

# Sanojen luonto

*Kirjoituksia omaehtoisen ilmaisun  
poetiikasta ja ympäristöistä*

*Toimittaneet*

VENLA SYKÄRI, HEIDI HENRIIKKA MÄKELÄ JA KATI KALLIO



# Sanojen luonto



# Sanojen luonto

*Kirjoituksia omaehtoisen ilmaisun  
poetiikasta ja ympäristöistä*

*Toimittaneet*

VENLA SYKÄRI, HEIDI HENRIIKKA MÄKELÄ JA KATI KALLIO



## SUOMALAISEN KIRJALLISUUDEN SEURAN TOIMITUKSIA 1487

Teos on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran nimeämien asiantuntijoiden tarkastama.

© 2023 Venla Sykäri, Heidi Henriikka Mäkelä, Kati Kallio ja SKS

Lisenssi CC BY-NC-ND 4.0 International, ellei toisin mainita.

Ulkoasu: Timo Numminen  
Kannen toteutus: Eija Hukka  
Kannen kuva: Asta Sutinen  
Taitto: Maija Räisänen  
EPUB: Tero Salmén

ISBN 978-951-858-608-4 (nid.)  
ISBN 978-951-858-609-1 (EPUB)  
ISBN 978-951-858-610-7 (PDF)

ISSN 0355-1768 (nid.)  
ISSN 2670-2401 (verkkojulkaisut)

DOI <https://doi.org/10.21435/skst.1487>

Teos on lisensoitu Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 International -lisenssillä. Tutustu lisenssiin osoitteessa <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.fi>.



Teos on avoimesti saatavissa osoitteessa <https://doi.org/10.21435/skst.1487> tai lukemalla tämä QR-koodi mobiililaitteella.



Hansaprint Oy, Turenki 2023

# Sisällys

ESIPUHE 7

JOHDATUKSIA SANOJEN LUONTOON 9

*Venla Sykäri, Heidi Henriikka Mäkelä ja Kati Kallio*

## I Sanat arkistossa ja painettuna

PATINOITUNEITA SANOJA

*SKVR I2* -kirjan elämäkerta, menneisyyden tuntu ja materiaalisuus 35

*Heidi Henriikka Mäkelä, Karina Lukin ja Tuukka Karlsson*

KAMPPAILU AIDOSTA PERINTEESTÄ

Ulla Mannosen ja Martti Haavion kirjeenvaihto ja perinneaineistojen arvonmäärittäminen 60

*Kati Mikkola, Pia Olsson ja Eija Stark*

UNOHDETUT LAULUT

Elias Lönnrotin ja Herman Niemen käsikirjoitusvihkot ja kynnystekstien merkitys 89

*Niina Hämäläinen ja Hanna Karhu*

## II Lyhyen lajin poetiikka

SANAJÄRJESTYS OSANA SUOMALAISTEN SANANLASKUJEN

POETIIKKA 119

*Pekka Hakamies*

ARVOITUSTEN POEETTINEN KIELI 143

*Annikki Kaivola-Bregenhøj*

KAKSSANASEN SANAT

Rekilaulu suullisen komposition ja variaation mikrokosmoksena 164

*Venla Sykäri*

### III Materiaalisuus ja muutos

KIRKONKELLO PUHUU 201

*Heikki Laitinen*

EELU KIVIRANTA

Rahvaanrunoilija uudessa maailmassa 237

*Kirsti Salmi-Niklander ja Anne Heimo*

KALEVALAN KAIKUKAMMIO

Perinteen keksiminen uudelleen 262

*Joonas Ahola ja Frog*

### IV Kuvitellut maailmat ja hybridisyys

SIENESTYS SURUTYÖNÄ

Metamodernismi ja huokuva subjekti Long Litt Woonin teoksessa *Minun sienipolkuni* 299

*Antti Lindfors ja Ulla Savolainen*

JUMALA UPPOAA KELTAISEEN JA VIHREÄÄN

Suivirsi, rituaalilaulut ja mahdollisuuksien maailmat alakoulun kevätjuhlassa 322

*Terhi Utriainen*

ETNOKULTTUURINEN LOGIIKKA JA VERNAKULAARI MIELIKUVITUS SIPERIAN MYYTTISEEPPISESSÄ JUMALKUVASTOSSA 350

*Lauri Harvilahti*

Kirjoittajat 380

Abstract 386

## Esipuhe

Vuonna 1898 Kaarle Krohn nimitettiin professoriksi Helsingin yliopistossa uuteen oppiaineeseen, joka vuonna 1908 vakinaistettiin nimellä ”Suomalainen ja vertaileva kansanrunoudentutkimus”. Folkloristiikaksi oppiaineen nimi muutettiin vuonna 1989, ja nykyisin sen järjestyksessään kahdeksantena professorina toimii Lotte Tarkka. Folkloristiikan keskeinen tiedonintressi kohdistuu omaehtoiseen eli vernakulaariin itseilmaisuun ja kommunikaatioon. Alkuaikoina tutkimus oli tekstikeskeistä ja keskittyi perinnetuotteiden alkuperän ja maantieteellisen sekä historiallisen leviämisen kysymyksiin. Tästä on 125 vuoden aikana kuljettu pitkä matka sosiaalisesti rakentuvien merkitysten, poeettisten järjestelmien, muistin, muistamisen ja kulttuuriperinnön sekä erilaisen esityshetkeen, tallentamiseen, perinneyhteisöön tai laajemmin yhteiskuntaan liittyvien kontekstien tarkasteluun. Folkloristiikan piiriin on tullut lukuisia uusia alueita, ja nykytutkimuksen menetelmät, lähtökohdat ja näkökulmat asettuvat laajasti monitieteisen kulttuurintutkimuksen ja yhteiskuntatieteiden alueille. Humanististen tieteiden monet murrokset, kuten esitykselliset, kontekstuaaliset, dekonstruktiviset, affektiiviset, dekolonialistiset ja posthumanistiset käänneet, ovat kaikki vaikuttaneet folkloristiikan kenttään.

Monista uudistumisen tavoista ja laajentumisen muodoista huolimatta folkloristiikan ytimessä on edelleen ”sanoilla tekeminen”: omaehtoisen ja yhteisössä jaetun sanallisen ilmaisun ja kommunikaation toteutumistavat, muodot, järjestelmät, poetiikka ja luovuus. Kuten käsillä olevan teoksen tekstit tuovat ilmi, folkloristiikka jakaa tämän kiinnostuksen kohteen lukuisten lähialojensa kanssa. Teos avaa ikkunan



niihin sanojen moninaisiin luontoihin, joita monialainen humanistinen vernakulaarien kulttuureiden nykytutkimus analysoi, peilaa ja purkaa. Teos juhlistaa samalla Helsingin yliopiston folkloristiikan professori Lotte Tarkan 60-vuotispäivää 19.1.2023.

Teoksen toimituksen taustalla on toimittajia laajempi joukko kollegoita, joiden piirissä yhteinen idea kirjasta syntyi ja kehittyi ja joiden kanssa aihepiiristä on käyty lukuisia keskusteluita. Yhteistyö kirjan lukujen kirjoittajien kanssa on ollut hedelmällistä, ja nimettömät vertaisarvioijat ovat antaneet oman merkittävän panoksensa kirjan viimeistelyyn. Kiitämme lämpimästi teitä kaikkia! Kiitämme myös Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran tiedekustantamoja ja sen henkilökuntaa saumattomasta yhteistyöstä kirjan toimitus- ja julkaisuprosessin aikana.

Helsingissä 3.1.2023

Toimittajat

## Johdatuksia sanojen luontoon

*Venla Sykäri*

 <https://orcid.org/0000-0002-2487-8657>

*Heidi Henriikka Mäkelä*

 <https://orcid.org/0000-0001-5372-9290>

*Kati Kallio*

 <https://orcid.org/0000-0002-3673-1409>

Sanat ovat ilmaisun materiaalia. Uusissa ympäristöissä ne saavat uusia sävyjä: joskus pienikin ilmaisun muutos voi johtaa täysin uusiin merkityksiin. Sanojen punoutumista toisiinsa ohjaavat niiden käyttöhistorioiden kantamat ja muokkaamat merkityskentät sekä poeettiset kielet ja strategiat. Sanoilla on taipumus eriytyä lajeiksi, jotka puolestaan ovat dialogissa ekosysteeminsä toisten lajien kanssa. Suulliset, kirjalliset tai muutoin materiaaliset esitykset luovat solmukohtia, joissa yksilölliset ja kollektiiviset tulkintakehykset kohtaavat samalla välittäen ja uusintaen kulttuurisia merkityksiä. Omaehtoisen ilmaisun sanoilla on siten aina luonto: sekä omanlaisensa olemus että aineellinen ympäristö, jossa ilmaisu elää ja johon se kiinnittyy. Sanat ovat ilmaisuvoimaisia jaetuissa, vakiintuneissa muodoissaan ja käyttöyhteyksissään, mutta näiden ja yksilöllisen toimijuuden risteyskohdassa avautuu myös laaja uusien tulkintojen, luovuuden ja mielikuvituksen kenttä.

Tämän teoksen kirjoittajat tarkastelevat erilaisia poeettisia ilmaisu-kieliä ja omaehtoista kulttuurista ilmaisua sekä niiden ajallisia, paikalli-

sia, kulttuurisia, sosiaalisia ja tiedepoliittisia sidonnaisuuksia ja olemassaolon, materiaalistumisen ja uusiokäytön reunaehtoja. Omaehtoinen eli vernakulaari<sup>1</sup> viittaa kirjassa sellaisiin kommunikatiivisiin resursseihin ja käytäntöihin, joista on aikaisemmin puhuttu esimerkiksi suullisena, kansankielisenä tai kansaomaisena. Tämän lisäksi vernakulaarin käsitteen avulla on kiinnitetty huomiota kansanomaisen ja ei-kansanomaisen rajanvetoihin, niiden seurauksiin ja tekijöihin sekä tekijöiden motiiveihin. (Esim. Fingerroos ym. 2020.)

Uuden käsitteen tarve ja vakiintuminen folkloristiikan ja muiden humanististen tieteiden aloilla liittyy aiempien käsitteiden kriittiseen arviointiin. 1800-luvun ja 1900-luvun alkupuolen kansanrunoudentutkimuksen kohteena oli tuolloin esimoderniksi käsitetty suullinen kansanperinne. Kun kansan käsitettä on sittemmin purettu ja ymmärrys suullisuudesta ja perinteestä huomattavasti laajentunut, on myös oppialan luonne muuttunut ja tullut kattavammaksi (Lehtipuro 1980; Knuutila 1994; Anttonen 2005; Peltonen 2006; Hämäläinen ym. 2020). Nykyään vernakulaarien resurssien ja käytäntöjen sekä niiden yksittäisten toteumien ymmärretään olevan sidoksissa hyvin monenlaisiin kommunikatiivisiin ja materiaalisiin esiintymisympäristöihin: tutkittava ilmiö voi sijoittua suullisen, kirjallisen, materiaalisen, medioituneen tai sähköisen viestinnän piiriin tai näiden välille. Nykyisen folkloristiikan kentän monialaisuus sekä liike oppialatraditioiden välillä (esim. Pöysä ym. 2010; Bendix & Hasan-Rokem 2012) voi johtaa myös kysymykseen, mikä on folkloristiikan tai sen moninaisten tutkimuskohteiden ydin (Lehtonen 2013). Vernakulaarin käsite auttaa hahmottamaan erilaisia omaehtoisien, epävirallisen, normittamattoman, paikallisen ja hybridisen piiriin lukeutuvia kulttuurin piirteitä. (Tarkemmin mm. Howard 2008; Noyes 2012; Goldstein 2015; Bauman 2016; Fingerroos ym. 2020.)

Tämä teos kartoittaa vernakulaarien ilmaisujärjestelmien moninaisuutta kiinnittyen erityisesti poetiikan, genren, esityksen, komposition,

1 *Vernakulaari*-sanan käännoksenä usein käytetty omaehtoisuus määritty yleiskielessä positiiviseksi, ja siten myös vernakulaarin kääntäminen omaehtoiseksi voi näyttäytyä tutkittavaa ilmiötä idealisoivana tekona. Lainasanalla *vernakulaari* on siten myös paikkansa. Tämän teoksen kirjoittajat käyttävät omaehtoisuutta myös vernakulaarin käsitettä laajemmissa tai yleisemmissä merkityksissä.

materiaalisuuden sekä aineistojen tulkintaa reunustavien arkistointikäytänteiden ja valtakirjien tutkimuksen keskusteluihin. Kirjan kahdentoista luvun 21 kirjoittajaa edustavat pääosin folkloristiikkaa mutta myös uskontotiedettä, kansatiedettä, kirjallisuustiedettä sekä musiikintutkimusta, ja kirjoittajien lähestymistapa on usein monitieteinen. Tutkimuskohteena on pääosin suullinen tai suullisen ja kirjallisen välille asettuva runo- tai proosamuotoinen ilmaisu mutta yhtä lailla ilmaisua käsittelevä kirjeenvaihto ja arkistojärjestelmät, kirjallisuus, fyysiset kirjat, sanomalehtiaineistot, populaarimusiikki sekä kirkonkellot.

Tässä johdantoluvussa pohjustamme teoksen näkökulmaa tarkastelemalla folkloristiikan ja folkloristisen poetiikan tutkimuksen kehityskulkuja sekä taustoitamme ja esittelemme teoksen neljä osaa. Näistä ensimmäinen käsittelee suullisen perinteen määrittämisen, tallentamisen, arkistoinnin ja tekstuaalisuuden prosesseja. Toisen osan luvuissa analysoidaan suullisen ilmaisun muodoltaan lyhyitä, kompakteja lajeja poetiikan, rakenteen, variaation ja komposition kannalta. Kolmannessa osassa pohditaan runomuotoisen kirjoitetun ja suullisen ilmaisun muutosta ajassa sekä muuttuneissa olosuhteissa ja esityskonteksteissa. Neljännen osan lukuja yhdistää hybridisyys, mielikuvitus ja sanoin kuvitettu mahdolliset maailmat, mikä ilmenee lajien ja rekisterien omaehtoisessa rinnakkaiskäytössä tai sisällöllisesti moniaineksisen myyttiseppisen runouden ilmaisussa, joka koostuu lukuisista ajallisista ja uskomuksellisista kerrostumista.

## Omaehtoisuuden tulkinnan laaja kenttä

Folkloristiikan painopisteenä oli alun perin kiteytyneinä tekstuaalisina elementteinä ymmärretyn suullisen perinteen tutkimus. Historiallinen käsitys näistä elementeistä kattoi vain itse tekstit ja niiden variaation, eikä suullisen ilmaisun luovuutta, toimijuutta ja aktiivista käyttöä vuorovaikutuksen välineenä useinkaan huomioitu. Tutkimuksen ja kenttätutkimuksen metodologisissa lähtökohdissa tapahtui 1960-luvulta lähtien merkittävä paradigmaattinen murros ja muutos. Albert Lord julkaisi vuonna 1960 suullisen komposition teorian ja Roman Jakobson teesinsä kielen

poeettisesta funktiosta (Jakobson 1960; Lord 2001 [1960]; ks. mm. Foley 1988; Fabb 1997). Sosiolingvistiikan kehitys Yhdysvalloissa alkoi muuttaa antropologis-folkloristisen suullisen perinteen tutkimuksen lähtökohtia suuntaan, jossa huomioitiin kulttuurisesti rakentuneen, yhteisöllisen ilmaisan siteet esitystilanteisiin (mm. Hymes 1974; Bauman 1975; Bauman & Briggs 1990).

Suomessa kenttätöiden kohteet laajenivat 1960-luvun lopulla kylä- ja pitäjäjyhteisöihin eri puolilla maata sekä eri sosiaaliryhmien alakulttuureissa ilmeneviin kerronnan kulttuureihin. Uutta ja aiemmasta tutkimusorientaatiosta poikkeavaa oli nykyhetkessä tapahtuvan kerronnan ja folkloren esittämisen tutkiminen. Tutkimuskohteena olivat niin yksittäiset kertojat ja heidän koko kertomusrepertuaarinsa kuin lasten tai vähemmistökulttuurien yhteisöt. Nuoren, pääasiassa 1940-luvulla syntyneen tutkijasukupolven erityisenä kiinnostuksen kohteena oli yksilöiden tapa käyttää kertomuksia esitystilanteissa, jolloin myös kertojien esitystilannetta edeltävät tai seuraavat arviot kerronnan aiheesta taltioitiin. Esitykset nauhoitettiin ja äänitteet ovat yhä kuunneltavissa. (Mm. Vento 1968; Virtanen 1970; Siikala 1984; Kaivola-Bregenhøj 1988; Lehtipuro 2003; ks. Stark 2021, 169–172.) Myös Suomessa uusista metodologisista lähtökohdista nouseva tutkimus suuntautui runomuotoisen ilmaisun sijaan yleensä proosakerronnan lajeihin, ja kohteena olivat yksilöesitykset sekä esittäjän ja yleisön välinen vuorovaikutus. Käsitys esitystä aktiivisesti tulkitsevasta ja rakentavasta toimijuudesta tarkentui edelleen, kun katse suunnattiin myös vastavuoroisessa ja puheenomaisessa kommunikaatiossa prosessinomaisesti etenevään merkitysten tuottamiseen ja kontekstualisointiin (mm. Herzfeld 1981; Briggs 1988; Anttonen 1998; Lauhakangas 2004; Sykäri 2011).

Tekstikeskeinen suullisen perinteen tutkimus vaihtui siten 1900-luvun lopussa laajalla rintamalla kontekstualisoivaan, esityskeskiseen ja etnopoettisesti suuntautuneeseen paradigmaan, jota on sovellettu sekä kenttätöäineistojen tuottamiseen että näiden ja arkistoaineistojen analyysiin (mm. Anttonen 1998; Honko 1998; 2000; Harvilahti 2003; Timonen 2004; Tarkka 2005; DuBois 2006). Uusien kenttätöiden ohella Suomessa onkin hyödynnetty uusia metodeja mittavien arkistoaineistojen mahdollistamana esimerkiksi mentaliteettien, maailmankuvien,

myyttien ja vernakulaarin ajattelun tutkimuksessa (mm. Knuuttila 1992; Kinnunen 1994; Apo 2001; Siikala 2002; Lukin 2011; Enges 2012; Frog ym. 2012; Tarkka 2012; 2020; 2021) sekä loitsujen, parantamisen ja rituaalien analyysissä (esim. Heikkinen 2006; Piela 2010; Järvinen 2016; Ilomäki 2019; Karlsson 2022; Kohonen 2022). Pitkä *Kalevalan* tutkimuksen traditio on jatkunut Lönnrotin tekstualisointiprosessien ja historiallisen toimintakontekstin yhä syvenevässä tarkastelussa (Hyvönen 2001; 2007; Hämäläinen 2012; Hämäläinen ym. 2019; 2020; 2021; Saarelainen 2019).

Viimeaikaisen suullisen runouden tutkimuksen piirissä (esim. Harvilahti 2003; Sykäri 2011; Kallio 2013; Stepanova 2014; Frog 2019; Karlsson 2021) on Suomessa vaikuttanut erityisen vahvasti kaksi Yhdysvalloissa 1990-luvulla voimistunutta teoriasuuntausta: Albert Lordin formuliteorian ja performansikeskeisen tutkimuksen teesejä kehittäneen John Miles Foley'n (1995) runokielten rekisteriteoria sekä esityskeskkeisen paradigman kanssa lomittain kehittynyt lingvistisen antropologian suuntaus, joka keskittyy ilmaisun sosiaalisesti rakentuneeseen viittaaavuuteen ja merkityksiin (ks. mm. Silverstein & Urban 1996; Agha 2007; Agha & Frog 2015). Lingvistisen antropologian virtauksia on hyödynnetty myös modernien esityskulttuurien tutkimuksessa (Lindfors 2019). Erikoistuneiden ilmaisukielten, suullisen komposition ja esityskäytäntöjen potentiaalien rinnalla on tutkittu enenevästi teksti- ja lajiekologian vuorovaikutusta: lajien ”vuotamista” ja hybridisyyttä, intertekstuaalisuutta ja performanssien välistä jatkuvuutta (esim. Tarkka 2005; Koski 2011; Kallio 2013; Tarkka 2017; Enges 2021).

Kontekstualisoiva paradigma johti folkloristiikan uudistumiseen laajemminkin sekä aiemmin tutkimattomien aineistotyyppien että oppialoja ylittäneiden keskusteluiden myötä. Kun tutkimus keskittyi ensin tuomaan esille suullisen perinteen olemusta lähtökohtaisesti erilaisena kuin kirjallinen ilmaisu (Lord 2001 [1960]; Ong 1982; ks. myös Foley 2002), se samalla jarrutti ymmärrystä näiden kahden monitahoisesta vuorovaikutuksesta. Viime vuosikymmeninä Suomessa on kuitenkin noussut esiin monialainen itseoppineiden kansankirjoittajien toimintaa (mm. Kuismin & Driscoll 2013; Laitinen & Mikkola 2014; Anttonen ym. 2018) samoin kuin suullisten ja kirjallisten perinteiden, eliitin ja

kansan, virallisen ja epävirallisen suhteita tarkasteleva tutkimus (mm. Salmi-Niklander 2004; Kallio ym. 2017; Karhu ym. 2019; Bastman ym. 2020; Moine 2022). Tästä huolimatta suullisen ilmaisun klassisena ydinlajina ymmärrettyjen ihmesatujen alkuperän paljastuminen 1500- ja 1600-lukujen kirjallisen perinteen jatkoksi aiheutti kuitenkin vielä 2000-luvulla kansainvälisellä kentällä myrskyisiä reaktioita perinteen aitouden puolustajissa (*Journal of American Folklore* 2010; Apo 2012; Apo 2018, 327–348).

Merkittäviä uusia tutkimussuuntauksia, jotka ovat jo vakiintuneet monitieteisen tutkimuksen kohteeksi, ovat omaelämäkerrallinen kirjoittaminen ja muistitieto (esim. Peltonen 1996; Latvala 2005; Laurén 2006; Heimo 2010; Koskinen-Koivisto 2014; Savolainen 2015; Heimo 2016; Pöysä 2015; Salmi-Niklander ym. 2022; Savolainen & Taavetti 2022). Myös verkkoaineistot ovat nousseet tärkeäksi tutkimuskohteeksi (ks. Hakamies & Heimo 2019; Koski & Turtiainen 2020). Omaehtoisen ilmaisun elämäнкаarta ja käyttöä erilaisissa konventionaalisissa ja uusissa konteksteissa on ryhdytty tutkimaan entistä tarkemmin osana yhteisön muistia sekä yhteiskunnallisia ja poliittisia vallan, oikeuksien ja kulttuuriperinnön diskursseja (esim. Hovi 2011; Ahola 2021; Stepanova 2020; Mäkelä 2021; Savolainen & Potinkara 2021; ks. myös Piela ym. 2008). Viime vuosina on myös kurkotettu kielellisyyden tuolle puolen ja rakennettu siltaa ”sanojen” ja *nature*-merkityksessä mielletyn ”luonnon” välille: posthumanistisissa otteissa huomio on käännetty esimerkiksi eläimiin ja niille annettuihin kulttuurisiin merkityksiin (esim. Kaarlenkaski 2021). Materiaalisuus (mm. Savolainen ym. 2020; Kurki 2021; Korolainen 2022; Koskinen-Koivisto 2022) samoin kun tunteet, affektiivisuus ja kehollisuus (esim. Saarikoski 2003; Timonen 2004; Stark 2006; Jokinen ja Venäläinen 2015; Silvonen 2022) on nostettu keskeiseksi ilmaisun tulkinnan näkökulmiksi.

## Sanat arkistossa ja painettuna

Menneisyyden omaehtoisia ilmauksia koskevat analyysit ovat mahdollisia aiempien kenttätöiden aikana tuotettujen tallenteiden arkistoinnin

sekä muun arkistoihin joskus sattumaltakin taltioidun aineiston ansiosta. Arkistoaineistojen analyysi edellyttää niiden tallentamisen, valikoinnin ja järjestämisen prosessien kriittistä tarkastelua. Nämä kertovat aineistojen syntyyn ja määrittämiseen liittyneistä yhteiskunnallisista ja kulttuurisista konteksteista. (Esim. Tarkka 1989; Kurki 2002; 2004; Tarkka 2005; Seppä 2015; Harvilahti ym. 2018; Paakkonen 2022.) Kirjan ensimmäisen osan luvut nousevatkin pitkästä tutkimuslinjasta, jossa on purettu tutkimus- ja tallennushistorian tekstikeskeisten ja positivististen paradigmojen tuottamia vääristymiä.

Luvut heijastavat folkloristiikan keskustelujen nivoutumista 1900-luvun lopun niin sanottuun *representaation kriisiin*. Sitä väritti antropologisen tutkimuksen piiristä alkunsa saanut etnografisen kenttätutkijan valtaa – aineiston tuottajana, tallentajana, valikoijana, tulkitsijana ja julkaisijana – kohtaan suuntautunut kritiikki (esim. Marcus & Fischer 1986; Crapanzano 1992; Vasenkari & Pekkala 2000; Kurki 2002; Sykäri 2013). Tutkimusprosessin analyttistä purkamista seurasi hermeneuttisen tieteenfilosofian vakiintuminen ja tutkimuksen ymmärtäminen jatkuvana toimintaa kontekstualisoivana vuorovaikutuksena, jossa tutkija on aktiivisena osapuolena yhtä lailla arkistotutkimuksessa kuin kenttätöissäkin. Keskeisiksi tutkimuskohteiksi ovatkin nousseet arkistokokoelmien muodostumisen olosuhteet, vääristymät ja puutteet sekä niiden tutkimuskäytön edellytykset (arkistosta ”kenttänä” ks. esim. Apo 2001, 28–40; Kurki 2004; Tarkka 2005, 54–56; Fingerroos & Kurki 2008; Mikkola 2009, 49–56; Harvilahti ym. 2018).

Vaikka nationalistisia tutkimuskäytäntöjä oli Suomessa avattu ja kritisoitu jo aiemmin, alkoivat tutkijat 1900- ja 2000-lukujen vaihteessa ulottaa analyysinsä yhä laajempiin ideologisiin kehyksiin ja valtakursseihin (Tarkka 1989; Anttonen 2005; Suutari 2013). Aineistoihin, arkistoihin ja muistitieto-organisaatioihin liittyviä valtakysymyksiä tarkastellaan enenevästi vähemmistöjen, sukupuolen, kolonialismin ja kolonialistisen katseen näkökulmista (esim. Apo ym. 1998; Mikkola ym. 2019; Stepanova 2020; Haapoja-Mäkelä 2020; Lukin 2021). Tämä heijastaa kansainvälisten tutkimuslinjojen vaikutuksia esimerkiksi siihen, miten vähemmistöjä ja vähemmistöjen menneisyyksiä representoidaan. Teoksen ensimmäisen osan kolme lukua luotaavat arkistointiin sisälty-



viä vallankäytön kysymyksiä, ja niissä pohditaan lisäksi julkaisemiseen ja sanojen materiaalisuuteen liittyviä näkökulmia.

Kalevalamittainen runolaulu oli 1700-luvun lopulta 1900-luvun alkuun asti ulottuvan ”pitkän 1800-luvun” perinteentallennuksen ensisijainen kohde. Suomenkielistä kulttuuria rakentamaan ja tallentajien kenttätöitä tukemaan perustettiin vuonna 1831 Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, joka myöhemmin vastasi sekä Elias Lönnrotin *Kalevalan* eri editioiden ja muun kirjallisuuden julkaisusta että yhä kasvavien muistiinpano- ja käsikirjoitusaineistojen säilyttämisestä ja arkistoinnista. *Uuden Kalevalan* (1849) julkaisemista seurasi pitkälinen keskustelu myös sen lähteenä olevien runoaineistojen julkaisemisesta, mikä toteutui 1900-luvun alkupuolella. Ensimmäisessä luvussa ”Patinoituneita sanoja. SKVR 12 -kirjan elämäkerta, menneisyyden tuntu ja materiaalisuus” Heidi Henriikka Mäkelä, Karina Lukin ja Tuukka Karlsson tutkivat *Suomen Kansan Vanhat Runot* -kirjasarjan julkaisuprosessia ja vastaanottoa kirjojen aineellisuuden näkökulmasta. Kirjoittajat tarkastelevat yhden SKVR-sarjan niteen materiaalista elämäkertaa, joka nivoutuu teoksen julkaisemisprosessin, vastaanoton ja lukemisen poliittis-historiallisiin merkityksiin. SKVR-kirjan materiaalisuus heijastaa yhtäaikaisesti monia ajallisuuksia: monikerroksista menneisyyttä, pysäytyskuvan kaltaista nykyisyyttä ja loputtomien mahdollisuuksien tulevaisuutta. Samalla teoksen materiaalisuuteen ja ajallisuuksiin kutoutuvat esimerkiksi suomalaisuuteen liittyvät nationalistiset merkitykset, mikä palauttaa myös kirjan materiaalisuuden osaksi folkloren julkaisukäytäntöjen valikoivuuden ja vallan kysymyksiä.

1900-luvun alkuun asti perinteen tallennus oli tapahtunut pääosin eliitin toimesta ja ehdoilla, mutta sotien välisestä ajasta alkaen ja enenevästi niiden jälkeen myös tavalliset ihmiset alkoivat tallentaa ja kuvata omaa ja yhteisöjensä suullista sekä materiaalista perintöä ja elämää. Kaikki perinne ei kuitenkaan ollut samanarvoista, vaan eliitti toimi edelleen vahvasti portinvartijana, kuten Kati Mikkola, Pia Olsson ja Eija Stark näyttävät luvussaan ”Kamppailu aidosta perinteestä. Ulla Mannosen ja Martti Haavion kirjeenvaihto ja perinneaineistojen arvonmäärittäminen”. Luku käsittelee toistaiseksi vähälle huomiolle jäänyttä epäaidoksi perinteeksi leimattua arkistomateriaalia. Kirjoittajat analysoivat silloisen

arkistonhoitaja Martti Haavion ja kansankerääjä Ulla Mannosen pääosin 1930-luvulla käymää kirjeenvaihtoa, jossa arkisto ja sen puitteissa työskennelleet yksittäiset henkilöt pyrkivät vaikuttamaan voimakkaasti tallentajan käsityksiin perinnemateriaalin aitoudesta. Vaikka Mannonen yritti kyseenalaistaa kirjeenvaihdossa Haavion ja arkiston näkemyksiä, jäi hänen edustamansa näkökulma paitsioon pitkiksi ajoiksi. Mannonen ymmärtää koko perinteen kategorian hybridisesti ja moniulotteisesti, mikä vastaa tämänhetkisen tutkimuksen omaehtoisuudesta lähteviä näkökulmia. Luvun kirjoittajat tuovat esille arkistointiin liittyviä valtakysymyksiä, joissa korostuvat esimerkiksi arkistojen ohjaileva rooli ja toisaalta aineiston kerääntymisen prosessuaalisuus.

Niina Hämäläinen ja Hanna Karhu käsittelevät luvussaan ”Unohdetut laulut. Elias Lönnrotin ja Herman Niemen käsikirjoitusvihkot ja kynnystekstien merkitys” toisenlaista, huomaamattomampaa ohjailua ja vallankäyttöä arkistossa. Analyysin kohteena on kahden rekilauluja sisältävän hybridisen arkistoaineiston kirjallistamis- ja arkistointiprosessit. Näistä ensimmäinen on Elias Lönnrotin käsikirjoitusvihko *Suomen Kansan Nykysiiä Lauluja* ja toinen opettaja-kirjailija Herman Niemen tallentama laulukokoelma. Kirjoittajat analysoivat aineistoihin liittyviä kynnystekstejä eli erilaisia aineistoa kuvailevia, luokittelevia ja järjestäviä tekstejä, jotka samalla määrittävät ja kommentoivat aineistoja. Kynnystekstit toimivat suodattimina lukijan ja arkistomuistiinpanojen välissä vaikuttaen aineiston lukemiseen ja tulkintoihin. Kyseisten hybridiaineistojen kohdalla kynnystekstit ohjaavat vahvasti myös tekstien löytämistä.

## Lyhyen lajin poetiikka

Laji eli genre on ilmaisun tuottamisen, ymmärtämisen ja hermeneuttisen vuorovaikutuksen mahdollistava kehys, joka tarjoaa ilmaisulle tulkintaohjeen. Lajin käsitettä on humanistisessa tutkimuksessa käytetty monin eri tavoin: toisaalta aineiston tulkintaan, toisaalta sen käytännön luokitteluun ja hallintaan. Aikaisemmin aineiston luokittelu tai sen tulkinta esimerkiksi suhteessa Aristoteleen lajikäsityksiin saattoi olla analyysin päätepiste, ja lajityyppejä pidettiin universaaleina. Nykyään tul-

kinnat ovat ennemminkin aineistolähtöisiä, ja analyysi keskittyy usein lajien rakentumiseen ja käyttöön tietyn puheyhteisön piirissä. (Esim. Koski ym. 2016; Timonen 2004.)

Lajianalyysin neljä tyypillistä muuttujaa ovat muoto, sisältö, esityskonventiot ja funktio. Richard Bauman (1992, 54) toteaa, että lajia on folkloristiikankin piirissä määritelty mitä erilaisimpien kriteerien pohjalta, esimerkiksi ”muodon, funktion tai vaikutuksen, sisällön, orientaat- tion, totuusarvon, sävyn, sosiaalisen jakautumisen sekä käyttötapojen ja kontekstien” mukaan.<sup>2</sup> Lajin funktio ja kontekstisidonnaisuus sekä etenkin sen muotopiirteet on usein ymmärretty sekä ilmaisun välittä- mistä ja tulkintaa että sen tuottamista ohjaavaksi kehykseksi. Eksplisiitti- sesti suullisen komposition kysymyksiä tarkasteltiin Albert Lordin (2001 [1960]) viitoittamalla tiellä (ks. Foley 1988; 1995) Suomessakin aluksi vain pitkien eppisten runojen yhteydessä, vaikka käsittelytapa laajeni huomattavasti formulateorian teeseistä (Harvilahti 1992; Honko 1998; Harvilahti 2003). 2000-luvulla suullisen komposition mekanismit on huomioitu myös lyhyissä runomuodoissa (Sykäri 2011; 2014; Tarkka 2016; 2017) ja lajin kompositiolle tarjoama potentiaali on kirjattu osaksi lajin määritelmää (Frog 2015). Lajit ja niiden tapa tuottaa merkityksiä eivät siten ole kuvattavissa yhdellä asteikolla, vaan ensisijaista voi lajista, tilanteesta ja tarkastelukulmasta riippuen olla muoto, sisältö, tarkoitus (funktio) tai esityskonteksti ja -käytänteet. (Ks. Honko 1998; Koski ym. 2016; myös Timonen 2004; Tarkka 2005.)

Puheeseen punoutuvia, sanomaltaan kontekstikeskeisiä ja muodol- taan lyhyitä ja usein elliptisiä vernakulaarin ilmaisun lajeja, kuten sanan- laskuja, arvoituksia ja rekilauluja, tallennettiin Suomessa 1800-luvulla lähinnä muiden suullisen perinteen lajien ohessa, ja niitä on luokiteltu pitkään teeman, funktion ja muodon kannalta. Samuli Paulaharju tuotti 1900-luvun alkupuolella merkittäviä etnografisia julkaisuja ja aineisto- ja, joiden avulla on nykyään mahdollista ymmärtää esimerkiksi reki- laulujen esitys- ja tuottamiskonteksteja (Paulaharju 2010 [1932]) sekä analysoida sananlasku- ja aforismipuheen liukuvaa suhdetta (Tarkka 2013; 2016; 2017). Sananlaskut ja arvoitukset nousivat 1900-luvulla sa-

2 Sitaatin suomennos kirjoittajien.

tujen ohella tärkeäksi kansainvälisen vertailevan tutkimuksen kohteeksi (ks. mm. Kuusi 1954; Kaivola-Bregenhøj 2001; Lauhakangas 2001), ja molempia on hyödynnetty viime vuosikymmeninä metaforien, mentaliteettien ja kulttuurisen tiedon tutkimuksessa (Hakamies 2002; Stark 2011; Granbom-Herranen 2018). Myös rekilaulut on huomioitu tärkeänä osana paikallista vernakulaaria kulttuuria (mm. Laurila 1956; Virtanen 1973; Asplund 1981; Asplund 2006), mutta suhteessa niiden suosioon ja aineiston määrään tutkimus on ollut niukkaa. Seuraavat kolme lukua keskittyvät sananlaskujen sanajärjestyksen, arvoitusten poetiikan sekä rekilaulujen rakenteen ja komposition kysymyksiin.

Pekka Hakamies tarkastelee luvussa ”Sanajärjestys osana suomalaisten sananlaskujen poetiikkaa” sananlaskujen komposition konventioiden kielellistä perustaa. Sananlaskut ovat lyhyitä, monikäyttöisiä ilmaisuja, jotka vetoavat kollektiiviseen perinteeseen ja yhteisölliseen kokemukseen, puhujaa suurempaan auktoriteettiin. Jotta tämä toimisi, niiden on erotuttava tavanomaisen puheen virrasta esimerkiksi ilmaisun rakenteen, sanajärjestyksen ja tyylipiirteiden avulla. Sananlaskun pintatason kirjaimellinen merkitys voi näyttäytyä myös ristiriitaisena, mikä auttaa tunnistamaan ilmaisun juuri sananlaskuksi. Luvussa tarkastellaan sanajärjestyksen merkitystä ja suhteita muihin tyylipiirteisiin kolmessa eri aikoja ja seutuja edustavassa suomalaisessa sananlaskukokoelmassa. Erityisesti huomion kohteena on jo tunnetun ja uuden informaation (*teema* ja *reema*) sijoittaminen sananlaskun rakenteeseen ja tämän suhde arkiseen puhekieleen.

Sananlaskut ovat osa kielen käyttöä edelleen, vaikka ilmaisun käytännöt ovat muuttaneet muotoaan ajan myötä, kuten luvun ”Kirkonkello puhuu” kellorunoudessa. Arvoitukset sen sijaan ovat jääneet pois käytöstä kokonaan sellaisena aikuisten viihteenä kuin Annikki Kaivola-Bregenhøj niitä tarkastelee luvussa ”Arvoitusten poeettinen kieli”. Laajaa arkistoaineistoa tarkastelemalla on kuitenkin mahdollista palauttaa näkyä niihin kielikuvien ja poetiikan konventioihin, jotka ovat tehneet lajista aikanaan suosittua huvia ja produktiivista sanataidetta. Arvoituksiin liittyy olennaisesti vuorovaikutus: kysymys ja vastaus. Kuten Kaivola-Bregenhøj osoittaa, aikaa kestävien uusien arvoitusten muotoiluun tarvittiin ilmaisun poeettisten lainalaisuuksien hallintaa yhtä lailla kuin pi-

dempien runojen kompositioon, vaikka laji tarjosi myös kertakäyttöistä huvia nopeasti keksittyjen ja unohtettujen kielikuvien ja assosiaatioiden kautta.

Sananlaskujen ja arvoitusten ohella kolmas lyhyen ja tiiviin ilmaisun suosikkilaji 1800-luvun loppupuolen ja 1900-luvun alun suomalaisessa vernakulaarissa kulttuurissa oli rekilaulu, jonka nykyään tunnemme ennen kaikkea vakiintuneina sanoituksina, kuten ”Taivas on sininen ja valkoinen”. Muistinvaraisesti laulettu ja piirileikkiä ja tanssia säästävät rekilaulut saattoivat olla hyvinkin kiinteitä, sillä lyhyitä lauluja tarvittiin esimerkiksi nuorten tanssitilaisuuksissa paljon. Kuten Venla Sykäri esittää luvussaan ”*Kakssanasen* sanat. Rekilaulu suullisen komposition ja variaation mikrokosmoksena”, kiteytyneetkin laulut usein varioivat jollain tasolla, mutta rekilaulun erityinen merkitys oli sen tarjoamassa laulumuotissa, joka mahdollisti jatkuvan uusien laulujen komposition ja improvisoinnin. Luku avaa suomalaisen rekilaulun retorista ja formulaista rakennetta sekä valottaa sen ilmaisukeinojen valikoimaa suullisen komposition näkökulmasta. Esimerkkiaineistona on yhden tanssilaulukontekstissa vakiintuneen alkuformulan pohjalta muodostunut parisäkeiden korpus.

## Materiaalisuus ja muutos

Suullisen ja kirjoitetun perinteen lajillisuus samoin kuin materiaalisuus, kirjallistaminen sekä arkisto- ja julkaisukäytännöt ovat eri tavoin läsnä kolmessa seuraavaksi esitellyssä luvussa. Niissä siirrytään tarkastelemaan materiaa sanallisen ilmaisun fyysisenä olomuotona ja reunaehtojen asettajana, ilmaisun konventioiden ja strategioiden muutosta ajassa ja muuttuneissa olosuhteissa sekä painetun sanan käyttöä yhtenä vernakulaarin suullisen ilmaisun resurssina.

Luvussa ”Kirkonkello puhuu” Heikki Laitinen tutkii kirkonkelloihin valettua runoutta, jonka tulkinnessa keskeistä on ymmärtää sanojen materiaalisuus ja tehtävä. Kellon sointi ja kyky kuulua kauas vaatii satojen kilojen, joskus yli tuhannen kilon, painoisen pronssista valetun muodon, jonka osaksi valettiin myös runotekstejä. Kelloja valmistivat nime-

tyt mestarit harvalukuisissa valimoissa. Niitä tuhoutui salamaniskuissa, rikkoutui ja vietiin sotasaaliina. Varhaisista yksinkertaisista latinankielisistä muodoistaan asti runot kommentoivat kellojen tehtävää kutsua väki kokoon kristillisen sanan ääreen, usein myös saattamaan yhteisön jäsen viimeiselle matkalleen. Laitinen osoittaa, miten tämä osa tekstin sanomaa on pysynyt samana halki vuosisatojen, kun taas tekstien kielet, runomitat ja muotit ovat muuttuneet merkittävästi.

Luvussa ”Eelu Kiviranta. Rahvaanrunoilija uudessa maailmassa” Kirsti Salmi-Niklander ja Anne Heimo tarkastelevat Pohjois-Suomesta Amerikkaan vuonna 1901 muuttaneen Eelu Kivirannan vaihtuvia julkisuusstrategioita suhteessa aikakauden julkaisumahdollisuuksiin, itseoppineisiin kirjoittajiin ja amerikansuomalaiseen siirtolaiskirjallisuuteen. Itse kirjoittamaan opetellut Kiviranta aloitti runojen kirjoittamisen nuorena miehenä Suomessa ja lähetti niitä julkaisutoivein Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle, jossa ne arkistoitiiin. Amerikassa hän alkoi julkaista ja myydä runovihkojaan itse, ja ostettuaan oman painokoneen hän hankki runoillaan osan perheensä toimeentulosta. Ajan kuluessa Kivirannan käyttämät runomuodot ja aiheet muuttuivat, mutta osan nuorena kirjoittamistaan runoista hän julkaisi myöhemmin Amerikassa. Hänen runoilmaisunsa ja toimintansa sijoittuu suullisen ja kirjallisen, omaehtoisen ja institutionaalisen välisen vuorovaikutuksen pitkälle jatkumolle.

Luvussa ”*Kalevalan* kaikukammio. Perinteen keksiminen uudelleen” Joonas Ahola ja Frog tarkastelevat *Kalevalan* vaikutusta runolauluun ja runolaulajiin Vienan Karjalassa samoilla kentillä, joilla Elias Lönnrotin lukuisat seuraajat 1800-luvun puolivälistä nykypäivään asti ovat liikkuneet runoja tallentamassa. Elias Lönnrot vaikuttui tietyistä laulajista, joiden tulkinnat olivat omissa yhteisöissään poikkeuksellisia, ja perusteli osin tälläkin tapaansa luoda omannäköisensä tulkinta kansanrunoaineistosta. Heti ilmestyttyään *Kalevala* vaikutti vahvasti paitsi suomalaiseseen sivistyneistöön myös karjalankielisiin laulajiin. Suomalaiset kansanrunouden tallentajat alkoivat käyttää *Kalevalaa* keruutyönsä tukena, ja paikalliset lukivat ja lauloivat sitä toisilleen. Näin *Kalevalasta* muodostui laulajille ilmaisuvaranto, jota he sovelsivat sekä säkeiden tasolla että runojen juonirakenteissa. Tallentajien näkökulmasta suullisen

perinteen ja kirjallisen eepoksen tekstiuniversumien lomittuminen johti perinteen turmeltumiseen; laulajille kyse oli vain *Kalevalan* ottamisesta yhdeksi perinteen resurssista. 1930-luvulta lähtien suullisen perinteen ja *Kalevalan* ilmaisulliset resurssit otettiin Neuvostoliitossa jälleen uudenvälisiin käyttöihin laulajien sepittäessä ideologisesti latautuneita neuvostokarjalaisia runoja. Tarkastellessaan näitä prosesseja kieli-ideologioiden näkökulmasta kirjoittajat avaavat uusia tapoja tarkastella suullisen ja kirjallisen perinteen vuorovaikutusta erilaisissa historiallisissa konteksteissa.

## Kuvitellut maailmat ja hybridisyys

Lajit ja niiden konventioihin nojaavat ilmaisut eivät ole stabiileja: lajit muuttuvat, vuotavat ja risteytyvät. Ilmaisuja ja lajeja siirretään ja muokataan uusiin esityskonteksteihin, joissa ne saavat uusia merkityksiä. (Esim. Koski 2011; Tarkka 2017.) Niiden suullisia tai kirjallisia toteumia tulkitaan suhteessa toisiinsa. Myös kokonaisia poeettisia järjestelmiä, runokieliä, otetaan käyttöön uusissa olosuhteissa ja tarkoituksissa. (Esim. Karhu ym. 2019; Bastman ym. 2020; Ahola 2021.) Näin muodostuvien uusien yhdistelmien, jatkumoiden, tekstien välisten yhteyksien sekä yksilöllisen toimijuuden ja merkityksenantojen kenttien analyysi on usein keskeistä vernakulaarin kulttuurin tutkimukselle. Samalla siirtymät voivat heijastaa muutoksia laajemmissa kulttuurisissa rakenteissa, jotka osaltaan kehämäisesti vaikuttavat siihen, miten uusia esityskonteksteja ja toisaalta niihin asettuvia lajeja tulkitaan. Teoksen viimeisen osion luvut kartoittavat tilanteita, joissa ilmaisun lajeja ja rekistereitä yhdistetään erilaisten kuviteltujen ja potentiaalisten maailmojen sanoittamiseksi tai jossa itse ilmaisukieli on sisällöltään hybridistä, kerrostunutta, erilaisia perinteitä ja uskomusjärjestelmiä hyödyntävää.

Antti Lindforsin ja Ulla Savolaisen luku ”Sienestys surutyönä. Metamodernismi ja huojuva subjekti Long Litt Woonin teoksessa *Minun sienipolkuni*” tutkii lajien hybridiä osana kirjoitettua ilmaisua. Luvussa analysoidaan malesialais-norjalaisen Longin omaelämäkerrallista teosta, jossa käsitellään rinnakkain puolison menettämistä ja sienestystä. Kir-

joittajat nojaavat niin sanottuihin *metamodernismin* keskusteluihin ja analyysieihin, joissa luodetaan 2000-luvun internetajan uusvilpittämiä ja uusromanttisia tapoja paikantaa yksilö kehoon, paikkaan ja aikaan. Metamodernismi ymmärretään esimerkiksi kirjallisuudentutkimuksessa usein heilahteluna modernin ja postmodernin ilmaisun välillä, ja myös luvun kirjoittajat kiinnittävät analyysissaan huomiota omaelämäkerrallisen kirjoittamisen huokuvaan subjektikäsitykseen. Longin teos nähdään luvussa itsen kehittämisen projektina, jossa surua käsitellään instrumentaalisenä näyttäytyvän sienestämisen kautta. Samalla kirjoittajat huomioivat, miten omaelämäkerrallinen kirjoittaminen esitetään (kenttä)työnä, jolla luodaan terapeutiseksi koettua järjestystä projektiksi ymmärrettyyn elämään. Luku analysoi uusia ja toisaalta vanhan päälle rakentavia ja niistä ammentavia kulttuurisia rakenteita, joita esimerkiksi omaehtoinen elämäkertakirjoittaminen heijastaa 2020-luvun länsimaissa.

Luvussa ”Jumala uppoaa keltaiseen ja vihreään. Suvivirsi, rituaalilaulut ja mahdollisuuksien maailmat alakoulun kevätjuhlassa” Terhi Utriainen tarkastelee etnografisesti kysymystä kristillisestä virsikirjasta löytyvän Suvivirren sopivuudesta koulujen sekulaarin kevätjuhlan ohjelmanumeroksi. Laulun tarkastelu osana koko kouluyhteisölle merkittävää, kesälomia odottavien ja koulunsa päättävien nuorten lähtöhetkeä todistavaa tapahtumaa avaa laulun merkitykseen uusia näkökulmia. Suvivirsi on tässä kontekstissa yksi osa sanoitusten kokonaisuutta, jonka tilanteeseen valitut, usein vuosittain toistuvat laulut muodostavat. Käsiteltyään Suvivirteen liittyvää yhteiskunnallista keskustelua ja virren moniulotteisia historiallisia juuria Utriainen analysoi omakohtaisen kokemuksen, haastatteluaineiston sekä teoreettisten lähtökohtien perusteella, miten tämä yksi rakastettu ja kiistelty kappale osallistuu nuoren elämän potentiaalien kuvittamiseen osana laajempaa kouluyhteisön omaehtoisesti luomaa kokonaisuutta.

Teoksen päättää luku ”Etnokulttuurinen logiikka ja vernakulaari mielikuvitus Siperian myyttiseppisessä jumalkuvastossa”, jossa Lauri Harvilahti analysoi runomuotoisen myyttiseppisen ilmaisun aikaan, paikkaan ja toimijoihin liittyvää monitasoisuutta. Epiikka on tyyppillisesti monikerroksinen, muita lajeja kerronnan kudokseensa upottava



kompleksinen laji (Bakhtin 1986). Siperiassa runokielellä esitetyn maailman lainalaisuudet ovat muodostuneet vuosisatojen kuluessa maantieteellisesti poikkeuksellisen laajalla alueella ja useiden kulttuurisesti omintakeisten kansojen parissa. Aihelmat, henkilöt ja juonikudelmalliset ovat lainautuneet ylijärjestyksellä. Vernakulaarin mielikuvituksen käsite lähtökohtanaan Harvilahti analysoi runokulttuurin verkoston tasoja ja vertaa aineistoa myös itämerensuomalaisen runolaulun myyttisiin aiheisiin.

## KIRJALLISUUS

- Agha, Asif 2007: *Language and Social Relations*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511618284>.
- Agha, Asif & Frog 2015: *Registers of Communication*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sflin.18>.
- Ahola, Joonas 2021: Neuvostokalevalaisen runouden kasvu: Uusaiheinen kansanrunous Neuvosto-Karjalassa. *Elore* 28(1): 4–30. <https://doi.org/10.30666/elore.102574>.
- Anttonen, Pertti 1998: Seksistinen viitsi ja humoristisen kommunikaation poliittinen luonne. Teoksessa Anna-Leena Siikala & Jyrki Pöysä (toim.) *Amor, genus & familia: kirjoituksia kansanperinteestä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 367–396.
- Anttonen, Pertti J. 2005: *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sff.15>.
- Anttonen, Pertti, Cecilia af Forselles & Kirsti Salmi-Niklander 2018: *Oral Tradition and Book Culture*. Helsinki: Finnish Literature Society. <https://doi.org/10.21435/sff.24>.
- Apo, Satu 2001: *Viinan voima: Näkökulmia suomalaiseen kansanomaiseen alkoholiajatteluun ja -kulttuuriin*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Apo, Satu 2012: Satugenre kirjallisuudentutkimuksen ja folkloristiikan riitamaana. *Elore* 19(2): 17–29. <https://doi.org/10.30666/elore.79013>.
- Apo, Satu 2018: *Ihmesatujen historia: Näkökulmia kirjailijoiden, kansankertojen ja tutkijoiden traditioon*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Apo, Satu, Aili Nenola & Laura Stark-Arola (toim.) 1998: *Gender and Folklore: Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Asplund, Anneli 1997: *Murros, muutos ja mitta: metriikan, rakenteen ja sisällön välisestä suhteesta suomalaisissa kansanlauluissa*. Lisensiaatintyö. Folkloristiikka, Helsingin yliopisto.
- Asplund, Anneli 2006: Runolaulusta rekilauluun: kansanlaulun murros. Teoksessa Heikki Laitinen, Timo Leisiö, Hannu Saha & Simo Westerholm (toim.) *Suomen musiikin historia 8: Kansanmusiikki*. Helsinki: WSOY, 108–165.
- Asplund, Anneli 1981: Riimilliset kansanlaulut. Teoksessa Anneli Asplund & Matti Hako (toim.) *Kansanmusiikki*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 64–124.

- Bakhtin, M. M. 1986: *Speech Genres and Other Late Essays*. Toim. Caryl Emerson & Michael Holquist, käännös Vern W. McGee. Austin: University of Texas Press.
- Bastman, Eeva-Liisa, Kati Kallio & Tuomas M. S. Lehtonen 2020: Vernakulaarin monta tasoa: Näkökulmia Matthias Salamniuksen runoon Ilo-Laulu Jesuxesta. *Elore* 27(1): 15–36. <https://doi.org/10.30666/elore.89057>.
- Bauman, Richard 1975: Verbal Art as Performance. *American Anthropologist* 77(2): 290–311. <https://doi.org/10.1525/aa.1975.77.2.02a00030>.
- Bauman, Richard 1992: *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: a Communications-centered Handbook*. New York: Oxford University Press.
- Bauman, Richard 2016: The Philology of the Vernacular. Teoksessa *Grand Theory in Folkloristics*. Bloomington: Indiana University Press, 63–70.
- Bauman, Richard & Charles L. Briggs 1990: Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology* 19: 59–88.
- Bendix, Regina F. & Galit Hasan-Rokem (toim.) 2012: *A Companion to Folklore*. Malden: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118379936>.
- Briggs, Charles 1988: *Competence in Performance: The Creativity of Tradition in Mexican Verbal Art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Crapanzano, Vincent 1992: *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire: On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.
- DuBois, Thomas A. 2006: *Lyric, Meaning, and Audience in the Oral Tradition of Northern Europe*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Enges, Pasi 2021: "Minä melkein uskon." Yliuonnollinen ja sen kohtaaminen tenonsaamelaisessa uskomusperinteessä. Turku: Turun yliopisto. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-5003-4>.
- Fabb, Nigel 1997: *Linguistics and Literature: Language in the Verbal Arts of the World*. Oxford: Blackwell.
- Fingerroos, Outi, Niina Hämäläinen & Ulla Savolainen 2020: Mikä vernakulaari? *Elore* 27(1): 4–14. <https://doi.org/10.30666/elore.95523>.
- Fingerroos, Outi & Tuulikki Kurki 2008: *Ääniä arkistosta: Haastattelut ja tulkinta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Foley, John Miles 1988: *The Theory of Oral Composition: History and Methodology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Foley, John Miles 1995: *The Singer of Tales in Performance*. Bloomington: Indiana University Press.
- Foley, John Miles 2002: *How to Read an Oral Poem*. Urbana: University of Illinois press.
- Frog 2015: Registers of Oral Poetry. Teoksessa Asif Agha & Frog (toim.) *Registers in Communication*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 77–106. <https://doi.org/10.21435/sflin.18>.
- Frog 2019: Approaching Ideologies of Things Made of Language: A Case Study of a Finno-Karelian Incantation Technology. *Folkloristika* 4(1): 211–257. <https://doi.org/10.18485/folk.2019.4.1.8>.
- Frog, Anna-Leena Siikala & Eila Stepanova (toim.) 2012: *Mythic Discourses: Studies in Uralic Tradition*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sff.20>.
- Goldstein, Diane 2015: Vernacular Turns: Narrative, Local Knowledge, and the Changed Context of Folklore. *The Journal of American Folklore* 128(508): 125–145. <https://doi.org/10.5406/jamerfolk.128.508.0125>.

- Granbom-Herranen, Liisa 2018: *Proverbs in SMS messages: Archaic and modern communication*. Turku: Annales Universitatis Turkuensis. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-7322-4>.
- Haapioja-Mäkelä, Heidi 2020: Silencing the Other's Voice? On Cultural Appropriation and the Alleged Finnishness of Kalevalaic Runo Singing. *Ethnologia Fennica*, 47(1): 6–32. <https://doi.org/10.23991/ef.v47i1.84255>.
- Hakamies, Pekka 2002: Proverbs and Mentality. Teoksessa Anna-Leena Siikala (toim.) *Myth and Mentality: Studies in Folklore and Popular Thought*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 222–230. <https://doi.org/10.21435/sff.8>.
- Hakamies, Pekka & Anne Heimo (toim.) 2019: *Folkloristics in the Digital Age*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Harvilahti, Lauri 2003: *The Holy Mountain: Studies on Upper Altai Oral Poetry*. In collaboration with Zoja Sergeevna Kazagaceva. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Harvilahti, Lauri, Audun Kjus, Cliona O'Carroll, Susanne Österlund-Pötzsch, Fredrik Skott & Rita Treija (toim.) 2018: *Visions and Traditions: Knowledge Production and Tradition Archives*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Heikkinen, Kaija 2006: *Metsänpelko ja tietäjänaiset*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Heimo, Anne 2010: *Kapina Sammatissa: Vuoden 1918 paikalliset tulkinnat osana historian yhteiskunnallisen rakentamisen prosessia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Heimo, Anne 2016: Nordic-Baltic oral history on the move. *Oral History* 44(2): 37–46.
- Herzfeld, Michael 1981: An Indigenous Theory of Meaning and its Elicitation in Performative Context. *Semiotica* 34(1): 113–141.
- Honko, Lauri 1998: *Textualising the Siri Epic*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Honko, Lauri (toim.) 2000: *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hovi, Tuomas 2011: Dracula Tourism, Folklore and Cultural Heritage. *Traditiones* 40(3): 75–86. <https://doi.org/10.3986/Traditio2011400305>.
- Howard, Robert Glenn 2008: The Vernacular Web of Participatory Media. *Critical Studies in Media Communication* 25(5): 490–513. <https://doi.org/10.1080/15295030802468065>.
- Hymes, Dell 1974: *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. London: Tavistock publications.
- Hyvönen, Jouni 2001: Vanhan Kalevalan loitsujaksojen tekstualisointi: Lönnrotin tekstualisointistrategiat tutkimustradition jatkumolla. *Elore* 8(1). <https://doi.org/10.30666/elore.78304>.
- Hyvönen, Jouni 2006: *Vanhan Kalevalan Vipusessa käynti -runon tekstualisointi: Elias Lönnrotin tekstualisointistrategiat*. Lisensiaatintyö. Folkloristiikka, Helsingin yliopisto.
- Hämäläinen, Niina 2012: *Yhteinen perhe, jaetut tunteet: Lyyrisen kansanrunon tekstualisoinnin ja artikuloinnin tapoja Kalevalassa*. Turku: Turun yliopisto.
- Hämäläinen, Niina, Hanna Karhu & Silja Vuorikuru (toim.) 2019: *Satuperinteestä nykyyrunoon: Suullisen perinteen ja kirjallisuuden yhteyksiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hämäläinen, Niina, Kati Mikkola, Ilona Pikkanen & Eija Stark 2020: Miten kansasta tulee vernakulaari? Kansanrunoudentutkimuksen, kirjallisuushistorian ja kansankirjoittajien tutkimuksen kansakuva 1820-luvulta 2010-luvulle. *Elore* 27(1): 37–59. <https://doi.org/10.30666/elore.89069>.

- Hämäläinen, Niina, Reeta Holopainen, Marika Luhtala, Juhana Saarelainen & Venla Sykäri 2019: *Avoim Kalevala. Kansalliseepoksen digitaalinen, kriittinen editio*. Osa I. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <http://kalevala.finlit.fi> (viitattu 9.12.2022).
- Hämäläinen, Niina, Marika Luhtala, Juhana Saarelainen & Venla Sykäri 2020: *Avoim Kalevala. Kansalliseepoksen digitaalinen, kriittinen editio*. Osa II. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <http://kalevala.finlit.fi> (viitattu 9.12.2022).
- Hämäläinen, Niina, Marika Luhtala, Juhana Saarelainen & Venla Sykäri 2021: *Avoim Kalevala. Kansalliseepoksen digitaalinen, kriittinen editio*. Osa III. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <http://kalevala.finlit.fi> (viitattu 9.12.2022).
- Ilomäki, Henni 2019: Oral Charms, Literal Notes. Teoksessa Éva Pócs (toim.) *Charms and charming: Studies on magic in everyday life*. Založba ZRC, 195–212.
- Jakobson, Roman 1960: Closing Statement: Linguistics and Poetics. Teoksessa Thomas Sebeok (toim.) *Style in Language*. Cambridge: MIT Press, 350–377.
- Jokinen, Eeva & Juhana Venäläinen 2015: *Prekarisaatio ja affekti*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Journal of American Folklore 2010. *The Journal of American Folklore* 123(490).
- Järvinen, Irma-Riitta 2016: Transformations of Saint Catherine of Alexandria in Finnish Vernacular Poetry and Rituals. Teoksessa Tuomas M. S. Lehtonen & Linda Kaljundi (toim.) *Re-forming Texts, Music, and Church Art in the Early Modern North*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 421–447. <https://doi.org/10.1515/9789048524938-016>.
- Kaarkenkaski, Taija 2021: Katse ei-inhimilliseen: Eläinkäänne perinnetieteissä. Teoksessa Niina Hämäläinen & Petja Kauppi (toim.) *Paradigma: Näkökulmia tieteen periaatteisiin ja käsityksiin*. Kalevalaseuran vuosikirja 100. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/ksvk.100>.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki 1988: *Kertomus ja kerronta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki 2001: *Riddles: Perspectives on the Use, Function and Change in a Folklore Genre*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kallio, Kati, Tuomas M. S. Lehtonen, Senni Timonen, Irma-Riitta Järvinen & Ilkka Leskelä 2017: *Laulut ja kirjoitukset: Suullinen ja kirjallinen kulttuuri uuden ajan alun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/skst.1427>.
- Karlsson, Tuukka 2021: Discursive Registers in Finno-Karelian Communicative Incantations. *Signs and society* 9(3): 324–342. <https://doi.org/10.1086/715780>.
- Karlsson, Tuukka 2022: "Come Here You Are Needed": Registers in Viena Karelian Communicative Incantations. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:IS-BN:978-951-51-7801-5>.
- Kinnunen, Eeva-Liisa 1994: *Työpaikkahuumori kulttuurisen tietoisuuden ilmaisijana ja muovaajana: Folkloristinen tutkimus erään naistyöpaikan huumorista*. Lisensiaatintyö. Folkloristiikka, Helsingin yliopisto.
- Knuuttila, Seppo 1992: *Kansanhuumorin mieli: Kaskut maailmankuvan aineksena*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Knuuttila, Seppo 1994: *Tyhmän kansan teoria: Näkökulmia menneestä tulevaan*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Kohonen, Siria 2022: *Healing, Magic, and Mind: The Early Modern Finnish-Karelian Healing Tradition in Light of the Cognitive Science of Religion and Ritual studies*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-8472-6>.
- Korolainen, Kari 2022: Kulttuurinen kansalaisuus materiaalisen kulttuurin lävistäjänä: Näkyväksi tuleminen, mukana oleminen ja elämäntavat esineiden käyttämisen näkökulmasta tarkasteltuna. *Elore* 29(1): 10–29. <https://doi.org/10.30666/elore.109259>.
- Koski, Kaarina 2011: *Kuoleman voimat: Kirkonväki suomalaisessa uskonusperinteessä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-222-267-1>.
- Koski, Kaarina, Frog & Ulla Savolainen 2016: *Genre-Text-Interpretation: Multidisciplinary Perspectives on Folklore and Beyond*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sff.22>.
- Koski, Kaarina & Riikka Turtiainen 2020: Vernakulaari verkossa: Vertaisuuden ilmaisemisen digitaaliset ulottuvuudet. *Elore* 27(1): 85–107. <https://doi.org/10.30666/elore.88834>.
- Koskinen-Koivisto, Eerika 2014: *Her Own Worth: Negotiations of Subjectivity in the Life Narrative of a Female Labourer*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sfe.16>.
- Koskinen-Koivisto, Eerika 2022: Material Memories: Narrating and Reconstructing Experiences about Displaced Childhood during World War II. *Narrative Culture* 9(1): 109–128. <https://doi.org/10.1353/ncu.2022.0005>.
- Kuismin, Anna & Matthew J. Driscoll (toim.) 2013: *White field, black seeds: Nordic literacy practices in the long nineteenth century*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sflit.7>.
- Kurki, Tuulikki 2002: *Heikki Meriläinen ja keskusteluja kansanperinteestä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kurki, Tuulikki (toim.) 2004: *Kansanrunousarkisto, lukijat ja tulkinnat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kurki, Tuulikki 2021: Materialized Trauma Narratives of Border Crossings. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 83: 81–104. <https://doi.org/10.7592/FEJF2021.83.kurki>.
- Kuusi, Matti 1954: *Sananlaskut ja puheenparret*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laitinen, Lea & Kati Mikkola (toim.) 2013: *Kynällä kyntäjät: Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Latvala, Pauliina 2005: *Katse menneisyyteen: Folkloristinen tutkimus suvun muistitiedosta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Latvala, Pauliina 2021: Mire Art: Environmental Artivism and Future Agency in the Landscape of Mining. *Ethnologica Scandinavica* 51: 81–101.
- Lauhakangas, Outi 2001: *The Matti Kuusi International Type System of Proverbs*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Lauhakangas, Outi 2004: *Puheesta ihminen tunnetaan: Sananlaskujen funktiot sosiaalisessa vuorovaikutuksessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laurén, Kirsi 2006: *Suo – sisulla ja sydämellä: Suomalaisten suokokemukset ja -kertomukset kulttuurisen luontosuhteen ilmentäjinä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laurila, Vihtori 1956: *Suomen rahvaan runoniekat sääty-yhteiskunnan aikana. I osa, yleiset näkökohdat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Lehtipuro, Outi 1980: Perinteentutkimus tienhaarassa. Teoksessa Outi Lehtipuro (toim.) *Perinteentutkimuksen perusteita*. Porvoo: WSOY, 7–18.
- Lehtipuro, Outi 2003: Voiko perinnettä kerätä? ”Maailman suurin Kansanrunousarkisto” ja kansanrunoentutkimus toistensa haastajina. Teoksessa Pekka Laaksonen, Seppo Knuutila & Ulla Pielä (toim.) *Tutkijat kentällä*. Kalevalaseuran vuosikirja 82. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 13–33.
- Lehtonen, Tuomas M. S. 2013: Mikä pitää koossa folkloristiikkaa? *Elore* 20 (2): 77–93. <https://doi.org/10.30666/elore.79089>.
- Lindfors, Antti 2019: Cultivating Participation and the Varieties of Reflexivity in Stand-Up Comedy. *Journal of Linguistic Anthropology* 29(3): 276–293. <https://doi.org/10.1111/jola.12223>.
- Lord, Albert B. 2001 [1960]: *The Singer of Tales*. Toinen painos. Toimittaneet Stephen Mitchell & Gregory Nagy. Cambridge: Harvard University Press
- Lukin, Karina 2011: *Elämän ja entisyyden maisemat: Kolgujev nenetsien arjessa, muistelussa ja kerronnassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lukin, Karina 2021: Kaleva(la)n onnelliset ja onnettomat. Myyttinen presens -blogi: ajankoh- taista Kalevalasta, kulttuurista, tutkimuksesta ja taiteesta. <https://kalevalaseura.fi/artikkeli/kalevalan-onnelliset-ja-onnettomat/> (viitattu 9.12.2022).
- Marcus, George E. & Michael M. J. Fischer 1986: *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mikkola, Kati 2009: *Tulevaisuutta vastaan: Uutuuksien vastustus, kansantiedon keruu ja kansa- kunnan rakentaminen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mikkola, Kati, Pia Olsson & Eija Stark 2019: Minority Cultures and the Making of Cultural Heritage Archives in Finland. *Ethnologia Europaea* 49(1): 58–73. <https://doi.org/10.16995/ee.818>.
- Moine, Aleksi N. 2022: Langues de la religion et langues de la poésie: Luthériens, ortho- doxes et oralités poétiques dans la paroisse d’Ilomantsi au XIXe siècle. *Histoire culturelle de l’Europe*, 4. <http://www.unicaen.fr/mrsh/hce/index.php?id=2335> (viitattu 9.12.2022).
- Mäkelä, Heidi Henriikka 2021: The Desired Darkness of the Ancient: Kalevalaicity, Media- valism, and Cultural Memory in the Books *Niemi* and *Viiden meren kansa*. *Mirator* 21(1): 24–49. <https://journal.fi/mirator/article/view/102835/66697> (viitattu 9.12.2022).
- Noyes, Dorothy 2012: The social base of folklore. Teoksessa Regina Bendix & Galit Hasan- Rokem (toim.) *A Companion to Folklore*. Malden: Wiley-Blackwell, 13–30. <https://doi.org/10.1002/9781118379936.ch1>.
- Ong, Walter J. 1982: *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*. London: Methuen/ Routledge.
- Paulaharju, Samuli 2010 [1932]: *Härmän aukeilta*. Helsinki: WSOY. Alkuperäispainos myös Doriassa: [https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/59689/1932\\_f470726.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/59689/1932_f470726.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (viitattu 9.12.2022).
- Peltonen, Ulla-Maija 1996: *Punakapinan muistot: Tutkimus työväen muistelukerronnan muo- toutumisesta vuoden 1918 jälkeen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Peltonen, Ulla-Maija 2006: Muistitieto folkloristiikassa. Teoksessa Outi Fingerroos, Riina Haanpää, Anne Heimo & Ulla-Maija Peltonen (toim.) *Muistitietotutkimus: Metodologiaa kysymyksiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Piela, Ulla 2010: *Kansanparannuksen kerrotut merkitykset Pohjois-Karjalassa 1800- ja 1900-luvuilla*. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-61-0208-5>.
- Piela, Ulla, Seppo Knuutila & Pekka Laaksonen (toim.) 2008: *Kalevalan kulttuurihistoria*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pöysä, Jyrki 2015: *Lähiluvun tieto: Näkökulmia kirjoitetun muistelukerronnan tutkimukseen*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Pöysä, Jyrki, Helmi Järviluoma & Sinikka Vakimo (toim.) 2010: *Vaeltavat metodit*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Saarelainen, Juhana 2019: *Runous, tieto ja kansa: Elias Lönnrotin ajattelu ja toiminta aikalais-filosofian kontekstissa*. Turku: Turun yliopisto. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-7650-8>.
- Saarikoski, Helena (toim.) 2003: *Tanssi Tanssi: Kulttuureja, tulkintoja*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salmi-Niklander, Kirsti 2004: *Itsekasvatusta ja kapinaa: Tutkimus Karkkilan työläisnuorten kirjoittavasta keskusteluyhteisöstä 1910- ja 1920-luvuilla*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salmi-Niklander, Kirsti, Sofia Laine, Päivi Salmesvuori, Ulla Savolainen & Riikka Taavetti 2022: *Approaching Localized Politics of European Memories*. Teoksessa Kirsti Salmi-Niklander, Sofia Laine, Päivi Salmesvuori, Ulla Savolainen & Riikka Taavetti (toim.) *Fraction, Fragmentation, and Diversity: Localized Politics of European Memories*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 9–23. <https://doi.org/10.1515/9789048553853-002>.
- Savolainen, Ulla 2015: *Muisteltu ja kirjoitettu evakkomatka: Tutkimus evakkolapsuuden muistelukerronnan poetiikasta*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Savolainen, Ulla, Karina Lukin & Anne Heimo 2020: Omaehtoisen muistamisen materiaalisuus ja monimediaisuus: muistitietotutkimus ja uusmaterialismi. *Elore* 27(1): 60–84. <https://doi.org/10.30666/elore.89039>.
- Savolainen, Ulla & Nika Pontinkara 2021: Memory, Heritage, and Tradition in the Museum Exhibition "Ingrians – The Forgotten Finns". *Ethnologia Europaea* 51(2): 72–95. <https://doi.org/10.16995/ee.3060>.
- Savolainen, Ulla & Riikka Taavetti (toim.) 2022: *Muistitietotutkimuksen paikka: Teoriat, käytännöt ja muutos*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/skst.1478>.
- Seppä, Tiina 2015: *Kohtaamisia menneen kanssa: Tutkimus kansanrunousaineistojen synnystä ja myöhemmistä tulkinnosta*. Joensuu: Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Siikala, Anna-Leena 1984: *Tarina ja tulkinta: Tutkimus kansankertojista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, Anna-Leena (toim.) 2002: *Myth and Mentality: Studies in Folklore and Popular Thought*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sff.8>.
- Silverstein, Michael & Greg Urban (toim.) 1996: *Natural Histories of Discourse*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Silvonen, Viliina 2022: *Apeus arkistoäänitteellä: Äänellä itkeminen performanssina ja affektivisena käytäntönä Aunuksen Karjalassa*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-7818-3>.
- Stark, Eija 2011: *Köyhyyden perintö: Tutkimus kulttuurisen tiedon sisällöistä ja jatkuvuuksista*

- suomalaisissa elämäkerta- ja sananlaskuaineistoissa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Stark, Eija 2021: Kognitiivinen teoria suomalaisessa kansankulttuurin tutkimuksessa. Teoksessa Niina Hämäläinen & Petja Kauppi (toim.) *Paradigma: Näkökulmia tieteen periaatteisiin ja käsitteisiin Krohneista nykypäivään*. Kalevalaseuran vuosikirja 100. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 165–182. <https://doi.org/10.21435/ksvk.100>.
- Stark, Laura 2006: *The Magical Self: Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Stepanova, Eila 2014: *Seesjärveläisten itkijöiden rekisterit: Tutkimus äänellä itkemisen käytänteistä, teemoista ja käsitteistä*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Stepanova, Eila 2020: Karelian Cultural Heritage in Finland's Folklife Sphere. *Western folklore* 79(4): 377–399.
- Suutari, Pekka (toim.) 2013: *Karjala-kuvaa rakentamassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sykäri, Venla 2011: *Words As Events: Cretan Mandinades in Performance and Composition*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sff.18>.
- Sykäri, Venla 2013: Dialogic Methodology and the Dialogic Space Created after an Interview. Teoksessa Frog & Pauliina Latvala (toim.) *Approaching Methodology: Second revised edition with an introduction by Ulrika Wolf-Knuts*. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters, 171–184.
- Sykäri, Venla 2014: Sitä kylvät, mitä niität: Suomenkielinen improvisoitu rap ja komposition strategiat. *Elore* 21(2): 1–39. <https://doi.org/10.30666/elore.79150>.
- Tarkka, Lotte 1989: Karjalan kuvaus kansallisena retoriikkana: Ajatuksia karelianismin etnografisesta asetelmasta. Teoksessa Seppo Knuuttila & Pekka Laaksonen (toim.) *Runon ja rajan teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 68. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 243–257.
- Tarkka, Lotte 2005: *Rajarahvaan laulu: Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte 2012: The Sampo, Myth and Vernacular Imagination. Teoksessa Frog, Anna-Leena Siikala & Eila Stepanova (toim.) *Mythic Discourses: Studies in Uralic Tradition*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 143–170. <https://doi.org/10.21435/sff.20>.
- Tarkka, Lotte 2013: Sanan polvia: Lainaamisen poetiikka kalevalamittaisessa runossa. Teoksessa Tuomas Hovi, Kirsi Hänninen, Merja Leppälahti & Maria Vasenkari (toim.) *Viisas matkassa, vara laukussa: Näkökulmia kansanperinteen tutkimukseen*. Turku: Turun yliopisto, 97–129.
- Tarkka, Lotte 2016: The Poetics of Quotation: Proverbial Speech, Entextualization and the Emergence of Oral Poems. Teoksessa Kaarina Koski, Frog & Ulla Savolainen (toim.) *Genre – Text – Interpretation: Multidisciplinary Perspectives on Folklore and Beyond*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 175–199. <https://doi.org/10.21435/sff.22>.
- Tarkka, Lotte 2017: The Field of Song and the Four-Legged Horse: On the Dialogue of Genres in Kalevala-Meter Poetry. Teoksessa David Elmer & Peter McMurray (toim.) *Singers and Tales in the 21st Century: The Legacies of Milman Parry and Albert Lord*. Cambridge: Harvard University Center for Hellenic Studies. <https://classics-at.chs.harvard.edu/classics14-tarkka/> (viitattu 9.12.2022).



- Tarkka, Lotte 2020: "Se oli neät moailman alku": Kosmogoninen mielikuviutus kalevalamittaisessa runossa. Teoksessa Ulla Piela & Petja Kauppi (toim.) *Tuolla puolen, siellä josakin*. Kalevalaseuran vuosikirja 99. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 17–43.
- Tarkka, Lotte 2021: Cosmogony in Vernacular Imagination and Beyond: Textualization of Finnic Origin Myths in the Kalevala. *Arv. Nordic Yearbook of Folklore* 77: 125–152.  
<https://kgaa.bokorder.se/sv-SE/article/4499/arv-nordic-yearbook-of-folklore-vol-77-20> (viitattu 9.12.2022).
- Timonen, Senni 2004: *Minä, tila, tunne: Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Vasenkari, Maria & Armi Pekkala 2000: Dialogic methodology. Teoksessa Lauri Honko (toim.) *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 243–254.
- Virtanen, Leea 1970: *Antti pantti pakana*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Virtanen, Leea 1973: Kannakselainen laulukoulu. Teoksessa Hannes Sihvo (toim.) *Karjala: Idän ja lännen silta*. Kalevalaseuran vuosikirja 53. Porvoo: WSOY, 146–158.
- Vento, Urpo (toim.) 1968: *Fältarbetet: Synpunkter på etno-folkloristisk fältforskning*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

# I Sanat arkistossa ja painettuna



## Patinoituneita sanoja

SKVR I2 -kirjan elämäkerta, menneisyyden tuntu ja materiaalisuus

*Heidi Henriikka Mäkelä*

 <https://orcid.org/0000-0001-5372-9290>

*Karina Lukin*

 <https://orcid.org/0000-0002-4085-2721>

*Tuukka Karlsson*

 <https://orcid.org/0000-0002-3696-7163>



Kuva 1. Heidi Henriikka Mäkelän hallussa oleva SKVR I2 -nide syyskuussa 2021. Kuva: H. H. Mäkelä.

*Suomen Kansan Vanhat Runot (SKVR)* on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran (SKS) kustantama kirjasarja, jossa on julkaistu kirjoitettuun muotoon saatettu kalevalamittainen runous miltei täysin. Sarja koostuu 34 niteestä, joissa runot on järjestetty perinnealueittain sekä pääosin niiden lajin mukaan esimerkiksi epiikaksi, lyriikaksi, häärunoiksi ja loitsuiksi. *SKVR:n* ensimmäiset 14 osaa ilmestyivät vuosina 1908–1948 ja viimeinen täydennysosa vuonna 1997. Pääosin SKS:n arkistoissa sijaitsevan runoaineksen toimittaminen onkin ollut folkloristien sukupolvia yhdistävä suurhanke. (Ks. esim. Hautala 1957.) Sen tuloksena syntynyt teos on toiminut merkittävänä runontutkimuksen lähteenä, minkä vuoksi monet kädet ovat kuluttaneet sarjan niteiden sivuja. Sarjalla on myös symbolista arvoa: se on arvokas kokonaisuus, joka kuuluu jokaisen suomalaisen folkloristisen kirjaston kokoelmaan. Sen sisällön arvo ei kumoudu vaan kumuloituu ja saa jatkuvasti uusia kerroksia ja uria runon tutkimuksen ja käytön prosesseissa.

Tässä luvussa tutkimme kuvassa 1 näkyvän *SKVR I2* -niteen ja koko *Suomen Kansan Vanhat Runot* -kirjasarjan elämäkertaa. Tarkastelemme folkloristiikan professori Lotte Tarkan ja nyttemmin Heidi Henriikka Mäkelän omistuksessa ollutta, Vienan läänin runoja sisältävää *SKVR I2* -nidettä esineenä, jonka olemassaolo nivoutuu monimutkaisiin sosiaalisiin suhteisiin, käytäntöihin ja merkityksenantoihin. Sen sivuja lehteillä voi kuulla kaikuja ja nähdä jälkiä niin 1800-luvun vienalaisten runolaulajien äänistä, *SKVR*-sarjan kokoajien visioista kuin kaikkien kirjaa käsissään pidelleiden lukijoiden jättämistä kulumisista ja hankaumista. Kirjan visuaalinen symboliikka kantele- ja koivumetaforineen viittaa vanhoihin nationalistisiin keskusteluihin suomalaisuudesta ja sen spatiaalisista ja materiaalisista ulottuvuuksista (esim. Lukkarinen & Waenerberg 2004; Topelius 1981 [1899]), ja kirja on esineenä 1900-luvun alun suomalaisen kirjapainoalan taidonnäyte nahkakansiin kullattuine yksityiskohtineen ja sidottuine sivuineen.

*SKVR*-kirjasarjaa, sen sisältämiä runoja ja ideologisia merkityksiä on tutkittu paljon, mutta kirjojen itsensä materiaalisuutta ja osallisuutta runontutkimuksen prosesseihin ei ollenkaan. Tässä luvussa paneudumme näihin kysymyksiin tilanteessa, jossa *SKVR*-sarjan runot on saatavilla digitaalisessa muodossa avoimena verkkojulkaisuna, ja jossa niteiden

itsensä merkitys esimerkiksi tutkimuksen apuvälineinä on alkanut vähentyä. Olemme kiinnostuneita kirjahyllyissä esineinä olevista, lukuisilla merkityksillä ladatuista, suorastaan monumentaalisisistä järkäleistä. Esitämme, että *SKVR*-kirjojen tapauksessa toimiminen (kansallisen) muistin symbolina ja välineenä ei liity pelkästään niiden sisältöön ja poetiikkaan, vaan myös kirjojen esineellisyyteen, kulttuuriseen statukseen ja visuaaliseen symboliikkaan. Kirjoissa on jo niiden julkaisemisesta lähtien ollut läsnä monitahoinen *menneisyyden tuntu* (*pastness*): se muodostuu paitsi kalevalamittaisiin runoihin liitetystä suomalaisen menneisyyden kertomuksesta myös kirjaesineiden patinoitumisesta, pölyiseksi muuttumisesta ja kulumisesta (ks. Holtorf 2013). Tutkimuksemme kiinnittyy laajasti sekä kulttuuriperinnön, kulttuurisen muistin ja kirjakulttuurin tutkimukseen että näillä aloilla käytyihin materiaalisuuskeskusteluihin (esim. Bellingradt & Salman 2017; Bembibre & Strlič 2017; Kajander 2020).

Tarkastelemme *SKVR*-teoksen elämäkertaa kahdesta näkökulmasta. Selvitämme yhtäältä kirjan aineelliseen muotoon, kansiin ja kuvitukseen liittyviä taustoja ja niiden ajallisia ja paikallisia merkityksiä. Toisaalta keskitymme yhteen nimenomaiseen kirjaan esineenä: kerromme, miten se on kulkeutunut yhden tämän luvun kirjoittajan kirjahyllyyn ja mitä sen kiertämisestä muodostuva elämäkerta voi kertoa *SKVR:n* ja juuri tämän kirjan merkityksistä. Olemme esitellyn niteen lisäksi käyneet läpi *SKVR*-sarjan syntymiseen liittyviä Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa käytyjä keskusteluja, jotka on julkaistu Keskustelemuksia-otsikon alla *Suomi*-julkaisussa. Olemme peilanneet keskusteluissa esitettyjä tavoitteita ja näkökulmia, jotka edustavat pääosin aineettomia merkityksiä, niihin aineellisiin ratkaisuihin, jotka näkyvät kirjan ja kirjasarjan kansissa ja niiden sisällä.

## Menneisyyden tuntu, muisti ja kirjakulttuurin materiaalisuus

*SKVR*-sarjassa ja Mäkelän hallussa olevassa niteessä on läsnä laaja kirjo menneisyyden aikatasoja, ja käsitämme täten sarjan ja niteen moniajallisina aineellisuusina (Immonen 2016). Lähtökohtanamme

eivät siis ole ne runoihin ja niiden lukemisen kautta koko sarjaan liitetyt merkitykset, jotka ovat olleet luonteivia folkloristiikan tutkimuskohteita *SKVR:n* julkaisuhistorian myötä. Näiden sijasta nostamme etualalle kirjan esineenä, mikä on jäänyt usein taustalle kirjoja tutkittaessa (esim. Kuusela 2013, 118–119). Sovellamme ja yhdistämme tarkastelussamme kahta esineellisen muistin ja muistamisen näkökulmaa. Selvittäessämme *SKVR*-sarjan syntyyn ja sen ulkonäköön ja esitystapaan liittyviä taustoja lähtökohtanamme on ajatus esineiden elämäkerroista ja niiden luonteesta *kannettavina monumentteina* (Rigney 2004). Keskitymme pohtimaan, millaisia merkityksiä kalevalamittaiselle runoudelle on haluttu antaa, miten sitä on haluttu muistaa ja mitä taas on jätetty vähemmälle huomiolle, kun kirjasarja on perustettu. Esineiden kulkeutumista ja kulkeutumisen aikana kasautuvia merkityksiä painottavan näkökulman ohella kiinnitämme huomiota niihin merkityksiin, joita yhdellä konkreettisella *SKVR*-niteellä on menneisyyden tunnun ja kirjaesineen historian myötä.

Antropologi Igor Kopytoff (1986) on esittänyt, että esineille voidaan rakentaa kulttuurisia elämäkertoja samoin kuin ihmisillekin. Elämäkertojen avulla voidaan paitsi hahmottaa esineiden syntymiseen, liikkumiseen ja tuhoutumiseen liittyviä polkuja myös kirjoittaa erilaisia sosiaalishistorioita, joihin esine kiinnittyy ja joissa sitä luokitellaan, arvotetaan ja merkityksellistetään. Kirjallisuudentutkija Ann Rigney on niin ikään rakentanut mallia, jossa romaanien kulttuurihistorian avulla voidaan avata kiehtovia näkymiä kulttuurisen muistin rakentamisen ja rakentumisen prosesseihin. Rigney on halunnut *kannettavan monumentin* (*portable monument*) käsitteellä korostaa kirjallisten tekstien alttiutta siirtyä ajassa ja paikassa ja ajautua uusissa yhteyksissä vuorovaikutukseen aiemmin niihin liittymättömien tekstien ja muistojen kanssa. (Rigney 2004, 383.) Sekä Rigneyn kannettavan monumentin käsite että Kopytffin elämäkerta-teoretisointi keskittyvät esineiden aineellisen muodon pysyvyyteen ja toisaalta niiden mahdolliseen unohtumiseen tai katoamiseen julkisuudesta esineen elämänkaaren aikana. Ne korostavat esineiden käyttäjien antamien merkitysten ja näiden kasautumisen ja yhdistymisen selvittämistä jälkikäteen. Elämänkaaren retrospektiivisen näkökulman rinnalla haluamme korostaa esineiden prospektiivisiä eli tulevaisuuteen suun-

tautuvia merkityksiä, jotka toki ovat nekin jälkikäteen selvitettäviä. Viit-  
taamme näillä tulevilla ja aiotuilla merkityksillä niihin aineettoman ja  
aineellisen liittoihin, joita kirjojen tekijät ovat halunneet luoda päättäes-  
sään *SKVR:n* koosta, rakenteesta, typografiasta ja graafisesta ulkoasusta.  
Näiltä osin analyysimme palaa sellaisiin kirjahistorian lähtökohtiin, jot-  
ka korostavat kirjan esineellisyyden rinnalla kirjan syntymisessä, käytös-  
sä ja laajemmin sen elämänkaaressa merkityksellisiä yhteiskunnallisia  
ja kulttuurisia prosesseja toimijoinen. (Finkelstein & McCleery 2005,  
12–14; Adams & Barker 1993.)

Kirjaesineenä *SKVR*-sarjan osia voidaan tarkastella myös tulkitsemal-  
la kussakin ajassa ja paikassa sarjalle annettuja merkityksiä. Tarkaste-  
lemme tässä luvussa näitä arkeologi Cornelius Holtorffin menneisyy-  
den tunnun (*pastness*) käsitteen avulla. Holtorf on käsitteellä halunnut  
kiinnittää huomion siihen, että esineillä on niiden määritelmällisen  
iän lisäksi ikäarvo, jonka kokeminen ja havaitseminen on kulttuuri-  
sidonnaista eikä perustu sisäsyntyiselle olemukselle. Menneisyyden  
tuntu perustuu Holtorffin mukaan ensinnäkin aineellisille vihjeille,  
jotka voivat olla kulumisen tai hajoamisen jälkiä, esimerkiksi patinaa,  
säröjä tai puuttuvia osia. Jotta tällaiset vihjeet synnyttäisivät menneisyy-  
den tuntua, pitää niiden vastata yleisön odotuksia ja niihin tulisi liittyä  
uskottavaa menneen ja nykyisen yhdistävää kerrontaa. (Holtorf 2013,  
432–435.) Holtorf pitää menneisyyden tuntua esteettisenä ilmaisukeino-  
na (*medium*), jonka avulla esineet viestivät ihmisyleisölle. Näkökulmassa  
keskeistä on menneisyyden tunnun aineellinen perusta, jota manipuloi-  
malla voidaan tuottaa menneisyyden kokemuksia huolimatta siitä, että  
ihmiset saattavat tunnistaa nykyisen ja menneen suhteen keinotekoi-  
suuden.

*SKVR:n* suhteen tulee huomioida, että aikaan ja paikkaan kiinnittyvät  
merkityksenantoprosessit, mukaan lukien Holtorffin menneisyyden  
tuntu, ovat väistämättä osa pidempiaikaisia jatkumoit. Niissä kirja-  
esineisiin nivoutuu Kopytoffin ja Rigneyn kuvaamin tavoin muitakin  
aineellisuuksia mahdollisine tai tulkittavissa olevine merkityksineen.  
Esineiden liikkuvuus ja niihin liitetyt, muistetut, muistettavat, unohde-  
tut ja julkisen muistin yhteyteen palautettavat merkitykset ovat osa näi-  
tä aika- ja paikkasidonnaisia merkityksenantoprosesseja. Kahdenlaista



muistamista ja merkityksellistämistä painottavat näkökulmamme eivät suljekaan toisiaan pois, vaan tarkoituksemme on osoittaa, että molemmat näkökulmat ovat osa esineiden kiertämisen myötä syntyvien ja ketjuuntuvien merkitysten sarjaa. Asetumme myös itse tähän jatkumoon.

## Matka ajassa: aineistosta julkisen muistamisen välineeksi

SKVR-kirjoille kirjoitettiin ja puhuttiin merkityksiä jo ennen kuin ne olivat esineitä. Julkaisemisen jälkeiset merkitykset taas ovat syntyneet paitsi esineiden käytössä myös suhteessa näihin esimerkityksiin, jotka kiinnittyvät *Kalevalaan*. Ajatuksen kaikkien *Kalevalan* taustalla olevien runojen julkaisemisesta esitti julkisesti ensimmäisen kerran M. A. Castrén hyvin kriittisessä *Uuden Kalevalan* arviossaan vuonna 1850. Castrén ehdotti alkuperäisten runojen julkaisemista kokoelmana sen sijaan, että edelleen yhdisteltäisiin toisteisia runoilmaisuja pitkäveteisiksi episodeiksi. (Castrén 1850a; 1850b.) Castrén oli ehdottanut hanketta jo aiemmin kirjeitse Lönnrotille (Castrén 2017), ja D. E. D. Europaeus jatkoi idean ylläpitämistä lehdistössä ja SKS:n piirissä (Hautala 1957, 6–7). Virallisesti Castrénin ehdotukseen palattiin Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa vuoden 1866 joulukuussa, jolloin Otto Donner esitti *Kalevalan* taustalla olleiden runojen julkaisua, samaten kuin uusia keruumatkoja Karjalaan katoavana pidetyn perinteen tallentamiseksi ja julki saattamiseksi (SKS:n Keskustelemukset v. 1866–67, 361–364). Uudelleen pintaan nousseen hankkeen pääasiallinen tavoite oli todistaa *Kalevalan* pohjautuminen kansanrunousaineistoon – seikka, jota ulkomaisten akateemisten piirien koettiin kyseenalaistavan – sekä tieteellisen tutkimuksen mahdollistaminen (SKS:n Keskustelemukset v. 1866–67, 361–362). Vaikka Donnerin ehdotus sai hyväksyvän vastaanoton, asia ei ollut edistynyt kovinkaan pitkälle vuoden 1879 marraskuuhun mennessä, jolloin Donner uudisti ehdotuksensa ja esitti myös Inkerin runotoisintojen sisällyttämistä hankkeeseen (SKS:n Keskustelemukset v. 1879–80, 333–335).

Julkaisuhanke ei edennyt, vaikkakin SKS:n sihteeri F. W. Rothstenin sanoin ”on Seura kansamme kalliimmasta muinois-aarteesta koettanut

pitää soveliasta, hellää huolta [runonkeruun, arkistoinnin ja arkistoinnien järjestämisen myötä]” (SKS:n Keskustelemukset v. 1883–84, 314). Vuosisadan vaihteessa Kaarle Krohn totesi ajan olevan viimein kypsä pitkään muhineelle suurhankkeelle, ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seura uskoi August Robert Niemen tehtäväksi Vienan ja Aunuksen ja Vihtori Alavalle Inkerin runojen toimittamisen (SKS:n Keskustelemukset v. 1900–1901, 34–35). Samalla tavoite muuttui *Kalevalassa* esiintyneiden runoaiheiden julkaisemisesta koko ”muinaiseksi” ymmärretyn kansanrunouden käsittäväksi: *Kalevalan* toisinoilla ei ollut ”suurempaa etuoikeutta itsessään tulla julkaistuksi kuin muillakaan” (SKS:n Keskustelemukset v. 1900–1901, 161–162). Seuran sihteerinä toimineen Niemen varsin lakoniset ilmoitukset työn edistymisestä vuosikokouksissa peittivät alleen massiivisen urakan, joka huipentui ensimmäisen kerran esineellisessä muodossa, kun Niemi ilmoitti SKS:n kokouksessa 3.12.1908 painosta valmistuneiksi Vienan läänin runot I ja II [*SKVR I1* ja *I2*] (SKS:n Keskustelemukset v. 1907–1908, 491).

*SKVR:n* aineellisen muodon kannalta yllä kuvatussa prosessissa kiintoisaa on aiempien *Kalevala*-keskeisten argumenttien muuntuminen kokonaisvaltaisuutta ja maantieteellisyyttä kohden. Muutos liittyyne maantieteellis-historiallisen paradigman kehittymiseen, mutta sillä oli myös merkittävä vaikutus siihen, millainen monumentti *SKVR:stä* muotoutui. Ensinnäkin sarjasta kehkeytyi hyvin laaja kokonaisuus. Toiseksi sen rakenne heijastaa ensisijaisesti runojen paikallisuutta: kukin nide tai niteiden muodostama kokonaisuus edustaa Suomen ja sen ”heimojen” asuinalueiksi ymmärrettyä perinnealuetta, ja niteiden sisällä runoaihelmat on julkaistu yhdenmukaisesti lääni- ja piirijakoa tai oletettua leviämisreittiä noudattaen. Rakenne on Emil Nestor Setälän ja Kaarle Krohnnin kehittämä, ja se poikkeaa huomattavasti aiemmista ehdotuksista, joissa kukin nide olisi käsitelty yhtä *Kalevalan* teemaa, kuten Väinämöistä tai Sampoa. *SKVR:n* rakenteen taustalla ei ole kuitenkaan ainoastaan maantieteellis-historiallinen menetelmä: Otto Donner oli hieman epäonnisesti päättänyt aloittaa ehdottamansa urakan Kullervosta, ja vuonna 1909 Eliel Aspelin-Haapkylä muisteli, että runojen järjestely suhteessa *Kalevalan* tarinaan osoittautui nopeasti toivottomaksi (SKS:n Keskustelemukset v. 1907–1908, 559). Runosto ei noudattanut

Lönnrotin kehyskertomusta ja teemoittelua. Tämä todennäköisesti kannusti järjestelemään runot suhteessa niiden alkuperäiseen tallennuskontekstiin. Myös keruiden paikkakunnat ja tunnetut runolaulajien nimet merkittiin julkaisuun. (Ks. Hautala 1957, 15–17, 20.) Rakenteensa puolesta kirjasarja heijasteleekin Suur-Suomen ideaa, sillä sarjan osat kattavat maantieteellisesti Lappia lukuun ottamatta koko Suomen ja ”suomalaisheimojen” asuinalueet, kuten Karjalan ja Inkerin.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kokouspöytäkirjoissa *SKVR*-teosta koskevat keskustelut ovat aineettomien, ideologisten arvojen lisäksi tiiviisti kytköksissä materiaalisuuteen. Kuten mainittu, yksi teoksen tausta-ajatuksista ennen varsinaisen julkaisuprosessin alkuun pääsyä oli *Kalevalan* kansanrunoustaustan todistaminen. Vaikka teoksen rakenteessa korostuivat *Kalevalan* sijaan tekstien keruupaikat, runojen merkitys tieteelliselle tutkimukselle säilyi keskeisenä pontimena. Tutkimuksen näkökulmasta *SKVR* tuntuu merkitsevän sen suunnittelijoille myös jonkinlaista toista kansallista monumenttia, johon on tallennettu alueellisesti varioiva runous. Kulttuurisen muistin tyypillisiä piirteitä on sen aikasidonnainen katse menneisyyteen ja samalla tulevaisuuteen, ja *SKVR*-sarjan tulevaisuus oli sekä Suomen että myös silloisen kansanrunoutentutkimuksen: kun ensimmäinen osa *Kalevalan* 60-vuotisjuhlapäivänä julkaistiin, iloitsi Kaarle Krohn siitä, että juuri nuoriso juhli *Kalevalaa*, ja siitä, että sama nuoriso voisi jatkaa runoaineiston tutkimusta ja julkaisemista juuri nimitetyn professorin ohjaamana (SKS:n keskustelemukset v. 1908–1909, 195, 197–198). *SKVR* olikin muodostumassa myös SKS:n piirissä olevien tutkijoiden sukupolvia yhdistäväksi monumentiksi, johon ketjuuntuivat kenttätyö ja runoston dokumentointi, toimittaminen, julkaiseminen ja tutkimus. Sellaisena se kantaa suomalaisen folkloristiikan alkutaipaleen keskeisajatuksia tuleville sukupolville.

Kahden ensimmäisen niteen ilmestyttyä huomio alkoi siirtyä enenevässä määrin myös materiaallisen aineiston säilymistä ja leviämistä koskeviin näkökohtiin. Vuosien vieriminen oli saanut aikaan sen, että vuoden 1909 vuosikokouksessa esimies Aspelin-Haapkylä katsoi tutkimuksen vastanneen moniin niistä kysymyksistä, jotka olivat piilleet *Kalevalan* toisintojen julkaisujatituksen taustalla. (SKS:n Keskustelemuk-

set v. 1908–1909, 195–197.) Muutos on tärkeä: vaikka SKVR haluttiin julkaista tutkimuksenkin vuoksi, siihen alkoi nivoutua myös muistamisen ja ennen kaikkea julkisen muistamisen ja unohtamisen estämisen merkityksiä. Eräänlaista suurempaa ajattelun muutosta kansanrunousaineistojen suhteen aiheuttivat sekä ensimmäisen maailmansodan tuhot että arkistomateriaalin ikääntyminen ja käytössä kuluminen (SKS:n Keskustelemukset v. 1914–1915, 171). Ajan kulumisesta huolimatta kansanrunousmateriaalin tutkimus jatkui vireänä – sen sijaan käsikirjoitusten heikko kunto alkoi herättää huolta. Siinä missä Helsingissä paikan päällä tapahtuva tutkimus mainittiin vaikeaksi epäjärjestyksessä olleiden ja lukuisilla muistiinpanoilla varustettujen käsikirjoitusten ja kopioiden vuoksi, Helsingin ulkopuolella tehtävä aineistoon perustuva tutkimus koettiin mahdottomaksi (SKS:n Keskustelemukset v. 1914–1915, 10).

Taloudellisista syistä kesken jäänyt julkaisuprojekti sai uutta puhtia 1910-luvun puolivälissä. Julkaisemista uudelleen käyntiin saatettaessa kiinnitettiin huomiota niin käytettävään kirjasiimeen (*korpus antikva*), paperilaatuun (tanakka ja kestävä lumpsipaperi) kuin niteiden muuttamiseen kauniiksi nahkakantisiksi sidoksiksi. Materiaalisiin näkökulmiin keskittymällä haluttiin ilmentää teoksen arvoa sekä edistää sen säilymistä ”miespolvien halki” (SKS:n Keskustelemukset v. 1914–1915, 173; v. 1915–1916, 24–25). Keskustelut ajan hammasta kestävästä julkaisusta kuvastavat osaltaan muistamisen strategiaa, jolla arvokkaina pidetyt menneisyyden kuvat säilytetään ja kuljetetaan kulttuurisessa muistissa eteenpäin (ks. Rigney 2004, 366). Rakentamalla kansanrunoustekstit kannettavaksi monumentiksi paikkaan ja aikaan sidottu arkistoaineisto sai tilalliset ja ajalliset reunaehdot ylittävän muodon kulttuurisessa muistissa. Puhe sidoksista huolehtimisesta kantaa mukanaan tulevaisuuteen suuntautuvia toiveita, mutta myös jälkipolville suunnatun velvoitteen pitää huolta kirjoistaan ja niiden materiaan punotuista kulttuurisen muistin kappaleista (ks. Rigney 2004, 368).

SKVR-sarjaan liittyvissä keskusteluissa on etualalla yhtäältä *Kalevala* ja siihen liitetty historiakäsitys, muinaisuus, joka 1800- ja 1900-lukujen taitteessa muuntui ja kehittyi suhteessa Karjala-kuvaan ja muihin kohteisiin, joihin suomalaisuuden historiaa projisoitiin (Tarkka 1989; Anttonen 2005; Fewster 2006). Toisaalta etualalle nousee 1800-luvun

lopulla toteutettujen kenttämатkojen ja haurastuvien kenttämuistiinpanojen myötä runolaulajien kohtaamiset ja niiden säilyttämisen tärkeys. Arkistoaineistoja voidaan pitää näiden keruutilanteiden materiaalisina todisteina: ne kertovat, että runolaulajat elivät samassa ajassa kuin SKS:ssa toimineet vaikuttajat. Muistiinpanot yhdistävät keruutilanteet omine materiaalisuuksineen osaksi SKVR-teoksen elämäkerta. Keskustelemusten esiintuoma aikalaiskatse ei korostanut runolaulajien ja -kerääjien samanaikaisuutta. Sen sijaan sarjaa perustettaessa korostui runolaulun muinaisuus niin voimakkaasti, että keskustelut heijastavat ajatusta keruutilanteiden ja niiden pohjalta syntyneiden esineiden eli arkistoaineistojen ja SKVR-teoksen eriaikaisuutta (Fabian 1983; Tarkka 1989).

Muinaisuus ja samanaikaisuudesta todistavat muistiinpanot ovatkin jännitteisessä suhteessa, mikä on tyypillistä moderneille perinnekursseille (Anttonen 2005; Wilce 2009, 11–12). Jännitteisyys tulee esiin esimerkiksi seuraavassa alaluvussa siinä, miten tarkastelemamme kirjan menneisyyden tunnun elementit yhdistyvät runomuistiinpanojen asetteluun. Se noudattaa korutonta mutta arvokasta kahden vierekkäisen palstan asettelua, jossa otsikot kulkevat sivujen yläreunassa ja kerääjien muistiinpanoihin tekemät huomautukset on sijoitettu palstojen alle. Tiedot runolaulajista ja keruupaikasta edeltävät kutakin runoa. Suullisen ilmaisun toistoon perustuvat ja kielen aineellisuutta heijastuvat keinot näkyvät redundanssina kerääjien ”jne.”-merkinnöissä, mutta myös loputtomana variaationa, jonka asettelu sarjaan oli yksi keskeisiä suunnittelussa ratkaistavia kysymyksiä. Kului kuitenkin vuosikymmeniä ennen kuin esittäjiin ja esitystilanteisiin ja tekstien vuorovaikutukseen alettiin kiinnittää huomiota tutkimuksessa.

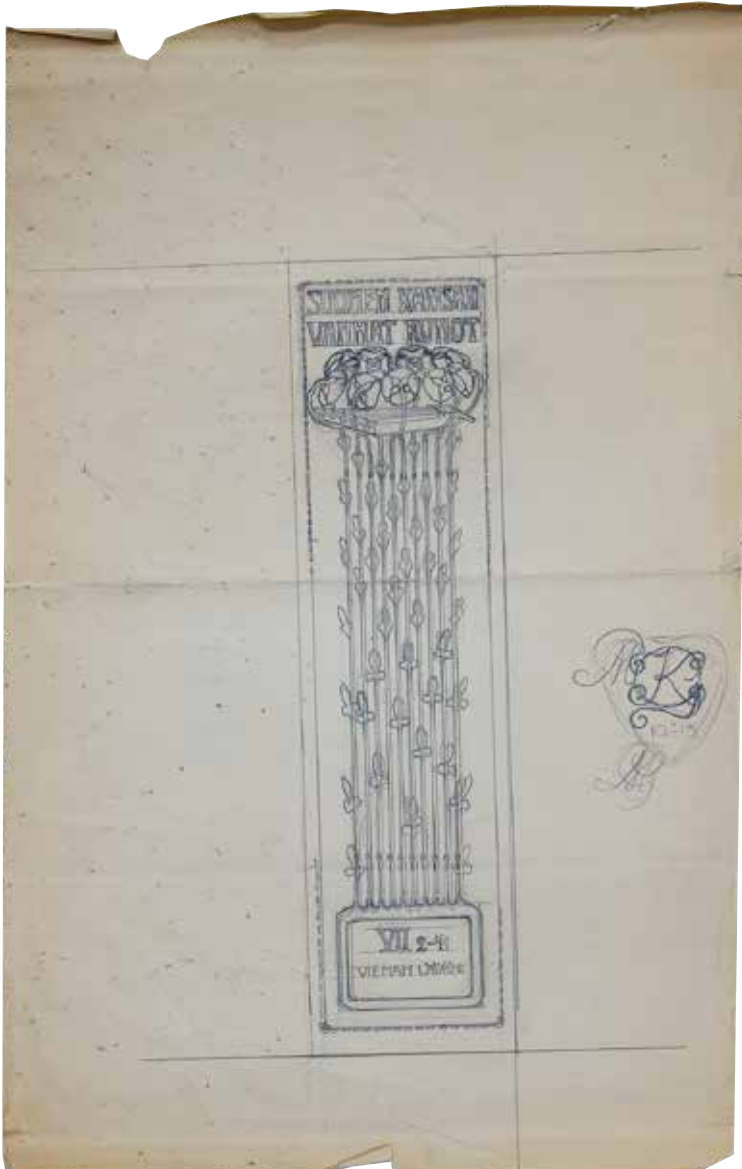
Vaikka *Kalevala* jäikin sarjan rakenteen suhteen taustalle, runojen merkitys ja sikäli myös koko kokonaisuuden merkitys liitettiin vielä pitkään myös kansalliseepokseen. SKVR-sarjaa onkin mahdotonta irrottaa sen rinnalla runojen merkitystä kantavasta ja siirtävästä toisesta monumentista, *Kalevalasta*. Kirjasarja kyllä todistaa runojen variaatiosta ja Lönnrotin työn valikoivasta ja luovasta luonteesta ja näin *Kalevalan* ja runoilmaisun eroavaisuuksista, mutta eepoksen kansallisia ja muinaisuuteen viittaavia merkityksiä siirtyy myös SKVR-kokonaisuuteen.

## Koivu, kantele ja kultaa: visuaalisen kuvaston affektiivinen tuttuus

Edellä kerrotun perusteella on selvää, että *SKVR:n* suunnittelijat liittivät julkaistavaan runostoon historiakäsityksiään ja muistamisen ideaalejaan. Tässä alaluvussa tarkastelemme sitä, miten menneisyyden tuntu pyrittiin tuottamaan visuaalisin keinoin. *SKVR*-kirjasarjan kansien visuaalinen symboliikka huokuu Suomeen ja suomalaisuuteen liitettyä, nykyisyydestä käsin tarkasteltuna sitkeänä pysynyttä kuvastoa. Vaikka kansia ei alun perin ollut tilaajille luvattu, valiokunta arveli niiden vaikuttavan myönteisesti sidosten säilymiseen jälkimaailmalle. (Amberg 1998, 12; Iitiä 1998, 68–83; Kirjavainen 1979, 61; SKS:n Keskustelut v. 1915–1916, 24–25.) Sarjan ulkoasua suunnittelemaan palkattiin taiteilija Eric O. W. Ehrström, joka oli erikoistunut taideteolliseen suunnitteluun. Nuorempana Akseli Gallen-Kallelan opissa olleen Ehrströmin grafiikassa *art nouveaun* kasviaiheet ja japanilaisten puupiirrosten tyylittely yhdistyivät kansallisromanttisiin vaikutteisiin. Taiteilija laati kaksi luonnosta. Valitsematta jääneen version Ehrström oli hahmotellut antiikkiteemaiseksi: pylvään jalustassa kerrotaan niteen numero ja sisältö, pylväänvarsi muodostuu versovista lehdistä ja kapiteeli kanteleen ympärille kaartuvista kukista. Neliterälehtiset kukat eivät vastaa tarkkaan ottaen minkään suomalaisen luonnon- tai puutarhakasvin kukintoja, mutta ne voisivat olla – mikäli sallitaan joitain taiteellisia vapauksia – esimerkiksi vanhanajan ruusuja, talvikkeja tai ulpukoita<sup>1</sup>. (Göstä Serlachiuksen taidesäätio, kokoelma Ehrström: 299: 112:42, 43; 299: 115, 13; ks. kuva 2.) SKS:n valmistusvaliokunta päätyi puuteemaan, joka korostaa eurooppalaisen kulttuuriperinnön sijasta suomalaisuuden erityisyyksiä, minkä lisäksi teeman viittaussuhde koivuun on yksiselitteinen.

Kirjan selkämyksessä kultaisella värillä painettu kanteleesta kasvava nuori koivu siemenineen oli jo 1900-luvun alussa usean lukijan jakamaa ja tunnistamaa, vahvasti kansallisen ja fennomaanisen tulkinnan kautta väritynyttä symboliikkaa (esim. Konttinen 2001; Lukkarinen

1 Kiitämme dosentti Kaarina Koskea kukkien yksityiskohtiin liittyvistä tiedoista ja keskusteluista.



Kuva 2. Eric O. W. Ehrströmin luonnos SKVR-sarjan selkämykseksi, teko-  
vuosi tuntematon. Kuva: Sampo Linkoneva, Gösta Serlachiuksen taide-  
säätö, Ehrström 299.

& Waenerberg 2004). Nuori koivu kuuluu topeliaaniseen kuvastoon, jossa koivulla on merkittävä, isänmaata symboloiva rooli. Topelius (1981 [1899]) vertasi teoksissaan useaan otteeseen suomalaisia eri puulajeihin, jotka yhdessä muodostavat ”metsän” eli kansan. Hänen kuulluisassa sadussaan ”Koivu ja tähti” koivu merkitsee kotipaikkaa, kodin pihapiiriä ja kotimaata, johon sadun Venäjälle siepatut lapset palaavat. (Tiitta 1994, 248–251; Topelius 1981 [1899]). Koivun rooli *Kalevalassa-kaan* ei ole aivan vähäinen: Väinämöisen vene on koivupuinen (runo 39), Antero Vipusen kulmilla kasvaa koivu (runo 17), ja Väinämöinen tekee kanteleensa kopan koivupuusta (runo 44). Koivusymboliikka toistuu myös *Kalevalaan* liittyvässä karelianistisessa taiteessa: esimerkiksi Gallen-Kallelan maalauksissa nuori koivupuun on kuvattu eteeristä Aino-hahmoa ympäröivässä maisemassa (*Aino-triptyykki*, 1891), ja muun muassa *Väinämöisen venematkassa* (1909) koivunvitsaset koristavat venettä ja maalauksen alastomia tytönvartaloita.

SKVR-kirjojen visuaalinen symboliikka on juurrutettu syvälle näihin kansallisesti sävyttyneisiin tulkintoihin, jopa jokseenkin ilmiselvästi: viisikielisestä kanteleesta kasvava ja siemeniä varistava nuori koivu kutoo yhteen niin Väinämöisen, vanhat runot, (tuolloin nuoren) kotimaan, kielien, kuulokuvan, maiseman kuin tulevaisuudenkin. Putoavat siemenet ikään kuin ennakoivat tulevaa, yhä suuremmaksi ja vahvemmaksi kasvavaa koivikko. Näin kirjojen visuaalisuus osallistuu vahvasti moderneihin muisti- ja kulttuuriperintöprosesseihin, joiden keskiössä on ”omaksi” koetun menneisyyden refleksiivinen tarkastelu suhteessa nykyiseen ja tulevaan (esim. Hafstein 2012). Lisäksi, mikäli kantele tulkitaan šamanistisen ajattelun mukaisesti ”ekstaasiin vieväksi soittovälineeksi” eli eräänlaiseksi ajoneuvoksi (Siikala 1999 [1992], 229), voidaan kuvaston tulkita symboloivan kansakunnan matkaa menneisyyden alkuhämäristä kohti tulevaisuuden ekstaattista auvoa. *SKVR:n* kuvastossa toistuuakin yleisesti kansanrunoihin ja *Kalevalaan* liittyneet fennomaanis-ideologiset lataukset, joissa keskeisinä teemoina toistuivat ajatukset modernisaatiosta, institutionalisoitumisesta ja suomalaisuuden liittymisestä osaksi eurooppalaisia kulttuureja ja yhteiskuntia (esim. Saarelainen 2015).

Taidehistorioitsija Riitta Konttisen (2001) mukaan kantele tuli osaksi taiteen kansallista symboliikkaa erityisesti 1890-luvulla, jolloin nuor-





Kuva 3. SKVR-kirjan sisäkannen kuvitusta. Kuva: H. H. Mäkelä 2021.

suomalaiset taiteilijat alkoivat tuottaa karelianismin hengessä Karjalaan ja *Kalevalaan* liittyviä töitä (myös Sihvo 1973). Konttisen (2001, 181–182) mukaan kantele edusti erityisesti tunnettujen taiteilijoiden, kuten Eero Järnefeltin ja Väinö Blomstedtin, töissä Väinämöistä, muinaista tietoa ja viisautta sekä musiikkia ja runoutta. Kantelesymboliikka alkoi myös nopeasti viitata itseensä: se oli paitsi ”muinaissuomalaisuuden” tunnuspiirre myös nuorsuomalaisen kirjallisuuden ja taiteen vertauskuva. Tämä on kiintoisaa *SKVR:n* kustantajan, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran, kannalta, sillä se sitoutui ennemmin vanhasuomalaiseen politiikkaan Suomalaisen puolueen sisäisissä erimielisyyksissä, jotka liittyivät venäläistämistöimiin (Häggman 2012, 30–32). Voidaankin pohtia, onko kantele *SKVR:n* kannessa ensisijaisesti nimenomaan ”muinaisuu-

teen” viittaava yleisen tason tunnuspiirre, jonka kaikki fennomaanisen liikkeen sisällä pystyivät erimielisyyksistä huolimatta tunnistamaan ja tunnustamaan omakseen.

Koivu- ja kantelesymboliikka toistuu myös tutkimamme teoksen sisäkannessa, jossa toisiinsa kietoutuneet koivunvitsat muodostavat toistuvan ja loogisesti järjestyneen sommitelman (ks. kuva 3). Vitsojen oletettu nuoruus ja taipuisuus sekä kanteleeseen liitetty ajatus ”vanhuudesta” ja perinteen painavasta sanomasta limittyvät kuvituksessa kiinnostavasti yhteen. Holtorfin menneisyyden tunnun käsitteen kautta ajatellen *SKVR*-kirjoilla on jo niiden julkaisuhetkellä yli sata vuotta sitten haluttu painokkaasti performoida menneisyyttä ja samalla sovittaa se osaksi tulevaisuutta. Menneisyyden tuntu on läsnä paitsi runoissa itsessään ja niiden tekstualisoiduissa muodoissa myös kantele-puu-kuvastossa, jota oli aiempina vuosikymmeninä tietoisesti työstetty osana projektia, jossa Suomelle luotiin ”muinaisuus” (esim. Fewster 2006). Näin kirjaan ja sen aineellisuuteen luotiin jo valmiiksi mielekäs menneisyyttä tuottava narratiivi (Holtorf 2013, 434–435), joka herätti ja herättää yhä kirjaa kässissään pitelevässä henkilössä tunteen vanhan, muinaisen ja menneen läsnäolosta.

*SKVR:n* ja ylipäänsä fennomaanisen visuaalisen symboliikan tunnistettavuuden ja pysyvyyden syy on kysymys, jota ei ole tutkittu erityisen paljon. Toisen maailmansodan jälkeen karelianistinen kuvasto ja Karjalaan liittyvä maisemasymboliikka katosivat poliittisista syistä Suomen kuvaamisista lähestulkoon kokonaan, ja se jähmettyi eräänlaiseksi muistin haamuksi muotoon, johon se jäi ennen sotia. Karjalainen sotien jälkeinen nykyisyys jäi kuvaamatta, ja näin ”muinaisuuden” kautta väritetty kolonialistisen karelianistinen nostalgia jäi representaatioiden virrassa päällimmäiseksi. (Häyrynen 2004.) *Kalevalaan* ja kalevalamittaiseen runouteen liittyvät mielikuvat ovat olleet eräs tärkeimmistä nostalgisesti sävyttyneiden kuvastojen säilymisen syistä, ja ne ovat toistuneet esimerkiksi kouluopetuksessa. Näin ne ovat tulleet osaksi suomalaisuuden banaaleja rakenteita. Maunu Häyrynen (2020, 54) esittääkin Michael Billigiin ja Homi K. Bhabhaan nojaten, että syy kansallisesti sävyttyneiden kuvastojen säilymiseen piilee tuttuuden tunteessa ja toistossa, joka sitoo affektiivisesti arkisen kokemuksen ja nationalisti-

sen ideologian osaksi tiettyjä paikkoja, tiloja ja ympäristöjä. Esitämme Häyrystä mukaillen, että myös *SKVR:n* visuaalisen ilmeen toistetut ja tutuksi tulleet, tunnistettavat elementit luovat affekteja: koivu ja kantele saavat kulttuurisen kuvaston sisäistäneen katsojan yhtäaikaaisesti sekä näkemään arkisen ja kaikille Suomen alueella joskus liikkuneille tutun koivikon että yhdistämään sen välittömästi myös osaksi kansallisesti konstruotua tilaa. Kanteleeseen liittyvät affektit sen sijaan nousevat tilan sijasta kuulokuvista ja peruskoulusta alkaen toistetuista visuaalisista representaatioista ja niiden merkityksistä.

## Pysäytyskuva nyt: pölyä, patinaa, ristiriitaisuuksia, rakkautta

Tekstimme viimeisessä analyysiosiossa avaamme *SKVR I2* -niteen tämänhetkistä aineellisuutta ja sen suhdetta henkilökohtaisiin muistoihin – sekä tulevaisuuteen. Kirjakulttuurin tutkimuksessa lukemista ja kirjan kuluttamista – jotka molemmat ovat kirjan elämäkerran kannalta ydintekijöitä – pidetään *luovana tulkintatekona*, jossa kirjan ja lukemisen prosessin materiaalisuus ja spatiaalisuus yhdistyvät lukijoiden erilaisiin tulkintoihin. Nämä tuottavat aktiivisen ja dynaamisen prosessin, joka on alati muutoksessa. (Bellingradt & Salman 2017, 7–8.) Tutkimamme *SKVR I2* -nide päättyi Mäkelälle (1983–) tämän jatko-opintoaikana 2010-luvun alkupuolella. Professori Tarkka (1963–) lahjoitti kyseisen niteen ja useamman muunkin *SKVR*-kirjasarjaan kuuluvan osan eteenpäin, sillä kirjat olivat tuplakappaleita, ja välillä olleet ilmeisesti myös hänen äitinsä, professori Auli Viikarin (1937–2022) hallussa. Kirjat olivat alun pitäen olleet Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran varastossa säilytettyjä ylijäämäkappaleita, jotka olivat jääneet myymättä ja jotka oli luovutettu nuorelle Lotte Tarkalle tämän tutkiessa Vuokkiniemen alueen runoja. Nide on siis yhtäältä todiste *SKVR*-sarjan huonohkosta myyntimenekistä: osien elämäkertaan on kuulunut odottaa käyttäjiään. Toisaalta nide kertoo kirjan viimeisten vuosikymmenten aikaisesta liikkeestä varsin akateemisissa käsissä. Tätä kautta kirja voidaankin nähdä eräänlaisena kulttuurisen pääoman manifestaationa ja liikkeenä, jossa



Kuva 4. Lasin jälki. Kuva: H. H. Mäkelä 2021.

sen omistamisella on ollut symboliarvoa ja keskeinen vaikutus niteen elämäkertaan.

Mäkelä sai kirjan aikana, jolloin sen omistamisen symboliarvo on ollut jossain määrin laskemassa, sillä 2010-luvun aikana kirjojen fyysisten kappaleiden omistamisesta on tullut myös Suomessa ”epätrendikästä” ja ”sisustukseen sopimatonta”. Toisaalta kirjoihin nivoutuva symboliarvo on myös säilyttänyt asemaansa: kirjoista on tullut tapa performoida sitoutumista lukuharrastukseen ja ”sivistykseen”. (Esim. Kajander 2020, 85–98; myös Norrick-Rühl 2016.) Ajatus kirjaan liittyvästä statusperformanssista tulee jossain määrin esille myös *SKVR 12* -niteen kohdalla: sitä ei selvästikään ole lukien kulutettu, sillä kirjan sivut ovat puhtaat, sileät ja vailla esimerkiksi monen tutkijan lukutapaan kuuluvia muistiinpanomerkeitä. Nide on ollut myös Mäkelän hyllyssä esillä lähinnä koristeena, sillä kaikki runoihin liittyvä tutkimustyö on tapahtunut 2010-luvulta lähtien pääosin internetissä. Toisaalta tutkimamme nide on kohdannut myös statusperformanssin vähemmän huomioidun puolen, jossa kirjojen aineellisuus siirtyy alkuperäisestä tarkoituksesta eroavaan käyttöön: ennen Mäkelän kirjahyllyyn saapumista nide on selvästi toiminut lasinalusena, ehkäpä työpöydällä (ks. kuva 4).

