

Jouhko ja Kostja Huotarisen runokorpukset  
Tutkimus kahden vienankarjalaisen  
runolaulajan myyttisestä tiedosta

Pro gradu -tutkielma

Helsingin yliopisto

Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos

/ Folkloristiikka

Tuukka Karlsson

Helmikuu 2016

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Humanistinen tiedekunta		Laitos – Institution – Department Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos	
Tekijä – Författare – Author Tuukka Karlsson			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Jouhko ja Kostja Huotarisen runokorpukset. Tutkimus kahden vienankarjalaisen runolaulajan myyttisestä tiedosta			
Oppiaine – Läroämne – Subject Folkloristiikka			
Työn laji – Arbetets art – Level	Aika – Datum – Month and year	Sivumäärä– Sidoantal – Number of pages	
Pro gradu -tutkielma	Helmikuu 2016	103 s.	
Tiivistelmä – Referat – Abstract			
<p>Tarkastelen tutkielmassa kahden uhtualaisen runolaulaja-veljeksien runokorpuksia. Tavoitteenani on selvittää heidän myyttisen tietouden ulottuvuuksiaan ja loitsujen kommunikaatiostrategioita. Tutkin heidän myyttisiä diskurssejaan, toimijoitaan ja myyttistä topografiaansa. Loitsukommunikaatiota lähestyn tarkastelemalla loitsujen tekstuaalisten minuuksien käyttämiä puheakteja.</p> <p>Aineiston tutkimuksessani muodostavat kahden vienalaisen 1800-luvulla eläneen runolaulajan, Jouhko ja Kostja Huotarisen kalevalamittaiset runot. Jouhko Huotarisen runokorpuksessa on kolmekymmentä tekstiä ja se sisältää myyttiepiikkaa, loitsuja ja lyriikkaa. Kostja Huotarisen korpus koostuu neljästä loitsutekstistä. Huotaristen runot ovat talletettuna Suomen Kansan Vanhat Runot -antologiaan ja löytyvät niteistä I:1, I:2, I:3 ja I:4.</p> <p>Metodologisen viitekehyksen tutkielmalleni muodostavat teoreettisesti ohjattu lähiluku, käsitys puheen performatiivisuudesta ja puheaktiteoria. Tutkimusmenetelminä käytän myyttikertomusten analyysia ja sovellusta John R. Searlen illokutiivisten puheaktien luokittelusta ja määrittelystä.</p> <p>Tutkielmastani käy ilmi, että Jouhko Huotarisen runokorpus kertoo vienalaisen laulaja-tietäjä habituksen omaksumisesta. Jouhko Huotarinen käsittelee runoissaan seksuaalisuuden, nuoruuden ja vapauden teemoja ja on suuntautunut myyttisen maailman tapahtumista kertomiseen. Vaikka hän hallitsee myös loitsuja, ne näyttävät olevan hänelle sekundaarisia epiikan ja lyriikan teemoihin nähden.</p> <p>Kostja Huotarisen aineiston perusteella hänen lauluhabituksensa koostuu tietäjyydestä. Kostja Huotarisen loitsut kertovat luottamuksesta omaan persoonalliseen voimaan ja uskosta yliluonnollisten auttajien tukeen. Hänen loitsujensa tekstuaalisten minuuksien käyttämät puheaktit vaihtelevat loitsujen sisällä ja niiden välillä, kertoen laajan neuvottelustrategian hallinnasta.</p> <p>Pro gradu -tutkielmani tulokset kertovat kahden erilaisen laulaja-habituksen ilmenemismuodoista ja kahden yksilön myyttisen tietouden ulottuvuuksista. Lisäksi käyttämäni metodologia runojen tekstuaalisten minuuksien puheakteista voi luoda suuntaviivoja sen laajemmille sovelluksille tulevaisuudessa ja laajentaa näkökulmaa loitsujen sisältämästä kommunikaatiosta.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Loitsu, mytologia, Viena, Uhtua, tietäjä, kalevalamittainen runous, puheakti			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited Keskustakampuksen kirjasto			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

## Sisällysluettelo

1 Johdanto ja tutkimuksen lähtökohdat	4
2 Tutkimushistoriaa ja keskeiset käsitteet	6
2.1 Suomalais-karjalainen loitsu	8
2.2 Myytit ja myyttiset diskurssit	10
3 Metodologinen viitekehys	11
3.1 Teoreettisesti informoitu lähiluku	12
3.2 Myyttikertomusten analyysi ja loitsun minä	13
3.3 Puheaktiteorian sovellus	14
3.4 Searlen illokutiivisten tekojen taksonomia	16
3.5 Tulkinnan kontekstit	21
4 Aineisto ja sen tuottajat	22
4.1 Jouhko Huotarinen	24
4.2 Kostja Huotarinen	25
5 Kostja Huotarisen aineiston analyysi	25
5.1 Kostjan loitsukorpuksen toimijat	26
5.1.1 Neitsyt Maria	26
5.1.2 Pohjolan emäntä	29
5.1.3 Kostjan passiiviset avustajat	30
5.1.4 Kostjan myyttiset vastustajat	33
5.1.5 Kostjan neutraalit toimijat	35
5.2 Kostjan myyttinen topografia	36
5.2.1 Kostjan ylinen maailma	38
5.2.2 Kostjan keskinen maailma	38
5.2.3 Kostjan alinen maailma	42
5.3 Ydinnarratiivit ja loitsun minä	42
5.3.1 Tulen synnyn ydinnarratiivit	42
5.3.1.1 Myyttisen tiedon haltija rakentaa auktoriteettinsa	43
5.3.1.2 Toimiva loitsun minä tulen synnyssä	45
5.3.1.3 Tulen synnyn minuuksien perusteet	47
5.3.2 Riisitaudin synnyn kommunikaatiostrategiat	48
5.3.2.1 Assertiivinen strategia	48
5.3.2.2 Riisin synnyn toimiva minä	49

5.3.3 Loitsu kateita ja noitia vastaan	50
5.3.3.1 Pyytävän minän strategia	50
5.3.3.2 Kommunikoiva minä	51
5.3.3.3 Kuvailevan minän strategia	54
5.3.3.4 Varustautuva minuus	55
5.3.4 Metsämiehen laulun strategiat	57
5.3.4.1 Kuvaava minä metsämiehen loitsussa	57
5.3.4.2 Kommunikoiva minä metsämiehen loitsussa	59
5.4 Yhteenveto Kostja Huotarisen loitsukorpuksesta	60
6 Jouhko Huotarisen aineiston analyysi	60
6.1 Jouhkon myyttisen korpuksen toimijat	60
6.1.1 Väinämöinen	61
6.1.2 Ilmarinen	68
6.1.3 Veitikäisen matka	70
6.1.4 Kalevan poika	74
6.1.5 Epiikan taustahahmot	76
6.1.6 Loitsujen toimijat	78
6.2 Myyttinen topografia	80
6.2.1 Jouhkon ylinen maailma	81
6.2.2 Jouhkon keskinen maailma ja horisontaalinen Pohjola	82
6.2.3 Jouhkon alinen maailma	83
6.3 Jouhkon loitsujen ydinnarratiivit ja kommunikaatiostrategiat	84
6.3.1 Jouhkon myyttisen tietouden haltija ja assertiivit	84
6.3.2 Manaava loitsun minuus: deklaraatiot, kommissiivit ja direktiivit	85
6.3.3 Parantava loitsun minuus, kommissiivit ja direktiivit	87
6.4 Katsaus Jouhko Huotarisen lyriikkaan	88
7 Lopuksi	89
8 Tutkielmassa käytetyt lyhenteet	95
9 Lähdeluettelo	95

## 1 Johdanto ja tutkimuksen lähtökohdat

Tavoitteenani on tässä pro gradu -tutkielmassa perehtyä kahden vienalaisen runolaulajan, Jouhko ja Kostja Huotarisen runokorpuksiin. Kyseessä on kaksi uhtualaista veljestä, joilta on talletettu eri genrejä edustavaa kalevalamittaista runoutta useaan otteeseen 1800-luvulla vuodesta 1825 vuoteen 1877. Veljesten biografisia tietoja ja heidän aineistojaan esittelen tarkemmin myöhemmissä luvuissa, ja tässä luvussa keskityn tutkielman yleisiin lähtökohtiin.

Menneisyyttä tarkastellaan aina nykyisyydestä käsin; tutkimuksen kirjoittajana katseeni suuntautuu omasta ajastani ja taustastani kohti 1800-luvun vienalaista runolaulukulttuuria. On mahdotonta päästä tutkimuskohteiden ”pään sisään”; minulla tai kenelläkään muullakaan ei ole mahdollisuuksia kertoa ehdottomia totuuksia tutkittavien ajatusmaailmasta ja tuntemuksista (Tarkka 1993: 172). Tekemäni kategorisoinnit ja merkitysten tulkinnat asettuvat tutkittavien vastaavien rinnalle (Tarkka 1993: 167).

Kalevalamittaisen runouden kieli on poeettista ilmaisua, jolla on monia eri puolia myyttisestä viihteelliseen (Tarkka 2005: 10). Äidinkieltäni se kuitenkin ole, joten päästäkseni käsiksi sen mahdollisiin merkityssisältöihin, joudun tekemään jatkuvaa tulkintaa tekstien sanomasta ja piirteistä. Tiedostan kuitenkin, että tekemäni tulkinnat ovat vain vaihtoehtoja monista, eivätkä ne voi saavuttaa kaikkia merkityssisältöjen moninaisuuksia, joita puhujat ja samasta kulttuurista tulevat kuulijat ovat niille antaneet (Stark-Arola 1998: 67). Toisaalta ei ole ollut olemassa mitään yhtenäistä, koko kulttuuria läpäisevää ja kaikkia koskevaa merkitystenantojärjestelmää, vaan jokainen on tuottanut, muokannut ja tulkinnut kulttuurinsa tekstejä omista lähtökohdistaan käsin.

Käydessäni läpi SKVR-korpuksen Uhtuan aineistoa, aloin kiinnittää huomiota Jouhko ja Kostja Huotarisen teksteihin. Suomen Kansan Vanhat Runot, joka tunnetaan edellä mainitulla lyhenteellä SKVR, on kolmestakymmenestä neljästä niteestä koostuva teos, jonka osat ovat viimeistä nidosta lukuun ottamatta ilmestyneet vuosien 1908 ja 1948 välillä. Vuonna 1997 sarjaan ilmestyi varhaisten runonkerääjien aineistoa edustava

täydennysosa. Päämääränä SKVR-korpuksen julkaisijoilla oli täydellinen kalevalamittaista runoutta sisältävä kokonaisuus, mutta teossarja sisältää myös muuta aineistoa. Vastaavasti epäsovivaksi katsottua kalevalamittaista runoutta jätettiin julkaisusta pois. Korpus on kokonaisuudessaan digitoitu ja on käytettävissä vapaasti internet-tietokannan avulla.<sup>1</sup> Syyn kiinnostukselleni muodosti kyseisten kertojien rikas runokieli ja runojen kiinnostava myyttinen sisältö. Kontekstuaalisten tietojen perusteella kävi ilmi, että kyseessä olivat veljekset, ja tämä seikka tarjosi mahdollisuuden vertailevaan tutkimusasetelmaan suhteellisen pienellä aineistolla: sukuyhteys tarjoaa mielenkiintoisen mahdollisuuden tutkia veljesten repertoaarien mahdollisia eroja ja yhtäläisyyksiä. Tutkimuksen teon edetessä vertailu alkoi kuitenkin jäädä taka-alalle. Tarkastelen tässä tutkielmassa veljesten tekstejä korpuksina, mutta niiden keskinäinen vertailu tulee esiin enemmänkin näkemyksessäni kahdesta erilaisesta suuntautumisesta runokulttuuriin, jota käsittelem pro graduni lopussa.

Idea runokorpusten tutkimukseen oli lähtenyt liikkeelle Anna-Leena Siikalan esittelemän myyttikorpuksen ajatuksen perusteella, sekä Lotte Tarkan Vuokkiniemen kalevalamittaista runokulttuuria käsittelevän tutkimuksen pohjalta (Siikala 2014: 60–62; Tarkka 2005). Vaikka kahden runolaularajan materiaali on määrällisesti vähäinen koko pitäjän aineistoon suhteutettuna, yksilöllisten aineistojen avulla voidaan luoda katse myös laajempaan, kollektiiviseen kulttuuriin, jonka osana laulajat ovat eläneet (ks. Timonen 1995: 137).

Tavoitteenani on tässä pro gradu -tutkielmassa selvittää Kostja ja Jouhko Huotarisen runostoissa ilmenevän myyttisen maailman ulottuvuudet ja toimijat sekä myyttistä maailmaa kuvaavat ydinnarratiivit ja siihen suuntautuvat toimintastrategiat. Lähestyn Huotaristen tekstejä tarkastellen niitä myyttisenä diskurssina ja myyttisinä korpuksina. Myyttisen diskurssin käsitteen avulla tutkimiani runoja voidaan lähestyä monia merkityksiä esittäjilleen ja kuulijoilleen tarjoavana ja muuntuvana perinteenä. Myyttikorpus tuo esiin laulajien aineiston kokonaisuutena, joka voi sisältää

---

<sup>1</sup> ks. korpuksen esittelytiedot osoitteessa: <http://skvr.fi/#/{%22content%22:%22skvr-teos%22}>

ristiriitaisiakin ja toisistaan poikkeavia näkemyksiä mytologian tapahtumista, sen sijaan että tekstejä kohdeltaisiin irrallisina fragmentteina. (ks. Siikala 2004: 39–43; Siikala 2014: 18–20, 60–62.)

Myyttisen maailman ensimmäisenä ulottuvuutena pyrin selvittämään, mihin kategorioihin heidän runoissaan toimivat hahmot kuuluvat: ovatko he aktiivisia toimijoita runoissa vai passiivisia, vain kuvailun ja taustoituksen asteella esiintyviä. Toiseksi kartoitan runojen myyttistä topografiaa. Toimijoita ja myyttisiä maisemia tutkimalla pyrin muodostamaan käsityksen Huotaristen myyttisen tietouden piirteistä ja ulottuvuuksista. Olen kiinnostunut heidän näkemyksistään, jotka kohdistuvat toisaalta hyvin hitaasti muuttuviin myyttisiin kuviin ja toisaalta yksilöllisiin ja muokkautuviin tulkintoihin (ks. Siikala 2004: 39–41).

Toisen lähestymiskulman tutkielmassani tarjoaa loitsujen analyysi niiden ydinnarratiivien ja tekstuaalisten minuuksien kautta. Tarkoitukseni on selvittää, kuinka loitsuteksteissä esiintyvä minä hyödyntää illokutiivisia puheakteja kommunikoidessaan tuonpuoleisen kanssa. Olen kiinnostunut siitä, kuinka puheaktit toimivat loitsujen sisällä. Lisäksi kysyn, kertovatko loitsujen sisällä ja välillä vaihtelevat puheaktityypit erilaisista kommunikaatiostrategioista suhteessa tuonpuoleisen toimijoihin ja loitsijan tavoitteisiin.

Vastaamalla yllämainittuihin tutkimuskysymyksiin pyrin muodostamaan käsityksen teemoista ja myyttisen tiedon kuvista, jotka ovat yksilöllisiä ja omaksi koettuja tutkimillani henkilöillä heidän aineistonsa perusteella.

## **2 Tutkimushistoriaa ja keskeiset käsitteet**

Esittelen tässä luvussa aiempaa loitsuihin ja kalevalamittaiseen myyttirunouteen kohdistunutta tutkimusta. Käsittelen tutkimushistoriaa kuitenkin vain tämän tutkielman metodologisen kehyksen ja tutkimuskysymysten kannalta relevantilta laajuudelta, joka tarkoittaa sitä, että en esittele tutkimuskenttää sen alkuajoilta lähtien. Suomalaisen mytologiantutkimuksen juuret ulottuvat aina 1700-luvulle ja Christfrid Gananderin *Mythologia Fennica* -teokseen, joka julkaistiin 1789. Gananderia seuraavan

tutkimustradition suuriksi nimiksi kohosivat M.A. Castrén, Julius ja Kaarle Krohn, Uno Harva, Jouko Hautala, Martti Haavio sekä Matti Kuusi. 1960-luvulla heidän edustamansa maantieteellis-historiallinen paradigma alkoi murtua ja kulttuurintutkimus omaksui uusia näkökulmia. Matti Kuusen *Suomen kirjallisuus I. Kirjoittamaton kirjallisuus* (1963) ja Martti Haavion *Suomalainen mytologia* (1967) jäivät viimeisiksi vanhaa tutkimusotetta edustaviksi kokonaisesityksiksi kalevalamittaisesta runoudesta ja mytologiasta. (Siikala 2014: 17.)

Mytologian ja loitsujen tutkimus on ollut esillä myös viime vuosina. Anna-Leena Siikala on tehnyt mittavan uran erityisesti itämerensuomalaisten ja siperialaisten kansojen mytologioiden tutkimuksen saralla. Siikala on perehtynyt tutkimuksissaan myös suomalais-karjalaiseen tietäjälaitokseen ja tietäjän toimeen sekä loitsuihin sen ilmenemismuotoina (esim. Siikala 1999a). Anna-Leena Siikalan mytologian tutkimuksen synteessinä voi pitää hänen teostaan *Itämerensuomalaisten mytologia* (2012), joka kokoaa yhteen ja esittää itämerensuomalaisen mytologian piirteitä ja siihen liittyviä historiallisia kehityskulkuja ja tutkimustraditioita. Nuoremmissa tutkijoista itämerensuomalaiseen mytologiaan liittyen työtä on tehnyt muun muassa Frog (esim. 2012; 2014), joka on yhdistänyt tekstuaalisen analyysin ja vertailevan historiallisen runontutkimuksen traditioita.

Lotte Tarkka (2005) on puolestaan tutkinut runolaulua kulttuurisena käytäntönä vienalaisen Vuokkiniemen aineistoa tarkastelemalla. Tutkimuksessaan Tarkka suuntaa katseensa yli lajityyppien rajojen ja muodostaa synteessin runolaulusta osana pienyhteisön kulttuuria ja elämää. Hän nostaa esille myös tuonpuoleisen käsitteen ja mytologian vaikutuksen todellisuuden merkityksellistäjänä (2005; 2014). Ulla Piela on tutkimuksissaan käsitellyt loitsujen ja kansanparannuksen lisäksi kalevalamittaista runoutta henkilökohtaisen kokemuksen representaationa (2004; 2010).

Loitsuja ovat tutkimuksessaan 2000-luvulla käsitelleet esimerkiksi Henni Ilomäki (2004) ja Maarit Viljakainen (2008; 2009). Ilomäki on tutkinut loitsujen tekstuaalista minää (ks. luku ”Ydinnarratiivit ja loitsun minä”). Maarit Viljakaisen kiinnostuksen kohteena on ollut erilaisissa loitsuaiheissa esiintyvä kommunikatiivisuus. Viljakainen on tutkinut metsälle lähtö -loitsujen, taudin karkotus -sanojen ja synnytysloitsujen



sisältämiä toimijoita ja näiden puhuttelija, vertaillen loitsujen ”minän” ja ”sinän” esittämisen vaihtelua eri konteksteissa. Lisäksi hän on perehtynyt puhuttelujen vaihteluihin mainittujen loitsuteemojen välillä.

## 2.1 Suomalais-karjalainen loitsu

Anna-Leena Siikala toteaa loitsututkimusta leimanneen käsityksen loitsuista sanatarkasti toistettuina kaavoina, joiden variointiin vaikutti korkeintaan muistin merkitys (Siikala 1999a: 66). Siikala viittaa Jouko Hautalan artikkeliin, jossa tämä toteaa että ”yhdenkin säkeen puuttuminen aiheuttaa loitsun voimattomaksi jäämisen” (Siikala 1999a: 66; Hautala 1960: 21). Kyseinen käsitys edustaakin tavallisesti eurooppalaisia loitsuja, jotka eivät pyri muodostamaan yhteyttä tuonpuoleiseen tai kommunikoimaan sen kanssa. Suomessa sen sijaan varsinkin itäsuomalaiset loitsut edustavat erilaista, kommunikatiivista tyyppiä, jonka lyhyistä luvuista poiketen hallitsi vain tietäjä (Siikala 1999a: 66–68, 75–76).

Vuokkiniemen kalevalamittaisen runouden korpusta tutkinut Lotte Tarkka toteaa, että puheaktit tunnistetaan perinteeksi juuri osana edeltävien performanssien sarjaa (Tarkka 2005: 61). Loitsujen voima perustui osittain juuri siihen, että ne liitettiin osaksi menneisyydestä kumpuavaa myyttistä tietoa ja viisautta (Tarkka 2005: 93).

Loitsuautorisaatio<sup>2</sup> selittääkin loitsujen tehoon suhtautumista ongelmalliseksi katsottua uskon käsitettä paremmin (Tarkka 2005: 92). Tarkka (2005: 87–92) käsittelee loitsuja performatiiveina. Loitsujen performatiivinen teho perustui käsitykseen sanan voimasta eli väestä; sanojen katsottiin olevan suorassa yhteydessä kohteeseensa (Siikala 1999a: 64; Tarkka 1998: 151; performatiivisuudesta tarkemmin: ks. luku 3.3). Tällainen käsitys oli tyypillistä lähinnä lyhyille ja mekaanisille loitsuille, joiden katsottiin vaikuttavan suoraan kohteeseensa. Ne olivat koko väestön ”omaisuutta” ja erosivat varsinaisista tietäjän spesialistiloitsuista (Tarkka 2005: 87).

---

<sup>2</sup> Termi Lotte Tarkalta, ks. Tarkka 2005: 92.

Etenkin Itä-Suomessa riittispesialistien loitsut olivat eri maata: suoran ja mekaanisen vaikuttavuuden sijasta niillä pyrittiin kommunikoimaan yliluonnollisten toimijoiden kanssa. Kommunikaatio saattoi kontekstista ja tilanteesta riippuen vaihdella anelun ja käskemisen välillä, jotta haluttu tulos saavutettaisiin. Tietäjän loitsut saavuttivat tehonsa loitsusanojen sisältämän tiedon sekä tietäjän henkilökohtaisen kompetenssin avulla. Aktualisoidakseen sanojen voiman tietäjän tuli nostaa luontonsa eli haltioitua; lisäksi häneltä vaadittiin riittitekniikoiden hallintaa. (Siikala 1999a: 64–71; Tarkka 2005: 87–88.) Oman aineistoni loitsut edustavat juuri kommunikatiivista loitsutyyppejä.