Kun *SKVR I2* -kirjaa pitelee käsissään 2020-luvun ympäristössä, tulee se väistämättä tulkituksi suhteessa siihen keräytyneeseen menneisyyden tuntuun. Menneisyyden tuntu on läsnä muun muassa sen esi-neisyydessä, jota sävyttävät pölyinen vanhan paperin tuoksu, pienet kulumisen jäljet ja kirjan ulkonäön yleinen sopimattomuus 2020-luvun estetiikkaan. Tuoksut ovat merkityksellisiä ja voimallisia menneisyyden tunnun herättäjiä: ihmiset yhdistävät vanhojen kirjojen tuoksut usein kulttuuriperintöön, kirjastoihin, arkistoihin, museoihin ja ”vanhuuteen” (Bembibre & Strlič 2017). Vanhan kirjan tuoksua analysoivassa tutkimuksessa ihmiset kuvasivat vanhan niteen tuoksua muun muassa ”suk-laiseksi”, ”maanläheiseksi”, ”puuntuoksuiseksi” ja ”savuiseksi”, ja suuri osa totesi sen olevan miellyttävä (Bembibre and Strlič 2017, 5–7). Tutki-mamme niteen tuoksuun voisi yhdistää samantapaisia ominaisuuksia: sen sivuissa voi toden totta aistia maanläheisiä ja puuntuoksuisia tuu-lahduksia. Yhdessä niteen kuluneen nahkakannen kanssa kirjan tuoksu muodostaa patinan tunnun, joka tekee todeksi toisen ajan läsnäolon nykyisyydessä. Samalla patinoituminen muistuttaa tuon ajan jälkien hauraudesta. (Ks. Holtorf 2013, 432–433.)

Kirjan esineisyys nykyisyydessä ei ole vailla ristiriitaisia konnotaatioita: esimerkiksi kirjan selkämyksen kultaiset ”Suomen Kansan Vanhat Runot” -sanat on painettu kirjasimella, joka muistuttaa fraktuuraa. Mustan nahan, kultaisen värin ja fraktuuran yhdistelmä on jossain määrin latautunut merkityksillä, jotka vievät kirjan pitelijän 1930-luvun Saksan suuntaan. Koukeroinen fraktuura on paitsi historiallisesti ollut osa Natsi-Saksan visuaalista tunnuspiirteistöä (esim. Waldeck 2020) myös osa nykyisten eurooppalaisten äärioikeistoliikkeiden symboliikkaa juuri nimenomaan selkämyksen kaltaisessa ”melkein-fraktuuramaisessa” muodossa (esim. Bogerts and Fielitz 2019). Vaikka *SKRV I2* -nide on painettu ennen näitä poliittisia liikehdintöjä ja täten kirjasinvalinta heijastaa lähinnä oman aikansa kirjapainoestetiikkaa ja arvokkuutta huokuvaa tyyliä, keräytyy kirjaan väistämättä myös kirjan painamisen jälkeisiä ja nykyhetken merkityksiä. Ne ovat osa kasautuvien, sotkuisten ja liittymättömien mahdollisten aineellisen ja aineettoman liittojen verkostoa, joka muistuttaa siitä, että nationalismiin liittyy ääriajattelua, jossa muinaisuuksilla on merkittävä roolinsa. Voidaan siis kysyä, liittyykö kirjan

esillä olemiseen kirjahyllyssä tämänkaltaisia merkityksenantoja erityisesti muiden kuin folkloristien mielissä. Onko kirjaan keräytynyt menneisyyden tuntu siihen väistämättä liittyvistä nationalistisista tai kolonialistisista painolasteista liian raskas, vaikka monen folkloristin silmissä mielenkiinto pääsääntöisesti keskittyykin runojen sisältöihin? Tämä kysymys saattaa tulevaisuudessa saada yhä enemmän painoarvoa, jos yhteiskunnan polarisaatio jatkuu ja identiteettipoliittiset tekijät määrittävät yhä enenevässä määrin ihmisen arkista olemista. Latautuuko tällöin kirjahyllyssä tietynlaiselta *näyttäviin* kirjoihin sanomaa, joka on kiistanalaista?

*SKVR I2* -esine on tulevaisuuden suuntaviivoista hiljaa, ja voimme vain hatarasti arvailla sen lukemattomia edessä olevia vaihtoehtoja. Tämän luvun kirjoittajille kirjaan latautuneet merkitykset ovat kuitenkin tärkeitä, suorastaan rakkaita kaikessa keskeneräisyydessään ja monitulkintaisuudessaan. Eräs kaikkein tärkeimmistä merkityksistä ei niinkään koske kirjan esineisyyttä, vaan sen yhteyksiä maailmoihin, joita esimerkiksi Lotte Tarkka on avannut. Kirjan vuokkiniemeläiset runot ovat osa Tarkan väitöskirjan (2005) aineistoa, ja täten ne elävät monimutkaisissa kontekstien risteyksissä, joissa runojen olemus tekstinä ja kirjaimina vanhalla paperilla on vain yksi (ks. kuva 5). Tarkan tutkimusten myötä painetut runot merkitsevät myös laulajien ääniä, tietäjien sanan voimaa ja vienalaisen yhteisön elämää.

*SKVR I2* -niteen tämänhetkinen paikka Mäkelän hyllyssä heijastaa painetun runon lukijoiden ja tulkitsijoiden ketjua, mutta samalla myös kirjan aineellisuuteen liittyvien yhteiskunnallisten muutosten prosessia. Pölyssä ja patinassa on muistumaa menneestä, johon liittyy myös haikeansekaista nostalgiaa. Nostalgia syntyy kaikkialla manifestoituvan teknologisen vallankumouksen ja kirjan edustaman vanhan painetun sanan maailman kohtaamisesta. Tässä nostalgiaassa lienee hiven samankaltaista ”menetyksen paradigmaa”, jonka esimerkiksi Pertti Anttonen (2005) ja Regina Bendix (1997) ovat tulkinneet yhdeksi keskeisimmäksi modernin folkloristiikan tunnuspiirteeksi. Pölyttynyt *SKVR I2* tuntuu ehkä samaan tapaan jonkin jo häviämässä olevan kaltaiselta kuin runolaulu 1800-luvun muinaisuutta tavoitteleville runonkerääjille.



Kuva 5. Vuokkiniemen runoja *SKVR I2* -niteessä. Kuva: H. H. Mäkelä 2022.

Tämän luvun kirjoittajille *SKVR I2* -niteessä aineellistuu menneiden runolaulajien äänien rinnalla monitahoinen eetos, joka kuljettaa folkloristiikkaa tieteenalana ja akateemisen identifikaation kohteena aikojen ja paikkojen läpi. Sen ytimessä on oman alan menneisyyden toistuva, uusista näkökulmista tapahtuva reflektointi, jonka perustalle folkloristiikan omakuva rakentuu. *SKVR* oli ensimmäisiä alan pyrkimyksiä heijastaa omaa menneisyyttään nykyisiin ja tuleviin toimiin, mutta se ei toki ole jäänyt ainoaksi. Kenties sen myötä välillä haikea tai edistysuskoinen, toisinaan kriittinen ja erittelevä katse on nivoutunut osaksi suomalaista folkloristiikkaa.

## Lopuksi

Olemme tarkastelleet *SKVR*-kirjaa ja -kirjasarjaa kannettavina monumentteina, joilla on oma materiaalisuuksiin ja siten ihmisten toimintaan nivoutuva menneisyys, käyttötarkoituksia esiintuova ja niitä mahdollistava olomuoto ja kaikkia edellä mainittuja purkava tulevaisuus.

Tällaisena monumenttina kirja voi ylittää ajan ja paikan rajat, ja näin se toimii niin kuin suullinen perinne: se on menneisyyttä nykyisyydessä, ja kukin valikoi, muokkaa, tulkitsee ja toistaa aiempaa haluamallaan tavalla erilaisissa kirjaan liittyvissä käytännöissä. Kirjaan ja ylipäänsä *SKVR*-sarjaan liittyvät ja niihin jo 1800- ja 1900-luvuilla liitetyt moninaiset kertomukset ajallisuuksista luotaavat voimakkaasti menneisyyden ja nykyisyyden välisiä suhteita: kirjassa painetut runot aineellistavat runolaulunperformansseja 1800-luvun Vienasta ja todistavat kielen materiaalisuuksista.

*SKVR I2* -kirjassa materialisoituu myös oletettuja ”suomalaisia muinaisuuksia” ja ”ajan alkuhämäriä”, joita rakennettiin tietoisesti suomalaisuusliikkeen ja karelianismin puitteissa ja joilla oli ja on merkittävä rooli modernin kansallisvaltion tulevaisuuksissa. Näitä menneisyyden kuvia luotiin kirjasarjaan yhtäältä koivu- ja kantelesymboliikkaa hyödyntävän kuvituksen kautta. Toisaalta muinaisuus on ollut *SKVR*-keskustelujen kyseenalaistamaton lähtökohta sarjaa perustettaessa: runous liitettiin *Kalevalan* kautta tulkittavaan muinaisuuteen tai runokieleen arkaaisuuteen. Sitä, että tämä muinaisuus näytti tapahtuvan samaan aikaan kuin sen rakentaminenkin, ei problematisoitu, eikä myöskään muinaisuuden kolonialistista suhdetta paikallisuuksiin, kieliin tai etnisyyksiin (ks. Haapoja-Mäkelä 2020; Tarkka ym. 2018). Samalla läsnä ovat 1900-luvun alun julkaisutoiminnan ja toimitustyön aikatasot: niihin on tallentunut kerääjien, toimittajien ja julkaisijoiden työn ja ajatuksen jälki sekä näiden sukupolvien ketjut, jotka ovat yksi suomalaisen folkloristiikan kuva. Se on elimellisesti kiinnittynyt nationalismiin ja suomalaisuuden historiakuvien verkostoon, sen kehkeytymiseen ja sen myöhempään kriittiseen purkamiseen. Myös *SKVR I2* -niteen omistajaketjujen ajalliset suhteet ovat läsnä kirjassa, jota lahjoittaessaan Tarkka on muistellut sen kulkeutumista kädestä toiseen. Mäkelän kirjajhylyssä selkämysten kultainen fraktuura koristeluineen muistuttaa koko kirjasarjasta, mutta väistämättä myös aiemmista omistajista, sarjan tekijöistä ja runolaularajista.

Kuten Holtorf (2013, 434) huomauttaa, tämänkaltaiset erityisen voimakkaat menneisyyden ja nykyisyyden väliset narratiivit tuottavat artefakteille usein huomattavaa painoarvoa ja menneisyyden tuntua, mikä



taas saattaa esineen ja tulkitsijan välisissä kohtaamisissa manifestoitua jopa pyhän kaltaisina ja maagisina kokemuksina. Olemme tutkimuksesamme nostaneet esiin erilaisia toivottuja, aiottuja ja koettuja menneisyyden tuntuja, jotka ovat osa *SKVR*-teokseen sen elämäkerran myötä kasautunutta merkitysten kenttää. Ne ovat yksi näkökulma sarjaan kannettavana monumenttina. Näkökulmamme korostaa yhtäältä niitä aiottuja muinaisuuden merkityksiä, jotka olivat tärkeitä sarjan suunnittelijoille, ja toisaalta nykytutkijan kokemia, kirjan pitelemisestä, tutkimushistorian tuntemisesta ja akateemiseen yhteisöön linkittymisestä nousevia arvoja ja tunteja. 34 niteestä koostuva *SKVR*-sarja on monumentti materiaalisen olemuksensa kautta mutta ei vain laajuutensa ja kauneutensa vuoksi. Sen kansiin on materialisoitu laulua, kuvitteellisia ja todellisia matkoja ja kohtaamisia, kenttä- ja arkistotyön arkea sekä akateemisia ja kansallisia toiveita. Sellaisena se jatkaa kulkuaan keräten uusia käyttämisen tapoja, jälkiä ja niiden merkityksiä.

## LÄHTEET

### PAINETUT LÄHTEET

- Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Keskustelemukset v. 1866–67. *Suomi* 7, 331–394.  
Digitoituna: <https://digi.kansalliskirjasto.fi/aikakausi/binding/498488?page=1>  
(viitattu 9.12.2022).
- Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Keskustelemukset 1879–80. *Suomi* 14, 299–510.  
Digitoituna: <https://digi.kansalliskirjasto.fi/aikakausi/binding/498418?page=1>  
(viitattu 9.12.2022).
- Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Keskustelemukset 1883–84. *Suomi* 17, 197–319.  
Digitoituna: <https://digi.kansalliskirjasto.fi/aikakausi/binding/498417?page=1>  
(viitattu 9.12.2022).
- Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Keskustelemukset v. 1900–1901. *Suomi* 19, 3–182.  
Digitoituna: <https://digi.kansalliskirjasto.fi/aikakausi/binding/498485?page=1>  
(viitattu 9.12.2022).
- Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Keskustelemukset v. 1907–1908. *Suomi* 6, 3–233.  
Digitoituna: <https://digi.kansalliskirjasto.fi/aikakausi/binding/1792303?page=1>  
(viitattu 9.12.2022).
- Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Keskustelemukset v. 1908–1909. *Suomi* 7, 3–247.  
Digitoituna: <https://digi.kansalliskirjasto.fi/aikakausi/binding/1792304?page=1>  
(viitattu 9.12.2022).

- Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Keskustelemukset v. 1914–1915. *Suomi* 15, 3–208. Digeitoituna: <https://digi.kansalliskirjasto.fi/aikakausi/binding/498446?page=1> (viitattu 9.12.2022).
- Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Keskustelemukset v. 1915–1916. *Suomi* 16, 3–186. Digeitoituna: <https://digi.kansalliskirjasto.fi/aikakausi/binding/710928?page=1> (viitattu 9.12.2022).
- Suomen Kansan Vanhat Runot: Osa 12. Vienan läänin runot.* Toim. A. R. Niemi. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1917.

## KIRJALLISUUS

- Adams, Thomas R. & Nicolas Barker 1993: A New Model for the Study of the Book. Teoksessa Nicolas Barker (toim.) *A Potencie of Life: Books in Society*. Lontoo: British Library, 5–43.
- Amberg, Anna-Lisa 1998: Käsityön mestari ja taideteollisuusmies. Teoksessa Hagelstam, Katja, Tuija Möttönen, Kati Kivimäki & Anna-Lisa Amberg (toim.) *Eric O. W. Ehrström 1881–1934*. Helsinki: Kustannus W. Hagelstam, 10–65.
- Anttonen, Pertti 2005: *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-state in Folklore Scholarship*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sff.15>.
- Anttonen, Pertti, Cecilia af Forselles & Kirsti Salmi-Niklander (toim.) 2018: *Oral Tradition and Book Culture*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sff.24>.
- Bellingrad, Daniel & Jeroen Salman 2017: Books and Book History in Motion: Materiality, Sociality and Spatiality. Teoksessa Daniel Bellingrad, Paul Nelles & Jeroen Salman (toim.) *Books in Motion in Early Modern Europe: Beyond Production, Circulation and Consumption*. Cham: Palgrave Macmillan, 1–11. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-53366-7\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-319-53366-7_1).
- Bembibre, Cecilia & Matija Strlič 2017: Smell of Heritage: A Framework for the Identification, Analysis and Archival of Historic Odours. *Heritage Science* 5(2): 1–11. <https://doi.org/10.1186/s40494-016-0114-1>.
- Bendix, Regina 1997: *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bogerts, Lisa & Maik Fielitz 2019: "Do You Want Meme War?" Understanding the Visual Memes of the German Far Right. Teoksessa Maik Fielitz & Nick Thurston (toim.) *Post-Digital Cultures of the Far Right: Online Actions and Offline Consequences in Europe and the US*. Bielefeld: Transcript Verlag, 137–153.
- Castrén, M. A. 2017 [1849]: Matthias Alexander Castrén > Elias Lönnrot, 7.9.1849. Julkaisussa *Elias Lönnrotin kirjeenvaihto -verkkójulkaisu*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <http://lonnrot.finlit.fi/omeka/items/show/5075> (viitattu 19.8.2021).
- Castrén, M. A. 1850a: Kalevala, Toinen painos. Helsingissä 1849. 568 och XI pagg. *Litteraturlblad för allmän medborgerlig bildning* 2: 35–38.
- Castrén, M. A. 1850b: Ueber die neueste Redaction der Kalevala-runen (Lu le 25 janvier 1850.) *Bulletin de la classe des sciences historiques, philologiques et politiques de l'Académie Impériale des Sciences* VII (20–21): 305–314.


- Fabian, Johannes 1983: *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fewster, Derek 2006: *Visions of Past Glory: Nationalism and the Construction of Early Finnish History*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Finkelstein, David & Alistair McCleery 2005: *An Introduction to Book History*. New York: Routledge.
- Haapoja-Mäkelä, Heidi 2020: Silencing the Other's Voice? On Cultural appropriation and the Alleged Finnishness of Kalevalaic Runo Singing. *Ethnologia Fennica* 47(1): 6–32. <https://doi.org/10.23991/ef.v47i1.84255>.
- Hafstein, Valdimar 2012: Cultural Heritage. Teoksessa Regina Bendix & Galit Hasan-Rokem (toim.) *A Companion to Folklore*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 500–519. <https://doi.org/10.1002/9781118379936.ch26>.
- Hatavara, Mari 2011: Historiallinen romaani postmodernin aikakaudella. Teoksessa Juri Nummelin, Sari Polvinen & Jukka Halme (toim.) *Historiallisen romaanin taitajia* 2. Helsinki: Avain, 11–20.
- Hautala, Jouko 1957: *Vicissitudes in Publishing the Ancient Poetry of the Finnish People*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Holtorf, Cornelius 2013: On Pastness: A Reconsideration of Materiality in Archaeological Object Authenticity. *Anthropological Quarterly* 86(2): 427–443.
- Häggman, Kai 2012: *Sanojen talossa: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1890-luvulta talvisotaan*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Häyrynen, Maunu 2004: A Periphery lost: The Representation of Karelia in Finnish National Landscape Imagery. *Fennia* 182(1): 23–32. <https://fennia.journal.fi/article/view/3745> (viitattu 9.12.2022).
- Häyrynen, Maunu 2020: Kiikari väärinpäin? Pohdintaa tilan ja maiseman esittämisen, emotioiden ja arkiikäytönten suhteesta. Teoksessa Julia Donner, Hanna Johansson & Emma Lilja (toim.) *Ikkunalla: Näkymiä sukupuoleen, tilaan ja aikaan*. Helsinki: Taidehistorian seura, 49–57.
- Iitiä, Inkamajja 1998: Taidegraafikasta ja kuvituksista. Teoksessa Hagelstam, Katja, Tuija Möttönen, Kati Kivimäki & Anna-Lisa Amberg (toim.) *Eric O. W. Ehrström 1881–1934*. Helsinki: Kustannus W. Hagelstam, 66–89.
- Immonen, Visa 2016: Sotkuinen aineellisuus: Menneisyyden merkityksistä ja ihmiskeskeytydestä esineiden ajallisuuteen. *Historiallinen aikakauskirja* 114(2): 190–200.
- Kajander, Anna 2020: *Kirja ja lukija digitalisoituvassa maailmassa*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-5839-0>.
- Kirjavainen, Maritta 1979: *Eric W. O. Ehrströmin taidegraafikka*. Laudaturtutkielma. Jyväskylän yliopisto.
- Konttinen, Riitta 2001: *Sammon takajat: Nuoren Suomen taiteilijat ja suomalaisuuden kuvat*. Helsinki: Otava.
- Kopytoff, Igor 1986: The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. Teoksessa Arjun Appadurai (toim.) *The Social life of things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 64–91.
- Kuusela, Hanna 2013: Seuraa esinettä: Kirjat liikkuvassa maailmassa. Teoksessa Mikko Lehtonen (toim.) *Liikkuva maailma: Liike, raja, tieto*. Tampere: Vastapaino, 110–130.

- Lukkarinen, Ville & Annika Waenerbeg 2004: *Suomi-kuvasta mielenmaisemaan: Kansallismaisemat 1800- ja 1900-luvun vaihteen maalaustaitteessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Norrick-Rühl, Corinna 2016: (Furniture) Books and Book Furniture as Markers of Authority. *TXT* 1: 3–8.
- Rigney, Ann 2004: Portable Monuments: Literature, Cultural Memory, and the Case of Jeanie Deans. *Poetics Today* 25(2): 361–396. <https://doi.org/10.1215/03335372-25-2-361>.
- Saarelainen, Juhana 2015: Elias Lönnrot ja unelma kielestä: Historiallisuus ja kansanrunouden siirtäminen menneisyydestä tulevaisuuteen 1800-luvulla. Teoksessa Pertti Grönholm ja Heli Paalumäki (toim.) *Kaipaava moderni. Nostalgian ja utopian kohtaamisia Euroopassa 1600-luvulta 2000-luvulle*. Turku: Turun Historiallinen Yhdistys, 107–144.
- Sihvo, Hannes 1973: *Karjalan kuva: Karelianismin taustaa ja vaiheita autonomian aikana*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, Anna-Leena 1999 [1992]: *Suomalainen šamanismi*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte 1989: Karjalan kuvaus kansallisena retoriikkana: Ajatuksia karelianismin etnografisesta asetelmasta. Teoksessa Seppo Knuuttila & Pekka Laaksonen (toim.) *Runon ja rajan teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 68. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 243–257.
- Tarkka, Lotte 2005: *Rajarahvaan laulu: Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte, Eila Stepanova & Heidi Haapoja-Mäkelä 2018: The Kalevala's Languages: Receptions, Myths, and Ideologies. *Journal of Finnish Studies* 21(1&2): 15–45.
- Tiitta, Allan 1994: *Harmaakiven maa: Zacharias Topelius ja Suomen maantiede*. Helsinki: Suomen Tiedeseura.
- Topelius, Zacharias 1981 [1899]: *Maamme kirja*. Porvoo: WSOY.
- Waldeck Villas Boas, Mila 2020: Typography and Nationalism: the Past and Modernism under Nazi Rule. *Journal of Visual Political Communication* 6(1): 37–80. [https://doi.org/10.1386/jvpc\\_00003\\_1](https://doi.org/10.1386/jvpc_00003_1).
- Wilce, James M. 2009: *Crying Shame: Metaculture, Modernity, and the Exaggerated Death of Lament*. Hoboken: Wiley-Blackwell.

## Kamppailu aidosta perinteestä

Ulla Mannosen ja Martti Haavion kirjeenvaihto  
ja perinneaineistojen arvonmääritys

*Kati Mikkola*

 <https://orcid.org/0000-0002-6030-8686>

*Pia Olsson*

 <https://orcid.org/0000-0002-1736-8333>

*Eija Stark*

 <https://orcid.org/0000-0002-7728-4852>

Arkistot edustavat kansallisen muistin instituutioita. Suomessa keskeiset kulttuuriperintöarkistot ovat olleet osa ideologisesti ja tutkimuksellisesti ohjattua kansallisuuden rakentamisen prosessia (Olsson & Stark 2014; Blomster & Mikkola 2017, 3). Arkistot ja niihin aineistokeruitaan luovuttaneet yksittäiset tutkijat ja kerääjät ovat toiminnallaan muotoilleet kansallista omakuvaa, jossa tietyt perinteen ja kulttuurin ilmentymät ovat korostuneet ja toiset jääneet marginaaliin. Arkistoihin tallennetulle kansankulttuuria kuvaavalle aineistolle ja sen omaehtoisuudelle on aina asetettu rajat, jotka aikakaudesta riippuen ovat vaihdelleet.

Suomessa kansanperinteen tallennus, arkistointi ja tutkimus määriteltiin oppialalla aina 1950-luvulle saakka esteettis-ideologisesti siten, että aitoa tutkimukselle soveltuvaa aineistoa oli ei-kirjallisperäinen folklore. Suullisen perinteen tallennusta ja arkistointia tämä implisiittinen rajanveto määritteli huolimatta siitä, että suuri määrä sitä kuvaavista

kokoelmista oli syntynyt nimenomaan kirjoittamalla (Peltonen 2004, 214; Stark 2019), kirjaamalla tai nauhoittamalla. Kansanperinteen tallentamisen kannalta keskeisen toimijan, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran, arkistokokoelmiin kertyi jo varhain materiaalia, jota olivat kerääjille kertoneet lukutaitoiset kansanihmiset ja jossa luku- ja kirjoitustaidolla oli ollut osuutensa perinteen omaksumisprosessissa. Arkistossa tällainen ”epäaidoksi” perinteeksi tuomittu tekstiaines sekä lukuisat litte-roimattomat äänitteet sisältävät informaatiota, joka kuitenkin haastaa ymmärrystämme kansanperinteen keruuhistoriasta (Tarkka 1999, 57).

Lähdemme tässä luvussa tarkastelemaan SKS:n *epäaidon perinteen kaatoluokkaa* – Lotte Tarkalta lainaamaamme ilmaisua käyttäen (emt.) – keskittymällä yhteen arkiston kerääjään, Ulla Mannosenen (1895–1958). Kohdennamme huomion SKS:n piirissä käytyihin keskusteluihin ”epäaidosta” kansanperinteestä ja tarkastelemme arkistonhoitajana toimineen Martti Haavion ja itseoppineen kansanperinteen kerääjän Ulla Mannosen välistä kirjeenvaihtoa. Mannosen ja SKS:n arkiston välinen kirjeenvaihto paljastaa osaltaan arkistotyön taustalla vaikuttaneita tekijöitä: yhtäältä niitä arvoja, jotka arkistotyötä ovat ohjanneet, ja toisaalta niitä valtasuhteita, joilla ohjattiin kerääjien omaehtoisuutta. Samalla kirjeenvaihto paljastaa arkistotyön arvoituksellisuuden ja yllätyksellisyyden uusien tulkintojen mahdollistajana, sillä Mannonen oli kerääjänä itsenäinen ja näkemyksellinen ja argumentoi aktiivisesti omien näkemystensä puolesta. Vaikka Martti Haavio toimi pääasiallisesti Mannosen yhteyshenkilönä SKS:n arkistossa, edusti hän näkökannoissaan ennen kaikkea institutionaalista valtaa ja arkistoaineiston arvonmäärittäjää. Kansan-kerääjän (Mannonen) ja arkistoinstituution (SKS:ssa yleensä Haavio) kanssakäyminen kertoo samalla yksilöiden vahvasta merkityksestä perinneaineistojen muodostumisessa (ks. myös Hakala 2021). Analysoimamme kirjeenvaihto avaa näkymän neuvotteluun, jossa perinne-arkiston toiminnan periaatteista ja yhteisestä ymmärryksestä kiistellään ja niitä myös jatkuvasti uudelleen arvioidaan (vrt. O’Carroll 2018, 14). Kiinnitämme huomiota erityisesti muutamaaan kirjeenvaihdossa esiin tulevaan teemaan: kiistelyyn aidon perinteen olemuksesta, autenttisuuden määrittelyyn ja valokuvien kansatieteellisen annin pohdintaan sekä kysymykseen inkeriläisaineistojen merkityksestä.

Kirjoituksemme liittyy kriittiseen arkistotutkimukseen, jossa keskiössä on arkistotyöhön vaikuttavien sosiaalisten rakenteiden analyysi (ks. Dunbar 2006, 111). Arkistot ja sen työtä ohjaavat arkistonhoitajat ovat kiinteä osa yhteiskuntaa. Siinä vaikuttavat erilaiset poliittiset ja aatteelliset virtaukset, jotka väistämättä heijastuvat arkistojen kokoelmiin, toisin sanoen siihen, mitä pidetään säilyttämisen arvoisena, ja siihen, mikä suljetaan pois arkistojen mielenkiinnon kohteista (Fitzgerald & Hämäläinen 2018, 197–198).

Luvussa hyödynnetyt aineistot heijastelevat viimeisen 90 vuoden aikana noudatettuja arkistotyön vaihtelevia periaatteita ja käytänteitä. Aiempien käytäntöjen kriittinen tarkastelu johdattelee pohtimaan myös oman aikamme mahdollisia epäoikeudenmukaisuuksia ja valtarakenteita, vaikka omien paradigmaattisten rajoitteiden hahmottaminen ja tiedostaminen onkin vaikeaa kaikkina aikoina. Jos historia ei useinkaan suoranaisesti opeta, sen avulla voi ainakin nähdä syy-seuraussuhteita. Kriittisen arkistotutkimuksen tehtävänä on saattaa näkyväksi arkistojen rooli yhteiskunnallisina toimijoina niin tiedon kuin erilaisten kertomusten ja identiteettien tuottajina (Caswell ym. 2017, 2–3). Tätä ajatusta soveltaen analysoimme SKS:n kansanrunousarkiston toiminnassa ja käytännöissä esiin tulleita ”aitouden” ihanteita, jotka vaikuttivat niin arkistotoimijoihin, kertojiin kuin kerättäviin perinnetuotteisiin.<sup>1</sup>

## Epäaidon perinteen luokituksen synty

1930-luvulta vuoteen 1977 asti SKS:n kansanrunousarkistoon saapuneista aineistoista otettiin erilleen keruuteknisistä syistä epäluotettaviksi tai alkuperältään epäilyttäviksi arvioidut lähetykset. Tänä aikana myös vanhoja, jo 1800-luvulla saapuneita aineistoja arvioitiin uudelleen niiden ”aitouden näkökulmasta”. Nämä ”epäaidoiksi” luokitellut aineistot

1 Kansanrunouden keruu on kuulunut vuonna 1831 perustetun Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimintaan alusta lähtien. SKS:n sisällä arkisto ja kirjasto erotettiin toisistaan 1930-luvun alussa siinä vaiheessa kun arkisto siirtyi omiin tiloihin SKS:n talon pohjoissiipeen, joka on yhä arkiston käytössä. Arkistokokoelmat jakaantuivat 1970-luvulla, kun Kirjallisuusarkisto perustettiin (Häggman 2012, 357–358). Vuoden 2016 alusta lähtien näiden arkistojen kokoelmat yhdistettiin Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkistoksi.

merkittiin f-tunnuksella. Tähän luokkaan päätyivät pääasiassa aineistot, joiden katsottiin olevan kirjallisista lähteistä omaksuttuja, kerääjien tai kertojien itsensä sepittämiä, ei-kansanomaisia, kristillisen uskon sävyttämiä tai useista eri runoaineiksista yhdisteltyjä. ”Epäaitoa” perinnettä ei siis rajattu kokonaan pois kokoelmista, vaan se luokiteltiin omaksi kokonaisuudekseen. Osa aineistoista päätyi f-luokkaan keruuteknisistä, osa sisällöllisistä syistä. 1970-luvun lopulla f-aineisto analysoitiin uudelleen perinnelajianalyysin luokituksilla ”muuksi kuin epäaidoksi” ja aakkostettiin kerääjien mukaisesti. (SKS KRA. Muistio 18.8.1978; Kurki 2004, 66.) Kaikki epäaitona pidetty aineisto ei kuitenkaan päätynyt niin sanottuun f-luokkaan. Leena Hukkinen (1963) tarkastelee kansanrunoustieteen laitoksen opinnäytetyössään ”Epäaito kansanperinne” epäaidon perinteen muodostumisen syitä ja kriteerejä ja listaa epäaitoa perinnettä lähettäneitä kerääjiä. Hän kuitenkin toteaa, ettei ole työssään ottanut huomioon ”erilliseen f-kokoelmaan sisältyviä epäaitouksia”, vaan perustaa luettelonsa ”epäluotettavista keräelmistä” etupäässä arkiston tutkijoiden antamiin haastattelutietoihin (Hukkinen 1963, liite II).

Tutkielmassaan Hukkinen on kirjannut Kansanrunousarkiston tutkijoiden lausuntoihin perustuen kaikkiaan 75 kerääjää, joiden kokoelmia on pidetty ainakin osittain alkuperältään epäluotettavina. Tutkijoiden arvioiden taustalla oli ajan tiedekäsitys, jonka perusteella aineistojen arvonmäärittystä tehtiin. Hukkisen haastattelemiin tutkijoihin kuuluivat muun muassa Martti Haavio, Jouko Hautala, Matti Kuusi, Juha Pentikäinen, Lauri Simonsuuri ja Leea Virtanen (Hukkinen 1963). Hukkisen työn voi katsoa dokumentoineen ja kirjallistaneen arkiston henkilökunnan ja tutkijoiden parissa liikkunutta epävirallista tietoa, jonka Matti Kuusi on nimennyt Kansanrunousarkiston suulliseksi ”piiloperinteeksi” – tutkijoiden kesken jaetuiksi ja arkiston ”tupakkalämpöissä” eläneiksi käsityksiksi kerääjistä ja aineistojen tutkimuksellisesta käyttökelpoisuudesta (Kuusi 1970, 300; ks. myös Kurki 2002, 14, 87–91; Kurki 2004, 66; Mikkola 2009, 106).<sup>2</sup>

2 ”Epäluotettavia” aineistoja lähettäneiden listalle päätyi monia arvostettuja kerääjiä. Mukana ovat esimerkiksi laajan ja arvostetun kokoelman kerännyt Samuli Paulaharju sekä uskontotieteilijä Uno Harva (aik. Holmberg). Listalta löytyy myös tuottelias kansankerääjä Heikki Meriläinen, jonka aineistoihin kohdistettuja aitousepäilyjä Tuulikki Kurki (2002) on tarkastellut väitöskirjassaan.



Hukkinen listaa ”epäaidon” perinteen kertymisen syiksi epäasialliset keruumenetelmät, kilpailujen tuoman houkutuksen kopiointiin, vastaajien oman persoonallisuuden näkymisen liiaksi keruutyössä sekä tietämättömyyden siitä, mitä on ”kansanrunous” (Hukkinen 1963, 1, 17, 19, 23–24, liite; ks. myös Kurki 2004, 70, 85; Mikkola 2009, 105). Syyt ovat keskenään hyvin erilaisia: osassa kyse on ymmärtämättömyydestä ja osassa suoranaisesta epärehellisyydestä, osaa taas saattoi tulkita pikemminkin osoituksena omaehtoisesta toiminnasta tai jopa tietoisesta pyrkimyksestä haastaa arkiston keruuihanteita. Sittemmin erityisesti 2000-luvun suomalaisessa folkloristiikassa tämänkaltaisen omaehtoisuus on nähty erityisen kiinnostavana vernakulaarin kulttuurin piirteenä – eräänlaisena tämän vuosituhannen vastineena aiempien aikojen ”aitous-puhunnalle” (esim. Hämäläinen ym. 2020; Mikkola 2009; Kurki 2002).

Arkistosta kerääjille lähetetyt huomautukset aineiston epäluotettavuudesta ovat kerääjien lukumäärään ja aineiston kokonaismäärään suhteutettuna melko harvinaisia. Aihetta koskeva kirjeenvaihto avaa kuitenkin kiinnostavan näkymän ajatuksiin, merkityksiin ja tunteisiin, joita aineistojen aitouskysymykset saivat aikaan. Keskusteluun perinnelähetysten ”aitoudesta” tai ”epäluotettavuudesta” liittyy niin intellektuaalisia kuin myös sosiaalisia ja emotionaalisia tasoja, joita havainnollistamme tarkastelemalla seuraavassa lähemmin kansanperinteen kerääjä Ulla Mannosen 1930-luvulla käymää kirjeenvaihtoa arkiston työntekijöiden, erityisesti Martti Haavion kanssa. Myös Mannonen päätyi sittemmin Hukkisen listalle. Haastatteluihin perustuvana arviona Mannosen aineistoista Hukkinen on kirjannut, että ”ensimmäiset keräelmät ovat hyvin luotettavat ja arvokkaat perinteen tutkijalle”, mutta viimeisten keräelmiensä aineistoa hän on ”tietävästi hankkinut Töölön kirjastosta” ja viimeisissä keräelmissä on myös runsaasti ”tehtyjä” toisintoja. Kuvausta on vielä jälkikäteen tarkennettu kirjoittamalla ”Töölön” yläpuolelle ”Kallion” kirjastosta. Mannosen kohdalla ainakin osittain ”epäluotettaviksi” on nimetty keräelmät vuosilta 1940–1941 ja 1953–1955. (Hukkinen 1963, 9, liite III.) Mannosen arkiston kanssa käymä kirjeenvaihto kuitenkin osoittaa, että keskusteluja lähetysten ”aitoudesta” käytiin tiiviisti jo tätä aiemminkin ja että koko kysymys aineistojen ”aitoudesta”

tai ”epäaitoudesta” oli paljon monivivahteisempi kuin arkiston piirissä elämään jäänyt Mannosen aineistojen jälkimaine.

Vuonna 1895 Viipurin läänin Uudellakirkolla syntynyt Ulla Mannonen oli sekatyöläinen, kolmen lapsen yksinhuoltaja ja kansanperinteen tunnustettu suurkerääjä. Hän aloitti keruutyönsä 1930-luvun puolivälissä ja toimi Kansanrunousarkiston kerääjänä vuoteen 1956, mihin mennessä häneltä kertyi aineistoa yhteensä 15 736 perinneyksikköä. 1930-luvulla hänet palkittiin keräyksistään sekä Kalevalan riemuvuoden kilpakeräyksessä että paikallistarinaan kilpakeruussa.<sup>3</sup> Mannosen laajan ja intensiivisen keruutyön arjesta ja ihanteista saa käsityksen lukemalla hänen arkistolle lähettämäänsä kirjeitä, joissa tulee esiin niin keruutyön vastukset kuin myös ilo ja tyydytys, jota keruu parhaimmillaan tuotti. Arkiston kanssa käyty, yhteensä 453 kirjettä käsittävä kirjeenvaihto tuo esiin myös arkiston työntekijöiden ja kansankerääjän välisen hierarkian ja ajoittaiset jännitteet, joita arkiston ja kerääjän välille syntyi.

## Epäaitoa perinnettä vai tulevaisuuden perintöä?

Ulla Mannosen aineistojen arvottaminen muistuttaa etäisesti vienankarjalaisen tietäjän Riiko Kallion tapausta, johon Lotte Tarkka on tutkimuksissaan perehtynyt. ”Smötkyn Riiko” oli vienankarjalainen pientilallinen – ja myöhemmin tiedustelutoimintaan osallistunut kansanihminen – jonka suullista perinnettä tallensivat muun muassa Iivo Marttinen, Akseli Gallen-Kallela ja E. A. Aaltio. (Tarkka 1999, 54–55.) Kallion erikoisuus oli se, että häneltä dokumentoitua folklorea oli arkistoissa kahdella eri nimellä: Riiko Kalliona hän esitti parannusloitsun ja joitain kansankertomuksia ja kalevalahenkisellä Risto Tapionkaski -uudisnimellä laajoja kalevalamittaisen runouden lajeja sisältäviä esityksiä. Siinä missä muutamat Riiko Kalliona esitetyt runot luokiteltiin arvokkaiksi, Tapionkasken suullinen perinne julistettiin tutkijoiden taholta *Kalevalasta* ja muista kansanrunojulkaisuista opituksi. Kerääjille ja arkiston työn-

3 Ks. esim. SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. Arkistosta Lauri Simonsuuren lähettämä todistus Ulla Mannoselle. 12.1.1948.

tekijöille samalta henkilöltä kerätty aineisto ei siis ollut samanarvoista, vaikka ne saattoivat edustaa samaa suullisen perinteen lajia. Kuten Riiko Kallion tapaus osoittaa, suullinen runolaulukulttuuri 1800- ja 1900-luvun taitteen Vienassa otti vaikutteita *Kalevalasta* (ks. myös Ahola & Frog tässä teoksessa). Runolaulajille *Kalevalasta* hyödynnetty lisä suullisen perinteen esityksessä ei kuitenkaan tutkimuksen näkökulmasta ollut enää kiinnostavaa. (Tarkka 1999, 56–57.) Nimenomaan tämänkaltaisissa tutkimuksen valinnoissa suullisen perinteen arvohierarkia paljastui.

Toisin kuin Tarkan tutkimassa Riiko Kallio – Risto Tapionkaski -tapauksessa, jossa yksilön suullisen kulttuuri-ilmaisun rekisterille (ja jopa hänen ristimänimelleen) antoivat arvonnäytteen helsinkiläiset tutkijat, on Ulla Mannosen kohdalla kyse modernimman ajan ilmiöstä, jossa luku- ja kirjoitustaitoiset kansanihmiset alkoivat aktiivisesti kiistää arkisto- ja tutkimusauktoriteettien heille tarjoamia tulkintakehyksiä. Mannosen ja arkiston, erityisesti Martti Haavion, välinen kirjeenvaihto sisältää runsaasti pohdintaa muun muassa karjalaisen ja länsisuomalaisen perinteen suhteesta. Mannosen identiteetti oli vahvasti sekä karjalainen että suomalainen, ja hänelle karjalaisuus ja kalevalainen perinne edustivat suomalaisuuden ydintä. Kirjeissään hän puolusti voimallisesti kotiseutunsa ”Karjalan kannaksen kunniaa” ja kalevalaisen perinteen karjalaista alkuperää, jonka hän koki tulleen kiistetyksi tutkimuksissa, joissa pohdittiin länsisuomalaisen perinteen vaikutusta kalevalaiseen runouteen (ks. Mikkola 2012, 106–110). Kirjeenvaihdon toinen emotionaalisesti hyvin latautunut teema oli kysymys Mannosen lähetysten aitoudesta ja arvosta.

Varsin varhaisessa yhteistyön vaiheessa, vuonna 1936, Martti Haavio kirjoitti Mannoselle, että arkiston työntekijöiden mielestä tämän lähettämiä tarinoita lukiessa tuli tunne, että ne eivät olisi aivan ”oikeita”. Haavion mukaan tarinoissa oli piirteitä, jotka mahdollisesti olivat kertojan itsensä sepittämiä. Tuon ajan kansanperinteentutkimuksen ideaalimalissa rahvaaseen kuuluneet yksilöt eivät ideaalitulanteessa edustaneet tutkijoille ”aikalaisia”, vaan representoituivat objekteiksi etäälle menneisyyteen, jossa ei ollut kirjoituskulttuuria. Kansanperinteen tuottajat määriteltiin ”toislaisiksi”, vaikka he elivät tutkijoiden kanssa samassa

ajassa (Fabian 2002 [1983], 25). Haavio myös kysyi suoraan Mannosen omaa roolia: ”Vai oletteko mahdollisesti itse lisännyt jotakin kertojan sanoihin?” Haavio mainitsee kirjoittavansa asiasta siksi, että Mannonen tietäisi tarkasti varoa kaikenlaista ”kirjallista” ja yrittäisi saada kaiken paperille ”aivan sellaisena kuin kansa kertoo”. Haavio perusteli tätä sillä, ettei arkistolle ole ”mitään hyötyä tarinoista, joissa on vähänkin Teidän omaa sepittämääne tai kertojan varsinaiseen kansankertomukseen liittämiä ’koristuksia.’” Hän myös vakuuttaa ykskantaan, että ”[t]utkimus kykenee yksilölliset lisät heti erottamaan.”<sup>4</sup> Haavion kirjeestä piirtyy kuva sekä tutkijan erehtymättömyydestä että aidon kansanperinteen keskeisistä uhista, joita olivat kirjalliset lähteet ja kansanihmisten omaehtoisen luovuuden tuloksena syntyneet sepitteet. Samalla korostui myös perinteen aitouden ja autenttisuuden vaatimus. Kuten Mannosen ja Haavion kommunikaatiosta käy ilmi, suullisen perinteen ideaalityyppi ja sen myötä arkistoinnin luokittelutavat rakentuivat tutkijoiden määrittelemien kriteerien perusteella, ei sen mukaan, mitä ja millaista ainesta kansanihmiset itse omaehtoisesti kerääjille esittelivät. Arkiston ja sen tutkijan sekä kerääjän välistä läheistäkin vuorovaikutusta puolestaan kuvaa kirjeessä kiinnostus kerääjää ja tämän työskentelyprosessia kohtaan sekä pyrkimys ohjeistaa kerääjää työssään kohden ajankohdan keruuhanteita.

Kirjallisuudesta ammennettujen lähteiden katsottiin turmelevan suullisen perinteen ja kyseenalaistavan näin ollen sen aitouden (Anttonen ym. 2018), kuten Haavio epäili tapahtuneen Mannosen oletettujen ”koristusten” ja ”kirjallisten” lisäysten kohdalla. Mannonen reagoi Haavion viestiin heti kirjoittaen olevansa ”niin harmistunut ja lamautunut”, ettei hänellä ole yhtään työhalua:

Sillä en minä ymmärrä mikä ihme niissä oli vikana; ja kenen kertojani syytä olisi se sotku ollut? / Minä en ainakaan kykene itse arvostelemaan kuka heistä kertoo kirjoista lukemiaan kuka muualta kuulemiaan; Itse en minä kylläkään kykene sepittämään. enkä kehtaisikaan näin vähäisen maksun takia; sillä minä voin sanoma-

4 SKS KRA. KV. Arkistosta MH/MP lähetetty kirje Ulla Mannoselle. 26.11.1936.

lehdille sepitellä, niistä monet ovatkin julkaisseet minun tarinointani; ja ne maksaa aina paremmin. Siksi minä niin loukkaannuin kirjeestänne; luuletteko minua todella niin petolliseksi? / Kertojilleni minä en kyllä mitään voi; vaikka he puhukootkin joskus aivan pelkkää roskaa; niinkuin he monesti tekevätkin [- -].<sup>5</sup>

Mannosen kirjeestä hahmottuu asenne, jossa hän ei katso mahdollisuudekseen toimia portinvartijana sen suhteen, mikä on arkistoon sopivaa ja mikä sopimatonta aineistoa. Vaikka hän ei suoraan tätä kirjeessään kirjoita – ”Itse en minä kylläkään [- -]” –, voidaan asenteen nähdä haastavan myös arkiston oikeuden toimia tuomarina aidon ja epäaidon perinteen sekä luotettavan ja epäluotettavan lähteen välillä (esim. Cook 2013, 107). Mannosen mieliharmia kuvaa se, että hän näyttää kirjoittaneen samana päivänä Haaviolle kaksi asiaa käsittelevää kirjettä, joista toisen hän on liittänyt uuden lähetyksensä yhteyteen. Tässä viimeksi mainitussa Mannosen korostaa jälleen, ettei tarinoissa ole yhtään hänen omia sepitteitään, mutta informanttiansa kertomaa hän on valmis arvioimaan kriittisestikin:

[M]utta näistä kertojistani; muutamat ovat sellaisia, että he koettavat todella koristaa kertomiansa tarinoita nykyisillä sanamuodoilla, ja ehkä minä kiireissäni en ole tullut sitä huomanneeksi; Minun täytyy todellakin muutamille muistuttaa heidän kertoessaan muutamista asioista että (käytettiinkö todella silloin jo sellaista sanaa?).<sup>6</sup>

Mannosen vastaus tuo esiin kerrotun ajan ja kertomisen ajan limittäisyyden perinneteksteissä. Mannonen tuntuu pohtivan, oliko sepittämisen ja kirjallisen aineksen sijaan kyse sittenkin siitä, että kertomisen aika heijastuu siihen, miten ja millä sanoilla perinnettä uusinnetaan. Mannonen on jälkimmäisessä kirjeessään valmiimpi ottamaan vastuuta ”aidon” perinteen tallentamisesta ja myös ihanteen välittämisestä omille kertojilleen, mutta tulee samalla analysoineeksi perinteen kerroksellista

5 SKS KRA. KV. Arkistosta MH/MP lähetetty kirje Ulla Mannoselle. 26.11.1936.

6 SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 28.11.1936.

luonnetta. Kirjeensä lopuksi hän vielä toteaa, että "[o]lli sentään oikein hyvä että huomautitte".<sup>7</sup>

Haavion huomautuksella oli kuitenkin pitkäkestoisia seurauksia. Joulukuussa Mannonen kirjoittaa, että häntä "nykyisin oikein peloittaa kirjoittaa mitään muistiin". Hän kertoo menettäneensä muistutusten takia halunsa ja innostuksensa tehdä työtä, kun mieleen tulee aina, ovatko lähetykset ollenkaan kelvollisia.<sup>8</sup> Muistitietotutkimuksen kohdalla Alessandro Portelli (1997, 9) on nostanut muistojen välittämisen ensimmäisenä ehtona olevan muistelijan kokeman oikeutuksen kertoa kokemuksistaan. Vaikka Mannosen lähetyksessä ei käsitellytkään muistitietoa Portellin viittaamassa merkityksessä, voidaan tässäkin nähdä arkiston vahva vaikutus siihen, mitä koettiin "oikeutetuksi" kerätä ja tallentaa arkistoon perinteen kerääjien toimesta. Samalla kun kirjeet kertovat Mannosen aktiivisesta välittäjä-roolinsa pohdinnasta suhteessa sekä kertojiin että arkistoon, ne kertovat myös tarpeesta saada vahvistusta omalle työlleen arkiston taholta.

Joulun alla vuonna 1936 Haavio lähetti Mannoselle kannustukseksi joulutervehdyksen, jossa hän kiittää Mannosta "uutterasta ja tuloksellisesta työstä kuluneen vuoden aikana" ja kehuu tämän juuri lähettämien leikkien olleen "todella ensiluokkaisen mielenkiintoisia". Aiempaan muistutukseen liittyen Haavio toteaa: "Se pieni huomautus, jonka hyvässä tarkoituksessa annoimme eräiden tarinoiden johdosta, älköön todellakaan hyvää yhteistyötämme häiritkö."<sup>9</sup> Mannosen ahkera keruutyö jatkuikin keskeytymättä, mutta viitteenä loppuvuoden tapahtumiin Mannonen mainitsee erityisesti alkuvuonna 1937 lähettämissään kirjeissä toistuvasti lähetyksensä mahdollisen kelpaamattomuuden. Tammikuun puolivälissä Haaviolla oli jälleen huomautettavaa. Mannosen edellisessä lähetyksessä oli ollut verraten heikkoa ainesta, jota Haavion mukaan ei voida liittää arkistoon. Haavio kirjoittaa:

7 SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 28.11.1936.

8 SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 28.11.1936.

9 SKS KRA. KV. Arkistosta MH/MP lähetetty kirje Ulla Mannoselle. 22.12.1936.

Teidän lähetyksissänne vaihtelee suuresti hyvä ja huono. Onneksi sentään tuo arvokas aines on voitolla [– –] Taikanuotan ja Tarinapoppaan sekä muiden lähettämienne kyselyjen vastaukset ovat useimmiten hyviä ja arvokkaita, mutta joskus lähetätte myös sellaista, mikä ei ole ollenkaan kansantietoutta, vaan tilapäisiä muistelmia jne. Tämän sanon vain jonkinmoiseksi ohjeeksi, ei suinkaan moittiakseni.<sup>10</sup>

Kirjeessä mainitut ”tilapäiset muistelmat” viittanevat Mannosen lähettämiin yksityisiin muistelmiin, joissa hän kuvaa omaa aikaansa sekä omaa ja informanttiansa elämäntaivalta ja kokemuksia. Tämytyypisistä aineistosta alettiin arkistossa kiinnostua vasta myöhemmin. Mannonen lähetti arkistoon omia ja informanttiansa yksityisiä muistelmia, vaikka arkiston ja tutkimuksen ensisijaisena kiinnostuksen kohteena oli ennen kaikkea alueellinen ja kansallinen kulttuuri, ei yksilön kokemukset (ks. esim. Hagström & Marander-Eklund 2005; Pöysä 2006, 226; Lilja 2018). Jälkiviisaasti voisi sanoa, että Mannonen oli näissä lähetyksissään aikaansa edellä, mutta 1930-luvun neuvotteluissa arkiston kanssa tämä ei auttanut. Aivan yksiselitteinen ei arkiston kanta tässä suhteessa ollut, sillä vuonna 1926 oli Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran silloinen esimies Kaarle Krohn nostanut yhdeksi arkiston tehtäväksi tallentaa tavallisten ihmisten kertomuksia elämästään heidän itsensä kertomina (Peltonen 2021, 214–215).

Mannonen vastasi Haavion kirjeeseen ironiaa ja suoruutta yhdistäen: ”[– –] Kiitän teitä viimeisen kirjeenne johdosta. Olipa se todella epäkohotelias.”<sup>11</sup> Haavio katsoi tarpeelliseksi selittää Mannoselle vielä uudeman kerran huomautusten tarkoitusta ja merkitystä:

Mutta, kuten mainitsimme, suurin osa keräämästänne aineksesta on kyllä sellaista, joka on hyvää ja aitoa. Olemme, niinkuin hyvin muistatte, siitä monta monituista kertaa Teille kirjoittaneet. Jokainen Kerääjä tietenkin joutuu saamaan sekä hyvää että huonoa.

<sup>10</sup> SKS KRA. KV. Arkistosta MH/MP lähetetty kirje Ulla Mannoselle. 15.1.1937.

<sup>11</sup> SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 17.1.1937.

Mielestämme on tärkeätä, että hän itsekin saa tietää, minkälainen hänen saaliinsa on ollut, ettei hän aivan ummessa silmin joudu työtään suorittamaan. / Kansantietouden keruuta voidaan verrata kalastukseen. Joskus saadaan nuotalla aimo saalis, joskus on nuotan perässä vain jokunen kunnan kala merikasvien joukossa. Ei hän kalastaja kuitenkaan suutu siitä, jos joku sen hänelle sanoo. / Ei Teidän siis ole syytä ollenkaan olla pahoillanne. Me koetamme parhaan järkemme mukaan arvostella saaliinne arvon, ilmoittaa, että sillä ja sillä kertaa tuli hyvä saalis, sillä ja sillä huono. / Toivomme Teidän siis ymmärtävän, että emme todellakaan tarkoita pahaa, vain hyvää.<sup>12</sup>

Haavion näkökulmasta keruita koskeva arviointi ei ollut henkilökohtaista vaan se kohdistui yksinomaan aineistoon. Mannonen otti tämän kuitenkin kritiikkinä omaa työtään kohtaan. Hämmennystä Mannoselle aiheuttivat arkistosta tulleet osin keskenään ristiriitaiset viestit. Haavion ollessa lomalla helmikuussa 1938 Lauri Laiho (myöh. Simonsuuri) kirjoitti Mannoselle:

Te olette vuosien aikana kehittynyt hyväksi kerääjäksi, Te osaatte erottaa kirjoista opitun tai muuten kelpaamattoman aineksen hyvästä ja aidosta kansantietoudesta. Siksi me täällä arkistossa toivommekin hartaasti, että jälleen hetkellisen väsymyksen voitettuanne yhä innokkaammin iskisitte kiinni Teille varmasti rakkaaksi käyneeseen työhönne. [– –] Kiitämme teitä rehellisestä, luottamuksellisesta suhtautumisesta meihin ja toivomme hyvien väliemme edelleenkin säilyvän ja syventyvän.<sup>13</sup>

Haavion lajitietoisuus oli selvästi tiukempaa laatua kuin Simonsuuren, joka nojasi vahvemmin Kaarle Krohnin lanseeraamaan, varsin vapaa-mieliseen keruuideologiaan. Siinä kaikenlainen suullisesti välittyvä kansantieto (sisältäen esimerkiksi myös seksuaalissävytteiset ja epäsovinnai-

12 SKS KRA. KV. Arkistosta MH/MP lähetetty kirje Ulla Mannoselle. Päivämäärä puuttuu, tietokannassa merkitty 18.1.1937.

13 SKS KRA. KV. Arkistosta LL/HV lähetetty kirje Ulla Mannoselle. 24.2.1938.



set ilmaisut) tuli hyväksyä arkistoitavaksi, sillä sen seassa saattoi olla ”aarteita”, toisin sanoen haluttua runomitallista aineistoa (Krohn 1885; Apo 1998, 64). Laihon kirjeestä näkyy kuitenkin varsin selvästi tutkija-establishmentin käsitys ”hyvästä ja aidosta kansantietoudesta”. Keskeiseksi kirjeessä nousee myös kerääjän ammattitaito, jonka on tulkittu kehittyneen. Lähetettyjen aineistojen laatu ei siis ollut kiinni ainoastaan sattumasta vaan kyse oli myös kerääjän taidosta ja asiantuntemuksesta, joiden toivottiin palvelevan mahdollisimman hyvin arkiston tavoitteita.

## Kiista autenttisuudesta

SKS:n arkisto toivoi kerääjiltä asiantuntemusta, mikä tulee ilmi myös Mannosen ja Haavion myöhemmässä kirjeenvaihdossa. Vuoden 1938 joulukuussa Mannosen Haaviolta saaman kirjeen viesti oli tyyli: ”Toivoisimme, että vähitellen näin monen vuoden kokemuksen jälkeen, oppisitte erottamaan arvokkaan ja tärkeän kansanmuiston täysin tilapäisestä ja mitättömästä, jollaista ainesta valitettavasti, nimenomaan viime aikoina, on ollut aivan liikaa.”<sup>14</sup> Mannosen joulumieli oli jälleen pilalla:

Ja kyllähän minunkin olisi se pitänyt tietää jo ennemmin, että ”kiittämättömyys sen on maailman palkka” enkä minä tästäkään työstä parempaa odottanutkaan, Mutta Teiltä Herra Tohtori, olisin odottanut hiukan enemmän hienotunteisuutta; Miksi ette viime kuun alussa huomauttaneet, että lähetykseni ovat ala-arvoisia? Miksi annoitte minun tehdä sitten turhaa työtä koko kuukauden nytkin? Tuhlata aikaa. ja Teidän paperianne [- -] Kylläpä kirjeenne oli tottakin kaunis joululahja, kolmen vuoden työstä! katkera, mieli loukkauksesta, ja tietysti, köyhyyskin palkkion pienuuden takia [- -] kiitos vaan loukkauksestanne ja moitteistanne, Herra Tohtori, ja parempaa Joulua Teille kuin mitä minulle olette tuottanut.<sup>15</sup>

14 SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. Arkistosta lähetetty kirje Ulla Mannoselle. 5.12.1938. Arkistossa olevassa kirjeen kopiassa ei ole nimikirjaimia, mutta Mannosen vastauskirjeestä selviää, että lähettäjä on Martti Haavio.

15 SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 7.12.1938.

Kirjeen jälkikirjoituksena Mannonen vielä tähdentää omaa rooliaan kertojien armoilla olevana kirjurina:

Jos tarkoituksenne oli ilmoittaa että ette enää minua ja työtä tarvitse niin olisitte sen voinut sanoa suoraan eikä Teidän olisi tarvinnut mieltäni pahoittaa työtäni moittimalla sillä en minä ole niitä itse keksinyt enkä omasta päästäni kirjoittanut. Olen pannut muistiin mitä toiset ovat kertoneet, ja jos kerran huomasitte että sen on ala-arvoista, miksi ette heti ojentaneet ja neuvoneet? [– –].<sup>16</sup>

Se, että lähetyksiä arvioitiin nimenomaisesti arvokkaan ja mitättömän käsittein, oli omiaan lisäämään palautteen aiheuttamia tunnereaktioita. Kyse ei ollut vain luonteeltaan erilaisista kulttuurituotteista, vaan ”aidosta” ja ”epäaidosta” aineksesta. Mannonen ei tässä yhteydessä puolustanut lähetyksiään, vaan reagoi nimenomaan oman työnsä laadun arvottamiseen, jonka koki loukkaavana. Mannosen voimakas reagointi saamaansa kritiikkiin jatkui myös seuraavissa kirjeissä.<sup>17</sup> Samoin jatkuivat arkistosta lähetetyt moitteet. Talvella 1939 huomion kohteena oli erityisesti Mannosen 14.2. postittama hirvien pyytämistä käsittelevä tarvas-tarina (ks. myös Mikkola 2013, 153). Arkistosta kirjoitettiin Mannoselle, että kertomus on selvästi kirjoista opittu eikä kansanomaisen. Kirjeessä pyydetään Mannosta ottamaan tarkasti selkoa siitä, miten tarina on joutunut hänen kokoelmaansa, ja todetaan:

Jokainen tämäntapainen kirjallinen juttu tietenkin alentaa keräelämmenne luotettavuutta ja panee tutkijan pakostakin epäilemään, ovatko mahdollisesti eräät muutkin lähettämänne tarinat samalla lailla arvottomia. [– –] Olisi hyvin valitettavaa, jos useiden Teidän lähettämienne tarinoiden yhteyteen tulisi merkintä epäluotettava, jolla tarvas-tarinan tapaiset tarinat merkitsemme, olipa lähettäjä kuka hyvänsä.<sup>18</sup>

16 SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 7.12.1938.

17 Ks. esim. SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 15.12.1938; myös toinen sisällöltään samantyyppinen kirje, joka päivätty samalle päivälle SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 15.12.1938.

18 SKS KRA. KV. Arkistosta Ulla Mannoselle lähetetty kirje. 17.2.1939.

Arkiston näkökulmasta kyse oli arkiston ja kerääjän välisestä luottamus-suhteesta, jonka koettiin vaarantuvan epäaidoksi tulkitun aineiston johdosta. Mannonen vastasi saamaansa kirjeeseen jälleen välittömästi, ja kertoo menneensä heti kertojansa luokse kyselemään tarinan alkuperää. Aktiivinen selvitystyö tuotti alkuperäisen kertojan, iäkkään naisen va-kuuttelut siitä, että hän oli kuullut kertomuksen ”vanhoilta ihmisiltä”, vaikka ei enää muistanutkaan keneltä ja missä. Mahdollisuuden tarinan lukemisesta Mannonen kuittaa kirjoittamalla, ettei tämä mummo ole lukenut elämässään muuta kuin virsikirjaa, katekismusta ja *Raamatun* historiaa, ”ei hän kehtaa ees kuunnella, kun lapsetkaan nuoita lorpotuk-sia lukevat”. Yleisemminkin Mannonen toteaa kertojistaan, ettei moni-kaan heistä ole voinut tarinoitaan kirjoista lukea:

sillä luulisin tutkijoiden sen verran tietävän, että noin 60–70 vuotta sitten, ei karjalaisessa talossa ollut muuta kirjaa kuin Biblia ja (lasten paras tavara) Katekismus, kaikki ovat talonpojille kirjat jälkeinpäin tulleita. Ja laulut sekä tarinat toisilta kuultu ja muisti-tietoina pysyneitä, olkaatpa he sitten vaikka miten uskomattomia, satuja tahansa.<sup>19</sup>

Kommenteillaan Mannonen viestittää omaa kentän tuntemustaan ja samalla kyseenalaistaa arkiston tutkijoiden kansanelämän asiantunte-muksen. Traditiot ja kulttuuriset käytännöt muotoutuvat aina suhteessa aiempaan ja ympärillä olevaan sosiaaliseen kontekstiin. Toisin kuin Haavio, joka vaali ja vaati suullisen perinteen puhdasoppisuutta nimen-omaan tutkimuksen tarpeisiin, Mannosen näkemys perustui omaan ha-vaintoon traditioiden ohi- ja ylilainautumisesta. Ilmeisenä viittauksena aiempiin epäilyihin Mannonen kirjoitti myöhemmin samana keväänä lähettävänsä ”erään vanhan umpisokean mummon kertomia tarinoita nuoruudensa ajoilta”. Jos kerran kansanperinteen ”aitouden” kannalta oli tärkeää, että lähetetty aineisto oli peräisin sellaisilta kertojilta, jotka eivät olleet lukeneet tietojaan kirjoista, oli mummon umpisokeus edes jonkinlainen todiste aineistojen aitoudesta.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 18.2.1939.

<sup>20</sup> SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 21.5.1939; ks. myös SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 23.5.1939.

Arkiston henkilökuntaa Mannosen selitys tarvas-tarinasta ei tyydyttänyt. Vastauskirjeessä todetaan suoraviivaisesti, että "[k]ertojanne on lukenut sen *Kotiseutu*-lehdestä, siitä ei ole epäilemistäkään". Tämä teksti päättyi lopulta f-sidokseen todennäköisesti Haavion tekemällä lyijykynämerkinnällä "f < Kotiseutu".<sup>21</sup> Haavion Mannoselle lähettämän kirjeen sävy pyrkii katkaisemaan siivet kaikenlaisilta selittelyn mahdollisuuksilta:

On valitettavaa, että meidän tämän ja eräiden muiden lähettämienne tietojen vuoksi on pakko suurella varovaisuudella suhtautua tiedonantoihinne. Toivomme, että lähetätte vähemmän, mutta varmasti oikeaa ja kunnollista ainesta. Tiedemiehet saavat – mikäli asioihin tutustuvat – aina heti selville aineksen oikeaperäisyyden.<sup>22</sup>

Kirjeen lopussa Mannosta pyritään kaikesta huolimatta motivoimaan keruutyön jatkamiseen esittämällä, että lähetetyn aineiston laatu korreloi siitä maksettuihin palkkioihin:

Olemme näin avomielisesti puhuneet Teille näistä arkiston sisäisistä asioista, koska harras toivomme on, että Te syventäisitte keräystäanne, s. o. yrittäisitte saada yksinomaan ainesta, jonka luotettavuutta ei millään tavalla tarvitse asettaa kysymyksenalaiseksi. Yhteistyömme voisi silloin jatkua hankauksitta ja palkkionne voisivat kohota.<sup>23</sup>

Aineistojen aitouteen liittyvät kommentit esitetään kirjeessä "arkiston sisäisinä asioina", joita ahkeralle kerääjälle haluttiin ikään kuin luottamuksellisesti avata. Mannosen keruutyötä kokonaisuutena arvioiden jännitteissä ei kuitenkaan ollut kyse vain keruukriteerien ymmärtämättömydestä tai epäilystä kirjallisten aineistojen kopioimisesta, vaan myös siitä, että Haavion ja Mannosen käsitykset keräämisen arvoisesta perinteestä poikkesivat osin toisistaan.

21 SKS KRA. Mannonen, Ulla F 9, 134.

22 SKS KRA. KV. Arkistosta lähetetty kirje Ulla Mannoselle. 20.2.1939.

23 SKS KRA. KV. Arkistosta lähetetty kirje Ulla Mannoselle. 20.2.1939.

Mannonen oli kiinnittänyt jo lokakuussa 1936 lähettämässään kirjeessä huomiota aineistojen iän suhteellisuuteen ja siihen, että aika voi muuttaa nykyisellään arvottomina pidetyt aineistot arvokkaiksi (ks. Mikkola 2009, 108). Viitaten lähettämiinsä piirilauluihin, jotka olivat kauniita mutta eivät kaikki vielä vanhoja, Mannonen haastoi arkiston työntekijöitä: ”Kyllähän nekin aikaa myöten vanhettuvat; vai mitä arvelette?”<sup>24</sup> Näin Mannosen voidaan tulkita tuoneen esiin ajatuksen nykydokumentoinnista, joka sekin tuli museoiden ja arkistojen tehtäväkenttään noin neljä vuosikymmentä myöhemmin (esim. Silvén 2004). Vuonna 1939 viidettä vuotta keruutyötä tehdessään Mannosen näkemykset arvokkaasta perinteestä olivat edelleen paikoin ristiriidassa arkiston linjan kanssa. Kritiikkiä saatuaan hän ihmetteli kirjeessään, että nyt vasta hänen työnsä muuttui arvottomaksi, ”ja silloin, kun en vielä kunnolla mitään ymmärtänyt, oli niillä arvoa, niin, että; pääsin monille palkinnoillekin”.<sup>25</sup>

Mannosen kirjeiden ja aineistojen perusteella muodostuu kuva, että hänellä oli varsin avara näkemys kansatieteellisesti merkityksellisistä ja tallentamisen arvoisista asioista. Kansanihmisenä Mannosen lähestymistapa oli pragmaattinen, ei teoreettinen tai tieteellisiä paradigmoja noudattava. Hänen huomionsa nousivat ennen kaikkea käytännön keruutyöstä, johon liittyi aimo annos sattumanvaraisuutta. Historiallisessa katsannossa Mannosen omaehtoisuus perinteenkerääjänä tuotti huomioita, jotka muuttuivat paradigmanmuutosten myötä relevanteiksi myös tieteen näkökulmasta.

## Neuvotteluja valokuvien kansatieteellisestä arvosta

Arkiston intresseistä poikkeavat Mannosen näkemykset tallentamisen arvoisesta aineistosta tulevat esiin myös keskusteluissa, jotka liittyvät hänen itsensä ottamiin ja arkistolle lähettämiin valokuviin. *Kansantieto*-lehdessä kerääjiä oli kehoitettu lähettämään kuviaan itsestään ja

<sup>24</sup> SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 29.10.1936.

<sup>25</sup> SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 6.3.1939.

kertojistaan. Mannonen suhtautui tähän pyyntöön vakavasti, mutta kuvia kertojista ei ollut helppo saada. (Mikkola 2009, 108.) Ratkaisuna Mannonen näki oman kameran hankkimisen, mutta varojen puuttuessa tämä toive ei toteutunut käden käänteessä. Mannonen valitti kameran puutetta useissa kirjeissään ja lähetyksissään. Kameran hankkimiseksi hän haki jopa rahastoilta avustusta.<sup>26</sup> Mannosen aikeissa oli valokuvata paitsi kertojia myös tallentaa laajemmin ympäristöään, kuten vanhoja rakennuksia ja paikkoja. Tammikuussa 1939 hän kirjoitti, että ”paljon arvokasta lahoaa Kannaksen eri kylissä ja niistä ei jää mitään jälkipolville muistoksi, mutta valokuvaamalla ne saisi ikuistaa [– –]”.<sup>27</sup> Toive omasta kamerasta näyttää kirjeenvaihdon perusteella toteutuneen kesäkuuhun 1939 mennessä.

Valokuvien yleistyminen 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alkupuolella oli vähentänyt niihin liittyvää arvovaltaa, mutta valokuvaus sen sijaan oli statusta kohottava tekijä vielä 1930-luvulla. Valokuvauksen historiaa tutkineen Hannu Sinisalonen mukaan tyypillinen kansanvalokuvaaja 1930-luvulla oli nuorehko mies, jonka ammatti oli perinteisestä maataloudesta poikkeava ja joka muutoinkin oli kiinnostunut uusista tekniisistä välineistä. Kuvaajiksi uskaltaneet naiset, kuten Mannonen, olivat maaseudulla poikkeuksia. (Sinisalo 1981, 26, 45.) Mannosen kuvausintressit muistuttavat perinteentallentajakuvaajien pyrkimyksiä, sillä hän otti kuvia nimenomaan arkistoa ja tutkijoiden käyttöä varten. Perinteentallentajakuvaajia oli kierrellyt Suomen maaseudulla jo 1870-luvulta lähtien, mutta varsinainen tieteellisen kansanvalokuvauksen buumi alkoi 1920-luvulla. Merkittäviä kuvaavia perinteentutkijoita ja -kerjääjiä olivat jo vuosisadan alussa kuvaamisen aloittanut Samuli Paulaharju sekä myöhemmin erityisesti Gösta Grotenfelt, Ahti Rytönen, Sakari Pälsi, Toivo Itkonen, Tyyni Vahter, Albert Hämäläinen, Kustaa Vilkuna, Ilmari Manninen ja Esko Aaltonen. (Sinisalo 1988, 32–33; ks. myös Sinisalo 2005.)

26 SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 25.6.1937; SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 8.3.1938; SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 19.1.1939; SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 2.3.1939; SKS KRA. E 152:255. Mannonen Ulla. Johannes ym.

27 SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. Maksalahti 19.1.1939; ks. myös SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 2.3.1939.

Perinteentallentajakuvaajat keskittyivät etsimään jälkiä vanhasta, katoavasta maaseudun elämästä – joskus jo kadonneestakin. Hannu Sinisalon mukaan esimerkiksi Ahti Rytkönen lavastutti Piipon talossa Pirttimäessä Viemerällä vuonna 1931 iltapuhdekuvan, johon haettiin rekvisiitaksi jo 13 vuotta aiemmin käytöstä poistettu pärepihti. Vieremän kirkonkylässä hänen kerrotaan teettäneen Sampa Pulkolla ”keörmörön” eli turkista, kirveestä ja tuohilevyistä rakennetun uskomusolentoa kuvaavan hahmon. 1930-luvulla kansatieteellinen valokuvaus keskittyi lähes yksinomaan perinteisten työtapojen, miljöiden ja kansantyyppien tallentamiseen. Kuvatut ihmiset olivat lähinnä ihannoidun menneisyyden välittäjiä, eivät sen hetkisen kansan todellisuuden edustajia. (Sinisalo 1981, 22, 69.)

Mannosen voi olettaa olleen tietoinen perintekuvaajien toiminnasta, mutta hänen itsensä arkistoon lähettämä aineisto ei kaikilta osin edusta tätä kuvaustraditiota. Perinteentallentajakuvaajiin verrattuna Mannosen valokuvausta voidaan pitää ”kansanomaisena valokuvauksena”. Hän oli harrastukseksi kuvaava kansankuvaaja, joka kuului kuvattaviensa kanssa samaan yhteisöön. (Ks. Sinisalo 1981, 5, 13.) Valtaosa Mannosen lähettämistä kuvista ei kuitenkaan ollut harrastajakuvaajille tyyppillisiä näppäilykuvia, koska ne oli otettu varta vasten arkistolle eikä siis valmistelematta ja yksityiseen käyttöön (ks. Sinisalo 1981, 13). Samoin kuin suullisen perinteen kerääjänä myös valokuvaajana Mannonen oli aktiivisesti mukana muokkaamassa käsitystä kansasta (tai kansanihmisistä) tehdessään valintoja siitä, millaisia ihmisiä ja miten hän heitä kuvasi. Kuten tekstit myös valokuvat olivat ottajansa ja tekijänsä luomuksia. Kuvaajana Mannonen valitsi kuvaushetken ja kuvauskohteen: miljöön, henkilöt, liikkeen, tilan ja tapahtuman. (Ks. Sinisalo 1981, 16.)

Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa Mannosen valintoihin ei oltu kaikilta osin tyytyväisiä, mikä tuli ilmi hänen saamastaan palautteesta kesäkuussa 1939. Arkistossa pidettiin hauskana, että Mannonen oli saanut hankituksi itselleen kameran, mutta samalla häntä haluttiin muistuttaa kahdesta seikasta. Ensinnäkin häntä muistutettiin siitä, että kuvauskohteet tulee harkita tarkoin ja kuvia tulee ottaa ”ainoastaan todella kansatieteellisesti mielenkiintoisesta aiheesta, paikasta, johon liittyy

jokin todellinen kansanomainen tarina (ei siis mikään yksityinen muistelman), hyvistä kertojista ym.” Kuvauskohteiden rajaamista perusteltiin valokuvauksen verrattain kalliilla hinnalla ja sillä, että ”Kansanrunousarkiston luonnollisesti on mahdotonta ruveta maksamaan korvausta sellaisista kuvista, joilla ei ole mitään tieteellistä mielenkiintoa”. Toiseksi Mannosta haluttiin huomauttaa kuvien teknisestä laadusta: ”jos kuvaa halutaan käyttää tieteellisiin tarkoituksiin, siis valmistaa siitä kuvalaatta painatusta varten, sen on oltava teknillisesti täysin onnistunut, kirkas ja selvä. Siksi ei ole juuri syytä lähettää huonossa valaistuksessa, pilvisellä säällä tai pimeissä huoneissa otettuja alivalotettuja kuvia, elleivät ne tosiaan ole aiheeltaan vallon merkillisiä.”<sup>28</sup>

Mannonen lupasi lähettää tulevaisuudessa ainoastaan sellaisia kuvia, ”joilla on kansantieteellinen arvo”, mutta ilmoitti lähettävänsä kuitenkin vielä muutamia valokuvia, jotka ”eivät kylläkään ole kaikki kansantieteellisiä, viellä, mutta voivat niiksi tulla”. Esimerkkinä hän mainitsi linnoitustöistä palaavista miehistä ottamansa kuvan, jonka hän oli liittänyt lähetykseensä.<sup>29</sup> Mannonen haastoi siis arkiston keruuintressejä herättämällä ajatuksen siitä, että hänen kuviensa kansantieteellinen dokumenttiarvo syntyi mahdollisesti ajan kuluessa. Samaan tapaan kuin Mannosen lähettämä tuore muistitieto myös ajankohtaisia ilmiöitä kuvaavat valokuvat olivat vasta muotoutuvaa menneisyyttä ja potentiaalisesti kansanperinteeksi tulemisen tilassa, jossa se ei kansanrunouden tutkijoiden mielestä ollut vielä relevantti tutkimus- tai edes keruukohde (ks. Sinisalo 1981, 16; Knuuttila 1994, 17; Mikkola 2009, 109; Mikkola 2013, 152).

Arkistosta tulleet ohjeistukset jättivät Mannosen epävarmuuden tilaan. Muutaman päivän kuluttua edellisestä kirjeestään hän kirjoitti, ettei enää osannut lähettää valokuvia, koska ei ollut saanut minkäänlaista ilmoitusta siitä, kelpasivatko hänen viimeksi lähettämänsä arkistolle.<sup>30</sup> Arkiston kokoelmista on pääteltävissä, että kuvat kelpasivat ainakin siinä määrin, ettei niitä palautettu lähettäjälleen. Näinkin joissain tapauksissa toimitettiin, kuten Mannosen ohella toiselle naispuoliselle kansankerääjälle Pauliina Säkille helmikuussa 1942 lähetetty kirje osoittaa:

28 SKS KRA. KV. Arkistosta lähetetty kirje Ulla Mannosella. 13.6.1939.

29 SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 23.6.1939.

30 SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 27.6.1939.



Oli mielenkiintoista nähdä valokuvianne, mutta palautamme ne, koska keruualaamme kuuluu ainoastaan kertojien ja kerääjien valokuvat. Nämä kuvat ovat siis Teille tärkeämpiä, koska niihin liittyy Teille persoonallisia muistoja. Valokuvan onnea ja menestystä tuottavasta katajasta liitämme mielihyvin kokoelmiimme samoin kuin lähettämämme muistitiedot.<sup>31</sup>

Mannosen tapauksessa teknisesti tai arkiston näkökulmasta sisällöllisesti epäonnistuneet kuvat jäivät arkiston kokoelmiin, ja ajan myötä ne muuttuivat dokumenteiksi tietystä ajasta ja kulttuurisesta todellisuudesta. Arkiston voima piilee juuri siinä, että kaikki, mikä arkistossa säilyy, on vähintäänkin potentiaalisesti historiallisesti merkityksellistä (ks. myös Kurki 2002, 23, 39; Mikkola 2009, 109–110).

## Inkeriläisaineistojen erityisyys

Mannosen tapauksessa on kiinnostavaa, että arkiston näkökulmasta arvokkaan aineiston tunnistamisvaikeudet eivät liity vain aitousepäilyjen kohteeksi joutuneisiin aineistoihin, vaan myös Mannosen ajautumiseen inkeriläisaineistojen äärelle. Marraskuussa 1937 Mannonen lähetti Pohjois-Inkerin Walkeasaaresta kotoisin olevan Reinikaisen laulamia runoja. Kirjeessään hän toteaa, ettei ole aiemmin kehdannut kirjoittaa niitä muistiin ajateltuaan, ettei niillä ole arvoa. Kuultuaan radiosta, että ylioppilaat olivat Wiron Inkeristä keräilleet aivan samantapaisia, hän päätti kirjoittaa ja lähettää ”näitä Reinikaisen virsiäkin”.<sup>32</sup>

Arkistossa Mannosen lähetys otettiin innostuneesti vastaan. Martti Haavio vastasi Mannosen kirjeeseen nopeasti:

Olette taaskin nähtävästi löytänyt todellisen aarreaitan: inkeriläiset runot. Kirjoittakaa kaikin mokomin niin paljon kuin suinkin ”Reinikaisen virsiä” ja kaikkia mahdollisia pohjois-Inkerin ”virsiä” eli

<sup>31</sup> SKS KRA. KV. Arkistosta lähetetty kirje Pauliina Säkille. 25.2.1942.

<sup>32</sup> SKS KRA. KV. Mannonen, Ulla. 22.11.1937.

runoja. Se olisi meille suuriarvoinen työ. Juuri niitä haluaisimme aivan erikoisen mielellämme: nehän ovat juuri sitä vanhinta ja kal-lisarvoisinta, mitä kansantietouden piirissä on.<sup>33</sup>

Kirjeestä välitty perinteen tallentamisessa pitkään vallalla ollut arvonn-määrityksen kivijalka, jossa tärkeintä oli mahdollisimman vanha aineis-to tai vanhaan aikaan liittyvä tieto (Olsson 2014, 70; Lilja 2018, 156).<sup>34</sup> Lisäksi kirjeestä huokuu sotien välisen ajan heimoaatteen innostus (ks. Pimiä 2009, 33–41; Häggman 2015, 37). Haavio kehotti Mannosta kerää-mään kaikki mahdollinen saatavissa oleva aineisto myös muilta Inkerin pakolaisilta ja korosti, että olisi hyvin tärkeää saada yksityiskohtia myö-ten selvitetyn, missä tilaisuudessa runoja laulettiin, ketkä lauloivat ja mihin vuodenaikaan.<sup>35</sup> Haavion kehotukset kerätä inkeriläisaineistoa jatkuivat myös tämän jälkeen. Joulukuussa 1937 lähetetyssä kirjeessä hän toteaa:

Olimme kovin iloisia, että olette löytänyt nuo inkeriläiset. [– –] Ei ole väliä, vaikka Kalevalassa tai Kantelettaressa on hieman saman-tapaisia; eivät ne silti samoja ole. Kirjoittakaa kaikin mokomin heiltä muistiin niin paljon kuin he ikinä taitavat! Onhan Inkeri suljettu maa, jonne kerääjät eivät pääse; on siis käytettävä tällaista tilaisuutta hyödyksi.<sup>36</sup>

Samaisessa kirjeessä Haavio pyytää tarkennusta inkeriläisten haasta-teltujen kotikylistä ja uskonnosta ja mainitsee teemoja, joista toivoisi Mannosen erityisesti kertojilta kyselevän, kuten hevosten paimennus ja praasniekat. Toisin kuin Mannosen omasta yhteisöstään tallentamiin aineistoihin, inkeriläisten suulliseen perinteeseen ei Haavio asettanut tiukkoja lajitekereitä. Haavio toteaa, että arkistossa Mannosen inkeri-

33 SKS KRA. KV. Arkistosta MH/HV lähetetty kirje Ulla Mannoselle. 25.11.1937.

34 Vaikka näkökulmat tallentamisen kohteista ovat vuosikymmenien saatossa muuttuneet, on Agneta Lilja tuonut esiin, että suojelun ja pelastamisen idea on säilynyt nykypäiviin asti (Lilja 2018, 156).

35 SKS KRA. KV. Arkistosta MH/HV lähetetty kirje Ulla Mannoselle. 25.11.1937.

36 SKS KRA. KV. Arkistosta MH/HV lähetetty kirje Ulla Mannoselle. 13.12.1937; ks. myös SKS KRA. KV. Arkistosta Martti Haavion Ulla Mannoselle lähettämä kirje. 27.11.1937.

läisaineistoja pidetään paljon tärkeämpinä kuin käynnissä olevaa paikallistarineräystä. Mannosta motivoidaan inkeriläisten pariin lupaamalla maksaa näistä kokoelmista ”paremman taksan mukaan”.<sup>37</sup> Siinä missä osa Mannosen vuosien mittaan lähettämistä aineistoista oli Haavion ja Kansanrunousarkiston näkökulmasta vähäarvoista, oli Mannonen tällä kertaa osannut hakeutua merkityksellisen aineiston äärelle.

## Lopuksi

Tarkastelemamme kirjeenvaihto osoittaa perinneaineistojen luonteen muotoutuvan kerääjien ja arkiston tutkijoiden yhteisenä prosessina (ks. esim. Metslaid 2018; Fitzgerald & Hämäläinen 2018). Samalla analyysimme paljastaa toimijoiden erilaiset mahdollisuudet määrittää työnsä luonnetta ja tavoitteita. Arkistot käyttävät väistämättä valtaa ohjaamalla sitä, millaista aineistoa sinne päätyy ja mitkä aineistot jäävät kokoelmien ulkopuolelle. Arkiston näkyvää vallankäyttöä edustavat niin kerääjille suunnatut ohjeistukset, joilla arkistoon tulevia aineistoja on pyritty etukäteen karsimaan, kuin myös ohjaava palaute, jota kerääjille on kirjeissä annettu. Arkiston ohjauksen epäonnistumiset ja niiden seurauksena arkistoon päätyneet ”epätoivotut” aineistot tuovat rosoja arkistointiperiaatteiden mukaisesti tuotettuun menneisyyskuvaan, ja sellaisina ne myös haastavat ja täydentävät sitä kuvaa, jota arkistoaineistojen perusteella kulttuurisesta todellisuudesta on mahdollista rakentaa. (Ks. myös Mikkola 2009, 109.)

Lähteiden arvoituksellisuus ja yllätyksellisyys ovat teemoja, jotka jokainen menneisyyden yhteisöjä tutkinut on joskus kohdannut. Kirjoituksemme on puheenvuoro perinneaineistojen kriittisen kontekstuaalisoinnin merkityksestä ja arkistojen luonteesta prosessina, jossa kerran tallennettu mahdollistaa aina myös uudet tulkinnot. Anakronistinen näkökulma, jossa esimerkiksi 1930-luvun suomalaista arkistotyötä tarkastellaan ja arvioidaan oman aikamme kriteerein, voi olla tuon ajan toi-

37 SKS KRA. KV. Arkistosta MH/HV lähetetty kirje Ulla Mannoselle. 13.12.1937; ks. myös SKS KRA. KV. Arkistosta Martti Haavion Ulla Mannoselle lähettämä kirje. 27.11.1937.

mijoiden kannalta kohtuutonta, mutta samaan aikaan tämänkaltainen katse nostaa menneisyydestä esiin myös toimijoita ja näkökulmia, jotka omiana aikanaan jäivät varjoon. Arkistojen prosessiluonteesta ymmärtämiseksi arkistojen ja niitä ympäröivien yhteisöjen suhdetta on kiinnostavaa ja hyödyllistä tarkastella paitsi nyky-yhteiskunnassa myös historiallisesta näkökulmasta (ks. Cook 2013, 99). Hienovaraisimmillaan tämä suhde näyttäytyy yksilöiden välisessä vuoropuhelussa, kuten kerääjä Ulla Mannosen ja arkistoinstituutiota edustavien tutkijoiden kirjeenvaihto osoittaa.

Oma kysymyksensä on, minkälaista asiantuntemusta arkisto kerääjiltään on eri aikoina odottanut. Ulla Mannosen toistuva reaktio arkistolta saamaansa palautteeseen oli loukkaantuminen, joka kumpusi epäilyistä hänen rehellisyyttään kohtaan. Samalla palaute herätti Mannosen reflektoimaan omaa rooliaan sensorina kertojan ja arkiston välillä. Arkiston ja kerääjän välisessä neuvottelussa oli kyse paitsi perinteen aitouden tulkinnoista myös oikeanlaisiksi koetuista perinnetuotteista. Aktiivisena kerääjänä Mannonen näyttää kehittäneen myös omaa näkemystään tallentamisen arvoisista kohteista niin menetelmien kuin sisältöjen suhteen.

Yleisesti ottaen arkistojen tehtävä ja institutionaalinen itseymmärrys on historiallisesti liittynyt ennen kaikkea todistusaineiston (*evidence*) tallentamiseen ja tämän tallentamisen dokumentointiin. Arkistointiperiaatteita noudattamalla ja arkistohoitajien mahdollisimman vähäisellä puuttumisella on katsottu pystyttävän tallentamaan parhaalla mahdollisella tavalla ”totuus” tapahtuneesta. (Cook 2012, 100.) Tässä ajattelussa arkistohoitaja on nähty neutraalina ja objektiivisena välittäjänä aineiston tuottajan ja sitä tulkitsevan tutkijan välillä. Perinnettä ja muistitietoa tallentavissa arkistoissa, kuten Kansanrunousarkistossa, todistusaineiston luonne ja merkitys on toisenlainen kuin esimerkiksi Kansallisarkiston kaltaisissa asiakirjallista kulttuuriperintöä tallentavissa arkistoissa. Tarkastelemallamme ajanjaksolla *todistusvoimaisen* eräänlaisena vastineena Kansanrunousarkistossa toimi aineistojen *aitous*. Aidon perinteen kokoaminen perustui puolestaan arkiston ja kerääjien yhteistyöhön ja toimijoiden väliseen luottamussuhteeseen. Tästä yhteistyöstä, luottamuksesta ja luottamuksen rakoilusta kertoo myös edellä analysoitu kirjeenvaihto.

Epäaidoksi luokiteltu perinne ei voinut toimia todisteena menneistä kulttuurimuodoista, eikä sen ajateltu kuuluvan aidoksi mielletyn kansantietouden piiriin. Vaikka ”aidon perinteen” äärelle löytäminen oli sekin osin sattumanvaraista, kuten Haavio kalastus-metaforallaan kuvasi, odotettiin kerääjiltä asiantuntemusta aidon ja epäaidon perinteen tunnistamisessa. Mikäli tulkinat kerääjän ja tutkijoiden välillä erosivat, oli seurauksena molemminpuolinen, ainakin ajoittainen, epäluottamus, mitä myös Haavion ja Mannosen kirjeenvaihto ilmentää.

Kuten Mannosen tapaus osoittaa, arkistoilla on vahva rooli yhteisöllisen muistin tallentajina ja tuottajina. Tutkijat ja arkistonhoitajat arvioivat myös aineiston merkityksen, arvon ja tärkeyden ja tekevät tämän pohjalta päätöksen aineiston tallentamisen muodoista ja esillepanosta. Tätä tekivät myös Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran tutkijat arvioidessaan Mannosen keräelmien merkitystä tulevaisuudessa. Näin ymmärrettyinä on arkistonhoitajasta tullut Terry Cookin mukaan viimeisen vuosisadan aikana aktiivinen arkistoperinnön tuottaja. Näiden arkiston ja arkistonhoitajien ajassa muuttuvien eri roolien välisten jännitteiden tunnistaminen onkin keskeinen seikka arkistojen luonteen ymmärtämisessä. (Cook 2013, 101–102.)

Mielenkiintoista Ulla Mannosen ja arkiston välisessä kirjeenvaihdossa on näiden kahden paradigmaattisen vaiheen näkyminen toisiinsa limityneenä. Mannosen kohdalla arkiston taholta saatu kritiikki ja siitä loukkaantuminen käynnisti prosessin, jossa ei-valtaapitävä kansanihminen alkoi kyseenalaistaa arkiston määritelmän perinteestä. Mannosen arkistolle esittämät vastaväitteet kumpusivat ennen kaikkea hänen oman elinympäristönsä havainnoinnista. Hänen vastaansanomisensa ei tähännyt ohjelmalliseen perinteen uudelleen määrittelyyn tai arkistotoiminnan uudistamiseen. Kokemastaan mielipahasta huolimatta Mannonen pyrki noudattamaan arkistolta saamiaan ohjeita ja tuottamaan niiden mukaista aineistoa. Kuitenkin, kuten inkeriläisaineisto osoittaa, hänen aloitteellisuutensa johti myös arkiston näkökulmasta uudenslaisiin tallennusprosesseihin. Valintojaan puolustaessaan Mannonen toi esiin myös tallennuksen periaatteisiin liittyviä näkökulmia, jotka myöhemmin on omaksuttu osaksi perinteentallennusta ja -tutkimusta, ku-

ten yksilön kokemusten, kerronnan ajallisen kerroksellisuuden ja oman ajan ilmiöiden tallentamisen arvon.

Rohkeasti tulkiten voisi myös väittää, että Mannosen perusteluissa kaikui arjen tasolla havaittu ja nähty perinteen moniäänisyys ja totuuksien suhteellisuus. Tällaiset elementit on myöhemmin liitetty kulttuurin heterogeenista luonnetta ja moninaisia identiteettejä korostavaan arkistoparadigmaan. Ulla Mannosen ja SKS:n arkiston välisessä vuoropuhelussa neuvottelu perinteen ja arkistotyön merkityksistä on sisältänyt viitteitä aitouuskysymyksistä, perinteen merkityksestä, erilaisista äänistä ja osallisuuden mahdollisuuksista ja rajoista. Agneta Lilja (2018, 141–159) on todennut arkistojen oikeuden määritellä perinteen ”aitoutta” perustuvan symboliseen pääomaan, koulutukseen ja/tai tietoon. Tarkastelemamme kirjeenvaihto ei anna vihjeitä siitä, että arkisto olisi Ulla Mannosen näkemysten ansiosta ryhtynyt uudelleen arvioimaan toimintansa periaatteita. Sen sijaan se antaa todistuksen kerääjän pyrkimyksestä omaehtoisuuteen paitsi itse tallennustyössä myös perinteen ja sen arkistoinnin merkityksien arvioinnissa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston historiakaanonissa Ulla Mannosella ei ole samanlaista asemaa kuin esimerkiksi Samuli Paulaharjulla ja J. K. Harjulla. Aktiivisia kansankerääjiä on SKS:n kokoelmien taustalla satoja. Todennäköisesti moni heistä on Mannosen tavoin tahollaan pohtinut ”aidon” perinteen olemusta siinä vaiheessa, kun he ovat reagoineet SKS:n keuruupyntöihin. Tämän prosessin kuvaamisen avulla on mahdollisuus tulla syvällisemmin tietoiseksi arkistoaineistojen muodostumisesta ja samalla kansankulttuurin omaehtoisuuden muodoista historiallisessa kontekstissa.

## LÄHTEET

### ARKISTOLÄHTEET

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, perinteen ja nykykulttuurin kokoelma

SKS KRA. KV. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkiston kirjeenvaihto 1935–1959.

SKS KRA. Muistio 18.8.1978. Kansanrunousarkiston ns. f-kokoelman uudelleenkäsitellyn ja -sijoittamisen.

## KIRJALLISUUS

- Anttonen, Pertti, Cecilia af Forselles & Kirsti Salmi-Niklander 2018: Introduction: Oral Tradition and Book Culture. Teoksessa Pertti Anttonen, Cecilia af Forselles & Kirsti Salmi-Niklander (toim.) *Oral Tradition and Book Culture*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 7–18. <https://doi.org/10.21435/sff.24>.
- Apo, Satu 1998: 'Ex cunno Come the Folk and Force': Concepts of Women's Dynamistic Power in Finnish-Karelian Tradition. Teoksessa Satu Apo, Aili Nenola & Laura Stark-Arola (toim.) *Gender and Folklore: Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 63–91.
- Blomster, Risto & Kati Mikkola 2017: Kenen perinnettä? Romani-informantit Suomen Kansan Vanhat Runot-aineistoissa. *Etnomusikologian vuosikirja* 29: 1–40. <https://doi.org/10.23985/evk.63130>.
- Caswell, Michelle, Ricardo Punzalan & T-Kay Sangwand 2017: Critical Archival Studies: An Introduction. Teoksessa Michelle Caswell, Ricardo Punzalan & T-Kay Sangwand (toim.) *Critical Archival Studies*. Special issue of *Journal of Critical Library and Information Studies* 1(2). <https://doi.org/10.24242/jclis.v1i2.50>.
- Cook, Terry 2013: Evidence, Memory, Identity, and Community: Four Shifting Archival Paradigms. *Archival Science* 13: 95–120. <https://doi.org/10.1007/s10502-012-9180>.
- Dunbar, Anthony W. 2006: Introducing Critical Race Theory to Archival Discourse: Getting the Conversation Started. *Archival Science* 6: 109–129. <https://doi.org/10.1007/s10502-006-9022-6>.
- Fabian, Johannes 2002 [1983]: *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fitzgerald, Kelly & Niina Hämäläinen 2018: Individual Aims, Public Purposes: Creation of and Access to Tradition Archives and Vernacular Publications in Finland and Ireland. Teoksessa Lauri Harvilahti, Audun Kjus, Cliona O'Carroll, Susanne Österlund-Pötzsch, Fredrik Skott & Rita Treija (toim.) *Visions and Traditions: Knowledge Production and Tradition Archives*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 178–204.
- Hagström, Charlotte & Lena Marander-Eklund 2005: Att arbeta med frågelistor: En introduktion. Teoksessa Charlotte Hagström & Lena Marander-Eklund (toim.) *Frågelistan som källa och metod*. Lund: Studentlitteratur, 9–29.
- Hakala, Petra 2021: Den enskilda arkivaktörens makt att påverka bilden av det förgångna: Exemplet Reinhold Hausen. Teoksessa Outi Hupaniitty & Ulla-Maija Peltonen (toim.) *Arkistot ja kulttuuriperintö*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 105–145. <https://doi.org/10.21435/tl.268>.
- Hukkinen, Leena 1963: Epäaito kansanperinne. Esitelmä prof. Hautalan johtamassa suomalaisen ja vertailevan kansanrunoudentutkimuksen seminaarissa 4.2.1963. Kansanrunoustieteen opinnäytetyö. Helsingin yliopisto.
- Häggman, Kai 2012: *Sanojen talossa: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1890-luvulta talvisotaan*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Häggman, Kai 2015: *Pieni kansa, pitkä muisti: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura talvisodasta 2000-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hämäläinen, Niina, Kati Mikkola, Ilona Pikkanen & Eija Stark 2020: Miten kansasta tulee vernakulaari? Kansanrunoudentutkimuksen, kirjallisuushistorian ja kansan-

- kirjoittajien tutkimuksen kansakuva 1820-luvulta 2010-luvulle. *Elore* 27(1): 37–59. <https://doi.org/10.30666/elore.89069>.
- Knuuttila, Seppo 1994: *Tyhmän kansan teoria: Näkökulmia menneestä tulevaan*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Krohn, Kaarle 1885: *Luettelo Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran satukokoelmista: Johdannoksi kansansatujemme kerääjille. Suomi II*, 17. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kurki, Tuulikki 2002: *Heikki Meriläinen ja keskusteluja kansanperinteestä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kurki, Tuulikki 2004: Tekstit kansanrunousarkiston liepeillä. Teoksessa Tuulikki Kurki (toim.) *Kansanrunousarkisto, lukijat ja tulkinnat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 65–90.
- Kuusi, Matti 1970: Anni Lehtosen runousoppi. *Virittäjä* 74: 293–303.
- Lilja, Agneta 2018: Dispersion, Disorder and Diversification: Paradigm Shift at the Institute for Dialect and Folklore Research in Uppsala. Teoksessa Lauri Harvilahti, Audun Kjus, Cliona O'Carroll, Susanne Österlund-Pötzsch, Fredrik Skott, & Rita Treija (toim.) *Visions and Traditions: Knowledge Production and Tradition Archives*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 141–159.
- Metslaid, Marleen 2018: Co-production of Ethnographic Knowledge in Estonia during the 1920s and 1930s. Teoksessa Lauri Harvilahti, Audun Kjus, Cliona O'Carroll, Susanne Österlund-Pötzsch, Fredrik Skott & Rita Treija (toim.) *Visions and Traditions: Knowledge Production and Tradition Archives*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 42–60.
- Mikkola, Kati 2009: *Tulevaisuutta vastaan. Uutuuksien vastustus, kansantiedon keruu ja kansakunnan rakentaminen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mikkola, Kati 2012: Yhdet vielä Karjalalle! Teoksessa Anu Koivunen (toim.) *Maailman paras maa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mikkola, Kati 2013: Self-Taught Collectors of Folklore and their Challenge to Archival Authority. Teoksessa Anna Kuismin & Matthew J. Driscoll (toim.) *White Field, Black Seeds: Nordic Literacy Practices in the Long Nineteenth Century*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 146–157. <https://doi.org/10.21435/sflit.7>.
- O'Carroll, Cliona 2018: Tradition Archives as Memory Institutions in the Past and in the Future: Foreword. Teoksessa Lauri Harvilahti, Audun Kjus, Cliona O'Carroll, Susanne Österlund-Pötzsch, Fredrik Skott & Rita Treija (toim.) *Visions and Traditions: Knowledge Production and Tradition Archives*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 12–23.
- Olsson, Pia 2014: 'Good Factual Knowledge' for Future Generations: Questionnaire Activity Defining Traditional Culture. *Journal of Finnish Studies* 18(2): 65–90.
- Olsson, Pia & Eija Stark 2014: Making Cultural Heritage in Finland: The Production of and Challenge to Tradition. *Journal of Finnish Studies* 18(2): 3–10.
- Peltonen, Ulla-Maija 2004: Kalevalan riemuvuoden kilpakeruu ja hyvän kerääjän käsite. Teoksessa Tuulikki Kurki (toim.) *Kansanrunousarkisto, lukijat ja tulkinnat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 199–217.
- Peltonen, Ulla-Maija 2021: Henkilöarkistot: Kuka kelpaa historiaan? Teoksessa Outi Hupaniitti & Ulla-Maija Peltonen (toim.) *Arkistot ja kulttuuriperintö*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 211–247. <https://doi.org/10.21435/tl.268>.
- Pimiä, Tenho 2009: *Tähtäin idässä: Suomalainen sukukansojen tutkimus toisessa maailman-*



- sodassa. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-3686-0>.
- Portelli, Alessandro 1997: *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Pöysä, Jyrki 2006: Kilpikirjoitukset muistitietotutkimuksessa. Teoksessa Outi Fingerroos, Riina Haanpää & Anne Heimo (toim.) *Muistitietotutkimus: Metodologisia kysymyksiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 221–244.
- Silvén, Eva 2004: I samtiden eller för framtiden: Ett kunskapsbygge i det senmoderna. Teoksessa Cecilia Hammarlund-Larsson, Bo Nilsson & Eva Silvén (toim.) *Samhällsideal och framtidsbilder: Perspektiv på Nordeiska museets dokumentation och forskning*. Stockholm: Carlssons, 140–228.
- Sinisalo, Hannu 1981: *Ihmisen ja työn kuvia: Valokuvia 1920- ja 1930-luvun kansanelämästä*. Kuopio: Kimy Kustannus Oy.
- Sinisalo, Hannu 2005: Kuva tutkimuksen lähteenä ja kohteena. Teoksessa Pirjo Korkiakangas, Pia Olsson & Helena Ruotsala (toim.) *Polkuja etnologian menetelmiin*. Helsinki: Ethnos ry, 206–232.
- Stark, Eija 2019: Suullinen kulttuuri ja kirjallinen aineisto: Katsaus folkloristiikan itsemäärittäykseen. Teoksessa Niina Hämäläinen, Hanna Karhu & Silja Vuorikuru (toim.) *Satuperinteestä nykyrunoon: Suullisen perinteen ja kirjallisuuden yhteyksiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 51–77.
- Tarkka, Lotte 1999: Smötlyn Riiko: Mikrohistoriallinen kertomus vianalaistietäjän elämästä ja runoudesta. Teoksessa Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.) *Tuulen jäljillä: Kirjoituksia kansanperinteestä ja kulttuurihistoriasta*. Kalevalaseuran vuosikirja 77–78. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 41–94.
- Tarkka, Lotte 2005: *Rajarahvaan laulu: Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

## Unohdetut laulut

Elias Lönnrotin ja Herman Niemen käsikirjoitusvihkot  
ja kynnystekstien merkitys

*Niina Hämäläinen*

 <https://orcid.org/0000-0001-8788-9065>

*Hanna Karhu*

 <https://orcid.org/0000-0003-4693-9382>

Käsityksemme menneisyydestä pohjautuu suurelta osin kirjallisiin aineistoihin ja kokoelmiin. Sekä perinteen dokumentointi että tallennetusta aineistosta laaditut kirjalliset kokonaisuudet tai julkaisut ovat kaikki suullisen perinteen kirjallista esittämistä. Tähän tekstualisoinniksi<sup>1</sup> kutsuttuun prosessiin liittyy aktiivisia, manipulatiivisia käytäntöjä, joiden avulla perinteestä ja sen käyttäjistä tuodaan esiin tietynlaista kuvaa (Bauman & Briggs 2003). Suullisen perinteen tekstualisointiin liittyvät olennaisesti myös aineistojen arkistointi ja luettelointi, joihin vaikuttavat erilaiset omaan aikaansa kytköksissä olevat vallan ja määrittelyn aspektit (ks. Kurki 2004, 82–84). Vaikka perinteen muokkaaminen kirjalliseen muotoon on mahdollistanut historiallisten aineistojen säilymisen,

1 Kirjallistaminen, ks. Hämäläinen 2014; vrt. kirjallistuminen, Laitinen & Mikkola 2013. Suomessa on tutkittu erityisesti *Kalevalan* tekstualisaatioprosessia (ks. Hyvönen 2001; Hämäläinen 2012). Tekstualisaatiotutkimus käynnistyi 1990-luvulla Lauri Hongon (esim. 1999; 2000) kirjoituksista.

se myös määrittää, millaisena suullinen perinne ja sen poetiikka tänä päivänä ymmärretään (mm. Seitel 2012).

Tarkastelemme tässä luvussa, miten arkistointi ja siihen liittyvät valtamekanismit ja erilaiset kynnystekstit vaikuttavat aineiston ymmärtämiseen ja löytämiseen. Tapausesimerkkeinä on kaksi käsikirjoituksina säilynyttä riimillisiä lauluja sisältävää kokoelmaa Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran (SKS) arkistoista: Herman Niemen uudemman kansanlaulun kokoelma ja Elias Lönnrotin käsikirjoitusvihko Suomen Kansan Nykysia Lauluja. Arkistoinnin näkökulmasta molempia voidaan luonnehtia hybridisiksi aineistoiksi, sillä ne sisältävät piirteitä SKS:n kahden eri arkistokokoelman aineistotyypeistä.

Riimillinen laulu, erityisesti rekilaulu, oli 1800-luvulla yksi keskeinen rahvaan omaehtoisen perinteen muoto. Tästä huolimatta ei-kalevalamittainen laulu ei juurikaan kiinnostanut runonkerääjiä tai laajemmin kirjallisten julkaisujen toimittajia, ja se on edelleen vähän tutkittu suullisen perinteen laji (Hämäläinen & Karhu 2021; Asplund 1997, 9–11). Erityisesti kansanmusiikin tutkimuksessa on tarkasteltu riimillistä laulua, mutta kiinnostus on kohdistunut pääosin laulun ja performatiivisuuden piirteisiin sekä metriikkaan (mm. Laitinen 2003; Asplund 2006; 1997; Niinimäki 1997). Niin ikään riimillisen laulun väheksytyt asema on heijastunut sen arkistointiin. Esimerkiksi riimillisen laulun aineistojen käytettävyyttä ei ole samalla tasolla kuin kalevalamittaisen runouden.<sup>2</sup>

Rekilaulu koostuu kahdesta keskenään riimillisestä säeparista, jotka on usein kirjoitettu nelisäkeiseen muotoon. Kumpikin rekilaulusäkeistön kahdesta säeparista sisältää seitsemän runojalkaa. Alun perin rekilaulu noudatti trokeeta, myöhemmin esiintyi runsaasti myös daktyyli- ja peonirytmisiä. (Asplund 2006, 146.) Yksi tavallisimmista aloitusformuloista oli luonnonjohdanto, mutta myös toisentyyppisiä formuloita löytyy (Soini 1904; Laurila 1956, 60–62; Asplund 1997, 289; Sykäri, tässä teoksessa). Rakkauden eri puolia on pidetty keskeisimpinä teemoina (rakastetun kaipuuta, pettymyksiä rakkaudessa), mutta lauluissa on käsitelty myös esimerkiksi Amerikan siirtolaisuutta ja rikollisia (Asplund

2 Lauluja ja sävelmiä on tallennettu ja julkaistu jo varhain 1900-luvulla (ks. *Suomen Kansan Sävelmiä. Laulusävelmiä I–IV*, 1904–1933, digitoina <http://esavelmat.jyu.fi>). Myös laulutekstien osalta tilanne on muuttumassa, sillä SKS:n riimillisen kansanlaulukortiston digitointi on aloitettu vuoden 2022 lopulla.

2006, 153–155). Rekilaulut on yhdistetty hetkellisyyteen, tanssimiseen ja ylipäättään nuorisokulttuuriin (Karhu & Kuusmin 2021; Hako 1963).

Tutkimme Niemen ja Lönnrotin riimillisen laulun vihkoja kynnystekstin eli *paratekstin* käsitteen avulla (Genette 1987). Kynnysteksti säätelee tekstin ymmärtämistä (Tieteen termipankki: kynnysteksti). Käsitteen luonut Gerard Genette käyttää *paratekstin* käsitettä nimenomaan kirjallisuuden yhteydessä ja esittää erilaisten *paratekstien* määrittävän kirjallisen teoksen tekstiä eri tavoin. *Paratekstejä* ovat esimerkiksi kirjailijan ja teoksen nimi sekä esipuheet (*peritekstit*), kuten myös erilaiset varsinaisen teoksen ulkopuolelle sijoittuvat kirjailijahaastattelut sekä käsikirjoitusversiot (*epitekstit*). Käytämme tässä luvussa kynnystekstin käsitettä laajemmin ja tarkoitamme sillä mitä tahansa ensisijaista tekstiä ympäröiviä ja sen määrittelyyn vaikuttavia tekstejä.

Arkiston kontekstissa kynnystekstit vaikuttavat aineistojen hahmottamiseen ja tulkintaan sekä Lönnrotin ja Niemen vihkojen tapauksessa niiden äärelle pääsemiseen. Kynnysteksti on tekstin ympärillä oleva niin sanottu aputeksti, joka määrittää ja kommentoi itse tekstiä sekä ohjaa samalla sen lukemista ja vastaanottoa ja täten myös sen käyttöä. Käsittelemme luvussamme kynnystekstejä kahdella tasolla, arkistoinnin ja aineiston yhteydessä. Lähestymme arkistointiin liittyviä erilaisia tekstejä, luetteloita ja kortistoja kynnysteksteinä, jotka vertautuvat Genetten *epiteksteihin*. Tarkastelemme myös varsinaisissa tekstiaineistoissa esiintyviä, Lönnrotin ja Niemen laatimia kynnystekstejä, kuten luokitteluja ja otsikointeja, jotka vertautuvat puolestaan *periteksteihin*.

Vaikka analysoitavilla aineistoilla on monia samankaltaisuuksia, ne on sijoitettu SKS:n arkistossa eri kokoelmiin. Pohdimmekin myös sitä, miten sijoitustapa vaikuttaa aineistojen luonteen hahmottamiseen ja tulkintaan. Tutkimamme tekstit edustavat suullis-kirjallisia aineistoja, jotka pohjautuvat suulliseen perinteeseen, mutta on muunnettu kirjalliseen muotoon. Erotuksena arkiston tyypillisille perinnemuistiinpanoille aineistot ovat käyneet läpi mahdollisesti useampia kirjoitusvaiheita (vrt. Karhu 2019). Myös ajatus julkaisemisesta tai yhtenäisestä kokonaisuudesta erottaa ne muista perinnemuistiinpanoista, sillä aineistoja ja niiden kirjoitusprosesseja on ohjannut käsitys kansanrunokokoelmasta, tietynlaisesta tekstilajista. Kirjoittajat työskentelivät kuitenkin eri vuosi-

kymmenillä ja eri tavoin. Pohjautuen omiin riimillisen laulun tallenteisiinsa Lönnrot työsti käsikirjoitusvihkooan 1830-luvulla. Malleina hänellä olivat C. A. Gottlundin ja Zacharias Topelius vanhemman kokoelmat oman *Kantele*-vihkonsa lisäksi, 1800-luvun lopulla toimineella Niemellä malleja oli jo runsaammin. Lönnrotin lisäksi myös Niemi toimi ”kansanrunouden” kentällä, kuten myöhemmin tulee esiin.

Keskitymme erityisesti arkistoinnin ja tekstualisoinnin prosesseihin, jotka ovat määrittäneet ja määrittävät aineistojen muodostumista, tunnistamista ja merkitystä (mm. Fitzgerald & Hämäläinen 2018; Stark & Olsson 2014). Arvottamisen ja luokittelun tavat vaikuttavat aineiston saavutettavuuteen ja käytettävyyteen (vrt. Paakkonen 2022). Lukumme liittyy tältä osin arkistolliseen käännteeseen, jonka ansiosta humanistisessa tutkimuksessa on ryhdytty kiinnittämään huomiota arkistoitujen tutkimusaineistojen muotoutumiseen ja syntymisen prosesseihin. Miten aineistot ovat muodostuneet ennen kuin ne ovat päätyneet muistiorganisaatioihin ja minkälaiset ratkaisut määrittävät niiden luonnetta arkistoissa? (Mikkola 2021, 168; Hupaniittu & Peltonen 2021.)

## Riimillinen aineisto arkistossa

Aineiston kartunnan, luokittelun ja hakuvälineiden laatimisen tavat ovat aina sidoksissa vallan diskursseihin (Schwartz & Cook 2002; Steedman 2006; Stark & Olsson 2014; Mikkola 2021) ja näillä diskursseilla on vaikutuksensa myös siihen, miten ja millaisena riimillinen laulu hahmotuu arkistoaineistoja tutkivalle. Suomenkielistä suullista riimillistä (kansan)lauluperinnettä on arkistoitu Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkistoon suuret määrät. Aineistoa löytyy niin käsikirjoituksina kuin äänitteinä, ja sitä on kertynyt 1800-luvun alkukymmeniltä 1990-luvulle saakka (Asplund 1997, 18–19, 68–81). Folkloristi Anneli Asplund (2006, 149) arvioi SKS:n perinteen ja nykykulttuurin kokoelmassa olleen noin 150 000 yksikköä. Vaikka SKS:ssa riimillisiä lauluja on pääasiallisesti perinteen ja nykykulttuurin kokoelmassa, löytyy niitä myös kirjallisuuden ja kulttuurihistorian kokoelmasta, osana kirjailijoiden arkistoja (Hämäläinen & Karhu 2019; Karhu, tulossa).

Tutkittaessa hybridisiä aineistoja niiden osien sijoittaminen kahteen erilaiseen kokoelmaan aiheuttaa haasteita. Lönnrotin aineistosta kalevalamittaisten runojen muistiinpanot on eroteltu ja luokiteltu osaksi perinnekokoelmaa. Muu aineisto, kuten biografinen aineisto sekä kaikki kirjalliset työt, *Kalevala*, *Kanteletar*, virsikirja- ja sanakirjatyö, on sijoitettu kirjallisuuden ja kulttuurihistorian kokoelmaan, joka koostuu kirjallisten toimijoiden henkilöarkistoista. Herman Niemen aineisto voisi puolestaan olla yhtä hyvin osa kirjallisuuden ja kulttuurihistorian kokoelmaa, sillä se sisältää yhtä paljon Niemen omaa tutkimusta kuin varsinaisia laulumuistiinpanoja. SKS:n arkistoaineistojen osalta aineiston sijoittaminen osaksi jotain tiettyä kokoelmaa ohjaakin vahvasti sitä, miten käyttäjä aineistoja tulkitsee ja miten niiden jäljille pääsee. (Ks. mm. Fitzgerald & Hämäläinen 2018.)

Tässä tutkimamme keskenään samantyyppiset aineistot on asetettu osaksi eri kokoelmia ja tämä on johtanut siihen, että niiden kuvailutiedoissa on keskitytty erilaisiin ominaisuuksiin. SKS:n arkiston eri kokoelmissa aineistot on perinteisesti arkistoitu, luokiteltu ja kuvailtu toisistaan erilaisten periaatteiden pohjalta. Perinteen ja nykykulttuurin kokoelmassa aineistoihin merkitään, kuka aineiston on tallentanut ja milloin ja mistä sekä mitä perinnelajia aineisto edustaa.<sup>3</sup> Erityisesti vanhempien aineistojen kuvailutiedot ovat niukkoja, eikä informantista ja tämän henkilökohtaisista tiedoista ole välttämättä mitään merkintää tai on vain nimi, ikä ja kylä (ks. Pöysä & Timonen 2004, 220). Kansanlauluaineistot sisältävät useimmiten informantin nimen, mutta nimetiedoilla ei pysty suoraan tällä hetkellä hakuja tekemään. Kirjallisuuden ja nykykulttuurin kokoelman puolella puolestaan arkistonmuodostajalla eli kirjailijalla tai muulla kirjallisella toimijalla, jonka toiminnan tuloksena aineisto on syntynyt, on ollut keskeisin merkitys aineiston ryhmitelyssä. Uusien hakuvälineiden myötä myös erilaisilla muilla toimijuuksilla tulee olemaan kasvava merkitys.

Tärkein väline riimillisten laulujen tutkijalle on SKS:n arkiston perinteen ja nykykulttuurin kokoelman kortistot. Rekilaulut sisältyvät kansanlaulukortistoon, johon laulut on ryhmitelty kahdella tavalla: säkeen alun

3 Perinnelajimerkinnästä luovuttiin vähitellen 2000-luvun alussa (ks. Stark 2022).

mukaan aakkosellisesti sekä aiheenmukaisesti.<sup>4</sup> Aiheenmukaisessa kortistossa on eroteltu esimerkiksi tyttöjen ja poikien lauluja toisistaan. Osaa lauluista, kuten kulkuri-/hulivililauluja, ovat laulaneet kuitenkin molemmat, ja tämä laulutyyppi löytyykin molempien kortistoista. Aiheenmukainen kortisto pohjautuu arkiston järjestelmään, joka luotiin 1950-luvulla. Vuonna 2004 kopioidusta aineksesta kaksi kolmasosaa oli kortistoitua tällä tavoin. (Laaksonen & Saarinen 2004, 50.)

Kortistot, luettelot ja erilaiset tietokannat ovat aineistojen hallinnan ja tutkimuksen kannalta pakollisia. Laajoja aineistoja ei voisi mitenkään hallita ilman niitä, eikä aineistoista voisi tehdä kohdennettuja hakuja. Samalla nämä hakuvälineet ovat aineiston käyttöä ja tulkintaa ohjaavia paratekstejä (Genette 1987), kynnystekstejä, jotka ympäröivät varsinaista tekstiä, eli tässä tapauksessa riimillisiä lauluja koskevia kirjallisia muistiinpanoja. Kyseiset kynnystekstit paitsi ohjaavat muistiinpanojen luentaa ovat myös valtasuhteessa niihin. Arkistolliset kynnystekstit ovat aina jonkun, tietyssä historiallisessa tilanteessa toimineen henkilön laatimia ja noudattavat tiettyjä periaatteita ja arvovalintoja (vrt. Schwartz & Cook 2002; Hupaniittu & Peltonen 2021). Arkiston hakuvälineiden laatiminen perustui aiemmin vahvasti objektiivisen kuvailun ideaan liittyvään anonyymisyyteen. Vaikka kirjallisuuden ja kulttuurihistorian kokoelman luetteloihin on merkitty ainakin 1990-luvun lopulta asti (Ilkka Välimäen tiedonanto 24.1.2022) tieto siitä, kuka luettelot ja kuvailutiedot on laatinut, tätä vanhempien luetteloiden ja kortistojen tekijöiden tietoja ei useinkaan ole.<sup>5</sup> Toisinaan tieto tekijöistä on säilynyt arkistossa työskennelleiden muistitietona. Matti Kuusi (1970, 293) puhuu niin sanotusta piiloperinteestä, joka viittaa arkistossa työskentelevien epävirallisissa keskusteluissa jaettuun tietoon aineistoista ja niiden merkityksistä (ks. myös Kurki 2004 sekä Mikkola, Olsson & Stark tässä teoksessa).

SKS:n perinteen ja kulttuurihistorian kokoelman kansanlaulukortiston on laatinut pitkälti uudempaa lauluperinnettä laajasti tutkinut folkloristi Anneli Asplund. Kortisto sisältää uusmittaisia kansanlauluja:

4 Noin 15000 korttia on siirretty erilliseksi neulakortistiksi, jota oli toteuttamassa Anneli Asplund. Neulakortistoon kopioitiin pääasiassa rakkausaiheisia rekilauluja sekä niin sanottuja miestenlauluja (Laaksonen & Saarinen 2004, 50–51).

5 Ks. kuitenkin esim. digitoitu Lna-aineisto, jonka kuvailutiedot ovat tarkemmat.

rekilauluja, kertomalauluja, lyriikkaa, tanssilauluja sekä arkkiveisuja ja muita kirjallisperäisiä lauluja (Laaksonen & Saarinen 2004, 49). Asplundin mukaan kortistotyötä ei ole kuitenkaan saatettu täysin valmiiksi (Anneli Asplundin tiedonanto, sähköposti 16.3.2021). *Arkiston avain*-oppaan mukaan kortistoon on kopioitu lauluja 1950-luvulla saapuneisiin aineistoihin saakka, eikä se sisällä kilpakeruuaineistoja lukuun ottamatta *Kalevalan* riemuvuoden keruuaineistoja (KRK, 1935–1936) (Laaksonen & Saarinen 2004, 49). Kopioimattomasta aineksesta 1960-luvulla laadittu viitekortisto (mts. 50) antaa kuitenkin ymmärtää, että osasta KRK-keruun aineistoista ei olisi laadittu korttia. Myös passiivinen unohdattaminen (Assmann 2010, 109–118; Hupaniittu & Peltonen 2021, 11) on siis osaltaan vaikuttanut aineistojen käytettävyyteen, siitäkin huolimatta, että suuresta osasta aineistoja kortit on jo laadittu. Arkiston kalevalamittainen perinne sen sijaan julkaistiin suurelta osin 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla *Suomen Kansan Vanhat Runot* -teossarjassa (1908–1948), jonka lisäosa ilmestyi 1997 ja josta on sittemmin laadittu myös digitaalinen versio (<https://skvr.fi/>).

## Suomen Kansan Nykysä Lauluja

Elias Lönnrot kirjoitti läheiselle ystävälleen ja kollegalleen Carl Niklas Keckmanille helmikuussa 1834:

Kunnioitettu Veljeni!

Kirjasi sain viime Tiistaina ja tulevana Tiistaina toivon toista, jolla lupasit matkastasi Helsinkiin tarkemman tieon antaa. Et vaan-kaan maha toista tietä lähteä! Näinä päivinä olen vielä pranttäämätömiä nykysempiä runoja yhteen koonnut ja selvään kirjottanut ja toivon Sinun tänne tuloksesi ne kaikki suoraksi saavani. Enempätä tällä kerralla en muistakkaan. Voi hyvin ja tervehytä toisiakin  
Elias Lönnrotilta

7/2 34.