Suomalaiset loitsut on perinteisesti jaettu neljään tyyppiin: rukousloitsuihin, kertoviin- eli vertausloitsuihin, syntyloitsuihin ja manausloitsuihin (Hästesko 1923: 132; Hautala 1960: 22; Siikala 1999a: 76). Loitsujen luokittelu pelkästään muodollisin perustein soveltuu kuitenkin huonosti monimuotoisiin itäsuomalaisiin loitsuihin, jotka sisältävät usein runsaasti eri aineksia ja teemoja saman tekstin sisällä (Siikala 1999a: 76, 86–103). Loitsuja voi pitää heterogeenisenä ryhmänä, jonka ainoa yhdistävä tekijä on niiden funktio: muutosten aiheuttaminen ympäröivässä todellisuudessa ja ongelmanratkaisu (Tarkka 2005: 48).

Esitys loitsujen sisältämisestä teemoista perustuu funktionalistiseen käsitykseen loitsun ja riitin yhteydestä, jossa loitsu saa merkityksensä osana riittä. Taustalla on Martti Haavion teoksessaan *Suomalainen mytologia* (1967) esittämä näkemys, jonka mukaan loitsut kuvailevat näytelmän kaltaista parannusriittä. Haavion teorian pohjalta Anna-Leena Siikala pitää loitsun teemoja parannusnäytelmän tapahtumia vastaavina. (Siikala 1999a: 89.)

Siikalalla teemat ovat seuraavat (Siikala 1999a: 89):

- A Luonnonnostatus
- B Apuvoimien kutsu
- C Avunpyynnön syyn esittäminen
- D Varautuminen eli tietäjän suojoimien kuvaus
- E Tietäjän kerskaus

- F Taudin alkuperän tiedustelu
- G Vastustajan nimeäminen
- H Tietäjä laulaa eli loitsii vastustajansa
- I Tietäjä hyökkää taudin tms. kimppuun epätavallisella ”väellä” varustettuna
- J Tietäjän myyttisten apueläinten kuvaus
- K Taudinaiheuttajan karkoitus
- L Tietäjän lopullinen taistelu tautia vastaan
- M Tietäjän valtuudet: korkeampi voima vaikuttaa hänen kauttaan
- N Parannusklišeitä

Kombinoimalla näitä elementtejä esityksessään, loitsija kykenee täyttämään rituaalin tarkoituksen (ks. Siikala 1999a: 86–103)

## 2.2 Myytit ja myyttiset diskurssit

Termit myytti ja mytologia ovat saaneet alkunsa romantiikan aikana, jolloin eurooppalaisessa kulttuurissa haluttiin erottaa koulutettujen kristittyjen käsitykset ”vääristä” primitiivisten kulttuurien tarinoista. Vielä nykyäänkin myyttiä sanana käytetään osoittamaan sitä, mikä on epätieteellistä tai epäkristillistä: se liitetään näkemykseen jostakin, joka on väärää tietoa ja on korjattava. (Frog 2014: 60–61.) Käsitteenä myyttille kuitenkin lienee yhtä monta määritelmää kuin määrittelijääkin (Siikala 2014: 53; määrittelyistä esim. Honko 1984: 46–48; Doty 2000: 29; Witzel 2012: 6–8). Pohjimmiltaan mytologia kertoo perustavanlaatuisista tapahtumista, joiden seurauksena maailma on saanut alkunsa. Mytologian ei kuitenkaan tarvitse sisältää kokonaisvaltaista teologista systeemiä. Anna-Leena Siikalan mukaan myytit käsittelevät olemassaoloa ja sen jatkuvuuden takaamista sekä sen ongelmia, mutta eivät välttämättä tarjoa selityksiä, vaan ovat avoinna tulkinnoille. (Siikala 2014: 53.)

Mikäli myytit määritetään yhdeksi genreksi muiden joukossa, johtaa se Frogin mukaan usein mytologian kuvaamiseen narratiivisena maailmana, jolla on omat sääntönsä ja

joka on sisäisesti koherentti. Frog toteaaakin, että mytologian määrittäminen perinteisten narratiivien mukaisesti johtaa ongelmiin. (Frog 2014: 61.) Myyttien sisällöt ja myyttiset mielikuvat voivat vaihdella samankin genren sisällä (Stepanova 2014: 49), eivätkä siis muodosta välttämättä yhtenäistä kokonaisuutta. Tässä tutkimuksessa jo rajaus kahden laulajan repertoaareihin ilmentää yhteisen ja koherentin näkemyksen puuttumista ja kuvaa mytologian yksilöllistä variointia.

Nykyinen myyttien tutkimus lähtee ajatuksesta, jossa myytit nähdään yhtäältä pysyvinä, fundamentaalisina symboleina ja toisaalta jatkuvassa kaleidoskooppisessa liikkeessä olevina kuvina, joita tulkitaan jatkuvasti uudelleen. Symbolit muodostavat myyttisen diskurssin, joka voi sisältää useita toisistaan poikkeavia ja kilpailevia näkemyksiä sen sijaan että kyseessä olisi sisäisesti koherentti rakennelma. (Doty 2000: 137–140; Siikala 2012: 19; Frog 2014: 62–63.) Lotte Tarkan mukaan myyttinen ajattelu ei toimi vain menneisyyden tasolla, vaan muodostaa osan suullista perinnettä välittävän yhteisön keinoista käsitellä historiaa, tulkita tapahtumia ja legitimoida toimintatapoja (Tarkka 2005: 160–161).

### **3 Metodologinen viitekehys**

Yleisellä tasolla tutkimukseni niveltyy hermeneuttiseen tutkimustraditioon. Olen pyrkinyt käymään tutkittavien tekstien kanssa vuoropuhelua, jossa olen esittänyt niille omasta esiyymmärryksestäni ja taustaoletuksista lähtöisin olevia tulkintaehdotuksia. Kun tekstistä on noussut esiin tekijöitä jotka eivät ole sopineet ennako-odotuksiini, olen pyrkinyt korjaamaan merkitysehdotuksiani sellaisiksi jotka eivät ole ristiriidassa tekstin kanssa. Näin ollen menetelmäksi on muotoutunut hermeneuttinen dialogi. (Haaparanta & Niiniluoto 1986: 63–64.) Hermeneuttisen dialogin avulla olen pyrkinyt muodostamaan hermeneuttisen spiraalin. Ulla Piela on määritellyt hermeneuttisen spiraalin siten, että ” [...] ymmärrys tekstin kokonaisuudesta syntyy vain sen yksittäisten osien kautta, ja että tekstin yksittäisten osien ymmärtäminen on mahdollista vain sen kokonaisuuden kontekstissa johon se kuuluu.” (Piela 2010: 38). Myös runolaulajan myyttikorpuksen tasolla kokonaiskuvan luominen vaatii yksittäisten tekstien ymmärtämistä, ja toisinpäin.

Tutkielmani menetelmällisen rungon muodostavat teoreettisesti ohjattu lähiluku, myyttikertomusten analyysi sekä puheaktiteoriasta johdettu tekstuaalisten kommunikaatiostrategioiden analyysi. Myyttianalyysia olen soveltanut sekä kertovan runouden että loitsujen analysoinnissa. Sen avulla olen tutkinut toimijoita ja tapahtumia, sekä niille annettuja yksilöllisiä merkityksiä. Tekstuaalisten kommunikaatiostrategioiden analyysin olen kohdistanut loitsuihin ja niiden puheakteihin.

### **3.1 Teoreettisesti informoitu lähiluku**

Tutkimusaineistoon perehtyessäni olen soveltanut teoreettisesti informoitua lähilukua. Jyrki Pöysän mukaan lähiluvun tärkeimpänä periaatteena on tekstin lukeminen useaan kertaan, samalla tulkintoja tehden. Pöysä kuitenkin korostaa, että kyse ei ole samanlaisesta lukemisesta. Lukukerroilla voi olla erilainen ote, kuten hitaasti tai kursorisesti lukeminen, tai refleksiivinen lukeminen. Eri lukukerroilla voi myös kiinnittää huomiota eri asioihin, kuten tekstin rakenteeseen tai sen subjektiin. Lukemisen yhteydessä tapahtuu myös tulkintojen auki kirjoittamista. (Pöysä 2010: 338–339, 342–344.) Teoreettisesti lähilukuprosessini on kytkeytynyt performatiivisuuden käsitteeseen ja näkemykseen teksteistä osana intertekstuaalista verkostoa (vrt. Pöysä 2010: 343–344). Lisäksi olen lähestynyt tekstejä kertomuksina, jotka syntyvät tulkintaprosessissa kulttuurisen tiedon pohjalta ja saavat merkityksensä uudelleentulkinnassa. (vrt. Piela 2010: 40–43.) Esitettyjä periaatteita noudattaen olen lukenut runoja useaan kertaan ja kiinnittänyt huomiota niiden rakenteellisiin piirteisiin eli siihen, miten ne muodostuvat kertomuksiksi. Lisäksi olen pyrkinyt tarkastelemaan runojen toimijoita ja toimintaa sekä niissä käytettyjä metaforia. Lukuprosessin edetessä olen kiinnittänyt huomiota esiin nouseviin tulkintoihin, jolloin kirjoitusvaiheessa on ollut mahdollista käsitellä refleksiivisesti tehtyjen tulkintojen perusteita.

## 3.2 Myyttikertomusten analyysi ja loitsun minä

Sovellan tutkielmassani myyttikertomusten analyysia, jonka kytken kerronnallisuuden tutkimukseen. Satu Apo on tarkastellut myyttistä oluen syntyä kertomuksena. Apo on jakanut vanhimpaan myyttiseen ainekseen kuuluvaksi katsottuja syntyjä eri toimintakategorioihin ja -kaavoihin. Oluen synnyn osalta hän on pyrkinyt tarkastelemaan, kuinka myytissä esiintyvät toimijat ja toiminnan kategoriat esiintyvät ja miten niiden väliset suhteet ilmenevät. (Apo 2001: 50–69.) Apon abstrahoimia myyttisen toiminnan kategorioita ovat muun muassa tilanne jossa yliluonnolliset olennot toimivat, kuten muokkaamalla luonnonympäristöä tai konstruoimalla kulttuuriesineen (esimerkiksi taivaan takominen tai kanteleen synty). Toisena esimerkkinä voidaan nostaa esiin kategoria, jossa ei-antropomorfiset olennot toimivat, kuten tulen synty. (Apo 2001: 52.) Pysin soveltamaan Apon esimerkkiä tarkastellessani runotekstien myyttisiä toimijoita ja maisemia.

Loitsun minän käsite kytkeytyy itselläni loitsujen keskeisiin merkityssisältöihin, joita Ulla Piela on kutsunut narratiiveiksi (Piela 2010: 43–44). Jerome Bruneriin (1985; 1987) nojaten Piela määrittää narratiivin hermeneuttisesti muotoutuvaksi konstruktioksi, joka koskee kerrontaa sekä prosessina että merkitystä sen lopputuloksena (Piela 2010: 43). Omassa tutkielmassani käsittelen narratiiveina loitsujen määrääviä merkityssisältöjä, eli ydinnarratiiveja. Ydinnarratiivit ovat tutkimissani loitsuissa yläkategorian merkityksiä, jotka tuovat esiin määräävän merkityssisällön. Esimerksi tulen synnyssä olen nimennyt keskeisiksi ydinsisällöiksi kivun lievityksen ja parantamisen. Kyseiseen tulokseen olen päätenyt sekä esiymmärryksen perusteella, että lähiluvun avulla tarkastelemalla loitsun sisältöä.

Tällöin olen keskittynyt määrittämään loitsun sisäisen funktion sekä juonen että puheaktien tasolla. Kuten Ulla Piela, näen ydinnarratiivit sekä prosesseina tekstin tasolla, että lopputuloksena jaetun ymmärryksen tuottajina.

Ydinnarratiivien alakategorioina olen pyrkinyt tarkastelemaan loitsun tekstuaalisia minuuksia. Loitsun tekstuaalisen minän käsitteen olen lainannut Henni Ilomäeltä, joka on artikkelissaan tarkastellut sitä, samaistuuko loitsija loitsun tekstuaaliseen minään

(Ilomäki 2004). Perehdyttyään Poahkomie Omenaisen loitsukorpukseen Ilomäki katsoo jokaisen loitsuperformanssin olevan tapahtuma, jossa tietäjä korvaa jokapäiväisen arkipäivän minuutensa rituaalisesti konstruoidulla minuudella (Ilomäki 2004: 55–56). Omassa aineistossani olen eristänyt loitsuista useita eri tekstuaalisia minuuksia, joita representoivat vaihtelevat puheaktit. Katson loitsujen tekstuaalisten minuuksien varioivan ydinnarratiivien perusteella. Tällöin ydinnarratiivi määrää tarvittavat minuudet loitsussa ja tätä kautta niitä julkituovat puheaktit.

### 3.3 Puheaktiteorian sovellus

Teoreettisen pohjan loitsujen puheaktien analyysille muodostaa käsitys sanan performatiivisesta voimasta, jonka taustavaikuttajana on toiminut kielifilosofi J. L. Austinin ja hänen teoksensa *How to do things with words* (1962). Austin muotoili puheaktiteorian, jonka mukaan jokaisessa lausumassa toteutuu kolme toimintaa. Näistä ensimmäinen on lokutiivinen akti, joka tarkoittaa sellaisen lauseen sanomista, jolla on asiasisältö. Toinen toiminnan taso on illokutiivinen akti, joka kuvaa lauseella ilmaistun väitteen, lupauksen tai muun toiminnan toteutumista lauseen konventionaalisen voiman avulla. Kolmantena perlokutiivinen akti tarkoittaa lausuman vaikutuksia sen kohteessa. (Rojola & Laitinen 1998: 1, 9-10.)

J.L. Austin jakoi illokutiiviset teot viiteen luokkaan. Hän piti kuitenkin luokittelua enemmänkin keskustelua ohjaavana kuin pitävänä tuloksena (Austin 1962: 151). Koska oma analyysini pohjautuu osittain Austinin luokittelua uudistaneen John R. Searlen tutkimukseen, esittelen Austinin illokutiivisten tekojen luokat, jotka Searle uudisti. Lisäksi käyn lyhyesti läpi sekä Searlen Austinin illokutiivisten puheaktien taksonomiaa kohtaan esittämää kritiikkiä, että yleisemmin puheaktiteorian kohtaamia vasta-argumentteja.

Austinin luokittelussa ensimmäisenä oli verdiktiivien luokka.<sup>3</sup> Verdiktiivit [*verdictives*] käsittivät Austinilla muun muassa verbit laskea, kuvata, analysoida ja arvioida. Niiden tarkoituksena on Austinin mukaan tuoda esiin todisteisiin pohjautuva löytö. Eksertiiveihin [*exertives*] Austin luki kuuluvaksi verbit jotka neuvovat jonkin toimenpiteen suorittamiseen tai tuovat esiin päätöksiä. Esimerkkeinä voidaan mainita sanat pyytää, anoa, neuvoa ja käskeä. Kommissiiveilla [*commissives*] Austin tarkoitti sanoja, joiden koko tarkoitus on sitoa puhuja johonkin tiettyyn toimintaan. Esimerkkejä ovat muun muassa luvata, sopia ja vakuuttaa. (Searle 1979: 8.)

Loput kaksi luokkaa Austinilla muodostavat ensinnäkin ekspositiivit [*expositives*], joiden tarkoituksena on hänen mukaansa ilmaista mielipiteitä ja asettaa väitteitä esimerkkien kera. Esimerkkeinä toimivat muun muassa korostaa, vastustaa, kutsua ja vastata. Viides luokka muodostuu behavitiiveista [*behabitives*]. Austin itse ei ollut lainkaan tyytyväinen tähän luokkaan, johon kuuluvat ilmaisut joilla reagoidaan toisten ihmisten menneeseen tai nykyiseen käytökseen ja ilmaistaan asenteita näitä kohtaan. Esimerkkeinä voidaan ottaa verbit kiittää, pyytää anteeksi, onnitella ja kirotta. (Searle 1979: 8–9.) Austinin mukaan onnistuneet performatiivit vaativat tuekseen ”onnistuneisuusehtoja”. Onnistuneisuusehdot ovat hänen mukaansa tekijöitä, jotka tekevät lausumista performatiivisia puheakteja. Austinin mukaan onnistuneisuusehdot muodostuvat kulttuurisista ja tilannesidonnaisista säännöistä, joita ovat oikein suoritettu konventionaalinen käytäntö, sopivat olosuhteet ja puhujan vilpittömän aie. (Rojola & Laitinen 1998: 9.) Mikäli performatiivi esitetään esimerkiksi teatterin lavalla tai runossa, kyseessä ei Austinin mielestä ollut todellinen puheakti, vaan eräänlainen normaalikäytön loinen. Tämä johtuu vilpittömyysehdon täyttymättömyydestä ja konventioon perustuvan kontekstin puuttumisesta. (Rojola & Laitinen 1998: 17.)

Austinin käsitystä onnistuneista ja epäonnistuneista puheakteista kritisoi ranskalainen filosofi Jacques Derrida. Derridan mielestä konventiota ja puhujan vakavissaan oloa tärkeämpää on puheaktin toistettavuus, eli *iteraatio*. (Derrida 1982: 324–325; Rojola &

---

<sup>3</sup> Luokkien käännökset omiani.



Laitinen 1998: 17–18.) Derridan näkemyksen mukaan puheaktit sisältävät konventionaalisia muotoja, jotka ovat olemassa jo ennen kuin ne ilmaistaan puhumalla. Näin ollen puheakteja ei voida hänen mukaansa rajoittaa yhteen merkitykseen ja hetkeen ja ne ovat irrallaan puhujan intentioista. Tämä näkemys johti kiistaan Derridan ja John R. Searlen välille, jossa Searle puolusti näkemystä puhujan intentiosta ja konventioista. (Rojola & Laitinen 1998: 18–19.)

Austinin puheaktiteoria sai osakseen kritiikkiä myös keskusteluanalyysin edustajilta, jotka arvostelivat aineiston asettamista rajallisiin kategorioihin. Lisäksi kritisointia vaativina seikkoina pidettiin näkemystä puheaktien yksifunktiomuudesta ja puhujakeskeisyydestä. Sosiologi Harold Garfinkelin mukaan lausumia pitäisikin aina tulkita suhteessa kontekstiinsa eli indeksisesti; sitä kuka sanoi ja mitä, ottaen huomioon myös vuorovaikutustilanteen. (Garfinkel 1967; Rojola & Laitinen 1998: 12.) Garfinkelin mukaan kieli on myös aina refleksiivistä eli suhteessa itseensä ja liittyy aina indeksisyyteen. Niinpä mitään toimintoa ei voi ymmärtää ilman sitä edeltäviä toimintoja, mutta toisaalta jokainen toiminta luo uutta kontekstia. Kontekstin heijastamisen lisäksi puhe siis luo sitä, eli ylläpitää ja muuttaa todellisuutta ja itseään. (Rojola & Laitinen 1998: 13.)

### **3.4 Searlen illokutiivisten tekojen taksonomia**

Kielifilosofi John R. Searle on esittänyt kritiikkiä Austinin taksonomiaa kohtaan tutkimuksessaan puheakteista (1979). Esittelen seuraavaksi Searlen kritiikin pääkohdat ja tämän jälkeen käyn läpi hänen korvaavan luokittelunsa, joka muodostaa pohjan omalle analyysilleni loitsujen kommunikaatiostrategioista.

Searle huomauttaa ensinnäkin asiasta, joka on havaittavissa edempänä esiin tulleista sanaesimerkeistä Austinin luokittelussa. Kyseessä eivät nimittäin ole illokutiiviset teot, vaan verbit. Searlen mukaan Austin näyttää olettavan, että kaksi eri asiaa tarkoittavaa verbiä tarkoittaa kahta erilaista illokutiivista tekoa. Hänen mukaansa on kuitenkin huomattava, että jotkin verbit tuovat esiin tavan, jolla illokutiivinen teko tuotetaan. Esimerkkinä hän mainitsee monimielisesti kääntyvän sanan *announce* (julistaa,

ilmoittaa), jonka hän katsoo olevan ennemminkin tapa muodostaa illokutiivinen teko kuin olevan yksi niiden tyypeistä. (Searle 1979: 9.)

Searle katsoo, että kaikki Austinin listaamista sanoista eivät ole edes illokutiivisiä verbejä ja performatiiveja. Esimerkkinä hän mainitsee sanan aikoa: hänen mukaansa pelkkä aikoa-sana ei ole performatiivinen puheakti; sen sijaan aikomuksen ilmaiseminen sitä usein voi olla. (Searle 1979: 9.) Austinin luokittelun pahimpana puutteena Searle pitää kuitenkin sitä, että sillä ei ole mitään selkeää tai johdonmukaista pohjaa, jonka päälle se olisi rakennettu. Lisäksi hän kritisoi liiallista päällekkäisyyttä kategorioiden välillä sekä sitä että monet esimerkkeinä annetuista sanoista eivät vastaa kategorian määrittelyä. Searlen oma luokittelu jalostaa Austinin taksonomian ja esittelee uudet luokat, jotka käyn seuraavaksi lyhyesti läpi. Lisäksi hän tuo mukaan muita tekijöitä luokittelun pohjalle, kuten sopimisen suunnan ja vilpittömyysehdon (*direction of fit* ja *sincerity condition*). Jätän kuitenkin kyseiset tekijät oman analyysini ulkopuolelle, koska katson Searlen illokutiivisten tekojen luokittelun olevan tässä yhteydessä riittävä ilman lisätekijöitäkin, eikä tutkielman aihe ole kielifilosofinen.

Seuraavaksi esittelen lyhyesti John Searlen J.L. Austinin luokittelun pohjalta kehittämän illokutiivisten puheaktien uudistetun taksonomian. Myös Searlen käsitykset puheakteista ovat saaneet osakseen kritiikkiä, mutta oman tutkimukseni kontekstissa katson hänen ja Austinin teorioiden tarjoavan riittävän viitekehyksen: tutkimusaiheeni koskee loitsujen sisäistä kommunikaatiota tuonpuoleisen kanssa, eikä sen vastavuoroisuus ole empiirisen tutkimuksen ulottuvilla. (Ks. Derrida 1982: 321–329; 1988: 29–107; Garfinkel 1967; Laitinen & Rojola 1998: 12, 16–20; Tarkka 2005: 79.) Pyrin lisäksi tuomaan esiin luokkien suhtautumisen Anna-Leena Siikalan käyttämään tietäjän sanojen teemoihin.

Searlen luokkien esittelyjärjestys noudattaa hänen teoksessaan käyttämää järjestystä, eikä siis kuvasta esimerkiksi luokkien esiintymistiheyttä tai minkäänlaista painoarvoa omassa aineistossani.

Searlen taksonomiassa ensimmäisen ryhmän muodostavat **assertiiviset** [*assertives*] puheaktit. Assertiivisilla puheakteilla Searle tarkoittaa tekoja, joiden avulla puhuja

väittää jotakin. Samaan luokkaan lukeutuvat myös esimerkiksi todistelut, kehumiset ja vihjaamiset. Assertiivisen luokan selkeimpänä määreenä Searle pitää sitä, voidaanko esitetty puhe määritellä todeksi tai valheeksi. (Searle 1979: 12–13.) Assertiivit siis pyrkivät sanomaan, miten asiat ovat. Loitsujen yhteydessä totuuden ja sen ”miten asiat ovat” määrittelyt ovat erityisiä: ne saavat merkityksensä perinteen autorisaatiosta ja myyttisen tiedon tärkeästä asemasta (ks. Tarkka 2005: 93). Tietäjän sanojen luokittelussa assertiivit voivat esiintyä esimerkiksi teemojen C, D, G, J ja M (avunpyynnön syyn esittäminen, varautuminen eli tietäjän suojoimien kuvaus, vastustajan nimeäminen, tietäjän myyttisten apueläinten kuvaus ja tietäjän valtuudet) kohdalla. Tällöin loitsija kuvaa avunpyyntönsä syytä, nimeää vastustajansa ja kuvaa auttajiaan ja varusteitaan sekä tuonpuoleisen topografiaa. Assertiivit voivat siis esiintyä yhdessä myös muiden luokkien kanssa.

Toisen luokan muodostaa **direktiivien** [*directives*] ryhmä. Direktiivit muodostuvat illokutiivista teoista, joiden tarkoituksena on esimerkiksi pyytää, käskää, rukoilla ja neuvoa. Myös haastaminen ja uhmaaminen kuuluvat Searlen mukaan tähän luokkaan. Direktiivit tunnistaa siitä, että niiden tarkoituksena puhujalla on saada kuulija tekemään jotain. Loitsujen yhteydessä juuri tämä on keskeistä: puhuteltavat toimijat yritetään sitouttaa toimimaan halutulla tavalla (Siikala 1999a: 64–81). Kuten esimerkeistä näkee, ne voivat vaihdella pehmeistä pyynnöistä suoriin ja koviin käskyihin. (Searle 1979: 13–14.) Direktiivien käyttökohteisiin lukeutuvat tietäjällä ainakin teemat B, H, I, K ja N (apuvoimien kutsu, tietäjä laulaa vastustajansa, tietäjä hyökkää taudin tms. kimppuun, taudinaiheuttajan karkoitus, parannusklišeitä). Direktiivien avulla hän siis kutsuu itselleen apua, neuvottelee tuonpuoleisten toimijoiden kanssa ja tarvittaessa karkottaa taudinaiheuttajia.

**Kommissiivit** [*commissives*] muistuttavat direktiivejä siinä suhteessa, että niiden tehtävänä on saada jotain tapahtumaan tulevaisuudessa. Luokkien erona on kuitenkin se, että siinä missä direktiivit pyrkivät sitouttamaan kuulijan johonkin toimintaan, kommissiivit toimivat puhujan intention kuvaajina. Näin ollen niiden luokkaan kuuluvat esimerkiksi lupaukset ja uhkaukset. (Searle 1979: 14.) Kommissiivit kietoutuvat tietäjän sanojen teemoissa yhteen erityisesti direktiivien kanssa. Kommissiiveiksi voi laskea

ainakin teemat A, L ja tässäkin tapauksessa kohdan N (luonnonnostatus, tietäjän lopullinen taistelu tautia vastaan, parannusklišeitä). Niiden avulla tietäjä saattaa nostaa luontonsa ja kertoa vastustajan kanssa taistelusta sekä potilaan parantamisesta.

**Ekspressiivien** [*expressives*] illokutionaarisena tarkoituksena on Searlen mukaan ilmaista propositionaalisen sisällön esiintuoma psykologinen tila. Hänen mukaansa tämän luokan tyyppiesimerkit muodostuvat esimerkiksi verbeistä kiittää, pahoitella ja lohduttaa. (Searle 1979: 15.) Vaikka ekspressiivejä ei omassa tutkimusaineistossani esiinnykään, mahdollinen käyttökohde voisi olla tilanne, jossa loitsija puhuttelee tuonpuoleisen avustajiaan. Tällöin kyseessä olisi teemaluokka B tai J (apuvoimien kutsu, tietäjän myyttisten apueläinten kuvaus). Hyvittelevästi ja pahoittelevästi puhuteltiin myös haltijoita nenä-sairauksia parantaessa (Stark 2002:81–88).

Viimeisen luokan taksonomiassa muodostavat **deklaraatiot** [*declarations*]. Deklaraatioiden tunnusmerkkinä toimii se, että niiden onnistunut suorittaminen saa aikaan propositionaalisen sisällön ja todellisuuden vastaavuuden. Tällä Searle tarkoittaa sitä, että jos kaksi ihmistä vihittää onnistuneesti, silloin heistä tulee aviopari. Toisena esimerkkinä voidaan mainita tilanne, jossa julistetaan sota: jos sodan julistuksen akti suoritetaan onnistuneesti, sota syttyy. (Searle 1979: 16–17.) Deklaraatioiden määritelmää voi tarkastella myös loitsuihin verraten. Onnistunut loitsuperformanssi tuottaa toivotun kaltaisen tuloksen (Tarkka 2005: 48, 87–88), joten deklaraatioiden voi katsoa sisältyvän loitsujen tarkoitukseen ja luonteeseen.

Deklaraatioiden tunnuksena voidaan Searlen mukaan käyttää sitä, voidaanko niihin liittää sana ”täten” [*hereby*]: voidaan esimerkiksi sanoa ”Kastan sinut (täten) nimellä X. Deklaraatiot vaativat aina kielen ulkopuolisen instituution toimiakseen, jossa sekä puhujalla että kuulijalla pitää olla tietty asema. Tälläisiä instituutioita voivat olla esimerkiksi kirkko, valtio tai oikeuslaitos. Searlen mukaan instituution vaatimukselle on kaksi poikkeusta: yliluonnolliset deklaraatiot, kuten kun Jumalan julistaessa ”Tulkoon valkeus” raamatussa ja toisena kieltä itseään koskevat deklaraatiot, kuten määrittäminen ja nimeäminen. (Searle 1979: 17–18.)

Searlen mukaan illokutiivisten puheaktien joukosta voidaan löytää vielä kuudeskin luokka: **assertiiviset deklaraatiot** [*assertive declarations*]. Nämä esiintyvät institutionaalisissa yhteyksissä, joissa assertiiviset puheaktit vaativat seurakseen deklarativista voimaa. Assertiiviset deklaraatiot vaativat Searlen mukaan totuusehdon: sodan julistaja tai nimityksen tekijä ei voi valehdella illokutiivisessä puheaktissaan, toisin kuin periaatteessa esimerkiksi tuomari julistaessaan jonkun syylliseksi. (Searle 1979: 19–20.) Deklaraatiot ja assertiiviset deklaraatiot esiintyvät tietäjän sanoissa teemoissa, joissa tietäjä kerskaa ja nimeää taudin sekä taistelee sitä vastaan. Myös parannuskliseet voivat olla deklarativisia.

Searlen käyttämää instituution käsitettä assertiivisten deklaraatioiden pohjana voidaan nähdäkseni soveltaa myös kalevalamittaisten loitsujen kenttään. Myös muita Searlen taksonomian puheakteja voidaan tarkastella samalta kannalta. Tällöin instituutio, jota Searle pitää onnistuneen assertiivisen deklaraation pohjana, muodostuu perinteen auktorisaatioprosesseista ja puheaktien liittämistä aiempiin performansseihin. Katson, että tietäjällä ovat tukenaan epiikan myyttiset puheaktit ja riitti- ja ekstaasitekniikoiden sekä loitsuperinteen hallinta, jotka muodostavat institutionaalisen pohjan onnistuneille performatiiveille, hänen persoonallisen väkensä lisäksi (Tarkka 2005: 88, 131–132). Martti Haavio ja Anna-Leena Siikala ovatkin käyttäneet termiä ”tietäjä-instituutio” kuvaamaan edellä mainittujen tekijöiden yhteenliittymää (ks. Haavio 1967: 314; Siikala 1999a: 71–72). Tietäjä-instituutio toimii siis searlelaisena deklaraatioiden pohjana.

Kostja Huotarisen loitsukorpuksesta löytyy lähes kaikkia Searlen luokitukseen kuuluvia puheakteja, lukuun ottamatta psykologisia tiloja ilmaisevaa ekspressiivien luokkaa. Tämä kertonee enemmän käsillä olevasta aineistosta kuin loitsujen rakenteesta yleisesti. Ei liene mahdotonta, että jonkin toisen tietäjän loitsu- tai kertomarunousaineistossa esiintyisi myös ekspressiivejä sisältäviä puheakteja. Omassa tutkielmassani John R. Searlen puheaktien taksonomia toimii perustana tarkastelulle loitsujen kommunikaatiostrategioista. Päähuomioni on kuitenkin abstrahoimissani tekstuaalisissa minuuksissa ja niiden käyttämissä puhestrategioissa.

### 3.5 Tulkinnan kontekstit

Tutkimusta on mahdotonta tehdä tyhjiössä, huomioimatta tutkittavaan ilmiöön liittyviä tekijöitä eri tasoineen. Seuraavaksi pyrin esittelemään tekijöitä, joiden katson vaikuttavan tutkittavan ilmiön tulkintaan.

Satu Apo (2001: 31; ks. myös Koski 2011: 41) on jakanut kontekstualisoinnin kolmelle tasolle, joista ensimmäisen muodostaa intertekstuaalisuus. Tutkittavat tekstit asetetaan kontekstiin osana intertekstuaalista verkostoa, jonka ne kokonaisuutena muodostavat. Apo puhuu tekstien suhteuttamisesta saman aihepiirin muihin teksteihin (koteksit), mutta toisaalta lienee tarpeellista ottaa huomioon myös muut saman tuottajan tai ympäristön tekstit, jos halutaan saavuttaa syvempi ymmärrys intertekstuaalisista viitteistä ja kokonaisuuksista. Oman aineistoni puitteissa voidaan esimerkkinä ottaa kertova, muuhun alueen eeppiseen runouteen kytkeytyvä säeaineisto loitsuissa.

Osana intertekstuaalista ymmärrystä ja kontekstointia olisi huomioitava myös tekstien edustama genre. Genren voidaan katsoa ohjaavan ilmaisulajinsa mukaisesti merkityssisältöjen välitystä ja vastaanottoa (Apo 2001: 31; Bauman 2004: 3–4). On kuitenkin otettava huomioon, että genret eivät ole kiveen hakattuja ja muuttumattomia analyysikategorioita (Bauman 2004: 28–29); ne toimivat dialogisessa ja intertekstuaalisessa yhteydessä toisiinsa (Shuman & Hasan-Rokem 2012: 62). Perinnelajien artikulointi tutkimuksessa toimii kuitenkin välttämättömänä seikkana niiden välisen vuorovaikutuksen selvittämiseksi (Tarkka 2005: 45).

Toisella kontekstoinnin tasolla on tarkasteltava tekstejä suhteessa tuottajiinsa ja ympäristöönsä. On otettava huomioon tutkittavien tekstien tuottajat ja heidän kulttuurinen ympäristönsä, sekä pyrittävä tarkastelemaan miten tekstien sisältämät merkitykset liittyvät tuottajiensa ajatusmaailmaan ja toimintaan ympäristössään. (Apo 2001: 31.) Esimerkkinä voidaan mainita muun muassa folkloren sosiaaliset funktiot ja sen käyttö osana sosiaalisia tilanteita (Bauman 2004: 33). Tämä taas vaatii tutkittavien kulttuurin tuntemusta, jotta kestävästi perustellut tulkinnat olisivat mahdollisia (Bauman 2004: 32–33). Tutkimuskirjallisuuden avulla olen pyrkinyt saavuttamaan riittävän

tuntemuksen tason tutkittavieni kulttuurisesta ympäristöstä, jotta tulkintani ovat mahdollisia perustella.

Tutkimuksessani maantieteellisen ja kulttuurisen ympäristön muodostaa Uhtuan pitäjä, joka oli tutkittavien kotipaikka ja muodosti Kostjalla hänen pääasiallisenelinympäristönsä. Jouhkon elämäntapa oli liikkuvampi ja hän oli oleskellut nuorempana Vienan eteläpuolella Aunuksessa sekä toiminut kunnanesimiehenä muun muassa Vuokkiniemellä (ks. myös luku aineiston tuottajista). Uhtua (nykyään Kalevala) on tunnettu Vienan suurimpana kylänä ja taloudellisena keskuksena (Nieminen 1995: 75). Maantieteellisesti kylä sijaitsee Keskimmäisen Kuittijärven rannalla, noin 130 kilometriä Suomussalmelta itäkoilliseen. Historiallisesti Uhtuan vauraus oli peräisin laukkukaupasta ja myös kalastus oli tuottoisaa. Sen sijaan maanviljelys ja karjanhoito olivat vähäistä. (Kuusi 1968: 32–33.) Uhtuan, kuten muunkin Vienan, elinkeinorakenteen juuret olivat Huotaristen aikaan eräkulttuurissa, joka alkoi hiljalleen syrjäytyä kaskeamisen tieltä (ks. Tarkka 2005: 16).

Kolmanneksi on mietittävä tekstien ja merkitystenantajien välistä suhdetta: käsitelläänkö tekstejä niiden tuottajien vai tutkijan näkökulmasta ja miten erotellaan emic- ja etic-näkökulmat. Ongelmana on se, miten päästä käsiksi toisaalta tutkittavien tuottamiin näkemyksiin (emic) ja toisaalta se, miten tarkastella näitä merkityksiä tutkijana analyttisesti (etic). Käytännössä kuitenkin sisältä ja ulkoa tehtävät tulkinnat ovat molemmat välttämättömiä aineistoa analysoitaessa: tulkinnat tutkittavien omista merkitystenannoista ovat väistämättä minun tutkijana tekemiäni. (Apo 2001: 36.)

Kolmannelle kontekstualisoinnin tasolle kuuluu myös tutkijan asemointi ja teoreettisen viitekehyksen sekä analyysimenetelmien valinta. (Apo 2001: 31.) Monitasoinen reflektion harjoittaminen ja esiintuominen ovat välttämättömiä tutkimusta tehdessä, kuitenkin niin että tutkimus ei lipeä itseruoskinnaksi ja esittelyksi tutkijan itsestään löytämistä vioista (Fingerroos 2004: 26).

#### **4 Aineisto ja sen tuottajat**

Osana kerättyyn aineistoon kohdistuvaa kontekstualisointia on otettava huomioon myös lähdekritiikki. Suomen Kansan Vanhat Runot -kokoelma sai alkunsa ajatuksesta

julkaista runonkerääjien käsikirjoitukset mahdollisimman tarkasti (Piela 2008: 361). Sen sisältämä kalevalamittainen runous on kerätty monta vuosikymmentä kestävässä prosessin osana ja aineiston kerääjiä sekä sarjan toimittajia on ollut ajan mittaan useita (Seppä 2015: 51–52). Pyrin aineistoani analysoidessa huomioimaan sen karttumista ohjanneen paradigman, joka on vaikuttanut runojen lajityyppien erilaiseen arvostukseen ja sitä kautta tallentamiseen informanteilta ja lopulta julkaisuun. Lisäksi on huomioitava esitysperspektiivin tilannekohtaiset tekijät, kuten esitystilanteen yleisön sekä kerääjän ja esittäjän väliset suhteet ja kommunikaatio. Myös laajemmat sosiaaliset tekijät ovat vaikuttaneet yhteisössä tapahtuneeseen runonkeruuseen. (Tarkka 2005: 56–61, 106–114; Seppä 2015.) Anna-Leena Siikala korostaakin käsityksemme runolaulusta syntyneen kerääjien ja laulajien dialogin pohjalta, ja muistuttaa eri ajankohtien tutkijoiden arvojen ja tavoitteiden muovanneen sen luonnetta omista lähtökohdistaan käsin (Siikala 2014: 23).

Tutkimusaineistoni muodostaa Jouhko ja Kostja Huotariselta Suomen Kansan Vanhat Runot -antologiaan tallennettu kalevalamittainen runous. Jouhkon korpus muodostuu kolmestakymmenestä tekstistä, joista kuusitoista on itsenäisiä toisintoja ja neljätoista lisäyksiä tai joiltakin säkeiltään erilaisia, mutta samasta aiheesta kertovia runoja. Jouhkon runot edustavat lajityypeiltään runoepiikkaa, lyriikkaa ja loitsuja. Runoepiikan tekstit ovat pääasiallisilta aiheiltaan Väinämöisen matkaa, raudan syntyä, Päivölän pitoja ja Veitikäisen matkaa pitoihin, Kommilta kosintaa ja Kalevanpoikaa tai Kullervoa käsitteleviä. Jouhkon loitsut käsittävät aiheiltaan tulen synnyn, käärmeen synnyn, puun vihat, loitsun kateita ja noitia vastaan sekä pistoksen synnyn. Raudan synnyn katson kuuluvan Jouhkolla kertovan runouden genreen, mutta on huomioitava sen käyttömahdollisuudet myös riittikontekstissa. Jouhko Huotarisen runot on kerätty aikavälillä 1825–1877 ja talletettu SKVR-antologian niteisiin I:1, I:2, I:3 ja I:4.

Kostja Huotarisen korpus on hänen veljensä vastaavaa merkittävästi pienempi, neljän loitsutekstin laajuinen. Kostjan loitsut koostuvat tulen synnystä, riisin synnystä, metsämiehen loitsusta ja loitsusta kateita ja noitia vastaan. Kostjan runot ovat kaikki A.A. Boreniuksen vuonna 1872 tallettamia ja löytyvät SKVR-niteestä I:4.



Myyttistä korpusta tutkivan on tultava toimeen säilyneellä aineistolla ja perehdyttävä sen tarjoamiin kysymyksiin ja vastauksiin, vaikka aineisto olisi suppeakin. Anna-Leena Siikala pitääkin myyttisten kuvien rakenteiden tarkastelua ainoana metodologisena keinona tutkijalle, mikäli suoraa yhteyttä myyttitradition ylläpitäjiin ei ole mahdollista saavuttaa (Siikala 2004: 39–40). Apuna voi toki käyttää tutkittavan yhteisöstä talletettua materiaalia; jollain tasolla se on suorastaan välttämätöntä, mikäli haluaa muodostaa kokonaiskuvan yhteisön suullisesta perinteestä ja intertekstuaalisesta verkostosta suhteineen. Tässä tapauksessa tavoitteena ei kuitenkaan ole muodostaa laajaa analyysia Uhtuan kalevalamittaisesta runoudesta tiettyä ajanjaksona, vaan kyseessä on ennemmin esitys tutkittavien henkilöiden runouden sijoittumisesta osaksi laajempaa tekstiavaruutta.

#### **4.1 Jouhko Huotarinen**

Jouhko Huotarinen (Huotariini Jouhko) oli suvultaan Voassilaisia ja viralliselta nimeltään Jefim Feodoroff. Jouhko oli syntynyt vuonna 1805 uhtualaisessa Voassilan talossa ja lähti joko Skiitan luostarissa tai Venäjän Kemissä tapahtuneen koulunkäynnin jälkeen kauppiaksi. Laajalle alalle suuntautuneet kauppamatkat veivät Jouhkon muun muassa Moskovaan, Pietariin ja Arkangeliin. Kauppamatkat veivät kuitenkin sen verran aikaa, että Jouhko palasi kotikonnuilleen ja hänestä tuli myöhemmin Vuokkiniemellä arvostettu golova eli kunnanesimies, jolla oli pienissä ja vähäpätöisissä asioissa tapana ”sovittaa riitapuolet antamalla näille vahvasti koivuudesta kepeistä”. (Niemi 1920: 1090–1091.) Runonkerääjä A.A. Borenius arvelee Jouhkon runojen sisällön perusteella tämän viettäneen nuorempana aikaa Aunuksessa, seikka johon myös Matti Kuusi on kiinnittänyt huomiota. Boreniuksen mukaan Jouhko itse puhui kysyttäessä vain meren rannasta. (Niemi 1920: 1090; Kuusi 1968: 34.)

Ensimmäiset runot Jouhko Huotariselta talletti vuonna 1825 A.J. Sjögren. Sjögren merkitsi neljän keräämänsä runon laulajaksi erään Uhtuan miehen (”en Uhta karl”) ja yhden erään Uhtuan pojan (”en poikke ifrån Uhta”). Mies ja poika on myöhemmin tunnistettu juuri Jouhko Huotariseksi. (Kuusi 1968: 34.) 1870-luvulla Jouhkolta saivat vielä runoja talteen Borenius ja A. Genetz (Kuusi 1968: 34.). Matti Kuusi on pitänyt

Jouhkoa ”keskeisenä perinteen suuntaajana”: Kuusen mukaan esimerkiksi 80 kilometrin päässä idässä Uhtualta asuva tietäjä oli oppinut pistoksen synnyn Jouhkolta (Kuusi 1968: 42; ks. SKVR I:4, 883). Lähteestä riippuen Jouhko kuoli joko vuonna 1891 tai 1892 (Niemi 1920: 1091).