Kirjeessä Lönnrot toivoo saavansa ”suoraksi” eli viimeisteltä ”nykysempien” eli riimillisten laulujen kokoelman. Ystävät vaihtoivat usein ajatukseen erilaisista kansanrunotoista ja suomen kielestä, ja Keckman työsti Lönnrotin kirjallisia töitä yhdessä Lönnrotin kanssa. (Pääkkönen 1994, 97–103.) Myös eräs toinen samana helmikuun päivänä päivätty kirje osoittaa, että Lönnrot oli suunnittelemassa julkaisua riimillisistä lauluista. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran esimiehelle J. G. Linsénille hän vakuutti saavansa nykyiset runot pian julkaisukuntoon (kirje J. G. Linsénille 7.2.1834; ks. myös SKS:n pöytäkirja 5.3.1834). Vielä vuonna 1838 seuran vuosikokouksessa käsiteltiin Lönnrotin kokoelmaa (SKS:n pöytäkirja 16.3.1838), mutta sen jälkeen kokousten asialistalla olivat muun muassa *Kanteletar* ja *Kalevala*, eikä uudemmista lauluista löydy enää merkintöjä. Käsikirjoituksena säilynyt ”Suomen Kansan Nykyisiä Lauluja”<sup>6</sup> ei koskaan ilmestynyt, luultavasti yhä laajenevan *Kalevalan* sekä muiden kirjallisten töiden vuoksi. Sen sijaan Lönnrot julkaisi näytteitä rekilauluista ja muista uudemmalla mitalla seipitetyistä lauluista *Kantelettaren* esipuheessa (1840) sekä aikakauskirja *Mehiläisessä* 1836–1840 (riimillisiä lauluja 1839, 1840). (Hämäläinen & Karhu 2021, 293–294.)

Elias Lönnrotin arkisto on jaettu kahtia: numerot 1–30 sijaitsevat perinteen ja nykykulttuurin kokoelmassa ja numerot 31–433 sekä kirjeaineisto kirjallisuuden ja kulttuurihistorian kokoelmassa. Nykyisten laulujen vihko sijaitsee kirjallisuuden ja kulttuurihistorian kokoelmassa, joka määrittää sen osaksi kirjailijoiden henkilöarkistoja sekä Lönnrotin kirjallisia julkaisutöitä. Arkistointiin liittyviä kynnystekstejä eli epitektejä vihko sisältää niukasti. Vihkolle on annettu numero 58 Lönnrotiana-kokoelmassa ja sen kuvailutiedoissa ilmoitetaan seuraavasti: ”Suomen Kansan Nykyisiä Lauluja. Mustakantinen, sidottu kirja. IV:o, 158 sivua.” Näillä tiedoilla käyttäjä saa selville, että aineisto on sidottu, ja että sillä on mahdollisesti kovat kannet. Sidoksella on myös nimi sekä sivumäärä. Ilmaus *nykyiset laulut* aineiston nimessä antaa kuitenkin ainoastaan asiaa tuntevalle tiedon, mitä aineisto mahdollisesti sisältää. Tiedetään,

6 Käytämme tästä eteenpäin vihkosta nimitystä Nykyisten laulujen vihko. Lönnrot on otsikoinut vihkon sanalla Suomen Kansan Nykyisiä Lauluja, mutta arkistossa vihko on nimetty oikeinkirjoitusmuodossa Suomen Kansan Nykyisiä Lauluja.

että Lönnrot käytti sanaa *runo* kalevalamittaisista runoista ja sanaa *laulu* loppusoinnullisista lauluista (Perttunen 1976, 79; ks. myös Asplund 1997, 34–35). Laulun määrite *nykyinen* viittaa siihen, että kyse on nimenomaan 1800-luvulla ajankohtaisesta lauluperinteestä, riimillisen parisäkeen muodostavista yksisäkeistöisistä kansanlauluista (ks. Laurila 1956, 50), mutta tämäkin tieto avautuu vain asiaan perehtyneelle.

Lisää tietoa aineistosta saa vasta sitä lukiessa. Vihkon kansilehdellä on lyijykynällä kirjoitettu ”Lönnrot, E. Suomen Kansan Nykysyä Lauluja”. Mukana on myös arkistotunnus Lönnrotiana 58 sekä otsikon alapuolella tunnus 10640a). Kannen sisäpuolella on viite aiemmin siteerattuun Lönnrotin kirjeeseen, joka ajoittaa vihkon 1830-luvulle. Lyijykynällä kirjoitettu viesti on Lönnrotin biografin, Aarne Anttilan lisäämä: ”Tätä kokoelmaa tarkoittanee L:n kirje Keckmanille 4. II. 34. Anttila.”<sup>7</sup> Vihkon ensimmäisellä sivulla on tyhjä välilehti, joka on nimetty otsikolla ”Suomalaisia Lauluja”. Sisällysluettelo tai esipuhetta vihkossa ei ole. Varsinaiset riimilliset parisäkeet alkavat seuraavalta sivulta otsikon ”Suomen Kansan Nykysyä Lauluja” alta. Laulut on numeroitu ja sivut on jaettu kahteen palstaan. Käsikirjoituksen marginaaleihin Lönnrot on kirjoittanut säkeiden toisintoja. Lopussa on tyhjiä sivuja, mikä viittaa työn keskeneräisyyteen. Vihkon loppuosassa (s. III alkaen) on laajempia kokonaisuuksia, joissa Lönnrot on liittänyt useampia rekilaulusäkeitä yhteen. Osa ketjumaisista kokonaisuuksista löytyy muokattuna *Kantelettaren* esipuheen uudemmissa lauluista. Vihkon viimeisellä sivulla on yksi nuotinos.

Vihkon ymmärtämiseen ja tunnistamiseen vaikuttaa se, mihin kohtaan arkistoa se on sijoitettu. Lönnrotiana-kokoelman järjestämistä kuvanneen Aarne Anttilan (1985, 594) mukaan kirjallisuuden kokoelmassa olevien aineistojen luokittelussa on noudatettu ensi sijassa kronologiaa. Nykyisten laulujen käsikirjoitus, jota Lönnrot valmisti 1830-luvulla, on osana Lönnrotin muita lyyristen runojen käsikirjoituksia ja Kanteletaraineistoja (numerot 54–57 sekä 59–67). Kyseessä olevat aineistot eivät kuitenkaan liity vuoden 1840 *Kantelettareen*, vaan myöhempään, *Kantelettaren* laajennetun painoksen toimitustöihin. *Kalevalan* tavoin Lönnrot

7 Kirjeen päiväys 4.2. viittaa lähetetyn kirjeen 7.2. konseptiin.

suunnitteli *Kantelettaresta* laajennettua ja paranneltua laitosta, johon hän voisi hyödyntää kaiken siihen asti (vuoteen 1879) kerätyn runoaineiston. Lönnrot aloitti toimitustyön heti *Kantelettaren* ilmestyttyä 1840–1841, mutta ehti palata siihen kunnolla vasta useita vuosikymmeniä myöhemmin, 1870–1880-lukujen vaihteessa. Viimeisten vuosien kansanrunotyö ei ole yleisesti tunnettu (ks. kuitenkin Krohn 1920; Anttila 1985; Kaukonen 1988). Se on yksi Lönnrotin harvoista töistä, jotka ovat jääneet tutkimuksen katveeseen ja siten myös suuremman yleisön ulottumattomiin. (Fitzgerald & Hämäläinen 2018, 183–190.)

Niin ikään Lönnrotin Nykyisten laulujen vihkoa ei ole varsinaisesti tutkittu tai tunnistettu (ks. Hämäläinen ja Karhu 2021). Nykyisten laulujen käsikirjoitus oli tekeillä jo ennen vuotta 1840, jolloin Lönnrot julkaisi *Kantelettaren*. Tämän vuoksi käsikirjoitusvihko olisi arkistoluetteloinnissa sopinut ajallisesti *Kantele*-vihkojen (1829–1831) ja *Kantelettaren* ensimmäisen painoksen väliin. Näin se olisi saatettu tunnistaa laajasta käsikirjoituskokoelmasta. Arkiston numerointi, jonka johdosta Nykyisten laulujen vihko on sijoitettu toisen tutkimattoman ja unohtetun käsikirjoitusaineiston väliin, on saattanut vaikuttaa vihkon unohtumiseen. Kuten Lönnrotin viimeisten vuosien *Kanteletar*-työtä, niin myös Nykyisten laulujen vihkoa voi tältä osin kutsua piiloperinteeksi (ks. Kuusi 1970). Nykyisten laulujen vihkon ”unohtuminen” liittyyneen myös sen sisältöön, joka käsitteli tavallisesti sukupuolten välisiä suhteita ja oli usein avoimen eroottista.

## Nykyisten laulujen taustalla olevat muistiinpanot

Lönnrot on kirjoittanut ja toimittanut Nykyisten laulujen vihkon hyvin todennäköisesti omien riimillisten laulujen muistiinpanojensa pohjalta. Lönnrotin kirjeet sekä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran pöytäkirjat (ks. edellä) vahvistavat, että Lönnrot oli tarkoittanut sen julkaistavaksi. Julkaisupyrimyksestä kertoo myös selkeä käsiala ja säkeiden tarkka rivitys. Lönnrot tallensi riimillisiä lauluja samaan aikaan kuin kalevalamittaisia runotoisintoja *Kalevalaa* ja *Kanteletarta* varten, ja niitä kertyi erityisesti Suomen puoleisesta Karjalasta, pääosin Pohjois-Karjalasta,

vuosina 1836–1838 (Perttunen 1976, 80; Asplund 1997, 78–79). Kaisa-Marja Perttusen (1976, 81) mukaan Lönnrotin kalevalamittaisten runojen käsikirjoituksissa (Lna 1–30) on mukana 314 riimillisen laulun muistiinpanoa, lähes yhtä paljon kuin kalevalamittaisia lyyrisiä kansanrunoja.<sup>8</sup> Lisäksi riimillisiä lauluja löytyy Lönnrotin henkilöarkistosta SKS:n kirjallisuuden ja kulttuurihistorian aineistokokoelmasta: *Mehiläisessä* julkaistujen laulujen kokoelmasta (Lna 68), Paavo Korhosen runoista ja lauluista (Lna 87), kansanlaulusävelmistöstä (Lna 95) sekä erillisestä uudemmalla mitalla seipitettyjen laulujen kokoelmasta (Lna 339).

Siiitä huolimatta, että Lönnrotin keräämää riimillistä aineistoa on varsin runsaasti, sen asema SKS:n kokoelmissa ei ole selvä. Aineistojen kuvailutiedot saattavat olla niukkoja. Riimillisiä lauluja on myös sijoitettu osaksi perinteen ja nykykulttuurin kokoelmaa tai Lönnrotin kirjallisia aineistoja, jolloin niitä on vaikea tunnistaa ja löytää.<sup>9</sup> Aineistot eivät sisällä kuvailuja riimillisten laulujen osalta, vaan laulut pitää niistä kiinnostuneen erikseen etsiä käsikirjoituksen sisältä. Lönnrotin aineiston riimilliset laulut on luetteloitu Kaisa-Marja Perttusen (1976) tutkimuksessa, mutta arkistossa ei ole erikseen Lönnrotin riimillisten laulujen luetteloa. Ne eivät myöskään sisälly arkiston erilliseen rekilaulukortistoon.

Vaikka riimillisten laulujen heikompi asema suhteessa kalevalamittaiseen runouteen lienee yksi syy riimillisen laulun asemaan arkistossa, on taustalla myös muita, käytännöllisiä ja historiallisia syitä. SKS:n perinnearkiston varhaisissa muodostumisperiaatteissa on noudatettu kalevalamittaisen runouden luettelointihankkeen, *SKVR:n*, perinnelaji- ja funktioanalyttistä lajittelua. Perinnelajiluokittelun mukaisesti Lönnrotin runotallenteet on erotettu Lönnrotin muusta aineistosta osaksi perinnekokoelmaa. Arkistoluokituksen ulkopuolelle ovat jääneet paitsi uudemmat, kalevalamittaiset rahvaanrunot myös riimilliset laulut. (Perttunen 1976, 3.) Kalevalamittaisen runouden luokittelu- ja julkaisuhanke virisi erilaisissa keskusteluissa jo 1830-luvulta alkaen, mutta varsinaisesti se alkoi edistyä 1880-luvulta alkaen kansanrunojen tutkijan ja

8 Riimillisiä lauluja, ks. esim. Lna 7, 17a–c, 24.

9 Esim. Lna 7 -aineiston kokoelmatiedoissa on kuvaus "vihko runoja", jolloin käyttäjälle välittyy tieto, että aineistossa olisi vain kalevalamittaisia runoja.

tallentajan A. A. Boreniuksen sekä maantieteellis-historiallisen menetelmän kehittäjien Julius ja Kaarle Krohnin johdolla. Tarkoituksena oli lajitella ”Kalevalan syntyä koskevat kertovat runot, myöskin muut eepissäilyksiset runot” maantieteellisesti ja geneettisesti. (Haavio 1931, 87–89.) Hanke laajeni sittemmin käsittämään myös lyriikan, loitsut ja lasten lorut (Haavio 1931, 90) sekä vuonna 1997 kalevalamittaiset seksuaalimaiheiset runot. Taustalla oli Krohnien menetelmä, joka keskittyi selvittämään yksittäisen runon alueellista ja ajallista syntyä ja leviämistä. (Ks. myös Mäkelä, Lukin & Karlsson tässä teoksessa.) Kalevalamittaisen runouden arvostus yli muiden perinnelajien on osin johtanut siihen, että arkistossa on runsaasti perinnettä, joka on määritelty erilaisilla kriteereillä epäsovivaksi perinnelajiluokitukseen (kirjallinen, kertojien itsensä sepittämä perinne, rahvaanrunot, itseoppineiden aineisto jne.) (Kurki 2004, 66, 82–83; ks. myös Laitinen & Mikkola 2013; Mikkola 2021; Mikkola, Olsson & Stark tässä teoksessa).

## Nykyisten laulujen kynnystekstit

Lönnrotin käsikirjoitusvihko sisältää pääosin rekilauluja, mutta myös muita riimillisiä lauluja, sekä niiden toisintoja ja irrallisia säkeitä. Lönnrot kirjoitti tavallisesti rekilaulut kahden säkeen mittaisiksi (ks. Perttunen 1976, 81), mutta vihossa laulut on jaettu tavutuksin neljälle eri riville. Lönnrot ei ole eritellyt tai selventänyt, mistä vihossa oikeastaan on kyse. Lauluja ei ole nimetty tai otsikoitu, eikä niiden sisältöjä tai alkuperää ole kuvattu. Vihkon sivut on jaettu kahteen palstaan, mikä oli Lönnrotin kirjallisille töille tyypillinen työskentelymetodi (ks. Fitzgerald & Hämäläinen 2018, 186). Sivun sisemmälle palstalle Lönnrot kirjasi numeroituja rekilauluja, sivun ulommaiselle palstalle lisäsäkeitä ja avoimen seksuaalisia säkeitä. Laulut on numeroitu lähes kauttaaltaan. Numerointi on eräänlainen kynnysteksti, Lönnrotin periteksti, sillä se jakaa vihkon neljään laajaan osaan, vaikkakaan ei välttämättä jäsennä lukijalle sen sisältöä. Vihkoa lukiessa ei selviä mikään erityinen temaattinen jaottelu, vaan osiot käsittelevät etupäässä sukupuolten välisiä suhteita (vrt. Herman Niemen vihko). *Mehiläisessä* Lönnrot kuvasi nykyisiä lauluja

”poikien ja tyttöjen yhteisiksi lauluiksi” ja jaotteli niitä sukupuolen mukaisilla nimillä (ks. myös *Kantelettaren* esipuhe) (VT 2, 405–418), mutta tällainen jaottelu ei ole selvä Nykyisten laulujen vihossa. Numeroinnin lisäksi vihkoa määrittelevät Lönnrotin korjaukset ja merkinnät, kuten katkoviivat, alleviivaukset ja lisäykset. Seuraava esimerkki on tyyppillinen lisäys, joka ei muuta suoranaisesti säkeiden sisältöä tai itse riimiä, tosin rytmi muuttuu lisäyksen toisessa säkeessä, vaan avaa rekilaulusäkeiden ilmaisun variaatiota (ks. Sykäri tässä teoksessa). *Siivo* tyttö ja *halpa* likka sekä niiden erilaiset merkitykset tuottavat lauluun kuitenkin toisistaan eriyvän sävyn. Numero kahdeksan on Lönnrotin merkitsemä laulun järjestysluku.

8.

Minä olen siivo tyttö siivon [halvan likka halvan]  
nimen kannan  
Empä [Vaen en] minä joka pojan  
halata'kaan anna

Laulu on myös sisällöltään tyyppillinen esimerkki Nykyisten laulujen kokoonpanosta, jonka rekilaulut keskittyvät sukupuolten väliseen kanssakäymiseen.

Numerointia ja korjauksia selvempi lauluja jäsentävä ja niitä ohjaava seikka on vihkon pystyviivat. Lönnrot on jakanut lauluja merkiten pääosin pystyviivalla sisällöltään sopivat laulut ja jättänyt avoimen seksuaaliset laulut ilman pystyviivaa. Pystyviivan tekniikkaa Lönnrot käytti myös muiden aineistojen kanssa ja se viittaa tavallisesti siihen, että kyseinen säe on merkitty julkaistavaksi, kuten osaksi *Kalevalaa* ja *Kanteletarta*.<sup>10</sup> Ainoastaan vihkon lopun laajemmat kokonaisuudet, joista osan Lönnrot myöhemmin julkaisi *Kantelettaressa*, ovat ilman tätä merkintää. Kun minkäänlaisia muita aineistoa ohjaavia merkkejä ei ole, vihkon pystyviivat ohjaavat suurelta osin sen ymmärtämistä. Riimillisen laulun jul-

<sup>10</sup> Pystyviivaa tai yliviivaamista ovat käyttäneet monet kirjailijat. Yleensä kirjailijoiden tapauksissa yliviivaaminen tarkoittaa tietyn kohdan poistamista, mutta se voi myös merkitä sitä, että jokin kokonaisuus on käsitelty (Karhu 2012, 56–57).

kaisuperiaatteisiin Lönnrot viittaa selostuksessaan vuosina 1836–1837 tehdystä keruumatkasta, jolloin riimillisiä lauluja oli kertynyt erityisen runsaasti. Lönnrot esittelee nykyisten laulujen kokoelmaansa tehden eron hyvän ja huonon aineksen välillä: ”Samlingen af sednare tidens poëmer tyckes, äfven med bortlemnade af alla sämre, blifva betydligt större, så någon af de förenämnade” (SKS:n pöytäkirja 16.3.1838). Mahdolliseen kirjalliseen julkaisuun oli tarkoitus ottaa pystyviivalla varustetut laulut ja jättää niin sanotut huonommat eli pystyviivattomat avoimen seksuaaliset laulut pois. Tässä kontekstissa Lönnrotin käyttämä pystyviiva muodostaa vihkon keskeisen riimillistä laulua ja osin myös sen tulkintaa määrittävän kynnystekstin.

Pystyviivojen lisäksi selkeä käsiala, sivujen jakaminen kaksipalstaiseksi, laulujen numerointi, korjaukset, lisäykset ja muut merkinnät osoittavat, että Lönnrot oli laatimassa riimillisistä lauluista julkaistavaa kokonaisuutta. Kuten yllä on todettu, vihkon numeroidut laulut eivät näytä muodostavan selkeitä temaattisia kokonaisuuksia. Ainoastaan loppuosan laulut, jotka on muodostettu yhdistämällä useita rekilaulusäkeitä, viittaavat Lönnrotin tapaan ketjuttaa rekilauluja (ks. Asplund 1997; Perttunen 1976, 81). Voikin arvailla, jäivätkö käsikirjoituksen laulut julkaisematta, koska Lönnrot ei ehtinyt palata toimittamaan niitä lisää, kuten hän vuonna 1849 riimillisen laulun julkaisua suunnittelevalle H. A. Reinholmille ohjeisti:

Harvoin niitä kansassa yhteen järjestykseen useampia värsyjä lauletaan, vaan sekaisin, kuin kullenki mieleen muistuu ja vähinki sopii toinen toisihinsa. Lienee sentähden paras, Teidänki ei muusta järjestyksestä lukua pitävänän, kuin että saatta viisin kuusin värsyjä, jotka sopivat perätysten laulaa, ja siinä on laulu valmis. (Lönnrotin kirje 28.10.1849.)





## Perinnettä, tutkimusta perinteestä vai kansanrunokokoelman luonnos?

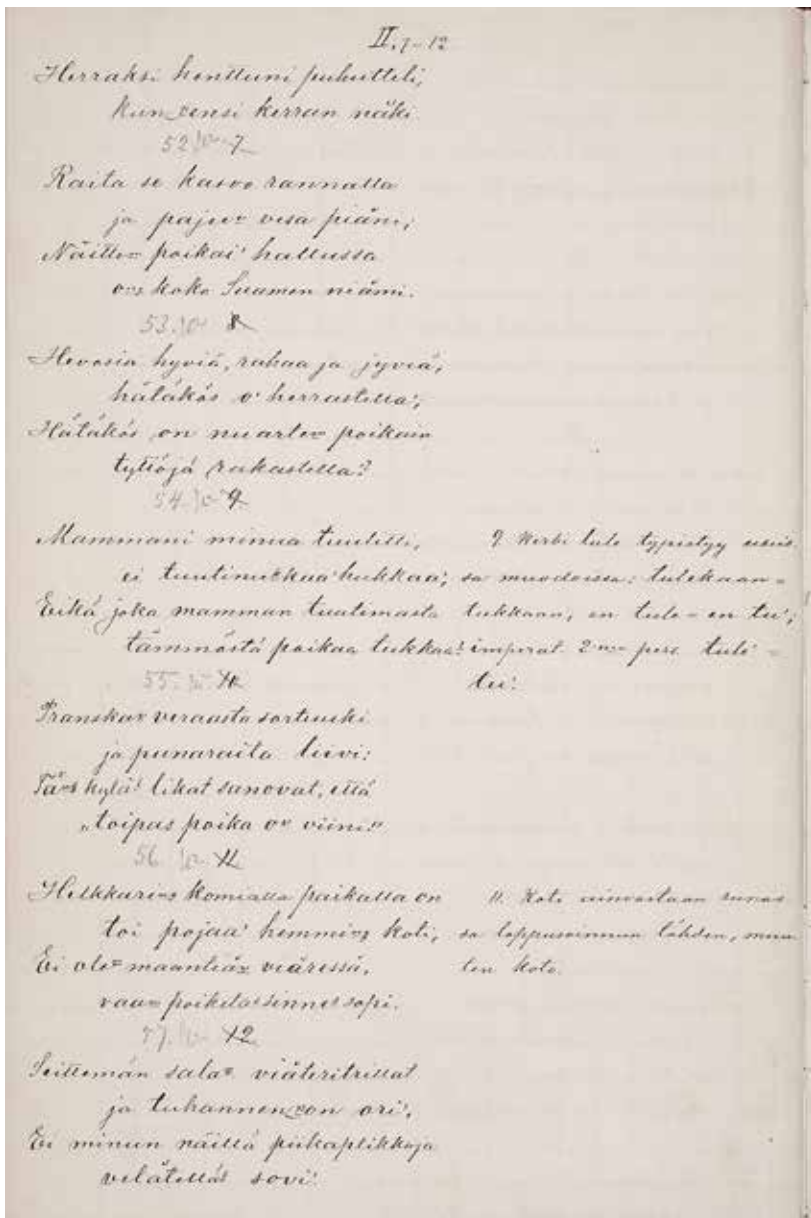
Opettaja-kirjailija Herman Niemi (1857–1922) toimi kansakoulun opettajana Tampereella sekä myöhemmin myös Jyväskylän seminaarin valmistavassa koulussa. Niemi julkaisi *Valvojassa* vuonna 1893 artikkelin ”Nykyaikaiset kansanlaulut Hämeenmurteen alalla”. SKS:n arkiston perinteen ja nykykulttuurin kokoelmassa sijaitseva arkistodokumentti, käsinkirjoitettu vihko, jonka kansilehdellä lukee kaunokirjoituksella ”Kansanrunoutta Tampereen seuduilta”, on artikkelin tausta-aineistoa. Vuonna 1891 SKS:lle lähetetty vihko sisältää kuutisen sataa riimillistä kansanlaulua, joista pääosa on rekilaulua.

Vihko alkaa sisällysluettelolla: Niemi on ryhmitellyt lauluja tiettyihin kategorioihin. Vihossa on myös runsaasti lauluja koskevia, pääasiallisesti kielitieteellisiä kommentaareja. Laulutekstit on kirjoitettu sivun vasempaan reunaan niin, että sivulle on jäänyt runsaasti tilaa marginaalille, jonne kommentaarit on kirjoitettu. Kommentaarit sijoittuvat pääosin vihkon alkupuolelle, jossa ne ovat niin pitkiä, että sivulle on toisinaan mahtunut vain laulu tai pari, kun taas vihkon loppupuolella, jossa kommentaareja ei varsinaisesti ole, lauluja on sivulla seitsemästä kahdeksaan. Vihkolla on myös kiinnostava erityispiirre: laulut on kopioitu Niemen omaa foneettista kirjoitusmallia noudattaen. Niemi on siis pyrkinyt tavoittamaan kirjoituksellaan sen, miten laulujen sanat on varsinaisessa esitystilanteessa artikuloitu.

Vihkon kansilehdellä lukee ”Kerännyt ja lausuntatappaa tarkasti seuraten kirjoittanut sekä muistutuksilla varustanut Herman Niemi”. Niemi on halunnut tavoittaa laulujen poetiikan tärkeimmän raaka-aineen, sanojen, muodon sellaisena kun hän on ne laulutilanteessa kuullut:

(I. 4.) Kapakasta kapakkaan  
on katu kivitetty;  
Siällä om monem mammam  
poika juomahan opetettu.<sup>11</sup>

11 Niemen rivitys ei tosin aina noudata rekilaulurytmiä, kuten ei tässäkään esimerkissä. Laulettaessa sana poika olisi kuulunut kolmannen säkeen viimeiseksi sanaksi. Tässä luvussa käytetään Niemen laulunumerointia. Arkistossa on jälkeenpäin vedetty Niemen numeroinnit yli ja korvattu ne arkiston omilla tunnistetiedoilla.



Kuva 7. Herman Niemi on pyrkinyt kuvaamaan foneettisella kirjoituksella laulujen kieltä ääntämyksenmukaisesti. Kuva: SKS KRA. Niemi, Herman, II U 6.

III. 6. Ensim mettää, sittey vettä,  
sittek kiahuva koski,  
Kiahuvang kosken takana  
on tyttö punaposki.

Musiikintutkija Heikki Laitinen on todennut, että arkistot antavat paremman kuvan 1800-luvun kerääjien omista keruukäytännöistä kuin varsinaisesta ajan lauluilmaisusta ja että emme varsinaisesti voi kerääjien aineistojen tekemien muutosten vuoksi tietää minkälaista rekilaulujen kieli on ollut (Laitinen 1991, 72). Niemen muistiinpanoissa meillä on kuitenkin käsissämme aineisto, joka tavoittaa riimillisen laulun sanoitukset – kansanomaisen suullisen ilmaisun – paremmin kuin ajan tyyppilliset aineistot. Niemen pieteetillä tehdyt muistiinpanot konkretisoivat Laitisen huomion: arkiston tyyppilliset perinnemuistiinpanot ovat pitkälti mallinnus lauluilmaisun artikulaatiosta.

Niemi oli yksi niistä harvoista, joka kirjoitti riimillisestä laulusta teollisen artikkelin ennen 1900-luvun lopulla syntynyttä rekilaulua koskevaa kiinnostusta (ks. Hämäläinen & Karhu 2021, 295). Hän käsittelee arvottavalla otteella rekilaulujen kieltä ja rakennetta. Artikkelin kansansivistyksellinen ja rekilauluja kritisoiva eetos on ristiriidassa arkiston aineiston kanssa, jonka yksityiskohtaiset selitysviitteet kielivät perinpohjaisesta kiinnostuksesta rekilauluperinnettä kohtaan. Artikkelissa näkyvä kritiikki ei tule arkiston vihossa esiin.

Tarkasteltavana oleva käsikirjoitusaineisto on ainoa keruuaineisto Niemeltä SKS:n arkistossa. Kirjallisuuden ja kulttuurihistorian kokoelmassa häneltä on säilynyt pääasiassa kirjeitä (SKS:lle, Kaarle Krohnille ja Alli Hannikaiselle). Riimillisiä lauluja käsittelevää kokoelmaa ei kirjeissä mainita, mutta ensimmäisessä SKS:lle suunnatussa kirjeessään (1880) Niemi kertoo olevansa harjaantunut ”puhumaan mukaan kirjoittamaan”.

Kuten on jo tullut esille, Herman Niemen aineisto on arkistoitu osaksi perinteen ja nykykulttuurin kokoelmaa, jossa tärkeimpiä aineistoja koskevia tietoja ovat kerääjä (Niemi), perinnelajien tyypit (a6, b1, b2 ja b5) ja keruupaikka (Tampereen seutu). Perinnekokoelman tietosisältöjen kannalta Niemen oma tutkimustyö ei ole ollut keskeisintä, vaikka aineistokorttiin onkin myöhemmin lisätty käsin merkintä, että aineisto

sisältää tietoja murteesta. Tarkkaa aineiston kuvailua osoittaa se, että kirjallisuuden ja kulttuurihistorian kokoelman kortistosta löytyy kyseisestä aineistosta kortti, jossa on ristiviittaus perinnekokoelman puolelle. Kortin kuvailutiedoista ei tosin selviä, että kyseessä on riimillisiä lauluja koskeva aineisto, vaan siinä korostuu aineiston kielitieteellinen puoli: ”sananselityksiä sekä lauseopillisia huomioita Tampereen seudulta.” Kyseisen hybridiaineiston kohdalla kokoelmien kuvailutiedoissa korostuvat ymmärrettävästi ne piirteet, jotka on nähty kyseisten kokoelmien kannalta keskeisinä.

Mikä kyseinen vihko sitten todella on? Kansanrunokokoelman luonnos? Vihkon tarkoitus jää auki ilman tarvittavia kontekstitietoja. Kokoelmaluonnosta puoltaa se, että aineistoista puuttuu muun muassa tuon ajan keruuaineistolle tyypillinen tieto informanteista. Esimerkiksi Niemen kanssa samoihin aikoihin lauluja kerännyt Antti Rytönen on merkinnyt SKS:lle toimittamiensa laulujen yhteyteen aina informantin nimen (Karhu 2019). Niemen aineiston formaatti kielii myös siitä, että aineistoa on työstetty. Kyseessä eivät siis ole pelkät SKS:lle toimitetut muistiinpanot, vaan puhtaaksikirjoitettu ja toimitettu erikoiskokoelma, jossa esimerkiksi juuri kommentaarien avulla on haluttu yksityiskohtaisesti selittää ja avata lauluja vihkon lukijalle. Kuka vihkolle kaavailtu lukija sitten on, jää auki. Mahdollisesti lukijaksi on ajateltu pelkästään SKS:n silloista henkilökuntaa. Koska Niemi toimi opettajana, on myös mahdollista, että vihko liittyy jollain tavoin opetuskäyttöön tai kansansivistystyöhön.

## Kynnystekstit lauluja määrittelemässä

Samoin kuin kortistot ja luettelot toimivat arkistossa rekilauluja kehys-tävinä kynnysteksteinä myös Niemen vihossa esiintyy lukuisia kynnys-tekstejä. Nämä kynnystekstit myös erottavat aineiston tavanomaisista perinnemuistiinpanoista. Kyseiselle tekstikokonaisuudelle on annettu otsikko ”Kansanrunoutta Tampereen seudulta”, ja Niemen tekijyys nousee keskeiseksi, koska hänen nimensä on kirjoitettu kansilehdelle mutta informanttien nimiä ei mainita lainkaan. Niemi korosti, että nykyisem-

mät laulut ovat kansan yhteistä omaisuutta ”joka ei tiedä tekijätänsä eikä kenenkään yksityiseksi omaisuudeksi pysähdy, eikä senkään vertaa kuin vanha kansanlaulu” (Niemi 1893, 529).

Käsikirjoitus sisältää sisällysluettelon, tekstit on asemoitu sivuille tarkasti ja lauluille on laadittu laajoja kommentaareja. Genetteläisen tekstikäsityksen kontekstissa juuri kynnystekstit tekevät teoksen (Genette 1987, 7–10) ja Niemen aineiston kynnystekstit korostavatkin käsikirjoituksen teoksellista luonnetta. Vaikka kyseessä on käsin kirjoitettu, perinnekokoelmaan arkistoitui aineisto, tekstuaaliset ratkaisut kielivät pitkälle viedyistä tekstualisointipyrkimyksistä.

Niemi on ryhmitellyt aineiston sisällysluettelossa seuraavien otsikoiden alle:

- I. Yleistä elämänviisautta
- II. Kerskausta ja pöyhkeilyä
- III. Kumppalin kaipausta, heräävää rakkautta. Rakkaudenlauluja.
- IV. Toivoton rakkaus; mustasukkaisuus; erolauluja.
- V. Hurja elämä; huikenteleva rakkaus; juomalauluja.
- VI. Leikillisiä lauluja
- VII. Pilkka ja häväistyslauluja
- VIII. Piirihyppy=lauluja ja rallatuksia
- IX. Tilapäisiä lauluja; satunnaisia mielijohteita.
- X. Kehtolauluja, lastenlauluja ja loruja.

Kategoriat auttavat hahmottamaan vihkon laulujen kokonaisuutta, mutta määrittävät samalla sisältöä ja ohjaavat tätä kautta laulujen luentaa. Aineistoja luokiteltaessa päästään harvoin tilanteeseen, jossa koko materiaali solahtaisi ongelmattomasti luokittelun kategorioihin. Tästä kertovat myös Niemen kategoriat ”Yleistä elämänviisautta” ja ”Tilapäisiä lauluja; satunnaisia mielijohteita”, jotka voivat sisältää käytännössä minikälaisia lauluja tahansa. Ensimmäiseen kategoriaan on myös liitetty lauluja, jotka voisivat hyvin kuulua muihinkin kategorioihin.

Myös Anneli Asplund tunnustaa laulujen kategorisoinnin haasteet 1800-luvun alkupuolen riimillisiä lauluja käsittelevässä lisensiaattityössään. Yksisäkeistöisten lyyristen laulujen teemojen osalta Asplund to-

teaa, että laulujen temaattinen kirjo on monipuolinen ja eräissä lauluisa olisi hahmotettavissa enemmän kuin yksi teema, huolimatta tekstin lyhydestä. Hänen tutkimuksessaan aineisto on luokiteltu pääteemaan mukaan. (Asplund 1997, 114.) Tässä konkretisoituvat aineiston hallinnan realiteetit. Aineistot on luokiteltava jollain tavoin, vaikka luokittelut eivät täysin tekisikään oikeutta varsinaiselle aineistolle. Nämä luokittelut, oli ne tehty osana tutkimusta tai arkistossa aineiston hallinnan vuoksi (kortistot, luettelot), vaikuttavat puolestaan siihen, miten aineistot tutkimuksia, kortistoja, luetteloita ja lopulta myös varsinaisia tekstejä lukemalla näyttäytyvät. Arkistossa aineistoja luokitteleva henkilö onkin hyvin tärkeässä esilukijan roolissa, joka tekee omat ratkaisunsa (omista lähtökohdistaan käsin) aineiston luonteen määrittelystä (vrt. Peltonen 2021, 66).

Asplundin tutkimukseensa nostamia yleisimpiä riimillisen yksisäkeistöisen laulun teemoja ovat rakkauden vakuuttelu, rakkauden onni, suru, lemmensuru ja rakastetun ikävöinti, odotus tai toiveet rakastetun saapumisesta, rakastetun kunniallisuus tai huonomainaisuuden pelko, rakastetun (tai kollektiivisen tyttö- tai poikaryhmän) ominaisuudet, omanarvontunto (usein omahyväisyys tai kerskailu), petollisuus, hylätyn tunteet, ero ja rakkauden päätyminen (Asplund 1997, 115–116). Niemen ja Asplundin kategorisoinneissa on paljon yhtäläisyyksiä. Laajimmat laulukategoriat Niemellä ovat rakkautta käsittelevät (III ja IV). Myös Asplund korostaa rakkausteemojen yleisyyttä lauluissa (Asplund 1997, 114).

Ryhmittelyt nostavat esiin selkeimmin erottuvat, helposti luokiteltavat aiheet ja teemat, ja ne voivat vaikuttaa toisentyyppisten, haasteellisemmin luokiteltavien aineistojen näkyvyyteen ja ylipäätään havaitsemiseen. Nimeäminen saattaa olla myös arvolutautunut teko, joka tuo esiin luokittelijan suhtautumisen aineistoon. Esimerkiksi tietyt seksuaaliaiheet olivat Niemen aikana moraalisesti arveluttavia. Kansanlaulukortiston laajat kulkuri-/hulivili-laulukategoriat, jotka esiintyvät sekä tyttöjen että poikien laulukortistossa, eivät luokittelun tasolla näykään Niemen aineistoissa. Niemen vihkossa tähän kategoriaan laskettavia lauluja esiintyy joitakin sekä miesten että naisten laulamina (esim. II, 25). Niemi myös mainitsee ilmiön artikkelissaan: ”Pojat kerskaavat olevansa

kaikkien tyttöjen ja tytöt kaikkien poikien tuttuja, ja tuon tuostakin lauletaan vanhasta ja uudesta hentusta, ikäänkuin olisi vain jostain heittotavasta puhe” (Niemi 1893, 532). Niemen näkemys oman korpuksensa pohjalta oli se, että varsinaisia tyttöjen tai poikien lauluja ei esiintynyt, vaan tekstin sukupuolta vaihdettiin lennosta laulajan mukaan (mt.).

Aineiston luokittelun lisäksi vihkoon laaditut muut kynnystekstit vaikuttavat aineistojen hahmottamiseen ohjatessaan luentaa tiettyyn suuntaan. Niemen aineiston tekee perinnekoelmaa aineistoksi poikkeuksellisen kerääjän vihkoon laatimat kommentaarit. Keskittyessään tiettyihin kielellisiin piirteisiin kommentaarit nostavat nämä piirteet lauluteksteistä kohosteisiksi. Laulut onkin kerätty mahdollisesti siksi, että niiden kautta päästään käsiksi Tampereen alueen kielellisiin ominaisuuksiin.

Niemen aineisto osoittaa, että riimillisen laulun kieli on osin poikennut tavallisesta puhekielestä, ainakin Hämeessä. Artikkelissaan Niemi kirjoittaa, että vaikka laulut pitkälti adaptoituivat osaksi vallitsevaa kielenkäyttötapaa, niissä esiintyi myös paikkakunnan murteille vieraita sanoja tai muotoja. Uudempien kansanlaulujen kieli oli omalakista ja sisälsi esimerkiksi sanoja, joita ei puhekielessä suvaittu. (Niemi 1893, 530, 536.) Tällaisia rekilauluperinteelle tyypillisiä, mutta puhekielelle vieraita sanoja, olivat esimerkiksi *mamma* ja *pappa*, joita lauluissa viljeltiin mutta joiden käyttö muuten olisi Niemen mukaan Tampereen seudulla saanut osakseen pilkkaa. Niemi kiinnittää huomiota myös siihen, että sanaa *nätti* ei puhekielessä koskaan liitettäisi miespuolisiin henkilöihin, mutta lauluissa näin toimitaan (Niemi 1893, 537–538). Arkiston vihkon laulun 26 (I) ensisäettä ”Niing kun se lintu iltasella” Niemi on puolestaan kommentoinut seuraavasti: ”Ilta’ ainoastaan runossa, muuten eh-too”. Kyseisen runon kahden viimeisen säkeen kohdalla ”Nätin tytön luonnon pitää / koetella’ ensi!” Niemi kirjoittaa, että *koetella*-muotoa käytetään vain runossa, puhekielessä käytetään muotoa *koitella*. Niemi ei ole tässä huomionnut sitä, että nelitavuinen *koetella* täyttää rekilaulurytmin tavuvaatimukset, toisin kuin kolmitavuinen *koitella*.

Rekilaulujen kieli vaikuttaa Niemen havaintojen pohjalta operoivan siis toisin kuin tavallinen puhekieli, näennäisestä arkisuudesta huolimatta. Kohosteisten, puhekielelle vieraiden piirteiden vuoksi kielen

poeettinen luonne korostuu.<sup>12</sup> *Mamma-* ja *pappa-*sanojen käyttöä lauluisa on puoltanut esimerkiksi sanojen soinnillisuus. Niemen käsinkirjoitettu kansanlaulukokoelma ja sen kynnysteksteinä toimivat kommentaarit nostavatkin esiin sen, että rekilaulujen kieli on ollut oma poeettinen maailmansa, runokieli, jossa ilmaisu rakentuu ja toimii tiettyjen sääntöjensä mukaisesti ja jonka käyttötapa ja merkitykset poikkeavat puhutusta kielestä.

## Kynnystekstit ja arkiston rekilaulut

Olemme tarkastelleet riimillistä laulua tekstualisoinnin ja arkistoinnin käytäntöjen kautta ja analysoineet, miten edellä esitetyt käytännöt vaikuttavat laulujen ymmärtämiseen ja tulkintaan. Käsiteltyä hybridiaineistot eivät ole tavanomaisia arkiston perinnemuistiinpanoaineistoja, mutta epätyypillisyydessään ne tekevät näkyväksi arkistoon kytkeytyvien kynnystekstien roolin rekilaulujen hahmottamisessa. Kynnystekstit vaikuttavat laajasti kaikkien arkiston rekilaulumuistiinpanojen lukemiseen ja tutkimukseen, ei vain niiden, joiden tekstualisointiprosessit ovat selvästi havaittavissa. Kynnystekstit ohjaavat tutkijan aineistojen äärelle ja vaikuttavat laulutekstien tulkintaan. Arkiston muistiinpanot eivät tavoita ääniä menneisyydestä sellaisina kuin ne ovat aikoinaan kuuluneet, vaan ne suodattuvat lukijalle erilaisten kynnystekstien ohjaamina.

Kun tutkija astuu arkistoon tutkimaan riimillisiä lauluja, hän kohtaa jo hakuvälineiden tasolla arvovalintojen kautta muokattua tulkintaa lauluista, joka saattaa määrittää hänen omaa näkemystään laulujen luonteesta. Esimerkiksi erilaiset riimillisten laulujen temaattiset kortistot korostavat tiettyjä merkitysyhteyksiä laulujen välillä. Myös aineiston käytettävyys arkistolaitoksessa on sidoksissa arvovalintoihin, joissa saattaa korostua jonkun lajin vähäpätöisyys ja toisen tärkeys tutkimuksen lähdeaineistona.

<sup>12</sup> Rekilaulujen sanoitusten on toki myös sovittava melodiaan ja rytmiiin, mikä vaikuttaa niiden valintaan. Niemi ei huomioinut tätä seikkaa havainnoissaan.



Elias Lönnrotin käsikirjoitukset ovat tarkoin dokumentoituja ja laajasti tunnettuja. Silti on edelleen aineistoja, jotka ovat jääneet tutkijoilta, käyttäjiltä ja suuremmalta yleisöltä piiloon. Käsikirjoitusvihko Suomen Kansan Nykysiä Lauluja ei ole arkistoinnista ja luokittelusta huolimatta tavoittanut käyttäjiä, tai sitten aineistoa ei ole katsottu yhtä kiinnostavaksi kuin Lönnrotin kansallisesti tunnustettuja töitä. Se on myös monin tavoin ongelmallinen perinteen näkökulmasta. Riimillisistä tallenteista muokattu kirjallinen laulukokoelma ei ole sopinut suullisen perinteen kategoriaan, ja se on sijoitettu kirjailijoiden arkistokokoelmaan. Vihkon todennäköinen lähdeaineisto, Lönnrotin omat riimillisen laulun muistiinpanot, on puolestaan erotettu perinnearkistoon, erilleen itse vihkosta. Perinekokoelmassa riimilliset muistiinpanot ovat jääneet arkiston luokitusjärjestelmän ulkopuolelle. Ne on sijoitettu osaksi Lönnrotin kalevalamittaisten runojen kokoelmaa ja usein niin, että kokoelmatiedoista ei käy ilmi, että kyseinen aineisto sisältää myös riimillisiä muistiinpanoja.

Nykyisten laulujen vihko on unohdukseen jäämisestään huolimatta merkittävä käsikirjoitus Lönnrotin kirjallisten töiden joukossa. Se vahvistaa sen, että Lönnrotin kansanrunojen tekstualisointityö kohdistui myös ei-kalevalamittaisiin lauluihin. Vihkon tekstualisointi ilmenee Lönnrotin kynnystekstien (mm. pystyviiva) välityksellä, ja se selvittää erityisesti Lönnrotin julkaisemistavoitteita. Kuten muissakin julkaisuissa, Lönnrot näyttää tässäkin noudattavan jo *Kantele*-vihkossa ilmaistua periaatetta: ”Näistä minä olen valinnut präntättäväksi sen, joka mielestäni oli paras ja täydellisin, sillä jokaisellen minä en ole saanut tilaa” (VT 5, 166). Riimillisten laulujen osalta täydellisen laulun periaate kohdistui laulujen sisällölliseen sopivuuteen.

Herman Niemen aineisto on tärkeä dokumentti uudemman riimillisen laulun tutkimushistoriassa. Kuten sanottu, riimillisestä laulusta ei tutkimusta ollut tehty ennen Niemeä. Niemen aineiston merkittävyys ei tule tällä hetkellä millään lailla esille arkiston hakujärjestelmissä. Tässä luvussa Niemen vihkoa käsitellään siksi, että se löytyi sattumalta. Koska riimillinen laulu on ollut marginalisoitua, aineistoihin ei ymmärrettävästi ole kiinnitetty samanlaista huomiota kuin esimerkiksi kalevalamittaiseen perinteeseen. Tutkimusintresseihin liittyvät arkistojen arvottavat

luokittelu- ja valintaperiaatteet määrittelevät aineiston näkyvyyttä. Niin tutkimusparadigmat kuin myös arkistokäytänteet ovat historiassa kuitenkin jatkuvassa muutoksen tilassa.

## LÄHTEET

### ARKISTOLÄHTEET

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto

Kirjallisuuden ja kulttuurihistorian kokoelma (SKS KIA)

Herman Niemen kirjeet Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle: vir. 70, 76, 79, 87, 99;

Herman Niemen kirje Kaarle Krohnille 113:2:1; Aurora ja Herman Niemen kirje ja kortti Alli Hannikaiselle 1038:34:1–2.

Historica-luettelo.

Kartuntakirja III. Suom. Kirj. Seuran Kirjaston ja arkiston Luettelo. III. Nrot 9195–19003.

Lönnotiana-kokoelma. Osat 54–67, 87, 95, 339.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto. Protocoller 16.2.1831–5.3.1834. Kotelo 1; 16.3.1838–1.12.1841. Kotelo 1.

Perinteen ja nykykulttuurin kokoelma (SKS KRA)

Lönnotiana-kokoelma. Osat 7, 17, 24.

Niemi, Herman, II U 6, 11. - 1 l. Pk IV 91 (12865).

### PAINETUT LÄHTEET

VT 2 = *Elias Lönnrot. Valitut teokset 2: Mehiläinen*. Toim. Raija Majamaa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

VT 5 = *Elias Lönnrot. Valitut teokset 5: Muinaisrunoutta*. Toim. Raija Majamaa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Niemi, Herman 1893: Nykyaikaiset kansanlaulut Hämeenmurteen alalla. *Valvoja* 11, 526–547.

*Suomen Kansan Sävelmiä: Laulusävelmiä I–IV*. Useita toimittajia. Helsinki: SKS, 1904–1933. Digitoituna <http://esavelmat.jyu.fi> (viitattu 9.12.2022).

### SÄHKÖISET LÄHTEET

*Elias Lönnrotin kirjeenvaihto -verkkójulkaisu*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2017–. <http://lonnrot.finlit.fi/omeka/> (viitattu 3.11.2022).

## MUUT LÄHTEET

Anneli Asplundin tiedonanto, sähköposti Hanna Karhulle 16.3.2021.

Ilkka Välimäen tiedonanto, sähköposti Hanna Karhulle 24.1.2022.

## KIRJALLISUUS

- Anttila, Aarne 1985 [1931, 1935]: *Elias Lönnrot: Elämä ja toiminta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Assmann, Aleida 2010: Canon and Archive. Teoksessa Astrid Erll, Ansgar Nünning & Sara B. Young (toim.) *A Companion to Cultural Memory Studies*. Berlin, New York: De Gruyter, 97–107.
- Asplund, Anneli 1997: Murros, muutos ja mitta: metriikan, rakenteen ja sisällön välisistä suhteista suomalaisissa kansanlauluissa. Lisensiaatintyö. Folkloristiikka, Helsingin yliopisto.
- Asplund, Anneli 2006: Runolaulusta rekilauluun – kansanlaulun murros. Teoksessa Heikki Laitinen, Timo Leisiö, Hannu Saha & Simo Westerholm (toim.) *Suomen musiikin historia 8: Kansanmusiikki*. Helsinki: Werner Söderström, 108–165.
- Bauman, Richard & Charles L. Briggs 2003: *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fitzgerald, Kelly & Niina Hämäläinen 2018: Individual aims, public purposes: Creation of and Access to Tradition Archives and Vernacular Publications in Finland and Ireland. Teoksessa Lauri Harvilahti, Audun Kjus, Cliona O’Carroll, Susanne Österlund-Pötzsch, Fredrik Skott & Rita Treija (toim.) *Visions and Traditions: The Production of Knowledge at the Tradition Archives*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 178–204.
- Genette, Gerard 1987: *Seuils*. Paris: Seuil.
- Haavio, Martti 1931: *Kansanrunouden keruu ja tutkimus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hako, Matti 1963: Riimilliset kansanlaulut. Teoksessa Matti Kuusi (toim.) *Suomen kirjallisuus I: Kirjoittamaton kirjallisuus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura & Otava, 418–446.
- Honko, Lauri 1999: Pitkän eepoksen laulaja. Teoksessa *Kalevala 1835*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, viii–xx.
- Honko, Lauri 2000: Text as Process and Practice: the Textualization of Oral Epics. Teoksessa Lauri Honko (toim.) *Textualizing of Oral Epics*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 3–54.
- Hupaniittu, Outi & Ulla-Maija Peltonen (toim.) 2021: *Arkistot ja kulttuuriperintö*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/tl.268>.
- Hyönen, Jouni 2001: Vanhan Kalevalan loitsujaksojen tekstuaalisointi: Lönnrotin tekstuaalisointistrategiat tutkimustradition jatkumolla. *Elore* 8(1). <https://doi.org/10.30666/elore.78304>.
- Hämäläinen, Niina 2014: Kynä kourassa: Itseoppineet kirjoittajat ja tekstin äänet. *Kasvatus ja aika* 8(2): 89–92. <https://journal.fi/kasvatusjaaika/article/view/68614> (viitattu 9.10.2022).

- Hämäläinen, Niina 2012: *Yhteinen perhe, jaetut tunteet: Lyyrisen kansanrunon tekstuaalisoinnin ja artikuloinnin tapoja Kalevalassa*. Turku: Turun yliopisto. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-5170-3>.
- Hämäläinen, Niina & Hanna Karhu 2019: Elias Lönnrot, Otto Manninen ja tekstin tuottamisen prosessit. Teoksessa Niina Hämäläinen, Hanna Karhu & Silja Vuorikuru (toim.) *Satuperinteestä nykyrunoon: Suullisen perinteen ja kirjallisuuden yhteyksiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 110–149.
- Hämäläinen, Niina & Hanna Karhu 2021: Riimillisen laulun asema pitkällä 1800-luvulla. *Historiallinen Aikakauskirja* 199(3): 288–301.
- Kaukonen, Väinö 1988: Europaeuksen osa Kalevalan laadinnassa. Teoksessa Matti Kuusi, Pekka Laaksonen & Senni Timonen (toim.) *D. E. D. Europaeus: Suurmies vai kummajainen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 65–81.
- Karhu, Hanna 2012: *Säkeiden synty: Geneettinen tutkimus Otto Mannisen runokäsikirjoituksista*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-8315-0>.
- Karhu, Hanna 2019: Suullisen perinteen arkistoaineistot ja kirjoituksen variaatio: Antti Rytkösen keräämät rekilaulut. *Elore* 26(2): 3–25. <https://doi.org/10.30666/elore.84544>.
- Karhu, Hanna, tulossa 2023: Melancholic, Joyful and Outlaw Voices: What Literature and Writers' Archival Materials Reveal about Finnish Rhymed Folksongs. Voice, Connection and Message, special issue of *Folklore. Electronic Journal of Folklore*.
- Karhu, Hanna & Anna Kuismin 2021: "Rekiviisujen" halveksunta ja houkutus: Keskustelu arkkiviisuista ja rekilauluista 1870-luvulta 1910-luvulle. *Kasvatus & Aika* 15(1): 22–44. <https://doi.org/10.33350/ka.95615>.
- Krohn, Kaarle 1920: Kantelettaren runojen kokoonpanosta. *Suomalainen Suomi* 5 s. 43–54.
- Kurki, Tuulikki 2004: Tekstit Kansanrunousarkiston liepeillä. Teoksessa Tuulikki Kurki (toim.) *Kansanrunousarkisto, lukijat ja tulkinnat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 65–90.
- Kuusi, Matti 1970: Anni Lehtosen runousoppi. *Virittäjä* 74: 293–303.
- Laaksonen, Pekka & Jukka Saarinen (toim.) 2004: *Arkiston avain: Kansanrunousarkiston koristot, hakemistot, luettelot ja lyhenteet*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laitinen, Heikki 1991: Oma perinne vieraana kulttuurina. Teoksessa Pirkko Moisala (toim.) *Kansanmusiikin tutkimus: Metodologian opas*. Helsinki: VAPK-kustannus & Sibelius Akatemia, 59–85.
- Laitinen, Heikki 2003: *Matkoja musiikkiin 1800-luvun Suomessa*. Tampere: Tampereen yliopisto. <https://urn.fi/urn:isbn:951-44-5707-2>.
- Laitinen, Lea & Kati Mikkola (toim.) 2013: *Kynällä kyntäjät: Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laurila, Vihtori 1956: *Suomen rahvaan runoniekat sääty-yhteiskunnan aikana: I osa. Yleiset näkökohdat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mikkola, Kati 2021: Vähemmistöjen roolit muuttuvassa arkistopolitiikassa: Perinnekokoelmien etnisiä ja kielellisiä rajanvetoja Suomessa ja Virossa. Teoksessa Outi Hupaniitti & Ulla-Maija Peltonen (toim.) *Arkistot ja kulttuuriperintö*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 166–210. <https://doi.org/10.21435/tl.268>.
- Niinimäki, Pirjo-Liisa 1997: *Saa veisata omalla pulskalla nuotillansa: Riimillisen laulun varhaisvaiheet suomalaisissa arkiveisuissa 1643–1809*. Tampere: Tampereen yliopisto. <https://urn.fi/urn:isbn:978-951-44-6851-3>.

- Paakkonen, Heli 2022: Miksi tätä kirjoitan? Perinteen tallentaja Johan Knut Harjun ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston vuorovaikutus. Teoksessa Niina Hämäläinen & Lotte Tarkka (toim.) *Kaanon ja marginaali: Kulttuuriperinnön vaiennetut äänet*. Kalevalaseuran vuosikirja 101. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 158–177. <https://doi.org/10.21435/ksvk.101>.
- Peltonen, Ulla-Maija 2021: Provenienssiperiaatteen kulmia. Teoksessa Outi Hupaniitti & Ulla-Maija Peltonen (toim.) *Arkistot ja kulttuuriperintö*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 47–80. <https://doi.org/10.21435/tl.268>.
- Perttunen, Kaisa-Marja 1976: *Lönnotiana 1–30: Selvitys Elias Lönnotin käsikirjoituskokoelmasta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pääkkönen, Irmeli 1994: *Suomalainen sydämestä: Carl Niklas Keckmanin toiminta suomen kielen kehittäjänä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Schwartz, Joan M. & Terry Cook 2002: Archives, Records, and Power: The Making of Modern Memory. *Archival Science* 2: 1–19. <https://doi.org/10.1007/BF02435628>.
- Seitel, Paul 2012: Three Aspects of Oral Textuality. Teoksessa Regina F. Bendix & Galit Hasan-Rokem (toim.) *A Companion to Folklore*. Malden: Wiley-Blackwell, 75–93. <https://doi.org/10.1002/9781118379936.ch4>.
- Soini, Lauri 1904: Säekerto suomalaisessa kansanlaulussa. Teoksessa Otto Manninen & A. V. Forsman (toim.) *Liitto: Suomen kaunokirjailijaliiton albumi*. Helsinki: Yrjö Weilin, 176–190.
- Stark, Eija 2022: From Genre Analysis to Examination of Everyday Narratives: A Short History of the Vocabulary Uses in the Folklore Archives of the Finnish Literature Society. Esitelmä SIEF:n Arkistot -työryhmässä 4.4.2022. [https://www.youtube.com/watch?v=fNn\\_ThJlm4w](https://www.youtube.com/watch?v=fNn_ThJlm4w) (viitattu 9.12.2022).
- Stark, Eija & Pia Olsson 2014: Making Cultural Heritage in Finland: The Production of and Challenge to Tradition. *Journal of Finnish Studies* (18)1 s. 3–10.
- Steedman, Carolyn 2006: *Dust: The Archive and Cultural History*. Manchester: Manchester University Press.
- Sykäri, Venla 2022: Rhymer's Microcosm: Variation and Composition of the 19th Century Finnish Rekilaulu Couplets. Teoksessa Venla Sykäri & Nigel Fabb (toim.) *Rhyme and Rhyming in Verbal Art, Language, and Song*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 172–196. <https://doi.org/10.21435/sff.25>.
- Tieteen termipankki: *kynnysteksti* (<https://www.tieteentermipankki.fi/wiki/Nimitys:kynnysteksti>) (viitattu 30.10.2022).

# II

## Lyhyen lajin poetiikka



## Sanajärjestys osana suomalaisten sananlaskujen poetiikkaa

*Pekka Hakamies*

Sananlaskun tarkoitus on vakuuttaa kuulijat pelkkiä puhujan omia sanoja paremmin siitä, mitä puhuja sanoo. Sananlasku ei ole tavallista puhetta vaan vetoamista suurempaan auktoriteettiin, kollektiiviseen kokemukseen ja perinteeseen. Suullinen perinne on luonnostaan aiemmin esitetyn lainaamista ja uudelleen esittämistä, ja sananlaskut ovat sitä aivan erityisesti (Tarkka 2016, 175). Sananlaskujen käyttöä sosiaalisena toimintana tutkinut Outi Lauhakangas on tuonut esiin sananlaskun esittämisen vetoamisena kolmanteen tahoon, neutraaliin yhteisölliseen kokemukseen (Lauhakangas 2004, 79–81). Charles Briggsin mukaan sananlaskun käyttö kutsuu menneet sukupolvet paikalle (Briggs 1988, 101). Vastaavasti Shirley Aroran mukaan sananlaskun käytössä on ratkaisevan tärkeää, että kuulija ymmärtää lauseen kollektiiviperinteeksi eikä yksilön omaksi puheeksi: ”they say instead of I say” (Arora 1984, 7).

Koska sananlaskut ovat arvovaltaista puhetta ja sanottavalla on erityinen paino, on tärkeää, että ne voidaan vaivattomasti tunnistaa tavallisen puheen virrassa. Vaikka sananlaskuja ei sillä tavoin ”esitetä” kuin vaikkapa kertovia runoja – olkoonkin että ne voivat olla osa eepistä tai lyyristä runoa (Tarkka 2016, 184–188) – ne kuitenkin poikkeavat tavallisesta puheesta. Sananlaskujen tarkasteluun sopii periaatteessa hyvin esityskeskäinen näkökulma, jota muun muassa Charles Briggs (1988)



on käyttänyt. Sen keskeinen ajatus on, että folkloren esityksessä sanat saavat erityisen merkityksen, ja sen ansiosta esitys poikkeaa ja erottuu tavallisesta puheesta (Bauman 1978, 9). Toisaalta sananlaskujen ”ei-esittäminen” eli se, että ne tulevat muun puheen virrassa osana retoriikkaa, tekee hankalaksi esityskeskeisen näkökulman soveltamisen. Sananlaskujen dokumentoiminen esitystilanteessa ja kontekstissaan vaatii paljon aikaa ja vaivannäköä, ja niinpä kontekstuaaliset tutkimukset ovat olleet harvinaisia ainakin Suomessa. Outi Lauhakangas on väitöskirjassaan esittänyt lyhyen katsauksen tutkimusaineistona käyttämiinsä kontekstuaalisiin sananlaskututkimuksiin (Lauhakangas 2004, 121–122).

Tämä kirjoitukseni perustuu kontekstittomiin tekstiaineistoihin, mutta sen näkökulmana on sananlaskujen poikkeavuus ympäröivästä puheesta ja sananlaskuksi tunnistamisen tärkeys. Sananlaskujen erottuvuus tavallisesta puheesta on tutkimukseni lähtökohta, ja työssäni tarkastelen sitä, miten se tehdään suomalaisissa sananlaskuissa sanajärjestyksen avulla ja miten neutraalista poikkeava sanajärjestys vahvistaa sananlaskujen vakuuttavuutta.

Shirley Arora (1984) on käyttänyt käsitettä *proverbiality* (‘sananlaskumaisuus’) tutkiessaan sitä, miten ihmiset tunnistavat ja ymmärtävät kuulemansa lauseen sananlaskuksi. Uuden sananlaskun kuullessaan kuulija voi tunnistaa sen sananlaskuksi perinteisen rakenteen perusteella. Lisäksi lauseessa voi olla erityisiä tyylipiirteitä, jotka viestivät kuulijalle, ettei lause ole tavallista puhetta vaan sananlasku ja se on ymmärrettävä sen mukaisesti.

Arvo Krikmann on pohtinut samaan tapaan sananlaskun olemusta alun perin jo vuonna 1974 ilmestyneessä kaksiosaisessa teoksessaan, joka käsittelee sananlaskujen semanttista indefiniittisyyttä. Hänen mukaansa sananlaskuteksti ei sovi kirjaimellisesti ymmärrettynä, tavallisena puheena kontekstiinsa. Virke voi kertoa pintatasolla jostakin aivan muusta, se voi olla liian triviaali tai se voi olla rakenteellisesti poikkeava tai liian koristeellinen. Havaittu ristiriita johdattaa kuulijan etsimään virkkeelle muunlaista merkitystä ja saa ymmärtämään, että virke on sananlasku. (Krikmann 2009, 27.)

## Suomalaisten sananlaskujen lajityypilliset piirteet

Suomalaisten sananlaskujen tyyppillisiä ja samalla lajia määrittäviä rakenteellisia ja poeettisia piirteitä ovat tiivis, viimeistelty ja usein jollakin tavoin elliptinen rakenne, parallelismi, alkusointu, riimi, toisinaan runomitta sekä erityinen informaatorakenne, jossa painokas, eniten uutta informaatiota sisältävä elementti on tavallisesta puheesta poiketen lauseen alussa. Ilmeisesti sananlaskut on vuosisatoja sitten suureksi osaksi muodostettu kalevalamittaisiksi (Kuusi 1954, 147–149). Enemmistö Henrik Florinuksen kokoelman teksteistä, jotka ovat 1600-luvun lounaisesta Suomesta peräisin, ovat runomittaisia (Kuusi 1987, 10), ja Vienan Karjalan Vuokkiniemellä 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa muistiin merkityistä sananlaskuteksteistä 60 prosenttia on runomittaisia (Kuusi 1978, 55–57).

Tarkastelen kirjoituksessani sitä, miten sanajärjestys suomalaisissa sananlaskuissa eroaa tavallisesta puhekielestä ja miten se luo sananlaskuihin erityistä retorista voimaa ja painokkuutta: tunteen siitä, että asia on juuri niin kuin sanotaan. Samalla pyrin tarkastelemaan sitä, miten sanajärjestys liittyy erilaisiin rakenne- ja tyylipiirteisiin, kuten runomittaan ja alku- tai loppusointuun. Aineistonani on pääasiassa kaksi alueellista kokoelmaa Itä- ja Länsi-Suomesta sekä Henrik Florinuksen lounaissuomalainen kokoelma 1700-luvun alusta. Otan myös kantaa havaitsemieni piirteiden ikään ja alueelliseen levinneisyyteen. Keskityn esimerkeissä kalevalamittaisiin sananlaskuteksteihin, koska niissä on mahdollista punnita erilaisia tekstin muotoutumiseen ja sanojen sijoittamiseen vaikuttavia seikkoja: sanajärjestyksen ohella runomittaa ja viskurilakia. Lisäksi useammasta kuin yhdestä säkeestä koostuvia tekstejä on toisinaan helpompi analysoida, kun jälkimmäiset säkeet selventävät sananlaskun merkitystä.

## Prahan koulukunta

Tarkasteluni tukeutuu kielitieteelliseen teoriaan ja erityisesti funktionaaliseen lauseoppiin (*functional sentence perspective*), jota on kehitelty

1940-luvulta alkaen Prahan koulukunnaksi kutsutussa kielitieteen suuntauksessa. Siinä huomion kohteena on ennestään tunnetun ja uuden informaation sijoittuminen lauseeseen. Suuntauksen aloittaja oli Vilém Mathesius, ja myöhempiä kehittäjiä ovat olleet etenkin František Daneš, Jan Firbas, Eva Hajičová ja Petr Sgall (Firbas 1992; Hajičová 2018; 41–49; Dušková 2019).

Keskeisiä käsitteitä tässä teoriassa ovat käsiteparit *teema–reema* ja *topiikki–kommentti* ja lauseen *informaatorakenne*: miten siinä sijoittuvat ennestään tunnettu ja uusi informaatio. Terminologian käyttö on tässä tutkimuksen suuntauksessa ollut varsin kirjavaa. Lähellä *teemaa* ja *reemaa* eli ennalta tunnettua ja uutta informaatiota lauseessa ovat *topiikki* ja *kommentti*, jotka esimerkiksi Pentti Leino on suomen kielen lohkolauseetta käsittelevässä teoksessaan määritellyt ”se mistä puhutaan” ja ”mitä siitä sanotaan”. Topiikki on lauseen avaava konstituentti. (Leino 1982, 125–126.) Toisinaan käsitepareja *topiikki–kommentti* tai *topiikki–fokus* käytetään synonyymisesti *teeman* ja *reeman* kanssa (Hajičová 2018, 40). Termiä *informaatorakenne* on käyttänyt Pentti Leino tarkastellessaan sitä, miten temaattinen ja remaattinen informaatio sijoittuu virkkeessä (Leino 1982, III–III5).

Tavallisessa, painotukseltaan neutraalissa kielenkäytössä lause alkaa temaattisella osalla eli osalla, jonka sisältö voidaan olettaa ennestään tunnetuksi aiemman tekstin tai puheen perusteella ja joka on eniten sidoksissa kontekstiin. Lauseen loppuosassa on reema eli uusi informaatio, joka on vastaavasti vähiten sidoksissa kontekstiin eli aiemmin puheena olleeseen. Tyypillistä neutraalia lauserakennetta voidaan kuvata symboleilla SVC eli subjekti–verbi–täydentävä lauseenjäsen. Sanajärjestyksen ja informaatorakenteen looginen, universaali perusmalli on nimenomaan SVC: lauseen alussa on teema eli puheena oleva asia, joka on ennestään tuttu, ja lauseen lopussa ilmoitetaan sitä koskeva uusi informaatio (vrt. Dušková 2019, 21).

Lauseen jakaantumista informaatorakenteen mukaisesti teemaan ja reemaan eli ennalta tunnettuun ja varsinaiseen uuteen informaatioon on Prahan koulukunnassa sittemmin kehitelty edelleen kommunikatiivisen dynaamisuuden suuntaan (*communicative dynamism*, CD): kuinka paljon uutta informaatiota kukin lauseen osa tuo kommunikaatioon

(Duškova 2019, 11). Neutraalissa SVC-lauseessa kommunikatiivinen dynaamisuus kasvaa, eli uusi informaatio lisääntyy lauseen loppua kohden.

Kommunikatiivisen dynaamisuuden määrä riippuu Duškovan ja Firbasin mukaan neljästä seikasta: kontekstisidonnaisuudesta, semantiikasta, lineaarisuudesta eli lauseen sanajärjestyksestä ja intonaatiosta. Näistä viimeinen käy ilmi vain suullisesta puheesta ja joudutaan kirjallisissa teksteissä rekonstruoimaan muiden piirteiden avulla määritellyn informaatorakenteen pohjalta. Firbas ottaa teoksessaan huomioon kirjallisten tekstien kommunikatiivisen dynaamisuuden määrittelyssä vain kolme perustetta, kontekstin, semantiikan ja lineaarisen järjestyksen (1992, 113). Intonaation hän ottaa huomioon suullisessa viestinnässä (Firbas 1992, 147).

Kommunikatiivisen dynaamisuuden teoriaan kuuluu myös *transitioksi* kutsuttu elementti teeman ja reeman välissä: transitio sisältää uutta informaatiota enemmän kuin teema mutta vähemmän kuin reema (Firbas 1992, 71–72). Firbas käyttää tästä teema–transitio–reema-rakenteesta nimitystä *FSP linearity principle* (Firbas 1992, 118; FSP on lyhenne sanoista *functional sentence perspective*). Kommunikatiivisen dynaamisuuden käsitteen myötä lauseenjäsenten jaottelu on muuttunut yksityiskohtaisemmaksi.

Lauseen informaatorakenteen tutkijoilla on yleensä tapana ryhmitellä eri kielet kahtia sen mukaan, tarvitaanko sanajärjestyksestä lauseenjäsenten tunnistamisessa (kuten englannissa) vai voiko sanajärjestys olla vapaa tällaisesta rajoitteesta, kun lauseenjäsenet, etenkin subjekti, voidaan tunnistaa sijamuodon perusteella (esim. suomi ja tšekki) (Hakulinen & Karlsson 1979, 306; Duškova 2019, 11–12; Firbas 1992, 119). Neutraali eli odotuksenmukainen lineaarinen järjestys on teema – transitio (verbi) – reema, jolloin kommunikatiivinen dynaamisuus kasvaa lauseen loppua kohti.

Verbi on tyypillisesti transition asemassa teeman ja reeman välissä, jolloin se sisältää enemmän informaatiota ja on vähemmän kontekstiin sidottu kuin teema. Verbi välittää paitsi notionaalista (sisällöllistä, mielikuvia) myös kategoriaalista (taivutusmuotoon liittyvää) informaatiota, jotka kytkeytyvät toisiinsa ja tuottavat yhdessä verbin transitioaseman

kommunikaation kulussa. (Firbas 1992, 70–79.) Käytännössä Firbas pitää lauseen eri osien kontekstisidonnaisuutta tärkeänä perusteena niiden aseman määrittämisessä kommunikatiivisen dynaamisuuden jatkumolla (Firbas 1992, 114).

## Informaatorakenteen tunnistaminen sananlaskuissa

Sananlaskujen informaatorakennetta ovat tutkineet etenkin Arvo Krikmann (1974; 2009) ja Pentti Leino (1982) sekä Pekka Hakamies (1986; 2010). Krikmannin huomio on ollut sananlaskujen semanttisessa indefiniittisyydessä ja siinä, miten vaihtuva konteksti voi muuttaa teema-reema-jakoa. Leino on tutkinut lohkolauseen käyttöä muun muassa sananlaskujen tehokeinona ja Hakamies teemaa ja reemaa typologian analyysiyksikköinä sekä myöhemmin informaatorakennetta suomalaisten sananlaskujen tyyli- ja tehokeinona.

Normaalista tai neutraalista informaatorakenteesta ja elementtien järjestyksestä poikkeaminen tuo lauseeseen vahvemman emfaattisen korostuksen, joka samalla vahvistaa sisällön merkitystä (ks. Leino 1982, 137–143). Sanajärjestyksen transformaatiot osoittavat yleensä, että lauseen alkuun siirretty jäsen on remaattinen ja tavanomaista painollisempi: lause ilmaisee, että asia on juuri näin eikä toisin. Leino on tarkastellessaan suomenkielisen kolmijäsenisen lauseen painotuksen ja sanajärjestyksen suhdetta pelkistänyt havaintonsa neljään sääntöön: subjekti voi esiintyä verbin jäljessä vain painollisena, vain painollinen subjekti voi olla verbiloppuisen lauseen topiikki (lauseen avaava nominilauseke), vain painollinen objekti voi olla verbiloppuisen lauseen topiikki, vain painollinen verbi voi olla lauseen alussa (Leino 1982, 135).

Suomalaisissa sananlaskuissa on usein Leinon yllä kuvaamaan tapaan emfaattisesti lauseen alkua painottava sanajärjestys: SCV, VSC, CSV (S = subjekti, C = komplementti, V = verbi), ja informaatorakenne poikkeaa verraten usein normaalista siten, että reema eli uusi informaatio on heti lauseen alussa, mikä painottaa vahvasti sanottavaa. Asia on juuri niin kuin sanotaan eikä toisin, esimerkiksi ”kolmisäinen Jumalan köysi”-sananlaskussa reemana on ”kolmisäinen” ja teemana ”Jumalan köysi”.

ja sananlasku kertoo sen, kuinka vankka on Jumalan tuki. Sananlaskuille on tyypillistä tiivistetty, elliptinen esitystapa, jolloin verbi, erityisesti olla-verbi, jätetään pois. Tämä vaikeuttaa jonkin verran sanajärjestytyksen määrittelyä, jos tukeudutaan SVC-malliin ja sen transformaatioihin.

Mielenkiintoinen esimerkki sanajärjestyksen ja informaatorakenteen suhteesta on suomenkielinen venäläisperäinen lainasanalasku ”Maksu velan kaunistaa”. Sen reemana on *maksu* heti lauseen alussa. Venäjänkielinen lähdeteksti on *Dolg platežem krasen*, suomeksi ’velka (on) maksulla kaunis’. Karjalankieliset tekstit noudattavat venäläistä sanajärjystä. Suomenkielinen teksti on esikuvaansa nähden itsenäisempi, ja suomalaiseseen tapaan reema on otettu painokkaasti esille heti alussa toisin kuin venäläisissä ja karjalaisissa teksteissä, joissa reema on keskellä lausetta. Formaali lauserakenne on kuitenkin kaikissa sama: SCV. (Hakamies 1986, 143.)

Firbasin mukaan irrallisissa, täysin kontekstittomissa lauseissa lineaarisen modifikaation ja semantiikan vuorovaikutus määrittävät kommunikatiivisen dynaamisuuden (Firbas 1992, 134). Sananlaskun tapainen lause on sellaisenaan täysin kontekstista riippumaton. Sananlasku esittää yleisen, päteväksi havaitun kokemuksen, joka on muotoutunut ja kiinteytynyt välittömän kontekstin ulkopuolella ja joka on sovellettavissa aina tilanteen mukaan kulloiseenkin kontekstiin. Sen vuoksi lauseen informaatio on välittömän relevantin kontekstin ja laajemman tilannekontekstin ja kokemuksen rajamailla. (Firbas 1992, 184–185.) Firbasin tässä yhteydessä esittämät esimerkkitekstit ovat kaikki normaalirakenteisia. Niissä kommunikatiivinen dynaamisuus kasvaa alun subjektista kohti lopun verbiä lauseissa, joissa ei ole kuin substantiivi ja verbi tai joissa on lopussa täydentävä lauseenjäsen.

Firbasin näkemys sananlaskutekstien lähtökohtaisesta kontekstittomuudesta pitää paikkansa: sananlaskuteksti sellaisenaan ei liity mihinkään konkreettiseen kontekstiin. Se ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö jokainen käyttötapaus muodostaisi omaa kontekstiaan, ja on tyypillisiä käyttötapoja ja merkityksiä, joiden perusteella voidaan hahmotella tyypillinen konteksti. Sananlaskujen informaatorakenteen analyysin kannalta kontekstittomuus tarkoittaa sitä, että tutkija joutuu analysoimaan irrallisia sananlaskutekstejä vain semantiikan ja sanajärjestyksen perus-

teella. Sananlaskujen kommunikatiivisen dynaamisuuden analysoinnin kannalta Firbasin esittämä piirreluetelo on ongelmallinen. Vaikka kansanomaiset sananlaskut ovat olleet ja ovat osittain edelleenkin suullista perinnettä, tutkijat joutuvat yleensä tarkastelemaan niitä kirjallisten tekstien perusteella, jolloin intonaatiota koskeva tieto ei ole käytettävissä. Lisäksi konteksti joudutaan yleensä rekonstruoimaan sen perusteella, mitä tiedetään sananlaskutekstin tyypillisestä käyttötavasta ja semantiikasta.

Käyttötilanteesta irrallaan olevien sananlaskutekstiä semantiikan ja informaattiorakenteen tutkija joutuu tukeutumaan siihen, mistä Neal Norrick on käyttänyt termiä *standard proverb interpretation*, lyhennettynä *SPI* (Norrick 1984, 1–2). Kullakin sananlaskulla on normaali perusmerkityksensä, joka tutkijan on tunnettava tai pääteltävä tekstien perusteella. Tutkijan on alistuttava siihen tosiasiaan, että vain joidenkin sananlaskutekstiä informaattiorakenne voidaan määrittää varmasti, joillakin se on epävarma tai tulkinnanvarainen ja joidenkin kohdalla se ei näytä olevan relevantti asia.

Analyysin ja tulkinnan vaikeuksista huolimatta sananlaskujen tarkastelu kommunikatiivisen dynaamisuuden kannalta on yrittämisen arvoista, koska tyypillisesti sananlaskut poikkeavat selvästi vapaasta puheesta ja emfaattinen korostus on niille elinehto. Kuten Leino kirjoittaa, ”Suu maistaa makean” ei ole sananlasku, mutta ”Suu makean maistaa” on (Leino 1982, 213). Leinon mukaan SCV-sanajärjestys samoin kuin CSV-sanajärjestys tuovat painon lauseen avaavaan topiikkiin, joka on silloin remaattinen. Tämä on yksi, formaali keino sananlaskun informaattiorakenteen määrittämiseksi, mutta esimerkiksi verbin puuttuessa lauseesta siihen on vaikea tukeutua. Lisäksi SCV-sanajärjestys on luonteenomainen venäläiselle puhekielelle ilman erityistä korostusta, ja venäläisissä sananlaskuissa se on yleinen. Suomen kielessä oletetaan olleen muinoin verbiloppuinen SCV-sanajärjestys, jonka nykyinen SVC-tyyppi on myöhemmin korvannut, ja vanhasta tyyppistä on saattanut pitkään näkyä jälkiä suomen itämurteissa (Korhonen 1980, 95–102; Hakulinen 1979, 503; Hakamies 1986, 244). On mahdollista, ettei SCV-tyyppinen sanajärjestys varsinkaan itämurteissa anna automaattisesti vahvaa korostusta sananlaskuille ja auta erottamaan niitä tavallises- ta, painottamattomasta puheesta.

Leino toteaa suomalaistyyppisen emfaattisen korostuksen olevan virolaisille sananlaskuille melko vieras (Leino 1982, 213). Tämä näkyy myös suomalais-virolaisen sananlaskun ”Sanasta miestä, sarvesta härkää” (PS<sup>1</sup> nro 238) sanajärjestyksen mukaisesta redaktiojaosta: suomalaisessa aineistossa edellä esitetty sanajärjestys on selvästi yleisin, sen sijaan virolaisessa ”Meest sõnast, härğa sarvest” (EV<sup>2</sup> 6619) on miltei yksinomai-

nen. Yleisesti käytetty keino reeman tai lauseen remaattisen osan eli uuden informaation tunnistamiseen on pohtia, mihin kysymykseen lause voisi olla vastaus. Kysymykseen sisältyy lauseen jo tunnettu informaatio, josta on aiemmin ollut puhe tai joka tunnetaan muuten kontekstin perusteella, ja varsinainen vastaus on reema eli uusi informaatio. Muita todennäköisiä teeman tunnuksia ovat pronominin tai muun anaforisen ilmauksen käyttö – kaikki, mikä jollakin tavoin viittaa aiempaan kontekstiin.

## Havainnot aineistosta

Olen valinnut varsinaiseksi tutkimusaineistoksi kolme sananparsikokoelmaa: Henrik Florinuksen vuonna 1702 ilmestyneen teoksen (Florinus 1987), jonka aineisto on kirjoitettu muistiin 1600-luvulla ilmeisesti Varsinais-Suomesta ja Tammelasta, Eero Järventaustan (1975) toimittaman, tekijän omaan 1900-luvun puolenvälin jälkeen Suoniemeltä kerättyyn aineistoon perustuvan kokoelman Länsi-Suomesta sekä pääosin Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran (SKS) kansanrunousarkiston aineistoon perustuvan kokoelman Kiteeltä Itä-Suomesta (Hukka 1989). Lisäksi olen ottanut joitakin yksittäisiä sananlaskutekstejä *Vanhan kansan sananlaskuviisuus* -kokoelmasta (Kuusi 1953). Florinuksen teos on näköispainos alkuperäisestä, eikä siinä ole sivunumeroita, mutta tekstit ovat ensimmäisen sanan mukaisesti aakkosjärjestyksessä ja siten helposti löydettävissä. Muissa lähteissä käytän normaalia sivu- tai teksti-numeroviittausta. Tarkastellessani teeman, mahdollisen transition ja

1 PS = *Proverbia Septentrionalia*, ks. Kuusi ym. 1985.

2 EV = *Eesti Vanasõnad. I-III*, ks. Krikmann & Sarv 1980–1985.



reeman sijoittumista tekstiin käytän lähtökohtaisesti termiä *informaatio-rakenne*, koska kyse on mielestäni nimenomaan rakenteesta. Kommunikatiivinen dynaamisuus on suunnilleen sama asia, mutta se kuulostaa tässä yhteydessä enemmänkin ilmiöltä kuin rakenteelta.

Informaatorakenteen määrittäminen sananlaskuista pelkän kontekstittoman tekstin perusteella on tuloksiltaan epävarmaa, kuten edellä on jo ollut puhe. Sen vuoksi en pyri tekemään mitään sofistikoituja tilastoja eri piirteiden esiintymisestä, mutta koetan varovaisesti esittää lopuksi joitakin määrälliseen tarkasteluun perustuvia päätelmiä.

Ensimmäiseksi esimerkiksi otan vanhan suomalaisen sananlaskuformulan, jota Matti Kuusi on esitellyt kansanparadokseja käsitelleessä artikkelissaan (Kuusi 1984, 63). Formula muodostuu kahdesta verbistä, jotka ovat passiivin toisessa partisiipissa, sekä substantiivista:

Maksettu peritetty haava.

Annettu luvattu lahja.

Unohdettu maksettu velka.

Florinuksen kokoelmassa on lisäksi teksti:

Ansaittu anottu ruoka; syöty leicattu pala.

Nämä kaikki ovat ilmaisultaan lakonisia ja tiivistettyjä sananlaskuja, joista on jätetty esimerkiksi pois varsinainen verbi, *olla*-verbi. Subjekti on lopussa, ja sitä edeltää kaksi määritettä, joista jälkimmäinen ilmoittaa jo tunnetun piirteen subjektista. Ensimmäinen määrite liittyy siihen uuden eli kertoo, millaisena on nähtävä subjekti jälkimmäisen attribuutin määrittämänä: kun haava on peritetty, niin se on maksettu; kun lahja on luvattu, se on juridisesti (ja käytännössä) annettu eikä sitä voi perua; kun velka on maksettu, se on unohdettu eikä siitä enää puhuta. Tärkein asiasisältö, reema eli lauseen tarjoama uusi informaatio, on sijoitettu heti lauseen alkuun, jolloin se saa vahvan emfaattisen korostuksen ja synnyttää kuulijassa vaikutelman sananlaskun ehdottomasta totuudesta. Näitä lähellä on formula, jossa on niin ikään kaksi passiivin toista partisiippiä mutta subjektin sijasta *olla*-verbi: "Annettu tarjottu on". Kyseessä

on ilmeisen vanha rakennetyyppi, sillä kaikki esimerkkitekstit löytyvät Florinuksen sananlaskuantologiasta.

Vaikeammaksi informaattiorakenteen analyysi käy silloin, kun kontekstiedon puuttuessa pelkkä teksti tarjoaa kaksi vaihtoehtoista merkitystä ja informaattiorakennetta. Olen pohtinut tällaista tapausta kirjarvostelussa (Hakamies 2012), joka koski Ingrid Schellbach-Kopran suomalaisten sananlaskujen ja niiden saksankielisten käännösten antologiaa. Schellbach-Kopra (2011, nro 356) esitti suomalaisen sananlaskun ”Hyvä paha joksikin” merkitsevän ’hyvä voi olla jossakin tilanteessa pahaksi’, jolloin sen informaattiorakenne olisi neutraali: alussa on teema eli valmiiksi tunnettu asia, puheenaihe, ja sen jälkeisessä osassa uuden informaation merkitys kasvaa, kun kerrotaan, mitä ’hyvä’ voi poikkeustapauksessa olla. Arvostelussa toin esiin, että tässäkin tekstissä reema on todennäköisesti alussa, eli siinä kerrotaan, mitä ’paha’ voi poikkeustapauksessa olla; nähdäkseni Matti Kuusi on jo puheena olleessa kansanparadoksi-artikkelissaan ollut myös tällä kannalla. Lisäksi Kuusi on *Vanhan kansan sananlaskuviisaus* -teoksessa (Kuusi 1953, 280–281) koonnut otsikon ”Hyvä paha joksikin on” alle kyseisen sananlaskun lisäksi muita saman aiheisia sananlaskutekstejä, joissa on selvästi kyse siitä, että paha voi olla johonkin tarkoitukseen hyvä: ”Ei niin pahaa, ettei johonkuhun hyvä”, ”Ei niin pahaa ettei hyvää mukana”.

Aivan kiistaton on puolestaan seuraavan esimerkin informaattiorakenne:

Susi (on) suitseton hevonen, karhu (on) nainen kahleitta.  
(Kuusi 1953, 387.)

Runomittainen sananlaskuteksti koostuu kahdesta paralleelisesta säkeestä. Kontekstiin eniten sidonnaisia ovat *hevonen* ja *nainen*, joista jälkimmäinen lienee tyypillisesti ollut puheena ennen sananlaskun lausumista. Reemoja eli varsinaista uutta informaatiota ovat *susi* ja *karhu*, joihin hallitsematonta, vapaana liikkuvaa hevosta ja naista verrataan. Neutraali normaalirakenne, jossa susi ja karhu olisivat teemoja, joita verrattaisiin suitsettomaan hevoseen ja naiseen kahleitta, on tähän hyvin vaikeasti kuviteltavissa. Säkeen tavarakenne, 233 ja 224, mukautuu

hyvin informaatorakenteeseen, ja se on sopuoinnussa myös viskurilain kanssa.

Halla hanhen siiven alla, talvi joutsenen tacana.  
(Florinus; Kuusi 1953, 214.)

Kontekstista riippuen tämä sananlasku saattaa olla joko selitys siihen, mitä sääennettä merkitsevät hanhien ja joutsenten muuttomatkat etelään, tai siihen, mistä tiedetään hallan ja talven olevan tulossa. Teksti on niin pelkistetty, että sen sanajärjestys ei anna selvää osviittaa tyypillisestä käyttötilanteesta. Lausepaino voisi hyvin olla lauseiden alussa, jolloin halla ja talvi olisivat reemoja, mutta toisenlainenkin painotus on mahdollinen. Arvo Krikmann on pohtinut sellaista mahdollisuutta, että käyttökontekstista (*actualization*) riippuen sananlaskun informaatorakenteelle on kaksi vaihtoehtoa (Krikman 2009, 59–69). Siten ei ole mahdotonta, että yllämainitullakin sääenteellä on kaksi vaihtoehtoista informaatorakennetta.

Händänä häjy hevoinen; paha pijca palmicoinna.  
(Florinus.)

Tämän sananlaskun todennäköisenä tyypillisenä kontekstina on keskustelu pahaluonteisen hevosen ja nuoren naisen ulkoisesta tunnistamisesta. Pääsäe on tärkeämpi ja painokkaampi, ja sen vuoksi siinä reema on alussa; jälkisäe esittää pääsäkeelle paralleelin sisällön, ja siinä informaatorakenne on painottomaton, teema ensin ja reema sen jälkeen. Tähän on ollut painetta myös viskurilain takia, eikä runomittakaan anna kummallekaan säkeelle näillä sanoilla vaihtoehtoja.

Hiisi metsä käymättömän.  
(Florinus.)

Tätä sananlaskua käytetään tyypillisesti kuvaamaan vaikeutta liikkuu tuntemattomassa metsässä, jolloin lauseen loppuosa on tilanteen ja aiemman keskustelun perusteella tuttua, temaattista informaatiota ja

*hiisi* on lauseen ilmaisema uusi informaatio eli reema – ’millainen on vieras, vaikeakulkuinen metsä’. Lause on runomittainen, ja pisin sana on viskurilain mukaisesti säkeen lopussa. Säe on 224-rakenteinen, joten runomitta sallisi kaikki sanajärjestysvaihtoehdot, mutta toteutunut vaihtoehto noudattaa viskurilakia ja tuo samalla vahvasti emfaattisen korostuksen.

Isännällä coiran haucku / emännällä lehmän lypsy.  
(Florinus.)

Tälle runomittaiselle sananlaskulle on tekstin perusteella kaksi mahdollista tulkintaa: joko se kertoo, mikä on isännän ja toisaalta emännän läheinen eläin kotitaloudessa, jolloin informaattiorakenne on painottoman, tai se ilmoittaa koiran ja lehmän sidoksen isäntäväkeen – ketä varten kyseinen eläin hoitaa tehtävänsä. Jälkimmäisessä tapauksessa informaattiorakenne on painotettu, ja reema on kummankin lauseen alussa. Pidän jälkimmäistä vaihtoehtoa todennäköisenä. Kumpikin säe on 422-rakenteinen, jolloin pisin sana on viskurilain vastaisesti säkeen alussa. Runomitan ja informaattiorakenteen paino on suurempi ja määrää säerakenteen.

Jo suusa suwinen palcka; palcka talwinen parras.  
(Florinus.)

Sananlaskuteksti koostuu kahdesta paralleelistä säkeestä, joissa on käänteinen sanajärjestys ja informaattiorakenne. Sananlaskun merkitys on jonkin verran epäselvä – mitä mahtavat olla ”suwinen palkka ” ja ”talwinen palkka”? Pidän todennäköisenä, että *palcka* on teema kummassakin säkeessä, asioita joista on jo ollut puhe, ja *suussa* ja *parrassa* ovat reemoja, jotka esittävät uuden informaation. Sananlaskuteksti on kalevalamittainen, joskin jälkimmäisen viimeinen sana rikkoo mittaa. Sanajärjestyksen ja informaattiorakenteen kääntymisen päinvastaiseksi jälkimmäisessä johtunee ennen kaikkea runomitan paineesta, toisaalta näin jälkikäteen on rakenteeltaan pääsäkeen peilikuva, mikä lisää sananlaskun tyyllillistä vaikuttavuutta.

Jotain joutilas teke / kaize kylän kanoja.  
(Florinus.)

Sananlaskuteksti on vaivatta palautettavissa kalevalamittaiseksi ja koostuu kahdesta lauseesta, jotka muodostavat kumpikin oman säkeensä; kyseessä ei kuitenkaan ole parallelismi. Ensimmäisen säkeen reemana on lauseen ensimmäinen sana *jotain*, ”joutilaan tekeminen” liittyy aiemmin puheena olleeseen asiaan. Jatkosäe kertoo tarkemmin, mitä on se *jotain*, johon ensimmäisessä säkeessä viitataan. Runomitta sallisi myös SCV-vaihtoehdon ”joutilas jotain tekevi”, mutta toteutunut vaihtoehto on vielä painokkaampi CSV. Jos sanajärjestys olisi SCV, *joutilas* saisi lauseen alussa erityisen painon, jolloin jatkosäe ei istuisi siihen niin hyvin kuin toteutuneessa vaihtoehdossa.

Jumalal on onnen ohjat / Luojalla lykyn awaimet; ei caten cainalosa  
/ wihansuowan sormen pääsä.  
(Florinus.)

Runomittaisen sananlaskun tai mietelmärunon ensimmäisen säkeen teemana on *onnen ohjat* ja reemana se, kenellä ne ovat (jumalalla). Seuraava säe on kertosaie, joka toistaa pääsäkeen sanajärjestyksen ja informaattiorakenteen. Kaksi viimeistä säettä sulkevat pois vaihtoehtoisia vastauksia teeman kysymykseen, kenestä riippuu ihmisen menestys, ja vahvistavat siten paitsi informaattiorakenteen myös sananlaskun sanomaa ja painokkuutta.

Samalla tavoin seuraavan runomittaisen sananlaskun teksti on helposti palautettavissa runomittaiseksi:

Alastoinda nauretan; ei suuren lijnan candajata.  
(Florinus.)

Sananlaskun reemana on *alastoinda*, ja nauraminen eli pilkkaaminen on ennestään tuttua, kontekstisidonnaista informaatiota. Teksti koostuu kahdesta säkeestä, joista jälkimmäinen vahvistaa lauseen sisältöä ja sa-

malla informaatorakennetta ja sananlaskun vakuuttavuutta torjumalla päinvastaisen perusteen nauramiselle.

Kivi on orjan kirjacangas / saawin tango saumasucka; päzi orjan pään alainen.

(Florinus.)

Tässä kolmisäikeisessä sananlaskussa tai mietelmärunossa on puhe orjan tai vähän arvostetun palkollisen huonosta vaatuksesta ja karusta elämästä. Tyypillisessä käyttötilanteessa orjan osa on ollut aiemmin puheena ja motivoinut sananlaskun käytön, ja siten *orja* on lauseen teema. Reemoja ovat ensimmäisen säkeen *kivi* (luultavasti jauhinkivi, jonka vääntäminen oli orjan tyypillistä työtä), toisen säkeen *saavin tanko* (veden kantamisen apuväline) ja kolmannen *pätsi* (pehmeän päänalusen sijaan). *Kirjakangas*, *saumasukka* ja *pään alainen* ovat transiitioita (Firbas 1992, 71–72) ja tuovat uutta informaatiota kuulijan tietoon mutta eivät niin paljon kuin varsinaiset reemat.

Toisenlainen informaatorakenne on sääennusteessa:

Käki cucku halloixi hangeen / leinoix (poutawuodex) lehtiin/ wilja wuodex warpuun.

(Florinus.)

Lauseen sanajärjestys on neutraali SVC, jolloin teema *käki kukkuu* on lauseen alussa ja reemana on *halloiksi hankeen*. Sananlaskun loppuosassa ovat sen paralleelit, jotka antavat lisää informaatiota siitä, mitä käen kukkuminen eri tilanteissa ennustaa. Tyylikeinoina ovat parallelismi ja alkusointu, mutta teksti ei ole luontevasti palautettavissa kalevalamittaan.

Ei Jumala pyytävää piiskaa.

(Suoniemi. Järventausta 1974, nro 798.)

Tämän lauseen informaatorakenteen vaihtoehtoja voidaan analysoida pohtimalla, miten eri tavoin lausetta voidaan jatkaa, ja samalla tulevat

esiin lauseen painotuksen vaihtoehdot (vrt. Leino 1982, 123–124). ”Ei Jumala pyytävää piiskaa (vaan piru)” -vaihtoehdossa reemana olisi subjekti *Jumala*, ja *pyytävää piiskaa* olisi jo ollut puheena. Vastaavasti ”Ei Jumala pyytävää piiskaa (vaan ravistaa)” -vaihtoehdossa reema on verbi *piiskaa*. ”Ei Jumala pyytävää piiskaa (vaan välttelevää)” -vaihtoehdossa reemana on objekti *pyytävää*. Pidän tätä todennäköisimpänä informaatiorakenteena. Tyypillisenä kontekstina on keskustelu siitä, kehen Jumala todennäköisesti kohdistaa kurinpitonsa.

Kaikki kateell’ov vähisä. (Kade ei ole koskaan tyytyväinen siihen, mitä hän omistaa.)

(Suoniemi. Järventausta 1974, nro 855.)

Tätä sanalaskua käytettäessä todennäköinen aiemman keskustelun aihe on kateellisen tyytymättömyys omiin omistuksiinsa. Reemana on *kaikki* heti lauseen alussa, ja lauseessa on vahva emfaattinen korostus.

Autak konna korrelle, ni pian se pyytää orrelle.

(Suoniemi. Järventausta 1974, nro 1198.)

Sananlaskussa on painottamaton sanajärjestys, ja todennäköinen tyypillinen konteksti on joidenkin ihmisten itsekäs toisen avun hyödyntäminen. Sananlasku koostuu kahdesta lauseesta, joissa kummassakin teema on alussa (*autak konna* ja *pian se pyytää*) ja reema lopussa (*korrelle; orrelle*). Lisäksi kommunikatiivinen dynaamisuus kasvaa läpi koko tekstin, niin että jälkimmäinen lause paljastaa, mitä ensimmäisen lauseen kuvaamasta tilanteesta seuraa. Riimi lisää sananparren tyylillistä vaikuttavuutta ja vakuuttavuutta, vaikka sanajärjestys ei sitä teekään.

Lepän urpu, leivän urpu.

(Suoniemi. Järventausta 1974, nro 1544.)

Tämä teksti on yksi erittäin harvoista Suoniemellä 1900-luvun jälkipuolella muistetuista sananlaskuista, jonka voidaan katsoa olevan kalevalamittainen, 2222-rakenteinen runosäe. Sananlasku on ilmeisesti sadon

enne ja koostuu kahdesta puolisäkeestä. Niistä ensimmäinen ilmoittaa tunnetun asian ja on teema, ja jälkimmäinen ilmoittaa varsinaisen uuden informaation ja on siten reema.

Ei lämmil luita särje.

(Suoniemi. Järventausta 1974, nro 1629.)

Sananlaskulause on SCV-tyyppinen sanajärjestykseltään, mikä Pentti Leinon mukaan liittyisi alun painokkuuteen. Todennäköinen konteksti lienee keskustelu lämpimän vaikutuksesta ihmisen hyvinvointiin, jolloin reemana olisi kuitenkin *luita särje* – verbiä voidaan myös pitää transitiona. Vaihtoehtoisena kontekstina olisi keskustelu erilaisten asioiden vaikutuksesta ihmisen hyvinvointiin, jolloin *lämmiin* olisi reema. Ei-alkuisuus korostaa emfaattisuutta. Lause täyttää kalevalamitan vaatimukset, mutta mitallisuus voi olla sattumanvaraista.

Markasa tuhanten alku.

(Suoniemi. Järventausta 1974, nro 1678.)

Tätä lausetta on vaikea luokitella sanajärjestyksensä mukaan, koska se on niin elliptinen eikä siinä ole verbiä eikä selvää subjektiakaan. *Markasa* voi olla yhtä hyvin teema kuin reemakin, sananlasku voi olla vastaus kysymykseen, mistä ison summan säästäminen alkaa, mutta yhtä hyvin myös siihen, mihin markasta eli pienestä alusta päästään. Jos lauseessa olisi mukana *olla*-verbi, sen sijainti auttaisi selventämään lauseen painotusta: jos se olisi keskellä lausetta, painokkaaksi voitaisiin ajatella loppuosa; jos *olla*-verbi olisi lauseen lopussa, alku olisi painokas. Tämäkin lause on kalevalamitan mukainen, mutta kyseessä voi olla satunnainen, tarkoittamaton ilmiö.

Kiitä muille muita maita, ittelle omia maita.

(Suoniemi. Järventausta 1974, nro 1822.)

Säepari on kalevalamittainen. Informaattiorakenteen määrittäminen on hankalaa: imperatiivimuotoinen verbi on lähinnä teema ja *muille* ja



*muuta maita* vaikuttavat yhtä vahvoilta ehdokkailta reemoiksi. Kommunikatiivinen dynaamisuus kasvaa läpi koko sananlaskutekstin, jälkimmäinen säe tuo antiteettisen lisän avaavan säkeen antamaan informaatioon.

Pilkka vaivasem piroista, nauru köyhän kualemasta.

(Suoniemi. Järventausta 1974, nro 2262; Florinus ("Ilo...").)

Tämä on Suoniemen kokoelman ainoa kalevalamittainen sananlasku, joka on myös Florinuksen aineistossa. Todennäköisenä kontekstina on köyhän kansanosan väheksytyä asemaa koskeva keskustelu. Siten *vaivasem piroista* ja *köyhän kualemasta* ovat teemoja ja *pilkka* ja *nauru* ovat reemoja, jotka ilmoittavat, miten köyhän väen vastoinkäymisiin suhtaututaan. Sananlasku koostuu kahdesta säkeestä, joista jälkimmäinen on selvästi kertosaie, joka kertaa ja siten vahvistaa esisäkeen sisältöä mutta ei tuo siihen varsinaisesti uutta.

Syrjäsä sysivä viaras.

(Suoniemi. Järventausta 1974, nro 2829.)

Kalevalamittainen sananlaskuteksti on merkitykseltään arvoituksellinen. Todennäköisesti *sysivä viaras* on enemmän sidoksissa kontekstiin ja viittaa siihen, mistä on ollut puhe, ja *syrjäsä* on niin ollen reema. Lause on siten vahvasti emfaattinen.

Tiuskien tyhmäp puhuu, ilkkuen irvileuat.

(Suoniemi. Järventausta 1974, nro 3089.)

Kaksisäkeinen sananlaskuteksti on hieman ontuen kalevalamittainen, mutta selvä esisäe–jälkisäe-rakenne viittaa mitallisuuden tarkoitukselliseen tavoitteluun. CSV-rakenne ja todennäköinen konteksti, puhumisen tavat, viittaavat siihen, että reema on kummankin säkeen alussa.

Ei vanha viatak kuale.

(Suoniemi. Järventausta 1974, nro 3235.)

Yksisäkeinen, kalevalamittainen ja 1232-rakenteinen sananlaskuteksti on sanajärjestykseltään SCV-rakenteinen. Todennäköisesti *vanha* on teema ja *viatak* reema, verbi on transitio. Kieltosana lauseen alussa voimistaa painokkuutta.

Kiteen sananlaskuaineistossa on selvästi enemmän kalevalamittaisia tekstejä kuin Suoniemellä, mutta ei kuitenkaan niin paljon kuin vanhasa Florinuksen aineistossa.

Apuna on ahonnik kyntö, lisänä mahonni lypsy.  
(Kitee. Hukka 1989, 19.)

Kaksisäkeisen, kalevalamittaan palautettavissa olevan sananlaskutekstin sanajärjestys on CVS. Todennäköinen konteksti on keskustelu hyödyttömän tuntuaisesta avusta, *kin*-liite (murteissa myös *-ni* tai *-nik*) viittaa siihen, että nämä elementit tuodaan keskusteluun vasta kun ”avusta” on jo ollut puhe. Niin ollen sanajärjestyksestä huolimatta teemoina ovat *apuna* ja *lisänä* ja reemoina *ahonnik kyntö* ja *mahonni lypsy*. Jälkisäe on esisäkeen sisällön kertausta eikä tuo varsinaisesti uutta informaatiota sananlaskuun.

Hikoo laiska syödessään, vaan ei työtä tehdessään.  
(Kitee. Hukka 1989, 56.)

Sananlaskuteksti on palautettavissa kalevalamittaan ja koostuu kahdesta keskenään riimillisestä säkeestä. Todennäköisenä kontekstina on laiskan olemusta koskeva keskustelu. Pääsäkeen sanajärjestys on VSC, mikä viittaa painolliseen verbiin lauseen alussa. Tästä huolimatta oletan, että *hikoo* on transitio, *laiska* teema ja *syödessään* ja *työtä tehdessään* reemoja, jotka ilmoittavat varsinaisen uuden informaation. Tähän viittaa sekin, että jälkisäkeessä ei ole muita sisältöelementtejä, ja se täsmentää esisäkeen reeman antamaa informaatiota.

Nauraa lapsi syötyään, itkee ilman jäätyään.  
(Kitee. Hukka 1989, 57.)

Kaksisäkeinen, runomittainen sananlasku on sanajärjestykseltään edellisen kaltainen VSC. Todennäköinen konteksti on lapsen käyttäytymistä ja syömistä koskeva keskustelu. *Lapsi* on teema, *syötyään ja ilman jäätyään* voisivat olla transitioita, jotka johdattavat varsinaiseen uuteen informaatioon eli reemaan *nauraa* ja *itkee*. Runomitan puolesta ensimmäinen säe voisi alkaa temaattisella subjektilla *lapsi*, mutta verbialkuinen sanajärjestys on painokkaampi ja siten parempi sananlaskuun.

Oma löydetty, vieras vara otettu.  
(Kitee. Hukka 1989, 73.)

Vertaa:  
Oma löytty, wieras warastettu.  
(Florinus.)

Kiteen teksti vaikuttaa Florinuksen kokoelman sananlaskun jäljitelmältä. A. A. Koskenjaakon mukaan tämä sananlasku esittää vanhan omistus-oikeuteen liittyvän normin, jonka mukaan löydetyn esineen sai pitää. Varastettu sen sijaan kuului oikealle omistajalleen. (Koskenjaakko 1913, 54–60.) Siten *oma* ja *vieras* ovat reemoja, jotka ilmoittavat sen uuden informaation, joka liittyy kyseiseen teemaan, löydettyyn ja varastettuun esineeseen.

## Lopuksi

Suomalaisen sananlaskun tavallisesta puheesta eroava informaatio-rakenne on yksi monista piirteistä, jotka yhdessä synnyttävät vaikutelman sananlaskun käytöstä, mikä puolestaan vakuuttaa kuulijan siitä, että sanotulla on erityistä painoa. Sananlaskuteksti on kuitenkin yleensä valmiina olemassa kaikkine ominaisuuksineen, ja puhujan tarvitsee vain siteerata sitä. Vastaavasti kuulija useimmiten tuntee ennestään siteeratut sananlaskut, ja vain harvinaisempien kohdalla on tarpeen kaksivaiheinen tunnistus: ensin sananlaskuksi ja sen jälkeen kyseisen sananlaskun merkitys juuri senkertaisessa kontekstissa.

Formaali sanajärjestys, SVC ja sen transformaatiot, antaa toisinaan viitteitä kommunikatiivisen dynaamisuuden jakautumisesta sananlaskuissa, mutta se ei ole mitenkään ehdoton kriteeri. Aineistossa on useita esimerkkejä reeman sijoittumisesta toisin kuin sanajärjestystyyppiin perusteella voitaisiin olettaa. On myös joukko sananlaskuja, joille on ajateltavissa kaksi vaihtoehtoista käyttökontekstia ja sen myötä informaatorakennetta.

Informaatorakenne ei yksin määrittele sananlaskujen sanajärjestystä. Kalevalamittaisissa teksteissä sanajärjestykseen vaikuttavat myös runomitta ja viskurilaki. Useimmiten nämä kaikki seikat kietoutuvat toisiinsa niin, ettei ole mahdollista eritellä kunkin niistä merkitystä. Sananlaskutekstiin on valikoitu sellaiset sanat, että ne täyttävät sekä runomitan että kommunikatiivisen dynaamisuuden vaatimukset. Edellä esitetyissä esimerkeissä on jonkin verran tapauksia, joissa on nähtävissä informaatorakenteen määräävä vaikutus, kun runomittaan sopivista vaihtoehtoista on valittu painokkain.

Kontekstittomien sananlaskutekstien informaatorakenteen määrittäminen on verraten epävarmaa, mikä on tullut esiin esimerkkitapauksissa. Sen vuoksi en pyri esittämään mitään prosenttilukuja karkean analyysin pohjalta, jonka olen tehnyt empiirisestä aineistosta. Joitain päätelmiä voin kuitenkin tehdä.

Vahva emfaattinen korostus ja reeman sijainti lauseen alussa näyttää näkyvän suhteellisesti jonkin verran useammin länsisuomalaisissa kuin itäsuomalaisissa sananlaskumuistiinpanoissa. Sananlaskulauseen alun remaattisuus on ilmeisesti vanha piirre, joka saattaa liittyä paitsi tiettyihin rakennemalleihin myös kalevalamittaisuuteen. Kommunikatiivisen dynaamisuuden painottuminen sananlaskulauseen alkuun näyttää usein yhdistyvän kalevalamittaan ja tiettyihin formuloihin, mutta määrällisesti tällaisia kalevalamittaisia tekstejä ei näytä olevan Florinuksen kokoelmassa suhteellisesti enempää kuin mitattomassa aineistossa.

Suomen sisäinen alueellinen ero sananlaskuissa näkyy niin ikään kieltosanan sijoittumisessa lauseeseen. Länsisuomalaisille muistiinpanoille on tyypillistä lauseen alkaminen kieltosanalla *ei*, kun taas itäsuomalaisissa sananlaskuissa kieltosana on useammin lauseen keskellä: ”Ei harakka ole lintu” / ”Harakka ei ole lintu”. (Hakamies 1986, 244–247.)

Vastaavasti myös myöntöä vahvistavan *kyllä*-sanan käyttö sananlaskulauseen alussa painottuu Länsi-Suomeen (Kuusi 1988, 145–147).

Pentti Leino on diftongien alkusoinnun ominaisuuksien perusteella ollut sitä mieltä, että Florinuksen kokoelman kalevalamittaiset sananlaskut ovat muotoutuneet 1500-luvulle tultaessa (Leino 1970, 216), eli ne ovat keskiaikaisia elleivät vielä vanhempia. Florinuksen aineiston ja varsinkin kalevalamittaisten tekstien reema-alkuisuus viittaa siihen, että kyseessä on varsin vanha suomalaisten sananlaskujen ominaisuus. Painokas, reema-alkuinen informaatorakenne näyttää olevan selvästi suomalainen piirre, ja varsin iäkäs sellainen. Uuden informaation ja kommunikatiivisen dynaamisuuden painottumiselle suomalaisen sananlaskulauseen alkuun ei ole löydettävissä mitään ulkomaisia esikuvia tai läheisiä paralleelleja, virolaisetkin sananlaskut ovat tässä suhteessa toista maata. Tavallisesta puheesta poikkeava sanajärjestys ja uuden informaation esittäminen kuulijalle heti lauseen alussa on ollut jo pitkään yksi niistä keinoista, joilla suomenkielinen kuulija on pyritty vakuuttamaan siitä, että sanottava ei ole tavallista puhetta vaan sillä on erityinen yhteisön ja kokemusperäisen viisauden paino mukanaan.

## LÄHTEET

### PAINETUT LÄHTEET

- Florinus, Henrik 1987: *Sananlaskut: Näköispainos vuonna 1702 ilmestyneestä sananlaskukokoelmasta Wanhain Suomalaisten Tawaliset ja Suloiset Sananlascut*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hukka, Eija (toim.) 1989: *Jo päti piästellä: Sananparsia Kiteeltä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Järventausta, Eero (toim.) 1974: *Suoniemen sananparsia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti 1953: *Vanhan kansan sananlaskuviisaus*. Porvoo: WSOY.

### KIRJALLISUUS

- Arora, Shirley 1984: The Perception of Proverbiality. *Proverbium* 1(1984): 1–38.
- Bauman, Richard 1978: *Verbal Art as Performance*. Rowley: Newbury House Publishers.
- Briggs, Charles 1988: *Competence in Performance: The Creativity of Tradition in Mexican Verbal Art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Dušková, Libuše 2019: Information Structure in Parallel Texts: A Czech-English View. *Brno studies in English* 45(2): 9–34.
- Firbas, Jan 1992: *Functional Sentence Perspective in Written and Spoken Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hajicová, Eva 1985: Topic and Focus. Teoksessa Petr Sgall (toim.) *Contributions to Functional Syntax, Semantics and Language Comprehension*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 189–202.
- Hajicová, Eva 2018: *Syntax-Semantics Interface*. Prague: Karolinum Press.
- Hakamies, Pekka 1986: *Venäläisten sananparsien vaikutus karjalaiseen ja suomalaiseen sananparsiin*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hakamies, Pekka 2010: Word Order, Information Structure and the Perception of Proverbiality in Finnish Proverbs. Teoksessa Rui Soares (toim.) *3<sup>rd</sup> Interdisciplinary Colloquium on Proverbs. ICPo9 Proceedings*. Tavira: Tipografia Tavirense, 208–214.
- Hakamies, Pekka 2012: Zwei Finnen brauchen keinen Dolmetscher. Finnishce Sprichwörter. By Ingrid Schellbach-Kopra. Berlin: Frank & Timme Berlin: Frank & Timme, 2011. *Proverbium* 29 (2012) s. 431–434.
- Hakulinen, Auli & Fred Karlsson 1979: *Nykysuomen lauseoppia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hakulinen, Lauri 1979: *Suomen kielen rakenne ja kehitys*. Helsinki: Otava.
- Korhonen, Mikko 1980: Über die struktural-typologischen Strömungen (Drists) in der uralischen Sprachen. Teoksessa Osmo Ikola, Kaisa Häkkinen & M. K. Suojanen (toim.) *Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum Turku 20–27. VIII. 1980*. Turku: Suomen kielen seura, 87–110.
- Koskenjaakko A. A. 1913: *Sananlaskutkimuksia I. Laki, oikeus ja oikeudenkäynti suomalaisissa sananlaskuissa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Krikmann, Arvo 1974: *On Denotative Indefiniteness of Proverbs. 1–2*. Tallinn: Academy of Sciences of the Estonian SSR. Institute of Language and Literature.
- Krikmann, Arvo 2009: *Proverb Semantics: Studies in Structure, Logic, and Metaphor*. Burlington: The University of Vermont.
- Krikmann, Arvo & I. Sarv (toim.) 1980–1985: *Eesti Vanasõnad. I-III*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Kuusi, Matti 1954: *Sananlaskut ja puheenparret*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti 1978: *Suomalaista, karjalaista vai savokarjalaista: Vienen ja Pohjois-Aunuksen sananlaskut ja Kalevalan runojen alkuperäkiista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti 1984: *Perisuomalaista ja kansainvälistä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti, Nigel Brigden, Marje Joalaid, Elsa Kokare, A. Krikmann, Kari Laukkanen, Pentti Leino, Vaina Mälk & I. Sarv 1985. *Proverbia Septentrionalia: 900 Balto-Finnic Proverb Types with Russian, Baltic, German and Scandinavian Parallels*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Kuusi, Matti 1987: Jälkisanat. Teoksessa Henrik Florinus. *Sananlaskut: Näköispainos vuonna 1702 ilmestyneestä sananlaskukokoelmasta Wanhain Suomalaisten Tawaliset ja Suloiset Sananlascut*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti 1988: Kyllä-küll-gal-alkuisista sananlaskuista. *Virtittäjä* 92(1): 43–154.

- Lauhakangas, Outi 2004: *Puheesta ihminen tunnetaan: Sananlaskujen funktiot sosiaalisessa vuorovaikutuksessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Leino, Pentti 1970: *Strukturaalinen alkusointu suomessa: folklore pohjainen tilastoanalyysi*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Leino, Pentti 1982: *Suomen kielen lohkolause*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Norricks, Neal 1984: *How Proverbs Mean: Semantic Studies in English Proverbs*. Berlin: Mouton Publishers.
- Schellbach-Kopra, Ingrid 2011: *Zwei Finnen brauchen keinen Dolmetscher: Finnische Sprichwörter*. Berlin: Frank & Timme.
- Tarkka, Lotte 2016: The Poetics of Quotation: Proverbial Speech, Entextualization and the Emergence of Oral Poems. Teoksessa Kaarina Koski, Frog & Ulla Savolainen (toim.) *Genre – Text – Interpretation: Multidisciplinary Perspectives on Folklore and Beyond*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 175–199. <https://doi.org/10.21435/sff.22>.

## Arvoitusten poeettinen kieli

*Annikki Kaivola-Bregenhøj*

Arvoitukset ovat sanallisia ilmaisuja, joihin sisältyy kysymykseksi tarkoitettu piilokuva ja sille vastaus, esimerkiksi: ”Yksi hiiri, kaksi häntää. Vastaus: Kenkä.” (Loimaa 1891).<sup>1</sup> Näin arvoituksen kahden elementin välille rakentuu metafora. Arvoitukset suosivat metaforia, joiden tarkoituksena on sekä harhauttaa että kääntää esiin uusi näkökulma kaikille tavallisesti hyvin tutusta asiasta, esineestä tai toiminnasta. Arvoituksen muoto on dialoginen, ja se vaatii itsen eli kysyjän ja toisen eli vastaajan välistä interaktiota (Hasan-Rokem 1996, 3). Olennaista arvoituksille on ristiriita, sillä arvuuttaja väittää jotakin, mikä useimmiten on kaiken järjen mukaan mahdotonta. Olennaista on myös se, että vastaajakin tuntee perinnelajin, ja hänellä on tietoa arvoitusten ”ilmaisun lainalaisuuksista sekä sama kokemus ympäröivästä maailmasta kuin arvuuttajallakin” (Saarinen 1992, 140). Arvuuttelutilanteessa vertailtava kohde ei ole vastaajan tiedossa, vaan hänen on keksittävä se, ja siinä häntä auttaa arvoituskysymyksessä oleva metaforinen tieto. Vastaja tietää, että piilokuvan hämmentävät sanakäänteet eivät paljasta heti mistä on kyse. Ratkaisu kätkeytyy ilmaisuun, joka sekä harhauttaa että antaa vihjeen oikeasta

1 Kaikki luvun esimerkit ovat muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta nykykielen mukaisessa asussa, ja ne löytyvät alkukirjaimen mukaan aakkostettuna teoksesta Virtanen ym. 1977. Kiitän Henni Ilomäkeä ja Sirkka Saarista, joiden kanssa sain keskustella tekstin työvaiheen aikana.



vastauksesta: *kaksi häntää* -arvoituskuva viittaa kengännauhoihin, mutta *hiiri* jää piilokuvan harhauttavaksi elementiksi, joka houkuttelee vastajaa väärille teille.

Harvalla perinnelajilla on yhtä pitkä kansainvälinen historia kuin arvoituksilla, jotka ovat sekä suullista että kirjallista perinnettä. Vanhimmat tuntemamme arvoitukset ovat peräisin Kaksoisvirranmaasta eli nykyisen Irakin alueelta, jossa eläneet sumerit kirjoittivat ne savitauluille neljännellä vuosisadalla ennen ajanlaskumme alkua (Kaivola-Bregenhøj 2001, 11). *Vanhasta Testamentista* ja *Rig Vedasta* löytyy uskonnollista arvoituspoetiikkaa, ja monissa vanhoissa kulttuureissa Intiassa, Palestiinassa, Mesopotamiassa ja Kreikassa on tunnettu arvoituksia. Suomessa varhaisia tallenteita ei ole paljon, koska vasta Elias Lönnrotin vuonna 1835 ilmestynyt *Kalevala* suuntasi mielenkiinnon kansanperinteen tallennukseen. Myöhemmin arvoitukset jäivät muiden perinnelajien varjoon, sillä 1800-luvun tutkijat olivat ennen muuta kiinnostuneita eepisestä runoudesta. Suomessa on julkaistu arvoituksia kuitenkin jo varhain, ja ensimmäiset niistä vuonna 1689 Matthias Martiniuksen suomen kielen kieliopissa *Hodegus finnicus*, jota pidetään kulttuurihistoriallisesti tärkeänä teoksena. Esimerkkilauseiksi kielioppiin valikoituivat muun muassa maantietä merkitsevä ”Pitempi pitkiä puita, matalampi maan ruohoja. Vastaus: Maantie.” (Hartola 1890) ja silmiä tarkoittava ”Kaksi kultaista käkeä yli orren tappelee. Vastaus: Silmät.” (Ristiina 1936).

Merkittävä on Rantsilan kappalaisen Christfrid Gananderin vuonna 1783 ilmestynyt *Aenigmata Fennica, Suomalaiset Arwotuxet Wastausten kansa*, joka sisälsi 377<sup>2</sup> arvoitusta. Ganander kirjoitti 40-sivuisen kirjansa esipuheessa arvoitusten käytöstä, suomen kielen ilmaisuvoimasta ja arvoitusten variaatiosta (”[– –] monta arwotusta on yhdenkaltaiset mutta vähä toisilla sanoilla”) ja alueellisista muunnelmista (”[– –] ne muuntelewat maan paikkain puheenparren jälkeen”). ”Rumat” ja ”rivot” arvoitukset Ganander oli jättänyt kokoelmasta, koska joutui opettajansa H. G. Porthanin ilmeisestä vaatimuksesta toimittamaan kirjan uutta painosta varten korjatun laitoksen. (Virtanen 1962, 256–258.) Tällöin hän karsi

2 Krista Ojutkangas (2014, alaviite 2) on tehnyt korjauksen: arvoituksia on 377 eikä 378.

kirjan 377 arvoituksesta 39 sopimattomina ja latteina. Tähän joukkoon kuuluivat kirkkoa tarkoittavat arvoitukset ja muutamat seksuaaliarvoitukset. Oli kuitenkin oikeutettua lausua: "[m]onta arwotusta kuuluu rumalda ja riwolda, mutta ei merkitse niijn pahaa", sillä kansanperinnettä kerännyt ja tutkinut Ganander tiesi, että kaksiselitteisyys on yksi arvoitusgenren ominaisuuksista. Hän ilmaisi esipuheessaan tyytyväisyytensä siitä, että "[o]n kuitenkin meillä Suomalaisilla nyt täsä koosa usiammat Arwotuxet kuin yhdelläkään toisella kansalla, esimerkiksi Ruotsalaisilla [- -]." (Ganander 1783, 1.)