## **4.2 Kostja Huotarinen**

Kostja Huotarinen (Huotariini Kostja), viralliselta nimeltään Kostja Feodoroff, oli syntynyt ilmeisesti vuonna 1811. Häneltä keräsi vuonna 1872 loitsuja A.A. Borenius, joka ei ilmeisesti tullut kovinkaan hyvin toimeen Kostjan kanssa. Boreniuksen mukaan Kostjaa ”kiitettiin Uhtuen parhaaksi laulajaksi, mutta näyttihe sangen sekavaksi loitsujen tietäjäksi”. (Niemi 1920: 1091.) Boreniuksen mukaan Kostja ”halveksi eepillisiä runoja eikä ruvennut niitä koskaan muistonsa panemaan” (Niemi 1920: 1091.). Hän kertoo Kostjan myös pitäneen loitsujen loppusäkeitä itsellään, jottei menettäisi loitsuvoimaansa (Niemi 1920: 1091; ks. myös Tarkka 2005: 86). Huotarinen itseltään on tallentunut kommentti, jossa hän perustelee säkeiden pidättämistä luonnon nousun estämisellä (ks. SKVR I:4, 491: kerääjän viite #23). Kostja harjoitti tietäjyyden lisäksi patvaskana eli häiden puhemiehenä ja riittispesialistina toimimista ja hänen kerrottiin patvaskoineen ”lähes parisataa pariskuntaa” (Niemi 1920: 1091; patvaskasta ks. Tarkka 2005: 43). Kostjasta sanotaan myös, että hän ”ei ollut tietäjä vaan muodon vuoksi” vaan uskoi ”täydellisesti sanan voimaan”. Hänen kerrotaan eläneen ”kuin henkimaailman ympäröimänä”. (Niemi 1920: 1091.) Kostja kuoli noin vuonna 1895, eikä hänen poikiensa talossa ei ollut enää ”jälkeäkään tietohuisista” (Niemi 1920: 1091.).

## **5 Kostja Huotarisen aineiston analyysi**

Tarkoitukseni on tässä osiossa käsitellä Kostja Huotarisen runokorpusta myyttisen diskurssin ilmauksena. Kiinnitän huomioni ensin Huotarisen myyttisen tietouden toimijoihin ja siihen, edustavatko ne hänelle avustajia, vastustajia vai neutraaleja hahmoja. Tämän jälkeen esittelen Kostjan myyttisen topografian piirteitä, maailman eri kerroksineen. Viimeiseksi analysoin Kostja huotarisen loituston ydinnarratiivit ja niiden minät.

## 5.1 Kostja Huotarisen loitsukorpuksen toimijat

Seuraavaksi käsittelen Kostja Huotarisen loitsukorpuksen myyttiset toimijat. Olen jakanut loitsuista löytyvät hahmot kolmeen luokkaan: avustajiin, vastustajiin ja neutraaleihin toimijoihin (Vrt. Pankamo 1995). On kuitenkin huomioitava toimijoiden sijoittuvan kontekstisidonnaisesti joissakin tapauksissa useampaan kuin yhteen kategoriaan. Ensimmäisenä tarkastelen myyttisten avustajien kategoriaa, joka jakautuu aktiivisten ja passiivisten avustajien luokkiin.

### 5.1.1 Neitsyt Maria

Neitsyt Maria on toiminut suomalais-karjalaisessa loitsuperinteessä yleisauttajana, aina synnytysten helpottajasta parantavien voiteiden tuojaan. Maarit Viljakainen kutsuukin häntä ”suomalaisten ja karjalaisten loitsujen voimanaiseksi” (Viljakainen 2008: 143). Maria saatettiin identifioida katolilaisesta perinteestä johdetulla tavalla yhtä aikaa neitsyeksi ja äidiksi.

Marian rinnalla on esiintynyt myös muun muassa Kivuttaren nimellä tunnettu hahmo, jonka Anna-Leena Siikala katsoo kantavan etnisen uskonnon kaikuja. Siikalan mukaan käsitys tuonpuoleisesta käsin toimivasta parantaja- tai äitihahmosta esiintyy yleisesti pohjoisessa Euraasiassa, joten hahmon taustalla tuskin ovat kristilliset vaikutteet. (Siikala 2014: 293–294.)

Kostja Huotarisen korpuksessa Neitsyt Maria on ”emoñi neit'i, rakas äit'i armollini”<sup>4</sup>, tai vain äitiyttä korostava muoto ”emoni” eli ”emonen”.<sup>5</sup> Hän on siis yhtä aikaa äiti ja neitsyt, kuten usein myyttisissä käsityksissä (Siikala 2014: 293–294). Kostjan Maria toimii usealla tavalla, jotka esittelen seuraavaksi.

---

<sup>4</sup> SKVR I:4, 323; 491; 1133 [Viite on muotoa Suomen Kansan Vanhat Runot, osa yksi, nide neljä: *Vienan läänin runot. Loitsut. Lisiä*, ja tämän jälkeen seuraavat viitattujen runojen numerot. Jatkossa SKVR-sarjaan viittaavat nootit noudattavat tässä tutkielmassa samaa merkintäperiaatetta.]

<sup>5</sup> SKVR I:4, 773

Kostjan Marialla on hallussaan parantava ainesosa: ”makie maito”.<sup>6</sup> Anna-Leena Siikalan mukaan kyse on esikristilliseen aikaan palautuvasta mielikuvastosta (Siikala 2014: 294). Vaikka maito mainitaankin tulen synnyn alussa, aineistossa se jää ikään kuin Marian passiiviseksi ominaisuudeksi, joka liittää hänet parannusriittiin. Marian hahmoon ja parantavaan voiteeseen usein liittyvä mehiläinen ei Kostjan korpuksessa esiinny (Siikala 1999a: 171).

Maidon lisäksi Neitsyt Maria hallitsee myös suojaavia välineitä; häneltä pyydetään kylvetyksessä käytettäviä vastoja:

Tuopp' oñ vašta tulleššaši  
Käteheñi oikiehe.<sup>7</sup>

Hieman myöhemmin samassa kateita ja noitia vastaan suunnatussa loitsussa käy ilmi myös vastojen myyttisyys; ne voivat olla valmistettuja pajusta tai pihlajasta, mutta myös myyttisillä määreillä latautuneista metalleista:

Toitko vaššan vaškisenki  
Vanhoiksekin varoikseñi?  
Toiseñ kultašen kulutan  
Külän külvüššä isošša,  
Šaunašša sala-talošša,  
Külün külpuhuonehešša.<sup>8</sup>

Vaikka Marian asuinpaikka on ylhäällä maailman keskuksessa, tuonpuoleisessa, häntä kutsutaan paikalle apuun tämän puoleiseen reaalimaailmaan:

Tuleš tuškañ tuntijakši,  
Kivun kiiñi ottajakši,  
Vaivojeñ val'ittajakši.<sup>9</sup>

Tule šaunahañ šaloo,  
Külün külpühü külähän.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> SKVR I:4, 323

<sup>7</sup> SKVR I:4, 491

<sup>8</sup> SKVR I:4, 491

<sup>9</sup> SKVR I:4, 323

Rajan ylitys myyttisestä maailmasta reaalityodellisuuteen ja parannusriitin tilanteeseen käy ilmi hyvin tulen synnyn lopusta, jossa aikamuoto vaihtuu imperfektistä preesensiin:

Moarien emoñi neit'i,  
Rakas äit'i armollíni,  
Tiesit lapšen tehneheši,  
Varoit vaivan nähneheši  
Oša-mieššä olleššaši,  
Tuleš tuškañ tuntijakši,  
Kivun kiiñi ottajakši,  
Vaivojeñ val'ittajakši.<sup>11</sup>

Implikoimalla myyttisessä menneisyydessä tapahtunut Jeesus-lapsen syntymä ja vetoamus Marian vaivan ja tuskan tuntemukseen myyttisen menneisyyden tapahtumat aktualisoidaan nykyajassa (Siikala 1999a: 171; Tarkka 2005: 161).

Kyseessä on narratiivisena tehokeinona käytetty dramaattinen preesens, jota Lea Laitinen kutsuu metapragmaattiseksi troopiksi (Laitinen 1998: 83). Dramaattisen preesensin käytöllä kuulijalle saadaan aikaan mielikuva tapahtumien sattumisesta hänen silmiensä edessä (Laitinen 1998: 83). Preesensiin vaihtamalla loitsun minä aktualisoi tilanteen, jossa Maria saapuu nykyhetkeen auttamaan parannustapahtumassa.

Huotarinen osoittaa Marialla myös puhutteluja, joissa ei suoraan yksilöidä pyyntöä. Näin tapahtuu esimerkiksi metsämiehen loitsussa:

Moarie emoñi neit'i,  
Rakaš äit'i armollíni!  
Läkši nuori mieš metšällä,  
Uro korveñ kulkijakši.<sup>12</sup>

Vaikka Marialle ei säkeissä eksplikoida pyyntöä, loitsussa kyseessä on tilanne, jossa puhuja, "nuori mieš" on lähdössä metsälle ja tarvitsee tuonpuoleisen avustajan ohjausta löytääkseen saalispolut (vrt. Tarkka 2005: 261, 263–266).

---

<sup>10</sup> SKVR I:4, 491

<sup>11</sup> SKVR I:4, 323

<sup>12</sup> SKVR I:4, 1133

## 5.1.2 Pohjolan emäntä

Pohjolan emäntä edustaa Mariaan nähden vastakkaista toimijaa: elämän, lämmön ja valon sijasta hänet nähdään useimmiten pimeän, kylmän ja kuolleiden tyyssijan Pohjolan persofinioitumana (Siikala 2014: 292). Myös Kostjalla hän edustaa yhdessä kontekstissa tautidemonien synnyttäjää: hänestä ovat lähtöisin kolme riisitaudin lajia<sup>13</sup>. Tällöin hänen määreensä ovat negatiivisia:

Portto Pohjol'an emäntä,  
Pohjol'am pimie piika.<sup>14</sup>

Tulen synnyn yhteydessä tilanne on kuitenkin toinen: Pohjolan emäntä on ”jalo”. On kuitenkin huomattava, että ”jalo” ei tarkoita samaa asiaa kuin miten nykylukija sen helposti ymmärtää, vaan kyseessä on suurta tai voimakasta kuvaava adjektiivi<sup>15</sup>. Emäntä tuo jäätä Pohjolasta, joka on ”kylmä kylä”, mutta jota ei kutsuta pimeäksi:

Pohj[ol]'an jalo emäntä!  
Tuopp' on hūütä Pohjol'ašta,  
Jeätä külmästä külästä.<sup>16</sup>

Kostjan myyttisessä maailmassa Pohjolan emännän pahuus ei siis ole mitenkään sanomatta selvää, vaan hänellä on kontekstista riippuva rooli sekä parannustapahtuman avustajana, että myyttisenä vastustajana.

Lotte Tarkka on huomauttanut, että Kostja yhdistää omalaatuisella tavalla Pohjolan emännän ja palovammojen parannuksessa auttavan Hyisen tytön mielikuvakehykset (Tarkka 2015b: suullinen tiedonanto). Pohjolan emäntään on yhdistetty hyvin vahvasti juuri emännyyden ja sen myötä itsenäisyyden ja määräysvallan attribuutteja (ks. Vakimo 1999: 57, 59). Kostja sen sijaan käyttää tulen synnyssä hänestä piika-nimitystä, joka on hyvin epätavallista. Tulen synnyn säkeissä mainittu jään tuonti Pohjolasta

---

<sup>13</sup> SKVR I:4, 913

<sup>14</sup> SKVR I:4, 913

<sup>15</sup> Karjalan kielen verkkosanakirja: hakusana ”jalo”.

<sup>16</sup> SKVR I:4, 323

yhdistyy mainittuun palovammojen parantajaan, jonka pakkasen loitsua tutkinut Anna Malinen yhdistää Pohjolan neitoon, Pohjolan emännän tyttäreeseen (Malinen 2007: 60). Malinen toteaa neidon rinnalla esiintyvän tulen synty -loitsuissa toisinaan myös vanhan naisen, mutta hänen mukaansa tämä nimetään hyvin harvoin Pohjolan emännäksi (Malinen 2007: 60.). Kostja on siis päätyntä tässäkin suhteessa harvinaiseen ratkaisuun eksplikoidessaan jään tuojan Pohjolan emännäksi.

Mariasta poiketen Pohjolan emäntä ei ylitä tämän- ja tuonpuoleisen rajaa: hänen toiminta-alueen on myyttinen vastamaailma, jossa tuotetut vaikutukset yltyvät kuitenkin myös reaali maailman puolelle. Pohjolan emännän voi nähdä myös anomaalisena hahmona: hän jättää naisille kuuluvan alueen eli kylän muodostaman kotipiirin (Tarkka 2005: 275).

### **5.1.3 Kostjan passiiviset avustajat**

Passiivisiksi avustajiksi kutsun Kostjalla toimijoita, jotka eivät suoraan saa aikaan muutosta loitsun tapahtumajaksoissa. Tällaiset olennot sijoittuvat tuonpuoleiseen myyttiseen todellisuuteen; he ovat osa vastamaailmaa. Tietäjän loitsu strategioissa heitä puhutellaan ja kuvataan, mutta he eivät ylitä maailmojen rajoja. Passiiviset avustajat esiintyvät usein tilanteessa, jossa loitsun laulaja lainaa heiltä joko auktoriteettia tai aseita vihollisia vastaan taistellessaan.

Myös eeppisestä runoudesta tunnettuja toimijoita Kostjalla ovat Väinämöinen, Joukahainen ja Lemminkäinen. He tosin esiintyvät vain yhdessä loitsussa ja siinäkin samassa yhteydessä peräkkäin:

Löülüni kivoisten lämmin,  
Hiki oñ vanhañ Väinämöisen,  
Moarieñ makie maito,  
Hiki on nuoren Joukahaisen,  
Mesi-leipä Lemminkäisen.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> SKVR I:4, 323

Päällisin puolin kyseiset säkeet eivät ehkä näytä kertovan paljoakaan; kertoja luettelee epiikan sankareita ja liittää heidät saunaan ja kylpemiseen. Lähemmällä tarkastelulla latteahkosta loitsun jaksosta selviää kuitenkin varsin valaisevia piirteitä, joita käyn seuraavaksi läpi.

Väinämöisen ja Marian esiintymistä saunassa tapahtuvassa riittipuheessa selittävät heidän yhteytensä kylvetään tapahtuvaan parantamiseen: Väinämöinen yhdistetään usein loitsuissa veteen, mistä tässä yhteydessä kertoo ehkä maininta hänen hiestään (Siikala 1999a: 169; Siikala 2014: 320).

Hiki on toiminut myös parannus- ja vahingoittamisriittien osana, joten maininta voi osaltaan liittyä myös siihen (ks. Hämäläinen 1920: 71–74). Maria esiintyykin myös toisessa saunaan sijoittuvassa loitsussa<sup>18</sup>. Toisaalta on myös otettava huomioon Väinämöisen asema prototyyppisenä tietäjänä, jonka piirteet eivät rajoitu vain yhteen funktioon (Siikala 1999a: 178).). Auktoriteettinsa Väinämöinen sai asemastaan, jossa hän on syntynyt ennen ajan alkua (Siikala 1999b: 44–45).

Neitsyt Maria puolestaan esiintyy parantavan ja kipua lievittävän voiteen haltijana. (Siikala 1999a: 170–171; Malinen 2007: 64–65). Tämän loitsun yhteydessä Marian makea maito tarjoaa nähdäkseni metaforisen mielikuvan parantavasta voiteesta.

Lemminkäisen ja Joukahaisen läsnäoloon loitsussa näen tässä yhteydessä kaksi selitystä: ensinnäkin kertoja on mahdollisesti yhdistänyt heidät voimaan ja nuoruuteen, jotka auttavat tietäjää taistelemaan vastustajaansa vastaan. Lisäksi runostossa molemmat ovat esiintyneet tietäjinä, mikä auttaa parantajaa auktorisoimaan omaa toimintaansa (Siikala 2014: 277, 321). Toisaalta pidän mahdollisena, että kyseessä on mielikuvakehysten yhdistyminen: Väinämöisen mainitseminen ja häneen liittyvä myyttinen tietous tuo mukaan hänen vastustajanaan tunnetun Joukahaisen (Siikala 2014: 321). Lemminkäisen mesi-leipä puolestaan voi liittyä Marian makeaan maitoon tai voiteeseen. Lemminkäisen laulun on katsottu karjalaisella runoalueella kuvaavan

---

<sup>18</sup> SKVR I:4, 491



vaarallisen matkan suorittavaa shamaania (Piela 2004: 143–145). Näin ollen Kostjan ajatus Lemminkäisestä parantavan ”mesi-leivän” noutajana ja tuonpuoleiseen matkaajana on perusteltu. Tällä tavoin Lemminkäinen yhdistyisi Mariaan ja mehiläiseen liittyviin mielikuviin, jossa parantava voide noudetaan matkojen takaa (Siikala 1999a: 170–171): kyseessä ovat maailman tasoja välittävät ja liikkuvat toimijat. Lisäksi säikeiden toimijat liittyvät toisiinsa osana parallelistista rakennetta, jossa myyttisen hahmon hiki toimii parantavana substanssina. Tätä korostaa vanhan Väinämöisen ja nuoren Joukahaisen kontrastoiminen. Säeparien toiset säikeet täydentävät substanssin olemuksen makeaksi, eli makeaksi maidoksi ja metiseksi leiväksi, jotka liittyvät uusien myyttisten hahmojen ominaisuuksiksi.

Kateita ja noitia vastaan suunnatussa loitsussa Kostja tahtoo estää vastanoidan toimet ja ounastelee mikä olisi tilanteeseen sopivin keino. Hän päätyy myyttisten apueläinten apuun:

Mie tahoñ šulkie konnañ šuunki:  
Luvullako vain lajilla?  
Millä konnat kopristamma;  
Otammaško kokolta koprat,  
Eli haukalta haravat,  
Ihon isku-lent'imeltä?  
Šillä konnat kopristelin,  
Šillä puškuja pušerrin,  
Sillä taitan tauvin nuolen [...] <sup>19</sup>

Anna-Leena Siikalan mukaan tietäjän myyttisiä apueläimiä koskevat mielikuvat ovat osaksi peräisin noidan sielu-eläintä koskevistä käsityksistä, osaksi taas tuonpuolisen topografiaa ja sen toimijoita käsittelevistä mielikuvakehyksistä. Varsinaisia sielueläimiä shamanistiseen tapaan ne eivät kuitenkaan ole. (Siikala 1999a: 205.) Kotkaa on pidetty Ukon lintuna. Näin kotkan esiintyminen loitsussa kytkee tietäjän Ukkoon ja tähän liittyviin mielikuviin suojauksesta ja aseista. (Siikala 1999a: 173–177, 203.) Kostja ottaakin kotkalta ja haukalta kourat ja kynnet, joilla tuhoaa vastustajansa. Lisäksi hän

---

<sup>19</sup> SKVR I:4, 491

suojautuu pukeutumalla haukalta tai kotkalta saatavaan ihoon, joka ei ilmeisesti tarkoita ihoa ymmärtämässämme muodossa. Karjalan kielen sanakirjan mukaan ihon merkityksiä ovat olleet myös muun muassa kasvot ja elävän ihmisen muoto (Karjalan kielen verkkosanakirja: hakusana ”iho”). Kostja siis omaksuu linnun koko ruumiillisen olemuksen. Kun vastustaja on ”kopristeltu”, hän käyttää kotkan kynsiä poistamaan tautinuolen uhrin ihosta. Mielikuvat kotkasta kynsineen tuovat mieleen myös saalistussymboliikan, joka esiintyy häärunoissa. Tässä kontekstissa kyseessä eivät tietenkään olisi sulhaseen ja morsiamen liittyvät mielikuvat vaan tilanne, jossa tietäjä metsästää kotkana saalistaan: kiroja tai vastanoitaa. (Tarkka 2005: 271–272.)

#### **5.1.4 Kostjan myyttiset vastustajat**

Kostjan korpuksessa esiintyvät myyttiset tietäjän vastustajat olen jakanut kahteen ryhmään. Ensimmäiseen kuuluvat persoonalliset vastustajat ja vastanoidat.

Persoonallisella vastustajalla tarkoitan olentoa, joka on nimetty ja henkilöity, erotuksena abstraktimmasta vastanoitien kategoriasta. Toiseen luokkaan olen lkenut tauti- sekä muut personifikaatiot.

Kuten aiemmin totesin, Pohjolan emäntä esiintyy Kostjalla kahtalaisessa roolissa. Toisaalta hän on avustava hahmo, jonka apu perustuu häneen liitettyyn kylmyyden attribuuttiin.<sup>20</sup> Toisaalta hän esiintyy myös tautidemonien synnyttäjänä; hänestä ovat lähtöisin kolme riisitaudin lajia:

Portto Pohjol'an emäntä,  
Pohjol'am pimie piika  
Periñ tuulehem makaši,  
Paltien pahahañ šeähä;  
Teki tuuli tiinehekši,  
Ahava kohullisekši,  
Üksi tuli rinta-riisi,

---

<sup>20</sup> SKVR I:4, 323

Toini tuli napa-kriisi,  
Kolmas tuli mulkku-riisi.<sup>21</sup>

Kun Kostja käsittelee Pohjolan emäntää vastustajana, hänen kuvaukseensa tulevat ”portto” ja ”pimie piika”. Vastustajan ominaisuudessa Pohjolan emäntä on myös harvahampainen; hänellä on vain viisi hammasta.<sup>22</sup>

Riisitautina tunnetaan lastensairaus, joka aiheuttaa kantajassaan fysiologisia muutoksia. Näitä ovat pääasiallisesti luustoon kohdistuvat epämuodostumat. Riisitaudin yleisiin aiheuttajiin ovat kuuluneet D-vitamiinin puutos ja yksipuolinen ravinto. (Piela 2010: 18.) Kansanomaisessa sairausopissa tautia esiintyi myös aikuisilla ja sen lajeja erotettiin jopa yhdeksän. Kansanomaisen käsityksen riisi käsittikin useita sairauksia, jotka nykyään voitaisiin diagnosoida muiksi sisätaudeiksi. (Piela 2010: 18–19.) Kostja Huotarinenkin on nimennyt ainakin kolme eri riisitaudin lajia.<sup>23</sup>

Riisitaudin yleisen luonteen perusteella nimitykset todennäköisesti ovat kuvanneet laajemminkin rintaa, vatsaa ja sukupuolielimiä vaivanneita sairauksia. On kuitenkin ollut tärkeää nimetä vaivat, jotta niiden parantaminen onnistuisi (Piela 2010: 22). Kostjan riisitaudin synnyssä on nähtävissä myös sen liittyminen parannusriittiin; tautia käsketään juomaan vihansa ja pahansa oluen ja viinan mukana:

Juoppas viinašša vihaši  
Ja oluossa omat pahaši,  
Villa on šuuši, villa peäši,  
Villa viisi hampahaši.<sup>24</sup>

Ulla Pielan mukaan taudin parantamiseen käytettiin juomaa, johon oli lisätty riidenmarjoja tai toukkia. Tämä johtui taudin käsittämisestä ihmistä kalvavaksi madoksi, jonka taltuttamiseen tarvittiin matoa muistuttavia marjoja tai toukkia. (Piela 2010: 19, 22; myös Pentikäinen 1971: 248.) Näin ollen tulkitsemme, että oluen ja viinan juottaminen taudille loitsutekstissä on vastannut potilaalle riittitilanteessa annosteltua

---

<sup>21</sup> SKVR I:4, 913

<sup>22</sup> SKVR I:4, 913

<sup>23</sup> SKVR I:4, 913

<sup>24</sup> SKVR I:4, 913

parantavaa juomaa. Vaikutuksen tehostamiseksi taudinaiheuttajan todetaan olevan myös villasuinen tai -hampainen, joka tarkoittaa sen tekemistä voimattomaksi ja pehmeäksi (Tarkka 2005: 264).

Kostjalla toista tietäjää, tai vastanoitaa<sup>25</sup>, vastaan taistelu ilmenee loitsussa jossa lasta varataan kateita vastaan. Toinen tietäjä saa määreen ”konna”, joka ei jätä subjektin asennetta arvailujen varaan.<sup>26</sup> Yksilöidyn vastustajan lisäksi loitsutekstistä käy ilmi hänen toimeksiantajansa:

Luullet herjukset küläššä,  
Kešän kaunehet käkievät.  
Ne kuṭṣu konnat koittelomah,  
Väkiñenše, voimiñenše.

Toisen noidan, tai noitien, ilmestymiseen syynä ovat siis kylän kateet. Lotte Tarkan mukaan kateuteen ja kiroihin liitetyt voimat ilmenivät luonnollisesti sosiaalisissa suhteissa, mutta myös supranormaalissa viitekehyksessä, jolloin ne aikaan saivat epätasapainoa sosiaalisessa yhteisössä ja haittasivat onnea sekä terveyttä. (Tarkka 2005: 97.) Kadehtiminen ja kiroaminen saattoi tarkoittaa sekä pahoja aikeita että tekoja (Tarkka 2005: 98). Tarkan mukaan vastanoitiin, kiroihin ja kateisiin liittyvät loitsuaihelmat tuovat näkyviin yhteisön sisäiset jännitteet. ”Kylän” tai ”kyläkunnan” paikallistaminen kateiden ja kirojen lähteeksi johtui sosiaalisten suhteiden ja positioiden jatkuvasta määrittelystä, ylläpidosta ja purkamisesta suullisesti, sanan voimalla. (Tarkka 2005: 98.)

### **5.1.5 Kostjan neutraalit toimijat**

Avustajien ja vastustajien lisäksi olen määritellyt loitsukorpuksesta toimijoita, jotka voidaan kuvata termillä neutraali. Tällaisten toimijat eivät intentionaalisesti uhkaa tai toisaalta tarjoa apuaan loitsun egolle. Niiden kanssa kuitenkin pyritään kommunikoidaan suoraan.

---

<sup>25</sup> ”Vastanoita”-nimitys Martti Haaviolta, ks. Haavio 1967: 335–336

<sup>26</sup> SKVR I:4, 491

Kostjan metsän asujaimiston muodostavat sen hallitsijat eli luonnonhaltijat ja haltijoiden karja, saaliseläimet. Metsän emäntä Mielikki on ” Šalo-koaren kauńis vaimo” ja hänen paralleelinaan toimii ” Korveń kuuluša kuńinkaš”.<sup>27</sup> Metsän haltijoita ei kuitenkaan puhutella ritualisoidun suhteen esiin tuovalla pyhän attribuutilla (Tarkka 2005: 258). Metsänhaltijoiden lisäksi Kostjan metsämiehen laulussa esiintyvät hänen koiransa ja saaliseläimet, joista suoraan nimetään orava. Koiraa kehotetaan haukkumaan ”hüvin halusta”; tämän voi tulkita tarkoittavan koiran varaamista kateilta ja kiroilta, vaikka asia ei suoraan tekstistä käykään ilmi.

Metsäretken kohde, orava, on Kostjalla valkie vasikka. Valkoisuus rinnastuu symbolisesti puhtauden ja viattomuuden teemaan: Lotte Tarkan mukaan metsää ja sen asukkeja pidettiin ihmisten syntisestä maailmasta poikkeavasti pyhänä ja rituaalisesti puhtaana (Tarkka 2014: 42).

## 5.2 Kostjan myyttinen topografia

Kostjan runokorpuksen tapahtumapaikat ovat osittain selvästi myyttiseen maailmaan sijoittuvia, mutta osittain myös tämänpuoleisen lokaatioita, jotka limittyvät loitsuissa myyttiseen todellisuuteen. Hänen loitsuissaan maailma muodostuu kolmesta kerroksesta: taivaasta, jossa sijaitsee myös maailman keskus; keskisestä maailmasta johon sijoittuu ihmisten asuttama tämänpuoleinen; ja alisesta maailmasta, joka toimii tautien ja kirojen karkotuspaikkana. Kostjan myyttinen topografia käsittää myös myyttisen ajan ja on siis luonteeltaan spatio-temporaalinen. Pyrin jäsentämään maailmojen rajoja Lotte Tarkan ja Ulla Pielan tutkimuksissaan esittelemien käsitteellisten määrityksien avulla. Näitä ovat tuon- ja tämänilmanen (Tarkka) ja tämä maailma ja vastamaailma (Piela).

Ulla Piela on tutkimusartikkeleissaan Pohjois-Karjalaisesta kansanparannuksesta hyödyntänyt ”*tämän maailman*” ja ”*vastamaailman*” kognitiivisia kategorioita (Piela 2004; 2005; 2006; 2010). Käsitteiden Piela katsoo liittyvän narratiiviin, joka hänen

---

<sup>27</sup> SKVR I:4, 1133

mukaansa on ”kertomalla tuotettu merkitys koetusta todellisuudesta” (Piela 2010: 43–44). Tämä maailma tarkoittaa Pielalla hänen pohjois-karjalaista kalevalamittaista runoutta analysoivissa tutkimuksissaan reaali maailmaa, jossa kertojat toimivat ja elävät. Vastamaailma puolestaan on hänen näkemyksensä mukaan paikallisuus, joka sijoittuu muualle kuin tänne. Vastamaailmaa asuttavat sekä myyttiset toimijat että inhimilliset vastustajat ja se toimii parannusriiteissä ja –loitsuissa Pielan mukaan terveyden ja sairauden projisointipaikkana. (esim. Piela 2004: 130–135; 2010: 44, 52.)

Mainitut kaksi kategoriaa hahmottuvat Pielalla kognitiivisen psykologian kautta, jolloin ne representoivat ihmisen tarvetta jäsentää maailmaansa ja tietoansa eri kategorioiden avulla (Piela 2010: 44). Hän hyödyntää A. J. Greimasin (1980: 28; sit. Piela 2010:44) teoriaa siitä, että maailmat toimivat kontraarisessa vastavuoroisuussuhteessa toisiinsa nähden. Tällöin kaksi kategoriaa edellyttävät toisiaan ja ovat yhteydessä toisiinsa (Piela mt.).

Lotte Tarkka (2005) on jäsentänyt ”tuonpuoleisen paradigmaa” käsitteenä, joka on ”homologioista, kontrasteista ja rinnastuksista kasvava symbolinen systeemi, jossa myös mitä erilaisimmat tuonpuoleisiksi määritellyt tilat tai toimijat suhteutuvat toisiinsa” (Tarkka 2005: 300). Tarkan mukaan tuonpuoleisen ja tämänpuoleisen erottamisen avulla oli mahdollista työstää kulttuurisia ja inhimillisiä käsityksiä elämästä ja elinympäristöstä sekä sosiaalisessa että fyysisessä mielessä (Tarkka 2005: 301).

Vienankarjalaisessa diskurssissa maailman eri puolista käytettiin nimityksiä *tuonilmanen* ja *tämänilmanen*. Lotte Tarkka kertoo, että vaikka tuonpuoleista ei Vienassa esiintynyt kansankielisenä terminä, kuolemanjälkeistä olotilaa saatettiin kuvata termillä ”tuolla ilmalla” ja ”toispuolehinen” luonnehti tuonpuoleista toimijaa. (Tarkka 2005: 301.) Tuonpuoleisen määrittelyssä hyödynnettiin deiktisiä eli osoittavia määreitä ja negaatioita. Sitä siis määriteltiin sekä oman itsen kautta kontrastoivasti, että negaatioiden avulla rinnastamalla se tämänilmaseen lokaationa, josta puuttuvat tutut ilmiöt kuten kuu ja aurinko sekä lämpö. (Tarkka 2005: 300–306.)

Tarkoitukseni on muodostaa mahdollisimman kattava kuva Huotarisen tämän- ja tuonpuoleisen piirteistä ja siitä, miten niiden aika eroaa toisistaan. Lisäksi olen seuraavassa kappaleessa kiinnostunut maailmojen rajoista ja niiden ylityksestä.

### **5.2.1 Kostjan ylinen maailma**

Kostjan ylinen maailma ei koostu yhdestä ainoasta tilasta, vaan on jakaantunut yhdeksään taivaaseen ja kuuteen kirjokanteen<sup>28</sup>. Näiden kerrosten päällä on tapahtunut tulen tuudittaminen, jonka mielikuvat viittaavat maailman keskukseen. Siellä sijaitsee myyttisillä värin ja metallin määreillä kuvatut sinervä uuhi ja vaskinen lammas, jonka vatsassa tulta tuuditettiin (vrt. Siikala 1999a: 48). Myös tulen tuuditukseen liittyvät kultainen kätkyt ja hopeiset hihnat sijaitsevat samassa paikassa. Kultainen kätkyt ja hopeiset hihnat liitetään usein myös karhun syntyyn ja ovat osa samaa arkaaista mielikuvakehystä (Sarmela 1994: 38–39, 41).

Ylinen maailma näyttäytyy paikkana, jossa elämälle välttämättömät ilmiöt ovat saaneet alkunsa. Tuli on merkinnyt elämää sekä lämmön antajana että kaskan polttajana ja sitä kautta ravinnon turvaajana. Toisaalta tuli on myös kontrolloimattomana tuhoa aiheuttava elementti: tulen synty -loitsun tarpeellisuus kaskikulttuurissa kertoo sen kahtalaisesta luonteesta (Siikala 2014: 326).

Ambivalentista suhtautumisesta tuleen kertonee Kostja Huotarisen tulen synty, jonka personifioidun tulen puhuttelua käsittelemällä kyseisen loitsun yhteydessä. Ainoan puhtaasti positiivisen entiteetin ylisessä maailmassa voikin katsoa Huotarisella olevan Neitsyt Marian.

### **5.2.2 Kostjan keskinen maailma**

Keskimmäisen maailman Kostjan korpuksessa muodostaa tämänpuoleinen, eli Ulla Pielan termiä käyttäen, reaali maailma, johon sijoittuvat loitsuissa muun muassa parannusrituaalit. Toisaalta keskiseen maailmaan kuuluu myös myyttillistettyjä alueita;

---

<sup>28</sup> SKVR I:4, 323

jako reaalityodellisuuteen ja myyttiseen tuonpuoleiseen onkin usein Kostja Huotarisen runoissa huokoinen. Todellisuuksien rajat ovat siis huokoisia. Seuraavaksi tarkastelen keskisen maailman rajoja ja niiden liikettä.

Sekä Huotarisen tulen synnyssä että loitsussa kateita ja noitia vastaan sauna esiintyy tärkeänä riittipaikkana. Tämä onkin ymmärrettävää, ottaen huomioon saunan merkityksen liminaalisena ja arjesta erillisenä parannusriittien tapahtumapaikkana (ks. Naakka-Korhonen 2008: 210; Piela 2001: 53; Tarkka 2005: 43). Erityisen kiinnostavana paikkana sauna näyttäytyy Kostjalla juuri sen liminaalisen luonteen vuoksi. Itse riitin kontekstissa kyse on tämänpuoleisesta paikallisuudesta, joka kytkeytyy fyysiseen reaali maailmaan. Toisaalta loitsujen kontekstissa sauna näyttää sijaitsevan maailmojen rajalla, sijaiten sekä tämän- että tuonpuoleisessa samanaikaisesti.

Sauna on tila, johon myyttisen maailman toimijat siirtyvät omalta puoleltaan, toimien tietäjän apuna tautia tai kateita vastaan taistelussa.<sup>29</sup> Tulkintani mukaan haltioituneen tietäjän myyttisten auttajien paikalle kutsu tai kuvaaminen jo läsnä oleviksi aiheuttaa riitin kontekstissa rajojen liikkumisen ja limittää tämänpuoleisen tuonpuoleiseen. Tällaisen rajojen siirto mahdollistaa tuonpuoleisesta lähtöisin olevan taudin parantamisen. Palaan myöhemmin retorisiin keinoihin, joilla katson tietäjän saavan aikaan rituaalisen tilan luomisen ja rajojen liikkumisen (”rituaalinen tila”: ks. Piela 2005: 14).

Myös kylä on Kostja Huotariselle osa keskistä maailmaa, mutta tilana ambivalentti. Kylässä sijaitsevat ”kylät paremmat” ja ”šaunañ lauvat laupiemmat”.<sup>30</sup> Kylässä sijaitsee siis turvallinen sauna, joka tarjoaa ympäristönä tietäjälle paikan suorittaa parannusriittejä ja riitin kohteelle helpotuksen tuovan ja turvallisen tilan. ”Kyläñ kylpöhuonehešša”<sup>31</sup> Huotarisen pääauttaja Neitsyt Maria myös valmistaa parantavassa kylvetyksessä käytettävät välineet, kultaisen ja vaskisen vastan.<sup>32</sup> Kuten Marian

---

<sup>29</sup> SKVR I:4, 323; 491

<sup>30</sup> SKVR I:4, 491

<sup>31</sup> SKVR I:4, 491

<sup>32</sup> SKVR I:4, 491



osuudesta käy ilmi, kylän sala-sauna on paikka, jossa maailmojen rajoja neuvotellaan uudestaan ja niitä ylitetään.

Kylä on myös paikka, jossa tautidemoneilla ja vastanoidilla ei ole sijaa. Kostja Huotarinen kuvaa sitä tilaksi, jossa ”luuta leikatah, jäšentä jăritetăh, tulijalla vierahalla, Šoajalla kăkiövăllă”.<sup>33</sup> Kyseessä on lokaatio, jonne nimenomaan vieraaksi määritelty olento ei ole tervetullut, vaan sen paikka on muualla.

Kylä ei kuitenkaan näyttäydy Kostja Huotarille ainoastaan positiivisen eetoksen ympäristönä, jonka sisällä taudit on mahdollista parantaa ja kirot karkottaa. Sen sijaan kyläympäristö voi olla juuri tautien ja uhkien lähde, kateiden ja kirojen muodossa. Huotarinen kuvaa kylän sosiaalisten jännitteiden ja kateiden aiheuttamaa uhkaa puhumalla metonymisesti ”linna-kunnan liikkumisesta”.<sup>34</sup> Săe esiintyy ”Katehie ja noitie vaštah” -runon kohdassa, jossa tietäjä pyytää Neitsyt Mariaa saapumaan salaa saunaan: ”tuleš külăn kuulomatta, linna-kunnan liikkumatta,”jott'ei peă pahoin măniši, ei tukka tuhoh tul'iši, hivus-hiukk' ei lankieiši, kuuna kullaň valkiena.”<sup>35</sup> Taustalla on ajatus riitin salassa pidettävyydestä, jotta kylän kateet ja vastanoidat eivät pääsisi pilaamaan sitä tai tietäjän luomaa rituaalista tilaa (Piela 2005: 25).

Ilmaisu linnakunnan liikkumisesta kuvaa varovaisuutta riitin salassapidon suhteen. Lotte Tarkan mukaan metsän liikkumisesta saatettiin puhua, kun viitattiin karjan kimppuun nostettuun karhuun. Tällöin metsä olennoitiin voimakkaimpaan edustajaansa. Metsän liikkumisesta puhumalla se erotettiin paikallaan pysyvästä, passiivisesta ja hallittavissa olevasta kohteesta potentiaalisesti uhkaavaksi, aktiiviseksi toimijaksi. Huomionarvoisesti metsän liikkeen katsottiin johtuvan ihmisten välisistä jännitteistä ja väärästä toiminnasta. (Tarkka 2005: 260.) Näin ollen linnakunnan, eli kyläympäristön, liikkuminen voidaan yhdistää samalla käsitteellisellä tasolla metsän liikkumiseen.

---

<sup>33</sup> SKVR I:4, 491

<sup>34</sup> SKVR I:4, 491

<sup>35</sup> SKVR I:4, 491

Metsäluonnosta poiketen kylä ei ollut lähtökohtaisesti puhdas ja synnitön (ks. Tarkka 2005: 259), ja myös sen kontekstissa sosiaaliset jännitteet ja ihmisen toiminta aiheuttivat haittaa ja vaaroja (ks. esim. Stark 2006). Näin ollen tietäjän puhuessa linnakunnan liikkumisesta, katson käsitteen viittaavan kateellisten ihmisten ja vastanoitien aiheuttamaan vaaraan. Implisiittisesti liikkumaton kylä myös takaa suoritettavan riitin onnistumisen ja rituaalisen puhtauden. Suoraan kateiden ja kirojen aiheuttama sairastuminen tulee ilmi loitsun säkeissä, jossa Huotarinen paikallistaa sairastumisen alkuperän kanssaihmissiin, jotka ovat kutsuneet toiminnallaan ”konnat” paikalle:

Luullet herjukšet küläššä,  
Kešän kaunehet käkievät.  
Ne kutšu konnat koittelomah,  
65 Väkiñenše, voimiñenše.<sup>36</sup>

Kyläympäristön osana, tai kenties sen ulkopuolisena osana, ovat myös tiet. Tiet näyttäytyvät Kostjalle maisemana ainakin kateiden ja noitien –loitsun kontekstissa maisemana, joka edustaa arvaamattomuutta ja vierautta. Lyriikassa tiet toimivatkin usein kodittomuuden näyttämönä (Timonen 2004: 56–58). Tiet ovat ympäristö, jolla monet vieraat tietäjät toimivat. Kostjan mukaan teiltä löytyvät ovat ”asien arvoajoa”<sup>37</sup>, joka viittaa arpomiseen tietäjien käyttämänä tiedonhankintakeinona tai erityisesti vieraaseen tietäjään (Haavio 1967: 335; Siikala 1999: 72).

Vaikka Kostjan korpuksen luonteesta johtuen asia ei tulekaan esiin, vierasta eli oman yhteisön ulkopuolista ympäristöä voitiin ajatella myös myyttiseen historiaan nivoutuvana runsauden lähteenä (Tarkka 2005: 171–172). Kostjan loitsujen kontekstissa vieraus edustaa kuitenkin useimmiten uhkaa, jos metsän merkitys jätetään huomioimatta.

---

<sup>36</sup> SKVR I:4, 491

<sup>37</sup> SKVR I:4, 491

### **5.2.3 Kostjan alinen maailma**

Alinen maailma esiintyy Kostjan runoissa vain implisiittisellä tasolla., ja sen toimijota tai topografiaa ei kuvata tarkasti. Alinen maailma näyttää toimivan hänellä manauspaikkana, jossa on tautidemonien ja muiden personifioitujen vastustajien koti (tautien manauspaikoista: Viljakainen 2009: 174–191). Ylipäättänsä Huotarisen myyttinen maailmankuvan tuntemus kertoo hänen korpuksensa perusteella enemmänkin yllisen ja erityisesti keskisen maailman tuntemuksen tärkeydestä. Ainoa varmempi viittaus aliseen maailmaan löytyy hänen runoistaan tulen synnystä, jonka tapahtumat sijoittuvat selkeästi kolmelle tasolle. Tulen synnyssä personifioitua kipua käsketään menemään ”läpi lattien lioista”. Kivun suunta on siis alas, joka implikoi alista maailmaa negatiivisena määreenä ja karkotuspaikkana.

### **5.3 Ydinnarratiivit ja loitsun minä**

Soveltamalla lähiluvun menetelmää olen pyrkinyt eristämään Kostja Huotarisen loitsuaineistosta jokaisen tekstin loitsun minän esitysstrategian alakategorioineen. Luokittelussa apuna olen käyttänyt John R. Searlen illokutiivisten puheaktien taksonomiaa, jonka mukaisesti olen koodannut loitsujen puheaktit. Näin toimimalla olen muodostanut tulkintoja loitsukontekstin mukaan vaihtelevasta loitsun minästä, joka toimii yhteydessä tuonpuoleisen toimijoihin sekä käyttää hyväkseen tuntemustaan tuonpuoleisen topografiasta ja myyttisistä tapahtumista.