Gananderin jälkeen julkaisutoiminta lisääntyi nopeasti, ja arvoituskirjoja alettiin toimittaa myös suurelle yleisölle. Elias Lönnrot käsitteli tallentamaansa alkuperäisaineistoa samaan tapaan kuin *Kalevalaa* koostaessaan, eli tasoitteli ja yhdisteli arvoituksia. Myös Martti Haavio ja Jouko Hautala suuntasivat vuonna 1946 ilmestyneen julkaisunsa *Suomen kansan arvoituskirja* suurelle yleisölle, ja kirjan esipuheessa Martti Haavio sanoi, että "useiden arvoitusten kieltä on lievästi korjailtu". Mukana on myös murreasuisia arvoituksia, vaikka ne eivät "joka suhteessa olisikaan puhdasta murretta [- -]." (Haavio 1945, XVIII.) Teoksessa on esimerkkien lisäksi arvoitustoisintoja ja niiden tallennuspaikkakunnat, ja julkaisun pohjana on Antti Aarneen ja Kaarle Krohnin suunnittelema "tieteellinen arvoituskäsikirjoitus" (Virtanen 1977, 14). Vuonna 1977 ilmestyi *Arvoitukset, Finnish Riddles* (Virtanen, Kaivola-Bregenhøj ja Nyman), jossa on 1248 alkuperäisessä kieliasussaan olevaa niin kutsuttua varsinaista arvoitusta. Tämän teoksen avulla tutkija pääsee käsiksi arvoitusten toisintohajontaan, frekvensseihin ja alueellisiin esiintymisiin. Mutta tarkat tiedot arvoitusten muuntelusta on etsittävä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkistosta. Arkisto on perinnekentän kirjo, ja kentät löytyvät perinnelajeittain järjestetyistä kopiokortistoista. Toisin kuin monissa muissa maissa, Suomessa tutkijat eivät ole Elias Lönnrotia lukuun ottamatta määrätietoisesti keränneet arvoituksia kenttätutkimusmatkoilla, vaan arvoitukset ovat Kansanrunousarkiston vastaajakunnan muistiinmerkitsemiä. Vastaajien välityksellä voidaan päästä myös arvoitusten käyttötilanteisiin, sillä vuoden 1967 arvoitusten kilpakeruun yhteydessä vastaajia pyydettiin kuvailemaan arvoitusten käyttöä. Arvoitukset ovat "tekstejä" vain arkistoissa ja julkai-

suissa, alun perin ne ovat esitettyä perinnettä, joka elää kulttuuri- ja tilannekonteksteissa (Ben-Amos 1993, 215–216). Vuosikymmenien aikana kertynyt aineisto voi vastata kysymyksiin, joita kenttätutkijan olisi mahdoton ratkaista. Isojen aineistomäärien avulla on mahdollista tutkia esimerkiksi arvoitusten levikkiä ja metaforien muuntelua. Tämä aineisto avaa poetiikan polun ja antaa mahdollisuuden genren ilmaisumallien tunnistamiseen.

## Lajimäärittelyä

Moni tutkija on paneutunut arvoitusgenren ja sen alalajien määrittelyyn. Alan uranuurtajiin kuuluva Archer Taylor kirjoitti vuonna 1943, että arvoitus-termiin sisältyy suuri määrä sanallisia pulmia, joita ei ole milloinkaan selkeästi eroteltu toisistaan. Yhteistä määritelmille on joko julki-lausuttu tai oletettu vaatimus ratkaisusta. (Taylor 1943, 129; Akínyemí, 2015, 11.) Arvoituskuva onkin aina implisiittisesti kysymys, joka vaatii arvuuttelutilanteessa esitetynä oikeaa ratkaisua. Erikoista on se, että yksikään arvoitusten lajimääritelmä ei ole päätyneet yleiseen kansainvä-liseen käyttöön. Suomalaisen arvoitustutkimuksen pioneeri Antti Aarne oli varmaan oikeassa todetessaan vuonna 1917, että ”kaikkiin tapauksiin soveltuvan yleismääritelmän laatiminen” on vaikeaa, koska arvoitukset ovat ”laadultaan niin erilaisia” (Aarne 1917, 1). Määritelmiä on sittem-min työstetty esimerkiksi strukturalistisista tai laajemmin lingvistisistä lähtökohdista käsin, ja toisaalta arvoitusten sisällönkin tarkastelussa on etsitty tulosta, missä useat arvoituksia ja niiden käyttöä kuvaavat tekijät on otettu huomioon. Erityisesti kahden toisiaan lähelle tulevan lajin, arvoitusten ja sananparsien välisiä liittyviä ja tuntomerkkejä on pohdittu vielä 2000-luvullakin (esimerkiksi Cook 2006).

Arvoituskieli ja -tyyli eivät ole transkulturaaleja, vaan niissä esiintyy hyvinkin huomattavia kulttuurikohtaisia eroja. Eric Ten Raa (1972) on esitellyt tutkimuksessaan tansanialaisen Sandawe-heimon lapidaarisia arvoituksia, esimerkiksi: ”Agressive braggart. – Moroo’s seeds.” (vapaa suomennos: ”Riidanhaluinen kerskuri. – Moroo-kasvin siemenet.”) Eurooppalainen, joka on tottunut eksplisiittisiä kysymyksiä viljelevään

tyyliin, ei välttämättä tunnistaisi afrikkalaisia tekstejä arvoituksiksi (Raa 1972, 107). Raa osoittaa, miten paljon erityistietoa kuulijalla pitää olla ennen kuin vieraan kulttuurialueen metaforien kaikki alluusiot aukeavat. Arvoitus voi jossakin kulttuurissa olla tiukasti kielen poeettisiin ilmaisunormeihin sidottu, toisessa taas hyvin vapaa. Suomalaiset arvoitukset ovat hyvä esimerkiksi ensimmäisestä, Salomoninsaarten Lau-heimon arvoitusperinne taas jälkimmäisestä. Elli-Kaija Köngäs-Maranda on todennut, ettei hänen noin tuhannen Lau-arvoituksen aineistossaan ollut kahta arvoitusta, jotka tietokone olisi tunnistanut identtisiksi (Köngäs-Maranda 1971, 52, 57).

Päästäkseni käsiksi arvoitusten poetiikkaan selvitän ensin lajille tunnusomaisia muotorakenteita. Arvoitusgenrellä on monia alalajeja, ja niitä on nimetty niin muodon kuin sisällönkin perusteella. Tunnettuja ovat vaihtelevin nimityksin ja määritelmien esiin nostetut *joking questions* (kompakksymykset), *visual riddles* (kuva-arvoitukset), *wisdom questions* (tietokysymykset), *puzzles* (pulmat), *parody riddles* (pilakysymykset) ja *literary riddles* (kirjalliset arvoitukset). Suomessa genren päälajeina pidetään varsinaisia arvoituksia, kompakksymyksiä ja asiantuntemusarvoituksia, ja kahteen viimeksi mainittuun luetaan vielä monia alalajeja. Kirjalliset arvoitukset ja varsinaiset arvoitukset ovat ne alalajit, joiden ilmaisussa on näkyvissä poettisia kalevalamittaa soveltavia ratkaisuja.

Tarkastelen tässä luvussa vain lajeista tunnetuinta, jolle Archer Taylor antaa nimen *the true riddle* – suomennettuna varsinainen arvoitus – jonka alkuperän hän on jäljittänyt S. Novakovicin vuonna 1877 ilmestyneeseen teokseen *Srpske narodne zagonetka*. Taylor kutsui varsinaista arvoitusta myös nimellä *the riddle in the strict sense*, ja määritteli sen arvoitukseksi, joka vertaa kohdetta toiseen, joka on täysin erilainen (Taylor 1943, 129). Varsinaisen arvoituksen tuntomerkkeihin kuuluu yllätys, kun kuulija vastauksen selvittyä tajuaa ymmärtäneensä täysin väärin sen, mitä häneltä kysyttiin. Kun kompakksymys voi jo kysymyksellään varoittaa kuulijaa (”Mitä varis tekee, kun tulee seitsemän vuoden vanhaksi? Vastaus: Aloittaa kahdeksannen.” Juva 1947), ja asiantuntemusarvoituksen ratkaiseminen vaatii häneltä etukäteistietoa (esimerkiksi raamatullinen arvoitus ”Tie uupui, hete janostui, leipä nälkää näkee. Vastaus: Wapahtaja.” Savonranta 1892), niin varsinainen arvoitus sekä

opastaa että harhauttaa ja antaa kuulijan iloita arvoituksen kuvakielestä. Arvoituskuva on joko metafora ("Musta lintu punaisia munia hautoo. Vastaus: Pata tulella." Iitti 1899), realististen tuntomerkkien luettelo ("Neljä antaa, neljä kantaa, kaksi näkee, kaksi kuulee, kaksi vaaran torjuu, ja yksi takana tönttää. Vastaus: Lehmä." Naantalin maalaiskunta 1891), tai joskus vertaus ("Mustempi syttä, valkoisempi lunta, korkeampi kotaa, matalampi rekeä. Vastaus: Harakka." Jämijärvi 1911). Mutta arvoituksessa voi olla sekä poeettisia ilmauksia että myös nonsense-sanoja alku- ja loppusointuun liitettyinä, kuten tässä arvoitusrunossa, joka tunnetaan jo 1200-luvulla islantilaisessa *Hervarar-tarussa* (Haavio 1957, XIII):

Kontio korvesta tulee  
kahdeksalla kantapäällä,  
neljän silmän mulkkinalla,  
kahden hännän huiskinalla,  
luiset puiset pulkuttimet,  
katajaiset kalkuttimet,  
hihnaset hitivitimet,  
tammiset takatepulis.  
Vastaus: Härkäpari ikeessä.  
(Loimaa 1891.)

Archer Taylor näkee varsinaisiin arvoituksiin sisältyvän niin paljon informaatiota, että ne on yleensä mahdollista ratkaista vastaajan havaintokyvyn ja kekseliäisyyden perusteella (Taylor 1943, 109). Antti Aarne puolestaan puhuu vastaajan kekseliäisyydestä ja teräväjärkisyydestä (Aarne 1917, 3). Dan Pagis on sitä mieltä, että arvoitusten on oltava vaikeita ja enigmaattisia, mutta niiden on myös sisällettävä vihjeitä, jotka ovat tarpeen niiden tulkitsemiseksi (Pagis 1996, 81). Itse olen tullut siihen tulokseen, että lyhytmuotoiset suomalaiset arvoitukset muistetaan ja tiedetään, ja niitä ei juuri arvata (Kaivola-Bregenhøj 1993, 193).

## Poetiikan polku

Kirjoitukseni aiheena on arvoitusgenren poetiikka, ja etsin sen olemusta varsinaisia arvoituksia tarkastellen. Tätä aihetta ei ole suomalaisten arvoitusten osalta systemaattisesti tutkittu, vaikka joissakin artikkeleissa onkin viitattu niiden tyyliin. Martti Haavio kirjoittaa *Suomen kansan arvoituskirjan* alkusanoissa, että suomalaisissa arvoituksissa ”kuultaa korkea runollisuus” ja ”toinen toistaan ylevämpiä kuvia vieritetään näkyviin” (Haavio 1945, IX). Mainintaa pitemmälle Haavio ei etene. Tutkijoita ei ehkä ole kiinnostanut yhden kulttuurialueen arvoitusten poeettinen analyysi, vaan he ovat etsiytyneet lajin määrittelyn kysymyksiin ja saaneet mahdollisuuden liikkua kieli- ja kulttuurialueelta toiselle. Poeettisen arvoituskielen analyysi vaatii runsasta aineistoa, ja Kansanrunousarkiston mittava arvoituskokoelma antaa siihen mahdollisuuden. Lähestyn arvoitusgenren poetiikkaa tutkimalla teosta *Arvoitukset, Finnish Riddles* (Virtanen, Kaivola-Bregenhøj, Nyman 1977). Tarpeen mukaan täydennän tietojani Kansanrunousarkiston arvoituskortiston avulla. Arkisto on elävien perinneyhteisöjen muistikirja.

Poetiikalla tarkoitan tässä niitä arvoitusgenren tuntomerkkejä, joista varsinaisten arvoitusten omaleimainen kieli koostuu. Niin tavallisia kuin nämä merkit ovatkin, ne eivät esiinny aivan kaikissa varsinaisissa arvoituksissa. Kun sana poeettinen määritellään *Nykysuomen sanakirjassa* ”runolliseksi”, on sen merkitystä tässä laajennettava ja täsmennettävä siten, että kyse on arvoitusgenren erityiskielen ominaisuuksista. John M. Dienhart (2010, 41) on verrannut arvuuttelijaa runoilijaan, joka ottaa aineistokseen niin aineellisen kuin aineettomankin käsitemaailman ja luo sen avulla uusia yhdistelmiä. Jukka Saarinen toteaa väitöskirjassaan, että poetiikalle ei ole helppo löytää yhtenäistä määritelmää, mutta sen pohjana voivat olla ”muodolliset ja sisällölliset ominaispiirteet tai historialliset, kulttuuriset ja perinnetaustat”, ja näistä hän lähtee liikkeelle (Saarinen 2018, 70). Arvoituksissa poeettinen tai runollinen ei aina ole Martti Haavion näkemyksen mukaista ”runollista” tai ”ylevää”. Ja vain joidenkin arvoitusten osalta liittyn Dienhartin näkemykseen arvuuttelijasta runoilijana. Arvoituskieli voi olla varsinaisissa arvoituksissa myös hyvin maanläheistä tai arkista, ja joskus huvittavaakin.

Kun aloin miettiä arvoitusgenren poetiikkaa, mieleeni nousi heti arvoitus ”Linna lintusten tekemä, alassuin ovi osattu, ylöspäin perustus pantu. Vastaus: Ampiaispesä.” (Nokia 1938), josta on Kansanrunousarkistossa 50 toisintoa. Niistä viisi on merkitty muistiin 1800-luvulla, ja vuoden 1967 arvoituskilpakeruun yhteydessä arkistoon on tullut neljätoista toisintoa. Tämä arvoitus on esiintynyt ainakin viidessä lapsia varten tehdyssä kirjassa, muun muassa vuonna 1876 ilmestyneessä *Toinen Luku-Kirja* -teoksessa. Tutkijalle tämän arvoituksen tekee poeettiseksi sen säkeissä toistuva alkusointu ja säekerron eteenpäin vievä rakenne, joka täydentää kuvaa lintusten rakentamasta linnasta. Mutta kokeeko arvoituksen käyttäjä esteettistä mielihyvää, vai näkeekö hän siinä piirre piirteeltä tarkoin kuvatun ampiaispesän? Tähän ei löydy vastausta.

Monitoisintoisten arvoitusten tuntumassa esiintyy aina ilmaismallin sovelluksia, joista on vain yksi tai muutama muistiinpano. Etsin Kansanrunousarkiston arvoituskortistosta, millaisia *linna*-alkuisia tai *li*-kirjaimilla alkavia arvoituksia löytyy. Haun tuloksena löysin 28 norminmukaisena pitämäni arvoitusta, joista on vain yksi toisinto. Norminmukaisuus on hankala käsite määriteltäväksi, mutta kun arvoitusten tutkija lukee satoja arvoitustoisintoja, hänelle kehittyy kyky erottaa norminmukaiset niistä, jotka ovat vaillinaisia tai tilapäisiä. Apuna on ilmauksen perinteisyyden tai ainutkertaisuuden tarkkailu samoin kuin arvoituskysymyksen ja vastauksen suhteen erittely.

Norminmukaiset arvoitukset käyttävät genren traditionaaleja ilmaisukeinoja, esimerkiksi 223-rakennetta (”Linnat liikkuit, järvet järkkyyt, yks jouh vaan järkyttää. Vastaus: Kankaan keriminen.” Inkeri 1859) tai 33-rakennetta (”Lintu ilmassa lentää, höyhenet maahan heittää. Vastaus: Lumipyry ja pilvet.” Isojoki 1889). Tässä lintuarvoituksessa on omatekoista kömpelyyttä, mutta ei varsinaista rikettä. Siitä on arkistossa vain yksi toisinto, mikä kertoo, ettei arvoituksella ole ollut monia käyttäjiä. Norminvastaisena taas voisi pitää esimerkiksi seuraavaa arvoitusta: ”Jänis juosta jälkytteli. Vastaus: Tuuli juokсутtaa lunta.” Kansanrunousarkiston vuonna 1967 järjestämä arvoituskilpakeruu tuotti arvuuttelutilanteiden kuvauksia ja lisää arvoituksia, mutta myös *Kansantietolehden* kyselystä poimittuja arvoitusten alkusäkeitä, joille vastaajat olivat keksineet sopivalta tuntuvia vastauksia. Kilpailu ja luvassa olleet pal-

kinnot olivat houkutelleet joitakin vastaajia tällä tavoin kartuttamaan aineistoaan.

Tutkijan norminvastaisena pitämä arvoitus on saattanut olla pienen piirin kertakäyttöinen huvi, joka ei ole levinnyt laajemmalle. Tällaiset ilmaisumallien yksitoisintoiset toteutukset kertovat ihmisten kyvystä improvisoida ja vahvistavat olettamusta, että arvoitusten keksijät tuntevat perinnelajin analogiamalleja ja muodostavat uusia arvoituksia niitä seurailleen. Heidän poeettinen luovuutensa pääsee esille, joskus onnistuen, joskus onnahdellen.

## Arvoituskieli

Pidän ”linna lintusten tekemä” -säkeellä alkavaa arvoitusta poeettisena merkityksessä ’kaunis’. Oman mieltymyksensä sijaan tutkijan on kuitenkin tarkkailtava laajemmin genren ilmaisukieltä. Pyrin seuraavaksi avaamaan arvoitusten poetiikkaa tarkastelemalla (1) arvoitusten säerakennetta, (2) traditionaaleja stilistisiä ilmaisukeinoja ja -malleja, sekä (3) sanastoa. Arvoitusten erityisikieltä ei kuitenkaan voi lopulta ymmärtää ottamatta huomioon (4) arvoituskuvan ja vastauksen suhdetta. Valitsemassani esimerkissä ”Linna lintusten tekemä, alassuin ovi osattu, ylöspäin perustus pantu. Vastaus: Ampiaispesä” poetiikan kriteerit täyttyvät, sillä siinä on traditionaali 333-säerakenne, mutta myös alkusointua, riimin tavoittelua, parallelismia eli kertoa sekä arvoituskuvan ja vastauksen hyväksyttävä suhde.

### ARVOITUSTEN SÄERAKENNE

Suomalaisille arvoituksille on ominaista tunnusmerkkinen tyyli, jonka avulla arvoitus on helppo erottaa muista puhutun kielen lauseista. Awaan tässä kappaleessa tyylin tuntomerkkejä. Varsinaiset arvoitukset ovat äältään genren vanhinta kerrostumaa, ja siksi niiden ilmaisussa näkyy kalevalamitan vaikutus. Runo- tai loitsuusäikeitä on myös voitu ottaa sellaisinaan arvoituskäyttöön (esimerkiksi: ”Iski tulta Ilmarinen, välähytti Väinämöinen. Vastaus: Ukontuli.” Karjala 1937 tai ”Mytty mätähän takainen, kiekura kiven alainen, kiekko kannon juurinen. Vastaus:



Kärme.” Loppi 1906).<sup>3</sup> Tällä arvoituksella on liittymänsä käärmeen loit-  
sun kliseytyneeseen metaforastoon, mutta sen onnistunut kuva avautuu  
varmasti myös sellaiselle kuulijalle, joka ei tunne metaforan tavallisinta  
kontekstia.

Tutkija näkee arvoitukset perinnelajina, jolla on yhteistä kuvastoa  
kalevalamittaisten runojen ja loitsujen kanssa. Arvoitusten käyttäjä ei  
erittele lajeja vaan poimii käyttöönsä säkeitä, joiden hän katsoo toimivan  
arvoituksina. Monikäyttöinen kuvasto on lajien yhteispääomaa. Sellaiset  
nimitykset kuten esimerkiksi *tuonen neito*, *jumin keko*, *rautasaappainen  
rahko* tai *tursas* ovat kiehtoneet arvoitusten keksijöitä ja käyttäjiä. Matti  
Kuusi näkee niiden kertovan paitsi käyttäjiensä perinteentuntemukses-  
ta, myös ”reippaasta mielikuvituksesta” (Kuusi 1960, 140–141).

Yksi erityiskielen tuntomerkeistä on arvoituslauseiden jaksottaminen  
määrämittaisiksi säkeiksi, jotka ovat varsinaisissa arvoituksissa usein  
rakenteeltaan 22-sanaisia (”Kesät makaa, talvet liikkuu. Vastaus: Reki.”  
Nilsiä 1935), tai 33-sanaisia (”Ei heinissä hajoo, eikä vedessä vajoo. Vas-  
taus: Päivänpaiste.” Ylöjärvi 1852). Kertosäkeiden avulla kuvailmaisua  
voi laventaa ja rikastaa (”Haapana havulla istui, vesilintu vempelleellä,  
suuton söi, kädetön ampui. Vastaus: Lumi puussa, sen auringonpaiste  
sulattaa.” Ilomantsi 1916). Jatkeen on kuitenkin sovittava arvoituskuvaan  
ja sen myötä kysymyksen ja vastauksen metaforiseen kokonaisuuteen.

#### TRADITIONAALIT STILISTISET ILMAISUKEINOT JA -MALLIT

Alkusointu on kalevalaisen arvoituskielen tärkeä tuntomerkki, mutta jos-  
kus säkeissä esiintyy myös riittäilyä. Arvoituksissa on sekä vahvaa että  
heikkoa alkusointua tai niiden vapaampia sovelluksia. Vahvassa alku-  
soinnussa toistuvat sanojen konsonantit ja vokaalit (”haapana havulla”),  
heikossa taas sanat alkavat joko eri vokaaleilla (”Ikkunasta, akkunasta  
syöksyi kultainen korento. Vastaus: Aurinko.” Viipuri 1938) tai samalla  
konsonantilla (”ylöspäin perustus pantu”). Kaikissa yllä olevissa esimer-  
keissä esiintyy myös kertoa. Arvoituksissa tavallista on leksikaalinen ker-  
to, jolloin alkusäkeen sanalla on vastine kertosaäkeessä (”haapana havulla  
istui, vesilintu vempelleellä”). Vaihteleva alkusoinnutus antaa arvoituksil-

3 Vrt. SKVR VII 3 1067. <https://skvr.fi/poem/skvro7210670>

le mahdollisuuden erilaisiin poeettisiin ratkaisuihin. Tutkija näkee soinnuttelussa kauneutta ja joskus huvittavuutta, mutta onko esimerkiksi huvittava sävy tarkoituksellinen – se jää arvailtavaksi. Soinnuttelu on tosin tavallista (”Ikkunasta, akkunasta syöksyi kultainen korento. Vastaus: Aurinko.” Viipuri 1938; ”Enklattu, kenklattu, narkittu, parkittu, viäräks on kasvanna, viäremmäks on vestetty. Vastaus: Satula.” Joroinen 1886).

Suomalaiselle arvoitusgenrelle ovat luontaisia ilmaisumallit, joita seuraten on ollut mahdollista keksiä uusia arvoituksia. Archer Taylorin (1931) ja sittemmin Matti Kuusen (1963) tapaan käytän termiä formula, jolla tarkoitan arvoitusten kiteytyneitä ilmaisukaavoja. Formulalat voivat olla kielen syntaktisen ja stilistisen rakenteen sekä morfologian ja myös stabiilien kuvien ja ideoiden tasolla ilmeneviä malleja (Kaivola-Bregenhøj 1990, 38). Jokainen hyvä arvuuttelija hallitsee luontaisesti nämä perinnejajille ominaiset ilmaisumallit, jotka auttavat häntä painamaan mieleensä arvoituksia ja ratkaisemaan ne, mutta myös luomaan uusia perinnejajin kriteerit täyttäviä arvoituksia. Vaikka minulla ei ole tietoja siitä, mitä kaikkea muuta perinnettä arvuuttelijat tunsivat, en pidä mahdollisena sitä, että he olisivat vain yhden lajin spesialisteja. Lotte Tarkka (2005, 11) käyttää väitöskirjassaan käsitettä *holistisuus*, jonka avulla hän tulkitsee kaikkia tutkimusalueeltaan tietynä periodina kerättyjä kalevalamittaisia tekstejä suhteessa toisiinsa. Jos tällaisen analyysin voisi tehdä arvoituksista, se paljastaisi, millainen kalevalamittaiten tekstien maailma arvuuttelijalle oli tarjolla.

Suomalaisten arvoitusten semanttisella tasolla ilmenee yhtäläisyyttä niitten keinojen valinnassa, joilla arvoituskuvasta tehdään odottamaton, normaalikielen vastainen ja paradoksaali. Arvoituskuvan perustana on jokin seuraavista neljästä odotuksenvastaisuuden kaavasta:

- 1) toiminnan edellytys tai sen odotettu ja luonnollinen seuraus kumotaan (”Yöt hakkaa, päivät hakkaa, ei yhtään lastua saa. Vastaus: Kello.” Nokia 1938);
- 2) biologinen tai looginen luonnottomuus, joka syntyy muun muassa siitä, että objektiin lisätään odotuksenvastainen epiteetti (”Musta lehmä, punainen maito. Vastaus: Kahvipannu.” Iitti 1899);

- 3) vertauskuvan kielto ("On musta kuin pappi, eikä olekaan pappi, veisaa kuin lukkari, eikä olekaan lukkari, lentää kuin lintu, eikä olekaan lintu, menee maan alle kuin mato, eikä olekaan mato. Vastaus: Sontiainen." Joroinen 1886);
- 4) ominaisuuden ääriarvo tai symboli ohitetaan ("Mikä on korppia mustempi? Vastaus: Synti." Ruovesi 1892).

Nämä esimerkit paljastavat arvoitusparadoksin erityislaadun: arvoituskuva on järjenvastainen ja odottamaton, se on taidokas sanaleikki, mutta siihen ei kätkeydy sananlaskun tapaan mitään syvällisempää. Kun vastaus paljastuu, arvoituskuva onkin itsestään selvä ja kertakäyttöinen.

### ARVOITUSTEN SANASTO

Arvoitusten kielellisestä rikkaudesta kertoo se, että genren sanavarasto on runsas. Sirkka Saarinen (1991, 101) on verrannut väitöskirjassaan *Marilaisen arvoituksen kielioppi* kahden perinnelajin sanavarastoa: marinkielisten arvoitusten sanamäärä on noin 1600, kun taas satujen ja tarinoiden vertailumateriaalissa sanoja on noin 1300.<sup>4</sup> Arvoitusten sanasto kiinnitti jo Christfrid Gananderin huomiota, ja hän totesi vuonna 1773 ilmestyneen kielioppinsa esipuheessa asian: "Wielä niijn näistä Arvotuxista opitaan Suomen kielen runsaus ja soveliasuus kaikenlaisia asioita ulostoimittaak. Näisä, niijnkuin myös Runoisia ja Suomalaisisa sananlaskuisa, on Suomen kieli wanhasa puhtaudessaan säylynnyt." (Ganander 1783, 3.)

Suomalaisten arvoitusten kuvasto poikkeaa Euroopan läntisestä arvoitustraditiosta (Virtanen 1977, 12). Suomessa arvoituksissa on arkisen kuvaston lisäksi mytologista hämäystä, ja jopa runo- ja loitsusäkeitä, mutta myös seksuaalisia metaforia. Sanastoa on rikastutettu ilmauksilla, joita ei puhekielessä käytettäisi, ja runsas soinnuttelu sekä ilmaisujen nonsense tekevät arvoituskielestä täysin omanlaisensa.

4 Sirkka Saarinen totesi minulle sähköpostiviestissä 20.11.2021, että "lukumäärä on suunnilleen sama molemmissa, jos arvoitusten sanastosta poistetaan ideofonit eli semanttisesti tyhjät, ääntä, ulkonäköä tms. kuvaavat deskriptiiviset sanat." Mielestäni arvoituskielelle nämä sanat eivät ole "tyhjiä", jos ne sopivat arvoituskuvan ja vastauksen väliseen liittoon. Sirkka Saarinen vastasi 6.12.2021 olevansa samaa mieltä; nuo sanat ovat usein olennainen vihje vastauksesta, mutta ne eivät "sisälly ns. normaali-sanastoon, eivät löydy sanakirjoista."

Arvoituskuva ja vastaus sekä suosivat että vierovat kumpikin joitakin sanoja. Maalaistalon elämänpiiri tarjosi arvuuttelijalle sekä aiheita että sanastoa. Kotieläimistä kissa ja kana ovat suosittuja, ja Leea Virtanen (1960, 147) toteaaakin, että ”kotieläinten asustaminen talviseen aikaan savupirtissä jatkui ainakin Savossa, Keski-Suomessa, Hämeessä ja Ylä-Satakunnassa 1800-luvulle saakka.” Jokapäiväinen elämä tarjosi lukuisia aiheita arvoitusten keksimiseen. *Arvoitukset, Finnish Riddles* -julkaisun vastaushakemistossa on 14 arvoitusta, joiden vastauksena on *hevonen*. Hevoselle voidaan antaa monia epiteettejä, jotka vaikuttavat vastauksen valintaan. Lisämääreitä ovat muun muassa *valkoinen, valjaisa oleva, tiine hevonen, valjastettava hevonen, hevonen* ja *äes, hevonen ja mies* sekä *hevonen, mies ja satula* (esimerkiksi ”Henki alla, henki päällä, siinä hengetön välissä. Vastaus: Ratsu, ratsastaja ja satula.” Punkaharju 1938.) Tämä kansainvälisestikin tunnettu arvoitus on *Maamme-kirjassa* julkaistujen 48 arvoituksen joukossa. Ratkaisujen joukkoon kuuluvat myös muun muassa ”hevonen, mies ja reki” tai joskus vain pelkkä ”hevonen”. Suosittuun arvoitukseen on voitu liittää vastauksia, joita on lainattu muista hevos-arvoituksista.

#### ARVOITUSKUVAN JA VASTAUKSEN SUHDE

Kuvan ja vastauksen suhde on arvoituksissa kaikkein tärkein, ja sitä ei voi horjuttaa. Näin varioinnin mahdollisuudet ovat rajalliset, ja poeettisten ratkaisujen on sovittava tämän suhteen kriteereihin. Arvoituskieli ei ole näennäisestä helppoudestaan huolimatta yksinkertaista tai helposti hallittavaa, sillä ilmaisun vapautta rajoittavat sekä metriikkaa että sisältöä säätelevät normit ja käytänteet. Esimerkiksi täytesanoja tai ilmaisun runollisuutta korostavia adjektiiveja ei voi vapaasti lisäillä, sillä ne voivat rikkoa arvoituskuvan ja vastauksen semanttisen suhteen tasapainoa. Tästä kertovat sadat ja jälleen sadat sellaiset arvoitukset, joista on kertynyt vain yksi muistiinpano Kansanrunousarkiston kokoelmiin. Näissä arvoituksissa on selvästi ohitettu jokin arvoituskielen normi, ja tämän takia ne ovat jääneet vain pienen piirin käyttöön.

Arvoituskielille ovat ominaisia sekä erilaiset odotuksenvastaisuuden mallit että kieltokuvat ja jopa anomaliat eli poikkeavuudet. Nämä arvoituskuvan joskus poeettisen, joskus arkisen sanaleikin solmut ovat aina

suhteessa arvoituksen jälkiosaan eli vastaukseen. Vastaus ei saa olla liian helppo eikä liian vaikea, mutta sen on lopuksi löydettävä ja vastaajan on voitava hyväksyä se omassa kulttuurissaan sopivaksi. Vastaus osoittaa arvoituskuvan ja ratkaisun välisen linkin mielekkyyden tai joskus sen osittaisen mielivaltaisuuden. Dan Ben-Amos (1976, 249) on todennut, että jokainen arvoitukselle tarjottu ratkaisu voi olla perusteltu, jos sen esittää sellainen syntyperäinen kielenpuhujia, joka jakaa arvoituksia kyselevän yhteisön kanssa saman kulttuurisen kokemuksen ja jolla on hallussaan traditionaalista tietoa.

## Poettiset ratkaisut

Kun arvoitusperinnettä hallitsevat monet ilmaisua säätelevät normit, on mietittävä, onko yksilölliselle poettiselle ilmaisulle ollut tilaa. Varsinaisissa arvoituksissa esiintyvät metaforat voi karkeistaen jakaa ”eläviin” ja ”kuihtuneisiin” eli niihin, joita on käytetty arvoituskielessä ja niihin, jotka ovat joko käyneet niin tutuiksi, että eivät enää kiinnosta tai ovat poistumassa käytöstä. Raja näiden ryhmien välillä on liukuva ja kaipaa täsmennystä. Elävien metaforien taustalla on analogiamallisto, joka on osa arvoituskieltä ja sen käyttöä säätelevää formulajärjestelmää. Mallien tuotoksina on syntynyt joukko sisällöltään kiteytyneitä aloitusformuloita, jotka toistuvat monessa arvoitusmetaforassa. Olen valinnut monien vaihtoehtojen joukosta esimerkeiksi kaksi säkeistöä, joilla arvoituksen on voinut aloittaa (esimerkit löytyvät teoksesta Virtanen, Kaivola-Bregenhøj & Nyman 1977).

”Punikki punainen lehmä” on pesye, joka esiintyy viidessä arvoituksessa. Niistä kolme on frekvenssiltään isoja, kaksi pieniä. Arvoituksella ”Punikki punainen lehmä heinäessä kytkyessä. Vastaus: Mansikka” (Maaninka 1923) on 226 toisintoa. Vastauksista *marja* on looginen arvoituskuvan kannalta, sillä adjektiivit *punainen* ja *heinäinen* vihjaavat vastauksesta, kun taas ilmaisu *kytkyessä oleva lehmä* on harhauttava. Samaa kuvaa käyttävät myös runsastoisintoiset arvoitukset ”Punikki punainen lehmä juosten juomahan menee, juosten juomasta tulee. Vastaus: Vene.” (Sumiainen 1910) ja ”Punikki punainen lehmä juoksee

jokia myöten, pajukoita pauhoaa. Vastaus: Vene.” (Kuusjärvi 1892). Kun veneeseen mielletty kuva on keksitty, sitä on alettu käyttää, ja tutkijan on mahdollon tietää, miksi venettä on alettu kuvata punaisen lehmän avulla. Puutervan punertava väri tosin sopii arvoituksessa lehmään, jonka Punikki-nimi on vanhastaan ollut käytössä punaruskean lehmän nimenä. Lopulta samaa ilmaisua on käytetty myös kuvaamaan suksia, jotka nekin on tervattu. Kaksitoisintoinen arvoitus ”Punikki punainen lehmä läpi metsän tietä tekkee. Vastaus: Metsäpalo.” (Kolari 1936) voisi olla arvoituksen keksijän sopiva oivallus hyödyntää *punaista* ja sen kulkua läpi metsän. Yksittäisen metaforan käyttöä ei useinkaan rajoitu vain yhteen arvoitukseen, vaan kuvailmaisu tarjoaa lähtökohdan useammankin arvoituskysymyksen rakentelulle. Perusmetaforien muuntelu ja niiden yhdistelmämahdollisuudet houkuttelevat arvuuttelijaa keksimään uusia arvoituksia. Joskus eri muunnelmilla on toisistaan poikkeava alueellinen frekvenssi. Arvoitusten soinnuttelu ja säekerto ovat arvoituskielen poeettisten normien mukaisia.

Toinen esimerkkini liittyy arvoituksen avausformulaan ”Jänis juoksi jäätä myöten”, ja se avaa poeettisen arvoituskuvan: ”Jänis juoksi jäätä myöten kultakuppi kainalossa. Vastaus: Kuu.” (Saarijärvi 1932). Jäniskuvan suosiosta kertoo sen käyttö kahdeksassa arvoituksessa, joissa vastaukseksi on sovitettu toisaalta luonnonilmiöitä (aalto, kuu, pakkanen ja tuisku), toisaalta nopeaa kulkua ilmaiseva *sukkula*-sana. Säkeisiin liitettyjen jatkeiden avulla kuva on saatu sopimaan myös vastauksiin ”avain” ja ”avain ja lukko”, kuten esimerkiksi monitoisintoiseen arvoitukseen ”Jänis juoksi jäätä myöten, piipotti pihoja myöten, pistihe pinon ragoon, pinopuikko persiiseen. Vastaus: Avain.” (Viipuri 1890).

Olen kiinnittänyt huomiota arvoitusten toisintomääriin: kahdeksan arvoituksen joukossa on kolme sellaista, joiden toisintomäärä on runsas – tarjoavatko ne mallin kekseliäisyydelle? Arvoitusten esiintymisaluet painottuvat itään, mutta seuraava kaksitoisintoinen sukkulaa merkitsevä arvoitus on pantu muistiin Hämeessä, Sippolassa: ”Jänis juoksee jäätä myöten, jäniksen jalat tärrää. Vastaus: Sukkula.” (Sippola 1895). Jää pohdittavaksi, miten arvoituksen keksijä on päätenyt jäniskuvan toisaalta sopivaan, toisaalta hieman onnahtavaan sepitelmään. Seuraavat arvoitukset löytyvät idempää: ”Jänis juoksi jäätä myöden, häntä tiuh-

kua tiperti. Vastaus: Tuisku.” (Vuokkiniemi 1893) ja ”Jänis juoksi jäätä myöten, valkia vahtu suussa. Vastaus: Aalto.” (Puumala 1887). Luonnonkuvaukset ovat osuvat, ja niiden äärelle tekee mieli pysähtyä katsomaan, miten talvinen sää tavoittaa arvoituskuvan keksijän ja ympäröi hänet.

Luonnonilmiöistä pyry ja aalto on valittu neljän arvoituksen vastaukseksi. Kodin askareisiin, kuten jauhojen sihtaamiseen tai kankaan kutomiseen ja sukkulaan, on niin ikään neljässä toisinnossa sopinut arvattavaksi jäniksen juoksu liukasta jäätä myöten. Ja kun arvoituskuvaan lisätään sopiva jatke (”Jänis juoksi jäätä myöten, piipotti pihoja myöten, pistihe pinon rakoon, pinopuikko persiiseen. Vastaus: Avain.” Viipuri 1890), näyttäytyy jänisformula hyvin käyttökelpoiseksi uuteen tehtävään, kuten tässä monitoisintoisen avainta merkitsevän arvoituksen piilokuvaksi. Arvoituskuviissa toimija on usein toistuvasti esiintyvä nainen tai mies. Sanoilla *akka*, *ämmä*, *musta akka* tai *lyhyt akka/ämmä* tai sitten *mies*, *musta mies* tai *ukko* annetaan kompetentille arvaajalle pitävä vihje siitä, että vastaus ei ole ihminen, mutta useimmiten ei myöskään eläin. Suomalaisissa arvoituksissa sana *akka* tai *ämmä* ennakoivat vastausta, mikä liittyy maalaistalon tupaan ja talon emännän arkiseen elämänpiiriin, ja vastaava kytkentä maskuliinisella subjektilla on maalaistalon isännän tarvitsemiin työkaluihin ja yleisemmin hänen elämänpiiriinsä. Tämä arvoituskuvan toimijoiden nimeäminen jättää semanttisessa väljyydessään tilaa sille, että niitä voidaan muiden metaforisten sanojen rinnalla käyttää kuvaamaan monia maalaistalossa ja sen pihapiirissä tai metsän laitamilla olevia rakennelmia ja toimintoja. Metaforaverkoston osana näinkin yleiset sanat voivat antaa ”enemmän informaatiota tarkoitteesta kuin mitä niiden pelkkä semantiikka antaisi olettaa.” (Saarinen 1991, 15) Vastaaaja ei voi arvuuttelutilanteessa koskaan tietää, mitkä arvoituksen elementit ovat metaforisia, mitkä kirjaimellisesti otettavia. Arvoitus voi olla lähes jokaiselta elementiltään metaforinen, esimerkiksi ”Mampseli kammaris, rautaset toffelit jalaas, esliina takana. Vastaus: Hevonen.” (Loppi 1885). Se voi myös koostua niin kutsutusta jatketusta metaforasta, ja silloin vastauksen jokainen säe muodostaa uuden metaforan, jolla on vastineensa arvoituksen vastausosassa, esimerkiksi ”Metsän viisas viepi ajan tiedon pellon parantajalta. Vastaus: Kettu vie kukon tunkiolta.” (Muhos 1936) (Kaivola-Bregenhøj 1992, 125–139.) Tällaiset arvoitukset

osoittavat, miten poeettiset valinnat ovat sidoksissa arvoituskuvan ja vastauksen väliseen suhteeseen.

Joskus arvoitusta avaava kuva on tullut niin suosituksi, että sen varaan on rakennettu useita kysymyksiä. ”Iso suuri, mustan pruuni” on tällainen toistuva kuva. Sitä on käytetty viidessä arvoituksessa, joiden määrät vaihtelevat viidestä aina 257 toisintoon. Tämä arvoitus merkitsee kirkkoa, ja sen kolmessa toisintoryhmässä ”iso suuri, mustan pruuni” -säe avaa arvoituksen. Kaikissa arvoituksissa kuvaan on liitetty jatke ”varpusia vatsa täynnä, viikon päästä viimeistäänkin”, joka suuntaa katseen kirkkorakennuksesta sen sisällä istuviin ihmisiin. Kuvaa on edelleen sovellettu uuteen kysymykseen, kuten tässä vain neljänä toisintona tallennetussa arvoituksessa: ”Iso suuri, mustan pruuni, vähäläntä, töppöhäntä. Vastaus: Karhu.” (Loimaa 1887).

## Improvisointia ja perinteen muutos

Arvoitusten syntyprosessissa ei ole kyse yhdestä ainoasta analogiamallista, vaan kokonaisesta valintojen sarjasta. Valintaa ohjaavien kriteerien määrä vaihtelee. Tästä ovat osoituksena esimerkiksi kahden formulan kombinaatiot ja formuloiden välille jäävät raja-alueet, joilla on tilaa luovalle improvisoinnille. Arvoituksen keksijän ja vastaajan kompetenssiin kuuluu sekä genrelle tunnusomaisten formuloiden että metaforien hallinta, samoin kuin erilaisten vastakohtaisten ja paradoksaalien kuvien rakentamisen taito. Perinnelajin normit taitava arvuuttelija osaa yhdistellä näitä arvoituskielen elementtejä arvoituksille ominaisten semanttisten koodien mukaan. (Kaivola-Bregenhøj 1978, VIII.) Kompetentilla arvuuttajalla on hallussaan keino, jonka turvin hän pystyy täydentämään repertoariaan ja keksimään arvoituksia käyttävälle ryhmälle uusia kysymyksiä. Parhaimmillaan tuloksena on poeettisesti onnistunut lopputulos. Toisaalta perinneyhteisö kontrolloi jokaista arvoituksen esittäjää vaatien, että arvoituksen tulee olla ”oikea”, toisin sanoen sen on täytettävä arvoitukselle vakiintuneet ilmaisun normit. Arvoituksen keksijä on ilmaissut seuraavassa osuvasti ne puitteet, joiden varaan arvoituksen voi



luoda, ja hyvän ja ”oikean” arvoituksen tuntomerkkeihin on vastaajan mielestä kuulunut ennen muuta runomitta:

Muuten pidetään tarkasti kiinni siitä, että arvoitusten tulee olla ’oikeita’ s.o. niitä ei saa arvuuttaja itse keksiä paitsi jos hän osaa keksiä niin hyvän (runomitallisen) etteivät toiset tunne sitä itse tehdyksi. Useita arvoituksia ei tajuta enempää kuin että tiedetään että se merkitsee vissiä esinettä tai asiaa. Esim. arvoitus hanhinlammas, hapsinsarvi, sill’ on villa vipsakki (hämähäkki) on veteliläisille kokonaan käsittämätön. Kukaan ei osaa selittää miksi hämähäkistä niin sanotaan mutta kaikki tietävät mitä se merkitsee ja se on pääasia. (Virtanen 1960, 159–160.)<sup>5</sup>

Arvoitusperinteen muutos oli kuitenkin jo tapahtumassa 1960-luvulta: genren metaforasto ja kieli alkoivat käydä useimmille täysin vieraiksi, kun niitä tukevia kalevalamittaisia runoja ja loitsuja ei enää kuultu tai esitetty. Kun arvoitus menetti luontevan käyttöyhteytensä ja siten myös ymmärrettävyytensä, se ei enää kiinnostanut. Tutkijat ovat puhuneet siitä ilosta, minkä kuvan ja vastauksen välisen liittymän tajuaminen tuottaa (Harries 1976, 323). Jos tätä nautittavaa oivallusta ei synny, arvoitus ei ole mielekäs, ja arvoitusten esittäminen alkaa hiipua. Saatoin havaita tämän muutoksen, kun vuonna 1974 vierailin helsinkiläisessä koululuokassa ja pyysin 10-vuotiaita lapsia kirjoittamaan paperille ne arvoitukset, jotka tulivat heille mieleen. Kansakoulun neljäsluokkalaisten haastattelu osoitti, että lasten perinnevarastoon kuului vielä melkoinen joukko arvoituksia. Innokkain oli kymmenvuotias poika, jonka muistista piirtyi paperille 14 arvoitusta. Ne sopivat esimerkiksi kaksitasoisesti välittyvästä perinteestä, johon kuului vuosikymmenestä toiseen koululaisten lukukirjoissa esiintyvä valikoima perinteisiä arvoituksia ja toisaalta päiväkohtaisia kompia ja crazy-arvoituksia<sup>6</sup>. (Kaivola-Bregenhøj 1974, 107–108.) Vanhakantaisen arvoitusgenren tilalle alkoi tulla uusia arvoi-

5 Leea Virtanen (1960, 159–160) on löytänyt tämän osuvan määrittelyn, mutta hän ei pystynyt antamaan sille lähdeviitettä, kun kysyin asiaa parikymmentä vuotta myöhemmin.

6 Crazy-arvoituksessa kysymyksen kuvailmaisuus on odottamaton ja jollakin tapaa mieleton.

tuksia, joissa painottuivat huumori ja knoppikysymykset. Kalevalamittaisen kielen sijaan ne ovat vapaasanontaisia. Tästä syystä perinteisiä poeettisia ilmaisukeinoja suosivien arvoitusten onnistunut improvisointi alkoi olla harvinaista.

Arvoitukset voivat aikojen kuluessa myös hämärtyä, kun niiden käytäjillä ei enää ole elävää kiinnekohtaa siihen kulttuuriin, jonka tuote arvoitus on ollut. (Kaivola-Bregenhøj 1990, 42–43.) Arvoitukset ovat sidoksissa kulttuuriseen kontekstiinsa, mutta eivät varioi kielellisen ja tilannekontekstin muuttujien mukaan kuten esimerkiksi vapaasanontaiset kertomukset. Kertomus tuotetaan käyttötilanteessa aina uudelleen niin, että se sopii sille kuulijakunnalle, jolle se esitetään. Kertomuksen sisältö säilyy, mutta siihen voidaan lisäillä adjektiiveja tai täydentäviä johdanto- ja kommenttiosioita. Arvoitus on niin lyhyt, että se on helppo painaa mieleen ja toistaa. Arvoituskysymys liittyy kiinteästi vastaukseen, joten sitä ei voi muuttaa.

Olen tässä kirjoituksessa tarkastellut arvoitusgenren poeettista kieltä. Jos olisi mahdollista tarkkailla arvoituskielessä aikojen kuluessa tapahtunutta muuntelua, löytyisi kielen sijasta kieliä tai useampia ilmaisun polkuja. Niissä tulisivat esille erilaiset tyylikeinot ja niiden vähä vähältä tapahtuva muutos esimerkiksi arvoituskielen mitan ja sanaston uusiutuessa. On vaikea tietää, missä määrin poeettista arvoituskieltä on tavoiteltu tai missä määrin siihen on vain päädytty erilaisia malleja seuraten.

## LÄHTEET

### AINEISTOLÄHTEET

Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Kansanrunousarkisto (nyk. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, Perinteen ja nykykulttuurin kokoelma)

Perinnelajikortisto: arvoituskortisto

SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot* I–XV. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1908–1997. Myös verkkojulkaisuna <https://skvr.fi/> (viitattu 9.12.2022).

### MUUT LÄHTEET

Sähköpostikeskustelut Henni Ilomäen ja Sirkka Saarisen kanssa 20.11.2021 ja 6.12.2021.

## KIRJALLISUUS

- Aarne, Antti 1917: Vertailevia arvoitustutkimuksia: Tulta ja sauhua, harakkaa ja muna merkitsevät arvoitukset. *Journal de la Société Finno-Ougrienne* 34: 1–156.
- Akínyemí, Akíntundé 2015: *Orature and Yorùbá Riddles*. New York: Palgrave Macmillan.
- Cook, Eleanor 2006: *Enigmas and Riddles in Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dienhart, John M. 1999: A Linguistic Look on Riddles. *Journal of Pragmatics* 31: 95–125.
- Ganander, Christfrid 1970 [1783]: *Aenigmata Fennica: Suomalaiset arwotuxet, Wastausten kansa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Haavio, Martti 1946: Alkusanat. Teoksessa Martti Haavio & Jouko Hautala (toim.) *Suomen Kansan Arvoituskirja*. Helsinki: WSOY, V–XVIII.
- Haavio, Martti & Jouko Hautala (toim.) 1957: *Suomen Kansan Arvoituskirja*. Helsinki: WSOY.
- Harries, Lyndon 1976: Semantic Fit in Riddles. *Journal of American Folklore* 89(353): 319–325.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki 1974: Perinteellinen ja muuttuva arvoitus: Teoksessa Hannu Launonen & Kirsti Mäkinen (toim.) *Folklore tänään*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 107–126.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki 1978: *Models of Expression in the Finnish Riddle Genre: Syntactic, Stylistic, Semantic and Structural Investigations*. Suomenkielinen väitöskirjan tiivistelmä ja 4 englanninkielistä eripainosta. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki 1990: Folkloren kieli, kahle vai avain? *Specimina Fennica: TOMUS II*. Pécs: Janus Pannonius yliopisto, 75–50.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki 1992: Kaksiselitteisyyden armoilla. Teoksessa Lauri Harvilahti, Jyrki Kalliokoski, Urpo Nikanne & Tiina Onikki (toim.) *Metafora: Ikkuna kieleen, mieleen ja kulttuuriin*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 125–139.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki 1993: Miten vastata kysymykseen? Arvoituskysymyksen ja vastauksen suhde. Teoksessa Ulla-Maija Kulonen (toim.) *Festschrift für Raija Barthens zum 25.10.1993*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 185–194.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki 2001: *Riddles: Perspectives on the Use, Function and Change in a Folklore Genre*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti 1954: *Sananlaskut ja puheenparret*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti 1960: Seitsemän arvoituspähkinää. Teoksessa Jouko Hautala (toim.) *Jumin keko*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 112–143.
- Köngäs-Maranda, Elli 1971: Theory and Practise of Riddle Analysis. *Journal of American Folklore* 84(331): 51–61.
- Martinus, Matthias 1968 [1689]: *Hodegus Finnicus, Omnibus Hanc Linguam Discere Cupientibus Valdè Utilis. Eller Finsk Wägwijsare, Allom Dem, Som Finska Tunmählet Ex Fundamento Declinera, Conjugera, Construera Och Elliest Lära Willia, Ganska Nyttig. Cum Analysi Grammaticâ, Ut & Tabellâ in Fine Appositâ, Quae Formationi Genitivi Singularis Inservit. Nunc Ad Multorum Finnicæ Linguae Studiosorum Desiderium in Lucem Productus, & Necessariis Observationibus, Tam Ad Ipsam Lecturam, Quam Scripturam Finnicam Spectantibus Illustratus, â Matthia Martinio, Tavast-Finnone*. Näköispainos alkuperäisestä. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1–136.

- Ojutkangas, Krista 2014: Walkia pelto, mustat s[ie]menet, kylwä kuka taitaa? Teoksessa Elina Ahola, Arja Hamari, Nobufumi Inaba & Jorma Luutonen (toim.) *Juuret marin murteissa, latvus yltää Uraliin: Juhlakirja Sirkka Saarisen 60-vuotispäiväksi 21.12.2014*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 253–266.
- Pagis, Dan 1996: Toward a Theory of the Literary Riddle. Teoksessa Galit Hasan-Rokem & David Shulman (toim.) *Untying the Knot: On Riddles and Other Enigmatic Modes*. New York: Oxford University Press, 81–108.
- Petsch, Robert 1898: *Studien über das Volksrätsel*. Berlin: Druck von C. Salewski.
- Raa, Eric Ten 1972: The Comparative Method in Social Anthropology and the Cross-Cultural Comparison of Riddles. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 18: 97–111.
- Saarinen, Jukka 2018: *Runonlaulun poetiikka: Säe, syntaksi ja parallelismi Arhippa Perttusen runoissa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Saarinen, Sirkka 1991: *Marilaisen arvoituksen kielioppi*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Saarinen, Sirkka 1992: Marilaisen arvoituksen metaforat. Teoksessa Lauri Harvilahti, Jyrki Kalliokoski, Urpo Nikanne & Tiina Onikki (toim.) *Metafora: Ikkuna kieleen, mieleen ja kulttuuriin*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 140–154.
- Tarkka, Lotte 2005: *Rajarahvaan laulu: Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Topelius, Sakari 1946 [1876]: *Maamme kirja: Lukukirja Suomen alimmille oppilaitoksille*. Helsinki: WSOY.
- Virtanen, Leea 1962: "Suomalaisten arwotusten" eri painokset. *Kalevalaseuran vuosikirja* 42: 251–264.
- Virtanen, Leea, Annikki Kaivola-Bregenhøj & Aarre Nyman (toim.) 1977: *Arvoitukset: Finnish Riddles*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

## *Kakssanasen sanat*

Rekilaulu suullisen komposition ja variaation  
mikrokosmoksena

Venla Sykäri

 <https://orcid.org/0000-0002-2487-8657>

Karjalan Kannaksella *kakssanaseksi* kutsuttu ja yleisesti rekilauluna tunnettu riimillinen parisäe oli 1800-luvun loppupuolella ja paikoin aina sotien väliseen aikaan asti Suomen suullisten laulukulttuurien tärkein ja tuotteliain laulumuotti. Keskeiset yhteisölliset esityskulttuurit liittyivät nuorten piirileikkitanssiin, jota säestettiin laulamalla, tanssipaikalle menoon ja sieltä paluuseen, kyläkeinulle eli liekulle kokoontumiseen ja muihin tilanteisiin, joissa laulaen ilmaistiin ryhmähenkeä, kiteytettiin kyläyhteisön tapahtumia sekä kommentoitiin sosiaalisia tilanteita ja suhteita kiusoittelu- ja pilkkalauluin. Koska yksittäiset parisäkeet ovat lyhyitä ja piirileikissä laulua tuli tuottaa jatkuvasti, valmiita parisäkeitä tarvittiin valtava määrä ja ne ketjuuntuivat vapaasti. Parisäkeitä improvisoitiin ja nuoret tuottivat niitä yhteistuumin etukäteen yhteisöllisissä tilaisuuksissa esitettäväksi. (Asplund 1981, 95–112; 2006, 152–159; Paulaharju 2010 [1932], 321–336; Virtanen 1965, 392–395, 408–428; Seppä 2016, 19–20.) Parisäe saattoi esitystilanteissa siten yhtä hyvin olla kiteytynyt yksikkö kuin tietoinen variaatio, improvisaatio tai ennalta varata vasten punottu laulu. Ilmaisua on monimuotoista, mutta sitä leimaa aina kompakti koko ja loppusointu sekä useimmiten argumentoiva

retoriikka, jotka kaikki tarjoavat hyvän kiinnekohdan sekä muistille että uusien laulujen kompositiolle.

Siinä missä pitempien kertovien lajien tekstin tuottaminen eli suullisen kompositio nojaa runokielen konventioiden ja säetason rakenteiden lisäksi moninasiin kerronnan elementteihin, on riimillisen parisäkeen tuottajan pystyttävä esittämään argumenttinsa vain kahden pitkän säkeen puitteissa. Kun parisäkeen kompositioon yhdistyy tyypillisesti tavoite tuottaa tilanteessa merkityksellinen sanoma, esityshetkellä tapahtuva kompositiota kuvataan usein improvisaationa. Riimillisiä parisäkeitä Kreikan Dodekanesian saarilla 1930-luvulla tutkinut etnomusikologi Samuel Baud-Bovy puhuu kompositiosta juuri improvisaationa, mutta toteaa, että ”tätä improvisointia helpottavat ja automatisoivat suuressa määrin klisee-riimit, ilmaisuparit, stereotyyppiset epiteetit sekä yleiskäyttöiset puolisäkeet, jotka vetävät toinen toistaan puoleensa aiheuttaen sen, että tietyissä tapauksissa parisäe on vain ketju suullisen perinteen poeettisen ilmaisuvaramon tarjoamia osasia” (Baud-Bovy 1936, 341; vapaa suomennos tekijän).

Kaikkia parisäkeitä ei tietenkään improvisoitu, eivätkä kaikki improvisoijat olleet yhtä lahjakkaita. Improvisointi oli Baud-Bovyn (1936, 336–337) mukaan odotuksenmukaista kahdessa sosiaalisessa tilanteessa: tanssissa ja miesseurueen kokoontuessa antiikin symposiumin tavoin yhteiseen pöytään, jossa keskityttiin vastavuoroiseen lauluun pikkuruokien ja viinin avustamana (ks. myös Sykäri 2011, 104–115). Suomenkieliseltä alueelta on niukasti tietoja tällaisista aikuisten miesten kokoontumisista (vrt. Heinonen 2008), mutta muuten etenkin nuorten miesten kuvataan laulaneen keskenään. Parisäkekulttuurissa improvisaatiolle keskeisenä kontekstina voi kuitenkin yleisemmin pitää sosiaalista, vuorovaikutteista tilaa.

Tässä luvussa lähdän tarkastelemaan suullisesti esitetyn ja tuotetun rekilaulun poeettisen ilmaisuvaramon tarjoamia osasia.<sup>1</sup> Tutkin parisäkeen retorista rakennetta, säkeiden hierarkiaa, riimipareja, formuloita

<sup>1</sup> Teksti on kirjoitettu Koneen Säätiön rahoittaman, suullista kompositiota tutkivan hankkeen (201906994) aikana ja pohjautuu aineistoon, jota analysoin aluksi riimin näkökulmasta (ks. Sykäri 2022). Kiitän Nigel Fabbia, Kati Kalliota, Heikki Laitista ja Hanna Karhua lukuisten tekstiversioiden kommentoinnista.



Kuva 8. Liekku eli kyläkeinu oli piirileikin ja tanssin ohella tärkeä nuorison kokoontumis- ja laulupaikka. Kuvassa Hyvinkään nuorisoa Usmissa Uron kyläkeinussa. Kuva: Valokuvaaja tuntematon, 1936. Hyvinkään kaupunginmuseo, Aulis Saviahon kokoelma, 8801\_4223.

eli sanallisia ja rakenteellisia kiteytymiä ja miten näiden avulla tuotetaan uusia, tilannekohtaisia merkityksiä. Aineistonani on yhteen puoliskeen mittaiseen aloitusformulaan sidottu 150 rekilaulutekstin korpus Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran (SKS) arkiston aakkosellisesta rekilaulukortistosta, johon samankaltaiset ja -alkuiset tekstit on kopioitu käsikirjoituksista. Merkittävä osa arkistoiduista rekilauluista sisältää seurustelusuhteeseen ja rakkauteen liittyviä teemoja ja heijastaa yleisimmin 1800-luvun loppupuolen itsenäisyyttä kyläyhteisössä peräänkuuluttavien nuorten maailmaa. Huolettoman parinvaihdon ja jatkuvan uusien suhteiden muodostamisen tematiikka liittyi kuitenkin keskeisesti nuorten piirileikin koreografian vaiheisiin (Asplund 1981; 2006, 137–139, 149; Paulaharju 2010 [1932], 240–253), eikä korreloinut ”äpärelasten suuren määrän” kanssa, kuten jotkut rekilauluja kriittisesti arvottaneet äänet arvioivat (Asplund 2006: 149; ks. myös Karhu & Kuismin 2021; Hämäläinen & Karhu 2021). Myös valitsemani korpus liittyy tanssilauluille ominaiseen seurustelusuhteen ja parinvaihdon tematiikkaan.

Tutkimuskohteena oleva arkistoinaisto tarjoaa yhden tulokulman rekilaulukulttuuriin. Korpus sisältää sekä kiteytyneitä ja samankaltaisina toistuvia säepareja, vakiintuneiden yksiköiden tietoiselta vaikuttavaa variaatiota että yksilöllisempiä, alkuformulaa hyödyntäviä yksiköitä. Todellisia, toteutuneita intertekstuaalisia ketjuja tai komposition tapoja ei satumanvaraisesti tallennettujen tekstien perusteella voi todentaa. Koska aineisto on toistaiseksi saatavilla vain käsikortistona, koko aineistoon kohdistuvat haut ovat olleet mahdottomia. Arkistoon keskimäärin vuosisata sitten päätyneet aineisto on myös jo tuolloin suodattanut muistin, muistamisen ja tekstuaalisatioprosessien kautta, joten aineistossa painottuu todennäköisesti perinteen kiteytyneempi ääripää enemmän kuin tilannekohtaiset, vain sisäpiirille aukeavat puheenvuorot. Aineisto ei tavoita kompetenssiin liittyviä kysymyksiä: harjaantuneet laulun tekijät ja improvisoijat voivat nimenomaan välttää vakiintuneiden tekstuaalisten elementtien toistoa osana virtuositeettiaan. Myös esimerkiksi sellainen kolmannessa persoonassa laadittu syväälle paikalliseen sosiaaliseen elämään ja henkilöhistoriaan menevä laulusto, jonka Samuli Paulaharju (2010 [1932], 321–329) esittää *Härmän aukeilta* -kirjassaan, vaatii tulevaisuudessa oman tutkimuksensa.

Toisaalta suullisten yhteisöjen käytössä tekstiaineksen toistolla on esteettinen funktio: sanoja, tilanteita ja esityksiä yhdistävien intertekstuaalisten linkkien luominen (mm. Bauman 2004; Foley 1995; Tarkka 2005; Sykäri 2011; Kallio 2013). Laaja, arviolta 120 000 erillisen muistiinpanon rekilaulukortisto tarjoaa mahdollisuuden tarkastella tekstejä myös variaation ja komposition kannalta. Koska rekilauluja on laulettu paljon valmiina muistinvaraisina lauluina, on mielekästä tarkastella myös, millaista kiteytyneiden yksiköiden variaatio on. Tavoitteena on siis ymmärtää yleisellä tasolla, millainen yksikkö rekilaulu on tekstin esittäjän ja tuottajan kannalta sekä millaisia kierrätettäviä osia rekilaulun poeettinen ilmaisuväline tarjoaa. Tulkitessani rekilaulun estetiikkaa ja tekstintuottajilla käytössään olleita keinoja hyödynnän Baud-Bovyn väitöskirjan antaman vertailukohteen lisäksi omaa kenttäkokemustani elävän parisäekulttuurin parissa Kreetalla (Sykäri 2009; 2011) sekä viimeaikaista improvisaation tutkimusta.



## Parisäe, *kakssananen* – yksikkö, joka koostuu kahdesta semanttisesti erilaisesta osasta

Suomenkielinen riimillinen parisäe kukoisti kyläkulttuureissa samaan aikaan kuin monissa muissakin Euroopan<sup>2</sup> maissa, lähialueilla etenkin Norjassa, Venäjällä ja ainakin 1800-luvun loppupuolella myös Karjalassa (ks. Sykäri 2011, 27–33; Ekgren 2009; Ekgren & Ekgren 2021; Åkesson 2003; Sokolov 1950; Niiranen 2013). Koska riimillisen parisäkeen historia Euroopassa liittyy vahvasti jo keskiajalla laajasti tunnettuun piirileikki- ja laulutanssiperinteeseen, parisäe oli ranskan- ja saksankielisessä runouden ja kansankulttuurin tutkimuksessa tärkeä aihe 1930-luvulle asti (Meyer 1885, 332–407; Verrier 1931; Baud-Bovy 1936, 313–394). Laulutanssien ohella parisäe oli keskeinen paikallisissa pilkka-, satiiri- ja kilpalauluperinteissä, osin myös rituaalisissa konteksteissa, kuten häissä (ks. Sykäri 2011, 93–116, 138–161; Kligman 1988). Toisin kuin Milman Parryn ja Albert Lordin 1930-luvulla entisen Jugoslavian alueella tekemään tutkimukseen perustuva pitkän eepisen runon teoria (Lord 2001 [1960]), lyhyen runon tutkimus unohtui sittemmin vuosikymmeniksi. Suuri osa suullisista tanssi-, piirileikki- ja pilkkalauluperinteistä oli antanut viimeistään sotien välisenä aikana tietä uusille tanssin ja populaarimusiikin muodoille. Balkanilla ja Välimeren maissa edelleen aktiiviset parisäekulttuurit löysivät tiensä performanssikeskeisen tutkimuksen kohteiksi 1970- ja 1980-luvuilla, mutta tällöin kiinnostus kohdistui vuorovaikutukseen ja sanoman kontekstualisointiin eikä enää ilmaisun muotoon, runokieleen (mm. Caraveli 1980; Herzfeld 1981).

Tässä tekstissä palaan Baud-Bovyn (1936, 313–369) väitöskirjaan, jossa hän esitti analyysinsä Kreikan Dodekanesian saarilla tallennettujen, erityisesti piiritanssilauluina käytettyjen parisäkeiden kielellisestä rakenteesta ja komposition keinoista. Väitöskirjan pääosa käsitteli pitempiä, perinteisiä kansanlauluja maantieteellis-historiallista menetelmää soveltaen. Parisäkeistä Baud-Bovy kuitenkin totesi heti aluksi, ettei niiden

2 Pari-/nelisäekulttuuri ei koske vain Eurooppaa vaan laajasti kaikkia eurooppalaisten kielten kulttuureja Amerikan mantereella, Välimeren ympäristöä, Arabimaita ja Aasiaa. Muslimiuskonnon myötä alkujaan persialainen pari-/nelisäe on levinnyt kautta Lähi- ja Kaukoidän (mm. Lewis 2012, 1227; Laurila 1956, 70).

kompositiota voi tutkia kuten Milman Parry epiikkaa ja sen toistuvia epietteitä, koska parisäkeiden määrä on loputon ja niitä improvisoidaan koko ajan lisää. Parisäkeiden analyysin Baud-Bovy aloittaa laajalla kielen rakenteen tutkimuksella, josta selviää, että säkeiden ja puolissäkeiden suhteissa toisiinsa esiintyvät oikeastaan kaikki normaalin kielen rinnasteiset ja alisteiset lauserakenteet sekä adverbiaalirakenteet. Vaikka loppusointu, tavumäärä ja painollisten tavujen mahdollinen sijainti määrittävät ilmaisua, on kielen rakenne sijamuotoineen hyvin vapaa ja vastaavasti runomitan konventiot täyttävien skemaattisten mallien kirjo hyvin laaja. Aineisto vastaa hyvin suomalaisten arkistotekstien luonnetta.

Rekilauluteksti on varhaisemmassa tutkimuksessa käsitetty yksisäkeistöiseksi lauluksi, joka koostuu kahdesta seitsemän runojalkaa sisältävästä säkeestä (mm. Asplund 2006, 146; Laurila 1956, 59, nootti 1). Nämä ”pitkät” säkeet jakautuvat kesuuralla 4 + 3 runojalan mittaisiin puolissäkeisiin. Lauletaessa lyhyemmän puolissäkeiden sisältämien riimisanojen molempia riimitavuja painotetaan ja puolissäkeet venytetään yhtä pitkiksi melodiasäkeiksi. Melodia on joko kaksisäkeinen, jolloin se lauletaan kaksi kertaa, tai nelisäkeinen. Laulumetrin ja melodian kannalta rakenne on siten nelisäkeinen (mm. Asplund 2006, 149; Laitinen 2003, 283). Tästä huolimatta sekä Heikki Laitinen (2003, 286–287) että Anneli Asplund (2006, 149) korostavat, että laulutavan kannalta rakenne koostuu kahdesta säeparista eikä irrallisista säkeistä (tarkemmin ks. Laitinen 2003: 282–296).

Semanttisesti kaikille parisäkekulttuureille keskeistä on juuri yksikön kaksijakoisuus: ensimmäinen säe (tai nelisäkeisenä ymmärrettynä säepari) pohjustaa ja toinen säe (tai säepari) esittää varsinaisen argumentin. Sekä tunnetuin pohjoisinkeriläinen runolaulun taitaja Larin Paraske (Timonen 2004, 262) että Leea Virtasen (1965, 409–410) haastattelemat Karjalan Kannaksen rautulaiset kutsuivat tätä heille 1800-luvun loppupuolella uudempaa muottia *kakssanaseksi* erotuksena *ykssanaisesta* runolaulumitasta. Tässä he noudattivat kahta suullisissa kulttuureissa yleistä käytäntöä: *sana* tarkoittaa sanakirjayksikköä laajempaa merkityksikköä (Foley 2002, 11–21; ks. myös Virtanen 1987; Kalkun & Oras 2014; Ekgren & Ekgren 2022: 132), hyvin usein säettä, ja *kakssananen*

siten kahden säkeen yhdessä muodostamaa yksikköä. Puhun myös tässä luvussa parisäkeen *kahdesta säkeestä* tarkoittaen säkeellä kesuurallisen ”pitkän” eli kahdesta puolissäkeestä koostuvan säkeen yksikköä. Olen kutsunut näitä säkeitä pohjustussäkeeksi ja argumenttisäkeeksi (Sykäri 2017, 128; 2019, 59), ja lyhyden vuoksi käytän myös termejä esisäe ja jälkisäe (vrt. Virtanen 1965, 410).

Myös kansainvälinen termi *couplet* viittaa tähän rakenteen kaksiosaisuuteen, vaikka Kreikkaa lukuun ottamatta useimmilla kielialueilla pitkän, kesuurallisen säkeen jakautuminen puolissäkeisiinsä tapahtui yleisesti jo keskiajan lopussa tai renessanssin alussa (Gasparov 1996, 107–108, 134, 136–137). Esimerkiksi Baud-Bovyn esikuvana toiminut ranskalainen Paul Verrier (1931, 48) selittää nuorten tanssiessa laulaman *couplet de dance* -yksikön muodostuvan kahdesta kesuuran erottamasta ”suuresta säkeestä” (*grands vers*) tai pareittain neljästä ”pienestä säkeestä” (*petits vers*). Pariin viittaava ranskan- tai englanninkielinen termi *couplet* tai vastaava espanjankielisen alueen *copla* (Trapero 2005, 51) tarkoittaakin yleisesti yksikköä, joka toteutuu neljänä lyhyenä, kahdeksan ja/tai seitsemän tavun tai neljän ja/tai kolmen iskun mittaisena säkeenä, jotka riimittyvät rekilaulun tavoin yhdellä riimiparilla (aa/abcb) tai myös abab, abba, aaba (tarkemmin ks. Sykäri 2017; 2022; sekä mm. Laurila 1956, 68–78).

Edeltäjiensä (Jousse 1925; Fauriel 1824–5) terminologiaan nojaten Baud-Bovy (1936, 314) toteaa parisäkeen rakennetta määrittävän erityisesti *tasapainottamisen* periaate: kaksi yhtä pitkää säettä tasapainottaa toisiaan, säkeet jakautuvat kesuuralla puolikkaiksi ja vielä puolissäkeet voivat jakautua puolikkaiksi. Kreikkalainen viisitoistavuinen säe jakautuu kahdeksan ja seitsemän tavun puolissäkeisiin, mutta molemmat lauletaan yhtä pitkänä toiseksi viimeistä, painollista riimitavua pidentäen. Kuten Heikki Laitinen on kattavassa laulumetrin analyysissään osoittanut, nämä tasapainottamisen periaatteet toteutuvat myös rekimitan kohdalla: rekilaulussakin tekstimetriikaltaan kolmi-iskuinen, lyhyempi puolissäe lauletaan yhtä pitkänä kuin neli-iskuinen. Rekilaululle ominainen laulutyyli poikkeaa monista retoriikaltaan ja tekstisisällöltään täysin vastaavista parisäekulttuureista siinä, että lauletaessa molempia riimitavuja painotetaan: sekä varsinaista painollista sanatavua, jonka

Laitinen nimeää laskuttomaksi iskutavuksi, että normaalissa puheessa painotonta viimeistä riimitävää. (Laitinen 2003, 284–285.)

Retorisen rakenteen ja loppusointujen vuoksi keskenään tasapainotettujen rakenneyksiköiden, säkeiden ja puolisäkeiden, tehtävät ovat kuitenkin improvisoivan tekstintuottajan kannalta erilaisia. Baud-Bovyn mukaan improvisoija hyödyntää kompositiossa apukeinoina runokielen mieleen syöpyneiden skemaattisten mallien ohella tuttuja riimipareja, stereotyyppisiä sanapareja ja epiteettejä sekä yleiskäyttöisiä puolisäkeitä. Riimipareja lukuun ottamatta kutsun kaikkia näitä laajuudesta riippumatta formuloiksi (mm. Lord 1960; Harvilahti 1992; Frog & Lamb 2022). Koska riimisanat määräävät säkeiden jälkimmäisen puolisäkeen sisällön, toteaa Baud-Bovy (1936), että formulat ja formulaiset rakenteet esiintyvät yleensä säkeiden ensimmäisissä puolisäkeissä. Kaikki nämä keinot, formulaiset ilmaisut ja rakenteet sekä suosittu riimiparit, vaikuttavat tunnusomaisilta myös rekilaululle, ainakin tanssilaulurepertuaarille. Tarkastelen rekilaulutekstien analyysissä, missä formulat sijaitsevat, miten niitä varioidaan ja millaista syntaktista variaatiota formuloiden ja riimisanojen upottaminen vaatii tai mahdollistaa.

Riimillisen parisäkeen kaksiosaisuuteen liittyy genreä kaikista vahvimmin luonnehtiva retorinen rakenne: argumentti esitetään tyypillisesti lopussa. Uuden parisäkeen tuottajan tärkein tavoite on siten luoda tehokas jälkisäe: sen tulisi sisältää terävä, huvittava tai tilannekontekstissa muuten merkityksellinen kommentti. Esisäe johdattaa argumenttiin, mutta se voi olla myös aivan irrallinen: sen kriteeriksi riittää, että se riimittyy argumenttisäkeen kanssa. Pohjustusta voidaan kuitenkin hyödyntää olennaisena osana sanomaa – myös käänteisesti harhaanjohtavien odotusten luoja. Luonnonjohdannoksi on kutsuttu sellaisia tanssilaulujen luontokuvaan perustuvia pohjustussäkeitä, jotka laulaja valitsee ainoastaan sopivan riimin vuoksi (mm. Verrier 1931; Asplund 1981; 1997; 2006).

Esisäkeen ja jälkisäkeen ero on laajasti tutkimuskirjallisuudessa kuvattu piirre, mutta ainakaan Baud-Bovy ei vielä ymmärtänyt parisäkeiden improvisaatiossa olennaista käänteistä kompositiotapaa, vaikka teki mit-tavan kenttätöön Karpathoksen saarella. Sen sijaan hän oletti, että laulaja ei aloittaessaan vielä tiedä, mitä aikoo lopussa sanoa, vaan etenee kom-

positiossa lineaarisesti säe säkeeltä tai puolisäe puolisäkeeltä tuottaen tekstiä kuoron toistojen tarjoamien taukojen myötä edeten (Baud-Bovy 1936, 340). Kannaslaisia rekilauluja tarkastellut Leea Virtanen (1965, 410) korostaa jälkisäkeen merkitystä mutta mainitsee, että ”[j]älkisäkeet näyttävät usein olevan loppusoinnun vaikutuksesta syntyneitä. Toisaalta voidaan keksiä loppusäkeet ja soinnuttua alku yhteen niiden kanssa.” Esimerkkeinä hän antaa kaksi asiaa havainnollistavaa parisäettä:

Mie ko avvuan arkun kannen, sit niitä virsii piisua,  
appein nimmii mie en tiije, anoppiin on Liisa.

Savotan se pilli huutaa saijulle kello kuusi.  
Tämän kylän tytöt laittaa tupakkapussii uusii.

Ensimmäisessä laulaja aloittaa sanomalla, että lauluja hänellä riittää. Tämä voi hyvin olla hänen keskeinen sanomansa, jolloin jälkisäe olisi syntynyt vain todentamaan, että riittäminen onnistuu. Toisessa taas Virtanen haastattelema henkilö on kertonut, että riittäminen halusi säkeillään pilkata kylän tyttöjä, jotka olivat alkaneet ommella oman kylän pojille uusia tupakkapusseja: argumentti on odotustenmukaisesti jälkisäkeellä, ja siihen rimmaava esisäe on syntynyt ympäristöön liittyvästä, sanoman kannalta sinänsä yhdentekevistä havainnosta.

Virtanen ei asiaa analysoinut pitemmälle, mutta myöhempi improvisaation tutkimus on näyttänyt, että argumenttisäkeen idean ja riimin ennakoiti mielessä ennen komposition aloittamista tai sen aikana on tärkeä osa kokeneiden improvisoijien kognitiivista valmiutta. Tätä kognitiiviseen työskentelyyn liittyvää, pitkän kokemuksen myötä muodostuvaa taitoa harva informantti kuitenkaan osaa tai tulee ajatelleeksi sanallistaa. Siksi monet uusien laulujen tuottamiseen liittyvät keskustelut ovat jääneet vaille vastauksia. Vielä 1990-luvun lopulla alkaneessa kenttätutkimuksessani päädyin vain omien pohdintojeni ja epäonnistuneiden kompositiokokeilujeni tuloksena säkeiden hierarkian kannalta käänteisen kompositiojärjestyksen välttämättömyyteen, ja vasta kun pystyin asiaa haastateltaviltani suoraan kysymään, sain selviä vastauksia (Sykäri 2011, 47–48; ks. myös 2014; 2017; 2019).

Vuosituhanne vaihteesta alkaen on kansainväliseen tutkimuskirjallisuuteen saatu improvisoivien tutkijoiden tekemää tutkimusta, jossa tämä puheenvuoron loppuun ja ”keskeiseen ideaan” liittyvä kognitiivinen ennakointi tulee esille kaikissa analysoiduissa kulttuureissa (Díaz-Pimienta 2014; Egaña 2007; Zedda 2009, ks. myös Goikoetxea 2007, 180–181). Lineaarinen eteneminen on käytössä etenkin alkuvaiheessa ja kokeneillakin improvisoijilla silloin, kun muuta vaihtoehtoa ei esimerkiksi kiireen tai unohduksen takia ole, mutta se ei ole tavoite-tila. Ideaalitulanteessa – ja kokeneiden improvisoijien kohdalla yleensä – argumenttisäkeen ajatus ja riimisana tuotetaan siis mielessä ensin, ja pohjustussäe keksitään vasta tämän jälkeen argumenttisäkeen riimiä myötäillen. Kreetalaisen parisäkekulttuurin parissa haastateltavat mainitsivat yksittäisen parisäkeen improvisoinnille tyypilliseksi argumentin eli jälkisäkeen keskeisen idean sekä riimiparin molempien sanojen ennakoinnin valinnan (Sykäri 2011, 168–172; 2017).

Kuten Virtasen kannaslaiset informantit kertoivat, nuoret yksin tai joukolla kokoontuen sepittivät uusia lauluja varta vasten tulevia tilanteita varten (Virtanen 1965). Myös Samuli Paulaharju (1932, 322–323) kuvasi Pohjanmaan nuorten yhteiskompositiokuokioita ja uusien laulujen odotettua esitystä. Vaikka on oletettavaa, että nopea tilanteessa tapahtuva improvisointi oli suullisessa kulttuurissa arvostettua ja että juuri improvisaatiolle ominainen tapa argumentoida (niin että yllätys ja huumori paljastuvat lopussa) on vaikuttanut riimillisen parisäkeen rakenteeseen ja retoriikkaan keskeisesti, koko lauluyhteisön kannalta improvisointi oli vain yksi osa variaation ja komposition avulla tuotettujen merkitysten kokonaisuutta. Suullinen kompositio ei siten rajoitu esitystilanteessa tapahtuvaan improvisaatioon vaan on moniulotteisempi käsite. (Sykäri 2011, 162–191.)

## Keitä kultani kahvia

Analyysini kohdistuu noin 150 rekilaulukortin kokoelmaan, joita yhdistää puolisäkeen mittainen aloitusformula ”keitä kultani kahvia” tai sen variaatio. Kokoelman pohjana on koko Suomessa hyvin tunnettu ja selvästi muodoltaan kiteytynyt yksikkö:

Keitä kultani kahvia | ja keitä (se) kattilalla.

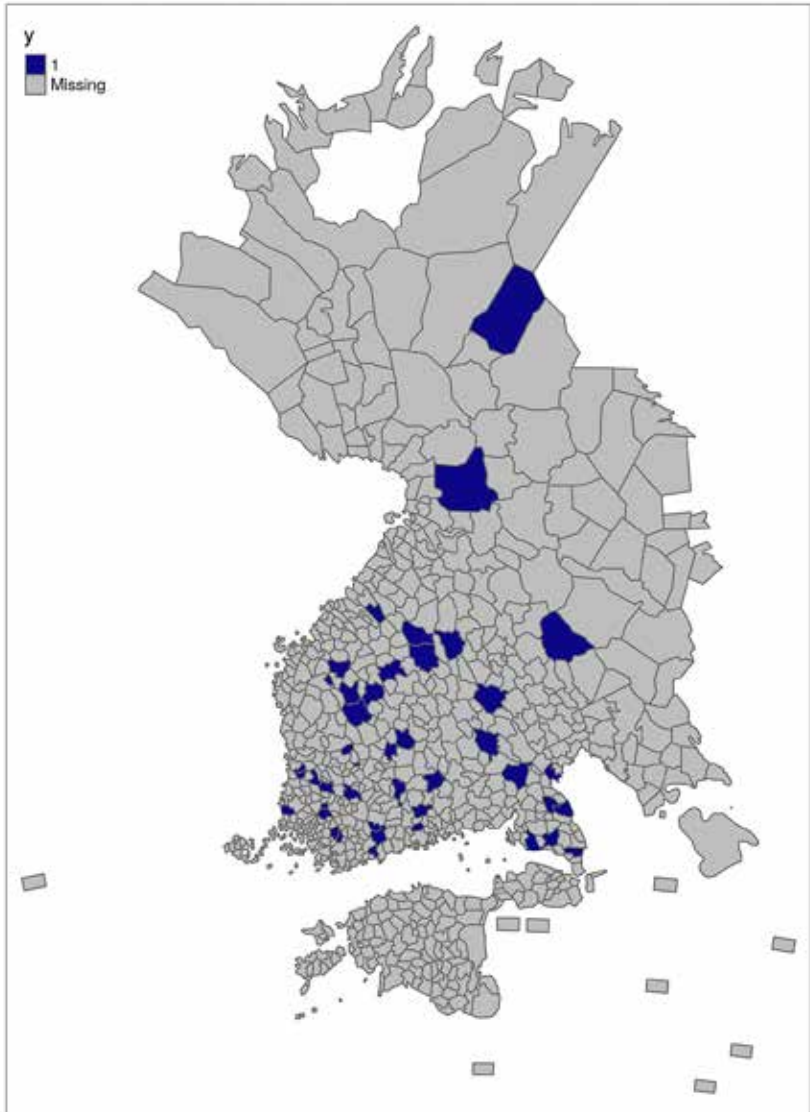
Sillä viimeisen kerran astelen | sun kammaris lattialla.

Kahvin keitto ja juominen on suomalaisella maaseudulla keskeinen, arkinen sosiaalinen tapahtuma (ks. Saarinen 2011, 10–13; ks. myös Roberts 1989). Pannukahvia keitettiin rekilaulukulttuurin kulta-aikaan puuhellalla isoilla kuparisilla kahvipannuilla,<sup>3</sup> mutta tässä parisäkeessä alkuformulan jälkeen pohjustussäkeen loppu kehottaa keittämään kahvia kattilalla eli vieläkin isommalla astialla. Tämän *perusyksiköksi* kutsutun parisäkeen pohjustussäkeen riimisanana kattila on aivan looginen, mutta se vaikuttaa silti tulleen valituksi ensisijaisesti siksi, että se riimityisi argumenttisäkeen riimitävujen kanssa. Argumenttisäkeen alkuosa sisältää korpuksen toisen keskeisen formulan: ”viimeisen kerran”, joka viittaa seurustelusuhteen päättymiseen. Ero näyttäytyy kahvinjuontiyhteydessään arkisena tapahtumana. Kokonaisuudessaan teksti edustaneekin rekilaulua, jota on laulettu piirileikkikontekstissa, jossa tanssin koreografiaan kuuluu jatkuva parinvaihto. Useampi muistiinpano on myös otsikoitu termeillä *piirileikki* tai *tanssilaulu*.

Kaikista 150 kortista tasan 50 edustaa tätä perusmuotoa pienin variaatioin. Lisäksi kortistossa on parikymmentä korttia, johon on kopioitu pelkkä johdantosäe, mutta en ole niitä laskenut mukaan korpukseen. Säepari on joka tapauksessa ollut todella suosittu ja dokumentoitu laajasti suomenkielisellä alueella, vuodesta 1859 aina 1940-luvulle asti.

Korttien sisältämä informaatio vaihtelee: teksti on voitu kirjata yleiskielisenä, mutta myös murteellisia muotoja on paljon ja osassa on mukana rallatuksia. Yksittäinen parisäe voitiin laulaa kaksi- tai nelisäkeeseen melodiaan, mutta kertojen ja rallatusten kanssa säkeistö muuntui viidestä seitsemän säkeen mittaiseksi tai kahdeksan säkeen kaksois-säkeistöksi (Laitinen 2003). Jätän murteiden ja laulutapaan liittyvien rallatusten ja kertojen käsittelyn tästä tutkimuksesta pois, ja havainnoin vain tekstin sanatasoa ja syntaksia. Esitän arkistokorttitekstin yleensä

3 Kahvipannun muoto muuttui vuosikymmenten myötä, mutta suodatinkahvi tuli laajemmin käyttöön vasta 1970-luvulla, kun sähköiset kahvinkeitimet yleistyivät. Pannukahvia keitettiin vielä pitkään senkin jälkeen (Saarinen 2011, 63).



Kuva 9. Kartta paikkakunnista, joista analysoidun rekilaulun yleisin malli on tallennettu. Karttapohja Samppa Mäkelä, kartan toteutus Maciej Janicki, Eetu Mäkelä ja Kati Kallio, FILTER-hanke.



neljälle riville kirjoitetut puolisäkeet kahdella rivillä merkiten kesuuran pystyviivalla (|). Jaottelen puolisäkeet samoin kuin säkeet on korteissa kirjoitettu, mikä palvelee semanttista analyysiä mutta ei välttämättä vastaa laulutapaa, sillä Laitinen (2003, 286–288) huomauttaa, että toista puolisäettä (Laitisen analyysissä säeparin jälkimmäistä säettä) ei aloiteta yleensä kohotahdilla vaan erilaiset pikkusanat lauletaan jo ensimmäisen säepuolikkaan lopussa (vrt. Laurila 1956, 59, nootti 1). Tekstuaalinen säejako ei myöskään huomioi pitkän säkeen (säeparin) alussa laulettaessa mahdollista kohotahtia.

Tarkastelen (1) perusyksikön sisäistä variaatiota ja sen jälkeen (2) yksiköitä, joissa on hyödynnetty alustussäettä mutta muutettu argumenttisäe, (3) versioita, joissa aloitusformula ja teema säilyvät, (4) joissa aloitusformula muuttuu eri persoonaan, sekä (5) aloitusformulan hyödyntämistä uusien riimisanojen ja argumenttisäkeiden yhteydessä.

#### PERUSMUODON VARIAATIO

Alla on lihavoituna ne osat, jotka perusyksikössä muuntelevat:

Keitä (sä) **a) kultani** kahvia | (ja) **b) keitä (se)** kattilalla  
**c) Sillä** viimesen kerran **astelen** | sun **d) kammaris** lattialla

a) *kultani* // *heilini* / *tyttö* / *flikka*. Yleisimmän *kultani*-puhuttelun sijaan voi laulaja puhutella vastapuolta vastaavalla sukupuolettomalla *heilini*-sanalla tai sitten *tyttö*-sanana variaatioilla. Monet rekilaulut on voitu osoittaa tytöille tai pojille yhtä lailla, mutta kun kyseessä on pyyntö keittää kahvia, voidaan puhuttelun kohde kuitenkin 1800–1900-lukujen vaihteen sosiaalisessa kontekstissa tulkita pääsääntöisesti feminiiniseksi (ks. myös Saarinen 2011, 113–114).

b) *keitä (se)* // *tuolla kaupan* / *kupari* / *markan (kattilalla)*. *Keittää*-verbi on yleisin, mutta koska verbi on mainittu jo säkeen alkupuolella, sen toisto vaihtuu luontevasti attribuutteihin, joilla kuvataan kattilan ominaisuuksia tai alkuperää. Tämä kohta on ollut alttein perusmuodon variaatioille, sillä kohtaan on helppo asettaa monenlaisia määreitä ilman, että se mitenkään vaikuttaa sanomaan tai riimisanaan *kattilalla*.

c) *sillä viimeisen kerran astelen // kävelen*. *Astelen*-verbi vaihtuu ajoittain semanttisesti vastaavaan *kävelyyn*, ja koko lause muuttaa joskus muotoaan niin, että sanoman kannalta keskeinen formula ”viimeisen kerran” sijoitetaan alkuun, keskelle tai loppuun: *taidan kävellä viimeisen kerran / viimeisen kerran kanssasi tanssin*. Tässä jälkimmäiseen aloittavassa puolissäkeessä onkin eniten syntaktista variaatiota, ja variaatioissa toteutuu usein myös alkusointu.

d) *kammaris // salisi*. Jälkimmäiseen viimeinen puolissäke, joka sisältää riimisanan, pysyy hyvin vakaana, muuntuen vain sanan *kammari* osalta joskus vastaavaan sanaan *sali*.

Muita muutoksia perusyksikössä on seuraavasti: laulun rytmiin vaikuttavat pikkusanat, kuten *sä*, *se*, *sitä*, samoin kuin huudahdukset, kuten alussa *hei* tai lopussa *joo*, vaihtelevat tekstualisaatioissa. Harvinaisena muunnoksena yksikkö säilyy sellaisenaan muuten, mutta laulussa puhutellaan tytön äitiä, *mammaa*, tai *sun kammaris* vaihtuu *sun mammasi lattialla* (vrt. kohta 5); nämä variaatiot eivät kuitenkaan muuta sisältöä.

Muutaman kerran temaattinen asetelma käännetään ylösalaisin vaihtamalla *viimesen kerran* ilmaisuun *ensimmäisen kerran*, jolloin voidaan tulkita, että kyseessä ei olekaan ero vaan laulun sanoma viittaa uuden suhteen alkuun. Samoin muutaman kerran esisäe saa jatkokseen jälkimmäiseen toisesta versiosta (ks. kohta 3). Kuitenkin jos vertaa alla esiteltyjen muiden versioiden muuntelevuuteen, voi perusmuotoa pitää harvinaisen kiteytyneenä. Siksi tulkiten paikoin jatkossa, että tekstintekijä tietoisesti käyttää perusmuodon tunnettuutta muuntelussa lähtökohtanaan.

Suurin osa tällaisesta variaatiosta, joka voi korvata kielen sanan toisella vastaavalla ja metrisesti sopivalla sanalla tai ilmaisulla, on suullisessa kulttuurissa muistinvaraiseen lauluun liittyvää samuutta: se ei vaikuta tekstin komposition merkitykselliseen ilmaisuun, eli se ei muuta merkitystä, vaikka painotus voisi ollakin tietoinen. Puolissäke *viimesen kerran kanssasi tanssin* perusmuodon *sillä viimeisen kerran astelen* tilalla voi vaatia jo hiukan enemmän kompositiota.

## SAMA POHJUSTUSSÄE, TÄYSIN UUSI ARGUMENTTISÄE

Tekstintuottajat voivat vapaasti hyödyntää valmiita, tunnettuja esisäkeitä uusien argumenttisäkeiden pohjustukseksi, myös niin, että ne ovat semanttisesti aivan irrallisia. Toisaalta laulaja voi hyödyntää tunnettua pohjustusta ja sen odotusarvoa yllättääkseen kuulijat. Seuraavissa säepareissa on selvästi kyse jälkimmäisestä: pohjustussäe on olennainen osa viestiä – siksi, että se johtaa tahallaan harhaan:

Keitäs kultain koffeei miul, | keitäs kattilassa  
Viel mie siul' palkan maksan | hiisan lattiassa  
(Moloskovitsa, 1901. J. Fr. Ruotsalainen 809/9.)

Hei keitä sä kultani kahvia mulle | kuparikattilalla.  
Hei, kyllä mä sinun palkkasi maksan | saunan lattialla.  
(Kokemäki, 1904. Frans Lempainen 42.)

Keitä sä fikka kahvia | tolla kauppakattilalla.  
Kylläkai poika sun vaivas maksaa | riihen lattialla.  
(Kokemäki, 1904. Frans Lempainen 127.)

Tästä versiosta on yksi tallenne Viipurin läänistä (1901) ja kaksi Länsi-Suomesta (1904). Voi kuitenkin arvella, että se on ollut laajemmin tunnettu; suorasukaisen seksuaalisen sisällön vuoksi se edustaa sellaisia ”miesten lauluja”, joita ei ehkä tyypillisesti haluttu kirjata eikä kirjattavaksi ylös. Kaksi jälkimmäistä on saman tallentajan muistiinpanoista, ja niistä jälkimmäisessä informantti on kertonut kuulleensa sen samalta henkilöltä, jolta ensimmäinen on tallennettu. Kaikki informantit ovat nuoria miehiä.

Tämän tyyppiset muunnellut säeparit ovat todennäköisesti olleet yleisiä juuri avoimen tai vihjailevan seksuaalisissa viesteissä sekä pilkka-yhteyksissä. Myös harmittomampi huumori voi ohjata esisäkeen käyttöön odotusten luojana. Aineistoon kuuluu 13-vuotiaalta tytöltä tallennettu, ikäryhmän huumorintajua heijastava säepari, jossa aloitusformula osoittaa kahvinkeittopyyntönsä äidille heilan sijaan. Myös riimiä on hiukan muokattu:

Keitä **muammoni** kahvii | keitä kattilalla  
Vie sinä peräkammariin | ja heitä lattialle  
(Salmi, 1908. V. Päivinen 92.)

Riimipari *kattilalla–lattialla* vaikuttaa kuitenkin hyvin vakiintuneelta alkuperäiseen yhteyteensä, sillä edellisten lisäksi korpuksesta löytyy vain yksi koko esisäettä uuden argumentin tuottamiseen hyödyntävä säepari. Siinäkin esisäe on semanttisesti sekä kieliopillisesti *sitä*-sanana viittaus-suhteen myötä olennainen osa kokonaisuutta:

Keitä sä kultani kahvia | keitä se kattilalla  
Älä sitä mairolla sekota | vaav viinalla makiolla  
(Tottijärvi 1904. Jukka Rekola 138.)

Alkoholi-aiheet ovat olleet suosittuja miesten lauluissa. Myös tässä voi tulkita, että sepittäjä hyödyntää tutun esisäkeen oletusarvoa johdantona luomalleen uudelle argumenttisäkeelle.

Lisäksi esisäkeen parina löytyy seuraava säe, jossa ei enää ole lainkaan riimiä:

Keitä kultani kahvia | keitä vaikka kattilalla!  
Ei siinä kuppia tarvita | juuvaan tuokkosesta vaan!  
(Vesanto, 1937. Mandi Korhonen KT 64: 55.)

#### RINNAKKAISIA VERSIOITA

Vain Suomen länsipuolelta tallennetussa esisäeversiossa kattila ei ole enää riittänyt, vaan viitteenä heilan lukuisiin vanhoihin ja uusiin kulttiin kahvia pyydetään tuomaan ämpärillä. Tämä versio on usein kirjattu yhdessä perusmuodon kanssa ja kuuluu samaan piirileikkilaulukonsepttiin:

Keitä sä heilani kahvia | ja tua sitä ämpärillä  
Saa olla uudet ja vanhat kullat | sen ämpärin ympärillä  
(Alastaro 1911. H. Nurmio 425.)

Lähes samaan muottiin vakiintuneita tekstejä on 10.<sup>4</sup> Sen lisäksi jälkisäettä on varioitu eri tavoin erityisesti yhdistäen perusmuodon jälkisäkeen formula *viimeisen kerran* riimisanaan *ympärill(ä/e)*:

Keitä sä kultani kahvia | ja tuo vaikka ämpärillä.  
Kun taidan mä olla **viimesen kerran** / sun kahveesi ympärillä.  
(Kankaanpää 1889. Antto Laiho 3 s.)

Keitä sä kultani kahvia | ja keitä ämpärillä.  
Sillä **viimesen kerran** käteni mä laitan | sun kaulasi ympärille.  
(Jämsä, 1926. Kalle Nieminen 418.)

Keitä sä flikka kahvia | ja tua vaikka ämpärillä.  
Taitaa olla käteni **viimisen kerran** / sun kaulasi ympärillä.  
(Kokemäki, 1904. Frans Lempainen 130a; myös Urjala, 1937.  
Arvo Huhtala KT 46; 237.)

Samoin kuin perusmuodonkin yhteydessä myös tässä jälkisäkeen alkupuolen formulaa *viimeinen kerta* on vaihdettu *ensi kertaan*, jolloin eroaie vaihtuu uuden parin puhutteluksi:

Keitä sä heilani kahvia | ja tua sitä ämpärillä  
**Ensi kerran** astelen | sun ämpäris ympärillä.  
(Kiikka, 1935. Kustaa Koitto KRK 29: 383 b.)

Kun esisäkeen riimisana *kattilalla* vaihdetaan *pannuun*, on variaatiomahdollisuuksia hyödynnetty selvästi laajemmin. Myös tässä riimiryhmässä on vakiintunut suosikki, joka jatkaa ero-teemalla nimenomaisena riimisanaan *eropannu*. Kahvinkeiton arkisuuden vastaparina on säkeiden sepittäjä valinnut tapahtuman vertauskohdaksi hiukan suuremman tapahtuman, pohjantähden sammumisen:

4 Kälviä, 1911; Punkalaidun, 1910; Kaksikerta, 1911; Ristiina, 1937; Halikko, 1908; Ulvila, 1889; Alavus, 1937; Alastaro, 1911; Heinolan pitäjä, 1909; Huittinen, 1907.

Keitäppäs, kultani, kahvia | keitä eropannu!  
Ei meiltä **ennen** rakkaus lopu | **kuin** Pohjantähti sammuu  
(Savukoski 1929. Lauri Koskinen 513. Ks. myös: Seinäjoki 1886.  
Maria Heikkilä VK 16: 18; Askola 1910. Tyyskä 2651; Askola 1911.  
J. Tyyskä 2849.)

Tämä yleisin versio toteaa, ettei rakkaus lopu ennen kuin pohjantähti  
(tai: ilon tähti) sammuu. Jälkisäe on kuitenkin ollut otollinen syntakti-  
selle varioinnille, joka hienosäätää koko säeparin merkityksen:

Keitäs kultani kahvetta | ja keitä eropannu  
*Kun* rakkaudesta *erotaan* | *niin* ehdon tähti sammuu  
(Kauhajoki 1936)

Keitäppäs kultani kahvia | ja keitä eropannu.  
Meidän rakkaus ei lopu | *vaikka* pohjantähti sammuu.  
(Lapua 1887. V. Palo VK 71 162.)

Keitä ny kultani kaffetta | ja keitä se eropannu.  
*Ennenkö* rakkaus kylmenee | ja onnen tähti sammuu.  
(Loppi 1883. Helsingin suomalaisen alkeisopiston konventti 1,  
XXIX, K. F. Andersson 57.)

Yksi säkeenmuokkaaja on ulottanut syntaktisen variaation myös esi-  
säkeen toiseen puolisäkeeseen nimenomaan kieltäen, että kysymyksessä  
olisi eropannu:

Keitä siä kulta kahvia | *vaikkei so* eropannu.  
Ennenkun meitistä ero tulee | niin pohjantähti sammuu.  
(Askola, 1908. H. J. Laurinmäki 298.)

*Pannu*-sanana tavut, riippumatta siitä, mitä sen edellä on (*eropannu* / *koko*  
*pannu* / *iso pannu*), soveltuvat hyvin monenlaisiin riimipareihin ja sitä  
myöten vaihteleviin, uusiin jälkisäkeisiin:

Keitäs kultani kahveeta | ja keitäs se eropannu.  
Ennen kuin tuot sitä minulle | niin kaada se hopiakannuun.  
(Hämeenkyrö, 1889. V. Kievari 10.)

Keitä sä heilani kahvia | ja keitä se eropannu.  
Kun sinä olet niin monta kertaa | mun mieleni pahottannu.  
(Pöytyä, 1937. Lempi Aalto KT1: 169.)

Keitästä kultani kahvia | ja keitä se eropannu.  
Ja anna kaikillen ystävilles / jotas olet rakastellu.  
(Laihia, 1891. H. Brandt 703.)

Keitä sä kultani kahvia | keitä se iso pannu.  
Ja anna niille riijarilles | joita olet rakastannu.  
(Orimattila, 1901. E. Alho VK 3: 227. Myös: Vihti, 1932.  
Elsa Enäjärvi-Haavio 86.)

Keitä kultani kahvia | ja keitä iso pannu.  
Koska se tulee olemaan | iloinen ero-kannu.  
(Eräjärvi 1904. J. Tyyskä 1597.)

Kaikissa tapauksissa säeparin argumentti liittyy eroon, mutta komposition tekijät ovat tuottaneet uusia jälkisäkeitä hyödyntämällä vakiintunutta esisäettä ja sen riimitavuja.

#### ALKUFORMULAN VARIATIOT

Kun alkuformula pysyy muuten samana mutta puhuttelun kohde muuttuu, muuttuu myös koko parisäkeen merkitys. Aineistosta löytyy kaksi vakiintunutta versiota, joista molemmista on tallennettu yhteensä kymmenkunta tekstiä eri puolilta Suomea, sekä Länsi-, Etelä- että Itä-Suomesta.

Ensimmäinen versio puhuttelee kullan sijaan äitiä eli rekilaulun *mammaa* (ks. myös Hämäläinen ja Karhu tässä teoksessa). Tämä parisäe on tallennettu ensimmäisen kerran Sammatissa vuonna 1915 ja sen jälkeen 1930-luvulla sekä Länsi-Suomessa että Kannaksella. Parisäe on

sikäli poikkeuksellinen, että siihen on kirjattu johdonmukaisesti erityinen, aina sama rallatussäe ”hei raiju, raiju, rei, tytöt (pojat) narrailee”. Kun säkeistöön on kirjattu *tytöt* niin erikseen mainitaan muutaman keran, että kertosaäkeessä voi olla yhtä hyvin *pojat*. Yleisin malli kehottaa äitiä keittämään kahvia, koska vävy-poika tulee tai on tullut narraamaan (riiaamaan) hänen nuorta tai nuorinta tyttärtään:

Keitäs, mamma, kahvia | sun vävypojalleesi (joskus: tuollen komialle vävyillesi).

Kun hän tulee (on tullut) narraamaan | sun nuoren tyttäresi.  
(Lieto, 1937. Akseli Rinne 827. Myös: Ikaalinen, 1937. Kalle Uusitalo KT 34: 81.; Pyhäselkä, 1938. Ida Venäläinen KT 162: 8.; Tyrvöntö, 1948. Terttu Tupala 714.; Pöytyä, 1937. Lempi Aalto KTR: 167.; Sammatti, 1915. V. Nyberg ja Y. Alanne 50.)

Kuten muidenkin suosittujen versioiden kohdalla, myös tässä on jonkin verran pientä mutta semanttisesti merkittävää muuntelua argumenttisäkeen ensimmäisessä puolisaäkeessä:

Keitä sie ämmä kattila kahvii | vävypojalleisi,  
**Että se tulis ottamaan** / siu ainuvan tyttäreisi.  
(Kivennapa 1936. Lilja Kihlman KT 117: 38.)

Keitä, mamma, kattila kohvii | vävypojalleis,  
**Sitt hiä tulloo ottamaa** | siun hurjan tyttäreis.  
(Rautu, 1936. O. Pennanen 662.)

Keitäppäs mamma kahvia | tuollen komialle vävyillesi.  
**Kun se sulta vietteli** / tuon ainoan tyttäresi.  
(Alavus 1937. Annikki Hakala 248.)

Lisäksi Narvusiasta on mammaa puhutteleva toinenkin versio kaksin kappalein samalta tallentajalta:



Keitä mamma kohvia | hiilillä punaisilla,  
Pojan täytyy pois lähteä | suru syämellä.  
(Narvusi, 1910. J. Lukkarinen 470 c.)

Keitä mamma kohvia | hiilillä sinisillä,  
Pojan täytyy pois lähtee | silmillä vetisillä.  
(Narvusi, 1910. J. Lukkarinen 470 d.)

Tämä säepari on hyvä esimerkki siitä, että variaatio ei kohdistu aina jälkisäkeen alkuun, vaan myös jälkisäkeen alkupuoliskon voi täyttää puolisäkeen mittainen formula ja riimisanoja vaihtamalla ja jälkisäkeen loppua sovittamalla voidaan säeparia varioida. Toisaalta kaikki elementit vaikuttavat puolisäkeen mittaisilta formuloilta, joten nämä parisäkeet voivat hyvinkin edustaa Baud-Bovyn (1936, 341) määritelmän mukaista äärilaitaa siinä, miten kompositiossa syntyy kokonaisuus ”toinen toistaan kutsuvista perinteen poeettisen ilmaisuvarannon osasista”. Niiden, kuten monien muidenkin formulaisilta vaikuttavien ilmaisujen, kiteytyneisyyden asteen toteaminen jää odottamaan tekeillä olevaa digitaalista kortistoa.

Toinen aloitusformulan muunnos toteaa esittäjän keittävän tai keittäneen pannullisen kahvia itselleen ja juovan tai juoneen sen yksin:

Keitin mä pannun kahvia | ja join sen vallan yksin  
– Join sen siitä surusta | kun tulin hyljätäksi  
– Join sen siitä ilosta | kun tulin hyljätäksi

Aineisto sisältää neljä toisintoa, joissa hyljätäksi tulemisen mainitaan olevan tai olleen *suru*<sup>5</sup> sekä viisi toisintoa, joissa kahvia juodaan hyljätäksi tulemisen *ilosta* tai *hyvästä*<sup>6</sup>. Myös tämä parisäe ja siihen jälkimmäisessä tapauksessa sisältyvä ironia liittyyne suoraan piirileikin parinvaihtoteemaan. Monitulkintaisen käänteisen merkityksen tuottaminen vain

5 Halikko, J. Lahti 201. 1904; li. Y. Mäkelä 20. 1929; Pitkäranta < Impilahti. Niina Harju KT 123: 7 i). 1937; Turtola. Iikka Kaakinen 1495. 1941.

6 Jaakkima. A. Lappalainen 305. 1912; Kärkölä. Eino Kauppinen 298. 1932; Oulunsalo. Iikka Kaakinen 123. 1936; Salmi. Aleksi Orjatsalo KT 133: 29. 1936; Harlu. Edv. Juvonen KT 127: 41. 1937.

sananvaihdolla, etenkin vastakohtaisia sanapareja hyödyntämällä, lienee kuitenkin laajemmin ottaen keino tuottaa ironian, huumorin ja pilkan sävyjä kompaktissa ilmaisussa. Samoin kuin formulavaihtoa *viimesen kerran / ensimmäisen kerran*, tätä keinoa näyttää suosivan juuri jälkisakeen ensimmäinen puolisa.

#### ALOITUSFORMULAN HYÖDYNTÄMINEN UUSIEN RIIMISANOJEN JA ARGUMENTTISÄKEIDEN YHTEYDESSÄ

Tutkimastani korpuksesta löytyy yhteensä 14 säeparia, joissa hyödynnetään alkuformulaa ja kahvinkeittoteemaa, mutta argumentti saa persoonallisemman sävyn uusien riimisanojen sekä uuden jälkisakeen myötä. Tässä siteeratut tallenteet ovat aikajärjestyksessä:

Keitä sä kultani kahvia | ja keitä kuppija **kuusi**.  
Keitti se ennen entinen hellu | keitä nyt sinä **uusi**.  
(Juva 1899. T. Pasanen 1147.)

Keitä kultani kahvia | ja keitä se hyvin **pian**.  
Et saa antaa erokirjaa | ja hakea uuden **sijaan**.  
(Lammi, 1899. J. I. Lindroth 205.)

Keitä kultani kahvia | sillä kahvia mä **joisin**.  
Jollet sinä kahvia keitä | niin minä lähdän **pois**.  
(Lammi, 1899. J. I. Lindroth 185.)

Keitä sä kultani kahvia | noista Olströmin maltahista.  
Se lopun tekee tuskasta | ja itkun pisarista.  
(Pyhäjärvi Ul. 1903. Evert Leino 76.)

Keitä sä kultani kahvia | mutta älä pannua **kaada**.  
Tarvitsis ne friiarimiehet | punssikupin **saada**.  
(Siikainen, 1907. Jukka Rekola 918.)

Keitä sä flikka kahvetta | ja kaaras sä tilkka **viinaa**.  
Minä tuon toistet tullen | silkij ja pumpulliinan.  
(Pöytyä 1908. T. V. Lehtisalo 234.)

Keitä sä kultani kahvia | sillä kello se on jo **kuusi**.  
Vai onko sun mieles muuttunut | vai onko sulla jo **uusi**.  
(Lapua 1911. Aaro J. Vallinmäki 384.)

Keitä kultani kahvia | kyllä minä kahveen **annan**.  
Tuo se pannu kammariin | mutta älä sitä rikalla<sup>7</sup> **kanna**.  
(Kalvola 1912. Edv. Mikkola 470.)

Keitäs sä kultani kaffia | ja juodas me läksiäissi.  
Kun tairan juora tulevana vuonna | jo vauvamme vihkiäissi.  
(Muurla, 1914. V. Saariluoma 1080/2.)

Keitäppäs kultani kahvija | sitä minä **joisin**  
Vuan joset kultani kahvija keitä | niin minä lähen **poekkeen**  
(Pielavesi, 1935. Martti Tiitinen 389.)

Keitä sä kultani kahvia ja | keitä se hyvin **kystä**.  
Kaala kuppi minulle | anna loppu kelles **lystää**.  
(Längelmäki, 1935. August Toivonen KRK 67:30.)

Mutta keitäs sä kultani kahveeta | ja keitä se sitte **kystä**.  
Joisin tota kupin, kaks | saa loput ketä **lystää**.  
(Tyrvää 1936. Aukusti Manner KRK 39:20.)

Nämä parisäkeet hyödyntävät puolisäkeen mittaista alkuformulaa ja kahvinkeittoteemaa sijoittuen edelleen seurustelusuhteen mutta vain harvoin eron temaattiseen kehyykseen. Alkuformula on niin laajasti tunnettu osana perusmuodoksi kutsumaani aiheelman yleisintä muotoa, että on oletettavaa, että tekstintuottajat ovat näissäkin tapauksissa sen hyvin tunteneet, mutta he erkanevat siitä pian alkuformulan jälkeen. Kompositio nojaa useimmissa tapauksissa ilmeisen yleisiin riimipareihin (*kaada–saada; kuusi–uusi; annan–kanna*), muihin laulukielen vakiin-

7 Saarisen (2011, 110) mukaan kahvi tuotiin prikalla eli tarjottimella kamariin "vähänkin arvokkaammille vieraille".

tuneisiin ilmaisuihin (*erokirja*) sekä joissain tapauksissa mahdollisesti yleisesti tunnettuihin formulaisiin puolisäkeisiin (mm. *anna loppu kelles lystää*) tai kokonaisuun säkeisiin (*Jollet sinä kahvia keitä, niin minä lähden pois*). Alkusäkeen mukaan aakkosellisesti järjestetyn käsikortiston varassa ei voi antaa arviota alkuformulan jälkeisten sanontojen, puolisäkeiden tai argumenttisäkeiden ja riimiparien tunnettuudesta. Siksi on mahdotonta sanoa, miten persoonallisia, paikallisia tai mahdollisesti laajemmin tunnettuja nämä säeparit ja niiden muut osaset ovat olleet.

Vertaamalla aiemmin esitettyjen vakiintuneiden mallien kertaantuvuuteen on kuitenkin mahdollista arvioida yleisesti, että kyseessä on useissa tapauksissa variaatiota tai vain valmiita osia hyödyntävää kokoonpanoa laajempi säkeiden työstö, eli suullinen kompositio tai improvisaatio. Komposition vaivattomuus on monessa tapauksessa ilmeinen, kuten esimerkiksi esisäkeen toisessa puolisäkeessä loogisen, riimisanaan päättyvän lauseen tuottaminen. Jo näistä esimerkeistä käy ilmi, miten laajasti erilaisia rinnasteisia ja alisteisia lauserakenteita sekä adverbiaalirakenteita puolisäkeiden suhde toisiinsa voi kompositiossa sisältää.<sup>8</sup> Sisällöllisesti samankaltaistenkin jälkisäkeiden kompositio on laajemmin varioivaa, esimerkiksi: *Kaala kuppi minulle, anna loppu kelles lystää – Joisin tota kupin, kaks, saa loput ketä lystää*. Parisäkeen ”Keitäs sä kultani kaffia ja juodas me läksiäissi, Kun tairan juora tulevana vuonna jo vauvamme vihkiäissi” epäjohdonmukaisuus antaa vaikutelman nopeasti tuotetusta ilmaisusta. Näyttää siltä, että laulaja on ajatellut vauvan ristiäisiä eikä *vihkiäisiä* mutta sanonut vahingossa väärin; myöskään läksiäisten ja vauvakahvien juomisen yhteys ei ole aivan johdonmukainen.

Tallennukseen liittyvät mahdolliset epätarkkuudet tekevät mahdottomaksi arvioida myös sitä, onko saman tallentajan samalta paikkakunnalta kirjaamat riimit: *joi-sin-pois; pian-si-jaan*, joissa yksitavuinen sana esitetään riimiparina normaalille kaksitavuiselle riimille, todella laulettu noin, vai onko *pois* ja *pian* laulettu kaksitavuiseksi sovitettuna (*poi-si; pi-jan*), kuten vastaavassa toisessa parisäkeessä.

8 Tämä koskee myös säkeiden suhdetta toisiinsa, kuten Baud-Bovyn (1936) yksityiskohtainen kielellisten rakenteiden analyysi tuo esiin.

## Rekilaulun riimi ja poeettinen ilmaisuvaranto

Loppusointupari on riimillisen parisäkeen ensisijainen genretunnus, ja riimin sointu on suomen kielelle ominaisesti trokeinen, kaksitavuinen (tai pitempi, ks. jäljempänä), mikä kertoo lajin sopeutumisesta nimenomaan suullisen komposition välineeksi<sup>9</sup>. Vakiintuneet riimiparit näyttävät kiteytyneen parisäkeen kohdalla vahvalta siteeltä: riimi helpottaa todistetusti muistamista (Rubin 1996). Uuden säeparin improvisoijalle riimi on puolestaan ensimmäinen asia, joka on valittava tai luotava ennen kuin sanoma voi saada muotoaan. Koska loppusointu on välttämätön, riimisanat ovat ensisijainen huomion kohde riippumatta siitä, miten innovatiivisia ne ovat. Toisaalta riimisanoihin liittyvät oletukset ja konnotaatiot tarjoavat taitavalle riiminkäyttäjälle keinon luoda ja muokata merkityksiä – keinon yllättävien, humorististen ja esimerkiksi kaksimielisten merkitysten tuottamiselle kompaktissa tilassa.

Myös riimin estetiikka on sidoksissa sekä määrään että laatuun: tuttuja ja kuluneita riimipareja tarvittiin yhtä lailla kuin uusia ja kekseliäitä, ja riimisanoihin riitti hyvin osittainen sointi. Vaikka suurin osa rekilaulun riimien soinnuista on identtisiä – kaksi viimeistä tavua on painolliselta vokaalilta alkaen jokaisen äänteen osalta samat mutta edellä on eri äänne – riimin soinnillisen osan ei tarvitse olla identtinen. Riimillä on parisäkeessä oletusarvoinen paikkansa, ja laulaja painottaa riimitavuja korostetusti; nämä keinot riittävät. Kommentoidessaan Pentti Leinon esittämää lausuntoa laulurunouden kirjallista runoa vapaammista säännöistä Heikki Laitinen (2003, 208–209) onkin todennut, että koska laulukielessä on kyseessä laulaen luonnollisen kielen pohjalta syntynyt käytäntö, tulisi asiaa kommentoida ennemmin niin, että kirjallisessa runossa, jossa laulun keinoja ei ole, on tiukemmat säännöt.

9 Monissa riimillisen laulun lajeissa, kuten balladeissa, virsissä ja iskelmissä, sanat on sovitettu keskieuropalaisiin sävelmiin, joiden tekstit noudattavat jambista rytmiä. Jambirytmien tuottamiseksi riimitavana käytetään joko suomen kielen erittäin harvalukuisia yksitavuisia sanoja tai useimmiten kolmitavuisen sanan viimeistä tavua, joka on suomen kielessä Pentti Leinon (1982) mukaan *prominentti* eli se voi runoilmaisussa täyttää painollisen tavun aseman, vaikka ei puhekielessä ole koskaan painollinen.

Tyypillisiä epäidenttisiä sointuja ovat seuraavat (lista perustuu laajemman aineiston lukemiseen, eikä tässä esimerkkiaineistossa esiinny kaikkia vaihtoehtoja):

- 1) loppu *-t* tai *-n* puuttuu toisesta riimisanasta (*viinaa-liinan; kystä-lystää; yksin-hyljätäksi*);
- 2) lyhyen ja pitkän vokaalin vaihtelu (*kystä-lystää; pannu-sammuu*);
- 3) konsonantin kahdentuminen (*saaneet-maanneet*);
- 4) konsonanttien vaihtelu sanan sisällä: useimmiten klusiilit *k, p, t* (*mänty-sänky; yrtti-nyrkki*) ja likvidat *l, r* (*märkä-nälkä*), mutta myös muut konsonantit, sekä järjestäytymätön konsonanssi (*jaksa-vastaan*);
- 5) nelitavuisten sanojen kohdalla identtiset riimitavut, mukaan lukien alkukirjain, joka normaalisti on aina eri, usein niin, että konsonantit vaihtuvat aiempien tavujen osalta mutta vokaalit säilyvät samoina (*tavaksensa-pahaksensa*), mutta myös niin, että vain aiempi/aiemmat vokaalit vaihtuvat (*ämpärillä-ympärillä*);
- 6) eri vokaali painollisella tai loppupavulla, tyypillisesti *a, ä, e* (*maalle-jälle; ämpärillä-ympärille*);
- 7) ylimääräinen *i*-äänne toisessa riimisanassa

Vastaavat epäidenttiset sointuparit ovat yleisiä myös esimerkiksi eestin (Lotman & Lotman 2022) ja venäjän (Scherr 1986, 198–200) kielessä (ks. myös Fabb 2022). Nelitavuiset sanat, joiden kaksi viimeistä tavua muodostavat riimin, ovat yleisiä riimiasemassa. Kohdan 5 mukaisesti nelitavuisten sanan riimiosuus voi kattaa myös useamman tai kaikki tavut – Heikki Laitisen (kirjeenvaihto) sanojen mukaan ”riimi valuu syvemmälle säkeeseen”. Vastaavia, yleensä taivutuspäätteiden muodostamia riimejä esiintyy myös runolaulussa (Kuusi 1949, 97–98). Kohtaa 6 lukuun ottamatta kaikki sointurakenteet ovat yleisiä nykysuomalaisessa rap-lyriikassa, jossa ilmiötä on kutsuttu *vokaaliriimiksi* (Sykäri 2014; Vilén 1997; Palonen 2008). Sointujaksojen tuottamisen yhteys musiikkiin on ilmeisen tärkeää prosessissa, jossa riimien tuottaminen automatisoituu kokemuksen ja kognitiivisen kapasiteetin hyödyntämisen kasvun myötä. Viimeaikainen rap-improvisojien kognitiota luotaava

tutkimus näyttää kokoneiden improvisoijien käsittelevän riimiin liittyvää informaatiota yhtä aikaa vasemman ja oikean aivolohkon alueella, eli sekä musiikkia että kieltä hallinnoivilla alueilla, toisin kuin verrokki-ryhmä, joka käsittelee samaa informaatiota vain kielen lohkon alueella (Cross 2018; Cross & Fujioka 2019). Riimin soinnillisuus on siten yhtä aikaa laulun, esityksen ja kognitiivisen merkityksentuottamisen analyysin väline.

Aineiston perusteella jotkut parisäkeet ovat huomattavan vakiintuneita ja tunnettuja kautta maan. Myös niiden eri versioista on aikanaan muodostunut stabiileja, useilla paikkakunnilla ja laajoillakin alueilla tunnettuja muotoja. Vuosiluvuista näkyy aineiston pitkään jatkunut kierrätys. Sen lisäksi tällaisia vakiintuneita yksiköitä on varioitu pienemmässä mittakaavassa runsaasti, joko tahattomasti muistinvaraisesti säepareja laulaen tai muistellen tai tarkoituksella viestin hienosäädön vuoksi. Kiteytyneiden yksiköiden suosio ei estä vaan ehkä päinvastoin kannustaa eriaistaiseen muunteluun. Parisäkekulttuurissa poeettisen ilmaisuvaramon osaksi on siten laskettava varsin erisuuruisia yksiköitä alkaen valmiista, ulkoa muistetuista parisäkeistä itsestään: ne ovat paitisi ”teoksia” niin myös ”astinkiviä” (Sykäri 2011, 79–80), inspiraation lähteitä, joita hyödyntämällä voidaan tuottaa sekä uusia yksiköitä että pitempiä, löyhästi yhteen liittyviä lauluja. Tämän lisäksi kaikki jossain määrin kiinteän muodon omaavat, hyviksi havaitut osaset ovat myös irrotettavissa ja käytettävissä uuden komposition raaka-aineena.

Komposition tavasta riippumatta tekstin tuottajalle merkitykselliseksi elementeiksi osoittautuvat parisäkeen kaksi säettä, riimiparin muodostavat sanat, puolisäkeet ja vakiintuneet puolisäettä lyhyemmät formulat. Sekä Baud-Bovy kreikkalaisen parisäkeen tekstianalyyssissään että Laitinen rekilaulun musiikillisen metrin analyyssissään korostavat rakenteellisten osien tasapainotusta: niin parisäkeen kahden pitkän säkeen kuin puolisäkeiden ja edelleen näiden puoliskojen välillä. Tasapainotuksella on musiikillisia ja esityksellisiä merkityksiä, mutta jo yllä olevien esimerkkien valossa on selvää, että sillä on improvisoivalle tekstintekijälle suuri merkitys yhtä lailla sekä energian suuntaamisen että säästön kannalta: parisäerakenteen samansuuruiset osat vaativat hyvin erilaista huomiota ja energiapanosta. Yhdessä ne muodostavat rungon parisäkeen

sisäisille lainalaisuuksille, jotka luovat potentiaalin sekä teknisen että sisällöllisen kekseliäisyyden osoittamiseen.