#### **5.3.1 Tulen synnyn ydinnarratiivit**

Kostja Huotarisen tulen synnyssä olen luokittanut loitsun ydinnarratiiveiksi parannuksen tuottamisen ja kivun lievityksen. Kyseisiin määriksiin olen päätenyt sekä tekstin sisällön että esiyttäryksen perusteella. Ydinnarratiivit toimivat yläkategorian nimityksenä, jonka alla loitsutekstissä esiintyy loitsun tekstuaalisia minuuksia. Tulkintani mukaan eri loitsujen kommunikointistrategiat muodostavat erilaisia yläkategorioita, vaihdellen loitsun funktion ja sisällön perusteella. Esimerkiksi taudin karkotus ja metsälle lähtö -loitsu vaativat erilaisen lähestymistavan tuonpuoleisen

toimijoiden puhuttelun suhteen. Yläkategoriat puolestaan sisältävät vaihtelevan määrän alaluokkia, jotka määräytyvät ylemmän tason strategian mukaan.

### **5.3.1.1 Myyttisen tiedon haltija rakentaa auktoriteettinsa**

Ensimmäisenä tulen synnyn minuuksista käsittelen myyttisen tiedon haltijan roolissa toimivan minuuden. Myyttisen tiedon haltijalla korostuu tietäjän auktoriteetti; hän hallitsee olioiden ja ilmiöiden syntyiedon ja on siis kykeneväinen toimimaan vastavuoroisessa suhteessa tuonpuoleisen kanssa (Siikala 1999a: 75–76). Tämän kategorian minus ei kuitenkaan puhuttele suoraan tuonpuoleisen toimijoita, vaan hän käyttää keinonaan kuvailua, joka voi kuitenkin toimia useassa tarkoituksessa. Näistä ensimmäinen on tulen synnyssä alkujakso, jossa kuvailu esittelee tietäjän apuna vaikuttavat myyttiset auktoriteetit:

Löülüni kivoisten lämmin,  
Hiki on vanhañ Väinämöisen,  
Moarieñ makie maito,  
Hiki on nuoren Joukahaisen,  
Mesi-leipä Lemminkäisen.<sup>38</sup>

Kyseisillä kuvaavilla säkeillä on kuitenkin muukin kuin konventionaalinen merkitys. Kertomalla löylyssään vaikuttavista toimijoista tietäjä tuottaa Searlen luokitusta käyttäen illokutiivisen assertiivisen puheaktin. Tämä tarkoittaa sitä, että konventionaalisen kuvailun lisäksi hän todella tuo myyttiset toimijat osaksi parannustapahtuman puitteita. Väinämöinen, Joukahainen, Lemminkäinen ja Maria tuodaan siis performatiivisesti läsnä oleviksi, vaikkakin vain implisiittisellä tasolla (ks. Tarkka 2005: 94). Samalla toteutuu myös perlokutiivinen tapahtuma, jossa Huotarinen sekä ilmaisee personifoidulle kivulle parantajan auktoriteettinsa että tuo potilaalle esiin korkeampien voimien vaikuttavan hänen kauttaan. Samalla tehostuu usko parantumisen mahdollisuuteen.

---

<sup>38</sup> SKVR I:4, 323

Toinen myyttisen tiedon haltijan minuuden luokista keskittyy puitteiden kuvauksen ja auktorisoinnin sijaan kertomaan tuonpuoleisen tapahtumista ja toiminnasta. Kyseiset säkeet eivät kuitenkaan esiinny tulen synnyssä juurikaan suoran minämuotoisina. Näissäkin loitsun jaksoissa loitsun minä on kuitenkin implisiittisesti läsnä, esimerkiksi kertoessaan tulen tuudituksesta:

Miss' oñ tulta tuuvitettu,  
Vakavaista vaivutettu?  
Peäll' oñ taivošen ühekšääñ,  
Peällä kuuven kirja-kanneñ,  
Šisäššä šinervän uuheñ,  
Vaški-lampahañ vatšäšša.<sup>39</sup>

Vaikka kyseessä on myyttisessä menneisyydessä tapahtuneen tapahtuman esiin tuominen ilman suoraa minä-muodon esiintymistä, puhujana on kuitenkin myyttisen tiedon haltija, eli loitsun yksi minuuksista, joka on läsnä myyttisessä alkutilassa. Toisessa vastaavassa jaksossa hän kertoo Pohjolan emännän toiminnasta palovamman aiheuttaman tuskan helpottamiseksi:

Hüistä kelkkoa vetäpi,  
Jeä-rekie jännittäpi  
Tulen tuiki männehillä,  
Paikoilla palanehilla,  
Jott' ei tuškillä tulisi.<sup>40</sup>

Tämä kategoria edustaa assertiivisten puheaktien toista puolta, jossa myyttisen historian tapahtumat tuodaan nykyhetkeen ja tuon- ja tämänpuoleisen raja ylittyy. Kertomalla tulen tuudituksesta ja sen putoamisen jälkeisistä tuhoista sekä Pohjolan emännän toiminnasta tietäjä ei vain onnistu kuvaamaan niitä, vaan aktualisoi tapahtumat uudestaan nykyhetkessä. Näin hänen on mahdollista päästä vaikuttamaan ilmiöön ja saada apua parannustapahtumaan tuonpuoleisesta. (Siikala 1999a: 79, 81, 87.)

---

<sup>39</sup> SKVR I:4, 323

<sup>40</sup> SKVR I:4, 323

### 5.3.1.2 Tulen synnyn toimiva loitsun minä

Seuraavan luokan tulen synnyn minuuksissa muodostaa toimiva loitsun minä. Toimiva loitsun minä on saanut auktoriteettinsa rakennettua ja tuotua julki, ja siirtyy suoriin pyyntöihin ja käskyihin. Myös rukouksiksi tulkittavat Neitsyt Marialle esitetyt puhuttelut kuuluvat tulen synnyn toimivan minän repertoaariin.

Toimiva minä esiintyy jo aivan loitsun alussa, jossa se esittää suoran käskyn kivulle:

Mäne, šanon, läpi lattien lioista,  
Läpi šaunañ šammalista,  
Läpi kiukaen kivistä.<sup>41</sup>

Kyseessä on suorasukainen manaus kivun karkottamiseksi, jota tehostaa verbi sanoa. Nähdäkseni sanomisen eksplikointi tässä yhteydessä merkitsee tietäjällä hallussaan olevan myyttisen tiedon ja sanomisen voimaan liittyvien merkityssisältöjen esiintuomista. (Ks. Tarkka 2005: 87–88, 95–96.) Käskeminen täyttää Searlen taksonomiassa direktiivin määritelmän. Illokutiivisen ja konventionaalisen roolin lisäksi se pyrkii tuottamaan puhuttelun kohteessa perlokutiivisen vaikutuksen, jonka seurauksena kipu häädetään alas, myyttisten manauspaikkojen suuntaan (Siikala 1999a: 153–164).

Suorapuheinen käskyttäminen jää loitsun muissa säkeissä ilmenemättä. Sen sijaan Huotarisen loitsun toimiva minä käyttää varsin runsaasti eri asteisia pyyntöjä. Personifioitua tulta hän puhuttelee seuraavasti:

Püörrütä pühät kipuši,  
Pühät šakšet šammuttele,  
Puhät lainnehet lakase!<sup>42</sup>

Tulkitsen puhuttelun päättäväiseksi pyynnöksi, joka eroaa kivulle suunnatun manauksen suorasta käskystä. Tulkintaa tukee kivun attribuointi pyhäksi, joka Lotte Tarkan mukaan viittaa puhujan ja puhuteltavan ritualisoituun suhteeseen (Tarkka 2005: 258).

---

<sup>41</sup> SKVR I:4, 323

<sup>42</sup> SKVR I:4, 323

Toisaalta ”pyhä” voi toimia käskyä loiventavana tekijänä, koska kyseessä ei ole suorasanainen manaus. Tällöin kyseessä ei olisi välttämättä pyhäksi määrittely, vaan vaihtelevista teonsanoista johtuva ilmiö.<sup>43</sup> Eräs mahdollinen selitys voisi olla tulen synnyn katsominen Jumalasta lähtöisin olevaksi<sup>44</sup> tai Väinämöisen iskemäksi<sup>45</sup>, jolloin pyhyys selittyisi ilmiön alkuperän perusteella.

Toinen samalla tavoin asetettu pyyntö on kohdistettu Pohjolan emännälle:

Pohj[o]l'an jalo emäntä!  
Tuopp' on häätä Pohjol'ašta,  
Jeätä külmästä külästä  
Paikoilla palanehilla,  
Tuleñ tuiki männehillä!<sup>46</sup>

Myös tässä tapauksessa näen kyseessä olevan enemmän pyynnön kuin käskyn. Pohjolan emännän kohdalla attribuuttina toimii ”jalo”, joka, kuten mainittua, ei tarkoita välttämättä ”jaloa” yksiselitteisen positiivisessa mielessä.

Kolmannen luokan pyynnöissä ja käskyissä tulen synnyssä muodostavat Neitsyt Marialle suunnatut anomukset:

Moarien emoñi neit'i,  
Rakas äit'i armollíni,  
Tiesit lapšen tehneheši,  
Varoit vaivan nähneheši  
Oša-mieššä olleššaši,  
Tuleš tuškañ tuntijakši,  
Kivun kiiñi ottajakši,  
Vaivojeñ val'ittajakši.<sup>47</sup>

Nämä eroavat luonnollisesti täysin käskemisestä, mutta myös muista pyynnöistä tulen synnyssä. Loitsun minä puhuttelee Mariaa hellittelevillä nimityksillä ja pyynnöt

---

<sup>43</sup> Tarkka 2015b: suullinen tiedonanto

<sup>44</sup> Esim. SKVR I:4, 249

<sup>45</sup> Esim. SKVR I:4, 250

<sup>46</sup> SKVR I:4, 323

<sup>47</sup> SKVR I:4, 323

lähestyvät tyyliltään miltei rukousta. Kaikki kolmesta luokasta täyttävät searlelaisen direktiivin luokan, mutta kuten on käynyt ilmi, luokan sisällä on runsaasti vaihtelua puhuttelumuotojen välillä. Näin ollen eri vahvuusasteen illokutionaalisilla teoilla päästään tekstissä samaan lopputulokseen. Puhuttelujen erot toimivatkin eri olentoihin ja ilmiöihin suhtautumisen ilmaisijana ja ilmentävät myyttisten toimijoiden hierarkioita.

### **5.3.1.3 Tulen synnyn minuuksien perusteet**

Edellä olen esitellyt Kostja Huotarisen tulen synnyn loitsun tekstuaalisia minuuksia ja niiden puheakteja. Kuten evaluaatiosta on käynyt ilmi, loitsun minä hyödyntää useita kommunikaatiostrategioita saman, varsin lyhyenkin loitsun sisällä. Pidän huomionarvoisena komentavien manausjaksojen puuttumista loitsusta, yhtä lukuun ottamatta. Kuten olen aiemmin todennut, pidän manaussäettä kivulle osoitettuna, joka on vamman seuraus eikä aiheuttaja. Tulkitsenkin, että itse tuleen luotu rituaalinen suhde, joka tulee ilmi pyhäksi puhuttelussa, ohjaa tietäjän kommunikaatiota vastamaailman kanssa. Näin ollen hän pyrkii muodostamaan neuvottelevan suhteen vamman aiheuttajaan, joka on osittain vaarallinen anomalia, mutta vaatii rituaalista kunnioitusta.

Loitsun vaihtelevat strategiat ja tekstuaaliset minuudet määräytyvätkin monen asian perusteella. Tulen synnyn kontekstissa näitä ovat mainitun ritualisoidun suhteen lisäksi loitsun parannusfunktio, joka vaatii parannusklliseiden käyttöä ja kivun helpotusta. Seuraavaksi käsiteltävä riisin synty -loitsu eroaa sekä pituudeltaan että strategioiden käytöltään tulen synnystä ja valaisee osaltaan vaihtelua loitsutekstien välillä.



### 5.3.2 Riisitaudin synnyn kommunikaatiostrategiat

Kostja Huotariselta tallennettu riisitaudin synty koostuu kahdestakymmenestä säkeestä. Lyhydestään huolimatta loitsusta on erotettavissa enemmän kuin yksi kommunikaatiotapa tuonpuoleisen kanssa.<sup>48</sup>

#### 5.3.2.1 Assertiivinen strategia

Kuten tulen kohdalla, myös taudin synty alkaa kuvailulla:

Portto Pohjol'an emäntä,  
Pohjol'am pimie piika  
Periñ tuulehem makaši,  
Paltien pahahañ šeähä;

Teki tuuli tiinehekši,  
Ahava kohullisekši,  
Üksi tuli rinta-riisi,  
Toiñi tuli napa-kriisi,  
Kolmaš tuli mulkku-riisi.<sup>49</sup>

Tässä tapauksessa tietäjä ei kuitenkaan käytä suoraan minämuotoisia myyttistä auktoriteettiaan korostavia säkeitä. Sen sijaan hän tyytyy kuvaamaan taudin syntyolosuhteita ja tämän loitsun kontekstissa Pohjolan emäntä näyttäytyy myyttisenä tautidemonina (ks. Siikala 2014: 292). Suoran minämuodon ja tietäjän kerskauksen<sup>50</sup> sijaan loitsun tekstuaalinen minä tuo tietonsa esiin epäsuorasti, nimenomaan kuvaamalla ilmiön syntyä ja sen olosuhteita. Nimettömyys toimi ulkopuolistavana, mutta samalla maagista voimaa lisäävänä tekijänä. Nimeämisen kautta syntynyt paha oli loitsujen avulla hallittavissa, joka selittää taudin nimeämisen. Riisitauti edusti syntytapoineen myös epälegitiimiä seksuaalisuutta, jossa yliluonnolliselle pahalle syntyy seksuaalimoraalin vastaisesti nimeämätön äpärä. (Tarkka 2005: 230–231, 326.)

---

<sup>48</sup> Riisin synty: SKVR I:4, 913

<sup>49</sup> SKVR I:4, 913

<sup>50</sup> Tietäjän kerskaus –termi: ks. Siikala 1999: 89.

Loitsun minä tuo samalla esiin kompetenssinsa suorittaa oikea diagnoosi: hän tuntee sairauden kolme lajia. Kansanomaisessa tautiluokituksessa riisitautia saatettiin käsittää olevan yhdeksääkin lajia (Piela 2010: 19).

### 5.3.2.2 Riisin synnyn toimiva minä

Loitsun toinen osa koostuu taudin karkotuksesta:

Šulem minä šinuñ šuuši,  
Jott'et rikkois rintojañi.  
Još šie vajot vattšahañi,  
Elä vaivoa vattšoañi.  
Villa on šuuši, villa peäši,  
15 Villašet on šiuñ vihaši.  
Juoppaš viinašša vihaši  
Ja oluossa omat pahaši,  
Villa on šuuši, villa peäši,  
Villa viisi hampahaši.<sup>51</sup>

Toisen osan alkaessa loitsun minän strategia muuttuu kuvailevasta ja passiivisesta aktiiviseksi ja toimivaksi. Hän ei enää tyydy kuvaamaan ilmiön syntyä, vaan ryhtyy toimiin taudin parantamiseksi. Puhe ei ole neuvottelevaa, vaan tautia käsketään ja samalla tietäjä suojaa myös itsensä sen vaikutuksilta. Tulen synnystä poiketen käskyjä ei nyt pehmenetä. Sen sijaan tauti manataan villaiseksi eli voimattomaksi (ks. Tarkka 2005: 264). Tietäjä ottaa siis käyttöönsä deklaratiiiviset puheaktit taistelussaan tautia vastaan.

Miten tulen ja riisin synnyn tekstuaalisen loitsun minän eriäviä strategioita tulisi selittää?

Mahdollisia tulkintoja on varmasti useita, mutta yksi selitysehdotus löytynee asettamalla loitsujen kohteet tarkasteluun: tuli on potentiaalisesti vaarallinen olio, mutta toisaalta välttämätön elinkeinojen harjoittamisessa ja selviytymisessä. Tätä kuvastaa

---

<sup>51</sup> SKVR I:4, 913

nähdäkseni myös siihen luotu ritualisoitu suhde. Sen sijaan riisitauti on puhtaasti negatiivinen asia; se ei auta pysymään hengissä ja menestymään, vaan on uhkatekijä. Näin ollen sen kanssa toimiminen ja sen torjuminen ei vaadi neuvottelevaa otetta.

### 5.3.3 Loitsu kateita ja noitia vastaan

Seuraavaksi otan tarkasteluun tekstin joka eroaa syntyloitsuista. Kyseessä on sadalla kolmellatoista säkeellään pisin Kostjalta talletettu loitsuteksti, ”Katehie ja noitie vastaan”. Kahdesta edellä käsitellystä tekstistä eroten kyseessä on loitsu, joka ei keskity jonkin ilmiön synnyn selvittämiseen, vaan lapsen parantamiseen kateiden aiheuttamilta sairaudelta tai sairauksista sekä tämän suojaamiseen vastaisuuden varalta. Lisäksi loitsu sisältää kamppailua vastanoidan kanssa ja tämän karkotuksen. Käyn seuraavaksi läpi loitsussa esiintyvät minän esittämisen strategiat.<sup>52</sup>

Olen määrittänyt loitsun ydinnarratiiveiksi sen pääasiallisen teeman mukaan *suojaavan ja taistelevan tietäjän*. Tässäkin tapauksessa ydinnarratiivit muodostavat kuitenkin vain eräänlaisen kattokäsitteen loitsun tekstissä tapahtuvalle minän toiminnalle, jonka erilaisia alakategorioita olen abstrahoinut yhteensä neljä kappaletta. Alakategoriat ovat osin päällekkäisiä ja niiden rajat ovat joissain tapauksissa epäselviä, mutta pyrin perustelemaan tekemäni jaottelut, jotta lukijalle selviää miten olen niihin päätenyt. Seuraavaksi esittelen loitsun osat ja niihin liittyvät tekstuaalisen minän strategiat.

#### 5.3.3.1 Pyytävä minä

Loitsu alkaa Huotarisen tärkeimmälle auttajalle, Neitsyt Marialle esitetyllä pyynnöllä:

Moarie emoñi neit'i,  
Rakas äit'i armollíni,  
Tule šaunahañ šaloo,  
Külün külpuhü külähän,  
Tuopp' oñ vašta tulleššaši

---

<sup>52</sup> Kateita ja noitia vastaan: SKVR I:4, 491

Käteheñi oikiehe,  
Tuleš pulmañ purkajakši [...] <sup>53</sup>

Tekstin pyytävä minä noudattaa tässä samaa lähestymistapaa kuin tulen synnyssä, jossa hän kutsuu Mariaa avuksi kivun lievitykseen. Myös tässä tekstissä Mariaan liittyvät mielikuvat kivun lievityksen kontekstissa ovat varsin konkreettisia: häntä pyydetään ”purkamaan pulma” ja ”ottamaan kipu kiinni”. Tietäjä ei kuitenkaan tyydy pelkästään tähän, vaan pyytää myös kylvetyksessä tuotavaa vastaa haltuunsa. Vastan pyytämisen juuri oikeaan käteen voi katsoa liittyvän sekä symboliseen pyhän jakamiseen oikean ja vasemman käden pyhään, mutta toisaalta myös käytännön erotteluun saastuttavaksi koettujen asioiden käsittelyyn vasemmalla ja puhtaiden oikealla kädellä (Anttonen 1996: 77).

Lisäksi pyytävä minä käyttää kehotusta kommunikoidessaan:

Mo[a]rie emoñi neit'i,  
Tuleš külän kuulomatta,  
Linna-kunnan liikkumatta,  
Jott'ei peä pahoin mäñişi [...] <sup>54</sup>

Myös tässä runossa pyynnöt erottuvat selvästi muista suorista puhutteluista, joita käsittelen myöhemmin. Näyttääkin siltä, että puhtaat pyynnöt on Huotarisella varattu vain Neitsyt Marialle, joka talletetun korpuksen perusteella näyttää toimivan tärkeimmän myyttisen hahmon roolissa. Linna-kunnan liikkuminen luo mielikuvien tasolla myös mahdollisesti yhteyden sosiaalisiin jännitteisiin ja kilpailuun resursseista taudin alkuperän aiheuttajana. (Tarkka 2005: 260; ks. luku 5.2.2: ”Kostjan keskinen maailma”.)

### 5.3.3.2 Kommunikoiva minä

Seuraavassa strategiassa suora puhuttelu laajenee tiedusteluksi. Marialle suunnattujen pyyntöjen jälkeen loitsun minä siirtyy ohjaavasta strategiasta kommunikointiin:

---

<sup>53</sup> SKVR I:4, 491

<sup>54</sup> SKVR I:4, 491

Mistäš olet vaštaši varuštanun?  
Pajuštako vaim pihlajašta?  
Joko on vašta valmistettu  
Küläñ külpü-huonehešša?  
Küläšš' oñ külüt paremmat,  
Šaunañ lauvat laupiemmat.  
Kummoisenko vaštan toit;  
Toitko vaššan vaškisenki  
Vanhoiksekin varoikseñi?<sup>55</sup>

Loitsun minä esittää suoraan kysymyksiä Marialle ja selvittää millaisen vastan tämä on tuonut hänen käyttöönsä. Vastan vaskisuus on tuonpuoleiseen usein yhdistettävä myyttinen määre (myyttisistä mielikuvista: ks. Siikala 1999a: 42–48).

Pajun ja pihlajan nimeäminen vastan tekotarpeiksi kuvastanee Kostja Huotarisen tulkintaa paikallisesta myyttisestä korpuksesta. Kaarle Krohnin mukaan paju ja pihlaja tosin yhdistettiin usein ”pirun puiksi” (Krohn 1917: 50–51). Toisaalta erityisesti pihlajaa on pidetty pyhänä puuna (Anttonen 1996: 125–128). Anna-Leena Siikalan mukaan pihlajaan on keskiajalla liitetty Neitsyt Mariaa koskevia mielikuvia (Siikala 2014: 396), ja myös Kostjalla pihlajaisen vastan tuo nimenomaan Maria. Osansa voi olla myös pihlajan liittämällä Ukon puolison Raunin puuksi (Siikala 2014: 396–397), jolloin kyseessä voi olla parantavan kylvyn ja Ukon roolin tietäjän auttajana yhdistyminen myyttisten mielikuvien tasolla.

Ainakin osittain samaan kommunikoivaan luokkaan on luettavissa myös personifoidulle kiroille ja vastanoidalle osoitetut säkeet:

All' on kouhkoši kot'isi,  
All' om makšam moatomiši,  
All' om perman peit'timeši  
Isäntäši iltašella,  
Emon šoajam murkinalla.  
Teälä luuta leikatah,  
Jäšentä jăritetăh

---

<sup>55</sup> SKVR I:4, 491

Tulijalla vierahalla,  
Šoajalla käkiöväällä.  
Mink' oñ šuuštaš' peāštānet,  
Šisāhāši siutukkoh,  
Makšohoiši moatukkoh,  
Pernohoiši piettükköh,  
Kouhkohoiši koitukkah.

Jonka lašket toista vašten,  
Jalot šanat šanonet,  
Šille oñ šiun lukuši,  
Konnañ konstien vašta.  
Reistä konna kuo't't'eluš.  
Etkö luulluñ šen nävöistä,  
Jolla konna koviñ koitit?  
Etkö luulluñ t'ietäjie?  
Mont' on t'ießä t'ietäjöä,  
Mont' on asien arvoajoa,  
Šie olet jaloin t'ietäjistä.  
Māneš, konna, toista koitat.<sup>56</sup>

Kommunikointi taudin aiheuttajan kanssa eroaa huomattavasti tyyliltään Neitsyt Marialle suunnatusta puheesta Sen sijaan että tietäjä kävisi eräänlaista keskustelua tärkeimmän avustajansa kanssa, nyt hänen sanansa on suunnattu vastustajalle. Tämän huomaakin jo siitä, kuinka Marian kanssa kommunikoidessa esiin tulleet positiiviset mielikuvat ”laupiemmista saunanlauteista” ja ”kylän paremmista kylyistä” vaihtuvat torjuvaan ja uhkaavaan asenteeseen. Kylän turvallinen sala-sauna ei tuo vastustajalle helpotusta, vaan merkitsee paikkaa jossa ”luuta leikatah” ja ”jäsentä järiteäh”.

Searlelaisia termejä käyttäen kommunikoiva loitsun minä ei tämän runon yhteydessä käytä pelkästään direktiivejä, joilla hän kommunikoi Marian kanssa. Taudin aiheuttajan tai vastanoidan kanssa kommunikoidessaan hän nimittäin siirtyy assertiivisten deklaraatioiden käyttöön. Näin hän sekä julistaa vastustajilleen näiden olevan väärässä paikassa, että tekee heidät vaarattomiksi ja karkottaa heidät.

---

<sup>56</sup> SKVR I:4, 491

Kuten muissakin Kostjan loitsuissa, myös tässä yhteydessä tulee esiin varsin mielenkiintoinen seikka. Kostja näyttää turvautuvan myyttisten avustajiensa tukeen lähinnä niissä loitsujen jaksoissa, joissa pyritään helpottamaan parannettavan potilaan oloa tai tarvitaan välineitä parannuksen suorittamiseen. Sen sijaan tautia tai vastanoitaa vastaan taistellessaan ja näitä karkotettaessa hän ei pyydä avustajiltaan varusteita tai tukeudu heihin, vaan luottaa omaan voimaansa ja väkeensä. Avoimeksi jää kysymys siitä, johtuuko kyseisen seikan ilmeneminen häneltä tallennetusta aineistosta vai tietäjän suuresta luottamuksesta omaan väekkyyteensä. Kontekstitietojen perusteella on hyvin mahdollista, että Kostja ei ole luovuttanut kerääjille runojaan, joissa varaa itsensä tai taistelee vaarallisimpia vastustajia vastaan. Kyseessä voi olettaa olleen hänen tarkimmin varjellun tietouden, jota ei ole haluttu luovuttaa ulkopuolisille.

### 5.3.3.3 Kuvailevan minän strategia

Käsitellyssä kateiden ja noitien vastaisessa loitsussa esiintyy myös edellisistä runoista tuttu kuvaileva loitsun minä. Tulen ja riisin synnyissä kuvailevan minän tehtävänä oli tuoda esiin tietäjän myyttisen tietouden laajuutta, mutta käsiteltävässä loitsussa hänen tehtävänsä on erilainen. Sen sijaan että kuvaileva minä palaisi maailman myyttisen alkuaikojen tapahtumiin, hän käyttää kommissiivista strategiaa, joka kuvaa intentiota:

Käüköhöt miun kaunehet kätöñi,  
Šopikkahe Luojañ šormet!  
Luonto šormenša šovittau  
Lukijaši luumuruilla,  
Pañijaši parmahilla.<sup>57</sup>

Yllä oleva lainaus toimii myös esimerkkinä siitä, että Huotarinen vetoaa tuonpuoleisen auttajiin vain potilaan parantamiseen liittyvissä loitsun jaksoissa (ks. luku 5.3.3.2: ”Kommunikoiva minä”; ruumiillinen samaistuminen myyttiseen auktoriteettiin: ks. Tarkka 2005: 94).

---

<sup>57</sup> SKVR I:4, 491

Kuvaileva minä lähenee tulen ja riisin syntyjen tietäjän kerskauksen strategiaa kohdassa, jossa hän kertoo tietävänsä kirojen alkulähteen:

Luullet herjukset küläššä,  
Kešän kaunehet käkievät.  
Ne kutšu konnat koittelomah,  
Väkiñenše, voimiñenše.<sup>58</sup>

Kostja Huotarisella kyläyhteisö siis paikantuu sekä positiiviseksi että negatiiviseksi paikallisuudeksi. Yhtäältä kylässä sijaitsee parannuspaikkana toimiva sauna, jonka positiivista voimaa korostetaan. Toisaalta taas kyläympäristö näyttäytyy paikkana, jossa sosiaaliset jännitteet nousevat esiin (ks. Tarkka 2005: 98; maagisesta itsesuojelusta ja väkivallasta Stark 2006).

### 5.3.3.4 Varustautuva minuus

Osana taudinaiheuttajaa vastaan käytävää taistelua Huotarinen ottaa runossa käyttöön varautuvan minän tekstuaalisen strategian. Varautuva minä saa lähes shamanistisia kaikuja sisältäviä piirteitä ottaessaan aseeseen kotkan kynnet ja suojakseen tämän ihon:

Jok' oñ konnat koškettuna?  
Mie tahoñ šulkie konnañ šuunki:  
Luvullako vain lajilla?  
Millä konnat kopristamma;  
Otammaško kokolta koprat,  
Eli haukalta haravat,  
Ihon isku-lent'imeltä?  
Šillä konnat kopristelin [...].<sup>59</sup>

Deklaratiivisilla julistuksilla Kostja sekä kertoo toimistaan tautidemonin karkottamiseksi että samalla saattaa performatiivisesti todeksi. Varustautuva minä suorittaa vielä kerskauksen, jolla korostaa omaa tietäjän kompetenssiaan:

---

<sup>58</sup> SKVR I:4, 491

<sup>59</sup> SKVR I:4, 491



Miul' on šuušša suuri tieto,  
Mahti ponnetoim povešša,  
Vatšašša varat väkevät;  
Šillä tahon liijat liikutella,  
Moam pahat pois porottoa  
Ihošta alattšomašta,  
Varšin voattiettomašta.<sup>60</sup>

Lotte Tarkan mukaan ”šuušša oleva suuri tieto” olikin turhaa, jos tietäjä ei ollut riittävän väekäs ja hänellä ollut ”mahti ponnetoim povešša, vatšašša varat väkevät” (Tarkka 2005: 88). Tarkka toteaa, että tietäjä jolla oli molemmat ominaisuudet hallussaan oli väkevä toimessaan (Tarkka 2005.: 88). Sana ”liijat” kertoo tässä yhteydessä viittaa diagnoosiin, jossa taudin alkuperä on paikannettu luonnottomaksi. Se on siis peräisin kirouksesta tai muilla taikakeinoilla aiheutettu (Koski 2011: 144).

Varaava minä jatkaa kertomalla kyseessä olevan loitsun suojaaman lapsen varaamisesta:

Kun emo tissin šuuhu pist'i,  
Vaskiset varat varušti,  
Lapsen vattšaha väkövät,  
Jott'ei konnat koškiskana  
Lapšellaki pikkušella,  
Äit'i varaňša varušti,  
Jott'ei tuota konnat koškis,  
Pie oň lapšeňi hüväni  
Kaunošena kašvat't'ina.  
Šiih ei pistü noijan nuolet.  
Miep' on lapšeňi varotan  
Vaškisilla vantehilla;  
Šillaň rauvašta rakennaň,  
Jolla laštaňi varotan,  
Panem peällä panušem paijaň  
Ümpäri molemmiň puoliň,  
Kahem puoleň kattiekši,  
Rauta-vüöllä vüötelemmä,

---

<sup>60</sup> SKVR I:4, 491

Rauta-vüöššä tehtošampi,  
Umpi-lukuiss' on lujempi,  
Šiih' ei pistü noijan nuolet,  
Ei katehen kattšimet.<sup>61</sup>

Loitsun jakso on ladattu myyttisillä mielikuvilla suojauksesta, jotka toimivat myös intertekstuaalisesti viitteinä tietäjän sanojen sisältämiin varausaihelmiin ja mahdollisesti epiikan sisältöihin. Lisäksi on mahdollista, että kertomalla lapsensa varaavasta äidistä, puhuja kytkee säkeet Neitsyt Mariaan ja Jeesus-lapseen liittyviin myyttisiin mielikuviiin. Lapsensa varaavasta äidistä kertomalla Kostja luo historiallisen jatkumon loitsuesityksessä tapahtuvaan varaukseen.

### 5.3.4 Metsämiehen laulun strategiat

Tässä luvussa käsittelen Kostja Huotarisen ”Metšämieheñ laulun”.<sup>62</sup> Metsämiehen laulu eroaa muista Kostjan loitsuista tunnelmaltaan: runossa ei esiinny tietäjän taistelua tautidemoneita tai kateita vastaan ja sen tarkoitus eroaa parannusriitteihin liittyvistä loitsuista. Näin ollen myös runon tekstuaaliset strategiat ovat erilaisia kuin muissa Kostjan loitsuissa. Tekstin hallitsevana eetoksena on *lyylittely*<sup>63</sup>, joka merkitsee yhteisen kielen ja rituaalisen tilan luomista metsäluonnon kanssa, loitsuja ja uhreja käyttäen. Lyylittelyä määrittää miellyttämisen tarkoitus. (Tarkka 2005: 271.) Seuraavaksi käsittelen metsämiehen loitsun tekstuaaliset minuudet.

#### 5.3.4.1 Kuvaava minä metsämiehen loitsussa

Käsiteltävässä runossa kuvailevan minän strategia nivoutuu vahvasti yhteen lyylittelyn kanssa, ja se tuottaa kuvan metsästä nuoren ja kyvykkään miehen alueena. Lisäksi kuvaava minuus kertoo metsän vauraudesta:

Moarie emoñi neit'i,  
Rakaš äit'i armollíni!

---

<sup>61</sup> SKVR I:4, 491

<sup>62</sup> Metsämiehen laulu: SKVR I:4, 1133

<sup>63</sup> Lyylittely-termi: Tarkka 2005: 271

Läkši nuori mieš metsällä,  
Uro korveñ kulkijakši.

Kuuna paistau kuušen lehvät,  
Pilppoina petäjän okšat,  
Hoavan okšat hal'l'akoina.<sup>64</sup>

Kuvailevan minän tapa nimeätä itsensä nuoreksi korpia kulkemaan lähteväksi urooksi juontuu metsän symbolisesta naissukupuolesta ja metsällä käynnin erotisoinnista. Metsä toimikin sukupuolisesti määritettynä ja leimattuna alueena. (Tarkka 2005: 267.)

Kuvaileva minä lataa metsän esteettisillä arvoilla, ja tuo esiin myös sen, että rajallisista resursseistaan huolimatta metsä oli huomattavasti ihmisten asuttamaa kulttuuripiiriä rikkaampi (Tarkka 2014: 46).

Kuvaava minä liittää itsensä myyttiseen aikaan kertomalla omistavansa myös kultaisen kurikan, jolla kolkuttelee korvet (ks. Tarkka 2005: 184–185):

Otaš kultañi kurikka,  
Vaškini vašara-varši,  
Jolla korvet kolkuttaisin.<sup>65</sup>

Korven puiden kolkuttaminen liittyy metsästyskeinoon, jolla meteli ajaa riistaeläimet liikkeelle piiloistaan. Kostjan kurikka on kuitenkin ”kultañi” ja ”vaškini”. Kyseessä ei siis ole tavallinen työkalu, vaan myyttinen väline. Säte muodostaakin yhteyden rukouksiin, joissa Ukkoa pyydetään kolkuttelemaan korpia metsälle lähtiessä. Huotarinen luo siis implisiittisesti yhteyden Ukkoon ja muodostaa itselleen myyttisen metsästäjän auktoriteetin. (Haavio 1967: 172.) Kolkuttaminen on ollut myös Vienassa yleinen kulkemista tarkoittava onomatopoeettinen ilmaisu (Tarkka 2015b: suullinen tiedonanto). Kulkemisen merkitys saattaakin esiintyä loitsussa yhdessä kurikalla kolkuttamisen kanssa.

---

<sup>64</sup> SKVR I:4, 1133

<sup>65</sup> SKVR I:4, 1133

### 5.3.4.2 Kommunikoiva minä metsämiehen loitsussa

Suuren osan loitsusta muodostaa kommunikoivan minän esitysstrategia. Kommunikoiva minä pyrkii yhteyteen metsänhaltijoiden kanssa saadakseen saalista. Metsän ja sen asujaimiston kanssa käytävä dialogi jakautuu tiedusteluihin ja suoriin puhutteluihin. Tiedustelut on suunnattu joko tarkemmin personifioimatta ehkä metsälle yleisesti tai mahdollisesti implisiittisesti metsänhaltijoille:

Onko nuori mieš metšällä.  
Uro korveň kulkijana?

Makoauko Viro villoňehe,  
Metšãň korpi koiriňehe?

Onko še kumpu kulta-vöiśśã,  
Honkat hopie palmikoiśśã  
All' on kuušeň kulta-lehvãň,  
All' oň kauneheň katajaň?

Suorista puhutteluista kohde käy ilmi ekspliittisesti:

Oravaiňi on kummuň kukka,  
Metšãn oň valkie vasikka!  
Ojentavuš okšaśella,  
Levittãvũš lehväśellä.

Miel'ikki metšãn emãntã,  
Šalo-koaren kauňis vaimo,  
Korveň kuuluśã kuňinkaš!  
Miellũš, mettšã, miehihiňi,  
Koššuš, korpi, koirihiňi,  
Šoataš tuolla šoarekšella,  
Jolta šoalis šoatanehe,  
Erãň toimi tuotanehe!<sup>66</sup>

Suorat puhuttelut korostavat sanavalinnoillaan erotisoitua metsäluontoa ja sen asujaimistoa.

---

<sup>66</sup> SKVR I:4, 1133

Myös metsän puhtaus tulee esiin oravalle annetussa valkean määreessä (Tarkka 2005: 259–260). Kokonaisuutena metsämiehen loitsun tekstuaaliset minät muodostavatkin kuvan metsästä puhtaana vaurauden lokaationa, jossa runon minä toimii metsänhaltijoita hyvittelien.

### **5.3.5 Yhteenveto**

Olen pyrkinyt edellisten lukujen analyysissä tarkastelemaan Kostja Huotarisen loitsukorpuksen tekstuaalista minuutta kommunikaatiostrategiana vastamaailman kanssa. Näkemykseni mukaan vaihtelevat puheaktit tuovat esiin tietäjän käyttämiä retorisia keinoja osana määrittelemiäni ydinnarratiiveja. Yläkategoriana ydinnarratiivit määrittelevät käytössä olevien tekstuaalisten minuuksien variaatiota ja vaihtelevat loitsun aiheen mukaan. Neuvottelustrategiaa ohjaavat myös puhuteltavat toimijat: kun kalma vaati voimakasta haltioitumista ja manausta, metsänväkeä oli puhuteltava kunnioittaen ja hellitellen (Tarkka 2005: 90). Toisaalta loitsut eivät toistuneet aina täysin samanlaisina (Piela 1983; Siikala 1989), joten on otettava huomioon myös vaihtelu esitystilanteiden välillä. Unohtaa ei pidä myöskään A.A. Boreniuksen toteamusta siitä, että Huotarinen piti runoja lausuessaan muutamia säkeitä itsellään, jotta loitsut eivät menettäisi voimaansa (Niemi 1921: 1091).

## **6 Jouhko Huotarisen aineiston analyysi**

Tässä osiossa tarkoitukseni on käsitellä Kostjan isoveljen Jouhkon myyttisiä toimijoita ja tuonpuoleisen topografiaa. Jouhkon korpus muodostuu suurimmalti osin kertovasta runoudesta, mutta epiikan teemojen lisäksi mukana on myös loitsuja ja lyriikkaa. Aloitan esittelyn myyttisestä auktoriteetista Väinämöisestä ja hänen vastinparistaan, ”Lappalaiñi kütösilmästä”.

### **6.1. Jouhko Huotarisen myyttisen korpuksen toimijat**

Jouhko Huotarisen korpuksen toimijat kuuluvat etupäässä epiikan tyyppihahmoihin. Jouhko kuitenkin käsittelee heitä osin omintakeisesti. Esittelen seuraavaksi Jouhkon runoissa esiintyvät toimijat.

### 6.1.1 Väinämöinen

Jouhko Huotarisen Väinämöinen esiintyy pääasiallisesti maailman alkuaikoina toimivana kulttuuriheeroksena ja myyttisenä auktoriteettina, mutta myös Lemminkäishahmon Veitikän vastustajana Tuonelan matkalla. Perehdyn ensin Väinämöiseen kulttuuriheeroksen roolissa ja hänen luonnehdintoihinsa.

Jouhko Huotarisen runoissa Väinämöinen tunnetaan epiteeteillä ”vaka vanha”<sup>67</sup> tai pelkästään ”vanha”<sup>68</sup>, ”ulontolaini”<sup>69</sup>, ”mies mahti”<sup>70</sup>, ”pätönen poika”<sup>71</sup> ja ”seppo”.<sup>72</sup> Väinämöinen on maailman alkuaikaan sijoittuvan syntymänsä perusteella vanha ja näin myös sosiaalisen järjestyksen määrittäjä yhteisössä, joka korottaa vanhuuden ominaisuutena keskeiseksi (Siikala 1999: 44, 48). Hän on myös mies, jolla on mahti. Tämä tarkoittanee hänen asemaansa prototyyppisenä tietäjänä, jolla on loitsusanat ja vaadittava luonto, ”mahti”, niiden käyttämiseen (ks. Tarkka 2005: 88, 131–132). Jouhkolla Väinämöinen toimii myös seppänä, joka takoo rautaisen haravan:

Mäni matkova vähäsen,  
Kävi teitä pikkaraisen,  
60 Pani paitanse pajaksi,  
Housuonse palkeheksi.  
Tako rautasen haravan,  
Piit tako satova sültä,  
Varren kahta kalkutteli[...]”<sup>73</sup>

Löysi ruokuvo palasen,  
Kalan luuta kappalehen.  
Kattšeloupi, keäntelööpi:  
”Mitä tuosta seppo saisi,  
Mies mahti mahittelisi?”

---

<sup>67</sup> SKVR I:1, 117

<sup>68</sup> SKVR I:2, 826

<sup>69</sup> SKVR I:2, 826

<sup>70</sup> SKVR I:2, 826

<sup>71</sup> SKVR I:2, 826

<sup>72</sup> SKVR I:1, 661

<sup>73</sup> SKVR I:1, 117

Seppä-attribuuttiin Huotarinen ei kuitenkaan yhdistä Väinämöistä niin vahvasti kuin Ilmarista, joka on takonut taivaankannen.<sup>74</sup>

Rautaisen haravan lisäksi Väinämöinen takoo itselleen myös ratsun säkeissä, joissa myös hänen myyttinen syntynsä tulee esille mahdollisuusmielikuvan eli adynatonin kautta. Kyseisen laisilla mahdollisuusmielikuvilla on mahdollista harkitusti rikkoa odotuksenmukaisia rakenteita ja toimintaa määrittäviä kognitiivisia skeemoja, odotuksen struktuureja (Apo 2001: 55–56):

Šüntüt üöll' on Väinämöini,  
Päivällä pajahan aštu,  
Takopa taputteleepi,  
Lüüvä lüşähütteleepi;  
5 Tako rautasen orosen,  
Hiireñ karvaseñ hevoseñ.  
Hüppäsi oron šelällä,  
Aijoa karettelevi [...]<sup>75</sup>

Yö-päivä vastakohtaan voidaan tulkita merkitsevän myös tuon- ja tämänpuoleista. Tällöin yöllä syntyminen ja päivään astuminen toimivat maailmojen välisen rajan ylityksen vertauskuvana. (Siikala 2014: 249.) Väinämöisen rautaisen ja ”hiireñ karvaseñ” hevosen lisäksi Jouhko kertoo hänen ratsastavan myös ”sinisen hirven” selässä.<sup>76</sup> Sekä rautainen hevonen että sininen hirvi toimivat materiaalinsa ja värinsä kautta myyttisinä mielikuvina, jotka määrittävät Väinämöisen asemaa maagisten keinojen haltijana ja tuonpuoleisessa toimijana. Tätä tulkintaa ohjaa myös hänen hirtillä ratsastamisensa, joka ei olisi mahdollista tavalliselle ihmiselle. Jouhko Huotarisen runoissa Väinämöinen on matkalla Luotolaan tätiensä luo vierailulle:

Vaka vanha Väinämöini  
Lähtieksensä käkieli,  
Tullakseñse toivotteli

---

<sup>74</sup> SKVR I:1, 544

<sup>75</sup> SKVR I:1, 118

<sup>76</sup> SKVR I:1, 117

Luotol'ahko, lankol'ahko,  
5 Emoihko sisarihinse.<sup>77</sup>

”Luotola, lankola” assosioituu Lotte Tarkan mukaan Pohjolaan ja loitsutaitoisten ”noitien” asuttamaan paikkaan (Tarkka 2005: 304). Kyseessä on siis myyttinen paikallisuus, joka kytkee Väinämöisen loitsutaitoon ja tuonpuoleisen määreisiin. Väinämöisen matkanteko keskeytyy ”Lappalaiñi kütösilmän” ampumaan nuoleen, joka lävistää hänen ratsunsa sydämen:

Lappalaiñi kütösilmä  
15 Vetä jousen jouvahutti,  
Käsi koaren keännällütti.  
Emo kielti, vaimo käski,  
Kielti kolme luonnollista:  
Ellös ampuh Väinämöistä,  
20 Väinäm' on tätisi poika."  
Ampu kuitenkin', ei totellut.  
Eipä sopit Väinämöistä,  
Sopi Väinämön hevoista,  
Läst on länkien lihojen,  
25 Kaut'ti kainalon vasemen,  
Oikeista olkapeästä.<sup>78</sup>

Nuolen tunkeutumisen kuvaus Väinämöisen ratsuun vertautuu traagisella edeltäviin säkeisiin, jossa hän silittelee ja taputtelee hirveään ratsastaessaan.<sup>79</sup> Jouhko Huotarilla Lappalainen esiintyy vain Väinämöisen matkaa kuvaavassa runossa ja sen variaatioissa, joten hänen motiiveistaan ei voi kuin esittää arvailuja. Vihan pidolla on kuitenkin ollut pitkät juuret, mikäli katsomme muuta Uhtuan runoutta aiheesta. Alajärveläisen Vassilein runossa Lappalailen on pitänyt ”viikoista vihoa, kauon aiaista katšetta”<sup>80</sup> (ks. Niemi 1921: 1181–1182; Inha 1999: 74) Väinämöinen syöksyy ratsunsa selästä päistikkaa mereen, jossa ajelehtii kuusi vuotta ja seitsemän kesää, ja josta hänen väkensä etsii häntä turhaan kesät, talvet<sup>81</sup>. Lopulta tuuli kuljettaa hänet Pohjolaan.