Parisäkeen keskeisenä lajitunnukseksi on lyhyt, kompakti, itsenäinen muoto ja huumorin lajeille tyypillinen retorinen rakenne, jossa alkuosa pohjustaa lopussa tulevaa sanomaa, ”*punchlinea*”.<sup>10</sup> Useimmat tässä luvussa esitetyt kiteytyneet esimerkit, variaatiot ja yksittäiset parisäkeet sopivat tähän kaavaan. Parisäkeen retorisessa rakenteessa esisäkeellä ja jälkisäkeellä on siten eri tehtävät. Sekä yllä käsitellyn perusmuodon että sen rinnakkaisversioiden ja alkuformulaa kompositiossa hyödyntävien esimerkkien kohdalla esisäkeellä on selvä funktionaalinen merkitys: se johdattaa loogisesti jälkisäkeen argumenttiin. Esisäe ei kuitenkaan kerro mitään argumentista – miksi pitäisi keittää kahvia? Tämän esittäjä selvittää vasta parisäkeen jälkisäkeessä.

Esimerkeissä avausformulan luoma mielikuva kahvinjuonnista sosiaalisena tapahtumana näyttää tarjoavan vahvasti ohjaavan kiinnakkohdan myös mielikuvan käytölle uusien argumenttien raaka-aineena: tapahtumaan implisiittisesti sisältyvä kommunikatiivinen, positiivinen sävy luonnehtii myös yksittäisiä esisäettä tai sen aloitusformulaa ja ideaa hyödyntäviä yksiköitä. Näin ei silti tarvitse olla, vaan esisäe on voitu valita pohjustukseksi ainoastaan sopivan riimin vuoksi. Perusmuodon suuri suosio ja sen rinnalle syntyneiden vakiintuneiden versioiden koherentti muoto näyttävät kuitenkin kertovan, että parisäkeen kiteytyminen muistinvaraiseksi yksiköksi laulajien repertuaariin suosii säkeistöjä, joissa esi- ja jälkisäkeen välillä on looginen korrelaatio.

Esisäkeen tärkeä tehtävä on avata puheenvuoro, ja se voi pohjustaa sanomaa luoden sen kannalta olennaisen viitekehyksen. Jälkisäkeen – ja samalla koko parisäkeen – argumentti sovitetaan loppusointuun sopivaan kielelliseen asuun jälkisäkeen ensimmäisen puolisäkeen kohdalla, olipa kysymyksessä hienoinen muodon ja merkityksen variaatio tai uuden argumentin tuottaminen.

Myös pitkän säkeen kahdella puolisäkeellä, jotka yhdessä muodostavat semanttisen virkkeen, on erilaiset roolit: jälkimmäinen päättyy riimi-

<sup>10</sup> Vrt. informaattiorakennetta kuvaavat teema–reema-käsitteet tämän teoksen sananlaskuja käsittelevässä Pekka Hakamiehen luvussa ”Sanajärjestys osana suomalaisten sananlaskujen poetiikkaa”.



sanaan ja määrittäen sen myötä suurelta osin riimin valinnan myötä. Baud-Bovyn analyysin tapaan näyttää selvältä, että loppusoinnut määrittelevät säkeen loppuosaa niin vahvasti, että nämä pysyvät myös variaatioissa melko vakiomuotoisina. Ensimmäinen puolisa puolestaan aloittaa virkkeen, ja siinä on enemmän tilaa formuloille tai formulaisille rakenteille.

Formulat sijoittuvat säkeiden alkuosaan, mutta esi- ja jälkisakeen formulaisten rakenteiden erona on niiden suurempi kiinteys esisäkeessä ja liikkuvuus jälkisaकेessä. Jälkisaकेen ensimmäinen puolisa osoittautuu paikaksi, jossa syntaktinen variaatio on suurimmillaan. Tämä kertoo esi- ja jälkisaकेen eri rooleista sekä muistin että ennen kaikkea suullisen komposition prosessissa ja viittaa siihen, että siinä missä esisäकेen rooli on melko stabiili puheenvuoron käynnistäjänä ja se voidaan valita osin tai kokonaan reservistä, liittyy jälkisaकेen alkuun enemmän kognitiivista työtä ja luovaa sovittamista, jotta haluttu sanoma ja parisäके saadaan onnellisesti päätökseen.

## Lopuksi

Tässä luvussa olen tarkastellut muistinvaraisen materiaalin variaatiota ja suullisen komposition potentiaaleja toteutumismalleja 1800–1900-luvun vaihteen suomalaisessa rekilaulukulttuurissa, jossa parisäकेet kuuluivat olennaisesti nuorten piirileikki- ja tanssikulttuuriin. Olen tarkastellut esimerkkiaineistosta formulaisten ilmaisujen ja riimisanojen variaatiota ja hyötykäyttöä kompositiossa lähtökohtanani Samuel Baud-Bovyn (1936) väitöskirjan analyysi, jonka materiaalina ovat vastaat kreikkalaiset tanssilauluina käytetyt parisäकेet, joissa rakkausteemat ovat keskeisiä. Yhteiskunnallisen kontekstin eroavaisuuksista huolimatta molemmissa tapauksissa on kyse eurooppalaiseen tanssi- ja laulu-perinteeseen pitkään kuuluneesta ja yhteisön jäseniä laajasti koskevasta esitys- ja kompositiokulttuurista, joka on tarjonnut osallistumismahdollisuuden kompetenssiltaan erilaisille ihmisille parisäकेiden ulkoa muistajista mestari-improvisoijiin. Niin eteläisen Kreikan saarilla kuin niillä Suomen alueilla, joilla laulukulttuurin kuvataan erityisesti kukoistaneen

eli Länsi-Suomessa ja Kannaksella, nuoret kokoontuivat sunnuntaisin ja juhlapyyhinä tansseihin, Suomessa etenkin piirileikkeihin ja myös kyläkeinuille, liekuille. Tanssia säestettäessä parisäkeitä lauloi yksi tai useampi henkilö pitkään, kun taas kommunikatiivisissa laulutilanteissa laulutilanne varioi yksilöiden ja ryhmien kesken. Edellisissä tarvittiin merkittävä määrällinen panos kun taas jälkimmäisessä saattoi korostua sanoman sisältö, kekseliäisyys ja improvisaatio. Laulajilla oli siten oltava hyvä reservi valmiita parisäkeitä valittavaksi teemaan kuin teemaan, mutta kaikki tilanteet olivat otollisia myös yksilöllisille puheenvuoroille.

Aineistokorpuksen esisäkeen ensimmäisen puolisäkeen kokonaan täyttävä formula ”keitä kultani kahvia” ja sen sisältämä mielikuva kahvinkeitosta ja -juonnista osoittautuu laajoja intertekstuaalisia kenttiä luoneeksi komposition apuvälineeksi. Vaikka yhteen aloitusformulaan liittyvä korpus on rajallinen lähtökohta, 150 rekilaulukortin kokonaisuus tarjoaa useita erilaisia näkökulmia paitsi alkuformulan käyttöön ja variaatioon niin myös loppusoinnun ja jälkisäkeen analyysiin. Kun Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston mittava rekilauluaineisto lähivuosina saadaan digitaaliseen muotoon, tarjoutuu uudenlainen mahdollisuus tarkastella formuloiden ja loppusointusanojen frekvenssejä myös muiden kuin alkuformuloiden suhteen. Näin on myös mahdollista luoda paljon syvällisempiä kokonaiskuvia toteutuneiden kompositioiden pintarakenteista, ketjuuntumisesta ja suosioista samoin kuin siitä, miten merkityspotentiaali toteutuu intertekstuaalisesti suhteessa aiemmin tunnettuihin lauluihin ajassa ja paikassa, vaikka aineisto onkin tallennuksen satunnaisuuden muokkaamaa. Tämän lisäksi tarvitaan paljon lisää käsikirjoitus- ja ääniteaineistojen tutkimusta, jotta paikallisten laulukulttuurien erilaisia piirteitä voidaan ymmärtää ja kontekstualisoida.

Vaikka näin jälkikäteen on hankala enää saada tarkkaa kuvaa siitä, mitä missäkin yhteisössä on arvostettu, on selvää, että parisäkeiden suosio on Suomessakin liittynyt reservin ja uustuotannon dynaamiseen suhteeseen. Koska varsinkin tanssilaulutilanteissa säkeistöjä ja säeainesta tarvittiin paljon, formuloille ja ”helpoille” riimipareille oli parisäkeen sepittäjälle yhtä lailla käyttöä kuin pitemmän kertovan runon tuottajalle, vaikka komposition tavoite oli eri: tuottaa kompakti yksikkö, usein puheenvuoro sosiaalisessa tilanteessa. Samankaltaisina toistuvissa laulu-

tilaisuuksissa laulukielen formulaisuus korostuu; uutuusarvo on puheenvuorojen yksi tavoite, mutta laulun jatkuminen on vähintään yhtä keskeistä. Todennäköisesti nokkela uusi kompositio tai merkityksellinen tutun aineksen variaatio nousee massasta juuri tuon kaikkien tunteen massan, tutun aineksen, kannattelemana. Yhtäältä kiteytyneiden parisäkeiden suuri määrä ja niiden laaja mikrotason variaatio sekä toisaalta vakioaineistoa – formuloita, riimisanoja ja myös tässä vähälle käsitellylle jääneitä trooppeja, kuten *erokirja* – hyödyntävien yksittäisten kompositioiden määrä kertoo, että parisäkeitä laulaneissa ja tuottaneissa suullisissa puheyhteisöissä uutuusarvoa ja intertekstuaalisia ketjuja on tuotettu pienilläkin keinoilla ja että uutuudenviehätys ja reservi varmuusvarastona ovat olleet yhtä tärkeitä. Muistinvaraisuus tuottaa variaatiota tahtomattakin, mutta laaja tuttujen mallien reservi on myös kompositiota tukeva ja siihen yllyttävä resurssi.

## LÄHTEET

### ARKISTOLÄHTEET

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, Aakkosellinen rekilaulukortisto: 'Keitä kultani kahvia'.

### KIRJALLISUUS

Armistead, Samuel & Joseba Zulaika (toim.) 2005: *Voicing the Moment: Improvised Oral Poetry and the Basque Tradition*. Reno: Center for Basque Studies, University of Nevada. <http://hdl.handle.net/11714/115> (viitattu 9.12.2022).

Asplund, Anneli 1981: Riimilliset kansanlaulut. Teoksessa Anneli Asplund & Matti Hako (toim.) *Kansanmusiikki*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 64–124.

Asplund, Anneli 1997: *Murros, muutos ja mitta: metriikan, rakenteen ja sisällön välisistä suhteista suomalaisissa kansanlauluissa*. Lisensiaatintutkimus. Folkloristiikka, Helsingin yliopisto.

Asplund, Anneli 2006: Runolaulusta rekilauluun: Kansanlaulun murros. Teoksessa Heikki Laitinen, Timo Leisiö, Hannu Saha & Simo Westerholm (toim.) *Suomen musiikin historia 8: Kansanmusiikki*. Helsinki: WSOY, 108–165.

Baud-Bovy, Samuel 1936: *La chanson populaire grecque du Dodecanèse: Les textes*. Genève: Imprimerie A. Kundig.

Bauman, Richard 2004: *A World of Others' Words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Oxford: Blackwell publishing.

- Bauman, Richard 1984 [1977]: *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights: Waveland Press, inc.
- Caraveli, Anna 1982: The Song beyond the Song: Aesthetics and Social Interaction in Greek Folksong. *Journal of American Folklore* 95: 129–159.
- Díaz-Pimienta, Alexis 2014: *Teoría de la improvisación poética*. 3. painos. Almería: Scripta Manent.
- Egaña, Andoni 2007: The Process of Creating Improvised Bertsos. *Oral Tradition* 22(2): 117–142. <https://journal.oraltradition.org/issues/22ii/volume-22-issue-2-basque-special-issue/> (viitattu 9.12.2022).
- Ekgren, Jacqueline Pattison 2009: Dipod rules: Norwegian *stev*, Paired Accents and Accentual Poetry. Teoksessa Tonya Kim Dewey & Frog (toim.) *Versatility in Versification: Multidisciplinary Approaches to Metrics*. New York: Peter Lang, 207–222.
- Ekgren, Jacqueline Pattison & Joe Siri Ekgren 2021: "Not Singing, Not Saying": Performance Flexibility of Norwegian *stev* and Re-performance of Accentual Poetry, such as Old English and Old Norse Poetry. Teoksessa Frog, Satu Grünthal, Kati Kallio & Jarkko Niemi (toim.) *Versification: Metrics in Practice*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 126–148. <https://doi.org/10.21435/sflit.12>.
- Fauriel, C. 1824–1825: *Chants populaires de la Grèce moderne*. 2 vol. Paris: Didot.
- Foley, John Miles 1988: *The Theory of Oral Composition: History and Methodology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Foley, John Miles 1995: *The Singer of Tales in Performance*. Bloomington: Indiana University Press.
- Foley, John Miles 2002: *How to Read an Oral Poem*. Urbana: University of Illinois Press.
- Frog & William Lamb 2022: *Weathered Words: Formulaic Language and Verbal Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Garzia, Joxerra 2005: A Theoretical Framework for Improvised 'Bertsolaritza'. Teoksessa Samuel G. Armistead & Joseba Zulaika (toim.) *Voicing the Moment: Improvised Oral Poetry and the Basque Tradition*. Reno: Center for Basque Studies, University of Nevada, 265–287. <http://hdl.handle.net/11714/115> (viitattu 9.12.2022).
- Garzia, Joxerra, Jon Sarasua & Andoni Egaña 2001: *The Art of bertsolaritza: Improvised Basque Verse Singing*. Donostia: Bertsotzale Elkarte.
- Gasparov, Mikhail Leonovich 1996: *A History of European Versification*. Kääntäneet Gerald Stanton Smith ja Marina Tarlinskaja. Oxford: Clarendon Press.
- Goikoetxea, Josu 2007: Interview with Andoni Egaña Makazaga. *Oral Tradition* 22(2): 169–185. <https://journal.oraltradition.org/issues/22ii/volume-22-issue-2-basque-special-issue/> (viitattu 9.12.2022).
- Harvilahti, Lauri 1992: *Kertovan runon keinot: Inkeriläisen runoepiikan tuottamisesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Heinonen, Kati 2008: Inkeriläisen runolaulun monta estetiikkaa. Teoksessa Seppo Knuuttila & Ulla Piela (toim.) *Kansanestetiikka*. Kalevalaseuran vuosikirja 87. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 249–270.
- Herzfeld, Michael 1981: An Indigenous Theory of Meaning and its Elicitation in Performative Context. *Semiotica* 34(1/2): 113–141.

- Hämäläinen, Niina & Hanna Karhu 2021: Riimillisen laulun asema pitkällä 1800-luvulla. *Historiallinen Aikakauskirja* 119(3): 288–301.
- Jousse, Marcel 1925: *Etudes de psychologie linguistique: Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs*. Paris: Beauchesne.
- Kallio, Kati 2013. *Laulamisen tapoja: Esitysareena, rekisteri ja paikallinen laji länsi-inkeriläisessä kalevalamittaisessa runossa*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-9566-5>.
- Kligman, Gail 1988: *The Wedding of the Dead: Ritual, poetics, and Popular Culture in Transylvania*. Berkeley: University of California Press.
- Laitinen, Heikki 2003: *Matkoja musiikkiin 1800-luvun Suomessa*. Tampere: Tampereen yliopisto. <https://urn.fi/urn:isbn:951-44-5707-2>.
- Laurila, Vihtori 1956: *Suomen rahvaan runoniekat sääty-yhteiskunnan aikana: I osa yleiset näkökohdat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Leino, Pentti 1982: *Kieli, runo ja mitta: suomen kielen metriikka*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lewis, F. D. 2012: Ruba'i. Teoksessa Roland Greene (toim.) *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. 4th edition. Princeton: Princeton University Press, 1227–1228.
- Lord, Albert 2001 [1960]: *The Singer of Tales*. 2. painos. Cambridge: Harvard University Press.
- Lotman, Maria-Kristiina & Rebekka Lotman 2022: Rhyme in Estonian Poetic Culture. Teoksessa Venla Sykäri & Nigel Fabb (toim.) *Rhyme and Rhyming in Verbal Art, Language, and Song*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 134–152. <https://doi.org/10.21435/sff.25>.
- Meyer, Gustav 1885: *Essays und Studien zur Sprachgeschichte und Volkskunde*. Berlin: Robert Oppenheim.
- Niiranen, Elina 2013: *Maria Feodorovan laulupolut: Vienankarjalaisen kansanlaulajan reper-tuaari musiikkisukupolven rakentajana*. Tampere: Tampereen yliopisto. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-44-9162-7>.
- Palonen, Tuomas 2008: *Vapaata mielenjuoksua: suomenkielisen freestyle-rapin ilmenemis-muodot, estetiikka ja kompositio*. Pro gradu -tutkielma. Folkloristiikka, Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe200902191190>.
- Paulaharju, Samuli 2010 [1932]: *Härmän aukeilta*. Helsinki: WSOY. Alkuperäisversio digitoituna: <https://www.doria.fi/handle/10024/59689> (viitattu 9.12.2022).
- Roberts, Fredric M. 1989: The Finnish Coffee Ceremony and Notions of Self. *Arctic Anthropology* 26(1): 20–33. <https://www.jstor.org/stable/40316175> (viitattu 9.12.2022).
- Saarinen, Tuija 2011: *Pannu kuumana: Suomalaisia kahvihetkiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Scherr, Barry P. 1986: *Russian Poetry: Meter, Rhythm, and Rhyme*. Berkeley: University of California press.
- Seppä, Salla 2016. ”Täältä se sen pohojan otti.” *Kauhavalaisen Juha Pertun rekilaulujen musiikkianalyttinen tarkastelu ja omakohtainen laulaminen*. Maisterintutkielma. Populaari- ja kansanmusiikki, Taideyliopiston Sibelius-Akatemia.
- Sokolov, Y. M. 1950: *Russian Folklore*. Kääntänyt Catherine Ruth Smith. New York: Macmillan.

- Sykäri, Venla 2009: Dialogues in Rhyme: The Performative Contexts of Cretan Mantinádes. *Oral Tradition* 24(1): 89–123. <https://journal.oraltradition.org/issues/24i/volume-24-issue-1/> (viitattu 9.12.2022).
- Sykäri, Venla 2011: *Words as Events: Cretan Mandinádes in Performance and Composition*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sff.18>.
- Sykäri, Venla 2017: Beginning from the End: Strategies of Composition in Lyrical Improvisation with End Rhyme. *Oral Tradition* 31(1): 123–154. <https://journal.oraltradition.org/issues/31i/volume-31-issue-1/> (viitattu 9.12.2022).
- Sykäri, Venla 2019: Interactive Oral Composition: Resources, Strategies and the Construction of Improvised Utterances in a Finnish Freestyle Rap Battle. *Journal of American Folklore* 132(523): 3–35. <https://doi.org/10.5406/jamerfolk.132.523.0003>.
- Tarkka, Lotte 2005: *Rajarahvaan laulu: Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Timonen, Senni 2004: *Minä, tila, tunne: Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Trapero, Maximiano 2005: Improvised Oral Poetry in Spain. Teoksessa Samuel G. Armistead & Joseba Zulaika (toim.) *Voicing the Moment: Improvised Oral Poetry and the Basque Tradition*. Reno: Center for Basque Studies, University of Nevada, 37–55. <http://hdl.handle.net/11714/115> (viitattu 9.12.2022).
- Vilén, Inka 1997: *Riimittyminen ja riimittäminen iskelmä- ja rocksanoituksissa*. Pro gradu -tutkielma. Suomen kieli, Jyväskylän yliopisto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:juu-1997746961>.
- Virtanen, Leea 1965: *Raudun kansanperinne*. Teoksessa *Raudun historia*. Mikkeli: Raudun historiatoimikunta, 376–471.
- Virtanen, Leea 1973: Kannaksalainen laulukoulu. Teoksessa Hannes Sihvo (toim.) *Karjala. Idän ja lännen silta*. Kalevalaseuran vuosikirja 53. Porvoo: WSOY, 146–158.
- Zedda, Paulu 2009: The Southern Sardinian Tradition of the Mutetu Longu: A Functional Analysis. *Oral Tradition* 24(1): 3–40. <https://journal.oraltradition.org/issues/24i/volume-24-issue-1/> (viitattu 9.12.2022).
- Åkesson, Ingrid 2003: *Norska stev – en småskalig men rik visform*. Teoksessa *Noterat* 11. Stockholm: Svenskt visarkiv, 57–71. <https://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:statensmuseiverk-9435> (viitattu 9.12.2022).



# III

## Materiaalisuus ja muutos





# Kirkonkello puhuu

*Heikki Laitinen*

Helsingin Käpylän kirkossa on kaksi kelloa, jotka ovat soineet jo yli yhdeksänkymmentä vuotta useita kertoja viikossa. Samalla on soinut kellojen pinnalle kohokirjaimin kirjoitettu runo, ensimmäinen säkeistö toisen kellon, toinen toisen soidessa (Korppi 2007, 66):

Mä kutsun teitä lapset maan  
nyt Herran sanaa kuulemaan  
mut kerran vielä sävelin  
teit saatan luokse enkelin  
Jumalan asunnoissa.

Mun säveleeni neuvoo teitä  
pois arkihuolet panemaan.  
Ja kevein mielin eri teitä  
iloiten tänne joutumaan.  
Tääll' Herran henki puhuupi  
ja armon sana kaikuupi.

Runo kiirii kotikatujeni yllä. Kellot puhuvat, laulavat. Lyönnit osuvat kelloihin vuorotellen hitaan hitaassa, keinuvassa rytmissä. Kellojen pohjasävelten lisäksi mukana soivat kummankin voimakkaat yläsävelet sekä niiden yhteisen resonanssin synnyttämät sävelet: kokonainen

sointikenttä. Se on väreilyt mäellä sijaitsevasta kellotornista kymmeniätuhansia kertoja.

Kirkonkelloihin valettu kellokirjoitus on kellojen oma, henkilökohtainen puheenvuoro. Kellot kertaavat kuulijalle tehtävänsä: ne kutsuvat kaikkia sanan kuuloon, saattavat heidät viimeiseen lepoon, kehottavat unohtamaan arkiset huolet ja kurkottamaan iloiten kohti iäisyyttä. Samanlaiset ajatukset ovat sadoin eri muodoin toistuneet kellokirjoituksissa yli viisisataa vuotta. Suomen kirkontorneissa ja kellotapuleissa on yli kaksituhatta kirkonkelloa. Ne ovat uskomaton soitinkokoelma. Tietokannassani on viime vuosituhanelta luterilaisia ja keskiajan katalisia kelloja yhteensä 1 454. Edelleen torneissa olevia ja soivia kelloja on kahdeksalta vuosisadalta: kuusitoista kelloa keskiajalta, vanhin 1200-luvulta, 94 kelloa 1500–1600-luvuilta, 408 kelloa 1700-luvulta, 390 kelloa 1800-luvulta ja 546 kelloa 1900-luvulta. Tietokannastani puuttuvat ortodoksikirkkojen kellot. Tilastot eivät muutenkaan ole koskaan ajan tasalla, sillä milloin tahansa missä tahansa jokin kello voi haljeta tai tulla muuten tiensä päähän. Tilalle hankitaan ehkä uusi.

Kirkonkellot painavat muutamasta kymmenestä kilosta muutamaan tuhanteen kiloon. Yleensä tapuleissa tai torneissa on kaksi tai kolme kelloa. Niillä saattaa olla vain parin vuosikymmenen ikäero, usein kuitenkin monta vuosisataa. Kellokirjoituksetkin ovat silloin eri vuosisadoilta. Kellot ovat siis yksilöllisiä, ja jokaisella on oma historiansa. Silti ne etsivät soidessaan aina yhteistä resonanssia. Vasta 1900-luvun lopulta lähtien seurakuntien varakkuus alkoi olla sitä luokkaa, että ne saattoivat hankkia useita kelloja samalla kertaa. Jotkin hankinnat lähentelevät jo kellopelejä, joilla soitetaan sävelmiä eikä sointikenttiä.

Kellot on aina nostettu kymmenien metrien korkeuteen, jotta niiden ääni kuuluisi kilometrien päähän. Mutta kuinka ne saatiin turvallisesti pysymään ylhäällä? Jokapäiväinen soitto sai hyvinkin tapulin sortumisen partaalle muutamassa kymmenessä vuodessa. Ympärisoiton uhkakin oli vaanimassa: innokkaimmat soittajat heilauttivat luvalla tai luvatta kellon akselinsa ympäri ja saivat rakennelmat huojumaan. Vähitellen opittiin rakentamaan ristiin rastiin kulkevia monimutkaisia tukirakenteita, ja kun yritettiin vielä siistiä soittotapojakin, kymmenet tapulit ja tornit ovat kestäneet kellojaan pari-kolmesataa vuotta.

Oma hämmästyttävä tarinansa on se, kuinka satoja kiloja painavat kellot kuljetettiin esimerkiksi Tukholmasta ensin meren yli, sitten maitse Suomen syrjäisimpäänkin pitäjään ja hinattiin siellä erilaisin keinoin tapulin tai tornin ylimpään kerrokseen. Sieltä oli huimaava näköala. Ensimmäisenä kirkko ja sen ympärillä hautausmaa, sitten kirkonkylän talot ja kauempana metsät ja pellot. Sitä maisemaa kellonsoittajat katselevat kellonsa kanssa satoja vuosia, ja siinä kello soi tyynellä ja myrskyisä, helteillä ja paukkupakkasilla. Jos kello halkesi, niin kuin usein kävi, se laskettiin alas tornista, kuljetettiin meren yli Tukholmaan, valettiin uudestaan, lisättiin hieman painoa ja kuljetettiin takaisin torniin.

Kellot levittäytyivät maahan aikana, jolloin hiljaisuus hallitsi äänimaisemaa (Laitinen 2003). Edelleenkin niiden varsinainen sanoma on kuultavissa vain hiljaisuuden vallitessa. Soinnin ohella kellon korvaamaton ominaisuus ovat sen pinnalle valetut kirjoitukset. Keskiaikana ja viime vuosisadalla kirjaimia ja koristeita valettiin vain vähän, mutta niiden välissä olleina vuosisatoina sitäkin enemmän. 1700-luvulla koetun isonvihan jälkeen kellon pinta saattoi olla täynnä kukka- ja lehtikuvioidisia nauhoja, palmetti- ja lambrekiininauhoja, enkeleitä ja hallitsijoita, ristiinnaulitun tai ihmisen figuureja sekä pitkiä kirjoituksia latinaksi, ruotsiksi ja vähitellen myös suomeksi. Mukana saattoi olla hierarkkisia kirkollisia ja maallisia nimiluetteloita, raamatunlauseita ja runoja. Kaikina aikoina kello on itse kertonut valajasta, valamisvuodesta ja -paikasta sekä omista tehtävistään. Kellojen yhteisen resonanssin värähdellessä nämäkin tiedot kiirivät kilometrien päähän.

## Kirkonkellojen tutkimuksesta

Kellokirjoitukset ovat aina olleet kirkonkellotutkimuksen tärkeä aineisto. Tiedot löytyvät seurakuntien inventaarioluetteloista, mikäli ne ovat säilyneet. Luettelot ovat nykyään myös verkossa. Usein samassa yhteydessä mainitaan kellojen paino ja hinta. Tiedot on kirjattu tarkasti näkyviin myös 1700- ja 1800-lukujen paikallishistorioissa. Kellot saavat näin ansaitsemansa aseman paikallisessa kulttuurihistoriassa. Alkuperäiset tekstit on valettu kellojen pinnalle käyttäen versaaleja, mutta jo inventaa-

rioluetteloissa ne on vaihdettu konventionaalisiin pienaakkosiin. Myöhemmissä julkaisuissa on käytetty kumpaakin tapaa; itse käytän tässä luvussa jälkimmäistä.

Tietoja löytyy myös monista muista julkaisuista. Riihimäen kirkkoherra Wiljo-Kustaa Kuuliala kirjoitti Suomen kirkonkelloista omiin kyselyihinsä ja arkistotutkimuksiinsa perustuvan yleisteoksen *Kellot temppeleihin* (1943). Museovirasto julkaisi vuosina 1959–1998 yhteensä 21 osaa teossarjaa *Suomen kirkot* (SK). Siinä on tarkka kuvaus 84 kirkosta ja niiden esineistöistä, myös kirkonkelloista. Valtaosa kirkoista sijaitsi Turun arkkihiippakunnan alueella. Sarjan uusimpien osien kirjoittajat Marja Terttu Knapas ja Heikki Hyvönen ovat käsitelleet myös kellojen valajia ja sijoittamista. Timo Salminen (1999) on koonnut mielenkiintoisia tietoja 85 kellosta, jotka on valettu 1200–1500-luvuilla. Reijo Pitkärannan julkaisema *Suomen kirkkojen latina* (SKL, 2004) on ”Piirtokirjoitukset kirkoissa, kellotapuleissa ja hautausmailla” -hankkeen (EFIL) työn tulosta. Kymmenessä vuodessa hankkeen tutkimusavustajat kävivät läpi noin 770 kirkkoa tai kappelia, lähes 700 kellotapulia ja noin 850 hautausmaata kirjaten muistiin jokaisen latinankielisen piirtokirjoituksen, jotka on teoksessa esitelty, käännetty ja kommentoitu perusteellisesti. Muunkielisten kirjoitusten olemassaolosta mainitaan vain sattumanvaraisesti. Muutamassa uudemmassa artikkelissa esitellään tutkimuksen kysymyksiä (Eldén-Pehrsson 2010 ja 2011, Laitinen 2016). Ortodoksikirkkojen kelloja käsittelee puolestaan Timo Lehtosen teos *Vaienneet kellot* (2015).

Tietoja kellojen valamisesta, soinnista ja soitosta löytyy sieltä täältä, mutta varsinaista (kirkon)kellotutkimusta eli *kampanologiaa* ei Suomessa kuitenkaan ole. Jo vuonna 1966 perustettiin alan pohjoismainen tieteellinen seura *Nordisk samfund for campanologi*, joka on siitä lähtien julkaissut pientä aikakauskirjasta *Acta campanologica*. Muissa Pohjoismaissa ja muualla Euroopassa, erityisesti Venäjällä, alan tutkimuksella on pitkät perinteet ja tieteellistä sekä muuta kirjallisuutta on julkaistu runsaasti.

Ennen vanhaan kellot olivat olennainen osa äänimaisemaa niiden piirissä eläville. Kelloja soitettiin, kuunneltiin ja rakastettiin. Ne saattoivat olla monelle kirkkoakin arvokkaampia. Tutkittuaan Nilsin emäseurakunnan alueen kirkonkellojen historiaa Katja Lappalainen (2006)

toteaa, että seurakuntalaisten suhde kelloihinsa oli erityisen läheinen 1700- ja 1800-luvuilla: ”1800- ja 1900-lukujen vaihteen jälkeen kellot ovat monella tapaa liukuneet seurakuntalaisten arjen ulkopuolelle ja käyneet seurakuntalaisille huomattavasti aiempaa etäisemmiksi”. Samoin on käynyt paikallishistorioissa. Viime vuosikymmeninä historioitsijat ovat menettäneet kiinnostuksensa kelloihin ja varsinkin niiden kirjoituksiin. Se heijastelee sitä, että yleisessä suhtautumistavassa on tapahtunut muutoksia.

## Keskiajan kellokirjoituksia

Suomen kirkontorneissa ja tapuleissa soi edelleen kuusitoista keskiaikaista kelloa. Niitä on siis soitettu vähintään viisisataa vuotta: joka viikko, aiemmin jopa joka päivä satojatuhansia kellon kumahduksia. Ja silti ne soivat edelleen. Keskiajalla kellot ylistivät Neitsyt Mariaa, mistä on todisteena myös monia kellokirjoituksia. Karjaalla sijaitseva Pyhän Katriinan keskiaikainen harmaakivikirkko valmistui vuonna 1470. Nykyinen kellotapuli on vuodelta 1768, mutta sen sisällä soi kaksi keskiaikaista kirkonkelloa. Suurempi kelloista on 1400-luvulta ilman tarkempaa ajoitusta. Sen kellokirjoitus on goottilaisin minuskelein valettu Enkelin tervehdys, *salutatio angelica*. Tervehdys oli keskiajalla Isä meidän -rukouksen tavoin erittäin suosittu. Karjaan kellon pinnalla sanojen välissä on pieni sädehtivä risti, jota tässä edustaa +-merkki. (Kuuliala 1943, 7; Hällström 1957, 53; Hiekkänen 2007, 436–439; Salminen 1999, 11.)

ave + maria + gracia + plena +  
dominus + tecum + benedicta +  
tu + in + mulieribus

Ole tervehditty, Maria, sinä armon saanut! Herra kanssasi!  
Siunattu olet sinä naisten joukossa. (SKL 171.)

Useissa kelloissa Marialle esitetty pyyntö on alasaksankielinen. Siitä voi päätellä epäilemättä jotain valajien taustasta. He olivat useimmiten kier-

täviä, sillä oli helpompi kuljettaa valajamestaria kuin kelloa (Salminen 1999, 9). Esimerkiksi Karjaan pienemmän, vuonna 1477 valetun kellon minuskelikirjoitus on alasaksaa ja kuuluu seuraavasti:

i · n · r · i help gat  
maria berat anno dni  
m cccc lxxvii

INRI. Auta Jumala, neuvo Maria! Herran vuonna 1477. (Suomenos tekijän.)

Kellossa on lisäksi kolme valettua korkokuva. Vasemmalla on kruunupäinen Pyhä Olavi, käsissään omena ja sotakirves, jaloissaan käpertynyt mies. Keskellä on Maria ja Jeesuslapsi, oikealla Pyhä Margareta. Kuvissa ja tekstissä on piirteitä, joita ei löydy muualta Ruotsin kuningaskunnasta eikä myöskään Tanskasta. (Hällström 1957, 54; Salminen 1999, 11.)

Tietoja latinankielisestä Enkelin tervehdyksestä erilaisin muunnelmin on Karjaan kellon lisäksi neljässä kellossa. Kaksi niistä (Maarian ja Lammin kellot) on sulanut tulipalossa ja kaksi on Kansallismuseon kokoelmissa (Pohja KM 4001, Paimio KM 3464). Karjaan ja Pohjan kelloissa rukouksen loppuosa on kokonaisena ”benedicta tu in mulieribus”, mikä oli muualla Ruotsissa ja Tanskassa hyvin harvinaista. Salminen (1999, 11) pitää mahdollisena, että joku tuntemattomaksi jäänyt valaja on liikkunut Uudenmaan rannikolla ja valanut kellon ainakin näissä kahdessa naapuripiitajässä.

Muunnelmia Karjaan pienemmän kellon alasaksankielisestä kirjoituksesta on Hauhon ja Föglön kelloissa. Keskiajan kelloissa valajatietona on usein valajan puumerkki. Hauhon ja Föglön kelloissa on samat Kulmamestariksi ja Ympyrämestariksi kutsutut puumerkit, joiden haltijat toimivat Tukholmassa 1500-luvun alussa ja olivat ilmeisesti saksalais-syntyisiä. (Aspelin 1885, 92; Salminen 1999, 10, 18; Hanka 2020, 87.)

Tammisaaren keskiaikaisella kellolla on poikkeuksellinen historia. Se ostettiin Tammisaaren palon jälkeen vuonna 1821 Tallinnasta. Kello on vuodelta 1513. Kirjoitus kiertää sitä kahtena rinnakkaisena tekstirenkaana:

mayia hete yck de doden beschryge jck vn leve degen \* roppe jck +  
hynryck \* van \* swychgel \* goet \* myck \* ynt \* yar xv vn xiii.

Minun nimeni on Maria, kuolleita itken ja eläviä kutsun.  
Henrik van Swychgel valoi minut vuonna 1513. (Suomennos  
tekijän.)

Kello sanoo: ”Minun nimeni on Maria”. Se on siis saanut korkeimman mahdollisen arvonimen. Se nimeää tehtäväkseen ne kaksi asiaa, jotka tämän jälkeen on kirjoitettu kelloihin viisisataa vuotta: suren kuolleita ja kutsun eläviä. Tämän kellokirjoituksen ensimmäisenä tulkinut ja julkaissut *Ekenäs Notisblad* (25.4.1883) huomauttaa, että tunnetuin versio aiheesta on Schillerin runoelman *Die Glocke* mottona: ”Vivos voco, Mortuos plango, Fulgura frango.” (Aspelin 1885, 43; Salminen 1999, 16.)<sup>1</sup>

Suurin keskiajalta säilynyt kello on Pedersören kellotapulissa: sen halkaisija on 132 cm ja se painaa 8 kippuntaa eli 1 360 kiloa. Kellosta kertovissa kirjoituksissa mainitaan aina sen kaunis ääni ja hyväsointi-nen malmi. Kellokirjoitus kuuluu seuraavasti:

disse klokke scal to abou help ihesus undt maria anno domino  
m cccc lxxxviii.

Tämä kello on matkalla Turkuun. Auta Jeesus ja Maria. Herran  
vuonna 1488. (Suomennos tekijän.)

Kellon alkuperäinen sijoituspaikka oli Turun tuomiokirkko. Vuonna 1615 tämä Pyhän Henrikin kello vaihdettiin kahteen kreivi Jacob de La Gardien maahan sotasaaliina tuomaan venäläiseen kelloon, ja uusi omistaja lahjoitti sen läänityksiinsä kuuluneeseen Pedersören kirkkoon. Näin ”Iso-Heikiksi” kutsuttu kello säästyi vuoden 1681 Turun palosta, joka sulatti tuomiokirkon muut keskiaikaiset kellot (Melin 1965, 83;

<sup>1</sup> ”Eläviä kutsun, kuolleita itken, salamat murrann.” 33-vuotiaan August Ahlqvistin läpimurto runoilijana ja kääntäjänä oli Schillerin kirkonkellon synnystä kertovan suurrunoelman suomennoksen *Laulu kellosta* lukeminen Schillerin syntymän satavuotisjuhlassa Helsingin yliopiston juhlasalissa marraskuussa 1859.



Salminen 1999, 17.) Pedersören kellossa on valajanmerkki, josta on esitetty monta tulkintaa. Todennäköisesti se viittaa Tallinnan kaupungin valimoon, joka oli perustettu viimeistään 1400-luvun alussa. Valimon tuotteita olivat myös tykit ja pienemmät esineet, kuten padat ja kattilat. Turun tuomiokirkko teetti ainakin 1500-luvun alussa kellonsa poikkeuksetta Tallinnassa. (Salminen 1999, 18.)

1400-luvun lopulla ja 1500-luvun aikana Tallinnan valimon mestareita olivat Thyl Clotbraer sekä Heinrich, Khort ja Hinrich Hartman. Suomessa heidän kellojaan on vielä ainakin Askaisen (1548), Kiskon (1570), Kirkkonummen (1582) ja Lohjan (1594) kirkkojen torneissa tai tapuleissa ja lisäksi Kansallismuseossa Pohjan (KM 2679, 1554) ja Hollolan (KM 7695, 1572) kellot. (Salminen 1999; SK 2, 140; SK 5, 136.) Kaikissa on alasaksankielinen kellokirjoitus, useimmissa myös valajatieta, raamatunlauseita ja joissain kohokuviakin. Esimerkiksi Hollolan kellossa on suurikokoisina valoksina ylhäisörouva ja ritari sekä heidän välissään pienikokoinen ratsastaja hevosen kanssa (Kuuliala 1943, 21). Pohjan kirkon kellossa on seuraava kirjoitus (Hällström 1964, 188):

khort hartman ghot mi alle dingk sint vorgengclick allein ghodes  
wort bliet euich anno xvcliiii.

Khort Hartman valoi minut. Kaikki on katoavaista, vain Jumalan  
sana pysyy ikuisesti. Vuonna 1554. (Suomennos tekijän.)

Olof af Hällström (mt.) huomauttaa, että tämä kellokirjoitus kuuluu jo uuteen aikaan, koska valaja aloittaa mainitsemalla itsensä ja viittaa luterilaisessa hengessä Jumalan sanaan. Tarkkaan ottaen valajan mainitsee kuitenkin kello, mikä tekee tekstistä monikerroksisemman. Nimi Maria ei enää kuulunut uusien kirkonkellojen sointimaailmaan, eikä Enkelin tervehdystä tai muita Maria-tekstejä käytetty luterilaisen ajan kellokirjoituksissa.

## Kuningatar Kristiinan kellot

Luterilaisena aikana ei kellokirjoitusten satojen miesten joukossa esiintynyt naisia muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta. Kuoreveden kirkon tornissa on vuodelta 1648 kello, jota kutsutaan ”Kuningattaren kelloksi”. Se on Kuoreveden vanhin historiallinen esine. Kuorevesi kuului Oriveden emäseurakuntaan. Kellon kyljessä on koristein kehystetty kirkkoherra Johan Henrikinpoika Liliuksen nimi sekä varsinainen kellokirjoitus:

Christina Adolphi, Suecorum regina, Orevesi ecclesia dono dedit  
Nonis Agusti campana hanc.

Ruotsin kuningatar Kristiina Adolfintytär lahjoitti tämän kellon  
Oriveden seurakunnalle elokuun 5. päivänä.  
(SKL 165.)

1600-luvun luterilaisuus eli ekspansiivista aikaa. Perustettiin uusia seurakuntia, rakennettiin monia kappelikirkkoja ja hankittiin niihin kelloja. (Kuuliala 1943, 10.) Yli kahdeksankymmentä tuon vuosisadan kelloista soi yhä. Moni kelloista oli lahja kuningatar Kristiinalta, mikä mainittiin aina kun niistä puhuttiin. Yksi kuningattaren kelloista oli Vetelissä, eikä lahjana saadun kellon arvo alentunut, vaikka se jouduttiin valamaan uudestaan, kuten kellokirjoitus kertoo: ”Denna klocka är första gången gjuten 1642, men förnyad 1795. Gjuten af Johan Jacob Mårtensson i Stockholm.”

Kun Inarin ja Kemijärven kirkot valmistuivat syksyllä 1647, kuningatar Kristiina lahjoitti niihin liturgiset vaatteet ja kirkonkellon. Inarin Pielpjärven kirkolle hän antoi myös nimensä: siitä tuli *Kuningatar Kristiinan kirkko*. Inarin seurakunnan kalustoluettelon mukaan kuusi lispondia eli 50 kiloa painava kello tuli perille vuonna 1649. Alkuperäiset kirjoitukset eivät ole tiedossa, sillä kello jouduttiin valamaan uudestaan vuonna 1818, mutta niissä oli epäilemättä lahjoittajan nimi. Inarilaiset säilyttivät kelloaan suurimpana aarteenaan. Käräjäpöytäkirjassa vuodelta 1706 kerrotaan:

Tänne Inariin ei ole mitään vakinaista kellotapulia rakennettu kirkonkelloa varten, koska kelloa käytetään vain siihen aikaan talvella, jolloin kansa on tänne käräjäpaikalle kokoontunut, mutta muuksi vuodenajaksi se täytyy kätkeä piiloon, venäläisten hyökkäyksen pelosta, jonka vuoksi ei kukaan muu kuin lukkari Juhani Uulanpoika ole tottunut sitä soittamaan eikä sitä tästä lähinkään, panematta kelloa vaaralle alttiiksi, voida toiselle uskoa. (Itkonen 1952, 28.)

1760-luvulla Inarin uuden kirkon viereen rakennettiin kellotapuli. Kemijärven kirkko tuhoutui 1900-luvulla Lapin sodassa, mutta ylikiiminkiläisen Heikki Väänäsen johdolla 1774 rakennettu kellotapuli kelloineen pysyi ehjänä. Nykyisin Kristiinan kello on täysinpalvelleena esillä kirkon eteisessä ja on kirkon vanhin esine.

Pudasjärvi on todellinen erämaapitäjä. Ouluun on lounaassa lähes yhdeksän peninkulmaa, saman verran lännessä entisen emäpitäjän Iin keskustaan ja muihin lähipitäjiin useita peninkulmia. Minkälainen mahtoi olla tie, jota pitkin vuonna 1641 kuningatar Kristiinan lahjoittama 24 leiviskää (204 kiloa) painava seurakunnan ensimmäinen kirkonkello kuljetettiin? Toinen kello hankittiin 1706, ja se painoi 40 leiviskää (340 kiloa). Molemmat kellot pelastuivat isoltavihalta maahan kaitvettuina. 1700-luvun puolivälissä kuningatar Kristiinan kello särkyi, mutta paikallinen seppä ja talollinen pystyivät korjaamaan sen. Puoli vuosisataa myöhemmin kello oli kuitenkin jälleen niin huonossa kunnossa, että se päätettiin valaa uudestaan ja samalla suuremmaksi. Oululainen porvari Juhani Niska huolehti kuljetuksesta Tukholmaan ja takaisin. Kesällä 1807 kello palasi Pudasjärvelle 80 leiviskän (680 kilon) painoisena ja nostettiin paikalleen. Ensi kerran se soi saman vuoden jouluna. (Anon. 1776; Snellman 1887, 247; Vahtola 1981, 24, 121–126.) Kellokirjoituksena oli kaksi suomenkielistä runoa kellon vastakkaisilla puolilla ja toisen jäljessä valajatieto:

Drottningi varsin valittu  
CHRISTINA se kiitettävä  
Minun lahjaksi lähätti  
Pudasjärven järvi maahan

Kuin mun vuodet vanhantivat  
Kovin kuluin äännellesä  
Valoi valaja mokoma  
Minun sitä suuremmaksi  
Ison verran vahvemmaksi.  
Vuonna 1807 Valettu Stockholmissa  
Carl Fr. Grönwallilta.

Kuin sun korvissa komean  
Minun ääneni äkännet  
Muista kurja kuolevasi  
Muista kirkkohon keretä  
Muista vaaroja varoa.

Koska runo oli vuodelta 1807, alkuperäisen kellon valamisesta oli kulu-  
nut 166 vuotta. Kellokirjoituksissa oli sinä aikana tapahtunut melkoinen  
murros: suomenkielinen runo oli tullut kirkonkelloihin. Jouko Vahtola  
(1981, 124) arvelee, että Pudasjärven runot oli laatinut silloinen kirkko-  
herra Johan Frosterus. Hän oli tunnettu runollisista harrastuksistaan.  
Runot ovat tuon ajan kirjallista kalevalamittaa: alkusointuja on jokseen-  
kin joka säkeessä ja lyhyt ensitavu on hyväksytty silloin tällöin runojalan  
nousulle.

## Mihin kellot katosivat?

Markus Hiekkänen (2005, 165) arvioi, että keskiajan lopun Suomessa oli  
kirkonkelloja ”ainakin noin 300, todennäköisesti enemmän, 400–500  
kappaletta”. Monissa torneissa, tapuleissa tai avotelineissä saattoi olla  
kolme tai neljäkin kelloa. Niistä on jäljellä kuusitoista. Mihin muut kel-  
lot katosivat? Entä seuraavien vuosisatojen sadat, jopa tuhannet kellot?  
Neljä tärkeintä syytä niiden häviämiseen olivat salaman sytyttämä tai  
muu tulipalo, kellon särkyminen, kellovero ja isoviha.

Lohtajan kirkkosalin kannatinpilarissa kerrotaan aiempaa kirkkoa  
kohdanneesta salaman iskusta (Takala 1897, 264):

Wuonna 1643 sinä 14 p. Juliuxes syttyi se pitkäisen tulesta ja paloi  
ylös caickein Kelloins ja Caunistuxens cansa.

Lohtajan naapuripitäjän Kannuksen kirkko paloi kelloineen heinäkuussa 1813. Kellojen sulanut metalli otettiin talteen ja laivattiin Tukholmaan. Asiamiehenä oli kokkolalainen porvari Fred Stenhagen. Näin saatiin pienempi kello uuteen kellotapuliiin. Suurempi kello hankittiin vuonna 1817, ja sen kellokirjoitus kuuluu seuraavasti (Junkala & Niemelä 1977, 247):

Tämä Ylikannuxen kirkon kello on sen endisen ison kellon siaan, joka Uckosen walkian kautta sulasi s. 30 p. Heinä kusa, jona päivänä sillä endisen Seura. Opettajan Past. Carl Borgin kuoleman sano-  
ma wijmexi julistetijn, walettu W. 1817 C. F. Grönwallilta.

Perjantai 30. heinäkuuta 1813 oli Kannuksessa dramaattinen päivä. Pidetyt ”Seurakunnan Opettajan, Pastorin” Carl Borgin, 56-vuotiaan kap-palaisen ja runoilijan sanomakelloja (kuolinkelloja) oli juuri soitettu, kun *Uckosen valkia* poltti kirkon ja kellon. Vuosisatojen kuluessa sala-ma tuhosi kymmeniä kirkkoja. Puolangalla Jakob Rijfin suunnittelema, vuonna 1792 valmistunut puinen ristikirkko, jossa oli torni eikä tapulia, tuhoutui kivijalkaa myöten muutamassa tunnissa sunnuntaina 29. tou-  
kokuuta 1949 salaman syyttämänä. Se paloi kuin ruutitynnyri. Palavia kekäleitä lenteli ympäriinsä. Kuumuus oli valtaisa, kirkonkellot sulivat ja tippuivat alas pieninä metallinpaloina, joita kerättiin muistoksi. (*Puolanka*-lehti 2.6.1999.)

Kelloja on sulanut muissakin tulipaloissa. Koko Oulun kaupungin tuhonnut tulipalo syttyi torstain vastaisena yönä 23. toukokuuta 1822. Kellotapuli huojui hätäkellojen rajusta soitosta. Tuli lähestyi kirkkoa ja sai aikaan kammottavan konsertin. Sara Wacklin kuvaili tapahtumaa näin (suom. 1995, 293):

Tulen lähestyessä kellotapulia hätäkellon soitto lakkasi, ihmisten kiiruhtaessa sieltä. Pari miestä ei kuitenkaan ehtinyt poistua, vaan sai surmansa. Palo tarttui niin raivokkaasti torniin, että kellot jou-

tuivat ihmiskäsin koskettamatta liekkiä voimasta liikkeeseen ja kajahtivat kammottavasti vielä pari kertaa, ennen kuin ne hirvittäväällä ryskeellä romahtivat maahan, jossa sulivat kuumuudesta. [– –] Tuli soitteli kammottavasti uusia kauniita urkuja, niiden muuttuessa tuhkakksi.

Kymmenen vuotta palon jälkeen kaupungin lääkäri Gustaf Toppelius julkaisi 40-sivuisen runokirjan *Oulun Kaupunnin Palosta* (1832). Seitsemänsadan säkeen mittainen runo oli laadittu kalevalamitalla. Siinä käytiin tarkasti läpi koko katastrofi, sen syyt ja seuraukset sekä satavuotisten kirkonkellojen kohtalo. Ne valittivat kuin ihmispoloiset kuollessaan:

Pani kellot keikkumahan,  
Soittamahan surusesti  
Wirka-heitot wiimistänsä  
Sanomata Sadan vuoden!  
Käwit korwiin kumppaukset,  
Kammahtawat kelloin äänet  
Kaiken alla kauhistuksen,  
Niin kuin wiime walitukset,  
Uikkaukset uupumalla  
Käywät kuolewiin powesta,  
Sammuwitten sydämmestä!  
(Toppelius 1832, 22)

Sulaneet kellot oli aikanaan hankittu isonvihan aikana ryöstettyjen kellojen tilalle. Jäljelle jäänyt metalli kerättiin hiiltyneiden hirsien ja lautojen seasta ja lähetettiin Tukholmaan kellonvalaja Gerhard Hornerille, joka lisäsi metallia ja valoi kolme uutta kelloa vuosina 1822–1824. Tällainen prosessi toistui hyvin monessa kirkossa monella vuosisadalla.

Useimmiten kellot kuitenkin katosivat särkymisen vuoksi. Kelloon tuli halkeama tai särö, joka sorti sen äänen. Tämä tapahtui yleensä ennalta arvaamatta. Vika saattoi olla valajassa tai olosuhteissa. Suurin pelko syntyi siitä, että kelloja soitettiin väärällä tavalla. Erityisen pelokkaina kuunneltiin kellojen kiepauttamista akselinsa ympäri. Vahtola (1981,

124) kuvaa havainnollisesti Pudasjärven 1700-lukua. Soittajat olivat kiinteitä kalliisti ostamiinsa soittimiin:

Seurakuntalaiset soittivat itse ruumis- ja hautaussoitot, tosin lukkarin valvonnassa. Usein esiintyi soittamisessa vallattomuutta: soitettiin mihin vuorokauden aikaan tahansa ja vedeltiin kelloja ympäri, jolloin oli vaara, että kello ja sen pidikkeet rikkoutuivat. Esim. ro-vastintarkastuksessa 1759 papisto valitti, että sielunkellojen soitossa on paha epäjärjestys: kelloja soiteltiin omavaltaisesti sopimattomalla ajalla. Päätettiin, että soitosta annettuja ohjeita oli tarkasti noudatettava; vast'edes tuli rikkomuksista sakkoja tai jalkapuuta. Pitäjänkokouksessa 1786 annettiin soittamisesta uudet ohjeet. [- -] Se, joka vetää pienemmän kellon ympäri, saa maksaa sakkoa 8 killinkiä, ja suuremman kellon ympärivetämisestä on maksettava 16 killingin sakko.

Kellojen särkymisen lisäksi niiden katoamiselle oli kaksi historiallisesti rajautunutta syytä: kellovero ja isoviha. Kellovero oli Kustaa Vaasan vuonna 1530 määräämä ylimääräinen vero, jonka tuotolla Ruotsi pyrki maksamaan velkansa Lyypekin kaupungille. Jokaisen kirkon, kappelin ja luostarin oli pakko luovuttaa kruunulle toiseksi suurin (myöhemmän määräyksen mukaan suurin) kirkonkello sulatettavaksi ja myytäväksi metallina, tai sitten seurakunnan oli maksettava vastaava summa rahana tai kirkkohopeina kellonsa lunastamiseksi (Kuuliala 1943, 9). Salminen (1999) on löytänyt monia asiakirjamainintoja näistä luovutuksista. Aluksi kelloja vietiin vain kaupungeista ja rannikkopitäjistä, myöhemmin sisämaankin kellotapuleista. Muun muassa Turun tuomiokirkko luovutti kelloverona yhden 18 kippunaa eli 3060 kiloa painavan kellon. Kelloveron vaikutuksesta uusia kelloja hankittiin tavallista enemmän.

Kelloveron jälkeen yleisimmäksi kellojen määräksi kirkkoa kohti vaikiintui kaksi tai kolme. Sama tapa on edelleen hallitseva, jos ei oteta huomioon muutamiin kirkkoihin viime vuosikymmeninä hankittuja kellopelejä. Omassa tietokannassani vähän yli puolet luterilaisista kellohuoneista sisältää kaksi kelloa, vähän alle neljäsosa kolme kelloa ja viidesosa yhden kellon. Ortodoksien kellohuoneissa on kelloja yhdestä

kahdeksaan, joskus enemmänkin. Musiikki perustuu silloin useammin melodiseen liikkeeseen, ei niinkään pitkään sointiin ja resonanssiin. Kaksi tai kolme kelloa ei sinänsä ole liian vähän tai liian paljon: niiden määrä vain vaikuttaa musiikin luonteeseen. Yksikin kello riittää, varsinkin jos se on ylääveliltään rikas. Silloin rytmin merkitys korostuu. Ehkä suomalaisilla oli vielä luterilaisuuden alkuvuosisatoina elävä suhde arkaaiseen estetiikkaan ja yläävelten synnyttämän sointikentän kuulemiseen, mihin yksi, kaksi tai kolme kelloa riitti oikein hyvin.

Sodista isoviha oli kirkonkelloille kohtalokkain. 1710-luvulla venäläiset ryöstivät muutamassa vuodessa monia kirkkoja ja kappeleita arvotavaroista, myös kelloista. Rauhan tultua oli paikoin pakko keksiä uusia keinoja jumalanpalvelukseen kutsumiseksi. Esimerkiksi Tyrnävällä, Kempeleessä ja Lumijoella kutsu esitettiin torven puhalluksin, monissa muissa seurakunnissa puisia kelloja lyömällä. (Andersson 1912, 148; Eldén-Pehrsson 2011.) Gabriel Calamniuksen *Suru-Runot Suomalaiset* (1734) kuvailee kuulokuvaa:

Waan kuin kurjat culkenemme,  
Waiwatut waeldanemme  
Cohdin torwia coemme  
Sarwen äändä samuamme.

Paltamon kolmas kirkko ryöstettiin ja poltettiin vuosina 1715 ja 1716 niin, ettei ”naulaakaan jäänyt jäljelle”. Kellotapulin kaksi kelloa, joista vanhempi oli valettu Lyypekissä 1622 ja saatu Paltamoon luultavasti 30-vuotisen sodan sotasaaliina, kuitenkin säilyivät. Kyläläiset kätkivät ne Paltaniemen Mattilan peltoon, jota edelleen kutsutaan Kellopelloksi. Ryöstäjät näkivät pellolla kaivamisen jälkiä ja pistelivät maata keihäillä. Yksi isku osui pienemmän kellon kylkeen, mutta koska kellot oli täytetty mullalla, se ei kumahtanut, ja lyöjä totesi: ”A kivi ollah ei kumaja.” (Keränen 1977, 155.)

Ryöstettyjen kellojen kokonaismäärää on vaikea selvittää, sillä kaikkialla kerrotaan kätkemistarinoita. Joskus kellojen piilottaminen tai vieminen turvaan Pohjanlahden länsirannalle onnistui ja kellot saatiin vielä takaisin tapuliin. Monia kelloja on tarinoiden innoittamina etsitty



tuloksetta nykypäivään asti järvien, jokien ja soiden pohjalta. Kaikkia kelloja ryöstäjät eivät sulattaneet, vaan ripustivat ne omiin kellotorneihinsa. Näinhän teki Jacob de La Gardiekin sotasaaliskelloilleen (ks. edellä). *Uuden Suomettaren* mukaan (II.4.1890) yksi vanha suomalainen kirkonkello löytyi viisi peninkulmaa Pietarista sijaitsevan Hatsinan kaupungin lähistöltä Rozhdestvenon kylän kirkosta. Se oli valettu vuonna 1619 ja ryöstetty isonvihan aikana Limingasta. Erik Näsman valoi ryöstetyille kellolle korvaajan Tukholmassa vuonna 1727. Sen kellokirjoitus sisälsi yksitoista riviä latinaa, joista kahdeksan oli mitaltaan heksametriä. Runo kuulutti kellon soidessa lohtua lakeuden yllä. (Snellman 1887, 275.)

Näinköhän aurinko paistaa sateen jälkeen tavallista kirikkaammin, jotta sinä, pyhistä kaunistuksista ryöstetty kirkko, näkisit kellon jo lopultakin soivan Jumalan ylistystä! Veisaa, Liminka! Jumala ja Fredrik ovat sen sinulle tehneet!

Onnittelun esitti vuonna 1727 Christiern Gisselkors, tuolloinen kirkkoherra.

Minut teki tukholmalainen Erik Näsman.

(SKL 269.)

## Kellonvalaja Catharina Meyer ja kellojen suomen kieli

Kirkonkellot ja tykit syntyivät samassa ahjossa: useimmat kellonvalajat olivat myös tykinvalajia ja toisin päin. Göteborgilaisella kellonvalaja Ambrosius Ternandtilla, joka toimi Turussa 1688–1710, oli jopa sinetissä kirkonkello ja kaksi ristikkäistä kanuunaa (SK 7, 57). Tämä saattaa nykypäivänä hätkähdyttää, mutta menneinä vuosisatoina kirkko ja sota olivat kietoutuneet toisiinsa. Sekä kellot että tykit valettiin pronssista, kuparin ja tinan seoksesta, vain seossuhde oli erilainen (Salminen 1999, 9). Ruotsin valtakunnan tuotteliain kirkonkellovalimo oli 1600–1700-luvuilla Tukholmassa toiminut Kongl. Styckgjuteriet eli Meyerska Styckgjuteriet. Valimon perusti tykin- ja kellonvalaja Gerdt Meyer vuonna 1641. Kolmannen sukupolven edustajana valimoa johti hänen pojanpoikansa Gerhard Meyer vanhempi (1666–1710). Hänen kuolles-

saan Gerhard Meyer nuorempi (1704–1784) oli vielä alaikäinen. Leski Catharina Meyer (s. Kammecker) johti valimon toimintaa vuosina 1710–1728, kunnes nuorempi Gerhard Meyer aloitti ainutkertaisen tuotteliaan kautensa. Jäljellä olevista neljästä sadasta 1700-luvun kirkonkellosta lähes puolet on peräisin Meyerien Kuninkaallisesta Tykkivalimosta. (Holmbäck 1977; Hyvönen 1991.)

Catharina Meyerin johdolla valettuja kelloja on Suomen kirkoissa vielä toistakymmentä. Niissä on valajan nimenä joskus tämän tyttönimi Catharina Kammecker mutta usein myös hänen poikansa nimi.<sup>2</sup> Vanhin kelloista on vuodelta 1712 ja on Vårdön kirkon tornissa, muut on valettu isonvihan jälkeen. Vuosien 1713–1720 välillä oli kirkonkellojen historiassa ainutkertainen, sodan aiheuttama hankintatauko. Sodasta selvitettiin kuitenkin hämmästyttävän nopeasti, ja ensimmäisiin suurhankintoihin kuuluivat kirkonkellot. Sodan menetykset ja toivo uudesta ajasta näkyvät kellokirjoituksissa. Kuusamossa on kaksi Meyerien kelloa, joista vanhemman on lahjoittanut Kaarle XI ja valanut Gerhard Meyer vanhempi vuonna 1698. Nuorempi ja suurempi on valettu 1721. Sen kellokirjoituksessa on yksi lause latinaa ja loput ruotsia, muun muassa valajatieto: ”Er guten hos Kongl. Styckgutaren Salig Gerhardt Meyers encka Katharina Meyer.” (Snellman 1887, 244; SKL 234.) Keminmaassa taas uuden kirkon tornissa on vanhan kirkon kello ja siinä seuraava kirjoitus (Castrén 1894, 297; kurssiivi tekijän):

Koning Friderich

*Cootcat minulle minun Pyhäni, jotka lijtosta pidätte enemmän kun uhrista. Psalm. V.*

*Wariële jalkas coskas menet Jumalan huoneesen.*

In laudes gratiæ divinæ et Kemiensis in Ostroboth(ia) ecclesiæ usus ipsiusq(ue) sumtibus cura præp(ositi) et past(oris) mag(istri) Laurent(ii) Forbus.

Me Catharina Meyer a(nno) MDCCXXII d(ie) 9. Maii Holmiæ confecit.

2 Nuorempi Gerhard Meyer oli suorittanut mestaritutkinnon jo 19-vuotiaana vuonna 1723, mutta oli vuosina 1724–1727 ulkomailla opintomatalla (Hyvönen 1991).

Ad monumentum restitutæ ex divina gratia pacis.

*Catzo he andavat minun hengen levätä Pohjan malla.* Zach. 6 v. 8.

Jumalan armon ylistykseksi ja Itä-Pohjanmaalla sijaitsevaa Kemin kirkkoa varten seurakunnan omalla kustannuksella ja kirkkoherran, maisteri Laurentius Forbuksen toimesta minut teki Catharina Meyer Tukholmassa toukokuun 9. päivänä 1722.

Merkiksi siitä, että rauha on Jumalan armosta palannut.

(Latinan suomennos SKL 181.)

Tässä kellokirjoituksessa oli käänteentekevä uutuus: kolme suomenkielistä virkettä, kaikki Vanhasta Testamentista.<sup>3</sup> 1600-luvun kelloissa kirjoitukset olivat latinan- ja ruotsinkielisiä, joskus harvoin saksan- tai venäjänkielisiä. Catharina Meyerin Keminmaalle valamaa kelloa vanhemmista kelloista on toistaiseksi löytynyt vain kaksi suomenkielistä virkettä. Yksi näistä on Paltamon suuressa kellossa, jonka Michael Bader, Gerhard Meyer vanhemman isäpuoli, valoi Tukholmassa vuonna 1685 Johannes Cajanuksen ollessa Paltamon rovastina. Viimeksi mainittu seikka selittänee suomenkielisen virkkeen valintaa. Se kuuluu: ”ole iesu meidan cansam silla eto [ehto] on ioutunut ia auringo on laskenut”.<sup>4</sup> (Keränen 1977, 153.) Tukholman kellojen suomen kieltä lukiessa täytyy muistaa, ettei se aina ollut valajien hallussa. Toinen suomenkielinen virke on psalmin 95 ensimmäinen jae Ambrosius Ternandtin Turussa 1705 valamassa Kiikan kirkon kellossa. Kuitenkin vasta Catharina Meyerin kellojen virkkeistä alkoi uusi aikakausi. Muutamassa vuodessa suomen kielen asema kohentui, eikä kestänyt kauan, kun joidenkin kellojen kyljessä oli vain suomen kieltä. Suomenkieliset raamatunlauseet saivat seurakseen suomenkielisiä nimiluetteloita ja runoja. Muutos tapahtui silti vähitellen. Esimerkiksi Oulun kirkon kellossa vuodelta 1722 – toisessa niistä, jotka sulivat suuressa kaupunkipalossa sata vuotta myöhemmin – kellokirjoitus mukaili Keminmaan kellon tekstiä, mutta oli kirjoitettu

3 Ensimmäinen on psalmista 50 jae viisi, toinen Saarnaajan kirjan neljännessä luvusta jae 17. Kolmas viittaa Sakarjan kirjan kuudennen luvun jakeeseen kahdeksan.

4 Virke on muunnelma Luukkaan evankeliumin luvun 24 jakeesta 29.

latinaksi ja ruotsiksi. Valajatiето oli latinaksi: "Catharina Meijer me confecit" (Snellman 1737, 39 ja 2000, 61). Meyerin valimossa oli valettu vuonna 1722 myös Isonkyrön ja Ylistaron kellot. Molemmissa kelloissa on Keminmaan kellokirjoituksen rakenne ja jopa sama suomenkielinen psalmin jae. Tästä voi päätellä, ettei kirjoituksista aina päätetty hankintapitäjän pappilassa, vaan valaja saattoi tarjota omia ehdotuksiaan tekstin rakenteeseen ja sisältöön.

Kun Siuntiossa päätettiin hankkia uusi kuusi kippuntaa (1020 kiloa) painava kirkonkello, sai kapteeni Zederström tehtäväkseen "att beställa klockan hos fru Katarina Meijer i Stockholm" (Brenner 1953, 173). Kello valmistui 1726 ja oli täynnä kirjoituksia ruotsiksi ja latinaksi. Latinan-kielinen teksti oli ehkä ilmaisuvoimaisin kirkonkellon henkilökohtainen puheenvuoro kautta aikain. Kello oli sulanut salaman iskusta, se oli ryöstetty Venäjälle ja sen jälkeen valettu vielä kerran, mutta se oli yhä sama kello ja puhui yhä samalla äänellä, tällä kertaa elegisellä distikon-mitalla (SKL 482):

*Prosopopoeia campanæ*

*Fulmineo perii tacta annos ante ducentos*

*igni me rapuit Russicus inde furor,*

*Sumtibus alta hodie Siundensibus ecce refundor læta*

*sub imperio, rex Friderice, tuo.*

*Anno orbis redempti MDCCXXVI Gabriel Theudschovius, pastor loci.*

Kirkonkellon henkilökohtainen kertomus.

Kaksisataa vuotta sitten minuun iski salama, jolloin kärvennyin perin pohjin. Sen jälkeen raivopäisinä riehuneet venäläiset veivät minut mukanaan. Mutta katso: tänään minulla on ilon päivä, kun minut valetaan uudestaan siuntiolaisten myöntämin varoin ja minut nostetaan ylös torniin. Tämä tapahtuu sinun valtakaudeksi, kuningas Fredrik!

Gabriel Theudschovius, paikkakunnan kirkkoherra, maailman lunastuksen vuonna 1726.

(SKL 482.)

Vielä on syytä mainita Catharina Meyerin johdolla valettu kello, jossa suomi oli pääkielenä. Se oli valmistunut vuonna 1725 ja oli aikanaan Ylivieskan kirkontornin kahdesta kellosta suurempi. Sen raamatunlause oli kirjoitettu suomeksi, samoin sitä seuraava nimiluettelo: ”Ylikylän Kirkon kello, valettu Korkiast oppenehen Kirckoherran Herr Mag. Olaus Cygnellin ja Cappalaisen Herr Johannes Westzynthiuxen aicana, ostettu Ylikylän Seurajkunnalda w. 1725.” Vain valajatiето oli enää ruotsiksi: ”Guten af Styckgiutaren Gerhard Meijer i Stockholm.” (Salmenius 1754, 13.) Toisen, pienemmän kellon valoi Johan Fahlsten Tukholmassa vuonna 1751. Kaikki sen kellokirjoitukset olivat jo suomenkielisiä. Mukana oli jopa runo, joka noudatteli kalevalamittaa ilman murrelmasäkeitä, joka säkeen alkusoinnuttaen (Salmenius mt.):

Äneni cuin äckäjätte,  
Corvisanne cumajavan,  
Waeldacat vaatimata,  
Herran hyvän huonehesen,  
Opin että ottaisitte,  
Tutkisitte Herran töitä,  
Löydäisitte lohdutuxen,  
Surun alla sielullenne,  
Palauxen pahald tiellä,  
Tekisitte täydellisen.

Näilläkin kelloilla oli kohtalonsa. Suuremmasta kellosta levisi sanomalehdissä kautta Suomen *Kalevassa* 30.3.1901 julkaistu uutinen:

Kirkonkello halkesi. T.k. 26 p:nä kun kuolinkelloja alettiin soittaa Ylivieskan kirkossa halkesi iso kello aiwan keskellä soittoa ja päästi pahan rämäjävän äänen laidoistaan. Kellolla olikin jo päiviä hartioillaan, lähes 200 vuoden ikäinen kun oli ja on se jo monet tuhannet saatellut heleästi walitellen kalmiston lepokammioihin.

Pienempi kello oli tuolloin yhä ehyt, mutta seurakunta päätti vaihtaa kellohuoneen molemmat asukkaat ja lahjoitti pienemmän kellon Yli-

vieskassa sijaitsevalle Raudaskylän Opistolle, jonka tornissa se vieläkin kutsuu kyläläisiä. Tilalle Ylivieskan kirkontorniin hankittiin uuden-aikaiset teräskellot Bochumin tehtaalta Westfalenista, Saksasta. Suurempi painoi 1066 kiloa, pienempi 629 kiloa.

Pääsiäislauantai-iltana 23. maaliskuuta 2016 tapahtui traaginen käänne. Ylivieskan kirkko paloi liekkimerenä suorassa televisiolähetyksessä. Se oli synnyinpitäjäni kirkko. Kaksisataakolmekymmentä vuotta paikallaan seissyt vaalea puukirkko oli hetkessä mustaksi hiiltyneiden hirsien röykkiö. Tornin kellot putosivat rinnakkain kaikkien kerrosten läpi ja upposivat syvälle maahan. Viikkoja myöhemmin ne nostettiin kaivinkoneella maan pinnalle kokonaisina ja vain vähän ruhjoutuneina.

## Veljekset kellohuoneessa

Esittelen seuraavaksi muutamia esimerkkejä suomenkielisistä kellorunoista, niiden kertomasta historiasta ja muotopiirteistä. Uskelan (Salon) kahdessa kellossa ovat kaikki kirjoitukset suomenkielisiä latinankielistä valajatieta lukuun ottamatta. Kummassakin kellossa runot hallitsevat kirjoituksia. Ne kuuluvat varhaisimpiin suomenkielisiin kellorunoihin. Vanhemman kellon valoi vuonna 1735 Tukholmassa Erik Näsman (SK 4, 38). Sen hierarkkinen nimiluettelokin oli runomuotoinen.

Uskela (Salo) 1735

Cosk Czari muscost endisen  
tätst Venäjälle vati  
vuon colmetoitst ia tuhannen  
täyt seitsemän myös sata;

Nin Ruotzin Friedrich armoinen  
ymbärins valtacunta  
caut cocouxen yhteisen  
mun iällens sian satti 1735.

Tain muodon minä sain  
cosk Uxkul Turus hallitz  
Fahlenius sitten cans  
siel pispan virca vallitz

ia kircoherra Carl  
Melartopoeus myös  
Salovius cappalain  
änestän olit työs.

Cotoisin olän Uskelast  
siel Sahlän kirkold Suomes  
cuin coht on Turun tykönä  
sen hippacunnas suures.

Säkeistöt 1–4 ovat kellon toisella puolella Jehovan auringon, köynnök-sien, enkelinpäiden ja kahden henkilökuvan välissä. Kello kertoo syntymästään: (säkeistö 1) Koska Moskovan tsaari tästä entisen kellon Venäjälle vaati vuonna tuhat seitsemänsataa kolmetoista, (2) niin Ruotsin Fredrik armoinen ympäri valtakunnan yhteisellä kolehdilla minut jälleen paikalleni saattoi. (3) Tämän muodon minä sain silloin kun (maaherra O. R.) Uexkull Turussa hallitsi, ja sitten Fahleniuskin siellä piispan virkaa vallitsi ja (4) kirkkoherra Carl Melartopaeus ja kappalainen Salovius olivat ääneni puolesta työssä. Kaikki säkeet ovat virsirunouden suosimaa jambia. Kellon vastakkaisella puolella on raamatunlause Vanhasta Testamentista sekä yksisäkeistöinen, paikallistietoinen runo: kello on kotoisin läheltä Turkua ”Uskelasta, sieltä Salon kirkolta Suomessa”.

Uudemman Uskelan kellon Gerhard Meyer nuorempi valoi Tukholmassa vuonna 1744 (Kuuliala 1943, 31; SK 4, 38). Sen toisella puolella on valajatieto ja kaksi runosäkeistöä, joissa kerrotaan maaherran, piispan ja kirkkoherran lisäksi kappalainen Gabriel Cretaleniuksen olleen mukana kellon valamisen valmistelussa. Kolmas säkeistö on muunnelman kotipaikkarunosta. Kellon vastakkaisella puolella on kolmisäkeistöinen runo, jossa kello luettelee tehtäviään.

Uskela (Salo) 1744

Maanherra pispa canss  
ia kirckoherra sama  
jotc velien vanhemman  
vieresän satit soiman

Ovat viel minungin  
ynn Cretalenius myös  
sitemmin cappalain  
änestä ollet työs

Mun kotoni on Uskelas  
Sahlån cappelin kircko  
siell tahdon mä myös palvella  
six että cuollet vircko.

Yxtuhatsata seitzemän  
ja neliäkymmend neliä  
on minull tehty muoto tai  
ja äni siihen heliä

Ett huocauxin herättä  
ia cuolon muiston paina  
mailmas cansan mielehen  
ia cutzuman händ aina

Sijs juosten tulcat astucat  
huoneseen herran taivast  
ia sitten händä palvelcat  
ett päsisitte vaivast.

Jotain kellorunojen syvimmästä olemuksesta on siinä, että kello kutsuu vierellään olevaa kelloa vanhemmaksi veljekseen. Kellokirjoitukset eivät kerro ainoastaan ihmisyyhteisön elämästä, vaan myös kellojen oman yhteisön vaiheista, kelloperheistä ja sukutauluista.



## Alkusointuja ja kalevalamittaa

Kellorunojen huomiota herättävin piirre on runsas alkusointujen käyttö. Enemmistö on säerunoja, mutta kuten edellä Uskelan runoissa, säkeistömuotoa luodaan monissa runoissa sekä säkeiden toistuvilla pituuksilla että loppusoinnuilla. Kalevalamitta tai sen tapainen runomitta on suosittu, ja usein runot perustuvat säepareille. Murrelmasäkeiden määrä ja laatu vaihtelee. Seuraavissa Sotkamon ja Kärsämäen runoissa niitä on runsaasti, minkä lisäksi myös lyhyt pääpainollinen tavu on muutaman kerran hyväksytty runojalan nousulle. Paikannimet korostavat jälleen kellojen paikallisuutta. Sotkamon kellon valoi Tukholmassa vuonna 1763 Gerhard Meyer nuorempi (Kuuliala 1943, 30):

Sotkamo 1763

Cule tänne caicki cansa  
Hengettömän huocausta  
Minä soin Sotkamossa  
Emä kircolla cumisen  
Cutsun cansoja cocoon  
Pyhän Herran huonehesen  
Josa antapi Jumala  
Cuulla selciän sanansa  
Andacoon armostansa  
Sen myös soida sydämisä  
Niinpä vaiats rauha maasa  
Minun viimen vanhendaisi

Meyer nuorempi valoi myös Kärsämäen kellon vuonna 1766 Tukholmassa (Kuuliala 1943, 32). Tällä kertaa kello ei puhu itsestään, vaan runon kehotukset viittaavat suoraan kuulijaan.

## Kärsämäki 1766

Koska soipi sopevasti  
kello vaskesta valettu  
käänny kohden Kärsämäki  
kylä pieni Porkkalasta  
riennä riemulla isolla  
syvimmästä sydänmaasta  
Kattil-kosken ahtehelle  
maille Säselän matele  
kuule korvilla hyvillä  
sydämmillä syttyneillä  
puhetta Pyhän Jumalan  
kiitä kilvala pyhällä  
Herran hyvän hallitusta.

Pukkilan ja Sauvon kellorunot eivät ole kalevalamittaa mutta silti voimakkaasti alkusointuisia. Pukkilan kellon valoi vuonna 1772 Tukholmassa Gerhard Meyer nuorempi (Saaristo 1985, 150). Runo perustuu trokeisille säepareille, joissa esisäe on 8-tavuinen ja jälkisäe 7-tavuinen ja joissa alkusointu korostuu: kunkin säeparin kaikki sanat alkavat samalla konsonantilla.

## Pukkila 1772

Cohta coskas kellon caunin  
Culet corkiast corvissas  
Tule templin taitavasti  
Taivan tietä tutkiman  
Sielä sielu synnin sisust  
Siviästi sirtätän  
Ravitan rackahasti  
Rumist rauhan ruhtinan

Sauvon kirkonkellon valoi vuonna 1791 Turussa Nils Thunström (SK 3, 194). Kellon runossa säeparien rakenne on samanlainen kuin Pukkilan kellorunossa, mutta alkusointu menee vielä pitemmälle: runon kaikki sanat alkavat konsonantilla *k*.

Sauvo 1791

Kupar kurkull korkiast kutzun  
kielell kovall kolkutan  
kulie kiirust kansan kanssa  
kallist korwas kuulemaan  
käsky kullaist korkehimman  
kuultuas käänny katumaan  
kuliettuas kuolemahan  
kunnian krunull krunataan.

## Heksametriä ja uudempaa runoutta

Latinankielisissä kellokirjoituksissa on usein heksametrisäkeitä, suomenkielisissä harvoin. Siitä on esimerkkinä kelloruno Virroilta, jonka kellon valoi vuonna 1750 Tukholmassa Gerhard Meyer nuorempi (Ollinen 1893, 59):

Virrat 1750

Iouckohon ioutua tänn, cosc cutzun huonehen herran  
Sielu sä toivon toimesa rienn sit palcka on kerran  
Valaian taitoa tai, mun kielen, kehua taita,  
Kielelä mielelä ain', tuo luoian cunnia laitan

Sata vuotta myöhemmin, vuonna 1850, valoi Tukholmassa J. G. Liljendahl Rymättylän kirkonkellon (SK 6, 197). Kellossa on ruotsinkielinen hierarkkinen nimiluettelo, joka 1800-luvulla pysyy oman pitäjän piirissä: nimeltä mainitaan kirkkoherra, kappalainen, papiston apulainen,

urkuri, joka on myös lukkari, kirkonisäntä ja seurakunnan vanhin kuudennusmies. Huolitellun runon laatija oli Rymättylän tuolloinen kirkkoherra Erik Johan Ekquist. Runo edustaa hyvin oman vuosikymmenensä suomenkielistä runoutta:

Rymättylä 1850

Jacobin kosk kukkulalda  
ääni kuuluu kaikkuvan  
sana saadaan haldialda  
Sionisa asuvan,  
tullaksemme, saadaksemme  
nautita niin suloista  
Herraa, sekä templisämme  
että hautaan mennessämme.

Äänelläni huutelen  
kansaa Herran huoneeseen;  
äänelläni herätän  
kansaa uuteen elämään;  
äänelläni nukutan  
kaikki viimein hautahan.

## Silosäkeitä ja halkeamia

Nousiaisten keskiaikaisen harmaakivikirkon vuonna 1760 valmistuneessa kellotapulissa oli suuri kello, jota kutsuttiin Pyhän Henrikin kelloksi. Sen seurana ollut toinen kello halkesi Kustaa III:n sodan aikana (1788–1790). Sodan jälkeen haljenneen tilalle hankittiin kaksi kelloa, jotka Nils Thunström valoi Turussa vuosina 1791 ja 1793. Kummankin pinnalla on ruotsinkielinen valmistushistoria ja suomenkielinen runo. Kellot oli tilannut kirkkoherra Anders Achrenius yhdessä papiston apulaisen, sittemmin kappalaisen Josef Höckertin kanssa. Runot Achrenius oli epäilemättä laatinut itse. Vanhemman kellon ruotsinkielinen kellokirjoitus

kuvaa tapahtumien taustaa: kello halkesi verisen sodan aikana, mutta se valettiin uudelleen painoa lisäten Jumalan suotua rauhan kuningas Kustaa III:n lempeän ja viisaan hallituksen aikana. Kellon vastakkaisella puolella on Jehovan aurinko ja enkelinpäät ja niiden alapuolella seuraava silosäkeinen, riimillinen runo (SK 2, 247):

Nousiainen 1791

Kosk tämän kellon ääni korwis kaiaa  
niin sinun mieles sielu iohtukon,  
ett armon sana wielä tarion on  
ja ettei tääl sull pysyväist ol majaa.

Vuonna 1793 valetun kellon runosta käy ilmi, että se hankittiin kello-tapulin kolmanneksi kelloksi Pyhän Henrikin kellon ja vuoden 1791 kellon rinnalle. Tämäkin runo on silosäkeinen ja sen riimirakenne (abba) on sama kuin edellisessä runossa:

Nousiainen 1793

Kosk kelloist kolmas mä myös muistuttanen  
etts rien[t]jäiset sä armo etsimän,  
niin herä hartax sielu tänäpäpän  
sill sanomax kyll pian soida saanen.

Kolmen kellon täyteläinen ja rikas sointi kuitenkin särkyi jo neljätoista vuotta myöhemmin, kun Pyhän Henrikin suuri kello halkesi. Koska turkulainen kellonvalaja Thunström oli kuollut vuonna 1794, Achrenius ja Höckert tilasivat uuden suurkellon vuonna 1807 kellonvalaja C. Fr. Grönvallilta Tukholmasta. Ruotsinkielisen, kellon taustasta kertovan kirjoituksen alapuolelle valettiin Vapahtajan ja evankelistojen kokokuvat, vastakkaiselle puolelle runo ja sen alapuolelle enkeli Mikaelin kuva. Kolmihenkinen kelloperhe oli jälleen koossa.

## Nousiainen 1807

Kosk wijmein hautaus kellox  
minun ääneni kaikui niijn wäsyi  
pois weisun halkena kahtia käyn.  
Taas waletan uudest enätän  
sekä äänen ett arwon, uus aine  
uus ääni uus ylikirjoitus on.  
Ah tule myös uudem oi ihminen eläisäs ensin,  
armos siins uutena mullast nouset ylös.

Runot etsivät kullekin kellolle omaa roolia ja tehtävää. Ensimmäinen kello ei vielä ole runossa minäpuhujana. Toinen kello soi jo tehtävässään puhujana ja osoittaa sanansa kuulijoille. Kolmannessa runossa, joka on mitaltaan monimutkaisin (334 334 55), kello kertoo uudesta elämästään hautaussoitossa haljenneena kellona, joka valettiin vaskea lisäten uudesta, ja tarjoaa kuulijoilleenkin samanlaista ratkaisua: ”enätän” eli äänetön kello saa uuden äänen, arvonnousun, aineen lisäyksen ja ”ylikirjoituksen”.<sup>5</sup>

Pohjoispuhjalaisen Pulkkilan kellotapulissa on kaksi kelloa, joista vanhemman on valanut Mikael Rostedt (1790–1839) Luvian Peräkylässä vuonna 1830. Rostedt oli ensimmäinen Suomen maaseudulle pajansa perustanut valaja. Hänen kuuluisimmat kellonsa sijaitsevat Turun tuomiokirkossa ja soivat myös Yleisradiossa joka päivä kello kaksitoista. Pulkkilan kellon pinnalla on raamatunlauseiden lisäksi kolme muuta tekstikenttää. Kellon yhdellä puolella on kuusisäkeinen kalevalamittainen runo (rivit 1–6) sekä hankkeen taustatietoja runo- ja proosasäkeiden vuorotteluna (rivit 7–15). Vastakkaisella puolella (rivit 16–20) kello varoittaa soittajaansa, ettei tämä särkisi sitä. (Laitinen 2016, 13):

5 Kaikki kolme Nousiasten kirkon kelloa soi lähikuivissa kellonvalaja Supavit Nummelinin syyskuussa 2021 tekemällä YouTube-videolla: [youtube.com/watch?v=\\_6oyGVAqNzQ](https://www.youtube.com/watch?v=_6oyGVAqNzQ).

Pulkkila 1830

Kuule kansa kutsumusta  
tule Juhlalle Jumalan  
ota opista ojennus  
taiwu tapoihin hywihin  
kulje kohti kuolematas  
Herran pelwosa pyhäsä.

Kejsarin Nicolai isen aikana  
minä isosa ijäsä  
satuin saamaan wahingon  
halkeiman haawakseni  
siittä tulla siwotuxi  
wasta udesta walaun  
Pulkkilan Seurakunnan kostannuxella  
ollesa Siikajoen Kirckoherra  
Magister Isaac Montin.

Soita siivolla minua  
Älä sä minua särje;  
valettu Björneborin länisä,  
Luvian kappelissa 1830  
Michaël Rostetilda.

Hieman aiemmin (1825) Rostedt oli valanut Kalvolan kirkonkelloon yhden vaikuttavimmista kellojen puheenvuoroista. Kello ei enää puhu, vaan huutaa: ”Minulla on vaski kurkku ja rauta kieli, ja minä huudan Zionin lapsia huoneeseen. Kuulkaat minun ääneni ja tulkat tänne.” Kalvolan kellot tuhoutuivat sisällissodan aikana tulipalossa. (Kuuliala 1943, 30.)

## Pornaisten palttina

Merkillisimmän ja monessa suhteessa hienoimman kellokirjoituksen Gerhard Meyer valoi Pornaisten kirkonkellon pinnalle Tukholmassa syksyllä 1731. Kun kyseessä on samalla varhaisin suomenkielinen kelloruno, se tuntuu vielä merkillisemmältä.

Pornainen 1731

Ett mä nyt cudzutan Borgnesin kellox,  
Sijhen cocosin minä maxoni kerrax,  
Cudeld kymmeneld ia videld emännäldä,  
Jotca kehräsit cocoon mun hindani päälädä,  
Pellavist teit cancan, sijt sain mä kuparit;  
Mun pauhinan nyt licuta ihmisten rumit;  
Herr Alexanderi Wilhelm Ramsai  
Sijhen naburit sopintehen laitti ja sai.  
Helsingius minun kirckoherran  
Tähän neuvoi suuret pienetkin kerran;  
Näille molemill ylistös olcoon,  
Heitä Jumal siunatcoon sisäll ja ulcon,  
Kijtoxex mä ain myös muistelen  
Mun alcuni Borgnäsin vaimoilda tullen;  
Niin usein kuin mä pauhinan etehenne lasken,  
Jumalat silloin muistacat mitä hän käskee.

Pro peccata mundi.

Me fecit Gerh. Meyer Holmiæ A:o 1731.

Kellon kyljessä on ristiinnaulitun kuva ja sen yläpuolella tämä suomenkielinen runo sekä latinankielinen teksti ”Pro peccata mundi” (Maailman syntien tähden). Kuvan alapuolella on valajatieto latinaksi. (Neovius 1891, 821; SKL 403.) Runossa kello kertoo syntymästään Pornaisten kelloksi: minä kokosin maksun kuudeltakymmeneltäviideltä emännältä, jotka kehräsivät minun hintani tekemällä pellavista kankaan, se vaihdet-



tiin kupariin, ja nyt kellon pauhina saa ihmiset liikkeelle (säkeet 2–6). Kello kiittää kahta nimeltä mainittua henkilöä: Laukkosken kartanon-herraa Alexander Wilhelm Ramsayta ja Porvoon kirkkoherraa Georg Helsingiusta (säkeet 7–12).<sup>6</sup> Se muistelee kiitollisena myös Pornaisten vaimoja, jotka synnyttivät sen (säkeet 13–16).

Pornainen oli ryhmä Porvoon pitäjän luoteiskulman kyliä, joka sai oman kappeliseurakunnan, kirkon ja kappalaisen vuoden 1727 tienoilla. Enää puuttui kirkonkello. Runon lisäksi kellohankinnan edistymistä voi seurata pitäjänkokousten ruotsinkielisten pöytäkirjojen avulla (Neovius 1890, 379–388). Tärkeä vaikuttaja prosessissa oli Michael Tenlenius, joka toimi seurakunnan ensimmäisenä pappina neljännesvuosisadan ajan (1729–1754). (Aalto 2003, 230–236.)

Naisten kehruu- ja pellavakangasurakasta sovittiin marraskuussa 1729, ja kahtena seuraavana vuonna kuusikymmentäviisi taloa emäntineen vastasi hankkeen edistymisestä. Toukokuussa 1731 talonemännät matkasivat palttinapakkoineen Pornaisista Porvooseen ja kokoontuivat Porvoon satamaan. Palttinat mitattiin ja everstiluutnantti Ramsay ja lukkari Johan Honga laativat laskelman, joka luetteli kyläkunnittain, mitä kahdessa vuodessa oli saatu aikaan:

Kylä	Kyynärää
Kirveskoski, 8 taloa	160
Laha, 4 taloa	80
Halkia, 9 taloa	148
Laukkoski ja Niinikoski, 19 taloa	400
Rustholli	20
Hevonselkä, 9 taloa	181
Kupsenkylä, 8 taloa	162
Vähä-Laukkoski, 6 taloa	121
Yhteensä	1272

6 Helsingius oli vielä 1728 tilannut Porvoon kelloon kirjoituksen ruotsiksi ja latinaksi (Hartman 1906, 334).

Kangasta oli yhteensä 1272 kyynärää eli 754 metriä. Palttina pakattiin tynnyreihin ja lastattiin Johan Holmin kutteriin, joka vei sen Tukholmaan. Syyskuussa tuli Tukholmasta kellonvalajan lasku sekä asiamiehen ilmoitus, että kello on valmis. Laskussa oli eritelty kellon hinnaksi suomenkielisine runosäkeineen, ristiinnaulitun kuvineen ja lisävarusteineen yhteensä 2404 dukaattia. Lokakuun alkupäivinä kello lastattiin Holmin kutteriin, joka saapui Porvooseen 18.10., ja kello kuljetettiin sieltä Pornaisiin. Sunnuntaina 28.10.1731 kello kutsui ensimmäisen keran jumalanpalvelukseen.

Pornaisten kellokirjoitus oli sellainen sankarikertomus, ettei se jäänyt kellohuoneeseen. Esimerkiksi *Sanan-Lennätin* julkaisi 1.10.1858 kirjoituksen otsikolla ”Ahkeruus woittaa köyhydenkin”:<sup>7</sup>

Wiimein päättivät sen uuden seurakunnan emännät, joita oli waan 65, vuonna 1730 ruweta kehräämään pellawia hienoksi langaksi ja niistä kutoa niin paljo hienoa kangasta että sen hinnalla woisiwat saada edes yhden kellon. Parhaimmalla sydämmen innolla pannaan tätä päätöstä toimeen; vuonna 1731 lähetetään Stockholmiin tuhatta kaksi sataa ja seitsemän kymmentä ja kaksi (1272) kyynärää hienoa kangasta. Näin paljo he oliwat aikoin saaneet.

Ruotsissa oli silloin akka=walta. Siellä hallitsi silloin Kuningatar Ulriikka Eleonora. Hän kun sai tätä tietää Öwerstilutnantin A. W. Ramsayn kautta, oli siitä niin kehwestunut, että itseki sieppasi rukin eteensä, ei tahtoen olla huonompi Borgnäsin emäntiä, ja käski howi=naisensa tekemään samaa. Siitte osti hän itse ne tällä tawalla keträtyt langat, ja sillä hinnalla saatiin niin paljo hopiaa, kun kelloon tarwittiin. Borgnäsin emäntien waroilla maksettiin muut maksot. [– –] Mainitsemata ei pidä jäämän, että tuskin missäkään Suomen pienissä maaseurakunnissa tawataan niin kaunista heleä=äänistä kelloa kun tämä on.

7 Kiitos artikkelin löytymisestä Kaisa Kyläkoskelle.

## Lopuksi

Katolisella keskiajalla kirkonkellot olivat pyhiä esineitä, *res sacrae*, ja ne vihittiin pyhään tarkoitukseensa. Niille annettiin kasteessa nimi, kuten Tammisaaren kellolle Neitsyt Maria ja Turun tuomikirkon suurimmalle kellolle Pyhä Henrik. Reformaatio pyrki karsimaan kirkonkelloistakin paavilliset hurskausmenot ja selitti kellojen tehtävän käytännölliseksi: ne eivät enää soineet Jumalan kunniaksi vaan yksinkertaisesti kutsuivat jumalanpalvelukseen. Eivätkä ne enää soineet vainajien sieluille autuutta vaan muistuttivat jälkeen jääneitä elämän katoavaisuudesta. (Kuuliala 1943, 8.)

Kellot olivat syrjäisimmässäkin seurakunnassa paikallinen hanke. Kalliit kellot hankittiin yhteisin ponnistuksin ja niistä pidettiin yhdessä huolta. Väreilevä sointi synnytti niiden ja ympärillä eläneiden ihmisten välille lämpimän, läheisen ja elävän suhteen. Kellojen hankintaa johti joko paikallinen kirkkoherra tai kappalainen, joka vastasi myös kellokirjoituksista. He olivat saaneet Turun Akatemiassa korkeimman humanistisen koulutuksen. Siksi he hallitsivat muun muassa latinan ja erilaiset kirjalliset runomitat ja tunsivat myös kellojen ja kellokirjoitusten kulttuurihistorian.

Monet kellot olivat 1700- ja 1800-luvuilla valamisen taidonnäytteitä, sillä ne olivat täynnä kirjoituksia ja koristeita. Latinan hallitseva asema kesti 1700-luvun lopulle, ruotsinkieliset kirjoitukset lisääntyivät 1600-luvun aikana ja suomen kieli tuli vähitellen mukaan 1720-luvulta lähtien. Vuodesta 1731 kelloissa oli latinan- ja ruotsinkielisten lisäksi jo suomenkielisiäkin runoja.

Kellokirjoitusten vaikuttavin ominaisuus on se, että niissä puhuu minä-muodossa itse kirkonkello. Kellon soinnissa ja resonanssissa puhe kiirii kilometrien päähän. Ihmiset kellon ympärillä syntyvät, elävät, kuolevat. Kello soi sanomaansa yli sukupolvien, säädyistä piittaamatta.

## LÄHTEET

Suomennoksissa käytetyt lyhenteet

SK = *Suomen Kirkkot* 1–21, 1959–1998. Helsinki: Museovirasto.

SKL = Pitkäranta, Reijo 2004: *Suomen kirkkojen latina*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

## KIRJALLISUUS

Aalto, Seppo 2003: *Pornaisten historia I vuoteen 1869: Talonpojan elämä*. Porvoo: Pornaisten kunta.

Andersson, G. A. 1912: *Kemijärven pitäjän vaiheita*. Kemi: Kemin Uusi Kirjapaino.

Anon. 1776: Kortt Beskrifning öfwer Pudasjärvi Socken i Österbotten. *Tidningar Utgifne Af et Sällskap i Åbo*, N:o 11.

Aspelin, Eliel 1985: Messukylän ja Hauhon kirkot. *Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aika-kauskirja* 7: 79–93.

Brenner, Alf 1953: *Sjundeå sockens historia. Första delen*. Hangö: Sjundeå kommun.

Calamnius, Gabriel 1734: *Suru=Runot Suomalaiset*. Turku.

Castrén, Zachr. 1894: Vanhan ajan muistoja Kemin, Tervolan ja Simon seurakunnista.

*Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja* 14: 239–302.

Eldén-Pehrsson, Sanna 2010: Kirkonkellon hiljainen historia. Teoksessa Jussi Lehtonen & Salla Tenkanen (toim.) *Ethnology in the 21st Century*. Turku: Turun yliopisto, Kansatiede.

Eldén-Pehrsson, Sanna 2011: Suomalainen kirkonkello ja sen monenlaiset juuret: Esikristillisiä soittimia, katolista liturgiaa ja kumisevaa puuta. *Sananjalka* 53: 231–246.

Hanka, Heikki 2020: Kyrkokonstens och den visuella kulturens epoker: Föglö kyrka från medeltid till nutid. *Suomen museo* 127: 67–93.

Hartman, Torsten 1906: *Borgå stads historia. Första delen*. Borgå: G. L. Söderström.

Hiekkanen, Markus 2005: *Suomen kirkot keskiajalla*. 2. painos. Helsinki: Otava.

Hiekkanen, Markus 2007: *Suomen keskiajan kivikirkot*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Holmbäck, L. M. 1977: Klockgjutare i Stockholm: 1. En personalhistorisk studie. *Acta Campanologica* 2.

Hyvönen, Heikki 1991: Meyer-suku ja sen valamat kirkonkellot Suomessa. Teoksessa Lars Pettersson & Heikki Hyvönen (toim.) *Suomen kirkot* 17. Helsinki: Museovirasto, 115–116, 122.

Hällström, Olof af 1957: *Karis socken från forntiden till våra dagar. IV. Karis och Svartå kyrkor*. Ekenäs: Ekenäs tryckeri.

Hällström, Olof af 1964: Pitäjän kirkko. Teoksessa *Pohjan pitäjän historia. Osa I*. Pohja: Pohjan kunta, 159–247.

Itkonen, Tuomo 1952: *Inari: Inarin kirkkojen ja paimenten muisto*. Kemi: Kustannus-Osakeyhtiö Kotimaa.


Junkala, Leevi & Niemelä, Maria 1977: *Suur-Lohtajan historia: 2. Vuodet 1809–1917*. Lohtaja: Lohtajan kunta.

- Keränen, Jorma 1977: *Paltamon seurakunnan historia*. Paltamo: Paltamon seurakunta.
- Korppi, Asta 2007: *Meidän Käpylä*. Jyväskylä: Tintta Kustannus.
- Kuuliala, Wiljo-Kustaa 1943: *Kellot temppelein*. Sortavala: Suomen kirkon sisälähetyssseura.
- Laitinen, Heikki 2003: Hiljaisuuden ääniä. Teoksessa Heikki Laitinen: *Iski sieluihin salama: Kirjoituksia musiikista*. Toim. Hannu Tolvanen & Riitta-Liisa Joutsenlahti. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laitinen, Heikki 2016: Kelloinvalaja Mikael Rostedt Luwialta. *MUMU. Suomen musiikki-museo-yhdistyksen vuosikirja* 2: 8–16.
- Lappalainen, Katja 2006: *Arkipäiväisistä katseilta suojaetuiksi: Nilsin emäseurakunnan alueen kirkonkellot*. Pro gradu -tutkielma. Jyväskylän yliopiston historian ja etnologian laitos.
- Lehtonen, Timo 2015: *Vaienneet kellot: Autonomian ajan sotilaskirkot 1809–1917*. Helsinki: Omakustanne.
- Mähönen, Reino 1966: *Alatornion kirkko*. Alatornio: Alatornion seurakunta.
- Neovius, Ad. (toim.) 1890: *Ur Finlands historia. I. Publikationer ur de Alopaeiska pappren*. Helsingfors: Söderström.
- Neovius, Ad. (toim.) 1891: *Ur Finlands historia. II. Publikationer ur de Alopaeiska pappren*. Helsinki: Söderström.
- Ollinen, J. F. 1893: Muinaismuistoja Kuortaneen kihlakunnan eteläisestä puolesta. *Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja* 15: 1–100.
- Pfaler, K. A. 1910: Sotkamon kirkonkello. *Kotiseutu* 15–16: 28.
- Pitkäranta, Reijo 2004: *Suomen kirkkojen latina*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Saaristo, Martti 1985: *Pukkilan historia*. Pukkila: Pukkilan kunta.
- Salmenius, Christiern 1754: *Historisk och oeconomisk beskrifning öfwer Calajoki sockn uti Österbotn*. Åbo: Jacob Merckell.
- Salminen, Timo 1999: Suomen kirkonkellot ja niiden valajat 1200–1500-luvuilla. *Tekniikan Waiheita* 4: 5–21.
- Snellman, A. H. 1887: Oulun kihlakunta: Muinaistieteellisiä ja historiallisia lehtiä. *Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja* 9: 1–278.
- Snellman, Johannes 1737: *De urbe Uloa*. Aboæ: Joh. Kiæmpe.
- Snellman, Johannes 2000 [1737]. *Oulun kaupungista: De urbe Uloa*. Suom. Sari Kivistö, toim. Harri Turunen. Oulu: Oulu-seura.
- Suomen Kirkot* 1–21, 1959–1998. Helsinki: Museovirasto.
- Takala, Esa Eetu 1897: Muinaismuistoja Pietarsaaren kihlakunnan suomalaisesta osasta. *Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja* 17: 101–332.
- Toppelius, G. 1832: *Oulun Kaupunnin Palosta 23:tenä päivänä Touko-kuuta 1822*. Oulu: C. E. Barck.
- Tuulasvaara, Jaakko 1960: *Suur-Kalajoen historia II: Isostavihasta pitäjän jakoon*. Kokkola: Suur-Kalajoen historiatoimikunta.
- Wacklin, Sara 1995: *Sata muistelmaa Pohjanmaalta*. Suom. Katri Ingman-Palola. Oulu: Oulun Historiaseura.
- Vahtola, Jouko 1981: *Pudasjärven seurakunnan historia*. Pudasjärvi: Pudasjärven seurakunta.

## Eelu Kiviranta

### Rahvaanrunoilija uudessa maailmassa

*Kirsti Salmi-Niklander*

 <https://orcid.org/0000-0003-0552-1801>

*Anne Heimo*

 <https://orcid.org/0000-0002-7693-4710>

Tässä luvussa keskitymme amerikansuomalaiseen Eelu Kivirantaan (1873–1953) ja hänen omaelämäkerrallisiin ja siirtolaiselämää käsitteleviin runoihinsa. Pohjois-Suomesta vuonna 1901 Yhdysvaltoihin muuttanut Kiviranta työskenteli aluksi kaivoksissa ja muissa raskaissa töissä, mutta osti myöhemmin oman maatilan vaimonsa Kaisan kanssa. Kiviranta rahoitti maatilaansa sekä perhettään runoillaan, joita myi suomalaissiirtolaisille ja joita julkaistiin paikallisessa suomenkielisessä sanomalehdessä *Walvojassa*. Hän hankki myös oman pienen kotikirjapainon, jolla hän saattoi itse painaa runojaan. Runojen lisäksi Kiviranta ansaitsi elantoa perheelle myös suutarina ja hierojana. Vuonna 2010 Kivirannan jälkeläiset julkaisivat runoista kaksikielisen kokoelman *A Rascal's Craft: Musings of a Finnish-American Immigrant: Poems by Eelu Kiviranta*. Runot on käänttänyt englanniksi Kivirannan tyttärentytär Lillian Lehto. Ne on valikoitu Finnish American Heritage Centerin Eelu Kiviranta -kokoelmasta sekä Lillian Lehdon omista aineistoista. Vuonna 2015 Lillian Lehdon poika Steve Lehto julkaisi isoisästään ja hänen runoistaan kertovan YouTube-videon ”Eelu Kiviranta: A Finnish Immigrant’s Story”.

Kiviranta oli kehittänyt kirjallista ilmaisuaan jo ennen Yhdysvaltoihin lähtöään. Vuosina 1895–1898 hän lähetti Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran (SKS) arkistolle seitsemänä lähetyksenä lähes sata itse sepittämäänsä runoa, joista useimmat jäivät ilmeisesti julkaisematta. Lillian Lehto tutustui näihin runoihin vasta *A Rascal's Craft* -kokoelman ilmestymisen jälkeen ja on käsitellyt niitä lehtiartikkeleissa (Lehto 2015; Lehto päiväämätön). Pohjois-Michiganin siirtolaisyhteisössä Eelu Kiviranta löysi uusia aihepiirejä ja julkaisumahdollisuuksia, joiden avulla hän saattoi luoda itselleen oman lukijayhteisön, joka oli myös valmis maksamaan hänen runoistaan. Hän palasi kuitenkin runoissaan myös lapsuuden ja nuoruuden kokemuksiinsa Suomessa, ja joitakin Suomessa kirjoitettuja runoja hän julkaisi lauluvihoissaan sellaisinaan tai muokattuina.

Eelu Kivirannan tuotanto on laaja ja monitahoinen ja tarjoaisi aineistoa moniin tutkimuksiin. Kiinnostavia piirteitä ovat muun muassa runokielen ja -mitan muutokset. Emme tässä luvussa vertaile yksityiskohtaisesti SKS:n arkistoaineistoja ja Yhdysvalloissa julkaistuja runoja. Keskeisenä tutkimuskohteenamme ovat Eelu Kivirannan vaihtuvat julkisuusstrategiat (ks. Mikkola 2013, 357). Miten hän asemoi itsensä kirjoittajana suhteessa rahvaanrunoilijoihin, arkiveisujen kirjoittajiin ja muihin 1800-luvun itseoppineisiin kansankirjoittajiin? Millaisia uusia aihepiirejä ja julkaisumahdollisuuksia hän löysi siirtolaisyhteisössä? Olemme myös kiinnostuneita keinoista, joilla hän onnistui luomaan, paketoimaan ja markkinoimaan elämänsä ja kokemuksensa myytävään muotoon (ks. Rak 2013, 7).

Eelu Kivirannan runovihkojen kattavin kokoelma sijaitsee Finnish American Heritage Centerin arkistossa Hancockissa Pohjois-Michiganissa. Siellä on myös hänen käyttämänsä kotikirjapaino. Kirsti Salmi-Niklander tutustui näihin kokoelmiin vieraillessaan Hancockissa 2012. Olemme käyttäneet *A Rascal's Craft* -valikoimaa tutkimusaineistona vertaillen sitä muihin käytettävissä oleviin aineistoihin. Kansalliskirjaston Amerikka-kokoelmassa on kolme sidosta Eelu Kivirannan runovihkoja. Runovihkojen ajoittaminen on mahdollista vain runojen sisällön perusteella, sillä niihin ei ole merkitty painovuotta eikä sivunumeroita. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kirjallisuuden ja kulttuurihistorian

kokoelmissa on Eelu Kivirannan runokäsikirjoituksia, joita hän lähetti arkistolle vuosina 1896–1898. Arkiston kokoelmissa on myös Kivirannan ja seuran sihteerin F. W. Rothstenin kirjeenvaihtoa vuosilta 1896–1897.

Tarkastelemme Eelu Kivirannan tuotantoa suhteessa kansan kirjallistumisen tutkimukseen, joka on noussut vahvaksi monitieteiseksi tutkimusalaksi 2000-luvulla (Laitinen & Mikkola 2013; Kuismin & Driscoll 2013). Eelu Kivirannan kokoelma on sisällytetty Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran luetteloon *Kansankirjoittajat*.

Eelu Kiviranta sopii taustoiltaan hyvin itseoppineen kirjoittajan määritelmään (Kauranen 2013, 27), sillä hän oppi kirjoittamaan omatoimisesti ja kehitti kirjoitustaitoaan itsenäisesti ilman koulusivistystä. Kaisa Kauranen (2013, 48–50) on eritellyt itseoppineiden kirjoittajien motiiveja: Eelu Kivirannan motiivina oli selkeästi tarve itseilmaisuun ja halu jättää itsestään kirjallinen jälki. Hänen toiveissaan oli alusta lähtien runojensa saaminen julkisuuteen, mutta taustalla oli myös henkilökohtainen ilmaisutarve.

Toinen tulkintakehys Eelu Kivirannan tuotannolle on amerikkansuomalainen siirtolaiskirjallisuus, jota on tutkittu jonkin verran (ks. esim. Häkli 1962; Kero 1976; Kostiainen 1977; Kostiainen 2014; Høglund 1977; Palmgren 1966; Sundstén 1977; Pilli 1986; Into 1996). Ensimmäisen polven suomalaissiirtolaisten tuottama kirjallisuus oli pääosin työväenkirjallisuutta, jonka lisäksi julkaistiin uskonnollista kirjallisuutta ja kaunokirjallisuutta sekä jonkin verran raittiuskirjallisuutta. Myös erilaisille oppaille, oppikirjoille ja tietokirjoille oli kysyntää. Tiukkoja rajoja eri muotojen välillä on vaikea vetää, sillä esimerkiksi kaunokirjallisuudella saatettiin edistää niin sosialismia kuin raittiutta. (Häkli 1962, 41, 49; Kostiainen 1977, 56–57; Kostiainen 2014.)

Siirtolaiskirjailijat elivät eräänlaisessa välitilassa vanhan ja uuden kotimaansa välillä, ja siksi heidän oli löydettävä oma tapansa kirjoittaa. Siirtolaiskirjailijat kirjoittivat pitkälti omiin tarpeisiinsa. Monet kaunokirjalliset teokset, romaanit tai runoelmat, ovat omaelämäkerrallisia ja perustuvat kirjoittajien omiin tai heidän lähipiirinsä kokemuksiin. (Kero 1976, 164; Into 1996, 33–35; Sallamaa 2018, 10, 18–21.) Runoja ja kertomuksia julkaistiin amerikkansuomalaisten lehdissä sekä eri yhdistysten



ja järjestöjen julkaisuissa, joissa oli melko matala julkaisukynnys. Runomuotoiset kirjoitukset olivat arkkiveisuihin tottuneiden suomalaisten lukijoiden keskuudessa erityisen suosittuja. (Kolehmainen 1947, 110; Høglund 1960, 30–31; Niemelä 2018, 139.) Käsinkirjoitetut lehdet olivat tulleet monille siirtolaisille tutuiksi jo suomalaisissa raittius- ja nuorisoseuroissa, joissa niistä tuli suosittu julkaisumuoto 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa. Sekä Yhdysvalloissa että Kanadassa käsinkirjoitettuja lehtiä toimitettiin monissa siirtolaisyhteisöissä ja niistä käytettiin termiä ”nyrkilehti”. (Kolehmainen 1977, 247–249; Lindström-Best 1982; Salmi-Niklander 2002, 2017.)

Ensimmäisen polven kirjailijat selittävät kirjoituksissaan lähtönsä syitä ja pyytävät jopa anteeksi lähtöään. He kuvailevat matkaansa, saapumistaan uuteen maahan, työn etsintää, työn raskautta sekä kohtaamiaan vaikeuksia ja orpouden tunnetta. Suomen luonto ja nostalginen kaipuu vanhaan kotimaahan olivat myös toistuvia teemoja. (Ks. esim. Into 1996, 58–82, 151–155.) Samoja teemoja käsiteltiin myös aikakauden suomalaissiirtolaisten lauluissa (ks. esim. Høglund 1960, 32–35; Niemelä 1997, 41; Rantanen 2017; DuBois & Cederström 2021). Toisen, kolmannen ja neljännen polven kirjailijoiden teoksissa ensimmäisen sukupolven kohtaamat vaikeudet on voitettu nimenomaan suomalaisille ominaisiksi katsotuilla piirteillä, kuten peräänantamattomuudella ja sinnikkyydellä. Näitä kanadansuomalaisten historiaan erikoistunut Samira Saramo on kutsunut sisu-narratiiveiksi. Tyypillisessä sisu-narratiivissa suomalainen siirtolainen raivaa ”villin” luonnon käyttöönsä yksin tai yhdessä muiden suomalaisten kanssa. (Saramo 2017, 68–69; ks. myös Into 1996, 177–179.)

Siirtolaiskirjallisuudelle oli suuri kysyntä. Vuosisadan vaihteessa ryhdyttiin järjestämään kirjoituskilpailuja ja Amerikan Kirjallisuuden Seura perustettiin jo toistamiseen vauhdittamaan julkaisemista. Myös monet muut seurat ja yhdistykset tukivat amerikansuomalaisten kirjallisuuden julkaisemista. (Into 1996, 38–39, 42–45.) Sen sijaan kustantajat mieluummin käänsivät tunnettuja teoksia suomeksi kuin julkaisivat siirtolaiskirjailijoiden teoksia. Amerikansuomalaiset kirjakaupat myivät pääasiassa Suomesta tuotuja kirjoja. (Häkli 1962, 52; Pilli 1986, 142–143.) Tämän vuoksi osa siirtolaiskirjailijoista päätyi kustantamaan teoksiaan

itse (Häkli 1962, 52). Ashtabulassa Ohiossa toiminut *Amerikan Sanomat*-lehti toimi myös kustantajana ja julkaisi suomalaissiirtolaisten runo-antologioita ja proosateoksia (Salmi-Niklander 2022). Vaikka suomenkielistä siirtolaiskirjallisuutta pidettiin melko heikkotasoisena ja kertaluonteisena, siirtolaisten into kirjoittaa kokemuksistaan oli suurta. Etenkin lyhyiden tekstimuotojen, kuten kertomusten ja runojen, kirjoittaminen oli suosittua. Näitä myös mielellään esitettiin eri tilaisuuksissa. Näiden suosion on katsottu juontuvan siitä, että suullisen kulttuurin lajit olivat kouluttamattomille siirtolaisille tutumpia kuin kirjallisen kulttuurin lajit. (Hoglund 1977, 29–30.)

## Runoharrastuksia ja julkaisuhaaveita

Eliel ”Eelu” Kiviranta (Kiwiranta) syntyi Oulaisissa 31.12.1873 Matkanivan kylässä Pyhäjoen rannalla. Kotitalonsa nimeksi hän mainitsee Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle lähettämässään omaelämäkerrallisessa runossaan Mäkelän tai Putkelan. Hänen tyttärentyttärensä Lillian Lehto kertoo Kivirannan käyneen vain viisi viikkoa rippikoulua. Lehdon mukaan isä oli opettanut Kivirannan lukemaan, mutta 15-vuotiaana hän opetteli itse kirjoittamaan, jotta saisi päässään jo vuosia pyörineet säkeet paperille. (Lehto 2015; Lehto päiväämätön.) Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle vuonna 1895 lähetetty ensimmäinen runokokonaisuus alkaa lähes 30 sivun pituisella, kalevalamittaa mukailevalla mutta riimillisellä omaelämäkerrallisella runolla. Kiviranta kuvaa yksityiskohtaisesti lapsuuden leikkejä ja harjaantumista maalaistalon töihin. Myös lukemaan oppimista hän käsittelee varsin pitkään:

Nyt alettiin puhua puustaavista  
Aapiskirjan kirjaimista  
Nepä outoja olivat  
Aivan vieraalle vilkkuvat  
En niihin tahtonu taipua  
Eikä lukemaan luopua  
Ne oli outoja opetella

Hankaloita harjotella  
Niihin vaivuin vaikiasti  
Opin aivan ahtahaasti  
Oli vastahakosta harjotella  
Oikein työläs opetella  
Kirjan tavuja taitamaan  
Aat ja oot oppimaan  
Monesti vitsalla vihattiin  
Pikku poikasia piiskattiin  
Kun en halulla harjotellu  
Oiva lailla opetellu  
[– –]  
Niin en mää heti heränny  
Ei kynä käteen kyenny  
Minä vasta vanhoillani  
Vuotuisilla vuosillani  
Sitte enemmän aikaa elettyä  
Viiten toista vietettyä  
Otin minä kynän kynsilleni  
Etsin paperia esilleni  
Alon aata piirteleen  
Puustaimista puheleen

Kotitöiden ohessa Eelu kävi ”kasakoissa” naapuritaloissa ja teki muitakin tilapäistöitä. ”Mieluummin jätänä kuin renkinä” oli hänen periaatteen-  
sa. Kirjoitusharrastus alkoi viritä uudelleen sen jälkeen, kun noin  
18-vuotias Eelu palasi kotiin työskenneltyään Tornion sahalla. Hän eli  
jonkin aikaa säästöillään ja kertoi runoissaan saaneensa aikaa kirjoitta-  
miselle:

Nyt oli aikaa ajatella  
Tunteitani tuumitella  
Alon mää rustata runojani  
Laittaa pikku laulujani  
Joita jo ennenki esittelin

Jonku kerran kehittelin  
Nyt mää oikein opettelin  
Runo taitua taivuttelin  
Siitäpä virret virkkuvat  
Syntyyn runot rupesivat  
Niitä mä painon pareille  
Välistä virkkon vierahille  
Niilläpä naiset naurahteli  
Mies väjet mietiskeli

Eelu Kivirannan runossa on monia samoja piirteitä ja formuloita kuin 1800-luvun alkupuolen rahvaanrunoilijoiden omaelämäkerrallisissa runoissa. Anna Kuismin (2013, 191–202) on tarkastellut rahvaanrunojen metalyyrisiä aineksia, jossa kuvataan kirjoittamista konkreettisena toimintana. Säe ”otin minä kynä kynsilleni” toistuu lähes samanlaisena rahvaanrunoilijoilla (Kuismin 2013, 196). Myös kirjoittamisen ja fyysisen työn rinnastaminen on yhteinen piirre. Kalevalamitan käyttö ei Kivirannalla ole oikein luontevaa, ja hän toistaa samoja säkeitä ja ilmauksia. Ehkä runomitan valintaan on vaikuttanut Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran odotusten ennakointi? Seuran kiinnostus rahvaanrunoilijoihin oli hiipunut, mutta Kustavi Grotenfeltin toimittama valikoima *Kahdeksantoista runoniekkaa* ilmestyi vuonna 1889 (Kuismin 2013, 189).

Omaelämäkerrallisen runon lopullinen käänne on kutsuntatilaisuus, jonka tuloksena Eelu valitaan kolmen vuoden sotapalvelukseen Ouluun. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle lähettämässään runoissa hän käsittelee kokemuksia armeijassa, seurustelua ja kumppanin etsintää. Runojen sävy on humoristinen, välillä itseironinen. Kalevalamitan mukailu vaihtuu riimittelyksi, jossa taidot vähitellen karttavat.

”Runoilijan Ilo virsi” kuului Kivirannan 3.3.1897 lähettämään 17 runon kokonaisuuteen. Siinä hän käsittelee avoimesti haaveitaan runojen julkaisemisesta, jota hän kuvailee sanoilla ”valkeuteen saattaminen”. Oman kirjoittamisen vähättely oli myös rahvaanrunoilijoille tyyppillinen ilmaisukeino (Kuismin 2013, 203–207).

[– –] En valkeuteen ole runojani saatellu  
vaikka niitä olen ikäni aatellu  
Wain nytpä virkkui mun järki kehä  
Niin aloin tätäki runua tehä  
Olen jo tehnyt monta runua  
Paljon on pitänyt järkiäni punua  
Enkä ole näistä kiitosta kuullu  
niin aina olen mää niin luullu  
Että mun runoni menevät myttyyn  
Eikä ne ala maailmalla syttyyn [– –]

Samoihin aikoihin Eelu Kiviranta kävi kokoelmiinsa liittyen kirjeenvaihtoa seuraan sihteerin F. W. Rothstenin kanssa. Hän toivoi, että seura julkaisisi hänen runojaan, mutta oli kuitenkin huolissaan siitä, että armeijan oloja kriittisesti käsittelevät runot tulisivat julki. Rothsten suositteli Eelulle perinteen keruuta, mutta Eelu ei oikein näytä ymmärtävän tätä ohjeistusta. 12.12.1896 päivätyssä kirjeessään hän kirjoittaa:

[– –] kaiken ikäni olen asunu Oulaisten pitäjässä en ole maailmalla kulkenu enkä maailmalla viisa[utta?] saanu eikä näitä vähä[isiä?] runojani sillä minussa itsessäni on syttynyt tämä runo henki ja itselläni taipumus tällaiseen runo malliin mitä [nyt] olen teille lähettänyt ja minä en tahto maailmalle sanoja saata eikä muitten tekemiä runoja kirjoittaa eikä entrata eikä rutistaa ne saavat minulta olla alallaan vaan minä tahton [?]kseni omassa päässäni nämä runoni kyhätä [– –] En minä paljon rakasta nuista muitten tekemistä runoista koska ne on aivan toiseen malliin tehty kuin minun ja nuo satut ja sananlaskut ei minua miellytä.

Eelu Kiviranta valitteli runojensa viimeistelemätöntä kieltä ja sitä, ettei hänellä ole ollut mahdollisuutta koulunkäyntiin eikä puhtaaksikirjoittajan palkkaamiseen. Hän toivoi runojensa tulevan julkaisuksi ja ilmoitti lopuksi, ettei halua lähettää niitä millekään muulle kirjapainolle. Myös runossa ”Kiitos runo Suomalaiselle Kirjallisuutelle” (lähetyks 5.5.1897) Kiviranta edelleen elättää toiveita, että seura julkaisisi hänen runonsa.

Runon kuvakieli ja kalevalamitan tapailu muistuttavat 1800-luvun alkupuolen rahvaanrunoilijoiden runoja, joissa ylistetään suomen kieltä:

[– –] Nyt mää olen onnellinen  
Kirjallisuutelle kiitollinen  
Koska otatte oloihinne  
Vielä panette painoihinne  
Minun pieniä piirteitäni  
Rikuttomia rivejäni  
Kunpa jaksaisin jaaritella  
Kaikki tuntoni tuumitella  
Sitte kirjat kirkastuisi  
Vaiva näköni valistuisi [– –]

Kirjeessään 14.5.1897 Rothsten ilmoitti kuitenkin suoraan, että seura ei tule julkaisemaan runoja, mutta pitää ne tallessa ”kansamme luonteen tutkijoita varten”. Vastauskirjeessään 15.8.1897 Eelu Kiviranta pyysi runojaan takaisin ”lainaksi”, jotta voisi itse kirjoittaa niistä itselleen kopiot muistikirjaan. Rothsten lähettikin Kivirannalle runot takaisin, ja Eelu puolestaan palautti ne (kirje 3.9.1897).

Kati Mikkola (2013, 355–359) on tarkastellut Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran suhtautumista omia kirjoituksiaan lähettäviin kynäilijöihin. Jotkut näistä halusivat ennen kaikkea omien kirjoitustensa arkistoinnista, vaikka heille tehtiin selväksi, että seura ei niitä tulisi julkaisemaan. Arkisto pyrki ohjailemaan kirjoittajia perinteen keruuseen ja välttämään omaa sepittämistä ja liian omaperäistä kommentointia. Ansoituneille perinteenkerääjille voitiin maksaa palkkioita. Vähäpätöisinä pidetyt lähetykset kuitattiin SKS:n keskustelemukset -pöytäkirjoissa maininnalla ”Kiitoksella mainitaan”. Tällä maininnalla huomioitiin myös Eelu Kivirannan runolähetys. (Keskustelemukset 3.3.1897; *Suomi* 14/1897, 112.) Eelu sai kuitenkin seuralta kirjoja: viisiosaisen *Kertomuksia ihmiskunnan historiasta*, Aleksis Kiven *Seitsemän veljestä* sekä *Kalevalan*. Näistä hän kiittää kirjeissään ja mainitsee *Kalevalan* myös kiitosrunossaan.

Eelu Kivirannan ikätoveri Vilho Itkonen (1872–1918) oli kotoisin torppariperheestä, kuten Kivirantakin. Hän lähetti Suomalaisen Kirjallisuuden

den Seuralle perinnekeräelmiä, mutta myös muita kirjoituksia, joissa hän pohti filosofisia ja poliittisia kysymyksiä soveltaen niitä perinneaineistoihin ja kansanuskoon. Kati Mikkolan mukaan tämä oli olennainen osa Itkosen julkisuusstrategiaa: sosialismia ja teosofiaa yhdistävänä hän joutui kaikkien poliittisten ryhmien marginaaliin, ja hänellä oli vaikeuksia saada kirjoituksiaan julki. Itkonen julkaisi kuitenkin arkkiveisukokoelman nimimerkillä ”Mooses”, jossa on myös yksi suomalaisista Titanic-arkkiveisuista (Mooses 1912; Vuorikuru 2019).

Eelu Kiviranta muistuttaa monella tapaa myös Tuulikki Kurjen väitöstudiumuksessaan tarkastelemaa Heikki Meriläistä (1847–1939). Kainuulaista Meriläistä pidetään ”poikkeuksellisenä talonpoikana”, joka sepän, maanmittarin apulaisen ja maanviljelijän töiden ohella toimi lähes koko aikuisikänsä perinteenkerääjänä ja kansankirjailijana. Suhtautuminen Meriläiseen oli kaksijakoista. Vaikka itseoppineen Meriläisen aktiivista keruutyötä ja kaunokirjallisia tuotoksia arvostettiin, samalla häntä kritisoitiin ja vaadittiin muuttamaan tapojaan. Hänen kirjoitustyyliään pidettiin liian kansanomaisena, että häntä olisi voitu pitää ”oikeana” kirjailijana. Myöskään hänen tavastaan muokata keräämiään perinneaineistoja ei pidetty, koska muokkauksen katsottiin pilaavan niiden ”autenttisuuden”. (Kurki 2002, 11–13.) Kuten Meriläisellä, Kivirannalla oli omia näkemyksiä ja tavoitteita, jotka olivat osittain ristiriidassa hänen runojaan vastaanottaneen Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston toiveiden kanssa. Meriläinen sai kuitenkin kertomuksiaan ja romaanejaan julkaistuksi WSOY:n kustantamana, ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seura maksoi hänelle palkkioita perinnekeräelmistä. (Suomi 14/1897, 113.) Meriläinen julkaisi vain proosateoksia, mutta hän on mahdollisesti toiminut Eelu Kivirannan yhtenä innoittajana. Kiviranta ei runoissaan tuo juuri esille lukemaansa kirjallisuutta, mutta mainitsee *Katekismuksen* sekä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralta saamansa kirjat.

Ainakin yhden runon Eelu Kiviranta sai painetuksi Suomessa ollessaan: runo ”Oulun markkinoilla” julkaistiin Oulussa 1.1.1899 ilmeistyneessä *Sussu*-lehdessä, jossa ilmestyi myös Kivirannan seuranhaku-ilmoitus. Lehteä ilmestyi ilmeisesti vain tämä yksi numero, ja se oli suunnattu Oulun markkinoiden kävijöille. Markkinaruno julkaistiin myös Michiganissa julkaistussa lauluviuhossa *Eelu Kivirannan tekemiä*

*Kansan Runoja I.* Tässä runossa riimitteily sujuu jo luontevasti, ja Eelu tekee humoristisia ja tarkkoja havaintoja markkinoiden ihmisistä ja tahtumista:

On kansa wiel' hereillä Suomenki maas,  
Nyt on markkinat Oulussa taas.  
Tätä nyt maalais-kansakin muistaa  
He kilwalla Ouluun tulla luistaa.  
Nyt monelle kauppa kiihkoa nostaa,  
Saamat tavaraa myydä ja ostaa.  
Hywin nyt kauppamiehet riehuu  
ja tori täynnä wäkiä kiehuu.  
Juomari-poikia tauti nyt piinaa,  
Kun ei saada Oulusta wiinaa.  
Täytyypi heidän mennä hotelliin  
Ja siellä tarttua olutputelliin.  
Wielä saa alakerrassa naukkuja,  
Kuuluupi sieltä nyrkin paukkuja.  
On setiä tullut markkinalaskuun,  
Monella meneepi mattikin taskuun.  
Konjakkiryypyt päähän jo äytyy,  
Kadulla poikain huipata täytyy.  
Toisia poliisit putkaan taljaa  
Jotka on liiaksi ryypinyt kaljaa. [– –]

Armeijavuosien jälkeen Eelu siirtyi töihin Ouluun Åströmin nahkatehtaalle. Hänen viimeinen viestinsä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle oli postikortti, jossa hän kertoo, ettei aika enää riitä runojen kirjoittamiseen. Tehtaalla työskennellessään hän tapasi tulevan vaimonsa Kaisa Vehkaperän (s. 1875), jonka kanssa Kiviranta avioitui keväällä 1900. Pariskunnan esikoinen Wäinö syntyi tammikuussa 1901. Maaliskuussa 1901 Kiviranta lähti Yhdysvaltoihin ja Kaisa ja Wäinö kaksi kuukautta myöhemmin kesäkuussa 1901. Yhdysvalloissa perhe asettui ensin Ripleyiin Kuparisaareksi (Copper Island) kutsutulle seudulle Pohjois-Michiganiin.



Pohjois-Michiganissa sijaitseva Keweenaw'n niemimaan pohjoisosassa sijaitseva Kuparisaaren alue on ollut merkittävä suomalaissiirtolaissuuden keskus, ja alueella asuu edelleen enemmän suomalaisia sukujuuria omaavia kuin missään muualla Yhdysvalloissa. Suomalaisia alkoi hakeutua alueen moniin kuparikaivoksiin töihin 1860-luvulla, ja Hancockiin ja Calumetiin muutti tuhansittain suomalaisia. Ensimmäinen suomenkielinen sanomalehti aloitti Hancockissa jo vuonna 1876 ja nykyään Finlandia University'na tunnettu Suomi-opisto vuonna 1896. Vuosien 1913–1914 laajan kuparikaivoslakon jälkeen monet suomalaiset muuttivat alueelta pois ja kaivostoiminta hiipui lopullisesti 1960-luvulla. (Ks. esim. Holmio 1967; Kaunonen 2009; Kaunonen & Goings 88–91, 113–114.)

Lukuisten muiden suomalaissiirtolaisten tavoin Kiviranta sai töitä Quincy Mining Companyn kaivoksilla. Työ oli raskasta, ja jo viiden kuukauden päästä Kiviranta vaihtoi työpaikkaa. Perhettä kosketti myös suru, kun Wäinö kuoli yhdeksän kuukauden iässä. Ripleysta perhe muutti Redridgeen, missä Kiviranta työskenteli edelleen kaivosyhtiössä, mutta nyt murskaamossa. Redridgessa perheeseen syntyi toinen poika, Lauri, vuonna 1904 ja vuonna 1906 tytär Hilda. Vuonna 1907 Kivirannat olivat saaneet säästettyä sen verran rahaa, että he saattoivat ostaa oman maitotilan Nisulasta, Michiganista. Toinen tytär Ida syntyi Nisulassa vuonna 1909. (Lehto 2010, v–vi.)

## Oma nyrkkipaino ja ”puukien” markkinointi

Redridgessa Kiviranta hankki itselleen pienen painokoneen, niin kutsutun nyrkkipainon, jolla hän ryhtyi hankkimaan perheelle lisätuloja julkaisemalla ja myymällä itse runojaan. Oma paino vahvisti Eelun riippumattomuutta kirjailijana sekä perheen elättäjänä. Lisätuloilla perhe hankki maatilansa, mutta Kiviranta jatkoi runojen julkaisemista ja myymistä myös tämän jälkeen. Kansalliskirjaston Amerikka-kokoelmassa on joitakin Eelu Kivirannan Yhdysvalloissa julkaisemia lauluvihkoja. Samalla hän toimi muun muassa suutarina, hierojana ja kupparina sekä *Walvoja*-lehden kirjeenvaihtajana ja agenttina. (Lehto 2010, v–vi.)

Eelu Kivirannan julkisuusstrategia oli suomalaisissa siirtolaisyhteisöissä ilmeisesti ainutlaatuinen. Tätä on korostanut Armas Holmio, joka on koonnut Eelu Kivirannan lauluvihkojen ja käsikirjoitusten kokoelman Finnish American Heritage Centerin arkistoon Hancockissa Michiganissa (Lehto 2010, vii). Holmio ei kuitenkaan mainitse Kivirantaa vuonna 1967 julkaistussa Michiganin suomalaisten historiassa, vaikka esittelee muuten yksityiskohtaisesti suomalaisyhteisöjen ihmisiä ja tapahtumia. Eelun käyttämä kotikirjapaino on myös Heritage Centerin museokokoelmissa.

Muut siirtolaiskirjailijat eivät joko julkaisseet kirjallisia tuotoksiaan, kuten Otto Birger Haanpää (ks. Sallamaa 2018), tai painattivat julkaisujaan suomalaisissa paikallisissa kirjapainoissa tai julkaisivat niitä lehdisissä. Yksi heistä oli Matti Johansson, joka julkaisi Suomen tapahtumien innoittamana poliittisen runoelman *Manifestin maininkeja* 1904 (Johansson 1904; Høglund 1960, 31–32). Ensimmäiset suomalaiset kirjapainot perustettiin juuri Hancockiin jo 1870-luvulla (Holmio 1967, 504–509, 518–520; Kaunonen 2009, 85). Miksi Eelu ei hyödyntänyt noiden kirjapainojen palveluksia? Ehkä taustalla olivat turhauttavat kokemukset runojen julkaisuyrityksistä Suomessa, joten hän halusi pitää kaikki langat omissa käsissään.

Oman kirjapainon käyttäminen ei ollut mahdollista 1800-luvun ja 1900-luvun alun suomalaisille itseoppineille kirjoittajille. Vuoden 1829 sensuuriasetus edellytti, että kirjapainot toimittivat kaikista tuotteistaan kappaleen sensuuriviranomaisille. Käytännössä useimmat arkkiveisut eivät käyneet läpi sensuuritarkastusta, mutta oli joitakin tapauksia, joissa koko arkkiveisupainos määrättiin tuhottavaksi. Kirjapainojen määrä Suomessa lisääntyi 1800-luvun jälkipuoliskolla, ja erityisesti uudet kirjapainot julkaisivat suosittuja arkkiveisuja. (Hakapää 2013, 233–234.) Painotuotteiden sensuuri vaikutti siihen, että käsin kirjoitetut lehdet säilyivät Suomessa hyvin suosittuna julkaisumuotona sekä sivistyneistön piirissä että maaseudun ja tehdaskaupunkien yhteisöissä. Niiden kukoistusaika ajoittui 1900-luvun alkuvuosikymmenille, jolloin sensuuri kiristyi venäläistämistoimien seurauksena. (Salmi-Niklander 2013, 386–398; Berrenberg & Salmi-Niklander 2019, 136–137.)

Yhdysvalloissa ei ollut vastaavaa painotuotteiden sensuurijärjestelmää. 1800-luvun jälkipuoliskolla tulivat suosituiksi pienet kotikirjapainot, joista käytettiin nimityksiä *toy press* ja *novelty press*. Keskiluokkaisten perheiden lapset ja nuoret saattoivat niiden avulla painaa omia lehtiään ja levittää niitä kirjeitse tai ystäväpiirissä. Tätä niin kutsuttua *amateur journalism* -ilmiötä on tutkittu jonkin verran (Isaac 2016). Suomessa virkavalta olisi kieltänyt vastaavat harrastukset, ja sensuuriviranomaiset seurasivat jopa opiskelijoiden käsinkirjoitettuja lehtiä. Lillian Lehto on lehtiartikkelissaan (2015) kuvaillut Eelu Kivirannan ostamaa ”nyrkkipainoa”. Ilmeisesti oli kysymys *novelty press* -tyyppisestä kotikirjapainosta. Runovihot painettiin fraktuurakirjasimilla, ja Kiviranta sai hankituksi myös suomalaiset ä- ja ö-kirjaimet.

Kiviranta kiersi kesäisin pyörällä ja talvisin hiihtämällä myymässä runojaan. Autoa hän ei koskaan hankkinut. (Lehto 2010, vi.) Kivirannan laaja ja monipuolinen, usein humoristinen runotuotanto teki hänestä tunnetun suomalaissiirtolaisten keskuudessa. (Kurtti 2020, iii.) Kiviranta oli taitava riimittelijä, ja hän turvautui usein riimeihin myös keskustellessaan. Häneltä myös tilattiin runoja syntymäpäiville ja muihin juhliin lausuttaviksi. (Lehto 2010, vi–vii; Høglund 1977, 32.)

Runossaan ”Weitikan Wehkeitä” lähes 50-vuotias Kiviranta (2010, 50–51) muistelee nyrkkipainon hankintaa ja kuvailee itseironisesti runoilija-itseään:

[– –] Hän nyrkkipainon itselleen rustaa  
Ja sillä hän nyt paperia mustaa  
Ei runoseppää’ ois hänestä tullu  
Jos ei olis hän vähäsen hullu  
Järkeä on hänellä pikkusen itua  
Että woipi sanoja yhteen situa  
Myös asiat siihen laihin punoa  
Niin tehdä monta kierää runoa  
Käytös on myös hänellä moukka  
Monesti heikko-hermoset loukkaa  
Kun kaikki asiat niin julki säistää  
Ei pöhlö älyä mistä väistää

Sillä jokahinen tämän Eelun ties  
Että hän on hyvin kepuli mies  
Ei ryskätöissä hän miestä piittaa  
Mutta ajatus runo-mallia wiittaa  
On monta runo-puukaa jo myöny  
Ne rahat kaikki nälissään syöny  
Eikä ne ole vielä häntä lihottanu  
Mutta monen on niillä wihottanu [– –]

Runossa ”Kuka runoja ostaa” Kiviranta (2010, 52) erittelee runo-vihkojensa ostajakuntaa. Hän kutsuu runovihkojaan termillä ”puuka”. Rikkaat ylenkatsovat hänen runojaan, ”pisnes-miehet” taas ovat nuukia:

[– –] Elämä heillä on warsin nuukaa  
Harvoin he minulta ostaa puukaa  
Kuin he saawat kehitystä periä  
Pois he moukan luokasta eriää  
Sitte niin helposti tekewät tinoja  
Niitä he pailaawat pitkiä pinoja  
Ei heillä ole nyt waatteet liassa  
Ne mustat tuplat wälkkyy hiassa  
He lasi silmiä nenällään kantaa  
Kaulassa pitäwät kovaa pantaa  
Mieli wain palaa rahojen laskusa  
Kaksi pännää on liiwin taskusa [– –]

Kiviranta käsitteli runoissaan laajasti omaa elämäänsä ja siirtolaisuutta. Osassa runoja oli opastava tai varoittava sävy, osaa voi kuvata rakkausrunoiksi. Kiviranta kotiutui uuteen kotimaahansa, mutta tämä ei estänyt häntä käsittelemästä runoissaan myös siirtolaisuuden nurjia puolia ja siirtolaisten pettymyksiä. Vaikka monet runoista olivat kepeitä ja iloisia, joitakin aihepiirejä, kuten omaa lapsuuttaan ja siirtolaisuutta hän käsittelee suorin sanoin ja peittelemättä.

Näissä uudemmissa runoissa lapsuuden kuvaus on synkempää kuin

ensimmäisissä omaelämäkerrallisissa runoissa: vanhempien avioliitto oli riitaisa ja päättyi eroon. Isän uudelleen avioitumisen vuoksi Kivirannan lapsuus ei ollut onnellista aikaa, sillä äitipuoli suosi omaa poikaansa ja piti Eelua suorastaa nälässä. (Into 1996, 105–107.) Runossa ”Kylmä äiti-puoli” Kiviranta (2010, 12–13) ei säästele sanojaan kuvatessaan katteria kokemuksiinsa. Hän ei voi antaa anteeksi äitipuolen ilkeyttä ja sitä, että tämä vieroitti isänkin hänestä:

Kiusallisilla sanoilla minua wisko  
Pois isältäni sydämen kisko  
Että hän myös isä-puoleksi waihtu  
Pois niin isän hellä tunne haihtu [– –]

Eelu Kiviranta käsitteli runoissaan myös ajankohtaisia tapahtumia. Runovihossa *Kauniita kansan-lauluja* julkaistut Titanic-aiheiset runot toistavat Suomessa julkaistujen vastaavien runojen säkeitä ja kielikuvia. ”Titanikin surma”, jonka alkusäkeet kuuluvat ”Surman laiva kuolon pursi / kyynelitten kylvömies” (Kiviranta 2010, 76–78), on ilmeisesti kopioitu Eino Myrskyn vuonna 1912 julkaistusta arkkiveisusta ”Suru-laulu Titanicin kamalasta tuhosta” (Vuorikuru 2019). Samassa runovihossa julkaistiin myös Suomessa hyvin suosittu arkkiveisu ”Akseli ja Hilda” (Kuismin 2021, 47) sekä joitakin kansanlauluja (”Huliwili poika”, ”Petetyn laulu”, ”Mustalais poika”; Kiviranta 2010, 102–104). Tähän runovihkoon Eelu Kiviranta ei merkinnyt omaa nimeään. Arkkiveisujen julkaiseminen muiden nimissä oli 1800-luvulla tavallista, vaikka sensuuri periaatteessa takasi kirjoittajalle tekijänoikeuden 25 vuodeksi (Hakapää 2013, 233–234).

”Kuparisaaren lakko 1913” runossaan Kiviranta (2010, 65–75; *Numero 6. Eelu Kivirannan sepittämiä kansan runoja*) kirjoitti pitkän ja yksityiskohtaisen kuvauksen Michiganin Kuparisaaren mittavasta kaivoslakosta, johon osallistui myös suomalaissiirtolaisia. Jouluaattona 1913 lakkolaisten lapsille oli järjestetty joulujuhla Calumetin italialaisten siirtolaisten seuratalolla eli *haalilla*. Kesken juhlinnan haalilla syntyi pakokauhua ja 73 ihmistä kuoli paetessaan ulos rakennuksesta oletetun tulipalon vuoksi. Uhreista pääosa oli suomalaissiirtolaisten lapsia. Tapaus he-

rätti laajasti huomiota, mutta unohtui pian vuosikymmeniksi. Vaikka Woody Guthrie levytti tapahtumasta kertovan kuuluisan laulunsa ”1913 Massacre” vuonna 1941, on tragedia noussut yleiseen tietoisuuteen vasta lähes sata vuotta myöhemmin, kun tapahtumapaikka purettiin. Tragedian syy jäi selvittämättä, mutta moni siirtolainen uskoi, että juhlijoiden joukossa ollut kaivosyhtiön mies aiheutti pakokauhun huutamalla tulen olevan irti. Monet uskoivat myös yhtiön miesten sulkeneen haalin ovet ulkopuolelta ja näin estäneen ihmisten pakenemisen. (Ks. esim. Lehto 2006; Heimo 2017; Saramo 2021, 7–10.) Tämän version puolelle myös Kiviranta (2010, 72) asettuu runossaan:

[– –] Miten kauhea oli se jouluaatto  
Kun kansa kokoupi haaliin iloon  
Oli lakkolaisia koolla taas silloin  
He iloten joulu juhlaa nautti  
Nyt moni heistä kuoleman sautti  
Surman sai lähes sata henkiä  
Oliko siellä nyt vihollisen renkiä  
Kun haaliin hiipi muuon puusi  
Joka tulen irti nyt olewan huusi  
Siit syntyi suuri hätä ja pauhu  
Että kansan waltas pako-kauhu  
Ja owia kohti kohti nyt rynttäsi kansa  
Siihe wiritetty oliko heille ansa  
Että kaikki syöksyi yhteen patoon  
Ja siinä niin joutui peri-kadoon,  
Niin seka-sorto ihmiset waltasi  
Heikommat ne kuolleeksi tallasi  
Tämä oli kaikista surusin näytös  
Mitä kuata woi ihmisten käytös  
Moni äiti nyt rientää vastaan  
Hän kyynel-silmin etsiipi lastaan  
Ruumis kasaan kätensä töytää  
Sieltä hän oman lapsensa löytää  
Murhe ja tuska sydämen waltaa

Eikä hän selviä sen surun alta,  
Monelle tuli nyt surullinen joulu [– –]

Kiviranta ei kuulunut mihinkään poliittiseen puolueeseen tai uskonnolliseen ryhmittymään. Hän otti kuitenkin runoissaan kantaa heikompien ja huono-osaisten puolesta ja tuomitsi väärinkäytökset. Runovihossa *Vihan kirja* hän tekee selvää pesäeroa sosialisteihin ja ”punaisiin” muotoillen oman poliittisen kantansa.

En ole mä soma sosialisti  
enkä kauhea kapitaalikaan  
wain tyytyttävä työmies  
Ja sen puhdas puoluee  
On Oolrait olemassa  
Kaikkiällä kaswamassa  
Se enteitämme etistääpi  
Toimiamme todeuttaapi  
Saadaan paljo paratuksi  
kohtaloitamme korjatuksi.  
Wain nuo somat socialistit  
ja nihilistit niitten peräs  
On saaneet minut miettimään  
Tämän vihossani virittämään.

Runossaan ”Maailman sodan loppu” Kiviranta (2010, 82–83) antaa kunnian ensimmäisen maailmansodan päättämisestä sekä rauhan palauttamisesta Yhdysvaltain presidentti Woodrow Wilsonille. Runossa Kiviranta asemoi itsensä pikemmin amerikkalaiseksi kuin suomalaiseksi. Tämä näkyy erityisesti runon lopussa, jossa hän puhuu Yhdysvalloista ”maanaan”.

[– –] Pitkiä oli nuo Saksan sota-juonet  
Willen [keisari Vilhelm II] tunto kerkesi liiaksi paatua  
Miljoonat sai hänen tähtensä kaatua  
Weri-leikki raiwasi wiidettä vuotta

Sen loppua emme iloitse suotta  
Se riemu jokahisen rinnan täyttää  
Tulewa aika niin ihanalta näyttää  
Se murheen harsot yltämme nyki  
Rauhaa nyt ihmis sydämet sykki  
Se uusia tunteita mieleemme luopi  
Elon toiweita meille jälleen tuopi,  
Tästä kiittää saamme Wilsonnia  
Joka niin walvoi kansain onnia  
Hän teki työtä äärettömän jaloa  
Wirittäessään meille rauhan waloa  
Ahkerana hän työssään hääräsi  
Ja hän se rauhan ehdotki määräsi  
Sodan tahto hän kunnialla lopettaa  
Ja Saksalle kerta ihmisyyttä opettaa  
[- -] Että Wilsonni on se rauhan mies  
Ja siwistys aina tuntoa walottaa  
Ettei hän riitoja tahdosi alottaa  
Mutta asiat kuin kipeästi waatii  
Sillon hän miehet aseihin laatii  
Pakko on silloin kamppoihin panna  
kuin wihollinen ei rauhaa anna,  
Paljon oli meillä hommaa tästä  
Kun woimme aseihin kiinni päästä  
Miehet meillä oli niin hajallaan  
Kaikki leirit piti tehdä ajallaan  
Ja miehet uutesta koulata juuri  
Niil tehdä asewarasto suuri  
Ahkerana sai nyt hallitus toimia  
Pannessa kokoon tämmösiä woimia  
Ei tyhjällä woi semmosia täyttää  
tointa ja rahaa piti siinä käyttää  
Ja löytyy maastamme ainetta kyllä  
Joka Liittoutuneet piti niin yllä  
Että maamme sai kauniin woiton  
Ja kansa uuden aamun koiton



## Siirtolaiskirjailijan monet roolit

Sivistyneistön suhtautumisessa Kivirantaan voi nähdä vastaavia piirteitä kuin Heikki Meriläiseen ja muihin kansankirjailijoihin. Heitä pidettiin poikkeusyksilöinä, joissa yhdistyivät oppimattomuus, työteliäisyys, fyysisyys, henkevyys sekä tahto tehdä asiat omalla tavallaan. (Kurki 2002, 201–208.) Meriläinen istuu hyvin 1800-luvun kansallisen heräämisen luomaan kuvaan ihanteellisesta talonpojasta. Kivirannasta on helppo rakentaa ihanteellinen siirtolaiskirjailija, joka omalla työllään hankkii perheelleen monen siirtolaisen unelman, oman maatilan, ja samalla on tuottelias kirjoittaja, joka ei ole unohtanut juuriaan.

Kuten monet ensimmäisen polven siirtolaiskirjailijat ja -kirjoittajat Eelu Kiviranta toimi monissa kirjallisissa yhteisöissä ja hyödynsi niissä erilaisia julkisuusstrategioita. Suomessa hän oli yksi monista itseoppineista kirjailijoista, jotka jäivät sivistyneistön uusien kirjallisten virtausten ja kansanrunoudentutkijoiden perinnekeisitysten välimaastoon. Kansanperinteen kerääjän roolia hän ei kokenut luontevana, mutta runokielen haltuunotto oli yksinäiselle ja niukasti oppia saaneelle nuorelle miehelle hyvin vaativa hanke. Arkkiveisunikkariksi hän ei ilmeisesti halunnut ryhtyä, sillä kirjalliset tavoitteet olivat kunnianhimoisemmat ja toisaalta riittänyt vielä puutteellista.

Siirtolaisyhteisöissä Eelu Kiviranta löysi itselleen oman kielen ja lukijajoukkojen, ja myös monet Suomessa kirjoitetut runot tulivat julkaistuiksi. Eelu Kivirannan rooli Pohjois-Michiganin suomalaisyhteisössä muistuttaa suomalaisia 1800-luvun alkupuolen rahvaanrunoilijoita: hän kirjoitti arkisista ilmiöistä, mutta kommentoi myös ajankohtaisia tapahtumia ja loi oman persoonallisen tyylinsä. Hän julkaisi kaikki runonsa omissa nimissään, vaikka joukossa on myös joitakin muista lähteistä lainattuja runoja. Runovihkojen markkinointi talosta taloon muistutti arkkiveisujen myyntiä ja levitystä. Arkkiveisujen tuotanto oli kuitenkin usein kollektiivista, mutta Eelu Kiviranta teki kaiken alusta loppuun itse runojen sepittämisestä painatukseen ja myyntiin. (Vrt. Kuismin 2021, 47.) Hänen julkisuusstrategiansa oli suomalaisten siirtolaisten keskuudessa ilmeisesti ainutlaatuinen, mutta myös monet afroamerikkalaiset kirjoit-

tajat hyödynsivät vaihtoehtoisia julkaisumuotoja ja levitystapoja (Synche 2019).

Suurin osa 1900-luvun alun ensimmäisen sukupolven siirtolaiskirjailijoista ja heidän teoksensa ovat jääneet unohduksiin. Eelu Kiviranta on tästä poikkeus. Kiviranta oli tuottelias runoilija ja kotiseudullaan Michiganissa tunnettu hahmo, jonka tuotanto on herättänyt myös tutkijoiden kiinnostuksen. Erityisenä merkkipaaluna on mainittava Lillian ja Steve Lehdon sukujuuriinsa ja suomalaissiirtolaisten historiaan kohdistuva kiinnostus. Runojen kääntäminen englanniksi on lisännyt kiinnostusta Kivirantaan ja tehnyt suomalaissiirtolaisten kokemuksia tunnetuksi laajemmin. Steve Lehdon vuonna 2015 julkaisema YouTube-video ”Eelu Kiviranta: A Finnish Immigrant’s Story” esittelee Kivirannan elämää ja runoutta. Video on tyypillinen remix-video, jossa yhdistellään eri lähteistä peräisin olevaa kuvamateriaalia. Lillian Lehto lukee isoisänsä runoja, jotka kuljettavat sekä videota että isoisän tarinaa eteenpäin.

Eelu Kiviranta pääsi toteuttamaan julkaisuhaaveitaan siirtolaisyhteisössä, hän loi oman runokielensä ja löysi oman lukijayleisönsä. ”Runoseppä” oli hänen itsemäärittelynsä, joka viittaa runonlaulajiin ja rahvaanrunoilijoihin sekä korostaa runojen sepittämistä konkreettisena käsityönä, virsien takomisena (Kallio 2022; ks. myös Kallio & al. 2017, 115). Nuoren miehen luomistarpeesta tuli aikuisen miehen elinkeino ja arvostuksen lähde yhteisössä. Monilta muilta vastaavat haaveet jäivät toteutumatta. Kivirannan ikätoveri, perinteenkerääjä, arkkiveisurunoilija ja ”yksinajattelijä” Vilho Itkonen menehtyi Tampereen vankileirillä vuonna 1918. Myös monet siirtolaisyhteisöjen kirjoittajat painuivat teksteineen unohduksiin. Ainutkertaisuudessaan Eelu Kivirannan elämänvaiheet ja tuotanto sekä niihin liittyvä muistitieto laajentavat kuvaa suomalaisten kansanihmisten kirjallisesta toiminnasta ja julkisuusstrategioista.

## LÄHTEET

### ARKISTOLÄHTEET

Finnish American Heritage Center, Finlandia University

T-71 Eelu Kiviranta poetry collection of self-published poetry

*Vihan kirja.*

*Número 6. Eelu Kiwirannan sepittämiä kansan runoja.*

Kansalliskirjasto

Fennica, Amerikka 3 -kokoelma

Johansson, Matti 1904: *Manifestin maininkeja*. Suomalainen kansallis-raittius-veljesseura.

Kiwiranta, Eelu: *Kauniita kansan-lauluja*. (Julkaisuvuosi 1912?)

Kiwiranta, Eelu: *Eelu Kiwirannan sepittämiä weitikkamaisia runoja: luikasta lukernista hauskuutta haluaville I–II*.

Kiwiranta, Eelu: *Eelu Kiwirannan tekemiä kansan runoja I–II*.

Kansalliskirjaston digitaaliset aineistot, aikakauslehdet

*Sussu* 1.1.1899. <https://digi.kansalliskirjasto.fi/aikakausi/binding/1006615>

(viitattu 9.12.2022).

*Suomi* 14/1897. <https://digi.kansalliskirjasto.fi/aikakausi/binding/498495>

(viitattu 9.12.2022).

Suomalaisen Kirjallisuuden Seura

Kansankirjoittajat [luettelo aineistosta]: <https://www.finlit.fi/fi/arkisto/kirjallisuus-ja-kulttuurihistorian-arkistoaineistot/tekstiaineistot/kansankirjoittajat> (viitattu 9.12.2022).

Kirjallisuuden ja kulttuurihistorian arkistoaineistot

Eelu Kivirannan arkisto

Eelu Kivirannan runot 1–96, lähetetty arkistoon 1896–1898.

Eelu Kivirannan ja F. W. Rothstenin kirjeenvaihto 1896–1897–.

Lehto, Lillian 2015: Eelu Kiviranta captured life story in poetry. – *The Sentinel* 2.9.2015 (lehtileike).

Lehto, Lillian päiväämätön: A treasure discovered. (Artikkelikäsitkirjoitus, *The Finnish American Reporter*).

### PAINETUT LÄHTEET

Itkonen, Vilho [Mooses] 1912: *Titanic-laulu sekä Titanic-hymni: Malmsslätin junaonnettomuus Ruotsissa ja Ilmalaivaonnettomuudet ympäri maapalloa eli kapitalismin hirmutanssi merellä, maalla ja ilmassa. Lauluja 1912*. Tampere.

## MUUT LÄHTEET

Kallio, Kati, sähköposti 17.8.2022.

Lehto, Steve 2015: Eelu Kiviranta: A Finnish Immigrant's Story. *YouTube*. Julkaistu 18.2.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=s8pwj5Ss7Rg&t=352s> (viitattu 5.12.2021).

## KIRJALLISUUS

- Berrenberg, Christian & Kirsti Salmi-Niklander 2019: Handwritten Newspapers and Community Identity in Finnish and Norwegian Student Societies and Popular Movements. Teoksessa Heiko Droste & Kirsti Salmi-Niklander (toim.) *Handwritten Newspapers. An Alternative Medium during the Early Modern and Modern Periods*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 131–146. <https://doi.org/10.21435/sfh.26>.
- DuBois, Thomas A. & B. Marcus Cederström (toim.) 2021: *Songs of the Finnish Migration: A Bilingual Anthology: Languages and Folklore of Upper Midwest*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Grotenfelt, Kustavi 1889 (toim.): *Kahdeksantoista runoniekkaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-dor-002044>.
- Hakapää, Jyrki 2013: Arkkiveisut: Laulettu ja kirjoitettu kohtaaminen. Lea Laitinen & Kati Mikkola (toim.) *Kynällä kyntäjät: Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 221–252.
- Heimo, Anne 2017: The Italian Hall tragedy, 1913: A Hundred Years of Remediated Memories. Teoksessa Barbara Törnqvist-Plewa & Tea Sindbæk Andersen (toim.) *The Twentieth Century in European Memory: Transcultural Mediation and Reception*. Leiden: Brill, 240–267. [https://doi.org/10.1163/9789004352353\\_012](https://doi.org/10.1163/9789004352353_012).
- Hoglund, William A. 1960: *Finnish Immigrants in America 1880–1920*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Holmio, Armas 1967: *Michiganin suomalaisten historia*. Hancock: Michiganin suomalaisten historia-seura.
- Häkli, Esko 1962: Amerikansuomalaisten kaunokirjallisuudesta ja kustannusoloista. *Bibliophilos* 2(1962): 41–54.
- Into, Jaana 1996: Waikk' mä lennän lehden lailla, maissa vierais' kuljeksi: Amerikan-suomalaisen kirjallisuusinstituution ja kaunokirjallisuuden kehitys "suuren siirtolaisuuden" aikana. Pro gradu -tutkielma. Kotimainen kirjallisuus, Joensuun yliopisto.
- Isaac, Jessica 2016: Graphing the Archives of Nineteenth-Century Amateur Newspapers. *Book History* 19: 317–348.
- Kallio, Kati, Tuomas M. S. Lehtonen, Senni Timonen, Irma-Riitta Järvinen & Ilkka Leskelä 2017: *Laulut ja kirjoitukset: Suullinen ja kirjallinen kulttuuri uuden ajan alun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/skst.1427>.
- Kaunonen, Gary 2009: *Finns in Michigan*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Kaunonen, Gary & Aaron Goings 2013: *Community in Conflict: A Working-class History of the 1913–14 Michigan Copper Strike and the Italian Hall Tragedy*. East Lansing: Michigan State University Press.

- Kauranen, Kaisa 2013: Mitä ja miksi kansa kirjoitti? Teoksessa Lea Laitinen & Kati Mikkola (toim.) *Kynällä kyntäjät: Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 19–54.
- Kero, Reino 1976: *Suuren lännen suomalaiset*. Helsinki: Otava.
- Kiviranta, Eelu 2010: *A Rascal's Craft: Musings of a Finnish-American Immigrant*. Kääntänyt Lillian Lehto. Royal Oak: Michigan.
- Kolehmainen, John 1977: *A History of the Finns: in Ohio, Western Pennsylvania and West Virginia*. Ohio: Ohio Finnish-American Historical Society.
- Kostiainen, Auvo 1977: Features of Finnish-American Publishing. Teoksessa *Publications of the Institute of History: General History*. Turku: University of Turku, 54–70.
- Kostiainen, Auvo 2014: Papers and Publications. Teoksessa Auvo Kostiainen (toim.) *Finns in the United States: A History of Settlement, Dissent, and Integration*. East Lansing: Michigan State University Press, 205–218.
- Kuismin, Anna 2013: Rahvaan runot: Tuli taas kynälle kyyti. Teoksessa Lea Laitinen & Kati Mikkola (toim.) *Kynällä kyntäjät: Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 185–214.
- Kuismin, Anna 2021: Rahvas ja kirjallisuuden rikkaruohot: Arkkiveisujen tekijät, myyjät ja kuluttajat 1800-luvun Suomessa. *Ennen ja nyt* 21(1): 44–64. <https://doi.org/10.37449/ennenjanyt.90990>.
- Kuismin, Anna & Matthew J. Driscoll (toim.) 2013: *White Field, Black Seeds. Nordic Literacy Practices in the Long Nineteenth Century*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sflit.7>.
- Kurki, Tuulikki 2002: *Heikki Meriläinen ja keskusteluja kansanperinteestä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laitinen, Lea & Kati Mikkola (toim.) 2013: *Kynällä kyntäjät: Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lehto, Steve 2006: *Death's Door: The Truth Behind Michigan's Largest Mass Murder*. Troy: Momentum Books.
- Lehto, Steve 2010: Introduction. Teoksessa Eelu Kiviranta *A Rascal's Craft: Musings of a Finnish-American Immigrant*. Kääntänyt Lillian Lehto. Royal Oak: Michigan, v–vii.
- Lindström-Best, Varpu 1982: Kanadansuomalaiset nyökkisanomat. Teoksessa Pekka Laaksonen & Pertti Virtaranta (toim.) *Ulkosuomalaisia*. Kalevalaseuran vuosikirja 62. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 27–33.
- Mikkola, Kati 2013: Kansanrunouden kokoelmat: Kerääjinä kuuliaisista avustajia ja visionäärejä. Teoksessa Lea Laitinen & Kati Mikkola (toim.) *Kynällä kyntäjät: Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 337–378.
- Niemelä, Juha 1997: Cultural Reflections in Finnish American Songs. *Journal of Finnish Studies* 1(3): 100–116.
- Niemelä, Juha 2018: Otto Birger Haanpää työväen ja siirtolaisten runoilijana. Teoksessa Kari Sallamaa (toim.) *Maailman hallaa: Amerikansiirtolainen Otto Birger Haanpään runoja*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti, 129–151.
- Palmgren, Raoul 1966: *Joukkosydän* I–II. Porvoo: WSOY.
- Pilli, Arja 1986: Tendenssiromaaneja, surullista romantiikkaa ja opaskirjasia: Siirtolaisten kirjallisuudesta ja julkaisu-toiminnasta. Teoksessa Auvo Kostiainen, Arja Pilli & Keijo Vir-

- tanen (toim.) *Suomen siirtolaisuuden historia, osa III: Sopeutuminen, kulttuuritoiminta ja paluumuutto*. Turku: Turun yliopisto, 123–144.
- Rak, Julie 2013: *Boom! Manufacturing Memoir for the Popular Market*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- Rantanen, Saijaleena 2017: Suomalaisten ”tuplajuulaisten” laulut. *Ennen ja nyt* 17(4). <https://journal.fi/ennenjanyt/article/view/108840/63836> (viitattu 9.12.2022).
- Sallamaa, Kari 2018: Johdatukseksi. Teoksessa Kari Sallamaa (toim.) *Maailman hallaa: Amerikansiirtolainen Otto Birger Haanpään runoja*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti, 5–24.
- Salmi-Niklander, Kirsti 2002: Crooks and Heroes, Priests and Preachers: Religion and Socialism in the Oral-literary Tradition of a Finnish-Canadian Mining Community. Teoksessa Tiiu Jaago (toim.) *Lives, Histories and Identities: Studies on Oral Histories, Life and Family Stories*. Tartu: University of Tartu Press. <https://lepo.it.da.ut.ee/~lehti/Oralhistory/1.8.Kirsti.htm> (viitattu 9.12.2022).
- Salmi-Niklander, Kirsti 2013: Käsinkirjoitetut lehdet: Yhteisöllisen kirjoittamisen ensiaskeleita. Teoksessa Lea Laitinen & Kati Mikkola (toim.) *Kynällä kyntäjät: Kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 384–412.
- Salmi-Niklander, Kirsti 2017: Writers and Listeners of Walotar: Exploring the Oral-literary Traditions of the Finnish Community in Rockport, Massachusetts. *Folklore Fellows Network* 50: 9–20. <https://www.folklorefellows.fi/wp-content/uploads/FFN-50-2017.pdf> (viitattu 9.12.2022).
- Salmi-Niklander, Kirsti 2022: Finnish American Folk Poetry and Songs. Teoksessa *T-Bone Slim and the Transnational Poetics of the Migrant Left in North America*. Blogi 13.7.2022. <https://blogs.helsinki.fi/tboneslim/2022/07/13/folk-poetry-and-songs/> (viitattu 9.12.2022).
- Saramo, Samira 2017: Lakes, Rock, Forest: Placing Finnish Canadian History. *Journal of Finnish Studies* 20(2): 55–76.
- Saramo, Samira 2021: Capitalism as Death: Loss of Life and the Finnish Migrant Left in the Early Twentieth Century. *Journal of Social History* 55(3): 668–694. <https://doi.org/10.1093/jsh/shabo39>.
- Sundstén, Taru 1977: *Amerikansuomalainen työväenteatteri ja näytelmäkirjallisuus vuosina 1900–39*. Turku: Siirtolaisuusinstituutti.
- Synche, Brian 2019: Self-Publication, Self-Promotion and the Life of William Grimes, the Runaway Slave. *Biography* 42(4): 825–845. <https://doi.org/10.1353/bio.2019.0080>.
- Vuorikuru, Silja 2019: ”Surman laiva, kuolon pursi”: Suomalaiset Titanic-arkkiveisut. *Ennen ja nyt* 19(4). <https://journal.fi/ennenjanyt/article/view/108960/63952> (viitattu 9.12.2022).

## *Kalevalan* kaikukammio Perinteen keksiminen uudelleen

*Joonas Ahola*

 <https://orcid.org/0000-0001-8547-5133>

*Frog*

 <https://orcid.org/0000-0001-5967-6281>

[Outi Lipkina] kertoi, että vuosina 1900–06, jolloin hän asui Venehjärvellä, toi eräs talollinen, Vihtori Lesonen [Vihtooro Lesoñi], Suomesta Kalevalan ja kun ei itse osannut lukea, tuli aina hänellä Triifon naisella (joka oli kolmas lukutaitoinen kylässä) luettamaan kirjaa. Kirja kulki silloin kylässä talosta taloon ja ne lukutaitoiset lukivat sitä toisille. Sen jälkeen ei Outi ole Kalevalaa nähnyt. Kirjoitin häneltä runon siitä, kun Väinämöinen tulee Ainoa kosimaan ja Aino menee mereen. Outi sanoi sen oppineensa Kalevalasta silloin 35 vuotta sitten.

(Folkloristi Kaisa Luodon kenttämuistiinpanot, Uhtua 9.3.1941. KTK 17/1: 6.)

Kalevalamittainen epiikka muodostui Vienan Karjalassa monipuolisen rikkaaksi ja polveilevaksi, ja tämä oli Elias Lönnrotille yksi kimmoke eepisten kansanrunojen kokoamiseen eepokseksi, kuten hän itse il-

maisee kirjeessään J. G. Linsénille 6.2.1834 (Lönnrot 1990, 73<sup>1</sup>). Eeppisten runojen monipolvisuutta voi pitää seurauksena vienankarjalaisilla olleista mahdollisuuksista ja valmiuksista ottaa vastaan vaikutteita muiden alueiden runotraditioista (Siikala 2002, 41–42). Se liittyy rikkaaseen paikalliseen runokulttuuriin yleisemminkin: eläväinen ja dynaaminen epiikka heijastaa eläväistä ja dynaamista perinneresurssia tai tekstiuniversumia laajemminkin (Tarkka 1993). Yksittäisessä runoesityksessä olevat ilmaisulliset ja sisällölliset samankaltaisuudet toisten runojen ja runoesitysten kanssa herättävät näiden välille assosiativisia yhteyksiä (Harvilahti 1992, 143). Nämä yhteydet taas tuovat kyseiseen runoesitykseen viittauskohteeseen liitettyjä merkityksiä intertekstuaalisten viittausten tavoin (Tarkka 2005, 63–67). Näin ollen tekstiuniversumissa havaittavat ilmaisulliset ja sisällölliset vastaavuudet eri runojen välillä edustavat tekstiuniversumin olemusta eräänlaisena poettisena merkitysjärjestelmänä (Foley 1991).

Kun runolaulaja esiintyy yleisölle, kyseessä on kommunikaatio-tilanne, jossa esittäjän tavoitteena on saada yhteys kuulijaan sekä mahdollisesti vaikuttaa tähän (Tarkka 2005, passim, mm. 104–110). Tämä edellyttää, että osapuolet tietyissä määrin jakavat runoesityksen kielen ja merkitysjärjestelmän. Yhtä lailla intertekstuaalisten viittausten toimiminen edellyttää, että kuulija tuntee viittauskohteen ja siihen liittyvät merkitykset. Runokulttuurin sisäinen intertekstuaalisuus voisi johtua toisinaan yhtä lailla tekstiuniversumin muodostaman kognitiivisen ja kielellisen resurssin rajallisuudesta kuin sen tietoisesta intertekstuaalisesta hyödyntämisestä. Lotte Tarkan (esim. 2005, 384–386) tuottama kuva runokulttuurista laulajien tietoisesti(kin) hyödyntämänä symbolisena järjestelmänä kuitenkin merkitsee, että yksittäisen esityksen samankaltaisuuksia toisten runojen kanssa voi ajatella esittäjän oletuksena kuulijan kyvykkyydestä ymmärtää samankaltaisuuksiin liittyvät intertekstuaaliset merkitykset. Kun siis runolaulajan poettinen resurssi on monipuolinen, dynaaminen ja uutta omaksuva, se mahdollistaa hänelle

1 "[–] jag i förledne höst uti Arch. Gouvernementet lyckades få en ansenlig samling af förut ej tryckta mythologiska runor. Under det jag jemförde dem med de förut kända uppsteg hos mig begäret att ordna dem till ett helt sammangående för att derigenom uti Finska Mythologien få något motsvarande den Isländska Eddan."



esityksen muokkaamisen erilaisille yleisöille ja erilaisissa tilanteissa niin, että yhteys syntyy ja että kommunikointi yleisöjen kanssa on menestyksellistä (ks. Briggs 1988, 129–132).

Vienan Karjalan runokulttuuri ei elänyt hermeettisessä umpiossa *Kalevalan* julkaisemisen jälkeenkään; myös runonkerääjät toivat vienalaisille uusia vaikutteita edelleen. Runonkerääjien yleisesti ottaen tärkeimpänä tavoitteena oli ”löytää” eepisiä runoja, jotka tavalla tai toisella täydentäisivät *Kalevalassa* julkaistuja runoja. Näin oli sekä ennen Venäjän vallankumousta (Wilson 1985, 39–43) että myös sen jälkeen neuvostokarjalaisten kerääjien kiertäessä alueita (Ahola 2020, 11; 2021, 10). Talentajien tiedonintressi pohjasi siten *Kalevalaan*, jota he saattoivat esimerkiksi lukea malliksi potentiaalisille laulajille (DuBois 1995, 184–185). Voidaan olettaa, että laulajat pyrkivät näissä tilanteissa sopeuttamaan esitystään kuulijoidensa mukaan, mikä saattoi jättää jälkensä myös laulajan tekstiuniversumiin (vrt. Tarkka 2009, 22–23).

Tässä luvussa nostamme esiin *Kalevalan* kaikukammiona, joka samanaikaisesti sekä loi yhteyden runolaulajien ja runonkerääjien maailmojen välille että muunsi maailmoja heittämällä niistä heijastuksia toisiinsa. Pohdintamme lähtee etenkin kommunikaation varaan rakentuneen vuorovaikutusprosessin näkökulmasta, kaikkine siihen liittyneine oletuksineen, odotuksineen ja tulkintoineen. Aluksi tarkastelemme sitä, kuinka Lönnrot toteutti visiotaan kalevalamittaisesta runoperinteestä *Kalevalassa*. Sen sijaan että keskittyisimme ideologioihin, jotka motivoivat eepoksen luomista tai vaikuttivat sen sisältöihin, tarkastelemme ensin Lönnrotin ja hänen aikalaistensa näkemystä *Kalevalan* tekstistä ”perinteenä” ja sen jälkeen sitä, kuinka karjalaiset laulajat eritoten Lesosten, Malisten ja Pertusten laulajasuvuista käyttivät *Kalevalaa* tai tulivat viitanneeksi siihen 1800-luvun jälkipuolella ja 1900-luvulla. Lopuksi tarkastelemme kalevalamittaisiin runoihin liittyneiden odotusten ja tulkintojen mutkikasta dynamiikkaa, joka kaikuu Neuvosto-Karjalassa 1930–1950-luvuilla seipitetyissä perinteistä muotoa noudattelevissa ”neuvostokalevalaisissa” runoissa. Tämän luvun puitteissa on mahdollista käsitellä vain yksittäisten tekstien yksittäisiä piirteitä, mutta esimerkit kattavat valtaosan kalevalamittaisen tradition keruuhistoriaa.

## *Kalevala* kumpuaa perinteestä

Ei liene liioiteltua väittää, että Elias Lönnrotin *Kalevalan* syntyä ja kehitystä on tutkittu yksityiskohtaisemmin kuin yhdenkään toisen suomalaisen kirjallisen teoksen. Kolmesti Lönnrot hajotti luomansa eepoksen ja kokosi sen uudelleen yli kaksi kertaa aiempaa laajempaan ja järjesti samalla siinä kerrottuja tapahtumia uudelleen, mikä johti neljään hyvin erilaiseen *Kalevalaan* (Borenus & Krohn 1891; Niemi 1898; Kaukonen 1939–1945; 1956; yhteenvetona ks. Kaukonen 1979, 161). Viideskin *Kalevala* ilmestyi joitakin vuosikymmeniä myöhemmin, vaikkakaan siinä näkyvät erot aiempaan versioon eivät olleet yhtä dramaattisia, koska se oli lyhennetty versio neljännessä. Lönnrot on maininnut, että hänellä oli käytössään niin paljon materiaalia, että hän olisi voinut luoda seitsemän erilaista *Kalevalaa* (Lönnrotin kirje Fabian Collanille 25.5.1848; Lönnrot 1990, 291).

Tässä yhteydessä kiinnostavaa on se, kuinka Lönnrot käsitteli materiaaliaan. Hän kertoi seuraavansa laulajia, joiden hän havaitsi muuntelevan ja yhdistelevän runoja kukin omalla tavallaan (Lönnrot 1949, iii). Lauri Honko (2002) on kuvannut Lönnrotia ”laulavaksi kirjuriksi”, joka muunteli materiaaliaan suullisen tradition dynamiikan mukaisesti. Lönnrotin työskentelyprosessi kiinnittyi tiukasti kirjoittamiseen: hän kirjasi yksittäisiä versioita laulajilta ja kehitti *Kalevalan* eri versioissa olevia runoja edelleen sen sijaan, että olisi kirjoittanut niitä uusiksi (Gay 1997; ks. myös Kaukonen 1939–1945; 1956; Hämäläinen ym. 2019–2021). Lönnrotin työskentelyä kirjallisten tekstien parissa voi kuvata kirjalliseksi performanssiksi (*scribal performance*). Tällä termillä kuvataan keskiaikaisten ja sitä varhaisempien kirjurien tapaa muunnella käsittelemiään tekstejä kopiaoidessaan niitä, mikä perustui siihen, että kirjurit tunsivat kyseiset tekstitraditiot erittäin hyvin (Ready 2019, 235–289). Termi ”kirjallinen performanssi” viittaa siten suullisen tai suullis-kirjallisen tradition tuntemukseen ja hallitsemiseen kirjallisessa ilmaisussa sen sijaan että se asettaisi suullisen ja kirjallisen ilmaisutavan keskenään vastakkain. Laajentaessaan ja hioessaan *Kalevalan* runoja myös Lönnrot jatkuvasti muunteli tekstejä esteettisten ja osin ilmeisesti tie-

dostamattomien valintojen pohjalta, jotka perustuivat hänen syvälliseen laulutradition tuntemukseensa.

Lönnrot tekstualisoi suullista traditiota tiettyä kirjallista yleisöä varten tavalla, joka monin tavoin heijasti hänen käsityksiään tarkkailemansa tradition dynamiikasta (ks. esim. Hyvönen 2001), mutta lisäksi hän tekstualisoi ja muokkasi runoja uudentalaiselle, urbaanille ja koulutetulle yleisölle. Hän valmisteli tekstinsä julkaistavaksi kirjana, jonka ihmiset voivat ostaa ja josta he voivat keskustella nationalismiin tai vaikkapa lapsilleen miettimensä nimien yhteydessä. Tekstiaineistot saivat uusia merkityksiä siitä, että ne olivat osa suurempaa kokonaisuutta, ja sitäkin enemmän, kun uudessa kontekstissa laulut muuttuivat kansalliseksi perinnöksi ja kansainvälisellä näyttämöllä Suomea edustavaksi eepokseksi.

Lönnrot teki ensimmäiset eeposkokeilunsa pian ensimmäisen Vienen Karjalan matkansa jälkeen. Matkallaan hän tapasi myöhemmin kuuluisaksi nousseen runolaulaja Ontrei Malisen, jonka laulamat runot loivat perustan kehkeytyvälle eepokselle. Kun Ontrei ei enää ehtinyt kalastuskiireiltään laulamaan Lönnrotille, Lönnrot vieraili Vaassila Kieleväisen luona. Lönnrotin ei tiedetä kirjanneen häneltä muistiin ainuttakaan runoa, mutta Lönnrot kertoi Vaassilan kuvanneen hänelle eepisten runojen keskinäistä juonellista järjestystä (Lönnrot 1902 [1980], 158; Kaukonen 1979, 42). Lönnrotin ensimmäisiä eeposkokeiluja ei julkaistu. Ne tunnetaan nykyisin *Sikermä-Kalevalana* ja *Alku-Kalevalana*. *Sikermä-Kalevala*, jonka Lönnrot laati vuonna 1833, muodostuu kolmesta erillisestä runosyklistä, joista ensimmäinen käsittelee Väinämöistä, toinen Lemminkäistä ja kolmas muodostuu hääruneista. Lönnrot kokosi syklit yksinkertaisesti kokoamalla yhteen runotoisintoja, joiden kieliasua hän jossain määrin yhdenmukaisti ja joihin hän paikoin lisäsi laajennuksia yksittäisten runojen eri varianttien mukaisesti. Pian tämän jälkeen hän liitti Väinämöistä ja Lemminkäistä käsittelevät myyttis-heroiset syklit yhteen mutkikkaaksi kertomukseksi, johon hän upotti hääruneita ja myös muuta materiaalia. Tällä tavoin hän muodosti vielä saman vuoden 1833 aikana käsikirjoituksen *Runokokous Väinämöisestä* eli niin kutsutun *Alku-Kalevalan*, jota ei Lönnrotin aikana koskaan julkaistu. Seuraavana vuonna hän matkusti uudelleen Vienen, missä tapasi runolaulaja Arhippa Perttusen, jonka vaikutus *Kalevalan* muotoutumiselle oli valtava.

Arhippa hallitsi perinteisen eepin runouden suvereenisti. Hän käytteli kykyjään kuitenkin tavalla, jonka vuoksi häntä voi esiintyjänä kuvata muodonrikkokaksi – esiintyjäksi, joka irtaantui aktiivisesti perinteen joistakin konventioista (Dégh 1995, 44–45). M. A. Castrénin (1852–1870, I, 89) mukaan hän oli harras kristitty ja ”piti koko shamaanipuuhaa syntisenä ja jumalattomana”, ja hän saattoikin mieltää kotoperäisen mytologian tavalla, joka sopi hänen omiin uskomuksiinsa. Esimerkiksi maailmansynty kuvattiin Arhipan kotiseudulla Latvajärven alueella yleensä niin, että Väinämöinen kelluu alkumeressä ja nostaa polveaan, jolloin sille laskeutuu lintu pesimään, ja maailma syntyy pesästä vierähtävästä munasta, joka rikkoutuu. Arhippa jätti nämä kosmogoniset tapahtumat pois ja niiden sijaan kuvasi Väinämöisen rukoilevan Jumalaa, jotta tämä nostaisi maan merestä ja antaisi tuulen kuljettaa hänet rantaan (SKVR I 54), mikä ilmeisesti sovitettiin paremmin Arhipan kristillisyyteen.

Arhipan runot ilmensivät monin tavoin runonkerääjien ihannekuva muodoltaan eheästä epiikasta. Latvajärven alueella Lemminkäisen virsi kuvasi yleensä Lemminkäiseksi, Kaukamoiseksi tai Kaukomieleksi nimetyn kutsumattoman vieraan seikkailuja, joiden loppu vaihtelee esitysten kesken. Joko sankari surmaa pitojen isännän kaksintaistelussa ja pakenee tai hänet itsensä surmataaan magian avulla, ja hänen äitinsä yrittää herättää hänet henkiin. Arhippa muodosti näistä vaihtoehdoista kaksi erillistä runoa, toisen sankarina Lemminkäinen ja toisen Kaukomieli, ja kehitti toista runoa varten perinteistä runoutta mukailleen aivan uuden kertomuksen siitä, kuinka Lemminkäinen saapui pitoihin (SKVR I 2 758; vrt. SKVR I 2 759; Frog 2010a, 396–399). Arhipan runot vaikuttavat usein heijastavan koherentimpaa ja vähemmän ristiriitaista epiikan maailmaa kuin useimpien muiden laulajien runot.

Arhipan mytologia on kuitenkin ainutkertaista, poikkeavaa. Silti hänen vaikutuksensa Lönnrotiin oli huomattava, eikä ainoastaan esittämänsä runouden laadun ja määrän vuoksi, vaan potentiaalisesti myös siksi, että hän tarjosi mallin sille, kuinka runoutta saattoi perinteen puitteissa muokata jonkin aivan uuden luomiseksi. Arhipan tavattuään Lönnrot palasi eeposkäsikirjoituksensa pariin, jonka hän paisutti ensimmäiseksi julkaistuksi editioksi, niin kutsutuksi *Vanhaksi Kalevalaksi* (1835).

## *Kalevala* perinteenä

Lönnrotin eepos oli sepitteellinen teos, vaikka sen sepitteellisyys pohjasi suullisen perinteen tallenteiden tulkintoihin ja vaikka Lönnrot pyrki siinä esittämään suullista perinnettä parhaassa ja täysimmässä muodossaan. Eepos oli ikään kuin suullisen epiikan perintö suuriruhtinaskunnassa kehkeytyvälle suomalaisuudelle, joka vasta haki muotoaan. *Kalevala* omaksuttiin pian osaksi suomalaisuutta, huolimatta siitä, että sen pohjana toiminut runoperinne oli jopa vahvemmin karjalaista kuin suomalaista (Tarkka 1989; Tarkka, Stepanova ja Haapoja-Mäkelä 2018). Lönnrotin seikkailujen julkaistuna tuloksena se innoitti nuoria tutkijoita ja muita entusiasteja aivan uudenaikaiseen keräysaktiivisuuteen, nyt *Kalevala* kädessä. He koettelivat *Kalevalaa* perinnettä vasten sekä vertailemalla sitä kuulemaansa että lukemalla sitä runolaulajille ja kyselemällä heidän mielipidettään siitä (DuBois 1995, 184–185). Tällainen työ vahvisti näkemystä *Kalevalasta* perinteen representaationa, mistä oltiin vakuuttuneita vielä sittenkin, kun Lönnrot järjesteli sen tekstit perusteellisesti uudelleen toista editiota varten, jota kutsutaan erotukseksi edellisestä editiosta *Uudeksi Kalevalaksi* (1849).

Sitä, kuinka *Kalevala* nähtiin, voi kuvata ihmisten mielessä vallitsevana teksti-ideologiana. Teksti-ideologia terminä viittaa siihen käsitysten, uskomusten ja arvojen kompleksiin, jonka puitteissa muodostetaan käsitys jonkin tietyn tekstin, tekstityypin tai tekstilajin olemuksesta ja siitä, kuinka se suhteutuu muihin asioihin – kuten ”traditioon” tai ”suomalaisuuteen” (Frog 2019, 215–222). Kun *Kalevala* ilmestyi, se ilmensi aikansa ihmisten teksti-ideologian mukaista kulttuuriperinnön ihannetta. Yhtäältä se tunnustettiin nopeasti kansaneepokseksi, mikä merkitsi kansainvälisellä kentällä huomattavaa kulttuurista pääomaa kansalle, joka esitti eepoksen kulttuuriperinnökseen. Toisaalta se oli eräänlainen perinteen tietosanakirja, joka sekä esitti epiikan kertomuksia että upotti näihin kertomuksiin erilaisia perinteenlajeja, kuten häärirtuaaleja ja loitsuja (Hyvönen 2008). Varsinkin *Uuden Kalevalan* kohdalla Lönnrot kehitti eeposta tähän suuntaan. Sen näkee esimerkiksi runossa 46, joka on rakennettu perinteisen karhunmetsästyksen liittyvän rituaalirunouden varaan: Pohjolan emäntä lähettää Kalevalan väen kimppuun karhun

vihamielisen magian avulla ja Väinämöisen on pyydystettävä se, mikä muodostaa tausta-asetelman rituaaliperinteiden esittelylle. Tuolloin vallinneen teksti-ideologian mukaisesti *Kalevala* edusti perinnettä jopa täsmällisemmin kuin sen lähteenä toiminut perinteinen runous, sillä *Kalevala* esittäytyi rekonstruoituna alkuperäisenä runoepoksena, josta kansan suussa syntyneet epäselvyydet ja ristiriitaisuudet oli poistettu (Karkama 2001, 272; Kaukonen 1944, 27–32). *Kalevala* esitti perinteen kiillotetussa, viimeistellyssä muodossa.

Tämän teksti-ideologian mukaisesti *Kalevala* saattoi toimia perinteen tutkimuksessa primäärilähteenä. Esimerkiksi M. A. Castrén, joka oli pätevä ja kokenut suomalais-karjalaisten ja myös laajemmin uralilaisten ja muiden kansojen perinteen kerääjä ja tuntija, käytti kokemustaan ja omista tallenteistaan huolimatta juuri *Kalevalaa* keskeisenä suomalaisten ja karjalaisten perinteiden lähteenä kirjoittaessaan vaikutusvaltaista teostaan *Luentoja suomalaisesta mytologiasta (Föreläsningar i finsk mytologi)* [1853]). Nykypäivän tutkimuksen näkökulmasta Castrénin mytologialuentoja on pidetty ongelmallisina, koska lopputulos käsittelee pikemmin *Kalevalan* kuin ”suomalaisten” mytologiaa (esim. Siikala 2012, 43; ks. Ahola & Lukin 2016, 32–33), ja *Kalevala* taas palautuu paljolti Lönnrotin omaan visioon. Castrénin teos oli kuitenkin hyvin arvostettu omana aikanaan, jolloin *Kalevalan* nähtiin kuvaavan perinnettä puhtaimmillaan – vasta Julius Krohnin alkujaan luennoillaan vuonna 1887 esittämän kritiikin myötä sen asema alkoi heiketä (Krohn J. 1894).<sup>2</sup>

Myös Lönnrot käytti *Kalevalan* tekstejä esimerkkinä perinteestä – sekä muokkasi tekstejä tätä tarkoitusta varten. Valmistellessaan loitsukokoelmaansa *Suomen kansan muinaisia loitsurunoja (SKML, 1880)* Lönnrot hyödynsi myös loitsuja, joita oli itse muokannut *Kalevalan* eri editioissa. Esimerkiksi ensimmäinen hänen esittämänsä versio Raudan synnystä (Lönnrot 1880, 313–317) perustuu *Uuden Kalevalan* runoon 9, josta loitsu kattaa säkeet 33–266. Lönnrot kuitenkin editoi loitsutekstiä lisää, jolloin sen pituus kasvoi 234 säkeestä 248 säkeeseen ja teksti muuttui monin ta-

2 Teoksessa *Suomalaisen kirjallisuuden historia I: Kalevala (1883–1885)* Julius Krohn jo hiukan määritteli *Kalevalan* ja suullisen perinteen välisiä eroja, vaikka korosti myös Lönnrotin toimitustyön luontevuutta ja jopa luonnollisuutta suhteessa lähteenä toimineeseen traditioon (erit. s. 582–585). Teoksessa Krohn ei kuitenkaan varsinaisesti käsittele *Kalevalaa* kansanperinteen lähteenä.

voin. Hän lisäsi tekstiin yksittäisiä säkeitä ja lyhyitä jaksoja samalla kun poisti toisia ja korvasi tiettyjä lyhyitä tekstijaksoja yhdellä pidemmällä. Osa Lönnrotin tekemästä muuntelusta näyttäisi pohjaavan tyyliseikkoihin. Lönnrot esimerkiksi on jättänyt pois *Uudessa Kalevalassa* olevasta loitsusta sen ensimmäisen jakson (Runo 9, säkeet 33–38) kokonaan. Sitä seuraavassa jaksossa puhutellaan Ukkoa yhdellä ainoalla säkeellä ”Ukko ilmoinen Jumala” (säe 39), jonka Lönnrot korvaa säeparilla ensimmäisestä jaksosta. Tämä ei olisi muuten niin yllättävää, mutta hän on vaihtanut säeparin säkeiden järjestystä. Tällaisesta muuntelusta on useita esimerkkejä:

*Uusi Kalevala*, runo 9

*SKML* 32, Raudan synty, a

33–34	<u>Tuo Ukko ylinen luoja,</u>	1–2	Itse ilmojen Jumala,
43	Siitä syntyi <u>kolme</u> neittä,	5	siitä syntyi neittä <u>kolme</u> ,
48	Astui immet <u>pilven</u> äärtä	10	Astui immet <u>ilman</u> äärtä,
57, 59	Toinen <u>valkean valutti</u>	19, 21	Toinen <u>puikutti punaisen</u> ,
	[– –]		
63–66	<u>Ku on valkean valutti,</u>	25–28	Ku on puikutti punaisen,
	<u>Siit’ on tehtynä teräkset,</u>		Siit’ on saatu räähkyrauta,
	Ku on puikutti punaisen,		<u>Ku on valkean valutti,</u>
	Siit’ on saatu räähkyrauta.		<u>Siit’ on tehtynä teräkset.</u>

*Uuden Kalevalan* runon 9 vertailu *SKML:n* runoon 32a antaa viitteitä *Kalevalaan* liittyvästä teksti-ideologiasta, jonka mukaan Lönnrot työskenteli. Ilmeisesti hän näki *Kalevalassa* esittämiensä loitsutekstien vastaavan siinä määrin perinteenmukaista ilmaisua, että niitä saattoi sisällyttää loitsurunoilta omistettuun kokoelmaan. Kiinnostavaa on, että Lönnrot katsoi, että nämä tekstit olivat hänen edelleen muunneltavissaan. *SKML:ssä* Lönnrot listaa loitsutekstin lopussa sen variantteja (1880, 316–317), mutta edellä esitetty muuntelu ei ole tässä listassa mukana. Listassa on yksittäisiä vaihtoehtoisia tai toisinaan täydentäviä säkeitä tai säepareja ja yksi täydentävä neljän säkeen jakso. Listassa on vain yhdessä tapauksessa mainittu vaihtoehtoinen jakso *Kalevalasta*, nimittäin säkeiden 214–218 kohdalla (alleiviivattu):

	<i>Uusi Kalevala</i> , runo 9		<i>SKML</i> 32, Raudan synty, a
231	Herhiläinen, hien lintu, <u>Katselevi, kuuntelevi,</u> <u>Katseli katon rajasta,</u> <u>Alta tuohen tuijotteli</u>	211	Herhiläinen, hien lintu, Hien lintu, Lemmon katti, Lensi ympäri pajoa <u>Kipujansa kaupotellen,</u>
235	<u>Rautoja rakettavia,</u> <u>Teräksiä tehtäviä.</u>	215	<u>Lentelevi, kuuntelevi</u> <u>Sepon selviä sanoja</u> <u>Teräksistä tehtävistä,</u> <u>Rauoista rakettavista.</u>
	Lentää hyrähtelevi; Viskoi Hien hirmuloita, [- -]	220	Tuo oli siiviltä sivakka, Kynäluilta luikkahampi, Tuop' on ennätti eellä, Nouti Hien hirmuloita, [- -]

*SKML:ssa* olevan variantin viimeisen parisäkeen yhteydessä ilmoitetaan verbien *tehtävistä* ja *rakettavista* vaihtoehtoisiksi sanamuodoiksi *rakettavaksi* (-via) ja *tehtäväksi* (-viä), jolloin sulkeissa ovat *Uudessa Kalevalassa* käytetyt päätteet. Tässä yhteydessä ei kuitenkaan viitata siihen, että nämä päätteet olivat *Vanhassa Kalevalassa* muodossa *-vaissa* ja *-väissä*. Kirjoitetun tekstin käyttely huomautusten yhteydessä näyttäisi viittaavan siihen, että Lönnrotin mielestä hänen esittelemänsä runomuunnokset olivat perinteen mukaisia ja että pienet mutta erityisesti kirjallisessa muodossa selvät erot tekstin kirjoitettujen versioiden välillä olivat hänelle näkyvämmässä. Lönnrot käytti siis *Kalevalaa* dynaamisena resurssina. Lönnrotin *Kalevalaan* liittynyt teksti-ideologia näyttää poikenneen hänen lukijoidensa teksti-ideologiasta, jonka mukaan *Kalevala* oli pikemminkin staattinen objekti.

Lönnrot myönsi aina roolinsa *Kalevalan* järjestämisessä koherentiksi eepokseksi, ja esimerkiksi Castrén kritisoi joitakin järjestyksen piirteitä (Kaukonen 1978, 98–101). Lönnrotiin oli vaikuttanut Friedrich August Wolfin teoria (1795) homeerisen epiikan kehittymisestä pienemmistä, eri alueilta peräisin olevista runoista, jotka mestarirunoilija Homeros oli koonnut yhteen kahdeksi eepokseksi. Wolf piti mestarirunoilijan



panosta oleellisena pitkän koherentin eepoksen muodostamisessa. Lönnrot ei kuvitellut *Kalevalaa* muinaisen, hajalleen joutuneen eepoksen rekonstruktioiksi, vaan otti oikeuden yhdistellä runoja siten kuin käsitteittä tapahtuvan suullisessa perinteessäkin. Kun *Uusi Kalevala* julkaistiin, hän ilmaisi skeptisyyttä runojen ”alkuperäisten” muotojen rekonstruointia kohtaan ja piti perinnettä dynaamisena ja alati muuntuvana (Honko 1990). Edellä oleva esimerkki kuvaa, että aivan kuten Lönnrot omaksui samankaltaisen auktoriteettiaseman runojen järjestäjänä ja yhdistelijänä kuin hänen kohtaamillaan laulajilla oli, hän näki myös *Kalevalassa* olevien runoversioiden vastaavan perinteenmukaisuudeltaan runoja, jotka hän oli kirjoittanut muistiin joko suullisesta esityksestä tai lausuttuina (ks. Sykäri 2020, 48).

### *Kalevalan* kaiut suullisessa perinteessä

Kerääjien teksti-ideologiat toimivat perinteen esittäjien lauluja ja sanomisia arvioivana linssinä: mitä oli relevanttia dokumentoida, minkä tyyppiset runot olivat arvokkaimpia ja mikä teki niistä hyviä tai huonoja, kiinnostavia tai yhdentekeviä. Keskeistä näille ideologioille oli huoli kansanomaisen (vernakulaarin) perinteen ”autenttisuudesta”, jota moderniteetti ei olisi turmellut, ja luku- ja kirjoitustaito sekä kirjalliset aineistot asettuivat jyrkästi ristikkäin kansankulttuurin idealisoidun kuvan kanssa (Anttonen 2005, 161–165). Tämä ideologinen linssi teki joistakin kulttuurin puolista näkymättömiä, kuten siitä, että kuuluisan runolaulajan Ontrei Malisen poika Jyrki Malinen (1806–1884), hänkin merkittävä runolaulaja ja tietäjä, oli ilmeisesti aikanaan kotiseutunsa ainoa luku- taitoinen henkilö (Niemi 1921, 1151–1152; Šahtarina 2014 [1987]). Tämä herättää edelleen kysymyksen siitä, oliko hän oppinut taidon isältään vai ainakin osin jostain muualta (ks. Tarkka 2005, 37). Varhaisten kerääjien tapa verrata perinnettä *Kalevalaan* oli interaktiivinen, ja *Kalevalan* julkaiseminen mahdollisti Lönnrotin runojen leviämisen materiaalisessa muodossa. Thomas A. DuBois (1995, 185) on havainnut, että ”*Kalevalan* itsessään on täytynyt tehdä karjalaisiin suuri vaikutus”, koska ”osia Lönnrotin eepoksesta ilmaantui pian suullisiin repertoareihin”. Myö-

hemmät tutkijat pyrkivät erittelemään *Kalevalasta* vaikutuksia saaneet runot muusta korpuksesta, ja niitä jätettiin julkaisematta tai luokiteltiin erilleen kuten esim. *Suomen Kansan Vanhat Runot* -kokoelmassa otsakkeen ”Kalevalasta opittuja” alle. Esimerkiksi monet tietäjä Vihtoorä Lesoselta (s. 1850?) muistiinpannuista runoista löytyvät otsakkeen alta (ks. myös DuBois 1995, 183–201) – ja Vihtoorä Lesoñi omistikin *Kalevalan*, kuten tämän luvun epigrafitekstissä kuvataan. Yksi näistä runoista on vuonna 1894 K. F. Karjalaisen muistiinpanema Raudan synty (SKVR 12 1023), josta suuri osa vastaa *Uuden Kalevalan* runon 9 säkeitä 33–266 lähes täydellisesti – mutta osa eroaa siitä huomattavasti ja runo on yli viisikymmentä säettä Lönnotin versiota pidempi (ks. myös Virtaranta H. 1975, 14; Virtaranta P. 1978, 16).

Samassa epigrafissa mainittu Outi Lipkinan (s. 1883) Aino-runno, tallennettu arkistoteksteissä hänen nimensä venäläismuodon Jevdokija Lipkina alle vuonna 1941 (KTK 17/8; ks. Jevsejev 1950, #23), kertoo siitä, kuinka Väinämöinen kohtaa Ainon ja kosiskelee tätä. Runo etenee *Uuden Kalevalan* runon 4 alkupuolen (säkeet 1–116) mukaan lähes sanatarkasti jättäen siitä vain yksittäisiä säkeitä väliin. Outi Lipkinan runon irtautuminen *Uuden Kalevalan* runosta 4 tapahtuu Ainon äidin reaktioiden kuvauksen yhteydessä, kun Aino kertoo kohtaamisestaan Väinämöisen kanssa. Tässä kohtaa runossa on säkeitä runosta 3:

	KTK 17/8		<i>Uusi Kalevala</i> , runo 3
46	Emo kahta kämmentäh	525	Emo kahta kämmentänsä Hykersi molempiansa, Sanan virkkoi, noin nimesi: ”Elä itke poikueni, Ei ole itkettäviä,
		530	Suuresti surettavia; Tuota toivoin tuon ikäni, Puhki polveni halusin, Sukuhuni suurta miestä
50	Lankokseni laulajua, Vävykseni Väinämöistä.	535	Vävykseni Väinämöistä, Laulajata langokseni.

Ainon äiti saa siis Outi Lipkinan runossa ilmeisesti tiedon Väinämöisen kosimisesta tyttäreltään<sup>3</sup> eikä *Kalevalan* tavoin pojaltaan Joukahaiselta aiempien tapahtumien yhteydessä, mistä kuitenkin äidin reaktiota kuvaavat säkeet ovat peräisin. Tässä runossa Aino on sanoissaan suorasukaisempi kuin *Kalevalassa*: siinä kun Lönnrotin Aino syyttelee voimattomana äitiään tilanteesta, Outi Lipkinan Aino suorasukaisesti kieltäytyy naimasta Väinämöistä. Myös Ainon äiti on tässä runossa äkkipikaisempi kuin *Kalevalassa* ja karkottaa tyttärensä kotoa tämän kieltäytyttyä Väinämöisestä:

62      Emo tässä suuttuneena:  
         Mäne huima huimuttas,  
         Vähä mieli mielijäs.

Nämä säkeet ovat puolestaan lainaa *Uuden Kalevalan* runosta 5 (säkeet 168–169). Lisäksi Outi Lipkina dramatisoi Ainon hukkumista *Uuden Kalevalan* runon 4 säkeiden lisäksi muutamalla säkeellä (säkeet 93–96) runosta 5, joka muodostuu perinteisen *Vellamon neidon onginta* -teeman varaan:

KTK 17/8		<i>Uusi Kalevala</i> , runo 5
105	Seitsemänneltä selältä Kaheksannen uallon peästä Nosti jalkova vasenta,	Nosti kättä oikeata, Näytti jalkoa vasenta Seitsemännellä selällä,
	Eli kättä oikieta.	Yheksannen aallon päällä.

Outi Lipkina siis kykeni vuonna 1941 laulamaan 121 säkeen pituisen eepin juonellisen kokonaisuuden, joka muodostui hänen yli 35 vuotta aiemmin mieleen painamistaan *Kalevalan* säkeistä. Hän ei kuitenkaan toistanut *Kalevalan* runoa sellaisenaan, vaan oikoi *Kalevalalle* tyypil-

3 Kerronta jättää tämän tosin avoimeksi; Outi Lipkinan runossa Aino viittaa surumielisyytensä syytä kysyttäessä vain korujensa kadottamiseen ensin veljelleen, sitten äidilleen ja äiti vaikuttaa ikään kuin arvaavan todellisen syyn Ainon mielipahaan.

listä ylenpalttista toisteisuutta ja tehosti valitsemansa tekstijakson viestiä upottamalla siihen säkeitä samaan juonikokonaisuuteen kuuluvista toisista *Kalevalan* runoista. Outi Lipkinan käsittelyssä *Kalevalan* runo myös lähentyi paikallista Anni-runoperinnettä, kun hän jätti Joukahaisen roolin juonesta tyystin pois. Lisäksi hän näyttäisi kipakoittaneen äidin ja tyttären sananvaihtoa oman draamantajunsa pohjalta.

Lipkinan kanssa samalla paikkakunnalla asuneen Maria Mihejevan vuonna 1946 tallennettu Anni-runo (Jevsejev 1950, #5) alkaa lähes identtisesti *Uuden Kalevalan* runon 4 kanssa, mutta säkeiden muoto poikkeaa aavistuksen *Kalevalan* muodosta paikalliseen perinteeseen päin. Suuremmat erot ilmenevät runon johdanto-osan jälkeen. Vahva esimerkki *Kalevalan* sisällön omaksumisesta ja ilmaisemisesta toisin, perinteestä tutuun säkein on Mihejevan Anni-runossa Väinämöisen suuhun asetettu puheenvuoro, joka ilmaistaan *Kalevalassa* seuraavasti:

Eläpä muille, neiti rukka,  
Kuin minulle, neiti rukka,  
Kanna kaulan helmilöitä,  
Rinnan ristiä rakenna,  
Pane päätä palmikolle,  
Sio silkillä hivusta!  
(*Uusi Kalevala* 4, säkeet 15–20.)

Mihejevan runossa sama sisältö ilmaistaan tiiviisti:

Kašva, neiti, miušša mielin,  
Elä muissa šulhasissa!  
(Jevsejev 1950 #5, 13–14.)

Tämä säepari edustaa paikallista vienalaista perinnettä (vrt. esim. SKVR II 209: 33–34; SKVR II 218: 9–10), jota siis Mihejeva noudattaa huolimatta siitä, että hän seuraa muutoin *Kalevalan* tarjoamaa kerrontarankaa. Vastaavasti *Kalevalan* säkeet, jotka ilmaisevat Ainin oman arvontuntoiset sanat kiinnostustaan osoittavalle Väinämöiselle, kuuluvat seuraavasti:

En sinulle, enkä muille  
Kanna rinnan ristilöitä,  
Päätä silkillä sitaise,  
Huoli en haahen haljakoista,  
Wehnän viploista valita,  
Asun katioissa sovilla,  
kasvan leivän kannikoissa  
(*Uusi Kalevala* 4, säkeet 22–28.)

Mihejevan Anni-runon vastaavassa kerronnallisessa asemassa olevat säkeet kuuluvat seuraavasti:

Enkä šiušša, enkä muissa,  
En huoli haahen hal’l’akoista,  
Verka vaatteista välitä,  
Kašvan leivän kannikoilla,  
Leivän kuorilla ylenen!  
(Jevsejev 1950 #5, säkeet 17–21.)

Mihejeva näyttää seuraavan *Kalevalaa* perinteestä omaksuminsa säkein, joiden joukkoon on asettunut myös yksittäisiä *Kalevalan* säkeitä. Paikallisen perinteen hyödyntämisessä oli 1940-luvun Uhtualla kuitenkin laulajien kesken eroja. Esimerkiksi samalla kylällä elänyt runolaulaja Jouki Hämäläinen käyttää omassa Anni-runossaan vuodelta 1948 runsaasti *Uuden Kalevalan* tarjoamia säkeitä esimerkiksi samassa Aion/Annin repliikissä kuin edellä on käsitelty:

En šiulla, enkä muilla,  
Kanna kaklan helmilöitä,  
Piätä šilkillä šitaise,  
Rinnan ristiä rakenna!  
(Jevsejev 1950, #15, säkeet 17–20.)

Tässä esimerkissä Hämäläinen käyttää *Kalevalan* juonellisesti vastaavan kohdan säkeitä, mutta yhdistää säkeet ”pane päätä palmikolle, / sio

silkillä hivusta” muotoon ”piätä šilkillä šitaise” ja siirtää säkeen ”rinnan ristiä rakenna” paralleelisäejakson loppuun. Muutoinkin Hämäläisen runossa säekokonaisuuksien muotoilu vaikuttaa keskeiseltä ja juonen kuljetus toissijaiselta. Mihejevan runossa äidin ja tyttären roolit vastaavat tarkemmin *Kalevalaa* kuin Lipkinan runossa, mutta sankarittaren hukuttautuminen kuitataan runon lopussa lakonisesti yhdellä säeparilla. Hämäläisen runo päättyy siihen, että äiti kehottaa Annia hakemaan aistasta uudet korut tämän metsään jättämien tilalle. *Kalevalaa* noudatellesaankin suulliset runot jäävät yleensä jopa laveimmillaan huomattavasti *Kalevalaa* suppeammiksi, ja laulajat käyttävät kertomuksen rakenteen ilmaisemiseen paikallisen suullisen runoperinteen tarjoamia muotoja.

Raja-Karjalan Suistamossa Iivana Oinoilalta kirjattiin vuosina 1911 ja 1915 kaksi eri versiota Kilpalaulannasta. Myöhempään näistä kuuluu laaja Väinämöisen ja Joukahaisen välillä tapahtuva viisauksienvaihto-osuus, joka hengeltään vastaa *Kalevalan* vastaavaa jaksoa, kun taas versiosta puuttuu alueella tavallisesti runoon kuuluva haaste kaksintaisteluun. Runo jatkuu ikään kuin yhteenvedolla *Kalevalan* tapahtumista, jotka liittyvät Joukahaisen sisaren, Ainin, muuttumiseen kalaksi. (SKVR VII 148.) Aiemmin tallennetussa versiossa taas viisauksienvaihto on minimaalista, mutta siihen kuuluu kaksintaistelu (SKVR VII 148a). *Kalevalan* vaikutus näkyy eritoten perinteestä poikkeavissa kertomusjaksoissa, mutta kuten Iivo Härkönen (1926, 101) korostaa, kohdat, joissa kertomus menee päällekkäin *Kalevalan* kertomuksen kanssa, on kuitenkin esitetty Iivana Onoilan omin sanoin. Näissä kohdissa hänen omakin ilmaisutapansa kuitenkin osoittaa vaikutteita *Kalevalasta*, kuten esimerkiksi formulaisen säkeen *Kalevalan kankahille / kankahia* käytössä (SKVR VII 148a: 27, 30) versiossa, joka noudattaa paikallista kertomusmuotoa. Tämä formula ei kuitenkaan ilmene versiossa, joka on selvemmin *Kalevalan* vaikutteiden alainen.

Esimerkit valaisevat *Kalevalan* harvoin käsiteltyä vaikutusta suulliseen perinteeseen. Ensinnäkin Lönnrot oli luonut uuden mallin tapahtumien liittämiseksi toisiinsa, ja tapahtumat alkoivat liittyä toisiinsa samalla tavoin myös suullisessa traditiossa, vaikka ihmiset yhä lauloivat runoja paikallisin tavoin. Toisekseen runolaulajat saattoivat poimia *Kalevalasta* yksittäisiä formuloita tai paralleelijaksoja ja sovittaa niitä omaan laulutapaansa.

Perinteisessä runoudessa on myös paljon hienovaraisempia *Kalevalan* kaikuja. Siinä missä Arhippa Perttusen muodonrikkominen on saattanut vaikuttaa paljonkin siihen, millaiseksi Lönnrotin luterilainen epiikan maailma rakentui, Arhipan poika Miihkali ei omaksunut isänsä omintakeista mytologiaa. Väkevän kalevalamittaisen runouden kokoelman voi olettaa vaikuttaneen myös perinteeseen. Rajan takaa tulleiden koulutettujen ”ruotsien” ja Pietarista tulleiden hienojen herrojen kiinnostus runojen ja kertomusten muistiinkirjoittamiseen teki paikallistiedosta kulttuurista pääomaa, jolla oli myös taloudellisen vaihdon potentiaalia. Näiden kohtaamisten merkitys runolaulajille heijastuu muistitiedossa, jota pidettiin yllä sukupolvien ajan, vaikkakin vain perhepiirissä. Ulkopuolinen arvostus toi perinteelle arvonnousua samaan aikaan kun paikallisesti perinne ja sen välittämät merkitykset saivat potentiaalisia syntyisyyden latauksia. Tuloksena oli keskenään ristiriitaisten näkökulmien ja kilpailevien intressien muodostama ympäristö, jossa saattoi kehkeytyä seuraavan kaltaisia tilanteita.

I. K. Inha (1999 [1911], 378) kuvaili, kuinka Miihkali Perttunen näytti nauttivan laulamaisesta, ja hän myös sai siitä palkkioita, mutta ”runot laulettuaan, niin kauan ja hartaasti silmiään ristiten seisoi ja rukoi oman obrasansa edessä”. *Kalevalan* kokoamiseen liittynyt ja *Kalevalan* innoittama runonkeräystoiminta ei ainoastaan vaikuttanut siihen, kuinka perinnettä paikallisesti arvotettiin. Se rohkaisi myös muotoilemaan sellaisia esityksiä kuin ulkopuolelta tullut herrasväki halusi kuulla ja mistä nämä saattoivat maksaa korvauksia, joiden arvo ylittäisi potentiaaliset sosiaalisen leimautumisen tai hengellisen tahriintumisen uhat. Isästään poiketen Miihkali Perttunen lauloi Maailmansynty-runon, jossa maailman syntyyn kuuluivat lintu ja muna eikä Väinämöisen rukous Jumalalle, ja Lemminkäisen virren, joka oli yhtenäinen kokonaisuus eikä kaksi erillistä runoa erillisine sankareineen. Siinä missä Arhippa loi perinnettä uusiksi niin, että se sopi hänen maailmankuvaansa ja laulamaisideaaliinsa, Miihkalin poikkeamisella isänsä laulutavasta on luultavasti vähemmän tekemistä sen kanssa, että hän olisi pyrkinyt integroimaan runoja paremmin maailmankuvaansa, kuin sen kanssa, että Miihkali sopeutui siihen, mitä hän ajatteli runonkerääjien haluavan kuulla.

## *Kalevala*, runonsepitys ja uuden ajan epiikka

Runolaulajien sopeutumiselle runonkerääjien toiveisiin ja kulttuuriseen viitekehykseen syntyi rajantakaisessa Karjalassa uudenlainen, entistä painotetumpi viitekehys sosialistisen vallankumouksen jälkeen ja etenkin 1930-luvulla. Tällöin kalevalamittaiselle traditiolle syntyi tilausta osana Neuvosto-Karjalan tieteellisiä, taiteellisia ja poliittisia pyrkimyksiä määrittää (neuvosto-)karjalaisuutta ensinnäkin erillään suomalaisuudesta ja toisekseen osana riistettyä mutta sosialismin vapauttamaa proletariaattia (Laakkonen 2012). Tilanne tarjosi taloudellisten ja sosiaalisten mullistusten keskellä kamppaileville karjalaisen perinteen taitajille mahdollisuuden saavuttaa etuisuuksia, kuten mainetta, matkoja ja taloudellista etua (Olson 2004, 41–57). Kylissä kiertäneiden perinteenkerääjien ja kirjallisuusihmisten toiveita ja näkemyksiä perinteen suhteen siis epäilemättä kuunneltiin herkäällä korvalla – etenkin 1930-luvulla alkaneiden poliittisten puhdistusten aikaan, kun ihmisiä vangittiin jopa vähäisten ja tiedostamatta lipsahtaneiden poliittisesti epäkuranttien lausumien tai lausumatta jättämisten perusteella (ks. esim. Solženitsyn 1974, 79–114). Perinteen julkaiseminen ja julkaisupalkkioiden saaminen edellytti julkaisijan ja viime kädessä sensuurin odotuksiin taipumista (ks. Miller 1990, 11–14). Runonkerääjien esittämiin sisällöllisiin toiveisiin taipumiseen vaikuttivat siis tekijät, joita voi kuvata sekä työntäviksi että vetäviksi.

Kärjekkäimmillään julkaisijan poliittis-ideologisiin toiveisiin taipuminen ilmeni sosialistiseen ympäristöön sovitetun, perinteistä muotoa noudattelevan ja jäljittelevän aineiston kuten runojen, laulujen ja tanssien kohdalla. Neuvosto-Karjalassa tunnettuja perinteentaitajia värvättiin keskusjohtoisesti tuottamaan kalevalamittaista, sosialistista ideologiaa ilmentävää runoutta, jota Joonas Ahola (2021) on kutsunut *neuvostokalevalaiseksi runoudeksi*. Sitä julkaistiin ensimmäisen kerran laajemmassa määrin vuonna 1941 pian sen jälkeen, kun Uhtualla oli järjestetty ensimmäinen runolaulajakonferenssi juuri runolaulajien värväämiseksi ja kouluttamiseksi uusaiheisen perinteen luomiseen. Petroskoilaisessa kirjallisuus- ja taideaikakauslehdessä *Punalippu* 5/1941 ilmestyi myös Tatjana Perttusen kalevalamittainen runo, joka on nimetty yksinkertai-



sesti otsakkeella Laulu, mutta tässä runon kyseiseen versioon viitataan avaussäkeen alun pohjalta nimityksellä Tämä kana kasvo Karjalassa (versio a):

- 1 Tämä kana kasvo Karjalassa  
Kalevalan kankahilla.  
Pitäjästä Vuokkiniemen,  
Latvajärvestä kotosin,  
5 pienoni akka Perttulasta,  
se on laulujen latoja.  
Se laulau hyvistä laulut,  
virret oikein osuau,  
neuvostojen neitosilla,  
10 tovereilla kultasilla,  
iltapäivien ilokse,  
huomenpäivien huvikse.  
Vieläkö virren laulanan  
kolhoosin monista töistä,  
15 metsätöistä mahtavista.

Tatjana Perttunen (1880–1963) on luettavissa Perttusten runolaulaja-sukuun, sillä hänen isänisänsä Ignatta oli Miihkali Perttusen serkku ja hänen miehensä Teppana Miihkalin pojanpoika (KTK 26-1/21). Tatjana on kertonut lapsena oppineensa kalevalamittaista runolaulua itse Miihkali Perttuselta, joka toimi kylällä vanhemmiten lastenvahtina (KTK 24/2; 26-1/21; 25/28a). Miihkali Perttusesta rakennettiin neuvostojulkaisuissa ihanteellinen runolaulaja paitsi laulutaitonsa vuoksi, myös proletarisen solidaarisuuden näkökulmasta: hänen kuvattiin esimerkiksi auttaneen omasta köyhyydestään huolimatta muita puutteenalaisia (esim. Vinogradov 1935; Kronhaus 1949). Myös Tatjana oli tunnustettu runolaulaja, jolta tallennettiin runsaasti kalevalamittaista perinnettä. Hänen hahmoonsa pyrittiin liittämään jo arkistotiedoissa myös ulkorunollista ihanteellisuutta samaan tapaan kuin Miihkaliin: esimerkiksi jouduttuaan jatkosodassa suomalaisten evakuoimaksi hänen kuvataan paenneen heti tilaisuuden tullen takaisin kotiseudulleen suuren koti-

seuturakkautensa ja kotimaataan kohtaan tuntemansa solidaarisuuden vuoksi (KTK 24/2). Tatjana oli luku- ja kirjoitustaidoton, eikä hän siis sepittänyt runojaan kynä kädessä, mistä hän on itse maininnut näin:

Kun en voi noita kirjuttua  
Kun en kouluo suanun käyvä  
pehertyä koulun penkillä  
(KTK 29/89.)

Folkloristi Palaka Kuikan kuvauksen perusteella Tatjana otti runojensa suhteen kernaasti kommentteja ja ohjeita vastaan, ja Kuikka oli hänen laulajakyvyistään hyvin vaikuttunut: ”ihmeellinen mummo”. Kuikka kuvaa myös Tatjanan olleen kotipuolellaan ”hauska ja huumorintajuinen ihminen” (KTK 27/1).

*Punalipussa* julkaistu runo on hyvin niukka tekstilajinsa edustajaksi mutta siitä erottaa hyvin julkaisijoiden toiveet uuden neuvostorunouden suhteen. Runossa laulaja asemoituu heti alussa paitsi etnisen alkuperäisväestön, karjalaisten, edustajaksi (säkeet 1–4), myös vaatimattomista lähtökohdista kotoisin olevaksi ”kansan”, proletariaatin edustajaksi (säe 5). Hän julistautuu näissä puitteissa lisäksi tämän kansanosan perinteen erityistaitajaksi, mikä antaa hänen sanoilleen erityistä kollektiivista painoarvoa etenkin, kun myös tämä julistautuminen tapahtuu perinteistä runoa noudattelevalla tavoin (säkeet 6–8; 11–12). Runon puhuja kuitenkin ilmaisee olevansa valmis ja halukas alistamaan taitonsa laajemmin neuvostokansan palvelukseen (säkeet 9–10).<sup>4</sup> Lopussa (säkeet 14–15) runo koskettaa neuvostokalevalaiselle runoudelle myöhemmin vakiintuvia aiheita, neuvostokansan uutteruuden ja neuvostomodernismin

4 Tatjanan runo näyttää olevan pastissi, joka nojaa Miihkali Pertusen SKS:lta saamansa pienen eläkkeen johdosta sepittämään kiitosrunoon (SKS JR 42731, 23421) ja paikalliseen suulliseen traditioon, jossa Miihkali Pertusen runo näyttää jatkaneen elämäänsä. Runosta on nimittäin tallennettu Vuokkiniemellä Outi Karhujevalta vuonna 1927 versio (SKS JR 80694, 02666), joka on Miihkalilta tallennettuja lyhyempi mutta sekä rakenteeltaan että säeasultaan hyvin lähellä Tatjana Pertusen Tämä kana kasvo Karjalassa -runon a-version säkeitä 1–12. Tässä luvussa ei ole vertailtu runoja perusteellisesti, sillä tieto näiden julkaisemattomien runojen olemassaolosta ja relevanssista saavutti kirjoittajat vasta kirjan taittovaiheessa FILTER-hankkeen Octavo-käyttöliittymän hakujen kautta. Runon tässä luvussa olevaan analyysiin saatiin kuitenkin vielä lupa tehdä välttämättömiä uuden tiedon edellyttämiä korjauksia, mistä olemme kiitollisia.

tuoman teknologian ylistystä, mikä tuo runoilmaisuuun neuvostojärjestelmään kuuluvaa kieltä (tässä sanaston osalta *kolhoosi*), mutta aiheisiin ei syvennytä sen enempää, kun runo jo ikään kuin keskeytyy.

Samasta runosta on olemassa myös Tatjanan esittämä äänite (KTKÄ 15/14) ilmeisesti vuosien 1953–1956 väliltä.<sup>5</sup> Tämä kana kasvo Karjalassa -runon b-version loppuosa laajenee neuvostokalevalaiselle runoudelle tyyppilliseksi sosialistisen työn menestyksekkyyden ja teknologisen edistävyyden kuvaukseksi:

kolhoosit hyvin kohuou  
konehilla ruatellahe  
metsätyöt hyvin mänöyve  
konehilla veätellähe  
traktorit veteen vetäyve  
musta ruuna mullistauve  
tuli tuikkau sieraimista  
savu harjasta kohoau

Myös SKS:n perinteen ja nykykulttuurin äänitearkistosta löytyy kaksi Tatjanan esittämää versiota Tämä kana kasvo Karjalassa -runosta. Ne ovat käytännössä identtisiä version b kanssa, eikä niitä siksi käsitellä tässä erikseen.<sup>6</sup>

- 5 Tallennusvuodeksi on merkitty Karjalan tiedekeskuksen kansanrunousarkiston ääniteluetteloon 1952, mutta se on epävarma. Samalle vuodelle on ääniteluetteloon merkitty myös nauhaa 15 välittömästi edeltävän nauhan 14 äänitteet, joihin kuuluu useita muistolauluja Stalinille tämän kuoleman johdosta. Stalin kuoli 5.3.1953. Onkin luultavaa, että nämä ja myös nauhan 15 äänitteet, jotka ääniasunsa perusteella vaikuttavat samoihin aikoihin nauhoitetuilta, on tehty aikaisintaan vuonna 1953 mutta ennen vuotta 1956, jolloin neuvostohallinto irtisanoutui Stalinin henkilökultista.
- 6 Äänite SKSÄ A 438/14 on muutamaa tavua lukuun ottamatta identtinen Tämä kana kasvo Karjalassa (b):n kanssa, kun taas SKSÄ 361b:stä puuttuu tähän nähden vain kaksi paralleelisäettä runon alkupuolelta. Nauhoitteista SKSÄ A 438/14 on merkitty Suomi–Neuvostoliitto-seuran lahjoittamaksi vuonna 1962, ja on luultavaa, että myös toisen äänitteen alkuperä on sama. SKSÄ A 438/14:n äänitekortissa oleva nauhoitteen tekoaikaa viittaava vuosiluku 1962 on varustettu kysymysmerkillä. SKSÄ 361b:n yhteydessä ei ole merkintää äänitysajankohdasta, mutta sen sijaan äänitekortissa on maininta, että äänite olisi siirretty nauhalta levyille vuonna 1951. Kaikkien kolmen äänitteen hyvin suuri samankaltaisuus viittaisi liikeisiin äänitysajankohtiin, luultavasti lähellä 50-luvun taitetta. Toisaalta runo on voinut kuulua juuri tässä lyhyessä ja tiiviissä muodossaan Tatjanan aktiiviseen repertoaariin, jolloin se myös on voinut säilyä samankaltaisena pitkäänkin eikä samankaltaisuus todistaisi äänitteiden ajallista likeyttä.

Folkloristi Viktor Jevsejev on kirjannut Perttuselta runosta myös pidemmän version vuonna 1948 (KTK 25/51). Tässä versiossa c ensimmäiset 12 säettä ovat jotakuinkin identtiset versio a:n kanssa, minkä jälkeen runo jatkuu ensin kuusisäkeisellä aiheilmalla ”Laulajat lahjotaan” ja laajenee sen jälkeen eräänlaiseksi rukoukseksi Neuvostoliiton puolesta:

Akka ykšin ajattelou,  
Niin hiän tuota tuumuau:  
Anttakkah aurinko-päivä,  
Vahingoišta varjelkah,  
Šulošešta šuojelkah,  
Niin kun lintu poikijah  
Tuota šuurta Neuvoštomaata,  
Toverija kallehija  
Koti pellon šorrannašta,  
Miehen miekkojen neništä,  
Ett’ ei heitä lyijy löiš,  
Eikä tina palli paukkuaiš!

Vetoomuksen teititely puhuteltava jätetään mainitsematta siinä missä *Kalevalassa* useassa kohdin (esim. *Uuden Kalevalan* runoissa 9, 30 ja 43) varjelua haetaan kristilliseltä jumalalta: ”Varjele vakainen luoja / Kaitse kaunoinen Jumala” (*Uusi Kalevala* runo 43, säkeet 191–192), joka on säeasu myös Miihkali Perttuselta tallennetussa kiitosrunossa Helsingin herroille (ks. viite 4) sekä venäläisessä Sotaan lähtiessä -runotyypissä (esim. SKVR I2 1007; 1174). Säeasultaan samankaltaisessa venäläisessä karjansuojelurukouksessa taas vedotaan Pyhään Ulassiin (eli Vlasiin eli Blasiokseen, kristilliseen pyhimykseen, ks. Krohn K. 1915, 193):

Pyhä Ulassie, kormelitsa,  
Katso kaikista pahoista,  
Varjele vahinkoloista  
(SKVR I4 1370: 1–3.)

Tatjana on epäilemättä ollut tietoinen perinteisestä säeasusta, ja hänen ratkaisunsa jättää vetoituksen puhuteltava nimeämättä Tämä kana kasvo Karjalassa -runon c-versiossa vaikuttaa vähäeleiseltä kristillisen perinteen sekularisoimiselta. Tämän jakson jälkeen runon loppu on käytännössä identtinen b-version kanssa säkeestä ”vieläkö mie väršyn laulan” alkaen. Tatjana käyttää säettä ”miehen miekkojen neništä” samalla tavalla kuin Miihkali kiitosrunossaan viittaamaan metaforisesti vihollisen aseiden tuomaan uhkaan, kun perinteessä säkeen muunnelmat liittyvät Vienassa lähinnä tuonpuoleiseen vievän tien kuvauksiin, joiden mukaan tuonpuoleiseen käydään ”naisten nieklojen nenie [- -] miesten miekkojen terie” (esim. SKVR I1 340). Lönnrot käyttää samaa aihelmaa *Kalevalan* kuvauksessa Väinämöisen matkasta Antero Vipuseen:

Yks' on juoni juostaksesi  
Naisten neulojen neniä,  
Tuosta toinen käyäksesi  
Miehen miekan tutkaimia,  
Kolmas koikutellaksesi  
Uron tapparan teriä.  
(*Uusi Kalevala* 17, säkeet 19–24.)

Tatjanan ilmaisu Tämä kana kasvo Karjalassa -runon kaikissa kolmessa versiossa (a, b, c) viittaa voimakkaasti *Uuteen Kalevalaan* säkeessä 2 ”Kalevalan kankahilta”, joka on varsin ikoninen Lönnrotin *Uudessa Kalevalassa* käyttämä säe (esim. runo 1, säe 37). Runon b-versiossa laulajan kotipaikkaa osoittavat kohdat viittaavat erityisen vahvasti juuri *Uuteen Kalevalaan*: runon säkeen ”Kalevalan kankahilla” jatkona ovat paralleelisäkeet ”Pohjan peltojen perillä / suuren sammon saapuvilla”, joista ensimmäinen on *Uudessa Kalevalassa* (runo 1, säkeet 35–36) ”Kalevalan kankahilla” -säkeen paralleelisäe ja jälkimmäinen, puhuessaan sammon ”suuruudesta”, vaikuttaisi viittaavan lähinnä Neuvosto-Karjalan tiedotusvälineiden *Kalevala*-viittauksiin, joissa ”sampo” käytettiin Neuvosto-Karjalan vaurauden ja menestyksen symbolina (ks. Ahola 2020, 18–19).

Myös Tatjanan Tämä kana kasvo Karjalassa -runon kolmen version (a, b, c) säkeiden 11–12 ”iltapäivien ilokse, / huomenpäivien huvikse” sisältö toistuu monesti *Kalevalassa*, vaihtelevissa muodoissa, kuten:

Tämän iltamme iloksi,  
Päivän kuulun kunniaksi,  
Vaiko huomenen huviksi,  
Uuen aamun alkeheksi  
(*Uusi Kalevala* 1, säkeet 99–102.)

Nämä säkeet vaikuttavat Tatjanan säkeiden lähteeltä, mutta samassa määrin Tatjanan säkeet vaikuttavat viittaavan hänen repertoaariinsa kuuluneen perinteisen runon Laulun synty (KTK 27/12) säkeisiin ”Tämän iltasen ilokše, / Huomen kuuluzan kulukše”. Tämä kana kasvo Karjalassa -runon säkeille on kuitenkin tavattavissa vielä suurempi mahdollinen viittauskohta. Miihkali Perttusen kiitosrunoon Helsingin herroille (SKS JR 42731, 23421; ks. viite 4) sekä sen vuonna 1894 tallennettuihin Laulajan alkusanat -teemaan painottuviin versioihin (SKVR I3 1281 a, 1281 b) kuuluu Tatjanan runon (a, b, c) säkeiden 11–12 kanssa identtinen parisäe, ja onkin luultavaa, että Tatjanan käytössä säkeet ovat Miihkalilta opittuja ja viittaavat siihen.

Säkeiden 11–12 edellä Tatjana käyttää runon b- ja c -versioissa säkeen ”tovereilla kultasilla” sijaan säettä ”kuulla noilla kultasilla”, joka *Uudessa Kalevalassa* (runo 1, säe 25) liittyy laulajan aloitussanoihin. Kiinnostavasti se esiintyy myös Miihkali Perttusen edellä mainituissa Laulajan alkusanat -teemaisissa runoissa:

Lauloakseni hyvijä,  
Parahia pannakseni  
Helsingin herroilla hyvillä,  
Kuullapa noilla kultasilla,  
(SKVR I3 1281 a: 11–14.)

Miihkalin runoa vasten Tatjanan eri versioissa käyttämät vaihtoehtoiset säkeet ”tovereilla kultasilla” ja ”kuulla noilla kultasilla” olisivat tulkitta-

vissa samankaltaiseksi ”herrojen” imarteluksi kuin Miihkalin säepari. Tätä tulkintaa vahvistaisi se, että Tatjana tunsi Miihkalin runon ja tarinan sen syntytilanteesta (KTK 26-1/21; Timonen 1984, 51–53) sekä se, että Tatjanan runo näyttää nojaavan muutenkin monin puolin Miihkalin runon eri versioihin.

Tatjanan runon b ja c -version kolme viimeistä säettä, jotka kuvaavat traktorin jonkinlaiseksi tultasyökseväksi hirviöksi, toistuvat sisällöiltään eri muodoissa useiden eri laulajien neuvostokalevalaisissa runoissa ennen Tatjanan esitystä – ja siten säkeiden muodostamaa runokuvaa voi pitää uusperinteen jossain määrin vakiintuneena ja yleistyneenä perinteenmukaisen ilmaisun uudelleenmerkityksellistämisenä tai rekontekstualisointina. Tatjanan käyttämät säkeet ”tuli tuikkau sieraimista / savu harjasta kohoau” ovat hyvin samankaltaiset kuin säkeet Anna Malikinan vuonna 1938 tallennetussa runossa, jonka hän kertoo sepittäneensä vuonna 1936 kuvaamaan kyläläisten ihmetystä, kun ensimmäinen traktori ilmestyi Vuonnisen pelloille:

Vuahti kuolasta valuv,  
Tuli tuiskav zieramista  
Savu harjasta savuov  
(KTK 23/90.)

Maria Mihejevan ”Runossa kolhoosin perustamisesta” traktorin kuvaus laajenee savun syöksemisestä sen teräksiseen olemukseen:

Sillä on rautaiset kypälät,  
teräksiset terhentimet.  
Tuli huohti huokaimista,  
kipinät kijasta lenti.  
(Mihejeva 1941.)

*Kalevalassa* säkeiden vastineet liittyvät teknologisia ihmeitä takovaan Ilmariseen. Esimerkiksi kosiessaan Pohjolan neitoa Ilmarinen kyntää kyisen pellon takomallaan auralla:

Sai siitä tulisen ruunan,  
Valjasti hyvän hevoisen,  
Läksi pellon kynnäntähän,  
Vainion vakoantahan.  
(*Uusi Kalevala*, runo 19, säkeet 71–74.)

Sammon taontaa Lönnrot kuvaa hyvin samantyyppisin säkein kuin millä sekä Tatjana että Anna Malikina (yllä) kuvaavat, kuinka traktori uhkuu pakokaasuja:

Tuli tuiski ikkunasta,  
Säkehet ovesta säykkyi,  
Tomu nousi taivahalle,  
Savu pilvihin sakeni  
(*Uusi Kalevala*, runo 10, säkeet 399–402.)

Laatiessaan kultaneitoa Ilmarinen nostaa ahjostaan varsan, ja varsan olemuksessa on samoja metallisia attribuutteja kuin Maria Mihejevan (edellä) traktoriin viittaavalla hevosmetaforalla:

Varsa ahjosta ajaikse,  
Lähetäikse lietsehestä,  
Harja kulta, pää hopea,  
Kaikki vaskesta kaviot.  
(*Uusi Kalevala*, runo 37, säkeet 105–108.)

Samoja elementtejä on myös *Kalevalan* kohtauksessa, jossa Ilmarinen takoo tulisen kokon, jonka avulla pyydystää Tuonen hauen:

Se on seppo Ilmarinen,  
Takoja iän-ikuinen  
Takovi kokon tulisen,  
Vaaka-linnun valkeisen,  
Kourat rauasta kuvasi,



Teräksestä temmottimet,  
Siiviksi venehen vieret.  
(*Uusi Kalevala*, runo 19, säkeet 185–191.)

Tatjanan Tämä kana kasvo Karjalassa -runon b- ja c-versioiden traktoriin viittaava eufemismi *musta ruuna* viittaa vienalaisessa runokielessä lähinnä tuonpuoleiseen, myyttiseen eläimeen (esim. Kontokissa 1911 loitussa kateita vastaan ”Ota Hiijestä hevoni, / Helvetistä musta ruuna,” SKVR I4 621). *Uudessa Kalevalassa* (runo 22, säe 454) Lönnrot käyttä sitä neutraalimmin tavallisen hevosen paralleeli-ilmauksena. Tatjanan käyttämä ilmaisu *tuli tuiski* liittyy vienalaisessa perinteessä usein kielikuvana myyttiseen olemukseen ja kiivaaseen tekemiseen. Esimerkiksi Kontokissa kirjatussa runossa myyttinen iso tammi kaatuu tulta tuis kivän kirveen iskuista (SKVR I4 833), ja vuonnislaisessa Kultaneitorunossa vuodelta 1872 Ilmarisen takoma neito kutoo niin, että ”Tuli tuiski pirram piistä / Panu neien palmikosta” (SKVR I1 89).

Useiden runolaulajien käyttämä traktorin metafora ”tulinen ja metallinen hevonen” näyttää siis pohjaavan *Kalevalaan*, ja myös sitä kuvaavat säkeet ovat *Kalevalasta* Ilmarisen yhteydessä tuttuja. Ilmarinen esiintyykin *Kalevalasta* Neuvosto-Karjalan lehdistössä käydyssä keskustelussa usein teknologian symbolina (Ahola 2020, 19). Mikäli Anna Malikinan kuvaus tilanteesta, jossa hän sepitti runokuvan ilmeisesti ensimmäistä kertaa, pitää paikkansa, traktorin ja kenties muunkin nykyteknologian assosiointi Ilmariseen saattoi siirtyä runolaulajilta oppineiden teorioihin eikä päinvastoin.

Vaikka Tatjana Perttusen perinteiset runot pohjaavat pikemmin perinteeseen, jota hän oli omaksunut etenkin Miihkali Perttuselta, sisältöltään uudenlaista neuvostorunoa luodessaan Tatjana käyttää melko usein *Kalevalan* säkeitä ja viittaa *Kalevalaan* liittyneisiin, lehdistössä ilmaistuihin eli hallinnon ideologista linjaa tukeviin aikalaiskäsityksiin. Sepitetyn runon välitön yleisö oli Tatjanalle usein runonkerääjä, tutkija tai joku muu kirjallisuuspiireihin liitoksissa ollut henkilö, joka saattoi myös suorastaan neuvoa häntä tähän suuntaan. Runokulttuurin sisällä kalevalamittaisen runouden laulajat tunnistivat sosiaalisia eroja laulamisen tavoissa tai ”murteissa” (Frog 2010b), aivan kuten Lotte Tarkka toi

esiin jo liseniaatintutkimuksessaan (1990). Tatjanaa esiintymään pyytäneet runonkerääjät tunsivat *Kalevalan* todennäköisesti usein paremmin kuin paikallisen runokulttuurin, ja he edustivat Tatjanan näkökulmasta siksi *Kalevalan* edustamaa semanttista viitekehystä eli tekstiuniversumia – ja siksi Tatjana kenties Tämä kana kasvo Karjalassa -runoissaan viittasi tähän tekstiuniversumiin, vaikkei hänellä perinteisissä runoissaan niin ollut tapana. Toisaalta monet *Kalevalaan* viittaavilta vaikuttavat säkeet Tatjana on voinut hyvin omaksua myös perinteestä: Lönnrot hyödynsi kuitenkin *Kalevalassa* paljon juuri vienalaista suullista perinnettä, ja esimerkiksi Tatjanan keskeisen runokulttuurin oppaan, Miihkali Perttusen, repertoari saattoi hyvin muovautua *Kalevalan* pohjalta toimineiden runonkerääjien vaikutuksesta *Kalevalan* suuntaiseksi. *Kalevalan* suoranaisten ulkoa opettelu, mitä esimerkiksi Outi Lipkina teki, saattoi taas vaikuttaa yhteisön tapoihin esittää myös perinteistä runoutta, jolloin paikallista runoperinnettä ei voi enää ajatella tyystin erillään *Kalevalasta*.

## Lopuksi

Kansanrunouden esittäminen on kommunikaatiota siinä mielessä, että siihen kuuluu aina esittäjä ja yleisö ja esittäjä esiintyy yleisöä varten. Tällöin runoutta voi pitää samaan tapaan merkitysten välittämisen välineenä kuin kieltä. Runokulttuurin määrittämä merkityksenmuodostus toimii vain runoilmaisun hienoudet tuntevien ihmisten parissa samaan tapaan kuin kielitaito määrittää kielellisen viestin ymmärtämistä. Merkityksen muodostuminen kalevalamittaisessa laulukulttuurissa ei ollut kuitenkaan pelkkää sanojen ja kieliopin tulkittamista: se toimi perinteen tekstiuniversumissa ja laulajien teksti-ideologioiden ja esteettisten näkemysten sekä kielen ja kommunikaation puitteissa. Runonkerääjät näkivät esitykset omien ideologioidensa lävitse, koska he olivat perinteen tekstiuniversumin ja sen käsittämien lukuisten murteiden ulkopuolella. Keskittyessään pelkkään tekstien muistiinmerkitsemiseen he irrottivat runouden kommunikaatiotilanteista, joihin se kuului, ja tekivät niistä idealisoituja ”perintökohteita”. Lönnrotin *Kalevala* (kaikissa eri muodoissaan) ruumiillistaa juuri tätä. Lönnrotin eepos muodostui

perinteen kaikukammiksi, joka rakentui perinteen varaan ja joka oli kiintopiste moninaisille teksti-ideologioille.

Lönnrot näyttää pitäneen *Kalevalaa* idealisoituna perinteen representaationa, jota hänen oli kuitenkin mahdollista muunnella dynaamisesti, mikä osaltaan heijasti hänen käsityksiään perinteestä. Laulajat taas käyttivät *Kalevalaa* perinteenkaltaisena resurssina, joka oli muunneltavissa performatiivista kommunikaatiota (ja rituaalista toimintaa) varten jopa sovitamalla sitä paikallisiin sosiaalisiin identiteetteihin liittyviin murteisiin. Toisaalta he käyttivät *Kalevalaa* myös vuorovaikutuksessa kerääjien ja muiden tapaamiensa runokulttuurin ulkopuolisten henkilöiden kanssa – joihin kuului toisinaan valtion viranomaisia – jotka näkivät *Kalevalan* kirjallisuuslinssin lävitse ”teoksena”, väkevänä kansallisena symbolina, jolla oli liittymäkohtia poliittisiin ideologioihin.

Perinteen ja *Kalevalan* tekstiuniversumien keskinäinen lähentyminen oli suomalaisten perinteentutkijoiden ideologisen linssin lävitse katsottuna perinteen turmeltumiseen johtava katastrofi. On kuitenkin vaikeaa ellei mahdotonta piirtää selvää rajaa *Kalevalan* ja runoperinteen välille, koska *Kalevala* rakentuu runoperinteen varaan ja koska runokulttuurissa *Kalevalaan* suhtauduttiin luultavasti yhtenä, jopa vaikutusvaltaisena perinteen versiointina. Se saattoi vaikuttaa perinteisen runon esittämiseen paitsi kertomusrakenteiden ja tekstiasun suhteen myös intertekstuaalisena viittauskohtana toimivana tekstiuniversumina. Etenkin neuvostokaudelta on merkkejä myös siitä, että *Kalevalaan* liittyvät oppineiden teoriat saattoivat toimia tällaisena viittauskohtana. Tässä luvussa esitelyjen esimerkkitapausten lisäksi on epäilemättä runsaasti muutakin kerronnan eri tasoilla ilmenevää *Kalevalan* vaikutusta, jonka välillisyyden aste vaihtelee. Suomalaisessa tutkimuksessa on joka tapauksessa suhtauduttu hyvin kriittisesti kaikkeen *Kalevalan* kirjallisena pidettyyn vaikutukseen, mitä perinteisessä runoudessa on havaittu. Neuvostovalta palautti perinteen ja *Kalevalan* läheisten suhteiden ideologian laulukulttuuriin värväämällä Tatjana Perttusen kaltaisten laulajien perinnekompetenssin poliittisen neuvostoideologian kaiuttamiseen. Nämä laulajat käyttivät usein viitteellisenä tekstiuniversumina *Kalevalaa*, sillä he ilmeisesti ajattelivat sen olevan runokulttuurin ulkopuoliselle yleisölleen ikonista karkjalaista ”perinnettä”, jonka yleisö tunsi ja johon siis saattoi viitata.

Suullinen perinne muuntui *Kalevalassa*, joka puolestaan muunsi suullista perinnettä, ja *Kalevala* muodostui yhteiseksi kiintopisteeksi kohtaamisissa laulajien ja nousevien kansallisvaltioiden edustajien välillä. Heidän keskinäisiä positioitaan luonnehtivat yhteensovittamattomat ideologiat, jotka muuttivat runouden merkitykset *Kalevalaan* ja siitä takaisin kimpoileviksi kaudiukseen. *Kalevala* päättyi tämän kuvion keskiöön, osaksi perinteen keskushakuista kaikukammiota.

## LÄHTEET

### KIRJALLISET ARKISTOLÄHTEET

KTK = Venäjän tiedeakatemian Karjalan tiedekeskuksen tieteellinen arkisto, Petroskoi, Karjalan tasavalta.

KTK 17/1 = Fond 1, opis 2, kokoelma 17, säilytysyksikkö 1, lehdet 1–7. ”Matkakertomus folkloorin keräyksestä Kalevalan piirin 19/II–12/III välisenä aikana v. 1941”, Kalevalan piiri, K. Luoto 1941.

KTK 17/8 = Fond 1, opis 2, kokoelma 17, säilytysyksikkö 8, lehdet 37–40. ”Vastan taitto”, Jevdokija Vasiljevna Lipkina, Uhtua, Kalevalan piiri. Kirj. K. Luoto 1941.

KTK 23/90 = Fond 1, opis 2, kokoelma 23, säilytysyksikkö 90, lehti 245. [Kyrillisin kirjaimin] ”Pajo traktorasta”, A. S. Malikina, muistiin kirjutti T. M. Salminen [?], Vuoninen 5/VI -38.

KTK 24/2 = Fond 1, opis 2, kokoelma 24, säilytysyksikkö 2, lehti 7. ”Elämäkerta (itsensä kertomana)”, Tatjana Aleksejevna Perttunen, kirj. Eini Gran 9/IV -41.

KTK 25/28a = Fond 1, opis 2, kokoelma 25, säilytysyksikkö 28a, lehdet 113–114. Käsikirjoitus alkaa ”Sokie Miikkali meilä saneli”, Tatjana Perttunen, kirj. V. Jevsejev 1949.

KTK 25/42 = Fond 1, opis 2, kokoelma 25, säilytysyksikkö 42. ”Laulu”, Tatjana Aleksejevna Perttueva, Uhtua.

KTK 25/51 = Fond 1, opis 2, kokoelma 25, säilytysyksikkö 51. Runo alkaa säkeellä ”Tämä kana kašvo Karjalašša”, Tatjana Perttunen, kirj. V. Jevsejev, Uhtua 1948.

KTK 26-1/21 = Fond 1, opis 2, kokoelma 26-1, säilytysyksikkö 21, lehdet 18–19. ”Tatjana Perttusen sukuperästä”, muistiin kirj. Uhtualla 1/VII -48 K. Huttari.

KTK 27/1 = Fond 1, opis 2, kokoelma 27, säilytysyksikkö 1, lehdet 1–20. Kenttämuistiinpanot, Palaka Kuikka, elokuu 1949.

KTK 27/12 = Fond 1, opis 2, kokoelma 27, säilytysyksikkö 12, lehdet 42–44. Runo alkaa säkeellä ”Mitäpä mie lajie laulan”, T. Perttunen, kirj. Kuikka 1949.

KTK 29/89 = Fond 1, opis 2, kokoelma 29, säilytysyksikkö 89, lehti 145. ”Runo”, Tatjana Aleksejevna Perttunen, kirj. M. Kuikka 1958.

SKS = Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto

Perinteen ja nykykulttuurin kokoelma (SKS KRA)

SKS JR 23421 = SKS KRA. Karjalainen, Kustaa. b)144. 1894. Arhippainei Miikkali. Oma tekemä. Latvajärvi.

SKS JR 42731 = SKS KRA. Meriläinen, Heikki. 5:549. 1888. Lauloi runo laulaja Mihkali Perttunen Latvajärvellä itse sepittänyt kiitokseksi lahja palkinnoista. Vuokkiniemi.  
SKS JR 02666 = SKS KRA. Bogdanoff, Grigori H. 40. 1928. Outi Karhujeva, 86 v. Latvajärvi, Vuokkiniemi. 19/VII -27.  
SKS JR 80694 = SKS KRA. Tuomaala, Väinö. 358. 1941. Outi Karhujeva, 86 v. Latvajärvi, Vuokkiniemi. Mp. 19/07 -27.

## ÄÄNITEARKISTOLÄHTEET

KTKÄ = Venäjän Tiedeakatemia Karjalan tiedekeskuksen äänitearkisto, Petroskoi, Karjalan tasavalta.

KTKÄ 15/14 = Kokoelma 15, säilytysyksikkö 14. Laulu alkaa ”Tämä kana on kasvan Karjalassa”, Tatjana Perttunen, äänittänyt Viktor Jevsejev, [1953–1956?]. [Huom. Tämä on todellinen säilytysyksikön eli raidan numero kyseisessä kokoelmassa eli äänitetiedostossa. Äänitearkiston ääniteluettelossa se oli syksyllä 2019 tunnusnumeroltaan 15.013.]

SKSÄ = Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto

Perinteen ja nykykulttuurin kokoelman äänitteet.

SKSÄ A 483/14 = Latvajärvi, Vuokkiniemi. 1962? Tatjana Aleksejevna Perttunen, s. 1880.

SKSÄ 361b = Latvajärvi, Vuokkiniemi. Tatjana Perttunen, s. 1880. Nauhoitettu Petroskoissa, siirr. levyyn 1951. Ääninauha A 188 I.

## PAINETUT LÄHTEET

Jevsejev, Viktor (toim.) 1950: *Karelskije zpitšeskije pesni*. Moskva: Izdatelstvo akademii nauk SSSR.

Lönnrot, Elias 1835: *Kalevala, taikka wanhoja Karjalan runoja Suomen kansan muinoista ajoista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Lönnrot, Elias 1849: *Kalevala*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Lönnrot, Elias 1880: *Suomen kansan muinaisia loitsurunoja*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Lönnrot, Elias 1980 [1902]: *Matkat 1828–1844*. Espoo: Weilin+Göös.

Lönnrot, Elias 1990: *Valitut teokset 1: Kirjeet*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Mihejeva, Maria 1941: Runo kolhoosin perustamisesta. *Totuus* 11.5.1941.

SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot I–XV*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1908–1997. Myös verkkojulkaisuna <https://skvr.fi/> (viitattu 9.12.2022).

## KIRJALLISUUS

Ahola, Joonas 2020: ”Kalevala – kansan luomistyön ihana perintö”: Kalevalaan ja kansanperinteeseen liittyvät diskurssit neuvostokarjalaisessa lehdistössä 1928–1958. *Elore* 27(2): 4–29. <https://doi.org/10.30666/elore.96105>.

Ahola, Joonas 2021: Neuvostokalevalaisen runouden kasvu: Uusaiheinen kansanrunous Neuvosto-Karjalassa. *Elore* 28(1): 4–30. <https://doi.org/10.30666/elore.102574>.

- Ahola, Joonas & Karina Lukin 2016: Matthias Alexander Castrénin suomalaisen mytologian taustoja. Teoksessa M. A. Castrén (kirjoittaja) *Luentoja suomalaisesta mytologiasta*, toimitannut ja kääntänyt Joonas Ahola. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 11–79.
- Anttonen, Pertti 2005: *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sff.15>.
- Borenius, Aksel & Julius Krohn 1891: *Kalevalan esityöt I–II*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Briggs, Charles L. 1988: *Competence in Performance: The Creativity of Tradition in Mexican Verbal Art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Castrén, M. A. 1852–1870: *Nordiska Resor och Forskningar I–VI*. Helsinki.
- Dégth, Linda 1995: *Narratives in Society: A Performer-Centered Study of Narration*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- DuBois, Thomas A. 1995: *Finnish Folk Poetry and the Kalevala*. New York: Garland.
- Foley, John Miles 1991: *Immanent Art: from Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*. Bloomington: Indiana University Press.
- Frog 2010a: *Baldr and Lemminkäinen: Approaching the Evolution of Mythological Narrative through the Activating Power of Expression*. UCL Eprints. London: University College London. <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/19428> (viitattu 9.12.2022).
- Frog 2010b: Multiformit kalevalamittaisessa epiikassa. Teoksessa Seppo Knuutila, Ulla Piela & Lotte Tarkka (toim.) *Kalevalamittaisen runon tulkintoja*. Kalevalaseuran Vuosikirja 89. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 91–113.
- Frog 2019: Approaching Ideologies of Things Made of Language: A Case Study of a Finno-Karelian Incantation Technology. *Folkloristika: Journal of the Serbian Folklore Society* 4(1): 211–257. <https://doi.org/10.18485/folk.2019.4.1.8>.
- Gay, David E. 1997: The Creation of the *Kalevala*, 1833–1849. *Jahrbuch für Volksliedforschung* 42(1997): 63–77.
- Harvilahi, Lauri 1992. *Kertovan runon keinot: inkeriläisen runoepiikan tuottamisesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Honko, Lauri 1990: The Kalevala: The Processual View. Teoksessa Lauri Honko (toim.) *Religion, Myth, and Folklore in the World's Epics: The Kalevala and its Predecessors*. Berlin: Mouton de Gruyter, 181–229.
- Honko, Lauri 2002: The Kalevala as Performance. Teoksessa Lauri Honko (toim.) *The Kalevala and the World's Traditional Epics*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 13–25.
- Hyvönen, Jouni 2001: Vanhan Kalevalan loitsujaksojen tekstualisointi: Lönnrotin tekstualisointistrategiat tutkimustradition jatkumolla. *Elore* 8(1). <https://doi.org/10.30666/elore.78304>.
- Hyvönen, Jouni 2008: Kalevala Elias Lönnrotin tieteellisenä projektina. Teoksessa Ulla Piela, Seppo Knuutila & Pekka Laaksonen (toim.) *Kalevalan kulttuurihistoria*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 330–359.
- Hämäläinen, Niina, Reeta Holopainen, Marika Luhtala, Juhana Saarelainen & Venla Sykäri 2019–2021: *Avoim Kalevala. Kansalliseepoksen digitaalinen, kriittinen editio*. Osat I (2019), II (2020) ja III (2021). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <http://kalevala.finlit.fi> (viitattu 9.12.2022).

- Härkönen, Iivo 1926: *Runolaulajia: Vanhan runon viimeinen miespolvi itäisellä Suomenäällä*. Helsinki: Otava.
- Inha, I. K. 1999 [1911]: *Kalevalan laulumailta*. Toim. Pekka Laaksonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kaukonen, Väinö 1939–1945: *Vanhan Kalevalan kokoonpano I–II*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kaukonen, Väinö 1948: *Kalevala ja todellisuus: Eräitä kielenkäytön ongelmia*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Karhu.
- Kaukonen, Väinö 1956: *Kalevala: Toinen painos*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kaukonen, Väinö 1979: *Lönnrot ja Kalevala*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Krohn, Julius 1883–1885: *Suomalaisen kirjallisuuden historia, ensimmäinen osa: Kalevala*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Krohn, Julius 1894: *Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus: Neljä lukua Suomen suvun pakanallista jumaluus-oppia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kronhaus, Aleksander 1949: Tatjana Perttunen. *Totuus* 23.2.1949.
- Laakkonen, Anna 2012: Viholliskuvan ja identiteetin rakentaminen Neuvosto-Karjalan suomalaisessa sanomalehdistöissä 1920–1929. Teoksessa Kari Alenius ja Olavi K. Fält (toim.) *Vieraan rajalla*. Rovaniemi: Pohjois-Suomen historiallinen yhdistys, 119–132.
- Miller, Frank J. 1990: *Folklore for Stalin: Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era*. New York: M. E. Sharpe.
- Niemi, A.R. 1898: *Kalevalan kokoonpano I: Runokokous Väinämöisestä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Niemi, A. R. 1921: Vienen läänin runonlaulajat ja tietäjät. Teoksessa A. R. Niemi (toim.) *Suomen Kansan Vanhat Runot* 14. Helsinki: SKS, 1075–1183.
- Olson, Laura J. 2004: *Performing Russia: Folk Revival and Russian Identity*. New York: Routledge Curzon.
- Ready, Jonathan L. 2019: *Orality, Textuality, and the Homeric Epics: An Interdisciplinary Study of Oral Texts, Dictated Texts, and Wild Texts*. Oxford: Oxford University Press.
- Šahtarina, Darja. 2014 [1987]: Runokylä Vuonninen. *Punalippu* 1/1987: 92–107; 2/1987: 66–79. Digitaalinen painos (2014): <http://www.voinitsa.ru/pages/Ing1/art97.aspx> (viitattu 7.12.2022).
- Siikala, Anna-Leena 2002: The Singer Ideal and the Enrichment of Poetic Culture: Why Did the Ingredients for the Kalevala Come from Viena Karelia? Teoksessa Lauri Honko (toim.) *The Kalevala and the World's Traditional Epics*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 26–43.
- Siikala, Anna-Leena 2012: *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Solženitsyn, Aleksandr 1974: *Vankileirien saaristo (Arhipelag GULAG) 1918–1956: Taiteellisen tutkimuksen kokeilu*. Suom. Esa Adrian. Tukholma: Wahlström & Widstrand.
- Sykäri, Venla 2020: Digital Humanities and How to Read the Kalevala as a Thematic Anthology of Oral Poetry. *ARV: Nordic Yearbook of Folklore* 76: 29–54.
- Tarkka, Lotte 1989: Karjalan kuvaus kansallisena retoriikkana: Ajatuksia karelianismin etnografisesta asetelmasta. Teoksessa Seppo Knuutila ja Pekka Laaksonen (toim.) *Runon*

- ja rajan teillä.* Kalevalaseuran vuosikirja 68. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 243–257.
- Tarkka, Lotte 1990: *Epiikan maailma. Vienalaiskylän runokulttuuri symbolisena systeeminä.* Lisensiaatintutkimus, folkloristiikka, Helsingin yliopisto.
- Tarkka, Lotte 1993: Intertextuality, Rhetorics, and the Interpretation of Oral Poetry: The Case of Archived Orality. Teoksessa Pertti J. Anttonen & Reimund Kvideland (toim.) *Nordic Frontiers.* Turku: Nordic Institute of Folklore, 165–193.
- Tarkka, Lotte 1999: Smöt kyn Riiko: Mikrohistoriallinen kertomus vienalaistietäjän elämästä ja runoudesta. Teoksessa Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.) *Tuulen jäljillä: Kirjoituksia kansanperinteestä ja kulttuurihistoriasta.* Kalevalaseuran vuosikirja 77 & 78. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 41–94.
- Tarkka, Lotte 2005: *Rajarahvaan laulu: Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte 2009: The Displaced Bard. *Journal of Finnish Studies* 13(2): 17–27.
- Tarkka, Lotte, Eila Stepanova & Heidi Haapoja-Mäkelä 2018: The Kalevala's Languages: Receptions, Myths, and Ideologies. *Journal of Finnish Studies* 21(1–2): 15–45.
- Wilson, William A. 1985: *Kalevala ja kansallisuusaate.* Helsinki: Työväen sivistysliitto.
- Vinogradov, N. 1935: Karjalaisia runonlaulajia. *Rintama* 2: 7–9.
- Virtaranta, Helmi (toim.) 1975: *Vienan runonlaulajia ja tietäjiä: Aatu Kurosen (1907), Petri Lesosen (1908) ja Iivo Marttisen (1908) muistiinpanot.* Helsinki.
- Virtaranta, Pertti 1978: *Vienan kylä kiertämässä: Karjalaiskylien entistä elämää Venehjärvestä Kostamukseen.* Helsinki: Kirjayhtymä.
- Wolf, Friedrich August [Wolfius, Frid. Aug.] 1795: *Prolegomena ad Homerum.* Halis Saxonum: Libraria Orphanotrophi.





# IV

## Kuvitellut maailmat ja hybridisyys



## Sienestys surutyönä

Metamodernismi ja huojuva subjekti Long Litt Woonin teoksessa *Minun sienipolkuni*

Antti Lindfors

 <https://orcid.org/0000-0002-9681-8047>

Ulla Savolainen

 <https://orcid.org/0000-0002-7995-416X>

Tarkastelemme tässä luvussa<sup>1</sup> Long Litt Woonin kirjaa *Minun sienipolkuni: Sienestyksen parantava vaikutus* (2018) kulttuuri- ja aikalaisanalyysin kohteena. Long on malesialaissyntyinen kirjailija, joka on saanut antropologin koulutuksen. *Minun sienipolkuni* (alkup. *Stien tilbake til livet: Om sopp og sorg*, 2017) alkaa biografisella kuvauksella kirjailijasta itsestään. Long on maahanmuuttaja, joka tapasi norjalaismiehensä Eiolfin nuorena opiskelijana ja asettui asumaan Norjaan. Monien yhteisten vuosien jälkeen hänen miehensä yllättäen kuolee ja murtunut Long harkitsee jopa maasta muuttamista. Kirja kertoo siitä, kuinka Long kuitenkin löytää sienestyksen, joka ”kaikkien kansanluokkien harrastuksena” avaa hänelle oven sienten maailmaan, uuteen sosiaaliseen elämään Norjassa ja pois surusta. Ilmestyttyään tämän norjankielisen kirjan käännös-oikeudet myytiin 12 kielelle.<sup>2</sup>

1 Antti Lindforsin osuus luvusta on tehty osana Suomen Akatemian tutkijatohtorihanketta (SA 331204).

2 Ks. kirjailijan esittely: Otava: Litt Woon Long.

Kirjassa kulkee rinnakkain, typografisesti rekisteriytettynä ja toisiinsa kietoutuen, kaksi teemalinjaa, kertomus Eiolfin kuolemasta ja tästä seuranneesta eksistentiaalisesta kriisistä (kursivoinnilla merkittynä) sekä kertomus Longin ”sienipolusta” Norjan sieniseuroissa. ”Mitä tekemistä sienillä ja surulla on keskenään?”, Long (16–17) ihmettelee itsekin teoksensa alussa. Hän kuvaa tajunneensa vasta jälkikäteen, ”miten sienistä oli tullut pelastukseni hädän hetkellä ja miten sienet ja suru, kaksi asiaa joilla ei näyttänyt olevan mitään yhteistä, liittyivät toisiinsa.” Yhtäläisyyksiä löytyykin lopulta kirjan verran. Niiden pohjalla on hallitseva metafora kulttuurista semioottisena työnä, jossa rakennetaan normatiivisia järjestyksiä.

*Minun sienipolkuni* esittää sienestyksen terapeuttisena toimintana, eräänlaisena mindfulnessin muotona, ja rinnastaa sen sekä surutyöhön että etnografiseen kenttätöyöhön, joissa kaaoksen ylle luodaan normatiivista järjestystä (esim. Blommaert & Jie 2010).<sup>3</sup> Ajatuksella kulttuurista normatiivisena järjestyksenä, jolle esikuvia etsitään säännönmukaisesti luonnosta (esim. Daston 2019), on puolestaan pitkä ihmis- ja yhteiskuntatieteellinen historia. Se kietoutuu erityisen läheisesti antropologian historiaan, eikä useinkaan kovin imartelevassa valossa, eikä sen merkitystä voida ohittaa muillakaan aloilla.<sup>4</sup> Tätä perintöä hahmottaa kulttuurit normatiivisina järjestyksinä on sittemmin kritisoitu niin ylitselyvästä funktionalismista kuin olemuksellistamisesta ja marxilaisittain reifikaatiossa (*Verdinglichung*, kirjaimellisesti ”tehdä jokin asiaksi/esineeksi”).<sup>5</sup> Sitä onkin yritetty hylätä antropologiassa viimeistään 1970-luvulta läh-

3 Kriittisen etnografian (Soyini Madison 2005) hengessä onkin syytä pohtia etnografian standardisointia ja kaupallistamista yleismetodiksi, jota soveltaa ja jolla tuottaa arvoa käytännössä millä elämäntilanteella tahansa.

4 Esimerkiksi turnerlainen antropologia hahmotti erilaiset liminaalitalit (kuten kuoleman aiheuttaman yhteisöllisen kriisin) sosiaalisella ja poliittisella muutospotentialailla ladatuiksi tiloiksi, joissa järjestyksiä purettiin, rakennettiin ja uudistettiin. Douglaslaisessa symbolisen antropologian tutkimushaarassa kulttuuri taas on järjestyksen ikoni, jonka toimintaperiaatteita ovat kategorisointi ja erojen merkitseminen.

5 Itse kulttuurin käsite on alettu nähdä modernin länsimaisen imperialismin tuotteena, jolla antropologia on erotettu omaksi tieteenalukseksi ja jolla ryhmien tai kansojen kulttuurisen (ja biologisen) essentialisoinnin kautta on legitimoitu eurooppalaista kolonialistista projektia. Ironista kyllä, samalla kun kulttuurin käsitettä on raskaasti kritisoitu ja se on paikoin hylätty antropologiassa, käsitteen asema on voimistunut muilla tieteenaloilla, kun niiden omat hallitsevat keskeiskäsitteet (”taide”, ”kirjallisuus”, ”uskonto”) on asetettu kyseenalaisiksi. (Storm 2021, 70–71.)

tien osana laajempaa sosiaali- ja ihmistieteiden kehityskaarta, joka johti strukturalismin kautta jälkistrukturalismiin ja postmodernismin skeptisyyteen (ks. esim. Johnson & Michaelson 2008; Fornäs 2017). Tällä hetkellä ajatuksen kulttuurista järjestyksenä voi nähdä elävän jälleen uutta elämää eräänlaisena suhteellistettuna välipositiona niin kutsutun metamodernismin viitekehyksessä.

Longin kirja rakentuu analogisille rinnastuksille erilaisten työn muotojen välillä. Kirjassa nämä työn analogiat ilmenevät tekniikkana, jossa klassisen antropologian hellimä ja metamodernismin elvyttämä ajatus kulttuurista järjestyksenä ja siihen liittyvästä semioottisesta työstä projisoidaan etnografisesta kenttätyöstä ruumiillisen sosiaalisen toiminnan (sienestyksen) ja psykologisen yksityisen toiminnan (surutyö) diskursiivisille kentille. Näillä kentillä on omat hahmonsensa eli työläisensä (antropologi, sienestäjä, surija) ja semioottiset logiikkansa ja ideologiansa, joihin analyysimme kohdistuu. Tarkastelemme kirjan mindfulnessistä innoittunutta sienestäjä-surijan hahmoa suhteessa metamoderniksi luonnehdittuun huokuvaan subjektikäsitelyyn, jota analysoimme Longin tasapainotteluna ruumiillisen läsnäolon ja kielellisen merkityksenannon välillä. Esitämme ensinnäkin, että Longin teoksen rakentamat työn analogiat saavat ruumiillisen ja psyykkisen toiminnan kentille siirtyessään uusia piirteitä tilanteisen ja suhteellisen metamodernin subjektin huojunnan kuvauksena. Vastaavien analogisten siirtymien kriittinen tarkastelu on yleisemminkin tärkeää niiden kantavien lausumattomien oletusten eli ideologioiden vuoksi. Tarkastelussamme ei ole niinkään kyse tekstin tyylilajin ja sen vastaanoton huojunnasta ironisen ja vilpittömän asenteen välillä, johon keskustelu metamodernismista ja uusvilpittömyydestä alkuaan taiteidentutkimuksen piirissä keskittyi (ks. Björninen ym. 2021, 20–24). Sen sijaan tarkastelumme kohdistuu jäsentämään laajemmin subjektiviteetin kiinnekohtien perusteita. Hahmotamme subjektin huojunnan Longin teoksen yhteydessä heiluriliikkeeksi omakohtaisen kokemuksellisuuden ja sille uskollisena pysymisen sekä jaetun diskursiivisen ja sosiaalisen merkityksenannon välttämättömyyden tiedostamisen välillä.

## Uusvilpitön elämäkirjoittaminen

Longin teos *Minun sienipolkuni* on lajien ja tyylien hybridi. Siinä yhdistyvät elämäkirjoittamisen, autoetnografian ja itseapukirjallisuuden laji-  
piirteet sienioppaaseen klassisena tietokirjallisuuden lajina. Loppupuolella teos laajentuu myös keittokirjan suuntaan – kaiken tämän lisäksi se popularisoi sienitiedettä ja antropologiaa. Mökkipaikkakuntamme Paimion kirjastossa teos on sijoitettu hyllyyn ”Kriisipsykologia; trauma”; Finna-hakupalvelussa sen asiasanoja ovat psykologia, kasvitiede, kriisipsykologia, katastrofipsykologia, surutyö ja sienestys. Vaikka omaelämäkerrallisuuteen viittaavat asiasanat näistä luokituksista puuttuvat, *Minun sienipolkuni* käsittelee vilpittömästi kirjoittajansa omakohtaisia kokemuksia. Tässä alaluvussa suhteutamme Longin teosta näkökulmiin niin sanotusta uusvilpittömästä elämäkirjoittamisesta.

Vaikka kirjallisuudenlajeina muistelmaan, omaelämäkerran ja autofiktion tarinat ulottuvat kauas, omaelämäkerrallisesta kokemuksesta ammentavat ja niitä esittävät elämäkirjoittamisen (*life writing*) lajit ovat tulleet uudella tapaa suosituiksi 2000-luvun kuluessa (esim. Rak 2013). Kirjallisuudentutkija Alison Gibbonsin (2017, 117) mukaan tämä ilmiö on usein nähty osana laajempaa postmodernia yksilökeskeisyyttä ja kokemustalouden kehkeytymistä myöhäiskapitalismin ajassa (esim. Pine & Gilmore 2013). Yksilön omakohtaisesta kokemuksesta on tullut arvokas hyödyke ja markkinoinnin väline, jota voidaan käyttää myös yleisempien asiantilojen auktorisoinnissa esimerkiksi perinteisen ja sosiaalisen median konteksteissa (ks. myös Mäkelä ym. 2020). Nykyaikaisen elämäkirjoittamisen on usein katsottu ilmentävän postmodernismin ja poststrukturalismin estetiikkaa ja ideologiaa, jossa subjektien sekä fiktan ja fiktion välisten rajojen häilyvyyden käsittely on keskeistä (Gibbons 2017, 118).

Gibbons (2017, 117–118) kuitenkin huomauttaa, että nämä kriittiset näkökulmat, joissa elämäkirjoittamisen merkitys typistyy kaupalliseksi tai instrumentaaliseksi sepitteeksi tai vilpittöntä tunnetta kyseenalaistavan kulttuurin oireeksi, eivät ota huomioon jo tapahtunutta siirtymää pois päin postmodernismista vallitsevana esteettisenä koodina, tunteen rakenteena (*structure of feeling*) ja kulttuurisena dominanttina (myös van

der Akker & Vermeulen 2017: 4). Gibbons (2017, 118, 120) argumentoi, että esimerkiksi nykyaikainen autofiktio hyödyntää postmodernismin estetiikkaa kytkien sen kuitenkin uudenaikaiseen metamodernismin loogiikkaan. Hänen mukaansa subjektin fragmentaarisuuden reflektoinnin sekä faktan ja fiktion rajan hämärtämisen sijaan metamodernistiselle autofiktiolle luonteenomaista on pyrkimys kytkeä subjektit paikkaan, aikaan ja kehoon sekä laajemminkin pyrkimys ”totuuteen”, vaikkakin ehkä väliaikaiseen ja subjektiiviseen. Kirjallisuuden ja kulttuurintutkimuksen piirissä metamodernismilla on myös laajemmin viitattu postmodernin jälkeiseen, modernin optimismin ja postmodernin kyynisyyden välissä tasapainottelevaan uusvilpittömyyteen ja uusromanttisuuteen (esim. Vermeulen & van den Akker 2010; van den Akker & Vermeulen 2017; myös Björninen ym. 2021).

Metamodernismia on hahmoteltu taiteen- ja kulttuurintutkimuksen piirissä toisinaan historiallisena tyyliuuntana, periodina. Sitä on luonnehdittu tietynlaisia esteettisiä, affektiivisiä ja eettisiä piirteitä välittäväksi kirjallisuuden, taiteen ja kulttuurin moodiksi. Sellaisena se on kytkeyty myös historialliseen aikaan, jota ilmentää muun muassa kapitalismin kriisit, mediaympäristön murrokset, identiteettipolitiikan merkityksen nousu sekä huoli ympäristökatastrofeista ja lajien kadosta (esim. Helle 2019, 55–56). Verrattuna modernismille tyypilliseen epistemologiseen dominanttiin, jossa huomio keskittyy tietämisen mahdollisuuksiin ja muotoihin, tai postmodernismille tyypilliseen ontologiseen dominanttiin, joka ilmentää kiinnostusta todellisuuden ja olemassaolon paradokseihin (ks. McHale 1993, 9–10), Anna Helteen (2019, 55) mukaan metamodernismille tyypillisenä on pidetty eettistä dominanttia, fokuoimista oikeudenmukaisuuden ja moraalien kysymyksiin. Näistä näkökulmista metamodernismin voidaan katsoa ilmentävän asemointia, joka heijastaa tarvetta jonkinlaisiin paikannuksiin, pysyvyyksiin ja järjestyksiin. Tästä näkökulmasta sillä voi nähdäksemme olla myös pragmaattisia tavoitteita. Esimerkiksi tarkastelemassamme teoksessa nämä tavoitteet liittyvät surun käsittelyyn.

Sen lisäksi, että metamodernismia on käsitelty historiallis-esteettisen periodisoinnin kontekstissa etenkin kirjallisuustieteen piirissä, käsittelemme sitä tässä luvussa myös laajempaan paradigmaattiseen ja tieteen-



filosofisena ilmiönä. Esimerkiksi Jason Ananda Josephson Storm (2021, 25) on esittänyt metamodernismia ”filosofiseksi terapiaksi” (*philosophical therapeutics*) humanististen ja yhteiskuntatieteiden kriiseihin, johon sekä moderni essentialismi että postmoderni dekonstruktio ja skeptisyys ovat johtaneet. Eräänä reaktiona tähän kriisiin on ollut (toisinaan pinnallinen) tukeutuminen luonnontieteisiin (neuro- ja kognitiotieteet, affektitutkimus, big data). Storm esittää, että tieto-opillisesti metamodernismissä on kyse siitä, että suhteelliseksi ja liikkuvaksi ymmärrettyyn diskursiiviseen ja sosiaaliseen maastoon on mahdollista pystyttää väliaikaisia strategisia järjestyksiä – kuten Longin kirjassaan pyrkii tekemään – joihin nojata sosiaalisen ja henkilökohtaisen elämän käytännöissä (ks. myös Björninen ym. 2021, 26). Stormin (2021, 25) mukaan metamodernismilla onkin jälleenrakentavaa potentiaalia, joka voi johtaa uudelleenlaiseen oikeudenmukaisuuteen, optimismiin ja lajien kukoistukseen.

*Minun sienipolkuni* -teoksesta voidaan tunnistaa metamodernismille ominaista huojuntaa modernististen ja postmodernististen tendenssien välillä. Vaikka sitä luonnehtii metamodernismille leimallisena pidetty pyrkimys hahmottaa järjestystä kaaoksessa, kaaoksen syy ei palaudu teoksessa ensisijaisesti representaation kriisiin, ”tekijän kuolemaan” tai subjektin eheyden kyseenalaistumiseen vaan tekijänsä (Longin) läheisen kuoleman aiheuttamaan traumaan sekä ruumiilliseen ja emotionaaliseen kriisiin, jota kirjassa hoidetaan sienestämällä. Näin ollen, pikemminkin kuin postmodernismille tyypillinen kyynisyys, Longin teokselle leimallisempi moodi on vilpittömyys. Tällä tavoin se suhteutuu vernakulaarille ja populaarille elämäkirjoittamiselle tyypilliseen tapaan lähemmäksi modernin kuin postmodernin elämäkirjoittamisen eetosta (ks. myös Savolainen 2016). Samalla teoksesta tunnistettava subjektin huojunta omakohtaisen kokemuksellisuuden ja sosiaalisen rakenteen välillä ilmentää metamodernismille tyypillisenä pidettyä näkökulmaa (ks. Gibbons 2017, 119–120). Käsittelemme tätä tarkemmin seuraavissa alaluvuissa.

## Sieniseurojen vernakulaaria mykologiaa

Tarkastelemme tässä alaluvussa Longin teosta sen sieniä ja sienestystä koskevan ajattelun kannalta eräänlaisena epätavanomaisena sienioppaana. *Minun sienipolkuni* opastaa lukijansa ensin sienten maailmaan käsittelemällä niiden tunnistamista luonnollisessa ympäristössään. Kirja on kuvitettu sienioppaiden tapaan tyyliteltyillä sienten piirroksilla, joista voi mahdollisesti oppia jopa tunnistamaan sienilajeja tai ainakin niiden latinankielisiä nimiä. Etupäässä Long kuitenkin johdattelee lukijansa ”etnografisemmin” sienestäjien, sieniharrastajien ja -tutkijoiden (osin päällekkäisiin) heimoihin ja näissä kohtaamaansa ajatteluun, jota nimitämme vernakulaariksi mykologiaksi.

Sienten luonnontieteellisen tutkimuksen sijaan viittaamme vernakulaarilla mykologialla yleisempään sieniä ja niiden tutkimusta koskevaan kiinnostukseen, ajatteluun ja harrastuneisuuteen, jota norjalaiset sieniseurur ja muut tee-se-itse-mykologit Longille edustavat. Mykologia luonnontieteen alana toki ruokkii myös popularisoitua ja omaehtoisesti erilaisissa konteksteissa elävää versiota itsestään tarjoamalla sille tiedollista perustaa, johon tukeutua ja josta inspiroitua. Mykologian vernakulaaria elämää saattaa myös tukea sienitieteen nuori kehitysvaihe ja asema biologisen tutkimuksen haarana. Mykologian katsotaan yhä ottavan tietyyssä mielessä vasta alkuaskeliaan ja sienistä on asiantuntijoiden arvioiden mukaan tunnistettu vasta murto-osia, mikä luo tilaa erilaisille amatöörikontribuutioille ja -tulkinnoille (ks. Rikkinen 1999; myös Sheldrake 2020). Sienet on viime vuosikymmeninä valjastettu myös erilaisten tekno-optimististen ja -utopististen diskurssien sankareiksi. Sieniin kohdistuu tällä hetkellä voimakasta kiinnostusta bioteknologioidena (esimerkiksi ihmisten tuottaman jätteen käsittelyssä) ja bioenergian lähteinä eri aloilla lääketieteistä insinööritieteisiin, mikä puolestaan on lisännyt sieniä koskevaa julkista keskustelua.<sup>6</sup>

6 Sienitieteilijät ovat myös itse kunnostautuneet mykologisen tietouden lisäämisessä popularisoimalla sienten kummallista olemusta ja toiseutta. Esimerkiksi Merlin Sheldraken paljon huomiota saanut *Entangled Life* haastaa lukijoitaan kuvauksillaan jäkälien (*lichen*) ontologiasta, joka uhmaa konventionaalisia käsityksiä eliöiden autonomisesta yksilöllisyydestä, *Ophiocordyceps unilateralis* -loissienen kyvystä manipuloida isäntämuurahaistaan ohjaten tämän ”zombin” lailla korkealle mäelle kuolemaan

Tieteellisessä tiedossa ja ymmärryksessä on toisin sanoen oma affektiivinen ulottuvuutensa, jota erityisesti sitä popularisoitaessa monesti hyödynnetään.<sup>7</sup> Tällöin tieteen havaintoja ja tuloksia myytillistetään, mikä ei folkloristi Gregory Schremppin (2012, 16) mukaan välttämättä eroa kovinkaan paljon siitä, miten perinteisemmät mytologiat nousevat inhimillisen mielikuvituksen, moraalin ja halun muovaamasta empiirisen todellisuuden tarkasta havainnoinnista. Myös Longin suhde sienitieteeseen on paitsi tiedollista ja tässä mielessä ”akateemista” myös affektiivisen hämmästyksen, ihastuksen ja ambivalenssin leimaama (ks. myös Steinhardt 2016). Hän saa oppia, kuinka sienikunta muodostaa oman kategoriansa eläin- ja kasvikuntien rinnalla, kuinka sienet toimivat sekä lääkkeenä että myrkkynä, kuinka sienikunta on aineenvaihdunnan näkökulmasta lähempänä eläinkuntaa ja ihmistä kuin kasveja (mihin niiden lääkinällinen potentiaali usein pohjautuu), kuinka sienet ovat luonnon omia jätteenkäsittelylaitoksia, jotka operoivat elämän ja kuoleman rajapinnalla, kuinka ne ovat pitkälti havaitsemattomia mutta samanaikaisesti kaikkialla ympärillämme ja sisällämme omanlaisenaan tiedostamattoman metaforana.

Ajatus sienistä ja niihin kytkeytyneistä ihmisyhteisöistä etnografisen tutkimuksen kohteena johtaa amerikkalaisen R. Gordon Wassonin ja Valentina Pavlovna Wassonin perustamaan sienten kulttuurisiin aspekteihin suuntautuvaan etnomykologiaan. Wassoneilta periytyy laajalti kierrätetty ajatus angloamerikkalaisesta kulttuuripiiristä pohjimmiltaan mykofobisena kulttuurina, jolle rinnasteisesti venäläinen kulttuuri edustaisi puolestaan mykofilistä asennoitumista (ks. Wasson & Wasson 1978). Wassoneita voineekin pitää osaltaan vastuussa tällaisten jokseenkin manikealaisten näkemysten suosioista koskien sienten kulttuurista

ja levittämään sienien itiöitä, psykedeelisistä sienistä kuten *Psilocybe cubensisista* puhumattakaan, joilla on kyky haastaa konventionaalisia käsityksiämme maailmasta ja omasta itseydestämme (Sheldrake 2020, 107–109).

7 Tieteestä haltioituminen ei rajoitu vain eksoottisen oudoksi koettuun mykologiaan tai ekologiaan vaan voi ammentaa yhtä hyvin humanistisesta tai yhteiskuntatieteellisestä ymmärryksestä. Toisaalta tieteen historioitsija Lorraine Daston (2019, 61) on hiljattain esittänyt, että kulttuuriantropologian valaisemat etnografiset erikoisuudet (”kuvittelepa ajattelevasi tuolla tavalla!”) kalpenisivat luonnon historian tarjoamien yllätysten (”kuvittelepa *olevasi* tuollainen!”) rinnalla (luonnon yksityiskohtien ihailusta ekologian arvona, ks. myös Haila & Levins 1992, 8–9).

asemaa – ikään kuin mieltymyksessä sieniin olisi tavanomaista vähemmän kulttuurinsisäistä kontekstuaalista vaihtelua tai ikään kuin se olisi kulttuurisesti merkittävämpi seikka kuin tietyn yhteisön suhde vaikkapa kasveihin tai ei-inhimillisiin eläimiin (ks. myös Yamin-Pasternak 2011; vrt. Salminen 2016, 86).

Longin suhde sieniin innoituksen kohteena on myös rinnasteinen antropologi Anna Lowenhaupt Tsingin lähestymistavalle tämän suositussa kirjassa *Lopun aikojen sieni: Elämää kapitalismin raunioissa* (2020/2015; myös 2012). Tsing hahmottelee sieniä ja niiden ontologiaa levähdyspaikaksi jossain kapitalististen edistyskertomusten sivussa. Sienet edustavat Tsingille (markkinataloudellisesti) skaalautumatonta elämänmuotoa ja potentiaalista lajienvälistä kumppanuutta. Sieniltä ihmisyhteisökin voisivat oppia elämäntapaa, joka pyrki kaikkialle ulottuvan kapitalistisen haltuunoton tuolle puolen. Terapeuttisen itsehoidon muotona sienestys taas tarjoaa Tsingille lohtua ”kun maailma alkaa hajota” juuri sen sattumanvaraisen luonteen vuoksi. Vastaavasti Longille sienet ja niiden tutkimuksen avaamat näkymät opettavat eräänlaista biokulttuurista ajattelua (ks. esim. Frost 2016). Ne valottavat Longille ihmisen moninkertaista riippuvaisuutta ekologisista, materiaalisista, teknologisista, sosiaalisista ja symbolisista kulttuureista ja ympäristöistä, jotka häntä luonnon olentona kannattelevat (ks. myös esim. Frost 2016).

Long kuvaa kirjassaan myös yleisemmin norjalaisten suhtautumista sieniin, mutta on kiinnostunut siitä etnografin silmin moniulotteisena sosiaalisena ilmiönä. Yhtäältä hän näkee sienestyksen olennaisesti norjalaisuutta ilmentävänä harrastuksena, sillä se edellyttää norjalaisten lempipuuhan, luonnossa patikoimisen, haltuunottoa. Toisaalta hän kuvaa norjalaisten suhtautumista sieniin hyvin epäileväksi: ”Kun kerron poimivani sieniä, reaktio on lähes aina sama. Saan kuulla jonkin sienimyrkytystarinan, useimmiten siitä, miten koko päivällisseurue joutui dialyysiin syötyään myrkkysientä. Tarinan opetus on selvä: ’Sienet ovat vaarallisia, näin on.’” (Long 2018, 121.)

Long jäljittää sienikammon syyt Norjan sienikulttuurin historiaan, joka hänen mukaansa on erityinen. Toisin kuin monissa muissa maissa, Norjassa sienten syöminen alkoi 1800-luvulla kaupunkilaisen porvariston harrastuksena, johon maaseutuväestö suhtautui lähinnä epäillen

(vrt. Härkönen 1998). Huolimatta norjalaisten epäilevästä asenteesta sienestykseen, toimintana se kuitenkin sisältää metsässä retkeilyä. Tämän kytköksen kautta Long kokee sieniharrastuksensa myös vapauttavana kiinnittymisenä norjalaisuuteen tilanteessa, jossa hänen ilmeisin siteensä siihen on katkennut puolison menehdyttyä: ”Metsäretket tyyntyttivät mieltä. Oliko minusta tullut ulkoilmamiehminen. Olinko muuttanut hitusen norjalaisemmaksi. Enpä tiedä, mutta ainakin tämä oli uusi ja vapauttava elämys.” (Mts. 81.)

Long kuvaa kirjassaan pitkällisesti, miten sieniin liittyvien tietojen ja taitojen omaksuminen tuottaa suurta älyllistä mutta myös moniaistisesti koettua tyydytystä. Kun Long ensimmäisen kerran löytää ruokasienen, hän tuntee niin ällistyttävää ”humalluttavaa iloa”, ”suonissa ja soluissa poreilevaa ihastusta”, ”kimaltavan kirkasta riemua” (mts. 40), että voi vain ihmetellä, onko se samanaikaisessa surussa mahdollista. Longin kirjassa myös sosiaalisten suhteiden rakentaminen edellyttää sieniin tutustumista. Vaikka sieniyhdistys vaikuttaa hänestä alkuun hierarkiatomalta yhteisöltä, oppii hän pian tunnistamaan sienitietoudelle perustuvia statuksia ja arvoasetelmia sienestäjien välillä. Sosiaalisten suhteiden luomisessa eli sienestäjien piiriin pääsemisessä ja sieniyistyvyksien muodostamisessa Long näkee Marcel Maussin ajatusten pohjalta keskeisenä lahjojen vaihtamisen. Jotta sienestäjä voisi vastavuoroisesti antaa lahjan eli jakaa tietonsa hyvästä sienipaikasta sieniystäväilleen, täytyy hänen ensin omaksua sieniin liittyviä tietoja ja taitoja. Sienikulttuurissa myös sieni-ihmisten väliset sosiaaliset suhteet ja se, että sieninoviisi pääsee pois hiukan yksinkertaisten ”kantarellistien” karsinasta (mts. 307), edellyttävät mykologista tietoa ja harjaantuneisuutta.

## Sienestäjä-surijan habitus: Aistillista tietotaitoa

Populaarimykologisen ja biokulttuurisen ajattelun lisäksi sienet opettavat Longille uuden tavan käyttää ruumistaan. Seuraavaksi tarkastelemme, miten Long kuvaa sienten tunnistamiseen, kategorisointiin, keräämiseen ja verbaaliseen kuvaamiseen liittyvää aistillista ja semioottista harjaantumista. Pohdimme myös, miten hän suhteuttaa ja kytkee tätä

pedagogista projektia jatkuvasti surun hoitoon. Sienestäjä omaksuu hänen selonteossaan omanlaisensa *habituksen*, jota Pierre Bourdieu (1990) kuvaa useissa eri rekistereissä toimivana ruumiillisten tapojen sedimentoituneena kokonaisuutena, joka säätelee havaintoja, ajatuksia ja toimintaa erilaisiksi kompetenssin ja tietotaidon muodoiksi (ks. Lee ym. 2016, 51).

Tässä yhteydessä suru voidaan määritellä siksi emotionaalisen habituksen tilaksi, joka seuraa henkilökohtaista menetystä ja ilmenee enemmän tai vähemmän voimakkaina ajatuksina, tunteina ja toimintoina (esim. Shear 2012). Kun ihmiset surevat, he tuntevat ja kommunikoivat erilaisia tunteita, kuten surua, kaipuuta, syyllisyyttä, vihaa, kieltäymystä, monesti tiettyssä järjestyksessä mutta myös yksilöllisesti varioiden. Samalla suremiseen niin tunteena kuin ilmaisuna liittyy omat sosiaaliset, kulttuuriset ja ruumiilliset aspektinsa. On olemassa hallitsevia, aksio-maattisia malleja ja normeja suremiseen, jotka ohjaavat suremista ruumiillisena ja emotionaalisena habituksena. Ne ohjaavat myös sitä, mitä ja miten ylipäättään on soveliaista ja tarkoituksenmukaista surra. Samalla ne voivat myös estää muita, patologisiksi leimattuja malleja, joita esimerkiksi queer-teoreettinen surututkimus on tuonut esille. (Ks. Butler 2004; Luciano 2007; Mason 2017.)

Länsimaiseen suremiseen liittyy ajatus suremisesta hyvin yksityisenä projektina, josta ei välttämättä kommunikoida juurikaan sosiaalisesti, vaikka ajatusta on kuolemantutkimuksessa myös kyseenalaistettu (esim. Walter 2005). Lisäksi se on tapana nähdä teleologisena prosessina, joka päättyy aikanaan ja palauttaa surijan jälleen yhteiskunnallisesti tuottavaan tilaan. Erityisesti positiivisen psykologian liike on 1970-luvulta lähtien voimistanut tätä ajatusta hyvästä (ja huonosta) surusta, joka etenee nopeasti menetyksen tunnustamisesta sen hyväksymiseen osaksi arkielämää (ks. Ahmed 2010). Myös Long (2018, 109–110) pohtii kirjassaan läheisen kuoleman jälkeisen surutyön kulttuurisidonnaisuutta vertaillen norjalaisia ja malesialaisia käsityksiä ja käytäntöjä. Hän kuvaa surun ja suremisen Norjassa melko stereotyyppiseen tapaan yksityiseksi, kätkeytyksi ja sellaisena yhteiskunnassa näkymättömäksi ilmiöksi toisin kuin Malesiassa, jossa kuoleman suremiseen ja kuolemaan liittyy monia yhteisön arkielämässä näkyviä rituaaleja.

Kirjassa toki varotaan medikalisoimasta surua hoitoa vaativaksi sairaudeksi. Suru esitetään pikemminkin surijan ruumiilliseksi ja emotionaaliseksi habitukseksi, jonka kanssa on mahdollista työskennellä (ks. myös Stroebe 2015). Kertoessaan surun vaikutuksista itseensä, Long kuvaa, kuinka suru ajoi hänen ”aistijärjestelmänsä” alas: ”Tunnuin kuivuvan sisältä päin. Jäljelle jäi kalvaampi, kömpelömpi, harmaa versio minusta. Mietin monesti, tarvitsinko uudet silmälasit, enkä liioin kuullut kunnolla, mitä sanottiin. Hajuaisti katosi lähes kokonaan, ruoka maistui pahvilta. Aivan kuin koko aistijärjestelmä olisi ajettu alas.” (Long 2018, 67.)

Siinä missä sureminen aiheuttaa aistijärjestelmän hyytymisen, sienestys päinvastoin herättelee sitä jälleen käyntiin. Long kuvaa sienestyksen ruumiillisena ja aistillisena toimintana, joka palauttaa hänet takaisin omien havaintojensa äärelle ja elvyttää hänet pois surusta aistit turruttavana tilana. Surusta toipumisen tie käy läpi sienestämisen, aistien ja havainnon uudelleen kouluttamisen ja läsnäolon kautta.

Sienestys on tarkkaavaisuuden praktiikkaa, Tsingin (2015) sanoin ”huomaamisen taidetta” (*art of noticing*). Se kysyy huomion ja virittäytymisen kehomiellellisiä taitoja, ja edellyttää monimutkaisten muuttujien (esim. vuodenaika, metsätyyppi, maapohjan laatu, sademäärä) ja niiden yhdistelmien havaitsemista ja tulkintaa, ymmärrystä sienten ja ympäristöjen ekologisesta suhteesta (ks. myös Lehtinen 2018). Tällaisen kontekstuaalisen tiedon omaksumisen voi katsoa tukevoittavan sitä (deduktiivista) prosessia, jota sienten löytäminen vaatii. Sienestys on samalla induktiivinen prosessi, jossa lähdetään liikkeelle empiirisistä tosiseikoista ja yksityiskohdista (esim. Onko tällä viikolla satanut? Millaista metsää täällä on?) sekä päätellään ja yleistetään näiden seikkojen *todennäköisesti* tarkoittavan sitä tai tätä. Vastaavasti sienten käyttäminen edellyttää tietoa niiden oikeanlaisesta käsittelystä, esimerkiksi rouskujen ryöppäyksestä, korvasienten keittämisestä tai limanuljaskan nylkemisestä. Sienestys on näin ollen ekokulttuurista tietotaitoa, jossa harjaantuu käytännön kokemuksen kautta: ”Kun sadeolot, lämpötila, pienilmasto ja muut tärkeät muuttujat osuvat yksiin tietyllä tavalla, tuloksena voi olla arvossa pidetty sieni. Sienestäjät punnitsevat monia eri yhdistelmiä tästä luonnon Rubikin kuutiosta ennen retkelle lähtöä.” (Long 2018, 70.)

Syventyessään sienestykseen Long havaitsee myös sen, että eri sienille annetut standardoidut ominaisuudet ja vakiintuneet kuvaukset ovat neuvottelun- ja kulttuurinvaraisia. Hän esimerkiksi tapaa ihmisiä, jotka syövät myrkyllisenä pidettyä punavyöseitikkiä sekä huomaa itse pitävänsä epämiellyttävän hajunsa vuoksi syötäväksi kelpaamattomaksi luokitellusta tuoksuvahakkaasta. Hän myös oppii, ettei universaalisti jaettua konsensusta myrkyllisistä tai vaarattomista sienistä ole olemassakaan. Siinä missä Norjassa korvasieni luokitellaan yksinomaan erittäin myrkylliseksi sieneksi, Ruotsissa sitä syödään hienoissa ravintoloissa puhumattakaan Suomesta, jossa ”juuri kukaan ei epäröi syödä korvasientä, ’sehän on niin maittava’” (mts. 181). Long havaitseekin, että toisinaan kategorisoinnin ongelmat johtuvat sienten ominaisuuksista, kuten siitä, että myrkyllisyys tai vaarattomuus ei ole yksioikoista, toisinaan taas kulttuuristen tapojen eroista, joita ilmenee jopa Norjan, Ruotsin ja Suomen välillä (ks. myös Pirinen 2016; luonnon kulttuurisista käänöksistä ks. Satsuka 2015).

Sienestäjän habitukseen liittyy läheisesti semioottinen harjaantuminen sienten tunnistamisessa ja kuvaamisessa. Long oppii pian, että sienten ominaisuuksien kuvailulle on kehitetty oma sanastonsa: ”Olivatpa kyseessä hajuveden tai viinin tuoksut, kyseessä on tekninen sisäpiiriläisten kieli täsmällisine viittauksineen. Hämmäntävää siinä on, ettei sanasto koostu uusista sanoista, vaan tavallisista, joille on annettu uudet tekniset merkitykset. Kun ymmärtää käsitteiden uuden käytön, on ylittänyt kulttuurisen muurin.” (Long 2018, 222.)

Perehtyessään sienestykseen Long tiedostaa, että sienestystaidossa on kyse myös käänösprosessista, jossa sienten moniaistisille vaikutelmille ja laatumääreille (*qualia*) on löydettävä mahdollisimman täsmälliset sanat. Vasta tällöin ne voivat muuttua sienestäjän subjektiivisista havainnoista ja aistivaikutelmista intersubjektiivisesti jaetuksi tiedoksi ja edelleen sosiaalisiksi sienirekistereiksi. Näiden rekisterien hallitseminen taas asemoi puhujan näitä rekistereitä tunnistavien vertaistensa piirissä, kuten Michael Silverstein (2016, 187) tätä ”yleistä semioottista prosessia” kuvaa. Sienestystaidon oppimisen kannalta käänösprosessi on välttämätön vaikkakaan ei helppo. Siirtymät yksilöiden henkilökohtaisten aistihavaintojen (saati makumieltymysten) ja sovittujen sienten



makua tai hajua kuvaavien sanojen välillä kun eivät ole yksiselitteisiä. Long havaitsee, että analogiseen tapaan myös surutyötä leimaa jännite subjektiivisen kokemuksen sekä intersubjektivisten käsitysten ja sosiaalisten odotusten välillä. Surutyössä onkin keskeistä löytää tasapaino oman sisäisen maailmasta irrottavan surukokemuksen kunnioittamisen ja takaisin maailmaan kiinnittymisen välillä.

## Huojuva subjekti ja metamoderni mindfulness

Tarkastelemme tässä luvussa tarkemmin Longin kirjassaan artikuloimaa jännitettä henkilökohtaisen aisti- tai tunnekokemuksen ja sen sosiaalisen ilmaisun välillä sekä tämän jännitteen tuottamaa huojuvaa subjektia. Suhteutamme myös kirjan esittämää sienestykseen ja suremiseen liittyvää aistien ja läsnäolon kytköstä mindfulnessiin eräänlaisena metamodernin subjektin itsehoitona. Sienestyksen tapaan myös surutyö edellyttää Longin mukaan mindfulness-henkistä läsnäoloa omien ruumiillisten aistimusten ja havaintojen äärellä ja konkreettista ympäristön ja oman itsen haltuunottoa aistien ja kielen tasoilla. Teoksen implisiittisenä viittauskohteena onkin mindfulness ja sen terapeuttisiin, kulttuurisiin ja poliittisiin vaikutuksiin viime vuosikymmeninä eri aloilla – biomedikaalisista ja psykologisista tieteistä poliittiseen taloustieteeseen – ladatut odotukset.

Long kuvaa surua hyökynä, joka aiheuttaa kytkösten hallitsemattoman katkeamisen ja vakaaksi luullun todellisuuden pirstoutumisen, surijan irtautumisen yhtäkkiä hajoavasta ympäristöstään (ks. myös Kohn 2013, 42–57): ”Kaikki, mitä olin uskonut kiinteiksi ja horjumattomiksi tukipilareiksi, hajosi ja muuttui painottomiksi saippuakupliksi ja lensi pois näkyvistä. Olin kuin avomerellä kelluva pingispallo, jota aallokko viskoo. Suru on levoton meri, johon joutuu ilman pelastusrengasta. Minua repivien voimien rajuus lamautti minut.” (Long 2018, 55.)

Surun aiheuttamaa kytkösten katkeamista Long kuvaa ruumiillisena ja emotionaalisenä häiriötilana, jonka aikana oman olotilan ymmärrettäväksi tekeminen kielen avulla on estynyt:

Eiolfin äkillinen kuolema oli fyysinen, henkinen ja emotionaalinen kuorma. Joka ainoa soluni oli jatkuvassa hälytystilassa ja toimi adrenaliinilla. Voiko suru lamauttaa tunteet? Ehkä suru tavallaan puuduttaa koko kehon, antaa luonnon oman nukutuksen, jotta pysisimme hengissä? Oli melkein kuin tunnerekisterini olisi lakanut olemasta. En löytänyt sanoja kuvailemaan oloani, sanoja joista voisin pitää kiinni. Surun myrskynsilmässä ei ole sanoja. (Mts. 67.)

Longin mukaan sienestyksen opettelussa keskeistä on oppia kytkemään kaikkien tuntemat viitehajat ja niiden vakiintuneet termit subjektiiviseen hajaistimukseen sienestä. Vastaavan prosessin, ”valmiisiin opasteisiin tarttumisen” Long toteaa ymmärrettäväksi tarpeeksi myös surussa, siitäkin huolimatta, että ”[m]eille surun keskelle viskatuille tarjotaan yleensä pelkkiä latteuksia merimerkeiksi” (mts. 210). Kirjassaan hän artikuloikin sitä ristiriitaa, joka surijalle aiheutuu yhtäältä ulkopuolelta tulevasta paineesta päästä surusta mahdollisimman nopeasti yli olemassa olevien surua koskevien ”merimerkkien” ja ”opasteiden” eli olemassa olevien sanojen tai tulkintojen avulla. Ristiriidan aiheuttaa toisaalta sisäinen tarve jäädä suruun ja tutustua sen ”maastoon” rauhassa ja yksin:

Me elämme yhteiskunnassa, joka suhtautuu kuolemaan pikemminkin lääketieteellisenä tappiona kuin osana elämää. Yhteiskunnassa, jossa kuolemalla ei juuri ole sijaa julkisessa elämässä, surusta tulee yksityisasia ja jotain, mihin meillä ei katsota olevan varaa, melkein kuin ylellisyyttä. Olemme suremisessa amatöörejä, vaikka suru koskettaa meistä jokaista ennemmin tai myöhemmin. Minä olin päättänyt vakaasti antaa itselleni luvan suremisen ylellisyyteen. (Mts. 211.)

Myös sienestyksen opettelussa Long kokee ristiriitaa sen välillä, kumpi on tärkeämpää, yksilöllisiin ja mahdollisesti sovituisia viitehajuista poikkeaviin aistihavaintoihin nojaaminen ja niiden kuvaaminen vai sovituisissa normeissa ja jaetussa kielessä pysyttelemine. Kirjassaan hän päätyy olemaan valitsematta näistä vaihtoehdoista toista, vaan hyväksyy ne molemmat ja jää häilymään niiden välillä. Tämänkaltainen häilyvä positio

rinnastuu myös metamodernismille tyypillisenä pidettyyn subjektiviteettiin, jossa identiteetti kytketään yhtäältä voimakkaasti paikantuneeseen omakohtaiseen kokemukseen ja toisaalta laajempiin sosiohistoriallisesti muodostuneisiin kulttuurisiin kategorioihin (esim. Gibbons 2017, 120).

Aistien ja läsnäolon kytkös yhdistää Longin kirjassa sienestystä ja surutyötä. Tämän kytköksen kautta ne assosioituvat myös mindfulnesseen metamodernin subjektin itsehoitomuotona. Mindfulnessia on kutsuttu yhdistelmäksi länsimaisia kognitiotieteitä ja itämaisia käytäntöjä. Se on eräänlainen metaharjoitus, joka ei kuvaa niinkään toimintaa kuin toiminnan fenomenologista ja metapragmaattista kehystämistä (ks. Cook 2015; Lea ym. 2016). Tästä syystä erilaiset ruumiilliset aktiviteetit neulomisesta ja kävelemisestä kalastamiseen, sienestykseen ja avantuontiin voivat toimia eri ihmisille ”mindfulnessin muotona”, vaikka nämä eivät muuten identifioituisi sen harjoittajiksi.<sup>8</sup>

Kognitiotieteet kuvaavat mindfulnessia ”positiivisten palautesilmukoiden” kultivointina, jonka tavoite on jalostaa refleksiivistä kykyä huomioida omia ruumiillisia ja mielellisiä tapoja. Mindfulnessin tavoite on muovata ja kehittää itserefleksiivisyydestä itsestään tapa – tehdä siitä habituaalista itserefleksiivisyyttä. (Lea ym. 2018, 52; ks. myös Shusterman 2008.) Habituaalinen itserefleksiivisyys pitää kuitenkin erottaa diskursiivisesta itserefleksiivisyydestä (esimerkiksi itsepuheesta tai ruminaatiosta, märehimisestä), jota mindfulness pitää päinvastoin yhtenä henkisen kärsimyksen lähteenä. Kyse on sen sijaan ei-diskursiivisesta itserefleksiivisyydestä, huomion kiinnittämisestä ja sen ei-arvottavasta leppämisestä ruumiillisessa välittömydessä eli aistihavainnossa itsessään.

Harjoituskentän tällaiselle habituaalisen itserefleksiivisyyden tavalle voi tarjota sienestys. Long kuvaa ”sieniosaamista” ensi sijassa käytännön taidoksi, jossa kokemus ja harjoitus tekevät mestarin ja rinnastaa sen käsityöläistaidon opetteluun (ks. Sennett 2008). Molemmissa taito kas-

8 Yhteiskunnallisesti kriittisemmän mindfulness-tutkimuksen näkökulmasta tällainen kontekstuaalinen joustavuus ja sovellettavuus on avainasemassa mindfulnessin kapitalistisen haltuunoton kannalta. Mindfulnessista tai meditaatiosta yleisemmin on tullut paitsi yleislääke myöhäiskapitalismin itsensä tuottamille oireille myös ”yleiskieli”, jonka sanastolla voidaan tematisoida ja kommentoida yhtä hyvin arkisia toimintoja kuin nykypäivän tietotyöläiseltä edellytettyä ”mentaalista pääomaa” (ks. esim. Kirmayer 2015; Van Dam ym. 2018; McKay 2019).

vaa hitaasti, mutta tässä verkkaisessa prosessissa ”[v]ähä vähältä hahmottuu kaaoksesta järjestys.” (Long 2018, 139.) Sikäli kuin sienestykseen harjaantuminen rinnastuu surutyöhön, tunnetyössäkin on analogisesti kyse opittavasta taidosta – Long kutsuukin läheisensä menettäneiden vertaistukiryhmää leskikouluksi. Parhaimmillaan sienestämisen harjaantuminen tuottaa kokemuksia, joita Long kuvaa flow-kokemuksiin viittaavalla sanastolla: ”Sieniretkillä koen olevani osa virtausta. Metsästä sienivirtausta, jossa olen yhtä luonnon kanssa. Metsästä pysyäkseeni hengissä ja voidakseni elää. Virtauksen kokeminen on tarkoituksen löytämistä, ja tarkoituksen löytyminen rauhoittaa ja muuttaa sisäisen myrskyn.” (Mts. 320.)

Mindfulnessista ja sen tuottamista läsnäolon ja *flown* tapaisista tiloista puhutaankin mielellään vastalääkkeenä kaupallisten medioiden taukoamatta pommittaman ”semiosfäärin” kolonisaatioon ja siitä seuranneeseen hermostolliseen *overloadiin* (Berardi 2006, 33). Läsnäolo omien ruumiillisten aistimusten äärellä esitetään rasitetun tietotyöläisen mielen ekologiassa kuin vehreänä keitaana, jonne tulisi säännöllisin väliajoin vetäytyä palautumaan. Asettamatta sienestystä lääkkeeksi kaupallisten medioiden tuottamalle kuormitukselle esimerkiksi Lehtisen (2018) mukaan on kierosti järkeenkäypää, ”että sienestyksessä aktivoituvat kognitiiviset valmiudet ovat juuri samoja, joita sosiaalisen median huomioteknologiat käyttävät hyväkseen hermojärjestelmiämme koukuttaessaan.”

Siinä missä sosiaalisen median selailu edellyttää kapeampaa huomion fokusointia (*fixed attention*), luonnonympäristöt ohjaavat levollisempaan ja pakottamattomaan luonnon rytmien havaitsemiseen (ks. Kaplan & Kaplan 1989). Neuvoessaan kirjassaan aloittelevia sienestäjiä löytämään sieniä, Long kuvaakin sienestyksen edellyttävän moniaistista olemista metsän kanssa, ei ainoastaan ”sienikatsetta” tai instrumentaalista pyrkimystä löytää sieniä. Sienestys hahmottuu kirjassa ennen kaikkea aistien uudelleen kouluttamiseksi ja aistilliseksi läsnäoloksi, jotka tarkoittavat Longille kutakuinkin samaa asiaa:

Mene lähimpään metsään. Kun kohtaat metsän ja metsä kohtaa sinut, yritä unohtaa arjen polkumylly ja löytää metsän rytmi ja taa-

juus. Anna metsän tulla osaksi sinua. Sitten olet löytänyt rauhan, saanut sykkeen alenemaan ja päässyt keräilymoodiin. Kuuntele lintujen kuoroa. Haistele metsän esansseja, mustan mullan ja keveiden kukan tuoksujen sekoitusta. Tunnustele pehmeää sammalikkoo jalkojen alla. Maista käenkaalin lehteä ja tunne ruokahalun sävähtävän hereille. Käänä katseesi maahan ja keskitä koko huomiosi rehevään metsänpohjaan ja sen satoihin vihreisiin sävyihin: sammaliin, jäkäliin, sananjalkoihin ja lehtiin. Terästä ”sienikatse” ja anna sen asettua. Onko jotain muunväristä kuin vihreää? Onko jotain kätöksässä kuivien ruskeiden lehtien ja risujen ja neulasten alla, jotain mikä kurkistelee sinua varovasti sieltä? (Long 2018, 157.)

Gibbons (2017, 119–120) luonnehtii metamodernia subjektia tilanteiseksi, sisäisen aisti- ja tunnekokemuksen sekä sosiaalisen rakenteen välisessä jännitteessä huojuvaksi positioksi, vuoroin vilpittömäksi ja epäileväksi omaa vilpittömyyttään kohtaan. Longin kirjassa tällainen mindfulnessin kouluttama subjekti huojuu sienestäjä-surijan hahmossa vastaavasti ruumiillisen läsnäolon ja diskursiivisen merkityksenannon välillä. Mindfulnessista onkin tullut keskeinen diskurssi, jolla tämän-tapaista huojuntaa, aistillista oskillaatiota ja niiden tuottamaa subjektiviteettia voidaan sanoittaa ja arvottaa positiivisesti. Siinä missä digitaalisen kulutuskulttuurin hahmo on tavanomaista nähdä negatiivisesti, esimerkiksi affektiivisten houkuttimien säyseäksi kesyttämänä, harhailevana ja hajamielisenä subjektina (esim. Paasonen 2016; Sampson 2020), sienestäjän hahmo esitetään Longin kirjassa levollisen tarkkaavaisessa flow-tilassa käyskentelevänä ideaalisubjektina, joka selviää sienimetsän aistillisesta infoähkystä palautuen entistä ehommaksi.

## Sydämen kenttätöissä

Jälkeenpäin näen, että surutyö Eiolfin kuoleman jälkeen muistutti antropologista kenttätöitä. [– –] Kenttätöiden ensi ajat ovat kaoottisia, koska on niin paljon, mitä ei ymmärrä, ja siinä hämmentyy helposti näennäisen ristiriitaisista vaikutteista ja selityksistä. [– –] Oli

vain yksi tärkeä ero: nyt en tutkinut vierasta ulkoista maailmaa, vaan sisäistä kaiken kattavaa kaaostani. Kuka minä olin mieheni kuoltua? Miten löytäisin elämälleni uuden tarkoituksen? ”Sydämen kenttätyö” on vaativaa. (Long 2018, 59.)

Sienet ja sienestys ovat suosittuja ja juhlintuja paitsi Instagramin kuvavirroissa myös tieteellisen tutkimuksen piirissä. Ihmistieteellisellä puolella sienistä on tullut esimerkiksi uusmaterialistien piirissä suosittu uuden ontologian ikoni (Bennett 2009) ja antropologeille tärkeä ”kumppanilaji” (Tsing 2012) niiden järjestyttömän luonteen, tai kuten Long (Long 2018, 21) sanoisi, niiden ”omaehtoisuuden ja kesyttömyyden” vuoksi. Luonnontieteiden ja etenkin sen sovellusten puolella sienet ovat tekno-optimistisen bioteknologian villi kortti, ja niiden ylle sovitetaan toiveikkaimmissa kuvitelmissa maailman pelastajan viittaa milloin jätteiden mykoremediaation (Stamets 1990; Steinhardt 2019), milloin uuden mielenterveysparadigman (Nichols ym. 2017) nimissä. Sienten viimeaikaisesta ylijarjaisesta suosioista voisikin toivoa esimerkiksi luonnontieteiden ja ihmistieteiden välisten raja-aitojen ylittämiseen muuallakin.

Long Litt Woonin teos *Minun sienipolkuni* ammentaa vastaavasta mykologisen populaarimielikuvituksen hetteiköstä ja sovitaa siihen ajatusta sienestyksestä henkilökohtaisesta hyvinvoinnistaan (ja tuottavuudestaan) vastuullisen subjektin itsehoitomuotona (ks. myös Brunila ym. 2021; Lindfors 2021). Hyvän surijan tavoin antropologi-Long ottaa kriisiytyneen minäkertomuksensa omiin käsiinsä aloittamalla samanaikaisesti sekä sienestyksen että etnografiset kenttätyöt omassa itseidentiteetissään ja ruumiissaan. Olemme pohtineet tässä luvussa myös sitä, miten mindfulnessin uudelleenkehystämä sienestäjä-suriija on yhteensopiva metamoderniksi nimitetyn subjektikäsitteen kanssa. Tällaista käsitystä luonnehtii pyrkimys ankkuroida subjektia ruumiillisen kokemuksen välittömyyteen tiedostaen samalla vastaavat asemoinnit väistämättä tilanteisiksi. Long tematisoi tämäntapaista epävarmaa ja huojuvaa subjektikäsitystä kuvatessaan pitkällisesti subjektiivisten aistivaikutelmien ja intersubjektiivisen kielen suhdetta sekä sienestämisen että suremisen konteksteissa.

Voimistaessaan ajatusta surusta työn kaltaisena projektina ja emotionaalisen habituksen häiriötilana, jota hoidetaan kouluttamalla ruumista ja sen aistijärjestelmää affektiivisesti ja semioottisesti, hänen selontekonsa tulee kehystäneeksi surutyön yhdeksi itsen kehittämisen projektiksi muiden joukossa. Vastaavasti Longin suhde sieniin ja sienestykseen näyttäytyy kirjassa viime kädessä melko instrumentaalisenä. Sienimaailma tarjoaa hänelle paitsi keinon selvittää tiensä ulos surusta myös ”uuden mantereen”, jonka alistaa etnografisen työn kohteeksi. Laajemmalla metaskaalalla ajateltuna Longin kirjan kirjoittamisen akti – ehkä konventionaalisimmin ymmärretty työ kaikkien näiden eri työn muotojen joukossa – on tietysti sekin ymmärrettävissä terapeuttiseksi järjestyksen luomisen projektiksi.

## LÄHTEET

### PAINETUT LÄHTEET

Long, Litt Woon 2018: *Minun sienipolkuni: Sienestyksen parantava vaikutus*. Kääntänyt Pirkko Talvio-Jaatinen. Helsinki: Otava.

### SÄHKÖISET LÄHTEET

Otava: Litt Woon Long. *Otava: Kirjailijat*. [Ei päivystä.] <https://otava.fi/kirjailijat/litt-woon-long/> (viitattu 9.12.2022).

### KIRJALLISUUS

Ahmed, Sara 2010: *The Promise of Happiness*. Durham, NC: Duke University Press.

Akker van den, Robin & Vermeulen, Timotheus 2017: Periodising the 2000s, or, the Emergence of Metamodernism. Teoksessa Robin van den Akker, Alison Gibbons & Timotheus Vermeulen (toim.) *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth After Postmodernism*. London & New York: Rowman & Littlefield, 1–19.

Bennett, Jane 2009: *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.

Berardi, Franco ”Bifo” 2006: *Tietotyö ja prekaari mielentila*. Helsinki: Tutkijaliitto.

Björninen, Samuli, Elise Kraatila, Markus Laukkanen, Valtteri Leinonen, Mikko Mäntyniemi, Matias Nurminen & Janica Oke 2011: Johdanto. Kertomus postmodernismin jälkeen. Teoksessa Samuli Björninen (toim.) *Kertomus postmodernismin jälkeen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 13–39.

- Blommaert, Jan & Dong Jie 2010: *Ethnographic Fieldwork: A Beginner's Guide*. Bristol: Multilingual Matters.
- Bourdieu, Pierre 1990: *The Logic of Practice*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Brunila, Kristiina, Esko Harni, Antti Saari & Hanna Ylöstalo (toim.) 2021: *Terapeuttinen valta: Onnellisuuden ja hyvinvoinnin jännitteitä 2000-luvun Suomessa*. Tampere: Vastapaino.
- Butler, Judith 2004: *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
- Cook, Joanna 2015: Detachment and Engagement in Mindfulness-based Cognitive Therapy. Teoksessa Matei Candea, Joanna Cook, Catherine Trundle & Thomas Yarrow (toim.) *Detachment: Essays on the Limits of Relational Thinking*. Manchester: Manchester University Press, 219–235.
- Daston, Lorraine 2019: *Against Nature*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Fornäs, Johan 2017: *Defending Culture: Conceptual Foundations and Contemporary Debate*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Frost, Samantha 2016: *Biocultural Creatures: Toward a New Theory of the Human*. Durham: Duke University Press.
- Gibbons, Alison 2017: Contemporary Autofiction and Metamodern Affect. Teoksessa Robin van den Akker, Alison Gibbons & Timotheus Vermeulen (toim.) *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth After Postmodernism*. London & New York: Rowman & Littlefield, 117–130.
- Haila, Yrjö & Richard Levins 1992: *Ekologian ulottuvuudet*. Tampere: Vastapaino.
- Helle, Anna 2019: Postmodernismista metamodernismiin? Esimerkkinä Eino Santasen kokoelmat *Tekniikan maailmat ja Yleisö*. *Joutsen/Svanen* 2019: 51–67. <https://doi.org/10.33346/joutsen-svanen.90997>.
- Härkönen, Marja 1998: Uses of Mushrooms by Finns and Karelians. *International Journal of Circumpolar Health* 40: 40–55.
- Johnson, David E. & Scott Michaelsen 2008: *Anthropology's Wake: Attending to the End of Culture*. New York: Fordham University Press.
- Kaplan, Rachel & Stephen Kaplan 1989: *The Experience of Nature: A Psychological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirmayer, Lawrence 2016: Mindfulness in Cultural Context. *Transcultural Psychiatry* 52(4): 447–469. <https://doi.org/10.1177/13634615155598>.
- Kohn, Eduard 2013: *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Lea, Jennifer, Louisa Cadman & Chris Philo 2015: Changing the Habits of a Lifetime: Mindfulness Meditation and Habitual Geographies. *Cultural Geography* 22(1): 49–65. <https://doi.org/10.1177/147447401453651>.
- Lehtinen, Ilja 2018: ”Olin mykologi, itseoppinut”: harha-askelia sivilisaation reunalla. *Nuori Voima*. <https://nuorivoima.fi/lue/essee/olin-mykologi-itseoppinut-harha-askelia-sivilisaation-reunalla> (viitattu 14.10.2022).
- Lindfors, Antti 2021: Qualia of Stress and Bodily Enregisterment in Ice Swimming. *Signs and Society* 9(2): 155–175. <https://doi.org/10.1086/714857>.
- Luciano, Dana 2007: *Arranging Grief: Sacred Time and the Body in Nineteenth-Century America*. New York and London: New York University Press.
- Madison, D. Soyini 2005: *Critical Ethnography: Method, Ethics, and Performance*. Thousand Oaks, CA: Sage.



- Mason, Myles 2017: Good Mourning. Structured Feelings and Queering the Affective Potential of Grief. *Theses - ALL*. 132. Syracuse: Syracuse University. <https://surface.syr.edu/thesis/132> (viitattu 14.10.2022).
- McHale, Brian 1993: *Postmodernist Fiction*. London & New York: Routledge.
- Mckay, Francis 2019: Equanimity: The Somatization of a Moral Sentiment from the Eighteenth to Late Twentieth Century. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 55(4): 281–298. <https://doi.org/10.1002/jhbs.21990>.
- Mäkelä, Maria, Samuli Björninen, Ville Hämäläinen, Laura Karttunen, Matias Nurminen, Juha Raipola & Tytti Rantanen (toim.) 2020: *Kertomuksen vaarat: Kriittisiä ääniä tarinataloudessa*. Tampere: Vastapaino.
- Nichols, D. E.; M. W. Johnson & C. D. Nichols 2017: Psychedelics as Medicines: An Emerging New Paradigm. *Clinical Pharmacology & Therapeutics* 101(2): 209–219. <https://doi.org/10.1002/cpt.557>.
- Paasonen, Susanna 2016: Fickle Focus: Distraction, Affect, and the Production of Value in Social Media. *First Monday* 21(10). <https://doi.org/10.5210/fm.v21n10.6949>.
- Pine, B. Joseph & James H. Gilmore 2011 [1999]: *The Experience Economy: Work Is Theatre and Every Business Is a Stage*. Uusittu painos. Boston: Harvard Business School.
- Pirinen, Sini 2016: Sienten kategorisointi muisteluaineistossa. Pro gradu -tutkielma. Perinteentutkimus, Itä-Suomen yliopisto.
- Rak, Julie 2013: *Boom! Manufacturing Memoir for the Popular Market*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press.
- Rikkinen, Jouko 1999: *Leviä, sienii ja leväsieniä: Johdatus levien ja sienten monimuotoisuuteen*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Salminen, Antti 2016: Joitakin huomioita sienistä – eli miksi pimeä ekologia ei ole tarpeeksi pimeää. *Niin & näin* 3(2016): 86–87.
- Sampson, Tony D. 2020: *Sleepwalker's Guide to Social Media*. Cambridge: Polity Press.
- Savolainen, Ulla 2016: The Genre of Reminiscence Writing: Applying the Bakhtin Circle's Genre Theories. Teoksessa Koski, Kaarina & Frog & Savolainen, Ulla (toim.) *Genre – Text – Interpretation: Multidisciplinary Perspectives on Folklore and Beyond*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 203–231. <https://doi.org/10.21435/sff.22>.
- Satsuka, Shiho 2015: *Nature in Translation: Japanese Tourism Encounters the Canadian Rockies*. Durham: Duke University Press.
- Schremp, Gregory 2012: *The Ancient Mythology of Modern Science: A Mythologist Looks (Seriously) at Popular Science Writing*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Sennett, Richard 2008: *The Craftsman*. New Haven: Yale University Press.
- Shear, Katherine M. 2012: Getting Straight About Grief. *Depression and Anxiety* 29(6): 461–464. <https://doi.org/10.1002/da.21963>.
- Sheldrake, Merlin 2020: *Entangled Life How Fungi Make Our Worlds, Change Our Minds and Shape Our Futures*. London: The Bodley Head.
- Shusterman, Richard 2008: *Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Silverstein, Michael 2016: Semiotic Vinification and the Scaling of Taste. Teoksessa E. Summerson Carr & Michael Lempert (toim.) *Scale: Discourse and Dimensions of Social Life*. Oakland, California: University of California Press, 185–212.
- Stamets, Paul 2005: *Mycelium Running: How Mushrooms Can Help Save the World*. New York: Ten Speed.
- Steinhardt, Joanna 2016: "You can do this with mushrooms?!" Wonder and DIY mycology. Esitelmä konferenssissa *Wonder and the Natural World*, 20.–23.6.2016, University of Indiana, Bloomington. <https://jsteinhardt.files.wordpress.com/2016/07/wonder-presentation-6-final.pdf> (viitattu 14.10.2022).
- Steinhardt, Joanna 2018: Psychedelic Naturalism and Interspecies Alliance: Views from the Emerging Do-It-Yourself Mycology Movement. Teoksessa Beatriz Caiuby Labate & Clancy Cavnar (toim.), *Plant Medicines, Healing and Psychedelic Science*. Cham: Springer, 167–184.
- Storm, Jason Ānanda Josephson 2021: *Metamodernism: The Future of Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stroebe, Margaret 2015: "Is Grief a Disease?" Why Engel Posed the Question. *OMEGA - Journal of Death and Dying* 71(3): 272–279. <https://doi.org/10.1177/0030222815575>.
- Tsing, Anna 2012. Unruly Edges: Mushrooms and Companion Species for Donna Haraway. *Environmental Humanities* 1: 141–154. <https://doi.org/10.1215/22011919-3610012>.
- Tsing, Anna Lowenhaupt 2020 [2015]: *Lopun aikojen sieni: Elämää kapitalismin raunioissa*. Suom. Anna Tuomikoski. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Van Dam, Nicholas T., Marieke K. van Vugt, [...] & David E. Meyer 2018: Mind the Hype: A Critical Evaluation and Prescriptive Agenda for Research on Mindfulness and Meditation. *Perspectives on Psychological Science* 13(1): 36–61. <https://doi.org/10.1177/1745691617709589>.
- Walter, Tony 2005: Mediator Deathwork. *Death Studies* 29: 383–412. <https://doi.org/10.1080/07481180590932508>.
- Wasson, Valentina Pavlovna & R. Gordon Wasson 1957: *Mushrooms, Russia and History*. Pantheon Books.
- Vermeulen, Timotheus & Robin van den Akker 2010: Notes on Metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture* 2(1): 1–14. <https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677>.
- Yamin-Pasternak, Sveta 2011: Ethnomycology: Fungi and Mushrooms in Cultural Entanglements. Teoksessa Eugene Anderson, Deborah Pearsall, Eugene Hunn & Nancy Turner (toim.) *Ethnobiology*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 213–230.

# Jumala oppoa keltaiseen ja vihreään

## Suvivirsi, rituaalilaulut ja mahdollisuuksien maailmat alakoulun kevätjuhlassa

*Terhi Utriainen*

 <https://orcid.org/0000-0003-4074-2917>

Koulujen kevätjuhlan lähestyessä viriää usein keskustelu Suvivirrestä. Keskusteluun on osallistunut tahoja Suomen evankelisluterilaisen kirkon edustajista poliitikkoihin, opettajiin ja oppilaiden vanhempiin. Joskus kiistoiksikin kiihtyneissä keskusteluissa on kiteytynyt kysymyksiä uskonnon paikasta monikulttuurisen ja katsomuksellisesti kirjavoituvan yhteiskunnan julkisessa kouluinstituutiossa. On esitetty eriäviä kannanottoja siitä, missä määrin Suvivirsi on tunnustuksellisen kristillistä tai laajemmin suomalaisen perinteeseen ja kulttuuriin kuuluvaa musiikkia ja runoutta ja tulisiko se sallia sekulaarissa koulussa vai mieluummin vain julkiuskonnollisessa kirkkotilassa.

Kirjoitukseni sukeltaa siihen rituaaliseen kontekstiin, johon kiinteästi kuuluneena elementtinä Suvivirsi on elänyt eli peruskoulun ala-asteen tiivistunnelmaiseen kevätjuhlaan. Sukellus toteutuu muistitietoon, intertekstuaalisuuteen ja rituaalitutkimukseen kytkeytyvän otteen kautta, jossa kiinnitetään erityistä huomiota kevätjuhlan laulujen kokonaisuuteen. Suvivirren tärkeä konteksti, koulun kevätjuhla, on rituaalis-emotionaalinen tihentymä, joka lauluineen rakentaa monivivahteista kuvaa ja kuvittelua luonnosta, ihmisestä ja ajan kulusta sekä artikuloi niihin kytkeytyviä mahdollisuuksia ja epävarmuuksia. Kysyn, millaisia

mahdollisuuksia avautuu ja rajautuu näiden koulu- ja kalenterivuoden sekä lasten ja nuorten elämän tärkeän taitekohdan rituaaliin kuuluvien laulujen sanoituksissa ja niiden tulkinnoissa yhden vantaalaiskoulun kevätjuhlassa.

Ensin teen kuitenkin katsauksen siihen, mitä aiempi tuore tutkimus tietää kertoa Suvivirrestä. Taru Leppänen (2002) on analysoinut Suvivirreen liittyviä kiistoja 2000-luvun taitteessa mielipidekirjoitusten valossa ja postkoloniaalisesta kehyksestä käsin. Koska musiikki on voimakas tunnekokemusten ja identiteettien rakentaja, siihen liittyvissä keskusteluissa ymmärrettävästi piirtyy monenlaisia näkyvämpiä tai piilevämpiä me-toiset-asetelmia. Suvivirren yhteydessä ”me” latautuu herkästi tarkoittamaan ”suomalaisia”, ”kristittyjä” ja ”valkoihaisia”, joille kuvitellaan ikään kuin luonnollinen ja pysyvä kansallinen identiteetti, jota virsi ilmentää tai vahvistaa. ”Muut” ovat niitä, joiden koetaan ja pelätään uhkaavan tätä arvokkaana pidettyä identiteettiä ja sen ilmaisuja. Mielipidekeskustelusta löytyi sellaisiakin äänenpainoja, joiden mukaan Suvivirsi on suomalaisille niin kallisarvoinen yhteinen identiteettisymboli, että siihen poikkiteloin suhtautuvat voitaisiin jopa sulkea ulos koulun ”suomalaisesta” kevätjuhlasta.

Teemu Taira on eritellyt Suvivirsi-keskustelun argumentteja ja äänenpainoja 2000-luvun taitteen kummaltakin puolen kootun laajan media-aineiston valossa (Taira 2019). Hänen mukaansa keskustelua Suvivirren paikasta koulujen kevätjuhlan osana ovat toistaiseksi käyneet enemmän kantasuomalaiset kuin maahanmuuttajat, joskin osa keskustelijoista on kannanotoissaan vedonnut jälkimmäisten oletettuihin tuntoihin. (Myöskään Leppäsen aineistossa ei esiintynyt muslimien puheenvuoroja Suvivirrestä, vaikka ”heistä” kyllä ”meidän” suulla puhuttiinkin.) Taira viittaa Kirkon tutkimuskeskuksen tekemään tutkimukseen, jonka mukaan jopa 85 % suomalaisista suhtautuu myönteisesti Suvivirren laulamiseen koulujen kevätjuhlassa. Luku on selvästi korkeampi kuin evankelisluterilaiseen kirkkoon kuuluvien määrä ja kertoo siitä, että kyse ei ole yksiselitteisen tai selkeärajaisen uskonnollisen symbolin puolustuksesta vaan monisyisemmästä ilmiöstä. Taira esittääkin, että Suvivirsi on muodostunut affektiivisesti ladatuksi ja kiisteltyksi – ja sellaisena arvokkaaksi – kulttuuriseksi objektiksi, jonka kautta

monet suomalaiset peilaavat tai määrittelevät suomalaisuutta. Leppäsen jo aiemmin esittämä näkemys Suvivirren affektiivisuudesta on samansuuntainen: ”Suvivirren laulamiseen sisältyy monilla suomalaisilla syvä emotionaalinen ulottuvuus, joka tuo merkityksistä, käyttöyhteyksistä ja poissulkemisesta käytävään keskusteluun helposti haavoittavia sävyjä” (Leppänen 2002, 48).

Mutta mikä on tuo rakastettu ja kiistelty affektiivinen, häilyvä ja potentiaalisesti haavoittavakin objekti, Suvivirsi? Mistä se on tullut ja kuinka suomalainen se lopulta on? Tuomas M. S. Lehtonen (2012) on koonnut ja eritellyt Suvivirren syntytaustoja ja historiaa. Virren suomalainen historia on noin 300 vuoden mittainen, mutta kuten suuri osa muustakin tunnekyläisestä kulttuurista, sekään ei alun perin ole kotoperäinen vaan Ruotsissa 1600-luvun lopulla syntynyt ja sieltä meille siirtynyt kulttuurilaina. Arkkipiispa Kari Mäkisen (2019) mukaan se oli vieläpä osa Ruotsin tuolloin harjoittamaa yhtenäistämispoliittikkaa. Lehtonen yhdistää virren lyriikan laajaan ja suosittuun eurooppalaiseen vuodenaikaislaulujen perinteeseen ja eroottissävytteisiin kevätlauluihin, kuten Carmina Buranaan. Näiden laulujen yhteisen raamatullisen pohjan hän juontaa Vanhan Testamentin Laulujen lauluun, jossa yhteys Jumalaan kuvataan rakastavaisten varsin lihallisena kaipuuna, toistensa etsimisellä ja viimein yhtymisellä:

*Suvivirren* taustalta löytyy siis yli viidensadan vuoden [monikerroksinen eurooppalainen] kirjallinen traditio, jossa kevään koittaminen ymmärrettiin luonnon ja ihmisen uutta luovan – siis eroottisen – kyvyn ilmentymänä. Jos *Suvivirren* tekstiä lukee suhteessa tähän traditioon – ja tietysti maanviljelysyhteisöjen ikiaikaiseen maan, eläinten ja ihmisten hedelmällisyyttä korostavaan perinteeseen – sen kristillinen sisältö kytkeytyy luontevasti monikerrokseen hedelmällisyyskulttiin. (Lehtonen 2012, 240.)

Lehtonen arvioi Suvivirren olevan Suomen tunnetuin virsi, ja koulujen kevätjuhlien ohella se on myös suosittu häävirsi, mikä on ymmärrettävää edellä kuvattua taustaa vasten. Suvivirren suomenkielisestä sanotuksesta löytyy paitsi sydänkeskialta periytyvää kristillistä luonnon-

teologiaa (jossa ”luonnon kirja” kertoo ihmisille Jumalasta ja tämän luomistyöstä) myös hentoja kalevalaisia vaikutteita alkusointujen muodossa. Kiinnostavan näkökulman Suvivirren historiaan tuo myös Mäkinen (2019) muistuttamalla siitä, että virren oikeaoppisuudesta kiisteltiin jo ennen kuin se edes päätyi ruotsalaiseen virsikirjaan: kritiikoiden mukaan maallinen ja hengellinen ilo sekoittuivat siinä liiaksikin. Mäkisen mukaan Suvivirsi on poikkeus suomalaisessa virsikirjassa sikäli, että sen sanoituksesta puuttuu luterilaisille virsille ominainen ”moraalisesta maailmanjärjestyksestä muistuttamisen ominaisuus. Se on valoisa, varjottoman kiitollisuuden virsi. Vanhan virsikirjan ympäristössä se on kuin hengähdystauko” (Mäkinen 2019, 5).

Huolimatta varsin heterogeenisestä taustastaan Suvivirttä on paljolti pidetty agraarisuuden ja luterilaisuuden liittoon perustuvan suomalaisen yhtenäiskulttuurin, tai sen illuusion, yhtenä tärkeänä ilmentäjänä ja kantajana (esim. Leppänen 2002; Lehtonen 2012; ks. myös Vesala 2004). Tätä uskonnon ja kulttuurin samastamista on sittemmin alettu kritisoida ja purkaa. Sekä Taira (2019) että Timo Kallinen (2017) käyttävät juuri Suvivirttä esimerkkinä siitä, kuinka uskonnoksi tai kulttuuriksi luokittelu usein toimii toisensa poissulkevana tekona. Kuten historiallinen taustoitus osoittaa, virsi ei itsessään ole mitenkään ”puhtaasti” suomalainen eikä puhtaasti uskonnollinenkaan (etenkään jos uskonnolla tarkoitetaan selvärajasta institutionaalista tai opillista uskontoa) – tarpeen tullen siihen on kuitenkin historian saatossa muodostunut tarttumapintaa ja aineksia kumpaankin.

Edellä mainitut tutkijat muistuttavat, että kiistelyä Suvivirrestä on käyty jo kansalaissodasta alkaen ja erityisen vahvasti 1970-luvulta pitäen. Virttä on myös uudistettu esimerkiksi siten, että 2000-luvulla laulun tekijä Paula Vesala sanoitti siitä uskonnottomille sopivan Suvilaulun. Kristillinen virsi taipui suhteellisen pienillä muutoksilla luonnon itseisarvoisuuden pyhitykseksi: viimeisten säkeistöjen perinteisesti korostuneempi kristillisyyttä korvattiin auringolla, metsällä sekä maan ja meren lahjoilla. Muunneltu versio ei kuitenkaan tähän mennessä ole joitain poikkeuksia lukuun ottamatta laajemmin syrjäyttänyt perinteistä sanoitusta – näin voi tuki tulevaisuudessa tapahtua. (Manninen 2018.) Virttä on toisaalta muokattu myös Suomen evankelisluterilaisen kirkon pii-

rissä: vuonna 2020 Vantaankosken seurakunta julkaisi kilpailun, jossa Suvivirteen etsittiin omaa aikaamme kuvastavaa lisäsäkeistöä. Kilpailun seurauksena virsi sai jatkokseen ilmastonmuutoksen uhkaa heijastavan säkeistön, jossa pyydetään Jumalaa suomaan ihmiselle luottamusta siihen, että pahin ei toteudu. (Kirkko Vantaalla 2020.)

## Suvivirren vernakulaari rituaalikonteksti ja muistelukerronta

Kuten Leppänen huomauttaa, Suvivirsi saa merkityksensä ainoastaan erilaisissa ja muuttuvissa konteksteissaan. Aiemmat tutkimukset ovat nostaneet tarkastelun kontekstiksi erityisesti suomalaisen (tai laajemman eurooppalaisen) uskonnon, perinteen, kulttuurin ja arvomaailman sekä niiden muutokset ja kamppailut. Aivan keskeinen konteksti on kuitenkin itse kouluinstituutio ja sen vuotuisjuhlat. Vaikka Suvivirttä lauletaan myös muissa tilaisuuksissa, kuten häissä, sillä on ollut vankin sijansa nimenomaan koulussa ja sen toteuttamassa kansalais- ja kansalliskasvatuksessa, jota koulujen vuodenaikaisrituaalit osaltaan ovat toteuttaneet etenkin toisen maailmansodan ajoista lähtien. (Leppänen 2002, 39; Lehtonen 2012, 227; Mäkinen 2019.) Tätä vasten on ymmärrettävää, että kritiikin silmään on joutunut virren esittäminen juuri kouluissa. Haluan avata tekstilähtöisemmän ja muistelukerronnan otetta hyödyntävän tarkastelun, jolla tuotetaan ruohonjuuritason kokemuksellista tietoa (Heimo, Juvonen & Kurvinen 2021) Suvivirrestä sen lähihistorian tärkeässä kontekstissa osana suomalaisen peruskoulun kevätjuhlan elettyä rituaalista kokonaisuutta.

Lähestyn Suvivirttä eletyn ja vernakulaarin kulttuurin ja uskonnon sekä rituaalitutkimuksen kehityksessä. Vernakulaarin uskonnon tutkimus tuottaa analyttisiä kuvauksia uskonnosta erilaisissa käytännön konteksteissa ja osana harjoittajien elämää niin arjessa kuin juhlassa ja osana erilaisia jatkumoa ja muutoksia (Primiano 1995; Bowman & Valk 2012; Hovi & Haapalainen 2015; Illman & Czimbalmos 2020; Utriainen 2020a). Tämä näkökulma ei edellytä selkeärajaista opillista, institutionaalista tai semanttis-leksikaalisesti näkyvää uskonnollisuutta. Vernakulaarin uskonnon näkökulmasta on myös luontevaa ajatella, että

teos, teksti tai symboli saa tärkeitä osat merkityksestään kulloisestakin konkreettisesta ajallis-paikallisesta esitys- ja tulkintakontekstistaan, johon se saatetaan myös omaehtoisesti muokaten sovittaa. Tähän kontekstiin kuuluisi myös sellaisia asioita kuin (rituaalinen) tila ja aika, kunkin tilaisuuden erityinen funktio, osallistujat ja heidän välisensä suhteet sekä muiden tekstien, symbolien ja tapahtumien muodostamat toisiaan lävistävät tai suhteuttavat elementit.

Peruskoulun ja sitä edeltävän kansakoulun kevätjuhla on toistuva kalendaarinen rituaali, jossa juhlitaan kuluneen vuoden aherrusta ja jonka jälkeen koittaa kaivattu loma. Kyseessä on koulun arjesta ja rutiineista poikkeava, joskin toistuva, erityistilaisuus, jossa kuitenkin samalla näkyvät ja kiteytyvätkin monet koulussa vallitsevat järjestykset ja hierarkiat sekä koulumaaailman eri kerrostumat. (Hohti ja Karlsson 2012.) Juhla myös tuo yhteen kaksi keskeistä kasvatuksellista instituutiota ja sosiaalista todellisuutta eli koulun ja perheen, jotka eivät välttämättä muuten kovin usein samassa laajuudessa kohtaa toisiaan.

Kevätjuhlalla on tunnistettava muotonsa, joka lienee pääpiirteissään miltei kaikille suomalaisille tai Suomessa pidempään asuneille tuttu. Sen rituaalissa on monenlaisia asioita ja elementtejä, joissa koulu yhteisön jäsenillä on erilaisia rooleja ja vastuita. Suvivirsi on yksi sellainen elementti, johon kaikki juhlaan osallistujat (koululaiset, opettajat ja perheenjäsenet) ovat periaatteessa tervetulleita osallistumaan yhdessä. Sen melodia ja etenkin ensimmäisten säkeistöjen sanat ovat tuttuja useille sukupolville. Se on perinteisesti koonnut rituaaliin osallistuvat yhteisöksi, joka kohdistaa katseensa ja mielensä yhteiseen tärkeään ja arvokkaaseen kohteeseen: kesään. Kevätjuhlassa Suvivirsi ei kuitenkaan esiinny yksin vaan osana sellaista moniaineksista rituaalista kokonaisuutta, jonka eri elementit rajaavat, kehystävät tai peilaavat toisiaan, ja jotka yhdessä luovat arvoja, merkityksiä ja tunteita. Rituaaliseen lähikontekstiin keskittyvän analyysin keskiöön nousevat laulujen sanoitusten vuoropuhelu ja erilaisten musiikkikulttuurien kosketuspinnat sekä sukupolvien väliset suhteet. Rituaalin muodostama käytännön lähikonteksti toki myös nivoutuu historiaan sekä ympäröiviin kulttuurisiin keskusteluihin ja kiistoihin, joita Suvivirren osalta ovat edellä mainitut tutkijat tarkastelleet ja jotka häivähtävät myös omassa käsittelyssäni.



Tarkastelen laulujen sanoituksia rituaalisessa esityskontekstissaan ja eri ihmisten muistamina ensin erikseen ja sen jälkeen intertekstuaalisesti muodostuvana temaattisena kokonaisuutena. Lähtökohta tarkastelulle on se, että havainnoinnin ja muistelun kohteena olleen kevätjuhlan rituaalisessa kontekstissa laulut ovat toistensa keskustelukumppaneita ja kohtaamispintoja, jotka motivoituvat yhteisestä rituaalista ja sen historiasta. Lopuksi pohdin laulujen muodostamaa rituaalis-intertekstuaalista kokonaisuutta subjunktiivin käsitteen tarjoamaa näkökulmaa vasten. Subjunktiivin näkökulmasta tarkasteltuna rituaali on ymmärrettävissä sellaiseksi kulttuuriseksi työkaluksi, joka avaa ja rajaa mahdollisuuksien maailmaa (Grimes 2011; Seligmann ym. 2008; Turner 1987; Utriainen 2020b). Subjunktiivinen on potentiaalisuuden ja hypoteesin ilmaisemisen modus, jolla ilmaistaan ja artikuloidaan jotain sellaista, joka ei juuri sillä hetkellä ole täysin olemassa, mutta jonka suotaisiin olevan tai tulevan. Pitkän talven jälkeen koittava kevät ja kesä erilaisine lauluissa ilmaistuine lupauksineen ovat tulkinnassani kevätjuhlan rituaaliin tiivistyvän subjunktiivin ydintä. Tarkennan tätä näkökulmaa tuonnempana analyysin yhteydessä.

Hyödynnän kirjoituksessa omia muistojani vantaalaisen, tuolloin vielä suhteellisen ohuesti monikulttuurisen, alakoulun kevätjuhlista vuosilta 1999–2008, jolloin osallistuin juhliin kahden lapsen vanhemman roolissa. Olen lisäksi tehnyt kaksi haastattelua: yhden koulun pitkäaikaisen, nyt jo eläkkeelle siirtyneen opettajan ja toisen omien lasteni kanssa. Keskustelullisten tai narratiivisten haastattelujen (Heimo, Juvonen & Kurvinen 2021) kautta esillä ovat niin vanhemman kuin opettajan (AL) ja oppilaiden (AR ja SR) yli kymmenen vuoden takaisia muistikuvia ja tulkintoja, jotka peilaavat toisiaan sekä tuottavat osin toisistaan poikkeavia yksityiskohtia ja painotuksia.

## Kevätjuhlassa

Muistikuvissa aurinko paistaa kirkkaasti koulun yhdistetyn liikunta- ja juhlasalin ikkunoista. Sali on viimeistä penkkiä ja tuolia myöten täynnä ja osa vanhemmista päätyy seisomaan salin seinustoille – ja tämä on

vain toinen kahdesta järjestettävästä juhlasta, sillä kaikki eivät saliin kerralla mahdu. Taaimmaisista penkeistä ei ole helppo nähdä etualan näyttämölle, joten osa kurkottelee ja nousee välillä seisomaan. Erityisesti pienempien sisarusten kanssa saapuneet äidit ja isät seuraavat ohjelmaa juhlasalia ja ruokalaa erottavan ikkunan takaa, jossa on tilaa juosta ja hihkua. Kun oppilaat kulkevat parijonoissa paikoilleen, vanhemmat ja lapset etsivät katseellaan toisiaan. Toinen lapsistani muisti haastattelussa aivan ensimmäiseksi kevätjuhlapäivästä suuren tilan tunnun: ”liikkasalin” ilman, lakatun puun ja puolapuiden tuoksun ”yhdistettynä raikkaan kevättilman hajuun ja ehkä myös vaatteisiin, joita ihmisillä on siellä, vähän hienommat vaatteet, vähän jopa sellainen pyykkipäivämäinen haju. [– –] Ja sitten tietysti toi Suvivirsi, vaikka se ei ollut mikään [meidän koulun] juttu pelkästään.” (AR.)

Kevätjuhlan rituaalinen kokonaisuus on kuplivan kevyt mutta samalla sosiaalisesti ja emotionaalisesti tiheä ja ladattu. Näin on etenkin alakoulussa; yläkoulun kevätjuhliin perheet eivät samassa määrin enää osallistu eikä lapsillani ollut niistä paljonkaan muistikuvia. Toisaalta ala-asteen kevätjuhlat liimautuivat niin minun kuin opettajan ja lasteni muistoissa sellaiseksi kokonaisuudeksi, että eri vuosien juhlat eivät kunnolla erotu toisistaan erillisiksi muistoikseen. Opettaja myös kertoi, että kevätjuhlat säilyivät käytännössä hyvin samanlaisina hänen yli kolmekymmenvuotisen uransa ajan.

Kevätjuhlassa on kyse tutusta ja toistuvasta rituaalista, josta monella suomalaisella ja Suomessa asuvalla on muistijälkiä niin omalta kuin omien lasten ja joskus myös lastenlasten osalta: esimerkiksi äitini osallistui kummankin lapseni ensimmäiseen sekä alakoulun viimeiseen kevätjuhlaan, jolloin meitä oli paikalla kolme sukupolvea. Opettajakin mainitsi, että mukana oli paljon vanhempia ja usein myös isovanhempia. Lisäksi jotkut alakoulun jo päättäneet oppilaat halusivat edelleen osallistua vanhan koulunsa tutuksi tulleeseen juhlaan. Kevätjuhlaan tiivistyy jotain tärkeää niin sosiaalisten instituutioiden kuin ihmisten välisistä suhteista. Se myös kiteyttää kokemuksia ajasta, sen erityislaatuisuudesta, kallisarvoisuudesta ja nopeasta kulusta.

Juhla on kestoltaan noin tunnin mittainen tilaisuus, johon panostetaan ja jota varten harjoitellaan. Opettajan mukaan ”siihen todella pa-

neuduttiin ja sitä alettiin harjoitella ja suunnitella vähintään jo kuukausi aikaisemmin” (AL). Juhlaohjelman ja -käyttäytymisen harjoittelu voi olla etenkin pienemmille koululaisille paitsi palkitsevaa myös haastavaa: ”tunti oli aika pitkä juttu ja me aina vähän jännitettiin, että kuin ne pikukset ekaluokkalaiset jaksaa” (AL). (Ks. myös Hohti & Karlsson 2012.) Juhlaan kuuluu omien lasteni muistoissa sellaisia vähän jännittäviäkin ohjelmanumeroita kuin hymypatsaiden ja stipendien jakoa, kerääntyminen luokkiin todistusten jakoon keväthuhlan jälkeen, opettajien saamat kukat ja lahjat. Lisäksi mukana oli useita laulunumeroita, opettajan mukaan ainakin kuusi tai seitsemän pidempää ja lyhyempää laulua, jotka musiikkivastaava valitsi. Vielä 2000-luvun alussa laulujen sanat heijastettiin piirtoheittimeltä ja myöhemmin tykillä valkokankaalle ennen muuta vanhempia varten.

Keväthuhlaan kuuluukin Suvivirren ohella myös muita lauluja. Omat muistikuvani kiinnittyvät toistuvasti esitettyyn lauluesitykseen, jonka myös toinen lapseni nostaa kysymättä esille. Se on opettajien muodostaman pienen yhtyeen kaikkina havainnoituina vuosina esittämä kahden laulun muodostama kokonaisuus, joka oli suunnattu erityisesti yläkouluun siirtyville kuudesluokkalaisille eli niille, jotka eivät enää palaisi opiskelemaan tähän koulurakennukseen ja -yhteisöön vaan siirtyisivät tahoilleen isompiin kouluihin. Tämä kahden laulun kokonaisuus koostui Viulunsoittaja katolla -musikaalista tutusta Nousee päivä, laskee päivä -laulusta 1960-luvulta sekä suomalaisesta 1990-luvun laulusta Jäähyväiset (Turvallista matkaa). Toinen omiin muistikuviini vahvasti painunut kevätlaulu oli 1990-luvulla suosittu suomalaisen popyhtye Aikakoneen kesähitti Keltainen. Myös opettaja ja lapseni muistivat sen, mutta eivät lainkaan yhtä isossa roolissa kuin minä.

Nousee päivä, laskee päivä  
Muistaa sen tytön pienen voinhan,  
muistaa sen pojan pienen voin.  
Milloin mä vanhenin,  
he milloin varttui noin?

Kauniiksi tytön huomaa tulleen,  
pitkäksi pohjan tulleen niin.  
Eilenhän vielä kanssaan leikittiin.

Nousee päivä, laskee päivä,  
kiittää hetket näin.  
Siemen niin pian maasta kasvaa,  
auringonkukaks silmissäin.

Nousee päivä, laskee päivä,  
kiittää vuodet niin.  
Talvet ja kesät toistaan seuraa,  
naurusta menet kyyneliin.

Millaiset neuvot voisin antaa,  
tietänsä miten helpottaa?  
Päivittäin toisiltaan he  
parhaat neuvot saa.

Tyyniltä molemmat he näyttää,  
niin kuin hääparin kuuluukin.  
Alle tuon katoksen myös tahtoisin.

Nousee päivä, laskee päivä,  
kiittää vuodet nuo.  
Talvet ja kesät toistaan seuraa,  
riemut ja surutkin kai tuo.

Nousee päivä, laskee päivä,  
kiittää vuodet niin.  
Talvet ja kesät toistaan seuraa,  
naurusta menet kyyneliin.

Laulun Sunrise, Sunset sävelsi Jerry Bock ja sanoitti Sheldon Harnick vuonna 1964 musikaaliin Viulunsoittaja katolla (Fiddler on the Roof).

Musikaali kertoo venäläisessä kylässä asustavasta juutalaisyhteisöstä 1900-luvun alkupuolella sekä erityisesti perinteitä arvostavasta miehestä ja hänen kolmesta omatahtoisesta tyttärestään, joista ensimmäisen häihin laulu musikaalissa sijoittuu. Perinteiden säilyttämisen vaikeudesta, rakkaudesta, perheestä, vainoista ja muutosta Amerikkaan kertovasta musikaalista tuli yksi Broadwayn tähän asti suosituimmista, ja vuonna 1971 siitä tehtiin myös elokuva. Nousee päivä, laskee päivä -laulusta tuli suosittu häälaulu, ja Harnick kirjoitti siihen myöhemmin myös sanat samaa sukupuolta oleville hääpareille. Suomeksi laulun levytti vuonna 1966 Carola ja sen jälkeen sitä ovat esittäneet esimerkiksi Jarkko ja Laura, Matti ja Teppo sekä Arja Koriseva. Musikaali on esitetty Suomessa esimerkiksi vuonna 2017 Tampereen Työväen Teatterissa (Ala-Korpela 2017).

Nousee päivä, laskee päivä -laulussa aikuinen katsoo varttuvia nuoria ja ajan vääjäämätöntä kulkua. Lasten varttumista verrataan siihen, kuinka nopeasti, silmissä, siemenestä kasvaa auringonkukka. Samalla laulaja näkee itsensä vanhenevan kuin varkain: vastahan hänkin oli nuori. Aika kiittää ja vuodenajat vaihtuvat toisiksi, kuten tekevät myös ihmisen tunteet. Viulunsoittaja katolla -musikaalin kehykseen kuuluu myös kolmen tyttären isän hämmennys siitä, että tytärten elämät lähtevät poluille, jotta isä ei ole ennakoanut tai toivonut.

Vantaalaiskouluun kevätjuhlassa laulu sanoittaa sitä, kuinka alakoulun opettajat irrottavat otteensa hurjasti kasvavista murrosikäisistä nuorista, jotka lähtevät kohti uusia elämänvaiheita. On vaikea tietää, miten evästää heitä tuulisessa maailmassa. Opettajan mukaan sanoitusta muutettiin kohdassa, joka viittaa selkeimmin hääkontekstiin. Sen sijaan, että olisi laulettu ”Tyyniltä molemmat he näyttää, niin kuin hääparin kuuluukin. Alle tuon katoksen myös tahtoisin”, koulun juhlassa laulettiinkin: ”Iloiselta jokainen nyt näyttää, niin kuin nuoren kuuluukin. Taidon tuon oppia myös tahtoisin!” Näin tehtiin käytännön ratkaisu, jossa painotettiin nuoruuteen yleisenä kuuluvaa tai toivottavaa iloisuutta, josta aikuisetkin voisivat ottaa oppia. Opettajat siis toteuttivat eräänlaista vernakulaaria appropriaatiota (Koski & Turtiainen 2020, 89) eli omaehtoisesti muokkasivat sanoitusta tilanteeseen mielestään sopivammaksi.

Kun kysyin lapsiltani, mitä heille ylipäänsä ensimmäisenä nousee mieleen alakoulun kevätjuhlasta, toinen mainitsi esityksen, jossa ”opet-

tajat laulo kutosille niitä jäähyväislauluja [– –] se oli merkittävä osa sitä [keväťjuhlaa] ja sitten ne kaikki opettajat vielä pillittivät [– –] se oli jopa vähän semmonen musikaalinomainen hetki, siinä oli sitä tunteikkuutta” (SR). Hän myös muisti, että nais- ja miesopettajat lauloivat vuorotellen, ja että laulu olisi ollut nimenomaan Nousee päivä, laskee päivä, ja että sen parina oli ollut joku toinen laulu. Haastattelun loppupuolella hän pohti, että lauluesitys saattoi olla painunut hänen mieleensä siksin, että hän muisteli sen olleen tärkeä minulle – mitä se olikin. Toisen lapsen ensisijaiset muistot keväťjuhlasta eivät koskeneet lauluperinnettä, mutta hän kuitenkin tiesi, että kyseinen laulu on ortodoksijuutalaisia käsittelevästä musikaalista. Hän muisti paremmin ”toisen biisin [– –] mikä se olikaan, Turvallista matkaa nyt toivotamme näin” (AR). Jo tämän laulun ensimmäinen säkeistö tekee alakoulun päättävien eron vanhasta yhteisöstä täysin selväksi:

On aika hiljaa kiittää ja kättä puristaa  
Nyt meidät yhteen liittää vain muistojemme maa  
Jäi jälki sydämiimme, jälki unelmiin  
Teille laulamme nyt näkemiin

Turvallista matkaa me toivotamme näin,  
On aika purjeet nostaa ylöspäin  
Turvallista matkaa aalloilla elämän,  
Kanssa hyvän ystävän  
[– –]

Tästä Pekka Simojoen vuonna 1996 säveltämästä ja Anna-Mari Kaskisen sanoittamasta laulusta esitettiin opettajan mukaan ainoastaan yllä olevat kaksi ensimmäistä säkeistöä, loput jätettiin pois koska niissä ”oli uskontoa” (AL). Näin rituaalilyriikan ilmiuskonnollisuutta (tai tarkemmin sanottuna kristillisyyttä) säädeltiin kaikille yhteisessä juhlassa jo 2000-luvun taitteessa. Internetistä löytyvistä keskusteluista on pääteltävissä, että tätä laulua on laulettu myös muissa kouluissa.<sup>1</sup>

1 Esimerkiksi *Vauva*-lehden keskustelupalstalla esitetään kysymys: ”Hei mikä laulu se on (virsi?) joka lauletaan jäähyväisiksi muihin kouluihin lähteville?” (*Vauva*.fi 4.6.2010).

Itse en muistanut Jäähyväiset-laulua ennen kuin opettaja ja lapseni toivat sen esiin. Jostain syystä Nousee päivä, laskee päivä oli varannut kaiken tähän ohjelmannumeroon kytkeytyvän muistitilan mielessäni; sen merkityksellisyyden minulle myös aikuiset lapset muistivat. Ehkä näin tapahtui erilaisten rituaalisten roolien takia: kun olin vanhempana todistamassa lasten kasvua ja muutosta, en ollut samalla tavalla hyvästelemässä koulusta toiseen siirtyviä lapsia kuin opettajat.

Kuudesluokkalaisille eli yläkouluun siirtyville kevätjuhla oli paitsi kalendaarinen rituaali myös mitä suurimmassa määrin siirtymäriitti. Nuoret nousivat esiintymislavalle ja saivat opettajilta ruusun ja halauksen. Sen jälkeen he paikoillaan istuen kuuntelivat kun opettajat lauloivat heihin ja yleisöön päin kääntyneinä mainitut kaksi laulua. En usko olleeni ainut kuudesluokkalaisten vanhempi, jonka sydän löi vähän tavallista tiheämmin, ja jotkut keskenään tutut vanhemmat silmäisivät nopeasti toisiaan. Esitystä seuranneet nuoremmat oppilaat ennakoivat omaa tulevaa vuoroaan laulun vastaanottajina, ja toinen lapsista sanoikin, että hän ei edes muista erityisesti omaa vuoroaan vaan nimenomaan toistuvan laulunumeron. Opettajan sanoin:

Se oli meille aivan upeeta päästä laulamaan. Kun oli kohteena se oma porukka, jota oli opettanut kuusi vuotta, niin kyllähän se oli ihana se hetki. Jokainen vähän odotti vuorollaan, että milloin tulee se oma porukka. [– –] Siinä itki kyllä sekä laulajat että laulujen kohteet. (AL.)

Ajattelen, että kevätjuhlan rituaalissa opettajat lauloivat paitsi omasta myös oppilaiden vanhempien sekä nuorempien lasten puolesta ja antoivat äänen myös kaikille heille. Hiukan samoinhan esimerkiksi itkuvirren esittäjä saattoi antaa äänen ja sanat omaisten hämmennyksen tunnoille sen takia, että joku tärkeä oli lähtemässä pois tai muuttumassa.

## KELTAINEN

Ikkunasta kuulen kuinka linnut iloisesti laulaa  
kertoen viestiään meille  
lumet sulaa ruoho kasvaa  
aurinko saa taas kaiken muuttaa uudestaan

Kevätsade puhdistaa ja raukeaksi tekee maan  
valo antaa kaikelle aikaa  
unelias mielikin jo hehkun aavistaa  
iho tahtoo koskettaa

Keltainen toukokuu mikset sä jo tuu  
oon turhaan odottanut tuulta lempeää  
nyt sisään suureen unelmaan tahdon sukeltaa  
ja toivon ettei aika tää tuu koskaan loppumaan

Kesä antaa kaikille onnen tunteen  
jonka voi säilyttää  
kun pimenee taas syksyinen iltapäivä  
voi kesän muistot lämmittää

Sateenkaaren alla kuljen taakse talven portin suljen  
kostealla sammaleella seison  
aurinkokin alkaa paistaa sade vaihtaa kaistaa  
vaihdan mielen keltaiseen

Keltainen toukokuu mikset sä jo tuu  
oon turhaan odottanut tuulta lempeää  
nyt sisään suureen unelmaan tahdon sukeltaa  
ja toivon ettei aika tää tuu koskaan loppumaan

Kesä antaa kaikille onnen tunteen  
jonka voi säilyttää  
kun pimenee taas syksyinen iltapäivä  
voi kesän muistot lämmittää



Keltainen (tunnetaan myös nimellä Keltainen toukokuu) on vuosituhanen vaihteen suosittu suomalainen poppyhtye Aikakoneen tunnetuimpia kappaleita, joka sisältyy vuonna 1996 julkaistuun levyyn *Toiseen maailmaan*. *Vauva*-lehdestä löytämäni keskusteluketjun ”Mistä musakappale Keltainen toukokuu kertoo?” (Vauva.fi 15.2.2018) mukaan sitäkin on ilmeisesti esitetty myös muilla kuin omien lasteni ala-asteella, sillä yksi keskustelijaj kirjoittaa: ”Ihana biisi. Tulee ala-asteen ekat luokat mieleen. (2003–2009)”.

Laulun minäkertoja kuuntelee ikkunasta kevään ääniä: lintuja, lumen sulamista, ruohon kasvua, sadetta, luonnon kaikinpuolista muutosta. Hän odottaa malttamattomasti keltaiseksi värjäytyvää toukokuuta, jonka myötä maailma avautuisi entistä avarammaksi. Kevät ja kesä edustavat unelmaa, joka on eräänlainen pieni tämänpuoleinen tuonpuoleinen, kuin pieni ajattomuuden tasku talven ja syksyn välissä, johon voi joksikin aikaa sukeltaa. Pop-klassikoksi noussut laulu tiivistää kevätkesän ja sen odotuksen konkreettisen aistilliseksi kaipuuksi. Aikakone-yhtyeen videolla muusikot laulavat karamellivärien keskellä ja välillä näkyy kuvia kukkakimpuista ja nuorisosta koulun päättäjäisiä muistuttavissa riehakkaissa juhlissa. Keltainen sanoittaa toiveen, jonka kaivattu kevät ja kesä tarjoaisi kaikille: aikatilaa, jossa talvesta ja syksystä poikkeavat ja poisuljetut asiat tulevat ulottuville ja mahdollisiksi.

Kolmentoista vuoden takaisten muistikuvieni mukaan Keltainen olisi laulettu koulussa joka kevät eli yhteensä kymmenen kertaa. Opettajan mukaan näin olisi kuitenkin ollut lopulta ainoastaan kahdesti: vuonna 1997 sekä joskus 2000-luvulla – näin ollen minä olisin kuullut sen kevätkuuhlassa vain kerran. Kun kysyin lapsilta, muistivatko he opettajien laulunumeron ja Suvivirren lisäksi muita lauluja, toinen sanoi, että Keltaista laulettiin jossain vaiheessa ala-asteen musiikintunneilla, mutta hän ei ollut varma liittyykö se kevätkuuhliin. Toinenkin muisti laulun, mutta ei välttämättä kevätkuuhlien yhteydessä, vaikka se olisikin siihen hyvin sopinut, ”koska se on parempi kuin Suvivirsi” (SR). ”Sehän on vähän kuin Suvivirsi”, minä sanoin, mihin hän vastasi: ”se on menevämpi eikä niin jumalallinen [– –] siksi se varmaan tuli mieleenkin kun se on toinen tommonen kesäbiisi” (SR).

Laulun matka vakituiseen kevätkuuhlaohjelmistoon saattoi pysähtyä

ala-asteen opettajakollektiivin itsesensuuriin. Haastateltu opettaja nimitäin muisteli, kuinka opettajien keskuudessa oli käyty keskustelua siitä, oliko laulu kenties vähän liian eroottinen alakouluun:

Sehän on aivan upee laulu. Siinähan on vähän sellasta eroottista juttuakin ja opettajat vähän mielti, että onkohan tämä nyt liian semmonen, kun iho halua koskettaa. [– –] Sehän on niin ihana kun siinä odotetaan koko ajan sitä kesää intohimoisesti että se tulis nyt. (AL)

Toista lasta nauratti, kun kerroin, mitä olin kuullut opettajalta. Hän viitaksi sanoitukseltaan selvästi eroottisempaan ja jopa karnevaalihenkiseen PMMP-yhtyeen hittikappaleeseen vuodelta 2003: ”ja samaan aikaan yksösluokkalaiset laulaa täysillä: näytä mulle missä sul on rusketusraidat!” (SR). Rusketusraidat-laulussa irrotellaan aina siihen saakka, että heitetään pois ”housut ja paidat”, eli pientä erotiikkaa olisi siis löytynyt ala-asteen kevättunnelmassa joka tapauksessa – mikä kevätrituaaleja ylipäänsä ja Suvivorrenkin taustaa ajatellen sopii asiaan. Olihan Somermervisan (Suvivorren) piirtämä ilokin 1600-luvun lopun Ruotsissa tunnut epäilyttävän maalliselta.

Muisti on tunnetusti epäluotettavan luova (Heimo, Juvonen & Kurvinen 2021), mutta en tiedä miksi omani luuli laulun toistuneen joka ikinen vuosi. Kenties muistini liioitteli siksi, että jossain vaiheessa omat lapset lauloivat Keltaista itse keksimillään Harry Potter -inspiroituneilla sanoilla pitkin kesää, mitä he muistelivat haastattelussakin. Tai ehkä vahva muistijälki syntyi siitä, että laulu soi 2000-luvun alussa usein radiossa ja väritti noita vuosia ja niiden monia kesiä.

## JO JOUTUI ARMAS AIKA (SUVIVIRSI)

Jo joutui armas aika  
ja suvi suloinen.  
Kauniisti joka paikkaa  
koristaa kukkanen.  
Nyt siunaustaan suopi

taas lämpö auringon,  
se luonnon uudeks luopi,  
sen kutsuu elohon.

Taas niityt vihannoivat  
ja laiho laaksossa.  
Puut metsän huminoivat  
taas lehtiverhossa.  
Se meille muistuttaapi  
hyvyyttä, Jumala,  
ihmeitä julistaapi  
se vuosi vuodelta.

Taas linnut laulujansa  
visertää kauniisti.  
Myös eikö Herran kansa  
Luojaansa kiittäisi!  
Mun sieluni, sä liitä  
myös äänes kuorohon  
ja armon Herraa kiitä,  
kun laupias hän on.

Oi Jeesus Kristus jalo  
ja kirkas paistemme,  
sä sydäntemme valo,  
ain asu luonamme.  
Sun rakkautes liekki  
sytytä rintaamme,  
luo meihin uusi mieli,  
pois poista murheemme.

Ei vertaistasi sulle,  
sä lilja Saaronin.  
Suo armos lahjat mulle  
ja kaste Siionin.

Kun Henkes virvoituksen  
vain sielu saanut on,  
keväisen kaunistuksen  
se saa kuin Libanon.

Maan, meren anna kantaa  
runsaasti lahjojas,  
tarpeemme meille antaa  
sun siunauksestas.  
Suo suloisuutta maistaa  
myös sielun sanassas,  
ain armos sille paistaa,  
niin on se autuas.

Jo joutui armas aika (Suvivirsi) syntyi 1600-luvun lopun Ruotsissa ja Den blomstertid nu kommer (Sommervisa) otettiin ruotsalaiseen virsikirjaan vuonna 1695. Virren sanoituksen taustaksi kerrotaan Visbyn superintendentistä, joka olisi kokenut hurmoksellisen luontoelämyksen Jumalan runsaskätisyydestä yhtenä 1600-luvun lopun juhannuksena. Suomalaiseen virsikirjaan Suvivirsi pääsi vuonna 1701, ja tekstin käännöstä on pidetty mahdollisesti kainuulaisen papin Erik Cajanuksen kynästä lähteneenä. Virsi saapui Suomeen heti suurten nälkävuosien jälkeen ja saattoi luoda toivoa uudesta valoisammasta elämästä. Lehtonen korostaa, että Suvivirsi juhlii hyvin aineellista luontoa, Jumalalta pyydetään ihmiset hengissä pitävää ravintoa ja alkuperäisessä suomenkielisessä sanoituksessa laulettiin niinkin konkreettisesta hyvästä kuin rasvasta ja makeudesta. (Lehtonen 2021; ks. myös Virsikirja.fi 571.) Vertailun vuoksi voi mainita karjalaisen perinteen kevätkylvörituaaleihin kuuluvan Samporunun, jossa joka vuosi palautettiin mieliin maailman alun tapahtumat sekä laulettiin pakkasen poistamisesta ja Pohjolasta noudetun sammon kautta tapahtuvasta hedelmällisyyden uusintamisesta (Tarkka 2014, 48–49).

Suvivirren sanoituksen mukaan kallisarvoinen, odotettu vuodenaika on saapunut. Kukat kukkivat, aurinko paistaa ja luonto uudistuu. Vilja kasvaa ja puiden lehdet humisevat tulessa. Ihmisiä kutsutaan ylistä-

mään ja kiittämään Jumalaa kuten linnutkin laulullaan tekevät. Tässä on virren kolmen ensimmäisen säkeistön keskeinen sisältö. Kolme viimeistä säkeistöä vievät alkukesän hyvin aistimellisesta maisemasta tiukemmin kristillisen sanaston ja kuvaston pariin, jossa Jumalan lahjat ovat selvemmin hengen kuin ruumiin ravintoa. Näitä säkeistöjä ei laulettu vantaalaiskoulun kevätjuhliissa. En itsekään osaisi niitä ulkoa, vaikka kolme ensimmäistä säkeistöä ovat piirtyneet hyvin muistiin – samaa sanoi myös haastattelemani opettaja.

Toinen lapsista muisteli vuosien taakse ja mainitsi spontaanisti Suvivirren: ”sen kohdalla noustiin kai seisomaan ja olisikohan se ollut seremonian lopussa, mä en muista” (AR). Muistelimme säkeistöjä ja niiden kristillisiä sanoja. Lapset löysivät maininnan Jumalasta jo toisesta säkeistöstä, myös ilmaus ”auringon siunaus” (SR) yhdistyi toisen mielestä kristillisyyteen. Kun kysyin opettajalta, oliko Suvivirttä koulussa koskaan kyseenalaistettu miltään taholta, hän kertoi, että yhtenä vuonna elämänkatsomustiedon ja islamin oppilaat marssivat yhteisestä sopimuksesta ulos juhlasalista virren kolmannen säkeistön kohdalla. Myöhemmin demonstraatioita ei enää tämän opettajan uran aikana esiintynyt, ja hän viittaa epäsuorasti Eduskunnan vuonna 2013 tekemään päätökseen Suvivirren kulttuurisesta asemasta: ”Ilmeisesti siihen aikaan tuli virallinen kanta, että Suvivirsi kuuluu Suomen kansan perinteeseen, että sillä ei ole mitään tekemistä sen uskonnon kanssa oikeastaan” (AL).

Ulosmarssiepisodi tapahtui sen jälkeen kun omat elämänkatsomustiedon opetukseen osallistuneet lapseni olivat jo lähteneet koulusta. He kuitenkin muistelivat itse jättäneensä laulamatta kristilliset kohdat, joita löytyy toisesta ja kolmannelta säkeistöstä: ”Mä muistan että ainakin jossain vaiheessa mä lauloin muut osat mutta en niitä viittauksia Jumalaan, koska olin jotenkin kapinahenkkinen siinä” (AR). Toinen jatkoi ja samalla kyseenalaisti sen, että Suvivirrellä olisi välttämättä ikuinen sija hänen muistoissaan: ”Musta tuntuu että mä joku vuosi saatoin jopa jättää laulamatta ja jopa nousematta. [– –] Suvivirsi tietysti tulee mieleen kevätjuhlasta mutta ei se ole sellanen että: Suvivirsi, sen tulen muistamaan aina.” (SR.)

Aiempiä tutkimuksia puhuttanut kiistanalaisuus heijasteli siis myös tällä ala-asteella niin opettajan kuin entisten oppilaiden luokitteluissa.

Opettajan kanssa muistelimme, kuinka joulujuhlaan oli puututtu koulun taholta ja kuinka siitä karsittiin monia ilmi kristillisiä elementtejä. Myös lapseni muistivat perinteisen joulujuhlan huomattavasti kevätjuhlaa kristillisempänä sisällöltään. Suvivirsi sen sijaan oli kyseisen vantaalaiskoulun ohjelmistossa elämäntietoa (eikä uskontoa) myös minun lapsilleni opettaneen opettajan mukaan ”ihan must” osa kevään ja koulun loppumisen perustavaa tunnelmaa:

Suvivirsi [esitettiin] aina viimeisenä. Se tavallaan niittas sen, että nyt tää on loppu ja kesäloma alkaa. Sen jälkeen lähdettiin luokkiin jakamaan todistuksia. [– –] Vaikka mekin oltiin paatuneita Suvivirren laulajia niin aina vähän tuli kyöneleet silmään. Se on niin ihana laulu. Sit aina katto ulos niistä verhoista ja siellä vihreinä koivunlehdet näky siellä ja se oli niin kaunista. (AL.)

Opettajan mukaan virren sanoja opeteltiin luokissa ja erityisissä harjoituksissa, jotta pienetkin oppilaat osaisivat ne juhlassa ulkoa. He myös kehittivät muistisäännön sille, kummassa järjestyksessä toinen ja kolmas säkeistö tulevat: ensin kasvikuunta (”niityt vihannoivat”) ja sitten eläimet (”jo linnut laulujansa”).

## Laulujen yhdessä kutsuma kevät ja kesä

Kun kevätjuhlan loppuksi yhdessä laulettu Suvivirsi päätti juhlan, sitä edelsivät – ja kuulijoiden ja laulajien päässä ehkä edelleen soivat – muiden laulujen sanat, joista osa oli tuttuja myös edellisiltä vuosilta ja jotka saattoivat soida myös radiossa tai joita laulettiin oppi- tai välitunneilla. Laulut pitkälti kertosivat ja varioivat samaa odotetun kevään ja kesän sekä kaikkinaisen muutoksen sanomaa hiukan eri suunnista, ja näin muodostavat kevätjuhlan rituaalin temaattisesti intertekstuaalisen kokonaisuuden (ks. Viikari 2006; Tarkka 2005, 63–64; Utriainen 1997). Niissä kaikissa lauletaan vuodenajasta, valosta ja kasvusta – lisäksi kaksi niistä on suosittuja häälauluja, joissa on kuvastoa nuoren ihmisen kasvusta ja kaipuista.

Kaikki laulut mainitsevat kasvit ja auringon, joiden mukana myös ihmiset heräävät eloon talven peiton alta. Sekä Suvivirsi että Keltainen antaa myös lintujen puhua tai laulaa – suomalaisille yksi keskeinen saapuneen kevään ääni. Keltainen kuvaa lauluista suorimmin sen, kuinka talviunesta herää muun luonnon ohella myös ihmisen keho ja iho, joka uudella tavalla kaippaa kosketusta – näin tehdessään sekin oikeastaan asettuu eroottisten laulujen tai häälaulujen joukkoon, ja tästä eroottisesta vireestä opettajanhuoneessa olikin keskusteltu. Suvivirsi kertoo, kuinka kevään ihme koittaa jok’ikinen vuosi, ja Keltaisen kertosaie toistaa toivetta, että tuo talven jälkeen ihmeeltä tuntuva miltei tuonpuoleinen ja samalla hyvin aistillinen aikatila ei päättyisi koskaan. Luonnon tapahtumien ja ihmisen kokemuksen läheistäminen tuo laulut myös jatkumoon kansanrunouden mytologisen kielen ja mielikuvituksen kanssa, joissa esimerkiksi feminiiniseksi, tuonpuoleiseksi ja jopa pyhäksi käsitetyn metsäluonnon ja ihmismiehen välinen suhde saatettiin kuvata eroottisen intiimiksi (Tarkka 2014, 40).

Kristillisen ja maallisen kevätmusiikin taakse tai sisään jää soimaan myös juutalaisen populaarikulttuurin piiristä kummunnut Nousee päivä, laskee päivä. Myös siinä aika kiittää ja tunteet vaihtelevat sen mukana. Siemenestä kasvaa kukkia ja lapsista sukeutuu nuoria. Yhdessä eri tyylilajeja edustavat laulut tuottavat kerroksisen kuvan keväästä ja kesästä sekä luonnon ja ihmisen elämästä. Laulujen sanoitukset täydentävät toisiaan ja yhdessä lataavat vantaalaisen alakoulun kevätjuhlassa osallistujiin odotuksen vihreää ja keltaista väriä, mikä minun mielessäni tuntuu läpäisevän ja värjäävän rituaaliin liittyvien muistojen kokonaisuuden. Leppänen (2002, 48) muistuttaa, että Suvivirsi ja sen merkitykset muuttuvat ajan ja koulujärjestelmän muutoksen mukana. Ne ovat myös kokijakohtaisia, eivätkä minun ajan muokkaamat muistikuvani ja haastatellun opettajan tai lasteni muistikuvat ole täysin yhteneväiset edes keskenään, saati että ne olisivat laajemmin yleistettävissä. On myös hyvä huomata, että joidenkin muistot ovat selvästi toisten muistoja nostalgisempia. Yksittäiset ja yhteen tuodut muistikuvat kuitenkin eri tavoin taittaen peilaavat palasia pitkäkestoisesta rituaalista, johon suuri osa Suomessa asuvista ihmisistä on jostain positiosta käsin osallistunut.

## Kevätjuhlien rituaalinen subjunktiivi

Rituaalit ovat kulttuurisia välineitä (Swidler 1986; Bell 1992), joiden avulla käsitellään elämän tärkeitä huolenaiheita, rakennetaan asioiden välisiä suhteita, hallitaan ja tuotetaan eroja ja muutoksia sekä sopeudutaan elämän väistämättömyyksiin. Luonnon ja ihmisen kasvu ja erilaiset siirtymät ovat aivan keskeisiä ritualisoinnin kohteita, ja kevätjuhlaa voi pitää hyvänä esimerkkinä niin kalendaari- kuin siirtymäriitistä. Kevätjuhlassa tarjoutuu useita rituaalisia rooleja ja asemia eri luokka-asteilla oleville lapsille ja nuorille (nuoremmat voivat nähdä vanhemmat oppilaat ja sisarukset esikuvina ja itsensä tulevina siirtyjinä) sekä vanhemmille kuten myös opettajille. Eri rooleistaan huolimatta kaikki kevätjuhlaan osallistujat vauvoista vaareihin ovat kuitenkin jossain määrin samassa veneessä kalendaarirituaaliin osallistujina, kesän odottajia ja siihen siirtyjiä.

Uskontotieteilijä Jonathan Z. Smithin (1987) mukaan rituaalin voima kytkeytyy tärkeältä osin siihen, että sen kehys tuo yhteen elämän realiteetit ja ihmisten toiveet sekä pyrkii jollain tavoin silloittamaan niiden välistä joskus ammottavaakin kuilua. Smithin ajatusta voi täydentää tarkastelemalla rituaalia vasten subjunktiivin käsitettä. Subjunktiivi kuvaa potentiaalisuutta ja hypoteettisuutta eli tiedon varmuusasteetta. Monissa kielissä se on myös lingvistinen modus eli tapaluokka. Toisin kuin indikatiivi, joka on realiteettien ja tosiasiaväittämien tasolla tapahtuvan ajattelun ja ilmaisun modus, subjunktiivi liikkuu *ikään kuin* tai *ehkäpä*-maailmassa. Subjunktiivisen ajattelun sekä siihen kytkeytyvän rituaalisen toiminnan yhdistelmä tuottaa monenlaisia yksityisiä ja kollektiivisia mahdollisuuksien kuvia, artikulaatioita ja performatiiveja, joita löytyy esimerkiksi mytologioista, uskonnollisista näyistä tai taiteesta (ks. Viho-lainen ym. 2020; Utriainen & Vesala 2020, 147–150). Samankaltaista perinteestä kumpuavaa, usein ruumiillisesti toteutuvaa, muovautuvaa ja tekijäänsä muokkaavaa mahdollisuuksien kuvittelua voidaan myös nähdä myös esimerkiksi enteissä, unissa tai rukouksissa, joissa ollaan tekemisissä jonkin vielä toteutumattoman mutta mahdollisesti toteutuvan kanssa (ks. esim. Opas 2021).<sup>2</sup>

2 Subjunktiivivia voi verrata Lotte Tarkan muotoilemaan vernakulaarin mielikuvituksen käsitteeseen, jonka avulla hän tutkii myyttisen runouden luomia mahdollisuuksien maailmoja, jotka voivat myös jos-



Rituaalitutkijoiden Victor Turnerin (1987), Ronald Grimesin (2011) ja Adam Seligmanin (Seligman ym. 2010) mukaan rituaalien muutosta tuottava voima nojaa vahvasti subjunkiiviin. Rituaalia – ja rituaalista kieltä, kuten rukousta, loitsua tai laulua – voikin tämän johdosta joskus lähestyä jopa eräänlaisena *mahdollisuustyönä*. Siinä rituaalinen subjunkiivi ja kulttuurinen kuvittelu punoutuvat kiinteästi toisiinsa siten, että rituaalit voivat ilmaista ja imitoida kuviteltuja, mahdollisia ja toivottuja asiantiloja (Utriainen 2020b; 2021). On kuitenkin hyvä muistaa, että mahdollisuuksiin usein kytkeytyy myös epävarmuuksia.

Kun koulun kevätjuhlan laulujen kokonaisuutta tarkastelee subjunkiivin näkökulmasta, huomio kiinnittyy ensinnäkin siihen, millaisia kokemuksen ja odotuksen mahdollisuuksia siinä piirtyy. Kevät ja kesä, joita odotetaan ja kutsutaan ja joihin kohta astutaan, asettuvat talven ja syksyn ”porttien” väliin, jotka väliaikaisesti nyt suljetaan ja jätetään taakse. Suuri osa käsiteltyjen laulujen sanoituksista piirtää kuvan ihannekesästä: lämmöstä, valosta, vehreydestä, hyväilevästä tuulesta ja sateesta, Suvirressä piirtyy myös ankaran talven alta paljastuva antelias, ihmistä konkreettisesti ravitseva luonto. Kuvassa ei näy piiskaavaa sadetta, kasvit ja ihmisen ihon polttavaa hellettä tai nälkäisinä iniseviä hyttysparvia. Se on laulujen ja toiveiden ikuinen kevät ja kesä, joka on sadunomainen ja ainakin osin ajaton ja arjen ja talven ylittävä lumous, vähintäänkin pieni transsendentti (Luckmann 1990; ks. myös Csordas 2004; Utriainen 2013). Se on pitkälti samanlainen kuin perinteisten eroottisävyisten kevätlaulujen maalaama kevät ja kesä, jossa kaikki kasvaa ja kukoistaa. Toisaalta se muistuttaa suomalaisessakin kulttuurissa paljon kuvattuja, ja jopa ikonisiksi muuttuneita, ”lapsuuden kesiä”.

Subjunkiivi ei kuitenkaan täysin irtoa todellisuudesta, se ei ole silkkaa eskapistista fantasiaa tai utopiaa. Se tunnustaa todellisuuden asettamat reunaehdot mutta venyttää niitä. Esimerkiksi subjunkiivin tästä puolesta voisi sopia se, millä tavoin kansanrunouden sampo edustaa sekä kaiken hyvän ehtymätöntä lähdettä että samalla auttaa ymmärtä-

kus ritualisoitua: ”Vernakulaarin mielikuvituksen piirissä myyttiset kuvat ovat kulttuurisen muistin, emootioiden ja toiminnan väkeviä polttopisteitä. Ne mahdollistuvat ja muokkautuvat perinteessä ja ne vaikuttavat tapoihin, joilla yksilöt ja yhteisö toimivat, mutta myös muuttavat tämän toiminnan muokkaamina” (Tarkka 2020, 124).

mään ihmisten maailmassa toteutuvan hyvän rajallisuutta ja epävarmuutta (Tarkka 2014, 50). Kun kevätjuhlan lauluja kuuntelee niiden keskenään muodostamassa kontekstissa ja osana juhlarituaalia, niiden subjunktiivinen modus tuntee ja artikuloi myös kevään ja kesän rajat – samalla kun se venyttää niitä. Keltainen toteaa, että syksyn portit voi hetkeksi sulkea, mutta ne ovat olemassa (onneksi kesästä voi sentään viedä muiston syksyyn). Kun Suvivirsi asettaa kesän Jumalan ihmiselle suomaksi lahjaksi ja Keltainen piirtää kevään kehollisen ja aistimellisen tuonpuoleisen tilaksi, johon jokainen nuori voi astua, Nousee päivä, laskee päivä asettaa kevään jo kymmeniä vuodenkiertoja kokeneen aikuisen sosiaaliseen ja kulttuuriseen perspektiiviin, jossa kasvun ihme istutetaan osaksi ohi kiitävää aikaa ja sen mukanaan tuomia epävarmuuksia. Aika kulkee turhankin nopeasti eteenpäin, ja kesät seuraavat kyllä toisiaan mutta niin seuraavat talvetkin. Tämän laulun katse ja ääni on aikuisen, vanhemman ja kevätjuhlan konkreettisesti kontekstissa opettajan, katse ja ääni, joka ihmettelee kasvun ihmettä, ajan kulun epätodellista nopeutta ja muutosta – myös jonkinlaista avuttomuutta tai vähintäänkin hämmennystä niiden edessä kokien. Tämä on liikuttavaa ja piirtynyt niin opettajan, vanhemman kuin entisten oppilaiden muistiin.

Jäähyväiset, joka on omissa muistoissani jäänyt haaleimmaksi mutta jonka etenkin toinen lapsista muistaa hyvin, kuvaakin jo jotain lopullista, joka myös kevätjuhlissa todentuu: elämään kuuluvat paitsi kohtaamiset myös erot. Ihmiset lähtevät eri suuntiin, kaikki eivät ehkä tapaa toisiaan uudelleen. Aika ei ole vain syklistä luonnon kiertokulun aikaa vaan ihmisten kohdalla myös lineaarista eli loppuaan kohden kulkevaa. Suvivirren antelias kesä ei ole itsestäänselvyys vaan kristinuskon mukaan Jumalan lahja ihmiselle. Rivien välissä tuntuisi kulkevan ajatus, että lahja voidaan myös evätä, jos sen saaja ei ole lahjan arvoinen eli sopivalla tavalla kiitollinen.

Rituaalin subjunktiivinen ei ole tyhjää lupausta, vaan sen kutsumat, avaamat ja jossain määrin venyttämät mahdollisuudet on solmittu niin biologisen elämän kuin kulttuurin ehtoihin, realiteetteihin ja epävarmuuksiin. Siitäkin syystä vantaalaiskoulun kevätjuhlan laulut tiivistävät jotain aivan keskeistä rituaalin, lyriikan, sanojen ja subjunktiivin voimasta silloittaa realiteetteja ja toiveita. Kevät ja kesä saavat arvonsa paitsi

avaamiensa mahdollisuuksien myös rajojensa ja niitä ympäröivien moninaisten järjestysten kautta. Laulujen moninaisuus tuottaa myös sen, että mahdollisuudet ja niiden rajat piirtyvät eri tavoin mieliin ja muistiin rituaalin eri osallistujille.

## Lopuksi

Suvivirren historiallinen ja uskontokulttuurinen erityisasema Suomessa tekee ymmärrettäväksi ja tärkeäksi kriittisen tarkastelun silloin, kun yhteiskunta ja kulttuuri ympärillä muuttuvat. Samalla on hyvä muistaa, että Suvivirsi esiintyy yleensä yhtenä osana moniaineksista, muuntuvaa ja moneen suuntaan avautuvaa kevätjuhlan rituaalia, jossa on myös hyvin erilaisia kokijoita ja osallistujia. Tekemässäni tarkastelussa, jossa korostuu rituaalinen lähikonteksti ja vuosien takaiset muistikuvat, virsi osin kadottaa omarajaisuutensa ja asettuu osaksi suurempaa elettyä kokonaisuutta. Tuo kokonaisuus, sellaisena kuin se toteutui esimerkiksi-koulussa, on niin tyyllisesti kuin katsomuksellisesti kirjava ja kiinnostava: yksi lauluista on kristillinen virsi, toinen juutalaistaustainen musikaalikappale ja iskelmä, kolmas kristillinen laulu laulettuna ilman ilmi kristillisiä säkeistöjä ja neljäs maallinen pop-kappale. Näin rakentuneessa eletyssä rituaalissa Suvivirren kolmen ensimmäisen säkeistön Jumala paljolti uppoaa laulujen keltaiseen ja vihreään, toiveeseen valosta, kasvusta, lämmön ja vapauden tunteesta ja elämän vaihtelevuudesta.

Sukellus Suvivirren asemaan kevätjuhlassa 2000-luvun alkupuolella saattaa tuottaa hyödyllistä tietoa taustaksi sille, millaiseksi suomalaisten koulujen kevätjuhlien rituaalinen kulttuuri tulevaisuudessa muodostuu. Ainakin esimerkkitapauksena toimineessa vantaalaisen alakoulun kevätjuhlassa Suvivirren kristillisuus näytti paljolti liudentuvan moniaineksiseen kokonaisuuteen ja yleiseen kevättunnelmaan. Joillekin tuo kokonaisuus voi kytkeytyä johonkin vernakulaarisesti ymmärrettyyn ei-institutionaaliseen uskonnollisuuteen ja pyhään. Samalla nähtiin, kuinka niin opettaja kuin entiset oppilaatkin olivat tietoisia virren kiistellyistä kytköksistä institutionaaliseen kristillisyyteen ja käyttivät uskon-

toa luokittelun välineenä tavoilla, jotka heijastelivat aiempien tutkimusten analyysjä suunnilleen samaa ajankohtaa kuvaavista aineistoista.

Kevätjuhlan rituaalin ja sen musiikkinumeroiden myötä muodostuu osin yhdessä jaettua, joskin myös osin eriytyvää, mahdollisuuden kokemusta kesän kynnyksestä ja kesälaitumelle pääsyn odotuksesta. Suvivirsi on osaltaan sanoittanut tuota kynnystä ja odotusta. Se on tarjonnut ja rakentanut uusiin tilanteisiin sovittautuvaa kulttuurista muistia, joka on uponnut monen suomalaisen emotionaaliseen kehoon, mutta josta toiset näyttäisivät olevan valmiita irrottautumaan. Kevätjuhlan rituaaliset laulut myös yhdessä kuljettavat osallistujien lävitse liki myytistä kuvastoa keväästä ja kesästä, ajasta ja muutoksesta. Koska lauluilla on paljon mieli- ja kielikuvallista kosketuspintaa keskenään ja koska ne toimivat toistensa lähikonteksteina, ne rakentavat yhteistä tulkinnallista polttopistettä, joka tarjoaa eri ihmisille erilaisia tarttumapintoja. Osallistujia ovat hetken yhteisessä rituaalisessa otteessa tai lumon taikapiirissä, jossa asiat kuitenkin ovat rituaalin eri osanottajille eri tavoin painottuneita ja arvottuneita.

## LÄHTEET

### HAASTATTELUAINEISTOT

Haastattelija Terhi Utriainen, materiaali tekijän hallussa:

Opettaja AL 23.8.2021.

Oppilaat AR & SR 25.9.2021.

### SÄHKÖISET LÄHTEET

Ala-Korpela, Anu 2017: Viulunsoittaja katolla on rakkauden ja tanssin ylistys, mutta kotiin et pääse muistamatta maailman pahuutta. *Aamulehti, Teatteri* 2.9.2017. <https://www.aamulehti.fi/teatteri/art-2000007585772.html> (viitattu 15.10.2021).

Kirkko Vantaalla 2020: Suvivirren uusi säkeistö syntyi sanoituskilpailun tuloksena. *Kirkko Vantaalla, Uutiset* 17.5.2020. <https://www.vantaanseurakunnat.fi/uutiset/-/news/71793267> (viitattu 15.10.2021).

Manninen, Laura 2018: Lukio vaihtoi Suvivirren sanat Paula Vesalan versioon: ”Haluumme antaa tilaa erilaisille uskonnoille”. *Iltä-Sanomat* 1.6.2018. <https://www.is.fi/kotimaa/art-2000005704208.html> (viitattu 15.10.2021).

Vauva.fi 4.6.2010: Hei mikä laulu se on (virsi?) joka lauletaan jäähyväisiksi. *Vauva.fi*. [https://www.vauva.fi/keskustelu/1179383/ketju/hei\\_mika\\_laulu\\_se\\_on\\_virsi\\_joka\\_lauletaan\\_jaahyvai](https://www.vauva.fi/keskustelu/1179383/ketju/hei_mika_laulu_se_on_virsi_joka_lauletaan_jaahyvai) (viitattu 15.10.2021).

- Vauva.fi 15.2.2018–: Mistä musakipale Keltainen toukokuu kertoo? *Vauva.fi*. <https://www.vauva.fi/keskustelu/3100692/mista-musakipale-keltainen-toukokuu-kertoo> (viitattu 15.10.2021).
- Virsi- ja laulukirja.fi: 571, Jo joutui armas aika. *Virsi- ja laulukirja.fi*. *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon virsi- ja laulukirja*. <https://virsi- ja laulukirja.fi/virsi-571-jo-joutui-armas-aika/> (viitattu 15.10.2021).

## KIRJALLISUUS

- Bell Catherine 1992: *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Bowman, Marion & Ülo Valk 2012: *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. Sheffield: Equinox.
- Czordas, Thomas 2004: Asumptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity and the Theory of Religion. *Current anthropology* 45(2): 163–85.
- Fingerroos, Outi, Niina Hämäläinen & Ulla Savolainen 2020: Mikä vernakulaari? *Elore* 27(1): 4–14. <https://doi.org/10.30666/elore.95523>.
- Grimes, Ronald 2011: Ritual. *Material Religion* 7(1): 76–83.
- Heimo, Anne, Tuula Juvonen & Heidi Kurvinen 2021: *Opas muistitietohaastattelun tekemiseen*. Turenki: Työväen perinteen ja historian tutkimuksen seura.
- Hohti, Riikka & Liisa Karlsson 2021: Kevätjuhla – koululaisena toimimisen tilat ja rajat. Teoksessa Elina Pekkarinen, Kaisa Vehkalhti & Sami Myllyniemi (toim.) *Lapset ja nuoret instituutioiden kehityksessä: Nuorten elinolot vuosikirja 2012*. Nuorisotutkimusverkosto, 129–142.
- Hovi, Tuija & Anna Haapalainen 2015: Omaehtoinen yhteisöllisyys 2000-luvun kristillisyydessä. Teoksessa Pasi Enges, Kirsi Hämäläinen & Tuomas Hovi (toim.) *Kansanuskosta nykypäivän henkisyys*. Turku: Turun yliopisto, 158–187.
- Illman, Ruth & Mercedes Czibalmos 2020: Knowing, Being and Doing Religion: Introducing an Analytical Model for Researching Vernacular Religion. *Temenos* 56(2): 171–199.
- Kallinen, Timo 2017: Miten uskonnosta tulee kulttuuria? *Antroblogi* 30.5.2017. <https://antroblogi.fi/2017/05/suvivirsi-uskontoa-vai-kulttuuria/> (viitattu 15.10.2021).
- Koski, Kaarina & Riikka Turtiainen 2020: Vernakulaari verkossa. Vertaisuuden ilmaiset digitaaliset ulottuvuudet. *Elore* 27(1): 85–107. <https://doi.org/10.30666/elore.88834>.
- Lehtonen, Tuomas M. S. 2012: Suvivirsi. Teoksessa Anu Koivunen (toim.) *Maailman paras maa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 224–246.
- Leppänen, Taru 2002: Joutuiko armas aika kiellettyjen laulujen listalle? Suvivirsi Helsingin Sanomien mielipidesivulla keväällä 2002. *Musiikki* 4(2002): 36–51.
- Luckmann, Thomas 1990: Shrinking Transcendence, Expanding Religion. *Sociological analysis* 50(2): 127–138.
- Mäkinen, Kari 2019: Suvivirsi yhtenäistämisen politiikan ja sielunmaiseman tulkkinä. Esitelmä Lahden historiapäivillä 9.2.2019.
- Opas, Minna 2020: Eri tavoin kuviteltu Jumala: Kristillinen rukoilu ja kuvittelun teknologiat. Teoksessa Aila Viholainen, Jaana Kouri & Tiina Mahlamäki (toim.) *Uskonto ja kuvittelu: Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 278–302.
- Seligman, Adam B., Robert P. Weller, Michael J. Puett & Simon Bennett 2008: *Ritual and its*

- Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Jonathan 1987: *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Swidler, Ann 1986: Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review* 51: 273–286.
- Taira, Teemu 2019: Suvivirsi ja kristinuskon ”kulttuuristuminen” katsomuksellisen monimuotoistumisen aikana. *Uskonnontutkija-Religionsforskaren* 8(1): 1–20.  
<https://doi.org/10.24291/uskonnontutkija.v8i1.83000>.
- Tarkka, Lotte 2005: *Rajarahvaan laulu: Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runo-kulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte 2014: Luonto, tuonpuoleinen ja resurssien rajat: Esimodernin ympäristö-suhteen kysymyksiä Vienan Karjalassa. Teoksessa Seppo Knuutila & Ulla Piela (toim.) *Ympäristömytologia*. Kalevalaseuran vuosikirja 93. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 34–58.
- Tarkka, Lotte 2020: Myyttirououden mieli: Metafora, perinne ja utopia vernakulaarissa mielikuvituksessa. Teoksessa Aila Viholainen, Jaana Kouri & Tiina Mahlamäki (toim.) *Uskonto ja kuvittelu: Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 111–145.
- Turner, Victor 1987: *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Utriainen, Terhi 1997: Tekstien risteukset, tekstien kerrokset: Intertekstuaalisuudesta ja uskonnontutkimuksesta. Teoksessa Tom Sjöblom (toim.) *Tutkija, tekstit ja uskonto*. Helsinki: Uskottotieteen laitos, 102–119.
- Utriainen, Terhi. 2013: Doing Things with Angels: Agency, Alterity and Practices of Enchantment. Teoksessa Steven Sutcliffe & Ingvild Gilhus (toim.) *New Age Spirituality: Rethinking Religion*. Acumen: Durham, 242–255.
- Utriainen, Terhi 2020a: Elettyä vernakulaaria uskontoa oppimassa: Suomalaiset naiset henkisyden poluilla. Teoksessa Elina Vuola (toim.) *Eletty uskonto: Arjen uskonnosta ja sen tutkimuksesta*. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 217–241.
- Utriainen, Terhi 2020b: Lived Religion Meets Secular Life: The Dynamics of Framing and the Subjunctive Power of Ritual. *Journal of Contemporary Religion* 35(2): 195–212.
- Utriainen, Terhi 2021: Otherworldly Relations in CAM Practice: Towards an Ethnography of Non-secular Possibility Work. *Temenos* 57(1): 35–57.
- Utriainen, Terhi & Kari Mikko Vesala 2020: Maaseutukaupungin ihmeestä globaaliksi instituutioksi: Uskonnollisen kuvittelun rajapintoja ja toimijoita Lourdesin pyhiinvaelluskohteessa. Teoksessa Aila Viholainen, Jaana Kouri & Tiina Mahlamäki (toim.) *Uskonto ja kuvittelu: Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 146–170.
- Vesala, Kari Mikko 2004: Matkaeväitä ja asiaankuuluvaa hartautta. Maanviljelijän uskonto. Teoksessa Juha Nirikko & Kari Mikko Vesala (toim.) *Kirjoituksia maan sydämeiltä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 133–171.
- Viikari, Auli (toim.) 2006: *Intertekstuaalisuus: Suuntia ja sovelluksia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Viholainen, Aila, Jaana Kouri & Tiina Mahlamäki (toim.) 2020: *Uskonto ja kuvittelu: Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

# Etnokulttuurinen logiikka ja vernakulaari mielikuvitus Siperian myyttiseeppisessä jumalkuvastossa

*Lauri Harvilahti*

 <https://orcid.org/0000-0002-0922-2748>

Tieteen kieli, käsitteellinen pelkistäminen ja teoreettisten oppirakennelmien logiikka ovat usein johtaneet kaavamaisiin käsityksiin tutkimuskohteesta silloin, kun tämä kohde on vaikkapa oman kulttuuripiirin ulkopuolella olevan yhteisön uskomusjärjestelmä ja folklore. Myyttinen logiikka toimii kuitenkin aivan toisenlaisten lähtökohtien perusteella kuin moderni rationaali logiikka tai tieteellisten oppijärjestelmien muodostamat käsitykset maailmasta (Harvilahti 2019, 191–195, 201–202; Nekljudov 1996, 137). Dmitrij Funk varoittaakin etnografisen systeemin harhoista: ei pidä rakentaa filosofisia järjestelmiä sinne, missä niitä ei ole, eikä tukahduttaa aineistoa eurooppalaisella arkilogiikalla tai muodollisella tieteellisellä logiikalla (Funk 2005, 26–27).

Myyttikulttuurien moninaisuus saattaa aiheuttaa ulkopuoliselle hämmentävän kuvan muodottomasta massasta toisiinsa liittymättömiä piirteitä. Anna-Leena Siikala on pohtinut vernakulaaria uskontoa ja sen suhdetta länsimaiseen ajatteluun. Hän kysyy, kuinka tieteelliseen maailmanselitykseen perustuvat teoriat ja käsitykset sopivat kuvaamaan etnisiä uskontoja. Kulttuureissa, joissa ihmiset kokevat elävänsä myyttisten olentojen keskellä, olennot koetaan normaaleiksi ja niiden teot ovat ”jotakin, mitä tapahtuu”. (Siikala 2014, 77.) Eri maailmojen oliot ja yliluon-

nolliset ilmiöt eivät etnisessä kulttuurissa olleet ihmisten mielissä täysin kuvitteellisia – niitä pidettiin miltei jokaiseen elämäntapahtumaan osallisina perustekijöinä. Lotte Tarkka viittaa käsitteellä ”vernakulaari mielikuvitus” myyttisiä mielikuvia luovaan ja yhdistelevään kulttuuriin, kollektiiviseen ja traditionaaliseen ulottuvuuteen. Hän toteaa, että vernakulaari mielikuvitus eroaa ratkaisevasti kirjallisen kulttuurin mielikuvitusprosesseista ”konkreettisuudessaan ja taipumuksessaan välttää abstraktioita” (Tarkka 2020a, 123–125; Tarkka 2020b, 19–21). Se tarjoaa historiallisesti kerrostuneen, heterogeenisistä aineksista koostuneen kuvaston, joka on uutta luova ja muunteleva siitä huolimatta, että se kantaa ”tradition sitkeitä jälkiä kerrostumisissaan” (Tarkka 2020a, 123–125). Tämän kuvaston tavaton muuntelevuus toteutuu etnokulttuurisen logiikan pohjalta myyttitraditioiden tekstuureissa.

Myyttisten olentojen toimiin varauduttiin huolellisesti, ja heitä kuvattiin eufemismein. Esimerkiksi altain kielen sana *neme* tarkoittaa sekä ’jokin’ että ’henkiolento’. Niinpä *kara neme* (sananomukaisesti ’musta jokin’) tarkoitti tuonpuoleista pahaa ”väkeä” ja oli myös alisen maailman ruhtinaan Erlik-kaanin eufemismi (Verbickij 1893/1993, 61; Anohin 1924, 1; Harva 1933, 235). Myyttisten ilmiöiden selittäminen ja hallitseminen oli kuitenkin vaikeaa. Siihen tarvittiin šamaania tai tietäjää, jolla oli uskomuksia koskevaa tietoa. Siirtyminen myyttiseen tai myyttiseppiseen maailmaan oli siten šamaanin ja runolaulajien kaltaisten specialistien tehtävä, ja eri ulottuvuuksiin liittyvän myyttisen tiedon hallinta oli myös heidän suosionsa tae. Tiibetiläisen *Gesar*-epiikan tutkija Rolf Stein oli epäilemättä oikeassa todetessaan, että monet laulajista olivat myös šamaaneja – molemmat olivat yleisen käsityksen mukaan saaneet taitonsa toisten ulottuvuuksien hallitsijoilta: esimerkiksi alisesta maailmasta, pyhästä vuoresta tai yllisen maailman jumalilta (Stein 1959, 322; vrt. Bergmann 1804, II, 209–214).

Tässä luvussa käsittelemäni siperialaiset aineistot edustavat tekeillä olevaa itäeuraalaisen myyttiepiikan tutkimustani. Etelä-Siperian Altain ja Sajanin vuoristoseutujen turkinsukuiset kansat (mm. altai-kižit, telengiitit, teleutit, hakassit, tuvalaiset, šorit ja tofalarit) muodostavat noin 300 000 henkeä käsittävän ryhmän kansoja, joita yhdistää joukko siperialaisen etnokulttuurisen poetiikan piirteitä. Nämä kansat ovat säi-



lyttäneet arkaaisia traditioita, jotka ovat itäeuraasialaisen myyttiepiikan tutkimuksen kannalta olennaisen tärkeitä. Etelä-Siperian alueiden varhaiseen etnografiseen tutkimuskirjallisuuteen kuuluvat esimerkiksi Altai-vuoriston osalta ortodoksisen lähetystyön uranuurtajan V. I. Verbickijn vuonna 1893 ilmestynyt artikkeleiden ja muistiinpanojen kokoelma *Altajskie inorodcy* (Altailaiset toisheimoiset) ja A. V. Anohinin vuonna 1924 ilmestynyt šamanististen aineistojen ainutlaatuinen teos *Materialy po šamanstvu altaicev* (Altailaisten šamanismin aineistoja). Tuon ajan tutkijoista mainittakoon erityisesti G. N. Potanin, joka oli 1800-luvun ja 1900-luvun vaihteen merkittävä siperialaisten pienten kansojen ja mongolien folkloren kerääjä, etnografi, luonnontieteilijä ja myös yhteiskunnallinen toimija. Potaninin toteamus šamanistisen tradition ja runolaulun yhtäläisyyksistä perustuu Tiibetistä ja Altailta Mongolian kautta Kiinaan ulottuvan laajan alueen pitkään kenttätyökokemukseen ja kulttuurien tuntemukseen (ks. Potanin 1915, 218). Syntyperältään altailainen tutkija N. Ja. Nikiforov sai herätteen eppisten runojen keräämiseen juuri Potaninin vaikutuksesta. Yhteistyön tuloksena oli *Anosskij sbornik* (Anosin kokoelma, 1915), kokoelma myyttistä epiikkaa ja tarinoita. Suurimman osan teksteistä Nikiforov keräsi 79-vuotiaalta altailaiselta laulajalta Čoltyš Kuranakovilta pienestä Askatin taajamasta.

Viime vuosikymmenten tärkein altailaisen epiikan tutkimus on Z. S. Kazagačevan *Altajskie geroičeskie skazanija* (Altain sankaritarut). Teoksen pääkohteina olivat viimeisten Altain alueen pitkän myyttiepiikan esittäjien Aleksej Kalkinin ja Tabar Čačijakovin runot *Oči Bala* ja *Kan Altin*. Samoja laulajia minulla oli tutkimusryhmämme kanssa tilaisuus kuvata ja äänittää vuosina 1996 ja 1997. Dmitrij Funk on Sajanin seudun teleutien ja šorien šamanismin ja myyttiepiikan analyyseissään merkittävästi tarkentanut varhempien tutkimusten muodostamaa kuvaa eteläsiperialaisista traditioista (Funk 2005; Potapov 1991 ja 1992).

Mongolien suullisen epiikan keruutoiminnan pioneeri oli G. J. Ramstedt, joka keräsi 1900-luvun alussa *halha*-mongolien folklorea (Halén 1973). Mongolien pitkä epiikka on säilynyt Kiinan luoteisosissa meidän aikoihimme asti. Vuonna 1988 kansainvälisellä ryhmällämme oli tilaisuus tavata Xinjiangin *oiratti*-mongolien *Jangar*-epiikan tunnettu esittäjä Arimpil. Tältä runolaulajalta kerätyistä aineistoista Cogjin (ki-



Kuva 10. Altaalainen runolaulaja Aleksej Kalkin. Jabogan, Altain Tasavalta, Venäjä. Kuva: Lauri Harvilahti 1997.

nalainen nimimuoto Chao Gejin) väitteli vuonna 2000 uudistaen merkittävästi suullisen epiikan tutkimuksen teoriapohjaa (Chao Gejin 2000; Cogjin 2010).

Edellä mainittujen aineistojen lisäksi valaisen tässä luvussa muutamia esimerkein myös kalevalaisen epiikan ja siperialaisen myyttiepiikan suhteita. Yhteisenä piirteenä näille traditioille on niiden lajiluonne, arkaaisille myyttisille traditioille ominainen mielikuvituksellisen rönsyilevä variaatio ja omaperäinen etnokulttuurinen logiikka.

## Runojen myyttiset aikamääreet

Edellä mainittu *Jangar*-epiikan esittäjä Arimpil oli vakaumuksellisen buddhalainen, mutta epiikan esittäminen vei jo nuorena voiton luostarikoulun tarjoamasta tiibetin kielen opiskelusta (Chao Gejin 2000, 121–122; Cogjin 2010, 173–174). Hänen käsityksensä runon todellisudesta oli sekoitus folkloreen pohjautuvia ja buddhalaisia käsityksiä. Hän kommentoi sankarinsa historiallisuutta vetoamalla eepin runon si-



Kuva 11. Kaksi oirattilaulajaa. Vasemmalla Juun, oikealla Arimpil. Har Us, Xinjiang, Kiina. Kuva: Lauri Harvilahti 1988.

sältöön: ”*Jaŋgarissa* tapahtuneet asiat pohjautuvat todellisuuteen, ne ovat menneisyyden tapahtumia. Niissä ei ole mitään sepitettyä, eikä vääriä tai virheellisiä tietoja!” Arimpilin mukaan *Jaŋgar* oli valloittanut neljänkymmenen kuuden kaanin maat neljältä mantereelta. Nyt kuluvan maailmankauden (sanskrit. *kalpa*, mong. *galav*) historia kattaa vain kolme mannerta. Yksi *kalpa* on yleisen käsityksen mukaan 4,32 miljardia vuotta, joten liikumme todella eepillisissä aikamäärissä. Sankari vaikutti siis useamman maailmanajan kuluessa, eikä historia Arimpilin mukaan valehtele eikä myöskään *Jaŋgarista* kertova eepinen runo *tuul’* voi olla väärässä (Chao Gejin 2000, 282–287; Cogjin 2010, 312–315).

G. J. Ramstedtin 1900-luvun alussa keräämän *halha*-mongolien eepisen *ülger*-runon *Haŋ Tšingist Bogdo* alussa kuvatut tapahtumat sijoitetaan kaukaiseen menneisyyteen (Halén 1973, 135–136):

Nara sai mandadž	Auringon juuri noustessa,
Nabtši sai delgeredž,	Lehtien juuri puhjetessa,
Ene galviin türütnt,	Tämän maailmankauden alussa,
Maedariin galviin sütilt,	Maitreyan maailmankauden lopussa,
Baruun teviig edzelenkhn töröŋ,	Läntistä maailmanosaa hallitsemaan syntynyt,
Haŋ Tšingist Bogdo baev, genää.	Haŋ Tšingist Bogdo oli, kerrotaan.

Meille tutun modernin logiikan näkökulmasta tässä on rinnastettu kolme toisiinsa liittymätöntä myyttistä aikatasoa: (1) maailman alku, jolloin aurinko oli vasta alkanut paistaa ja kasvit alkaneet kasvaa. Tämän jälkeen viitataan (2) buddhalaisiin maailmanaikoihin. Runon tapahtumat sijoitetaan kahden *kalpa*-maailmankauden väliseen aikaan. Maitreya on yleisen käsityksen mukaan maailmankauden loppua enteilevä *bodhisattva*. Hänen maailmankautensa laulaja toteaa kuitenkin olevan jo päättymässä ja ”tämän”, eli nykyisen maailmankauden olevan alussa. Buddhalaisista aikaulottuvuuksista siirrytään (3) viitteellisesti kaaninvallan kauteen 1200-luvulle. Epiikan kielellä ilmaistuna sankari on syntynyt hallitsemaan valtakunnan läntistä osaa. Runossa seikkaileva Tšingist on stereotyyppinen eppisten runojen sankari, eikä mikään runon sisällössä yhdistä häntä Mongoliaa hallinneeseen suurkaaniin. Ainoastaan väljä kerronnallinen kehys sijoittaa sankarin syntymään yhdessä niistä maailmanosista (nykymongolin *tev/tiv* ’manner’), joihin mongolien miltei koko silloisen maailman käsittänyt suurvalta oli jaettu.

Esittäjän tai kuulijan kannalta aloitus ei ole aikamääreiltään ristiriitainen, se päinvastoin sisältää tarvittavan määrän runon aloitukseen kuuluvaa kerrontaa. Aloituksen avulla siirrytään myyttisen kerronnan aikaan ja paikkaan, mikä on samalla myös kuulijalle signaali eppisen runon alkamisesta. Ilman tätä tai vastaavaa johdantoa runo olisi aloitettu väärin ja laulaja epäkompetentti.

Kun runon aika ja paikka on kerrottu, runo siirtyy kuvaamaan epiikal-le tyypillisiä tapahtumia taisteluineen, voittoineen, morsiamen hankintoineen ja pitoineen. Enää ei runossa ilman erityistä syytä viitata maailmansyntyyiin, maailmankausiin tai muihin alkutapahtumiin. Sen sijaan alkutapahtumien perustalta luotu idylli, ihmisen hallitseman keskisen maailman pyhä maisema ja kulttuuri, oma valittu kansa, on se keskiö, josta sankari lähtee vaaran uhatessa matkoilleen vieraisiin valtakuntiin ja yliseen tai aliseen maailmaan. Siirtyminen muihin maailmoihin tapahtuu portin, aukon tai muun kynnyksen kautta. Keskisen maailman tuttu valo, lämpö ja värit muuttuvat joko taivaan kirkkauteen ja ihmeellisiin näkyihin tai alisen maailman pimeyteen, hirmuolentoihin ja kummallisiin tapoihin. Altailaisen epiikan sankari Ain-Šain Šikširge on päätenyt alisen maailman ruhtinaan Erlikin asuinsijoille. Erlikin lai-

nattua sankarin ratsun metsästysreissulleen, Šikširge alkaa ihmetellä Erlikin hänelle puolisoksi jättämän Erke-Kara-tyttären ruokailutapoja. Palatsissa Erlikin tytär syö jotain salaa selin Šikširgeen, joka kysyy: ”Mitä syöt, jota ihminen ei saa syödä, mitä nautit, jota ihminen ei saa nauttia?” Sankari maistaa – sehän on hänen oman karjansa lihaa, jota juuri samaan aikaan hänen kotonaan uhrataan Erlikille keskisessä maailmassa, aurinkoisella Altailla! (Nikiforov 1915, 62.)

Ajan ja paikan määreet eivät noudata loogisia, määriteltyjä konventiona ja yksiköitä. Esimerkiksi altailaisen myyttiepiikan sankari saattaa matkata toiseen maailmaan ”kuudenkymmenen-seitsemänkymmenen” kaanin hallitsemien valtakuntien kautta, olla matkoillaan ”kuusikymmentä-seitsemänkymmentä vuotta” ja palattuaan takaisin istuutua puolisonsa kattamaan pitopöytään syömään maukkaita herkkuja ja juomaan väkevää viinaa – aivan kuin aikaa ei olisi lainkaan kulunutkaan. Näin tapahtuu myös šamaanille. Kun matka toisiin ulottuvuuksiin on tehty, myrrysmies makaa sen päätyttyään ehkä vähän voipuneena, mutta jo tässä maailmassa.

Saman laulajan eri esitysten välillä havaitaan säännönmukaisesti suurta variaatiota, tosin laulajakohtaisia erojakin on. Käsitys laulettuun jumalallisesta alkuperästä ja totuudellisuudesta tulee usein esille laulajilta saaduissa haastatteluissa ja myös kerätyissä aineistoissa. Vuonna 1997 Tabar Čačijakov, edellä mainitun *Kan Altin* -runon esittäjä, oli järkyttynyt huomattavasti jättäneensä mielestään tärkeitä osia runosta meille esittämättä. Hän arveli sukunsa pyhän vuoren jumalan suuttuneen häneen, kun hän oli varomattomasti kavunnut sen rinteelle. Laulutaito oli saatu pyhän vuoren hengiltä – nyt he olivat häneen vihastuneet ja ottaneet kyvyn pois.

Runojen lopetuksessa saatetaan todeta, että kaikki on laulettu siten kuin on tapahtunut ja aina kerrottu, jättämättä mitään esittämättä. Tällöin on tavallista viitata traditioon laulettuun alkulähteenä (vrt. Bauman 1977, 9). Esimerkiksi altailainen runolaulaja Tabar Čačijakov lauloi *Kan Altin* -runon lopetuksiksi vuonna 1987 näin (Kazagačeva 1997, 552, säkeet 4270–4275):

Uzun čörčök pololo,	Pitkä jos runo olikin,
Kiskartip men aytpadim.	Lyhentäen en sitä kertonut.
Kiska čörčök pololo,	Lyhyt jos runo olikin,
Uzada men aytpadim.	Pidentäen en sitä kertonut,
Ukkan kirem ol edi.	Kuulemani mukaan näin se oli.

Vastaava käsitys laulettuun toistuvuudesta ja pyhydestä on laajalle levinnyt euraasialaisissa runokulttuureissa ja tavataan myös muissa genreissä. Tätä kuvastaa vaikkapa venäläinen sananlasku *Iz pesni slova ne vykineš* (Laulusta et jätä sanaa pois), tai vastaava Laukaansuusta kerätty sananlasku: ”Ennen meestä korvalla löövvä, ko sana virrestä pois” (Hakamies 1986, 98).

## Maaailmansynnyn monet kerrostumat

Iäeuraasialaisen epiikan kerronta alkaa usein myyttisestä ajasta: maailma oli vasta porontaljan kokoinen tai sen asukkaat hyvin pieniä (jakuuteilla ja evenkeillä), maailmaa luotiin erottelemalla maa ja vesi kauhalla (Sajanin seudun epiikassa) tai sankari syntyi silloin kuin nykyisin asuvaa ja puhelevaa kansaa ei vielä ollut (altalaisessa ja jakuuttien epiikassa).<sup>1</sup>

Keskisen maailman idyllinen ydin, jossa oman heimon pyhä elinpiiri sijaitsi, oli luomisen ja synnyttämisen mahdollistava aika ja tila. Kaikki synnyttämiseen liittyvä kulki tämän keskuksen kautta. Ihmisen asuttama alue oli jatkuvan muutoksen, syntymän, kasvun ja kuoleman vuorottelun tila, ei valikoima kiinteitä rakenteita, symboleita tai vastapooleja. Tämän maailman yhtenäisyys näkyi sen struktuurien toistumisessa eri tasoilla. Jokaisen jurtan ja kyläyhteisön alue muodosti oman keskuksensa, osana kosmistä järjestystä (L'vova ym. 1988, 22–24, 30).

Vesi oli synnyttämisen ja luomisen olennaisin alku-elementti. Hakasien myyttiepiikassa eroteltiin maa vedestä tai jäästä aikojen alussa kauhalla tai kousalla (ks. Arbačakova 2001, 68).

<sup>1</sup> Tämän motiivin esiintymiä on kartoitettu Ju. E. Berezkinin ja E. N. Duvakinin mytologis-folkloristisessa motiiviluettelossa (motiivi N1): <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>.

Kalak-pīla čer pūlerde,  
Kamīs-pīla sug pūlerde.

Maata kauhalla luotaessa,  
Vettä kousalla luotaessa.

Verbi *pöl-/pül-* tarkoittaa 'jakaa', 'luoda'. Maailmaa siis konkreettisesti luotiin erittelemällä se maaksi ja vedeksi. Seuraavassa šorien maailman-syntyrunossa meneillään olevaa luomistyötä kuvaillaan edellistä esimerkkiä yksityiskohtaisemmin. Šorien runoissa maailma syntyi veden ja maan kamppaillessa. Vesi jaoteltiin šoreillakin kousalla, maa kauhalla (Funk 2012: 131). Seuraavassa runojaksossa käytetään *pöl-*verbin alkusointuisena paralleelina valmistamista ja luomista tarkoittavaa verbiä *püt-* (verbimuodot *pūderde* 'valmistettaessa', 'luotaessa' ja *pölüjip* 'jaettiin, luotiin'). Keskisen maailman syntykertomus sijoitetaan ihmisten pyhille asuinsijoille, jossa leviää metsäpeitteinen vuori ja lainehtii maailman-virta:

Amdigī töldūn alinda polča,	Nykyisiä polvia varhemmin,
Pürüngü töldyn soonda polgan poltur:	Ammoisia polvia myöhemmin näin oli, kerrotaan:
Po čer pūderde,	Tätä maata valmistettaessa,
Čer-suga kabijarda polča.	Maan ja veden kamppaillessa,
Kamišpa sug pölüjip,	Kousalla vettä luotiin,
Kalakpa čer pölüşken temner poltur.	Kauhalla maa luotiin, näin oli, kerrotaan.
Čer ortazī čerde	Maan keskisellä paikalla,
Togus aškīmniġ kara tayga turča,	Yhdeksänrotkoinen musta taiga leviää,
Kara tayganij tözube tolkup kelip,	Mustan taigan juurella lainehtien,
Kara talay akkan poltur.	Musta joki <sup>2</sup> virtasi, niin kerrotaan.

Kaisa Häkkisen *Nyky-suomen etymologisen sanakirjan* (2004) mukaan sanan *luoda* konkreettinen merkitys 'lapioida', 'ammentaa', 'perata' (jne.) on vanhempi kuin abstrakti käsite. Sen pohjalta on tullut käyttöön abstrakti käsite *saada aikaan*. Alkuperäinen, sukukielten pohjalta päätelty merkitys on 'heittää', ja sanan rekonstruoitu muoto on *loŋe*. Nämä konkreettiset ja abstraktit merkitykset vastaavat hyvin edellä mainittuja

2 *Talay* on oikeastaan 'meri', mutta on tässä poeettisessa merkityksessä maailmojen välillä kulkeva 'maailmanjoki', 'virta'.

turkkilaiskielten sanoja. Hakassien ja šorien maailmansyntyrunojen sanapesyeelle 'jakaa', 'luoda', 'ammentaa' löytyy suomen sukukielistä merkitykseen perustuvia vastineita, joiden yhtäläisyys ei kuitenkaan liity kielisukulaisuuteen. Euraasialaisessa myyttiepiikassa tavattava typologisten vastineiden suuri määrä pohjautuu eri laulutraditioiden pitkän aikavälin yhteisiin kerrostumiin. Seuraavassa kalevalamittaisessa Maailmansyntyrunossa sotka löytää pesän sijan Jeesuksen lapaluilta, Väinämöisen polven päästä. Jeesus liikauttaa liiaksi lämmennyttä polveaan, jolloin muna rikkoutuu ja sen osista tulee taivas ja sen valot. Näin mahdollisesti vanhasta indoeurooppalaisesta myytistä<sup>3</sup> peräisin oleva maailmanmuna on alkuna taivaalle ja sen valoille, mutta luomisprosessiin osallistuu yhtä lailla pesän sijan löytävä sotka kuin Väinämöinenkin, mutta suurin rooli tapahtumassa on Jeesuksella. Olennaista on, että kaikki eriaikaiset kerrostumat ovat luontevasti läsnä samassa myyttirunossa. Etnokulttuurisen logiikan ja vernakulaarisen mielikuvituksen näkökulmasta ei ole väliä, mikä toimijoista on vanhempi, uudempi, ensisijainen, toissijainen, oikea tai väärä. Jeesus ja Väinämöinen ovat paralleeleja toimijoita siinä missä sotka ja tavi.

Sotkilainen, suora lintu  
Etsiipi pesän tilaista,  
Lentelööpi, liitelöö;  
Ei löyvy pesän tilaista  
Ruskeen ruokosen tyvessä,  
Kiven kirjavan sivulla.  
Lentelööpi, liitelööpi;  
Jo löytää pesän tilasen  
Jeesuksen on lapaluilla,  
Väinämöisen polven päällä.  
Munii kultasen (munasen),  
Valaa vaskisen pesäsen;  
Hauteloopi, kääntelöö,  
Kui sotka poikiaan,

3 Valk (2000: 154, passim) todistelee tosin aiheلمان olevan mahdollisesti protoeurooppalaista perua, ajalta ennen indoeurooppalaisten kansojen vaikutusaaltoa.



Tavi taimenusiaan.  
Tiesi Jeesus polven hiiltyneheksi,  
Lapaluun palaneheksi;  
Lekahutti polvuttaan:  
Muna kuuekse (mureni),  
Seitsemäkse siprajeli.

Mi munass' ylistä kuorta,  
Yliseksi taivoseksi;  
Mi munass' alista kuorta,  
Aliseksi taivoseksi;  
Mi munassa valkijaista,  
Päivöseksi taivosella;  
Mi munassa ruskijaista,  
Kuutamoksi taivosella;  
Mi munassa kirjajaista,  
Tähtilöiksi taivosella.

(SKVR VII 7. Esittänyt Pelagia Härkönen-Heroila (o. s. Sotikainen)  
Kaarle Krohnille Suistamon Äimäjärvellä vuonna 1884.)

Komien myyttisessä kertomuksessa maailmanmunamytti ja sukeltajamytti ovat yhdistyneet. Alkumeressä uiva sorsa ei löydä pesän sijaa, munat vajoavat pohjaan, mutta sorsa pelastaa siipiensä alle kaksi muna. Niistä kuoriutuu kaksi poikasta: Jen ja Omöl', joista varttuu aikanaan kaksi veljestä. Toinen edustaa pahaa, valhetta, yötä ja kuolemaa, toinen hyvää, totuutta, päivää ja elämää. Sorsan ruumiista tulee sen kuoltua Äiti Maa, pohjasta noudetuista muista munista aurinko ja kuu, vedet ja suot. Jen ja Omöl' ottavat ihmisen muodon ja alkavat hallita maata. (Siikala 2014, 152–153; Napolskih 1989.)

Useissa Etelä-Siperian myyttisissä tarinoissa maailma syntyy alkutapahtumat käynnistävien hankkijasankareiden toimesta. Eräässä hakkisien myyttisessä tarinassa on kaksi sukeltajasorsaa (sotkaa), joista ensimmäinen tuo sukeltamalla hiekkaa. Sotkista toinen muokkaa kurikalla hiekasta maata yhdeksän päivän ajan. Ensimmäinen sotka laatii omasta

maastaan vuoret ja toinen saa kepin jäljen kokoisen maakaistaleen, josta se voi pujahtaa sisään. Näin on luotu asuinpaikat ja ympäristöt, maan päällä ja alla. Hakassien tarinassa siirrytään seuraavaksi kristillisvaihutteeseen myyttiainekseen: ensimmäinen sotka luo miehen ja hänen kylkiluustaan naisen ja antaa heille karjaa ja leipää. Ihmisen synnyttyä sotkalintujen roolit muuttuvat jälleen. Sotkista toinen on yliisen maailman jumalolento ja toisesta tulee maanalaisen maailman ruhtinas (ks. L'vova ym. 1988, 17–18).

Yhdessä tarinassa on siten tiiviissä muodossa lukuisia myyttisiä aiheita. Eläinhahmoiset hankkijaheerokset luovat maan alkumeren pohjahiekasta. Ne muuttuvat demiurgeiksi, joista toinen hallitsee ylintä, toinen alinta maailmaa. Lisäksi luodaan keskisen maailman kulttuurisankarit eli mies ja hänen kylkiluustaan nainen, sekä luodaan paimentolaisuuden ja viljelyskulttuurin perusta eli karja ja leipä, joita nämä kantavanhemmat hoitavat ja hyödyntävät. Tällaisia myyttisiä aiheita tavataan runsaasti eri puolilla Siperiaa. Hakassien tarinan kaltainen motiivi maan ja sen muotojen syntyemisestä sukeltajalinnun nokassaan tuomasta maa-aineksestä on hyvin yleinen, samoin maailman luominen kahden vastakkaisia maailmoja hallitsevan jumalolennon toiminnan tuloksena. Usein nämä demiurgit ovat kaksosia. Luomistekojen suorittajina komien Jen ja Omöl' tai altailaisten Ülgen ja Erlik ovat verrattavissa Väinämöiseen ja Ilmariseen (vrt. Siikala 2014, 153) – tai kuten yllä maailmansyntyrunossa, Väinämöiseen ja Jeesukseen.

## Kansanuskon ja kirjauskontojen vuoropuhelua

Uskonnollisten tekstien ja folkloren kieli on ollut eri puolilla Etelä-Siperiaa poeettisilta piirteiltään usein hyvin samankaltaista. Kirjauskontojen ja šamanististen runojen poetiikalle on tyypillistä toistetuille sanamuodoille ja parallelismille rakentuva säerakenne. Folkloreen pohjautuvia runokeinoja on esimerkiksi manikealaisen hymnin Kristusta tarkoittavassa ilmauksessa *Kün-ay T(e)ηri*, joka on sekä manikealaisen opin että folkloren rekisterin mukaisesti muodostettu sanaparista *kün-ay 'aurinko-kuu'* ja taivaanjumalan nimestä *Teηri*. Tässä on hyödynnetty

keskisen maailman taivaanvalojen valaisemaa, ihmisten asuinsijaa tarkoittavaa ilmausta, joka näkyy esimerkiksi muodossa *ailu-kündü Tejerim* 'kuinen ja aurinkoinen taivaani' (tai jumalan nimeksi käsitettynä: Tejrini) (Harvilahti & Kazagačeva 2003, 107). Sanaparin ja jumalnimien liitto Kün-ay T(e)ñri tarkoittaa manikealaisessa tekstissä kuitenkin valon ruumiillistumaa, loistavaa Jeesusta, joka palaa ihmisten luo vapahtajana aikojen lopussa. Turkkilais-mongolialainen taivaanjumala Teñri esiintyi myös nimessä Ezrua T(e)ñri, joka tarkoitti 'Zurvān teñri'. Manikealaisten korkein jumala Zurvān oli näin saanut soveliaan nimimuodon turkkilaisten kansanryhmien keskuuteen suunnattua lähetystyötä varten (ks. Rybatzki & de Rachewiltz 2010, 55–56).

Kristinuskon väekkäät toimijat ovat sulautuneet oman tradition voimahahmojen joukkoon myös kalevalaisessa runoaineistossa. Esimerkiksi suojärveläisessä hääväen varaamisloitsussa mahdikkaat esikristilliset ja kristilliset apuolennot ovat sulassa sovussa. Loitsussa vedotaan ensin arkaaisimpaan eläinheerokseen, kokko-kotkaan, sitten Ukko-ylijumalaan, Väinämöiseen ja Jeesukseen, pyhään piikaan pikkaraiseen, neitsyt Maria emoseen ja lopuksi mettä tuovaan mehiläiseen. Eeposkirjailijamme Elias Lönnrot pyrki tällaista eri aikatasojen variaatiota vanhakan-taistamaan, editoiden Kalevalan tekstistä liiat kristilliset ainekset pois. Kerätyt kansanrunot ovat sen sijaan täynnä tätä henkilöhahmojen mielikuivutuksellista yhteiseloä.

Lennäpäs, kokko, koillisessa,  
Havukkane, halki maassa,  
Iskepö siipi on ilman rantaan,  
Höyhenet taivoida on tapasi,  
Jallat luotoloi ribasi!  
Iskipä tulta ilman Ukko,  
Välähytti Väinämöinen.  
Voi, Ukko, ylijumala,  
Herra Jeesus,  
Pyhä piika on pikkarani,  
Neitsyt Maaria emonen,  
Tulepas tänne tarvitaanki

A[z]eilla on ammosilla,  
Töijil on tarpehisilla,  
Kipuloita on kiusoamaan,  
Apehia alentamaan!  
Mehiläine, ilman lintu,  
Lennäs tänne, liihottele  
Ylitse yheksän meren,  
Puolen merta kymmenettä,  
Liiteäte mesi mäjellä,  
Mesi vuoren kumpuralla!

(SKVR VII5 loitsut 4893. Esittänyt Ivan Ignatjev (54 v.)  
Kaarle Krohnille Suojärvellä vuonna 1884.)

Kirjauskontojen ja kansanuskontojen kontaktit ovat muodostaneet jatkuvan vuoropuhelun, joka on yhä erottamaton osa suullista traditiota eri puolilla maailmaa (ks. Harvilahti 2019; DuBois 1999, 59–60; Frog 2015, 33, 44). Tämän ovat huomanneet myös uskonnolliset vaikuttajat, jotka ovat kautta aikain osanneet käyttää hyväkseen edellä esitellyn kaltaisia etnokulttuurisen mytopoetiikan tarjoamia resursseja ja mielikuvitusmaailman joustavuutta.

## Jumalkäsitysten etnokulttuurisesta variaatiosta eteläsiperialaisissa myyttitraditioissa

Myyttejä ja myyttiepiikkaa käsittelevässä kirjallisuudessa – oli se sitten tieteellistä tai yleistajuista – tavataan säännönmukaisesti suuri joukko yleistyksiä ja, kuten Funk (2005, 188) toteaa, ”tieteellisiä myyttejä” ja hätäisiä päätelmiä. Maailmankaikkeus ei kaikkialla ole vakiintuneen käsityksen mukaisesti kolmiosainen, eikä yleinen kosmogoninen käsitys maan ja taivaan liitosta, taivaan jumalaisästä ja maan jumalattaresta pidä yksinomaisena paikkaansa. Yleistetty kuvaus ei tee oikeutta tavattomalle variaatiolle, joka on ominaista myyteille, myyttiepiikalle, syntytarinoille tai šamanistiselle traditiolle. Esimerkiksi teleuteilla suuri osa

merkittävistä kosmogonisista tapahtumista liittyy kaikkiaan kolmeen keskiseen maailmaan. Nämä ovat *pu-t'er* 'tämä maa', *t'er t'oli* eli 'tien maa' ja *čin t'er*, joka on suomennettavissa 'totuuden maa'. Tämän lisäksi teleuttien käsitysten mukaan oli vielä ylinen maailma sekä alinen maailma, eli yhteensä viisi maailmaa (Funk 2005, 100–161). Pelkästään teleuttien myyttisten käsitysten selostaminen kaikkine jumala- ja henkiolentoineen vaatisi huomattavasti enemmän palstatilaa kuin yhdessä tämänlaajuisessa kirjoituksessa pystyy käsittelemään. Pyrin tässä luvussa tähdentämään etnografisiin yleistyksiin liittyviä ongelmia.

Myyttisten tarinoiden jumaluuksissa tavataan hyvin suurta variaatiota. Esimerkiksi altailaisissa syntytarinoissa tavallisesti esiintyvän demiurgi-parin, yliisen jumalan Ülgenin ja alisen ruhtinaan Erlikin roolit saattavat olla hyvin erilaiset. Joissakin tarinoissa Ülgen puhaltaa ihmiseen elämän hengen ja sielun, toisissa taas tämän luomistyön suorittaa Erlik. Monet muut olennaiset yksityiskohdat varioivat myös, samoin kummankin jumalolennon asema yhteisöjen palvonnan kohteena. Ülgen ja Erlik ovat yleensä kaksoisveljiä, mutta joidenkin lähteiden mukaan Erlik on Ülgenin luoma apujumala tai jumalan poika. Samankaltainen varioiva demiurgimotiivisto toistuu suuressa osassa maailmaa eri traditioissa ja genreissä (ks. esim. Nekljudov 1991, 693; Meletinskij 1995, 182–189; Lvova ym. 1988, 98). Niinpä vastaavia kaksoisjumaluuksia tavataan demiurgeina altailaisten (Ülgen ja Erlik) lisäksi muun muassa hanteilla (Numi Torem ja Hul Otyr) ja evenkeillä (Meletinskij 1979, 181).

Altailaisessa folkloressa Erlik on usein yhdenvertainen ja aktiivisempi toimija kuin Ülgen. Tunnetaan myös kosmogonisia myyttejä, joissa luojajumala onkin Erlik, joka on luonut Ülgenin. Erityisen kunnioitettu asema Erlikillä oli Potapovin mukaan teleuteilla, joiden keskuudessa uskottiin tämän asuvan "totuuden maailmassa" taivaan kannen tuolla puolen (Potapov 1992, 539). Käsitykset Erlikistä yliisen maailman jumaluutena ovat säilyneet jakuuttien šamanistisissa uskomuksissa. Ne voivat Alekseevin mukaan palautua aikaan, jolloin Erlik oli osassa myyttiepiikkaa taivaallisen luojakaksikon toinen osapuoli. Myös burjaateilla Erlikin vastine Erlen on tunnettu alisen maailman ruhtinaana, mutta myyteissä kerrotaan myös hänen taivaallisesta syntyperästään (Potapov 1991, 85–86; Alekseev 1975, 116–117; Mihajlov 1980, 168). Mitään yhte-

näistä kertomusta ei siis ole, sen sijaan tavataan suuri määrä muuntelevia, osin vastakkaisia käsityksiä.

Tämä vastakkaisuus liittyy myös käsityksiin jumaluuksien sukupuolesta. Teleuteilla, burjaateilla, jakuuteilla ja esimerkiksi Kauko-Idän evenkeillä ja eveneillä (lamuuteilla) taivaan ylinen jumala on usein jumaläiti, samoin kuin esimerkiksi selkupeilla ja nenetseillä (Lebedeva 1982, 13–16). Yhdessä teleuttien myytissä Ülgenistä tuli valkoisen pyhän äitijumalattaren (Ak-ene) käskystä ja avustuksella demiurgi, jonka toimeliaisuus synnytti maan ja taivaan. Jumalatar ilmaantui esiin tyhjästä rannattomasta merestä, jonka yllä Ülgen leijaili. Teleuttien folkloressa Ak ene oli toiselta nimeltään Ene jayači, ’äiti luoja’ (Potapov 1991, 245–246). Teleuteilla yllisen maailman viidennessätoista ja kuudennessatoista kerroksessa asustava Pay Ülgen ’pyhä Ülgen’ oli useimmiten naispuolinen pääjumalatar. Vielä 1900-luvun alussa Anohinin muistiin kirjoittamassa šamanistisessa tekstissä häntä luonnehditaan seuraavasti (ks. Funk 2005, 116, ks. m. alav. 83; Anohin 1929):

On peš tapti taptalgan,	Viidennelletoista askelmalle asteleva,
On alti katta oyindu,	Kuudennessatoista kerroksessa karkeloiva,
Barčaziniŋ paščizi,	Kaikkeuden pää,
Barča enezi Pay-Ülgen.	Kaikkeuden äiti, Pyhä Ülgen.

Teleuttien Ak ene ’valkea äiti’, toiselta nimeltään Ene jayač ’äiti luoja’, joka antoi maailmankaikkeuden pystyttämisen Ülgenin urakaksi ja avusti siinä, viittaa käsityksiin korkeimmasta jumalattaresta, luomistyön käynnistäneestä alkusynnyttäjistä, joka hallitsi joko alkumeren vesielementtiä tai oli joillakin Siperian kansoilla taivaanjumalatar. Esimerkiksi eherit-bulagat-heimon burjaattien maanjumalattarena mainitaan Ülgen-eke ’Ülgen-äiti’ ja kerrotaan rituaaleista, joita hänen kunniaakseen järjestettiin. T. M. Mihailovin (1980, 154) mukaan Ülgen oli burjaateilla keskeinen maanjumalatar, äiti maa.

Potapovin mukaan burjaattien ja mongolien välittämä mytologia on johtanut Altain turkkilaisalueella ”ülgenisaatioon”, mongoliperäisen jumaluuden vakiintumiseen Altain ja Sajanin alueella. Hän ajoittaa mongolivaikutteet 1600–1700-luvuille läntisten mongolien, Džungarian

oirattien valtakaudelle. Osa teleuteista siirrettiin mongolien maille Džungariaan 1700-luvulla, ja he palasivat takaisin kotiseudulleen vuosikymmeniä vieraalla maalla vaellettuaan. Mongolilainoja tavataan edelleenkin runsaasti teleuttien ja telengiittien kielessä, aineellisessa kulttuurissa, sukuryhmien (*söök*) nimityksissä ja tietenkin kertovassa folκλοressa ja kansanuskossa. Potapovin mukaan Ülgen jumalan nimenä on saanut alkunsa burjaattien jumalattaren nimestä. Sittemmin Ülgen on osalla Altain kansanryhmistä vakiintunut patriarkaalisen yli-jumalan asemaan. Se, milloin tämä patriarkalisaatio on tapahtunut, jää olemassa olevan aineiston valossa historian hämärään. Patriarkalisaatio saattaa liittyä siirtymiseen metsästys- ja keräilyelinkeinoista paimentolaisuuteen. Syrjäisillä vuoristoseuduilla asustavat, metsästystä harjoittavat vuoritaigan heimot (tofalarit, kumaanit, čelkanit) omaksuivat teleuttien välityksellä paimentolaisten ja karjanhoitajien tapojen mukaisesti esimerkiksi tietyn väristen hevosten uhraamisen uhritapojen mongoliperäisiä nimityksiä myöten. Näitä tapoja alun perin jalkaisin ja hiihtäen elatuksensa hankkineet metsästäjäkansat eivät olisi tuohon aikaan muuten omaksuneetkaan. (Potapov 1991, 244–257.) Sajanin vuoriston metsästäjäkansoilta on kerätty runsaasti aineistoa, joka viittaa arkaaisiin käsityksiin pyhien vuorten ja metsäseutujen naispuolisista haltijoista ja jumalattarista (Potapov 1991, 180–181).

Eteläsiperialaisten mongoli- ja turkkilaiskansojen syntymyyttien jumalatarhahmojen samankaltaisuus näkyy useiden muidenkin Siperian kansojen myyteissä ja epiikassa. Jumalattaret ovat usein hierarkian huipulla, šamaanittaret mahtavia ja sankarittaret saattavat voittaa miehet uroteoissa. Kaiken kattavaa patriarkaalista jumalsysteemiä tai joidenkin venäläistutkijoiden kaipaamaa ”panteonia” ei ollut, eikä toisaalta ollut yksinomaista ja yhtäläistä sankarikäsitystäkään (vrt. Potapov 1991, 244). Eri kansanryhmillä oli valtava kirjo toisistaan poikkeavia käsityksiä jumalolentojen, eppisten sankareiden ja šamaanien sukupuolesta ja eri toimijoiden kontakteista ylisen ja alisen maailman ulottuvuuksiin.

Altailaisessa myyttiepiikassa patriarkaaliset jumalat vaikuttavat olevan suureksi osaksi indoiraanilaista alkuperää. Altailaisen epiikan yleisin ylisen maailman toimija Kurbustan viittaa persialaisen taivaanjumala Ahura Mazdan (Ormuzd) -nimeen, josta turkkilaisella ja mongolia-

laisella taholla on tullut Kurbust(an) tai Hormusta/Hormusten. Buddhalaisuuden vaikutuspiirissä tämä jumaluus samastettiin Śakra-jumalaan (Indraan). Mongolien omaksuessa lamalaisen buddhalaisuuden Kurbustan/Hormusta säilytti asemansa ja hänestä tuli kolmenkymmenen kolmen *tejgrin* (taivaanjumalan) joukossa korkein pääjumala. Siperian turkkilaiskansojen epiikassa yleisin jumalolento on Üč-Kurbustan. Nimen alkuosa Üč tarkoittaa lukua 'kolme', ja sen on katsottu viittaavan buddhalaisuuden pyhään kolmilukuun (Nekljudov ja Žukovskaja 1991, 594; ks. m. Harva 1933, 97–98). Burjaattien epiikassa Hormusta esiintyy muodossa Gučin-gurbu Hormusten-han, missä Gučin-gurbu tarkoittaa lukusanaa 'kolmekymmentä kolme' (Potanin 1915, 218).

Yhteisöjen sisällä eriaikaisten kulttuurivaikutusten kerrostumat siirtyivät kansan keskuudessa osaksi varhempien uskomusten ja ylisessä maailmassa vaikuttavien jumalolentojen kirjavaa joukkoa. Kurbustanilla on ollut hyvinkin vaihtelevia rooleja tärkeimpien jumaluuksien joukossa. Eeppisissä runoissa Üč-Kurbustan on ymmärretty kolmeksi jumalaksi, jotka esimerkiksi *Kan-Altin*-runossa vilkuilevat naureskellen toisiaan sankarin soitellessa kaikkiin maailmoihin kantautuvaa taikahuiluaan. Marazzin mukaan jumalten kolmiluku on Siperian myyttitraditioissa tavallinen (Marazzi 1986, 34). Hänen mukaansa Uryanghayn (Tuvan) alueella *Üč-Kayrakaan* (kolme rakasta kaania) ovat eeppinen sankari Kezer (Geser), Tšingis-kaani sekä historiallisten tarinoiden sankari Amursana. Marazzi on sikäli oikeassa, että folkloressa *üč*-sana jumalan nimen alussa on ymmärretty useimmiten siksi, mitä se tarkoittaakin, eli kolmiluvuksi. Kazagačevan (2002, 91, 245–246) mukaan sana *üč* on kuitenkin peräisin varhemmasta *uč*-sanasta 'huippu' tai 'pää', joka tunnetaan jo muinaisturkkilaisista dokumenteista (vrt. DTS 1969, 603). Siten Üč-Kurbustan olisi alun perin Uč-Kurbustan ja tarkoittaisi korkeinta taivaanjumalaa. Kazagačevan selitys vaikuttaa loogiselta. Näin siis iranilaisen Hormuzd-jumalan elämä jatkui suuressa osassa Etelä-Siperiaa sovittautuneena kertomarunouden sankarien ja jumalten monilukuisen joukkoon.



## Alisen maailman ruhtinas vernakulaarin mielikuvituksen ilmentäjänä

Lukuisten etymologioiden mukaan nimitys Erlik tai Erklik on lainautunut iranilaisesta jumalolennosta Ahriman, josta olisi tullut Ariman eli Er-lik alisen maailman jumalan merkityksessä (Baskakov & Jaimova 1993, 7; Harva 1933, 237). Erklik tarkoittaa muinaisturkiksi 'mahtava', 'hallitseva' (DTS, 175, 180). Erklik kagan 'Erlik-Kaani' on luonteva turkkilaisperäinen vastine iranilaiselle Ahriman-jumalalle manalan ruhtinaan merkityksessä.

Zarathustralaisuuden kaksosjumalat ovat epäilemättä vaikuttaneet niiden kansojen käsityksiin, jotka olivat iranilaisten kansojen vaikutuspiirissä. Heistä toinen Angra Mainyu eli Ahriman edustaa pahaa, pimeyttä ja kuolemaa ja toinen, Ahura Mazda eli Ormazd taas tulta, aurinkoa ja elämää. Iranilaiseen vaikutukseen viittaa myös edellä mainitun Kurbustanin hallitseva asema altailaisen myyttiepiikan jumalan nimenä.

Erlikin hahmo on hyvin moniulotteinen, sillä myös Tiibetin buddhalainen vaikutus on useine jumalnimineen muovannut kansanomaisia käsityksiä kuolemanruhtinaasta. On luonnollista, että Etelä-Siperian kautta kulkeneiden kulttuurivirtausten vuosituhantisessa sulatusuunis- sa lukuisat vaikutteet näkyvät myös meidän aikoinamme keräytyissä kansanuskoaineistoissa. Mongoleilta on tavattu useita Erlikin nimityksiä: esimerkiksi Erlik-Nomun-han tai Erke-Nomun. Näiden nimitysten pohjaksi Nekljudov olettaa buddhalaisuuden välityksellä omaksutun Yama-kuolemanjumalan, josta on tullut mongolialaisella taholla nimi- muoto Nomun, Nomin, tai Nomon, jne. Erlik on epäilemättä saanut nämä epiteetit buddhalaisen uskonnon 1300-luvulta lähtien tapahtuneen voimistumisen ja tiibetiläisen kulttuurivaikutuksen myötä. Tiibetissä Yama on nimeltään gSin rje. Hän on saanut usein (buddhalaisen) uskon ja opin herraa tarkoittavan määreen *dharmarāja*, tiibetiksi *Chos rgyal* (Nekljudov 1991, 639.) Tiibetiläisessä mytologiassa gSin rje Chos rgyal pitää kädessään miekkaa. Hänellä on myös kuolleiden elämät heijastava *karman* peili, ja apurinaan muun muassa häränpäinen olento (vrt. Ogneva 1991, 624; ks. m. Dargyay 1979, 156–157, 269). Myös Mongolias- sa Erlik on saanut tiibetiläisen mytologian mukaisia lisämääreitä. Niinpä

Erlikin rinnakkaisnimenä on tavattu tiibetiläisestä määreestä *Chos rgyal* muotoutunut mongolialaistettu muoto Čoyjal. Tuonpuoleisen maailman ruhtinaan varustaminen jumalallisen uskunsuojelijan määreellä selittää myös sen, että Erlikin asema kuoleman valtakunnan ruhtinaan ei ole ollut kansanuskossa tai myyttiepiikassa aina kielteinen, vaan hänellä oli joidenkin kansanryhmien keskuudessa elämän ja kuoleman kysymyksistä säätävän jumalan asema (ks. esim. Harva 1933, 235–236). Myös Erlikin tärkein apueläin, valtava sininen härkä, selittyy luontevasti Tiibetin buddhalaisten ikonografian avulla. Mongolien buddhalaisessa ikonografiassa Erlik-Nomun-han/Čoyjal on usein kuvattu tulenliekkien ympäröimäksi siniseksi jumalaksi häränpäineen ja kolmine silmineen, jotka näkevät menneen, nykyisen ja tulevan. Hänellä on yllään pääkallokkäädyt, kädessä pääkallopäinen sauva, suopunki sielujen pyydystämistä varten sekä lisäksi miekka ja arvokas talismaani, joka osoittaa hänen hallinnoivan maanalaisia aarteita. Attribuutteina hänellä saattaa olla haudantakaisen päätäntävällän merkkeinä vaaka, kohtaloiden kirja ja samanlainen ihmisten pahat teot näyttävä kuvastin kuin tiibetiläisten gSin-rjellä (Nekljudov 1991, 639; Ogneva 1991, 624).

Eriaikaisten käsitysten sekaantuminen ei kuitenkaan lopu alkuunkaan tähän. Etnisissä uskonnoissa ja myyteissä tavataan myös kuolemanjumala Yaman nujertaja Yamāntaka, tiibetiksi gSin rje gshed, josta on mongolialaisella taholla tullut luontevasti Erligiin Jargagč, 'Erlikin tuhoaja'. Erlikiin liittyvä uskomus- ja kerrontatraditio on hyvin runsasta. Eräiden mongolialaisten buddhalaisten legendojen mukaan Erlik oli suuren pyhyden ja yliluonnolliset voimat saavuttanut munkki, joka kuitenkin mestattiin väärän todistuksen perusteella, ja toisen legendaversion mukaan hän sai surmansa joutuessaan rikoksen silminnäkijäksi. Päänsä menetettyään hän asetti kaulansa jatkoksi härän pään ja hänestä tuli tuhoava demoni. Erlikin kuitenkin taltutti kuolemanjumalan voittaja, edellä mainittu Erligiin Jargagč. Uskonnollisissa teksteissä, kuvissa ja kansanuskossa Erlik ja hänen tuhoajansa Erligiin Jargagč usein sekoittuvat vielä keskenään, jolloin Erlik saa kuoleman valtakunnan ruhtinaan ja kuoleman voittavan tuomarin monimuotoisia merkityksiä. Molemmat esitetään häränpäisiksi ja molempien kuvataan ratsastavan härällä. (vrt. Nekljudov, mts. 639; ks. m. Stein 1959, 324, 363, passim.)



Kuva 12. Kuoleman tuhoaja Yamāntakaa esittävä seinämaalaus Pharpingista Nepalista. Kuva: Linda Lane 'Wonderlane' 2007. <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=52291450>. CC-BY-2.0.

Tätä moniselitteisyyttä kuvastaa kuoleman jumala Yaman tuhoajaa Yamāntakaa esittävä seinämaalaus Pharpingista Nepalista (kuva 12). Hän on kolmisilmäinen häränpäinen ja itse härällä ratsastava jumala, jolla on pääkallokäädyt, pääkallopäinen sauva ja suopunki sielujen kiinniottoa varten. Kuvassa on lisäksi puoliso Vajravetālī, joka pitää kädessään kallomaljaa.

Erlikin hahmon variaatiot kuvastavat vanhan šamanistisen siperialaisen uskomusmaailman ja pohjimmiltaan šamanistisia aineksia sisältävän tiibetiläisen buddhalaisen uskonnon yhteen sulautumista. Eteläsiperialaisen myyttiepiikan mukaan kuoleman kirjaa pitävällä pimeyden ruhtinaalla on tavallisimmin valtavat mustat silmät ja muhkea, olkapäitten yli heitetty kaksihaarainen parta, ratsunaan hirviömäinen jättiläishärkä. Buddhalaiset ja zarathustralaiset vaikutteet helvetin kuvauksineen ovat luoneet pohjan pimeyden ruhtinas Erlikin valamiseksi muihin kuoleman valtakunnan valtiaisiin liitettyihin myyttisiin mielikuviin. Erlik on jumalahahmona varsin erilainen kuin vaikkapa jakuuttien ja evenkien myyttiepiikassa kuvatut alisen maailman eriskummalliset, karnevalistiset ruhtinaat, *abaasi/abaahi*-henkiolennot ja yksijalkaiset, yksikäätiset ja yksisilmäiset asukit.

## Eri aikaisten mytologisten olentojen yhteiselo eteläsiperialaisessa myyttiepiikassa

Altailaisen eepin *Jer-Bökö*-tarinan johdannossa kultaisilla valtaistui-milla oleilevat kolme Kurbustan-jumalaa viettävät heistä nuorimman, Oči-Kurbustanin häitä. He saavat tietää alisen maailman Erlikin seitsemää Jeek-veljenpoikaa vastaan käytävistä taisteluista. Seitsemän valtakuntaa on jo jäänyt hirviömäisten veljenpoikien vallan alle *Jer-Bökö*-sankarin kykenemättä heitä vastustamaan. Kulusta *sutra*-kirjaa vilkaistuaan Kurbustanit saavat selville, että heistä juuri Oči-Kurbustan kykenee vastarintaan. Oči-Kurbustan rientää taisteluun, mutta tilanne käy tukalaksi, sillä huolimatta taukoamattomasta taistelusta vihollisia ilmestyy aina vain lisää. Käy ilmi, että mahtava šamaanitar loitsii rummullaan joukoittain sotureita surmansa saaneiden tilalle. Niinpä Oči Kurbustan ampuu nuolen, joka halkaisee šamaanittaren kahtia. Silloin itse Erlik-ruhtinas päättää lähteä seitsemine poikineen sotajalalle. Seitsepäinen lohikäärme on piilottanut kunkin Erlikin pojista vatsaansa, taaten heille kuolemattomuuden. Oči-Kurbustan kuitenkin saa katkaistua kaikki lohikäärmeen päät ja tekee selvää kuudesta Erlikin pojasta. Heistä nuorin, Ok-Jilan 'Nuolikäärme', on kuitenkin sitkeä vastus. Yhdeksän vuotta

kamppailtuaan Oči-Kurbustan lopulta surmaa nuorimman Erlikin pojan. Hän halkaisee Ok-Jılanin vatsan ja aikoo viedä hirviön sisuskalut mukanaan, mutta silloin kajahtaa taivaasta ääni: ”Odota, levitä ne ensin kuivumaan kivien päälle”. Näin tehtyään Oči-Kurbustan huomaa, että Ok-Jılanin sisälmykset katoavat maan uumeniin. Keskinäinen järjestys alisen ja yliisen maailman välillä säilyy. Oči-Kurbustan tukkii aukon katkaisemallaan vuorenhuipulla ja palaa taivaisiin. (Potanin 1915, 243–244.)

Potaninin mukaan tämä taru on lähtöisin burjaattien *Geser*-epiikan versiosta, jossa Hormusten-kaani lähettää kolme poikaansa vuorotellen taistelemaan alisen maailman hirviötä vastaan. Vain nuorimmainen onnistuu tehtävässä ja tuhoaa hirviön. Altaalaisessa epiikassa yleensä vallitsevan kolmen Kurbustanin (Üč-Kurbustan) sijaan burjaattien *Geser*-versiossa jumalia on vain yksi, kolmen veljeksien isä Hormusten-kaani. Burjaattien *Geser*-epiikan versioissa nuorin veljistä, joka siinäkin suorittaa uroteot, on juuri Geser, joka hirviön voitettuaan syntyy uudelleen keskiseen maailmaan ja ryhtyy tehtailemaan lisää urotekoja (Potanin 1915, 244). Potaninin käsitys pitää paikkansa sikäli, että edellä esitettyjen eepisten juontien rakenne on samanlainen. Eeppiset juonirakenteet eivät kuitenkaan ole sukua toisilleen siten ajateltuna, että niillä olisi jokin paikannettavissa ja ajoitettavissa oleva alkumuoto, vaan ne ovat yksittäisiä esityksiä, jotka pohjautuvat vähitellen muotoutuneeseen, laajan itäisen Euraasian alueen kattavaan juonirakenteiden verkostoon. Lukemattomat performanssit eri kielillä, esitystavoilla ja genreillä ovat synnyttäneet tämän verkoston vuosituhansien aikana, valtavan laajalla euraasialaisen myyttiepiikan esiintymisalueella. Näin on tuotettu lukemattomia esityksiä samoista perusjuonista. Sankarien ja jumalten nimet ja yksittäiset tapahtumat varioivat, perusjuonirakenteiden pysyessä suhteellisen kiinteinä.

Eteläsiperialaisessa myyttiepiikassa etnokulttuuristen siperialaisten sankarihahmojen, zarathustralaista alkuperää olevien jumalien, buddhalaisten motiivien ja ylipäänsä mitä erilaisimmista traditioista peräisin olevien henkilöahmojen yhteiselo on hyvin yleistä. Niinpä edellä lyhennytyssä altaalaisessa eeppisessä tarussa zarthustralaista perua oleva Üč-Kurbustan-jumaltrio, buddhalaisuudesta periytyvä *sutra*-kirja, turkkilaisepiikan hirviö Ok-Jılan, manalan ruhtinas Erlik ja turkkilaiskanso-

jen arkaainen Jer-Bökö-sankari esiintyvät samassa runossa. Vastaavasti burjaattien *Geser*-epiikassa ovat rinnakkain persialaiseen jumalnimeseen pohjautuva Hormusten, tiibetiläis-mongolialainen Geser-sankari, ja burjaattien epiikalle tyypilliset alisen maailman hirviöt monien muiden erilähtöisten toimijoiden ohella.

## Ristiinnaulintamotiivi kansanomaisen logiikan kuvastajana

Ristiinnaulinta kuuluu Altain turkkilaisten ja mongoliepiikan toistuviin aiheisiin. G. N. Potanin (1915, 235–243) on selvittänyt tämän aiheen traditiopohjaa. Erlik mainitaan tarinoissa usein luojajumalan poikana ja ensimmäisenä ihmisenä. Muutamissa tarinoissa hän taas pyrki tuhoamaan kaiken elämän maan päältä, minkä vuoksi hänet ristiinnaulitaan. Kohtalon tulla ristiinnaulituksi maailmanpuuhun on kokenut myös taivaan poika Temir-Bökö, jonka taivaan haltijatarjumala Jayačin lähettämä šamaani Jerkanat 'Lepakko' löytää alisesta maailmasta (Potanin 1915, 220, 239). Potanin kummastelee kansanperinteen häilyvyyttä ja monimerkityksisyyttä: ristiinnaulitseminen on toisissa tapauksissa kuvattu rangaistuksena, toisissa kärsimystarinana. Toisissa tarinoissa Erlikdemiurgi on luojajumalan ja kaiken elollisen pahin vihollinen ja jumalan pojan surmaaja, toisissa hän on luojajumalan poika ja kaiken maallisen elämän aloittava kulttuuriheeros. Samaa kansanperinteen epäloogisuutta tuskaili myös Potaninin myöhempi virkaveli L. P. Potapov (esim. Potapov 1991, 42, 47, 55). Etnokulttuurisen logiikan moniselitteisyyttä kummastelevat siis jopa edellä mainitut Altain alueen kokeneimmat kenttätutkijat. Potaninin omat keruuaineistot kuvastavat hyvin eteläsiperialaisten myyttirunojen mielikuvituksellista kirjavuutta. Maahan, koloihin ja onkaloihin piiloutuvat eläimet ovat mongolien ja turkkilaiskansojen myyteissä aliseen maailmaan kuuluvia olioita, samoin kuin lepakot, jotka lentävät yöllä ja roikkuvat päivät pää alaspäin piilossa hämärissä koloissa, ikään kuin paikalleen naulittuina. Mongolialaisissa uskomuksissa neuvotaan lävistämään lepakko elävältä ja kiinnittämään se neljällä naulalla tienristeykseen – torjumaan alisen maailman pahoja voimia, joita lepakon katsottiin edustavan. Tunnetaan myös tarinoita

taivaanpojasta (mong. Tengriin Hüü, alt. Tenγerdiŋ Uul), jonka kurkun ja silmät lepakko tai maamyyrä raatelee hänen nukkuessaan. (Potanin 1915, 236–240.)

Mongolialaisessa myyttisessä tarinassa esiintyy taitava ampuja Erke, joka halusi tuhota kaiken elävän maan päältä. Kun jumala kehotti häntä ampumaan nuolella alas jonkin Seulasten tähdistä, Erke ampui ohi ja piiloutui häpeissään maahan ja muuttui rotaksi. Burjaattien ja altailaisten uskomukset liittävät Erke-antagonistin maanalaiseen maailmaan. Erke Nomun tai Erlik Nomun ovat burjaateilla tavattuja Erlikille annettuja nimiä. Joillakin turkkilaiskansoilla Erlik tunnetaan puolestaan nimellä Erlen-Nomon, joka tarkoittaa suomeksi 'rotta-maamyyrä' (Baskakov & Toščakova 1947, 113, 193). Erke assosioituu siis myös Erlikiin itseensä moniin maan alla ja koloissa eläviin eläimiin liittyvien uskomusten kautta.

Tähän käsityskompleksiin liittyy kristittyjen mongolinkielinen nimitys *Erke'ün* tai *Arka'un*, jolla tarkoitettiin nestoriolaisia kristittyjä ja myös laajemmin lähetyssaarnaajia (Potanin 1915, 235; vrt. Aigle 2014, 170). Prazniakin mukaan kristillisiin lahkoihin liittyneet ihmiset olivat jo mongolien suurvaltakaudesta alttiita paitsi kristillisille myös buddhalaisille ja manikealaisille vaikutteille. Mongolipäällikkö Eljigidei kirjoitti kirjeessään kuningas Louis IX:lle, että heidän keskuudessaan kaikkia kristittyjä kutsutaan (uskonkappaleisiin liittyvistä eroista riippumatta) nimellä *Erke'ün* tai *Arka'un* (Prazniak 2019, 214). Potanin puolestaan viittasi arkkimandriitta Palladiuksen (1872, 27) julkaisemiin tietoihin varhaisesta kristillisyydestä Kiinan alueella. Palladiuksen mukaan Erkenimi oli todellakin vakiintunut tarkoittamaan Kristusta.

Mongolien folkloren käsitykset ristiinnaulituista lepakoista, alisen maailman ruhtinaista tai taivaan pojista ovat assosioituneet varsin helposti kristinuskon muuten vaikeasti ymmärrettäviin käsitteisiin, kärsimysnäytelmiin sekä saarnaajien tuoman uskonnon kannibalistisiin mielikuviin: Kristuksen verta ja ruumista tarjottiin juhlassa, jota kutsuttiin pyhäksi ehtoolliseksi. Kristus-nimen mongolikielissä vaikealle kirjainyhdistelmälle *kr* on löytynyt myyttiepiikasta kotoperäinen, mongolin- ja turkinkielinen *er*-alkuinen vastine, Erke. Ei ole tiedossa, ovatko aiheet lepakon naulitsemisesta tienristeykseen olleet tunnettuja myyttitradi-

tiouissa jo ennen kristinuskon saapumista. Myyttiepiikassa tätä motiivistoa kuvastaa esimerkiksi loppukohtaus runosta Kan Taji, Ak Bökön poika (Nikiforov 1915, 171; ks. m. Meletinskij 1963, 346). Veljekset Kan Taji ja Kog Ayri kiskovat keskiseen maailmaan harhautuneen Erlikin alas hänen mustan kaljun härkensä selästä ja naulitsevat hänet neljään seipäaseen ja viiltävät orjantappuralla. Erlik karjuu kauhuissaan, mutta juuri silloin taivaan pohjasta kajahtaa rummun ääni. Valkoinen šamaani viitta peittää auringon ja kuun silmän. Alaš-šamaani laskeutuu taivaista pukunsa satoja helistimiä kilkutellen. Šamaani kehottaa poikia jättämään tyhmyydet, sillä ylhäällä oleva Kudai on keskisessä maailmassa elävien ihmisten jumala, Erlik taas kuolleita hallitseva jumala. Ja niin Alaš lähettää šamanoiden ja rumpuaan hakaten Erlikin takaisin alisen maailman mustaan palatsiin ja määrää, että Kan Taji ja Kog Ayri jälkeläisineen jatkuvasti, polvesta polveen, uhraavat hänelle mustia härkiä.

Etnokulttuurisen myyttisen logiikan kannalta kuvattu tapahtumainkulkku on selkeä. Jumalan pojan sijaan ristinnaulinnan kohteena on vastavoima. Pimeyden ruhtinas on naulittu seipäisiin ja kruunattu orjantappuralla. Yliset voimat puuttuvat peliin, koska tapahtuma olisi rikkomus maailmankaikkeuden syklistä kiertokulkua vastaan. Erlikin kuuluu olla alisessa maailmassa vastuullaan kuolleet, kun taas ylisestä maailmasta ja keskisen maailman elämästä ja jälleensyntymistä vastaavat Kudai, muut taivaalliset jumalat ja heidän apuhenkensä. Maailmankaikkeudessa tulee vallita järjestys.

Ristiinnaulitsemisen aihe on levinnyt laajalle Altain alueella. Niinpä Aleksej Kalkinin esittämässä *Maadai-Kara*-runossa Erlik ristiinnaulitaan neljästä raajastaan rautapoppeli-maailmanpuuhun ja poltetaan lopulta hiileksi, jotta hän ei enää milloinkaan häiritسی keskisen maailman elämää. Runon nuori sankari Kögüdey-Mergen tuhoaa taikanoolella sammakkohahmoiset viholliset, verta imevät *almis*-hirviöt, villisikamaiset ilkiöt ja käärmemäiset pahalaiset. Puhov pitää tätä runomotiivia kristillisenä vaikutuksena, mikä oli hänen mukaansa ominaista vain tälle runolle (Puhov 2004, 186–187; vrt. Surazakov 1973, 244–245). Kuten edellä olemme nähneet, vastaavat motiivit olivat kuitenkin hyvin tavallisia mongolialaisessa ja Siperian turkkilaiskansojen keskuudessa. Kalkinin runossa on tosin vahva viittaus pelastussanomaan ja hyvän



voittoon pahasta. Kelvottomat jätetään manalaan ja hyvät pelastetaan ja Kögüdey-Mergeniä ylistetään kuolleista kohottajaksi kuten Kristusta ikään. Pohjautuuko tämä siihen, että entinen šamaani ja runolaulaja Kalkin oli etunimeltään Aleksej, ja nimestään päätellen kastettu kristityksi? Tämä ei ole todennäköistä, sillä Aleksej Kalkin käytti itsestään nimitystä *eelü kayčī*, millä tarkoitettiin mahdikasta runolaulajaa, joka oli saanut taitonsa henkivoimilta, samaan tapaan kuin *eelü kam*, hengiltä kykynsä saanut šamaani (Harvilahti & Kazagačeva 2003, 69–70, III). Edellä esitetyt aineistot viittaavat pikemminkin siihen, että ristiinnaulitsemismotiivi ja pelastussanoma ovat sovitautuneet myyttiepiikan ainekseksi, osana myttopoeettista, vernakulaaria kuvastoa.

## Lopuksi

Tässä luvussa olen esitellyt muutamain esimerkein siperialaisen myyttiepiikan, mytologian ja myyttisten tarinoiden keskeisten ylikuonnollisten olentojen nimitysten variaatioita. Taivaanjumalien nimet ja palvontatavat ja alisen maailman olentoihin liittyvät käsitykset ovat saaneet varsinakin Etelä-Siperiassa runsaasti vaikutteita ympäröiviltä kansoilta ja niiden uskonnoista (kristinuskosta, manikealaisuudesta, zarathustralaisuudesta, buddhalaisuudesta ja myös islamista). Myöhempien vaikutteiden taustalta on kuitenkin hahmotettavissa varhempia käsityksiä ylijumalista, demiurgeista ja taivaallisten jumalien vastavoimista.

Arkaainen siperialainen traditiopohja on säilynyt niin myyttiepiikassa kuin šamanistisessa folkloressakin juonirakenteiden, yksittäisten motiivien ja rakennepiirteiden tasolla. Siperian kansojen myyttisessä epiikassa, tarinoissa ja šamanistisessa folkloressa on runsaasti yhteisiä aineksia, myös sellaisia piirteitä, jotka tunnetaan itämerensuomalaisten kansojen ja saamelaisten traditioista. Etnokulttuuristen käsitysten variaatio ja logiikka ei tue selityksiä yksisuuntaisista korkeakulttuurisista lainoista tai kiinteistä mytologisista järjestelmistä. Itäisen Euraasian myyttiepiikka, myyttiset tarinat, syntykertomukset, šamanistinen folklore ja muut varhaiskantaiset genret sopeutuivat eriaikaisiin ulkopuolisiin vaikutteisiin myyttitraditioille ominaisen logiikan tarjoamien keinovariantojen avulla.

## LÄHTEET

### PAINETUT LÄHTEET

- Anohin, A. V. 1924: *Materialy po šamanstvu altajcev*. Leningrad: Izdatel'stvo Rossijskoj Akademii Nauk.
- Baskakov, N. A. & Toščakova, T.M. 1947: *Ojrocko-russkij slovar'*. Moskva: OGIZ.
- Berezkin, Ju. E. & Duvakin, E. N. 2021: *Tematičeskaja klassifikacija i raspredelenie fol'klornomifologičeskikh motivov po arealam: Analitičeskij katalog*. <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm> (viitattu 1.12.2021).
- Bergmann, Benjamin 1804: *Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803. Zweiter Theil*. Riga: C. J. G. Hartmann.
- DTS 1968 = Nadeljaev, V. M. (toim.) 1968: *Drevnetjurkskij slovar'*. Leningrad: Nauka.
- Funk, D. A. (toim.) 2012: *Šorskij geroičeskij èpos*. Tom 3. Kemerovo: Azija-Print.
- Halén, Harry (toim.) 1973: Ramstedt, G. J. *Nordmongolische Volksdichtung*. Band I. Toimitanut ja kääntänyt Harry Halén. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 156. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Häkkinen, Kaisa 2004: *Nykysuomen etymologinen sanakirja*. Helsinki: WSOY.
- Kazagačeva, Z. S. 1997: *Altajskie geroičeskie skazanija (Perevod tekstov, podgotovka tekstov, stat'i o skaziteljah, primečanija, kommentarii, slovar', ukazateli imen i toponimov)*. Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka, T. 15. Novosibirsk: Nauka.
- Nikiforov, N. Ja. 1995 [1915]: *Anoskij sbornik: Sobranie skazok altaicev s primečanijami G. N. Potanina*. Omsk: Komitet zapadno-sibirskago Otdéla Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestva.
- SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot* -tietokanta [verkkojulkaisu]. Helsinki: SKS. <http://skvr.fi> (viitattu 1.12.2021).
- Surazakov, S. S. 1973: *Maadaj-Kara: Altajskij geroičeskij èpos. Altaj kaj čörčök*. Zapis' teksta, perevod, priloženija. Moskva: Nauka.
- Verbickij, V. I. 1993 [1893]: *Altajskie inorodcy: Sbornik ètnografičeskikh statei i issledovanij*. Gorno-Altajsk: Gorno-Altajskaja tipografija.

### KIRJALLISUUS

- Aigle, Denise 2015: *The Mongol Empire between Myth and Reality*. Studies in Anthropological History. Leiden: Brill.
- Alekseev, N. A. 1975: *Tradicionnye religioznye verovanija jakutov v XIV - načale XX v*. Novosibirsk: Nauka.
- Anohin, A. V. 1929: *Duša i ee svojstva po predstavleniju teleutov*. Sbornik Muzeja Antropologii i Ètnografii, T. 8. Leningrad: Muzej Antropologii i Ètnografii.
- Arbačakova, L. N. 2001: *Tekstologija šorskogo geroičeskogo èposa*. Novosibirsk: Nauka.
- Baskakov, N. A. & N. A. Jaimova 1993: *Šamanskie misterii Gornogo Altaja*. Gorno-Altajsk: Gorno-Altajskij Institut Gumanitarnyh Issledovanii.
- Bauman, Richard 1977: *Verbal Art as Performance*. Rowley, MA: Newbury House.

- Chao Gejin 2000: *Kouchuan shishi shixue: Ranpile "Jianggeer" chengshi jufa yanjiu*. Nanning: Guangxi renmin chubanshe.
- Cogjin, Bürenbehijn 2010: *Mongol aman tuuliin šüleg züi: Arimpilyn hailsan tuuliin jišeen deer* Ulaanbaatar: Mongol ulsyn šinjlekh uhaany akademiin Hel zohiolyn hüreeleen.
- Dargyay, Eva M. 1979: *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet*. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass.
- DuBois, Thomas 1999: *Nordic Religions in the Viking Age*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Frog 2015: Mythology in Cultural Practice: A Methodological Framework for Historical Analysis. *RMN Newsletter* 10: 33–57.
- Funk, D. A. 2005: *Miry šamanov i skazitelej: Kompleksnoe izučenie teleutskih i šorskih materialov*. Moskva: Nauka.
- Hakamies, Pekka 1986: *Venäläisten sananparsien vaikutus karjalaiseen ja suomalaiseen sananparsistoon*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Harva, Uno 1933: *Altain suvun uskonto*. Helsinki: Werner Söderström.
- Harvilahti, Lauri 2019: Mythic Logic and Meta-discursive Practices in the Scandinavian and Baltic Regions. Teoksessa Kendra Wilson, Frog & Maths Bertell (toim.): *Contacts and Networks in the Baltic Sea Region: Austmarr as a Northern mare nostrum, ca. 500-1500 AD*. Amsterdam: Amsterdam University press, 187–210.
- Harvilahti, Lauri & Zoja Kazagačeva 2003: *The Holy Mountain: Studies on Upper Altay Oral Poetry*. FF communications 282. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Kazagačeva, Zoja. 2002: *Altajskie geroičeskie skazanija "Oči Bala" i "Kan-Altyn": Aspekty tekstologii i perevoda*. Gorno-Altajsk: Institut Altaistiki im. S. S. Surazakova.
- Lebedeva, Ž. K. 1982: *Ėpičeskie pamjatniki narodov Krajnego Severa*. Novosibirsk: Nauka.
- L'vova, Ė. L., I. V. Oktjabrskaja, A. M. Sagalae, M. S. Usmanova & I. N. Gemuev (toim.) 1988: *Tradicionnoe mirovozzrenie tjurkov Južnoj Sibiri: Prostranstvo i vremja. Veščnyj mir*. Novosibirsk: Nauka.
- Marazzi, Ugo 1986: *Mūday-Qara: An Altay Epic Poem*. Translation from the Altay, Introduction and Notes. Series Minor XV. Naples: Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi Asiatici.
- Meletinskij, E. M. 1963: *Proišoždenie geroičeskogo ėposa: Rannie formy i arhaičeskie pamjatniki*. Moskva: Nauka.
- Meletinskij, E. M. 1979: *Paleoaziatskij mifologičeskij ėpos: Tsikl vorona*. Moskva: Nauka.
- Mihajlov, T. M. 1980: *Iz istorii burjatskogo šamanizma*. Novosibirsk: Nauka.
- Napolskikh, Vladimir 1989: The Diving-Bird Myth in Northern Eurasia. Teoksessa Mihály Hoppál & Juha Pentikäinen (toim.): *Uralic Mythology and Folklore*. Ethnologica Uralica 1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nekljudov, S. Ju. 1991: Erlik. Teoksessa E. M. Meletinskij (toim.): *Mifologičeskij slovar'*. Moskva: Sovetskaja Ėnciklopedija.
- Nekljudov, S. Ju 1996: Mechanisms of Epic Plot and the Mongolian Geseriad. Teoksessa Lauri Honko (toim.): *Epics along the Silk Roads: An Unesco Workshop in Turku, Finland*. Special Issue of *Oral Tradition* 11(1): 133–143. <https://journal.oraltradition.org/issues/11/1/volume-11-issue-1-epics-along-the-silk-roads/> (viitattu 9.12.2022).

- Nekljudov, S. Ju. & N. L. Čukovskaja 1991: Hormusta. Teoksessa Meletinskij, E. M. (toim.) *Mifologičeskij slovar'*. Moskva: Sovetskaja Ėnciklopedija.
- Ogneva, E. D. 1991: Šindže. Teoksessa E. M. Meletinskij (toim.): *Mifologičeskij slovar'*. Moskva: Sovetskaja Ėnciklopedija.
- Palladij, Kafarov 1872: *Starinnye sledy hristianstva v Kitae po kitajskim istočnikam*. Vostočnyj Sbornik I. Sankt Peterburg: Ministerstvo Inostrannyh Del, Aziackij Departament.
- Potanin, G. N. 1995 [1915]: Primečaniija. Teoksessa N. Ja. Nikiforov (toim.) *Anoskij sbornik. Sobranie skazok altaicev s primečanijami G. N. Potanina*. Omsk: Komitet zapadno-sibirskago Otdéla Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestva.
- Potanin, G. N. 1915a: *Ėtnografičeskije sbory A.V.Anohina*. T. III/1. Tomsk: Trudy Tomskogo Obščestva Izučeniija Sibiri.
- Potapov, L.P. 1991: *Altajskij šamanizm*. Leningrad: Nauka.
- Potapov, L. P. 1992: Mifologija sajano-altajskih tjurkojazyčnyh narodov. Teoksessa S. A. Tokare (toim.): *Mify narodov mira: Enciklopedija*. Moskva: Sovetskaja Ėnciklopedija.
- Prazniak, Roxann 2019: *Sudden Appearances: The Mongol Turn in Commerce, Belief, and Art*. Honolulu: University of Hawai'i Press. [www.jstor.org/stable/j.ctv7r42cv](http://www.jstor.org/stable/j.ctv7r42cv) (viitattu 6.2.2020).
- Puhov, I. V. 2004: *Geroičeskij ėpos altae-sajanskih narodov i jakutskie olonho*. Jakutsk: Jakutskij Filial Izdatel'stva SO RAN.
- Siikala, Anna-Leena 2014: *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Stein, Rolf. A. 1959: *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Tarkka Lotte 2020a: Myyttirunouden mieli: Metafora, perinne ja utopia vernakulaarisessa mielikuvituksessa. Teoksessa Aila Viholainen, Jaana Kouri & Tiina Mahlamäki (toim.) *Kuvittelu ja uskonto: Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 111–145.
- Tarkka, Lotte 2020b: "Se oli neät moaliman alku": Kosmogoninen mielikuvitus kalevalamittaisessa runossa. Teoksessa Ulla Pielä & Petja Kauppi (toim.) *Tuolla puolen, siellä jossakin: Käsityksiä kuvitelluista maailmoista*. Kalevalaseuran vuosikirja 99. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 17–43.
- Valk, Ülo 2000: Ex Ovo Omnia: Where Does the Balto-Finnic Cosmogony Originate? The Etiology of an Etiology. *Oral Tradition* 15(1): 145–158. <https://journal.oraltradition.org/issues/15j/volume-15-issue-1/> (viitattu 9.12.2022).

## Kirjoittajat

**Joonas Ahola**, FT, on Helsingin yliopiston folkloristiikan dosentti. Hän on tutkinut muun muassa kalevalamittaista epiikkaa ja hiljattain neuvostokarjalaista uusaiheista runoutta Kalevalaseuran tukemana.

🔗 <https://orcid.org/0000-0001-8547-5133>

**Frog** on Helsingin yliopiston folkloristiikan dosentti ja johtaa nyt Koneen Säätiön rahoittamaa projektia ”Aineellisuus, suullinen runous, myyttinen tieto ja eletty ympäristö (ASME)”. Hän tutkii suullista runoutta, mytologiaa, kulttuurisemiotikkaa ja tutkimushistoriaa pääaineistoinaan suomalais-karjalainen kalevalainen runous, vanha skandinaavinen runous ja kirjallisuus sekä viime aikoina myös Indonesiassa elävä rotelainen ja tetunilainen rituaalirunous. Frogin tutkimus on teoria- ja metodipainotteista ja osana laajaa tuotantoaan hän on muun muassa toimittanut noin 25 kirjaa.

🔗 <https://orcid.org/0000-0001-5967-6281>

**Pekka Hakamies** on folkloristiikan emeritusprofessori Turun yliopistosta. Hän on työskennellyt aiemmin Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa, Helsingin yliopistossa ja Joensuun yliopistossa. Hakamies on tutkinut sananlaskuja, muun muassa niiden sanajärjestystä, väitöskirjassaan sekä useissa artikkeleissa. Lisäksi hän on tutkinut etnistä identiteettiä Suomen itärajalla, modernisaatiota Neuvosto-Karjalassa sekä luovutetun Karjalan neuvostoasukkaiden muistitietoa.

**Lauri Harvilahti**, FT, dosentti, toimii Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran vanhempana tutkijana (eläkkeellä). Harvilahden kiinnostuksen kohteena on tällä hetkellä Siperian pienten kansojen kertomarunous ja mytologia sekä mongolien varhainen kirjallisuus ja kansanrunous.

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-0922-2748>

**Anne Heimo** on folkloristiikan professori Turun yliopistossa. Häntä kiinnostavat erityisesti jokapäiväisten muistelukäytäntöjen ja omaehtoiseen historian tuottamisen moninaiset muodot. Hän on tutkinut suomalaissiirtolaisten suullis-kirjallisia traditioita muun muassa Kirsti Salmi-Niklanderin johtamissa projekteissa ”Pirstaloituneet visiot. Performanssi, auktoriteetti ja vuorovaikutus 1900-luvun alun suomalaisissa suullis-kirjallisissa traditioissa” (2014–2017) ja ”Immigrant Book Culture in Comparative Perspective” (2019).

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-7693-4710>

**Niina Hämäläinen**, folkloristiikan dosentti, on Kalevalaseuran toiminnanjohtaja. Hän on erikoistunut Elias Lönnrotin kansanrunojen editointityöhön, folkloristiikan tutkimushistoriaan sekä tunteiden ja perheen kulttuurihistoriaan. Viime aikoina häntä ovat erityisesti kiinnostaneet riimilliset laulut, *Kanteletar* sekä arkistoaineistot ja arkiston muodostumisen periaatteet. Hämäläinen on tutkijana väheksytyihin aineistoihin keskittyvässä Akatemia-hankkeessa ”Muted Muses of Oral Culture” sekä *Kalevalan* digitaalisessa, kriittisessä editiossa *Avoim Kalevala*.

🔗 <https://orcid.org/0000-0001-8788-9065>

**Annikki Kaivola-Bregenhøj**, FT, on professori emerita Turun yliopistosta. Hänen tutkijanuransa alkoi suomalaisen arvoitusgenren rakennemalleja koskevalla väitöskirjalla, ja hän on palannut tähän aihepiiriin aika ajoin. Suurin osa Kaivola-Bregenhøj’n tuotannosta käsittelee kuitenkin folkloren kertomuksia ja kerrontaa sekä kansanomaista unentulkintaperinnettä.

**Kati Kallio**, FT, on folkloristiikan dosentti Helsingin yliopistossa ja työskentelee akatemiattutkijana Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa (SA 346342). Hän on tutkinut kalevalamittaisen runouden historiallisia laulukulttuureita Inkerissä, Karjalassa ja Suomessa. Kallio johtaa laskennallisia menetelmiä runolaulun tutkimuksessa hyödyntävää FILTER-konsortiota (SA 333138).

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-3673-1409>

**Hanna Karhu**, FT, on Helsingin yliopiston kotimaisen kirjallisuuden dosentti ja työskentelee tutkijana *Kalevalan* digitaalisessa, kriittisessä editiossa *Avoim Kalevala*. Hän on lisäksi toiminut tutkijana Lotte Tarkan johtamassa Akatemia-hankkeessa ”The Muted Muses of Oral Culture. Ideology, Transnationalism and Silenced Sources in the Making of National Heritages and Literatures.” Karhu on tutkinut arkistoaineistoa, runoilijoiden kirjoitusprosesseja sekä rekilaulujen ja kirjallisuuden yhteyksiä.

🔗 <https://orcid.org/0000-0003-4693-9382>

**Tuukka Karlsson**, FT, työskentelee post doc -tutkijana Helsingin yliopistossa ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa. Hän on folkloristi, joka on erikoistunut kalevalamittaiseen runouteen, erityisesti loitsuihin. Väitöskirjassaan Karlsson selvitti vienankarjalaisen loitsurunouden rekistereitä ja tarkasteli tutkimuksessa vakiintuneita oletuksia loitsujen eri kategorioista. Hänen kiinnostuksen kohteisiinsa kuuluvat lisäksi loitsujen käyttö Kalevalassa ja semioottisten ideologioiden tutkimus.

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-3696-7163>

**Heikki Laitinen**, FT, on kansanmusiikin emeritusprofessori Taideyliopiston Sibelius-Akatemiasta. Hänen taiteelliset työnsä liikkuvat vapaasti eri musiikeissa ja poikkitaiteellisissa produktioissa arkaaisesta ilmaisusta avantgardeen. Tutkimuksellinen toiminta on keskittynyt musiikkien ja runouden kulttuurihistoriaan. Kirkonkellojen vaiheita Laitinen on selvittänyt toistakymmentä vuotta keräämänsä laajan tietokannan pohjalta.

**Antti Lindfors**, FT, on Suomen Akatemian tutkijatohtori (Helsingin yliopisto, kulttuurien osasto), joka tutkii itsen esittämisen ja kehittämisen käytäntöjä digitaalisella aikakaudella. Hän on tehnyt väitöskirjansa stand up -komiikasta ja tutkii nykyisessä projektissaan biohakkerointia yhdistelmänä datavetoista itsen mittaamista ja tieteellistyviä vaihtoehtohoitoja.

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-9681-8047>

**Karina Lukin**, FT, on folkloristiikan dosentti ja työskentelee tällä hetkellä akatemiaturkijana Helsingin yliopistossa. Hän on tutkinut Pohjois-Venäjällä ja Länsi-Siperiassa elävien nenetsien suullista ja kirjallista ilmaisua ja identiteetti- ja historiapolitiikkaa. Lisäksi Lukin on perehtynyt folkloristiikan ja muiden kulttuuritieteiden tutkimushistoriaan.

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-4085-2721>

**Kati Mikkola**, FT, on Helsingin yliopiston folkloristiikan dosentti ja työskentelee Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran viestintäjohtajana. Tutkimuksissaan hän on tarkastellut muun muassa kansanperinteen keruun ja arkistoinnin käytänteitä, itseoppineita perinteenkerääjiä sekä vähemmistöjen rooleja suomalaisen kansanperinteen kategoriassa. Mikkolan uskontotieteen alaan kuuluva väitöskirja (2009) käsitteli uutuuksien vastustamista 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun Suomessa. Mikkola on tutkinut myös Zacharias Topeliuksen tuotantoa ja pedagogista ajattelua sekä maallistumista ja uskonnollisuuden muutosprosesseja.

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-6030-8686>

**Heidi Henriikka Mäkelä**, FT, MuM, toimii folkloristiikan tutkijatohtorina Helsingin yliopistossa. Hän on tutkinut kalevalamittaiselle runolle ja laululle annettuja merkityksiä nykypäivässä. Hänen tutkimuksensa valottavat sitä, miten kaukaista ja myyttistä ”muinaisuutta” rakennetaan nyky-yhteiskunnassa ja miten sen avulla luodaan nykyisyyksiä ja tulevaisuuksia esimerkiksi nyk kansanmusiikin, kulttuuriperintöluettelointien, suomenkielisen kirjallisuuden ja metsäjoogan konteksteissa.

🔗 <https://orcid.org/0000-0001-5372-9290>

**Pia Olsson**, kansatieteen dosentti, toimii yliopistonlehtorina Helsingin yliopiston Kulttuurien osastossa. Hän on hyödyntänyt tutkimuksissaan sekä etnografista prosessia että kansatieteellisiä kyselyaineistoja. Yhdessä Kati Mikkolan ja Eija Starkin kanssa Olsson on tarkastellut aiemmin perinnearkistojen roolia kulttuurisen tiedon tallentajina sekä niiden vastaajien asemaa tiedon tuottajina.

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-1736-8333>



**Kirsti Salmi-Niklander**, FT, dosentti, toimii folkloristiikan yliopistonlehtorina Helsingin yliopistossa. Hänen tutkimusalojaan ovat muistitietotutkimus, suullisen ja kirjallisen kulttuurin vuorovaikutus, käsin kirjoitetut lehdet, työväenkulttuuri ja siirtolaisyhteisöt. Hän on vastuullinen tutkija Koneen säätiön rahoittamassa hankkeessa ”T-Bone Slim and the Transnational Poetics of the Migrant Left in North America” (2022–2023).

📄 <https://orcid.org/0000-0003-0552-1801>

**Ulla Savolainen**, FT, dosentti, toimii tutkijana Helsingin yliopistossa. Hän on muistitiedon, kulttuurisen muistin ja kertomuksen tutkimukseen erikoistunut folkloristi, Muistitietotutkijoiden verkosto FOHN:in puheenjohtaja (2018–) ja Memory Studies Association Nordicin johtokunnan jäsen (2021–). Savolainen on tutkinut lapsuuden evakkomatkan muistelukirjoituksia, Suomessa jatkosodan jälkeen internoitujen henkilöiden muistitietoa ja internointien korvauslain vastaanottoa sekä inkerinsuomalaisten kokemuksia käsittelevää kirjallisuutta ja kulttuurista muistia.

📄 <https://orcid.org/0000-0002-7995-416X>

**Eija Stark**, FT, folkloristiikan dosentti, toimii kehittämisspällikkönä Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa. Hän on erikoistunut arkistoa-aineistojen ja kulttuuriperinteiden yhteiskuntahistoriaan, sananlasku- ja tarinaperinteeseen, folkloren luokkatutkimukseen sekä folkloristiikan ja etnologian oppihistoriaan. Parhaillaan hän selvittää kylmän sodan ajan suomalaisen ja vertailevan kansanrunoudentutkimuksen lähdeaineistoja SKS:n arkistossa.

📄 <https://orcid.org/0000-0002-7728-4852>

**Venla Sykäri** on folkloristiikan dosentti Helsingin yliopistossa ja työskentelee tällä hetkellä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran tutkimusosastolla. Hänen tutkimuksensa liittyy suullisen runouden tuottamisen ja esittämisen kysymyksiin, joita hän tarkastelee sekä kenttätyökeskeisesti nykykulttuureissa että arkistoa-aineistojen avulla suomenkielisessä runo- ja rekilaulukulttuureissa. Sykäri on viime vuosina toiminut tutkijana Koneen

Säätiön rahoittamassa hankkeessaan ”Temporaalinen kompositio ja suullisen runouden lajit” (2020–2023; 201906994) sekä *Kalevalan* digitaaliossa, kriittisessä editiossa *Avoin Kalevala*. <http://kalevala.finlit.fi/>  
ID <https://orcid.org/0000-0002-2487-8657>

**Terhi Utriainen**, FT, on uskontotieteen professori Helsingin yliopistossa. Hän tekee etnografista ja muuta laadullista tutkimusta ja on kiinnostunut erityisesti oman aikamme kansanomaisesta ja eletystä uskonnosta, uskonnon ja sukupuolen kysymyksistä, kuolemankulttuurista sekä rituaaleista ja rituaalitutkimuksesta.

ID <https://orcid.org/0000-0003-4074-2917>

## Abstract

*The Nature of Words. Writings on the Poetics and Environments of Vernacular Expression*

In recent decades, the focus of Folklore Studies has shifted from analysing the products of oral traditions as texts to examining the ways in which people use and produce these items, and the areas of study have broadened to include vernacular cultures and genres in diverse verbal and material forms. As evident from the introduction and twelve chapters of this collection, these interests are today shared by several disciplines that cooperate in the area of cultural studies. This book provides insights into current questions about the “nature” of words: it discusses both the inherent essence of vernacular expression and how that essence is tied to various genre-ecological, performative, and material environments. The chapters include studies on the poetics, form, function, performance, and composition of traditional and new vernacular forms, including explorations of hybridity, materiality, and change, as well as critical examinations of archival practices and publication processes.