---

<sup>77</sup> SKVR I:1, 117

<sup>78</sup> SKVR I:1, 117

<sup>79</sup> SKVR I:1, 117

<sup>80</sup> SKVR I:1, 102

<sup>81</sup> SKVR I:1, 117



Väinämöisen ajauduttua lopulta Pohjolaan, Pohjolan emäntä löytää hänet itkemästä:

Tuopa Pohjol'an emäntä  
Püühki pikku-pirttiseñse,  
Sivuoli kamariseñse.  
45 Läksi ruhkie ulos viemäh;  
Kuuli miehen itkeväksi,  
Urohon ulisevaksi.  
Kävi itkuva perillä:  
"Mitäs itket Väinämöiñi,  
50 Uliset Ulontolaini?"<sup>82</sup>

Väinämöisen itku rikkoo kulttuurisen kiellon miesten itkusta, tarjoten näin myyttisen oikeutuksen miehille kyynelille (Siikala 2014: 241), mutta asiaan sisältyy muitakin aspekteja. Lotte Tarkka pitää Väinämöisen itkua ja dialogia Pohjolan emännän kanssa lyriikan alaan kuuluvaksi myyttiseksi huolilauluksi. Tarkan mukaan kulttuurisen kiellon rikkomisen lisäksi Väinämöisen itku tuo esiin sen, että itku on sallittu miehellekin hyvästä syystä. Väinämöinen on eksynyt, ”uupunut omilta mailta pimiehe Pohjol’ahan, paikkaha papittomaha,miesten, miesten süöpähä küläh, urohon upottajah.”<sup>83</sup> Hän on siis kaukana kotoa vieraassa ja vihamielisen vaarallisessa paikassa, joka assosioituu kuolemaan ja myyttisiin vastustajiin. Väinämöisen huolilaulu heijastelee siis kerrontaa koti-ikävästä, mutta tarjoaa myös myyttisen esikuvan vastanoitua ja kateita vastaan varustautuvalle omasta elinpiiristä pois matkaavalle. (Tarkka 2005: 315–319.) Ottaen huomioon Jouhko Huotarisen runsaan kotikylän ulkopuolella kauppiana ja muissa tehtävissä vietetyn ajan, voidaan olettaa koti-ikävän teemojen olleen hänelle omakohtaisia (ks. Niemi 1921: 1090–1091).

Väinämöinen ei kuitenkaan jää surkuttelemaan pitkään vieraalle maalle joutumistaan, vaan lähtee matkaan. ”Käytyään matkoa vähäsen” ja ”teitä pikkaraisen”, hän rakentaa pajan ja palkeet paidastaan ja housuistaan ja takoo itselleen haravan, jonka myyttisyys

---

<sup>82</sup> SKVR I:1, 117

<sup>83</sup> SKVR I:1, 117

käy ilmi sen valtavasta koosta: ”piit tako satova sältä, varren kahta kalkutteli”.<sup>84</sup>  
Haravan avulla hän löytää tarveaineet kanteleeseen, jonka valmistaa seuraavaksi:

Loati soitun sorsanluisen,  
Kantelvon kalaneväsen,  
Kattšeloupa, keäntelöüpi,  
75 Sormia sovittelou.  
Eipä soitto soitakkana.  
Mistä tuoho kielet saisi?  
Jouhet juoksian hevosen,  
Immen itkijän hivukset?  
80 Soitteloupi, lauleloupi,  
Kattšeloupi, keäntelöüpi.<sup>85</sup>

Väinämöisen soittoa saapuvat kuulemaan jopa metsän- ja vedenemäntä:

Itseki veen emäntä  
85 Vetäütü vesi-kivellä.  
Itseki metšän emäntä  
Nousi koivun konkelvolla,  
Lepän liekolla üleni  
Väinän virttä kuulomah,  
90 Laulantoa päätösen pojjan.<sup>86</sup>

Lopuksi Jouhko tuo ilmi vielä Väinämöisen aseman osana maailman muokkaamista: hänen haravoidessaan kanteleen rakennustarpeita ”kaislaset karattih” ja ”meren ruokoset rojattih.”<sup>87</sup> Kyse on nähdäkseni runostossa tunnetusta merenpohjan muotoilusta, jolla Väinämöinen joidenkin laulajien repertoaareissa tuo esiin tietonsa syvyyden Joukahaiselle (Siikala 2014: 162–164).

Väinämöinen esiintyy Jouhko Huotarisella hieman erikoisemmassa roolissa Päivölän pidot ja Lemminkäinen -aiheisessa runossa. Käsittelen runon protagonistia Veitikäistä tarkemmin myöhemmin, joten keskityn tässä vain Väinämöistä koskeviin osuuksiin. Runon alussa ”Iivana Iloni poika” kylvää ohraa oluen panoa varten, ja lähettää rautaisen oravan kutsumaan vieraita pitoihin:

---

<sup>84</sup> SKVR I:1, 117

<sup>85</sup> SKVR I:1, 117

<sup>86</sup> SKVR I:1, 117

<sup>87</sup> SKVR I:1, 117

Mäne sinne, kunne käsken,  
Ylitsche meren yheksän,  
10 Meri puolen kymmenettä.  
Kutschu rujot, kutschu rammat,  
Kutschu veriset sokiet,  
Älä kutschu vanhoaa Väinämöistä.<sup>88</sup>

Toisessa Jouhkon versiossa Väinämöinen saa lisäepiteettejä:

10 Elä kutšu vanhoa Väinämöist'ä,  
Se oli piennä pillamuš,  
Urohissa uroduš."<sup>89</sup>

Iivana Ilosen pojan kuva Väinämöisestä ei siis ole kovikaan mairitteleva: hän pitää tätä ”pahantekijänä” tai ”vahingonaiheuttajana” sekä ”köntyksenä”, ”vetelyksenä” tai ”tolvanana”.<sup>90</sup> Runossa jää epäselväksi, onko kutsumatta jäänyt Väinämöinen matkalla pitoihin kuokkavieraaksi kohdatessaan Veitikäisen tämän matkatessa samaan paikkaan. Veitikäisen äiti varoittaa tätä ennen matkaan lähtöä:

[...] Mipä on surma kolmas surma?"  
"Kuin tuloo vanha Väinämöinen,  
50 Mitelkämmäs miekkojamme,  
Katschalkammas kalpojana."  
"Ei ole siinä miehen surma  
Eikä kuolema urohon."<sup>91</sup>

Selvittyään kahdesta ensimmäisestä esteestä, joita käsittelen myöhemmin, Veitikäinen kohtaa ”vanhan Väinämöisen”:

Mäni meän, mäni toisen,  
Kohti kolmatta yritti,  
Tuli vanha Väinämöinen.  
75 "Mitelkämmäs miekkojana,  
Katschelkamas kalpojana,  
Kumman miekka mieluhumpi,  
Kumman kalpa kaunehempi,  
Schen ensin sivaltamine."  
80 Väinämöisen miekka mieluhumpi,

---

<sup>88</sup> SKVR I:2, 826

<sup>89</sup> SKVR I:2, 826a

<sup>90</sup> Karjalan kielen verkkosanakirja: hakusanat ”pillamus” ja ”urota”.

<sup>91</sup> SKVR I:2, 826

[Väinämöisen] kalpa kauneempi,  
Sen ensin sivaltamine.  
Schivalti poikooa, ei jo saanu.  
Veitikkä siitä verävä poika  
85 Lippas kun lipun lumelta,  
Niinkun naatin naurehelta.<sup>92</sup>

Näyttää siis siltä, että Väinämöinen kohtaa loppunsa nuoren Veitikäisen käsissä. Nähdäkseeni tapahtumille voidaan esittää ainakin kaksi eri selitystä. Jouhko Huotarinen on mahdollisesti yhdistänyt Väinämöisen ja Veitikäisen kohtaamisessa elementtejä Kaukamois-runoudesta, jossa Kaukamoinen surmaa Veitikan samankaltaisilla sanankäänteillä kuin Jouhkon Veitikäinen Väinämöisen (ks. Kuusi 1963: 242–243). Tällöin kyse olisi sekaannuksesta, jossa Väinämöinen Huotarisen dominanttina toimijana on ottanut hänelle kuulumattoman roolin Jouhkon laulaessa runoa Sjögrenille.

Toinen vaihtoehto on laulajan yksilöllinen ja tarkoituksellinen aiheen käsittely ja variointi, jossa epiikan sankarit korvaavat toisiaan eri laulajilla ja esitystilanteissa (Siikala 2014: 236). Varmasti asiasta on vaikea sanoa, koska kokonaisuena runoa ei Jouhkolta ole toista kertaa talletettu.

Jouhko Huotarisen Väinämöinen on myös myyttinen tulen ensimmäinen iskijä, vaikka asia käykin ilmi vain lyhyesti ja suorastaan ohimennen. Tulen iskennästä kertovat säkeet löytyvät raudan synty -runon yhteydestä:

40 Vaka vanha Väinämöini  
Iski tulta küntehense,  
Jäsemesse järskütteli  
Rahin rautasen nenässä,  
Hopiaisen tuolin peässä.<sup>93</sup>

Väinämöisen ansioihin onkin monissa runoissa luettu maailman ja joidenkin kulttuuriesineiden alkuperän lisäksi juuri tulen synty (Siikala 1999: 147). Tulen iskentään on saatettu joillain laulajilla liittää mielikuvia kotkan sulista tai kirjavista käärmeistä, jotka Anna-Leena Siikalan mukaan ovat salaman metaforia (Siikala 2014:

---

<sup>92</sup> SKVR I:2, 826

<sup>93</sup> SKVR I:1, 544

338–339). Jouhkon tulen syntyä koskevissa säilyneissä käsityksissä tällaisia myyttisiä symboleita ei löydy, mutta toisaalta mielenkiintoinen on näkemys Väinämöisen kynnestä tulen iskennän paikkana. On kuitenkin vaikea sanoa, toimiiko kynsi tässäkin tapauksessa salaman metaforana vai onko kyse muunlaisesta myyttisestä mielikuvasta. Rautainen rahi ja hopeainen tuoli, joissa tuleniskentä tapahtuu, kertovat tulen taivaallisesta alkuperästä. Martti Haavion mukaan kyseessä on piena- tai patsasmainen istuin, joka samaistuu taivaan saranaan. Näin ollen mielikuvilla tarkoitetaan maailmankaikkeuden keskusta ja sen akselia. (Haavio 1967: 375.)

### 6.1.2 Ilmarinen

Ilmarinen tunnetaan Väinämöisen ohella toisena kulttuuriheeroksena, joka on saattanut maailmaan erilaisia käyttöesineitä, mutta suorittanut myös myyttisen mittakaavan urotöitä (Hakamies 1999: 79–81). Jouhkon korpuksessa hän liittyy erityisesti raudan syntyyn ja esiintyy sekä kultaneidon että taivaankannen takojana. Rauta saa Jouhko Huotarisen runoissa alkunsa myyttistä ja etnografista tietoutta yhdistäen:

Susi juoksi suota müöten,  
Karhu kankasta samusi.  
Suo nousi suven jaloissa,  
Kankas karhun kämmen-päissä.  
5 Tuop' oli seppo Ilmor-riini,  
Takoja ijän ikuiñe,  
Ijän kannen kalkuttaja.  
Tuoñ heän ahjonsa asetti,  
Tuoñ heän pani palkehense  
10 Suven suurilla jälillä,  
Karhun kämmenpeän sijoilla,  
Pohjais-puolella jokio,  
Päivä puolella mäkie.<sup>94</sup>

Raudan synnyn alkuasetelma kehystetään tilanteella, jolla on ollut kytkös reaali maailmaan: rautamalmia on saatettu kerätä suolta, jossa se on tiivistyminä pintaan esimerkiksi eläinten jalanjäljissä (Hakamies 1999: 89). Itse raudan syntyyn tarvitaan kuitenkin ” seppo Ilmor-riini”, takoja ijän ikuiñe, ijän kannen kalkuttaja”. Ilmarisen

---

<sup>94</sup> SKVR I:1, 544

epiteetit kertovat, että häneen liitettiin vanhuus positiivisena attribuuttina sekä rooli esikuvallisena seppänä. Ilmarinen on siis ollut läsnä jo maailman alkuaikoina (vrt. Siikala 1999b: 48). Kuten säkeistä käy ilmi, Ilmarinen on takonut myös taivaankannen (Hakamies 1999: 79; Tarkka 2005: 179; Siikala 2014: 164–165). Joidenkin laulajien mukaan tähtien asettaminen taivaalle puolestaan on kuulunut Väinämöisen tehtäviin (Tarkka 2005: 176; Siikala 2014: 164). Pekka Hakamies pitääkin Ilmarista *taitajan* arkkityyppinä, siinä missä Väinämöinen on esikuvallinen *tietäjä* (Hakamies 1999: 88).

Myös rauta tarvitsee syntyäkseen myyttisen sepän panoksen:

Lietto yön levähtämättä,  
15 Päivän spouvahuttamatta.  
"Aik' olis katt<sup>u</sup>uo ahjojañi,  
Puurnujañi kurkajella."  
Neito ahjosta ajaksi,  
Kassa kulta kuumokselta.  
20 Jo miero hüvin hüvästü,  
Jo seppo pahoin pahastu.  
It<sup>š</sup>e on lüöksi liett<sup>š</sup>omah.  
Liett<sup>š</sup>o yön levähtämättä,  
Päivän spouvahuttamatta.<sup>95</sup>

Ilmarisen yllä esitetty ahjon lietsonta tapahtuu runossa kolme kertaa, ja kahdesti tulos miellyttää rahvasta, mutta Ilmarinen itse ei ole tyytyväinen. Tilanne vertautuu mielenkiintoisesti esimerkiksi ilomantsilaisen Simana Sissosen laulamaan toisintoon, jossa Ilmarisen tavoitteena nimenomaan on kultaneidon valmistus, mutta neidon sijaan ahjosta ilmaantuu muita esineitä, jotka ilahduttavat ihmisiä mutta eivät seppää itseään (Hakamies 1999: 83; SKVR VII 1, 505). Jouhkon Ilmariselle sen sijaan kultaneito ei ole tavoiteltava lopputulos, vaan hän pyrkii luomaan raudan, siinä viimein onnistuen:

Rauta ahjosta ajaksi,  
Terähietra hiilokselta.  
Jo miero pahoin pahastu,  
Jo seppo hüvin hüvästü.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> SKVR I:1, 544

<sup>96</sup> SKVR I:1, 544

Pekka Hakamies (1999) on nähnyt Ilmarisen Sammon ja Kultaneidon taonnassa viestejä teknologian vaaroista; Hakamies katsoo, että tavoitellessaan inhimillisen kehityksen huippua ja yliverkaisia saavutuksia, on ihminen vaarassa luoda jotakin, joka ei pysy enää hallinnassa tai ei parhaimmillaankaan korvaa inhimillistä olentoa. (Hakamies 1999: 90–91). Tältä katsantokannalta myös Ilmarisen aikaan saama raudan synty voidaan nähdä ambivalenttina: toisaalta rauta mahdollistaa synnyttyään teknologisen kehityksen ja työnteon helpottumisen, mutta toisaalta muodostaa ihmiselle vaaran tätä vahingoittaessaan. Rauta siis jakaa tulen kanssa kaksijakoisen hyödyn ja vaaran suhteen.

### **6.1.3 Veitikäisen matka**

Jouhko Huotarisen Veitikäinen on hahmo, jossa yhdistyvät Lemminkäisen ja Kaukamoisen hahmot. Anna-Leena Siikalan mukaan Lemminkäinen ja Kaukamoinen ovatkin olleet Vienassa niin tasaväkisiä suosiossa, että heidän seikkailunsa punoutuvat yhteen (Siikala 2014: 268).

Huotarisen Veitikäinen on hybridisankari, joka tietäjän kykyjensä avulla selviytyy myyttisen matkansa esteistä, mutta on myös taitava miekan käyttäjä (vrt. Siikala 2014: 285). Veitikäisen tai ”Veitikan Verevän” Matti Kuusi on katsonut kuuluvan samaan aiheeseen yhdessä Ahdin ja Kaukamoisen kanssa (Kuusi 1963: 242). Kuusen tutkimassa Kaukamoisen virressä Veitikka ajautuu riitaan Kaukamoisen kanssa pidoissa ja päättyy tämän surmaamaksi samankisilla säkeillä kuin Jouhko Huotarisen Veitikäinen tappaa Väinämöisen matkallaan (Kuusi 1963: 242). Näin ollen Jouhkon Veitikäinen rinnastuu enemmänkin Lemminkäiseen, ja kuten myöhemmin käy ilmi, luultavasti myös Kaukamoiseen. Otan kuitenkin ensin käsittelyyn Veitikäisen matkaan johtaneet syyt ja Päivölän pidot.

Veitikäisen runon tapahtumat käynnistyvät ”Iivana Iloni pojan” ja Päivän pojan toiminnalla. Iivana Iloni poika suorittaa ensimmäisen, myyttisen viljan kylvön, ”kymmenestä jyvistä” (SKVR I:2, 826). Näyttää siltä, että kyseessä ei kuitenkaan ole ohra: Jouhkon mukaan jyvistä syntyy kahdeksan kekoa, joista kahdeksas on ”kakra keko”, josta tulee ”olut keko” (SKVR I:2, 826). Kakran merkitykseksi Karjalan kielen

verkkosanakirja antaa ”peltokauran”.<sup>97</sup> On kuitenkin mahdollista, että kakra-sana on valittu esteettisistä ja soinnullisista syistä kuvaamaan viljaa, eikä tarkoita kirjaimellisesti juuri kauraa.

Iivana Iloni kuuluneee Päivölän väkeen, vaikka asia ei runosta suoraan selviäkään. Hän suorittaa myyttisen viljan kylvön ja lähettää rautaisen oravan merten yli kutsumaan vieraita pitoihin, joten kyse on selvästi myyttisestä hahmosta. Esimerkiksi luomajärveläisellä Martinalla oluen keittäjäksi nimetään Päivölän isäntä (SKVR I:2, 819). Päivöläksi paikka puolestaan identifioituu Päivän pojan nimeämällä. Itämerensuomalaisella alueella pidot joihin sankari matkaa, ovat yleensä tunnettu Päivän pojan häinä (Siikala 2014: 269–270).

Jouhkon runossa Iivana Iloni poika kieltää kutsumasta pitoihin Väinämöistä (ks. luku Väinämöisestä), mutta myös Veitikäinen on saanut tietää juhlista ja valmistelee lähtöä niihin. Säkeet Veitikäisen äidin varoitteluista ja matkalla odottavasta kolmesta surmasta noudattavat Lemminkäisen virren rakennetta (Harvilahti & Rahimova 1999: 100; Siikala 2014: 268–269). Veitikäisen äiti kertoo, että tämä kohtaa ensin ”tulisen kosken”, jossa on ”tulini korko” ja siinä ”tulini koivu” jossa ”tulini kokko” istuu. Kokosta kerrotaan, että ”yöt hän hammasta hivoo,päivät kynttä kritschkuttaa,kuin pa syyä veitikäistä.”<sup>98</sup> Seuraava este Veitikäisellä on ”matoset aijakset,seipähät teräxiset, tschitschiliuskuilla sielty" ja viimeisenä koetuksena itse Väinämöinen, joka haastaa sankarin kaksintaisteluun.

Anna-Leena Siikala on todennut, että sankarin vaarallisen matkan kuvaukset palautuvat vanhaan uskomusperinteeseen ja keskiaikaiseen visiokirjallisuuteen. Siikalan mukaan karjalaiset matkarunot erottuvat joukosta läheisen loitsuihin liittyvän yhteytensä ansiosta. (Siikala 2104: 285–28.) Tämä piirre tuleekin myös Jouhko Huotarisen Veitikäisen runossa esiin ensimmäisen esteen kohdalla, josta Veitikäinen selviää loitsutaitonsa ansiosta:

---

<sup>97</sup> Karjalan kielen verkkosanakirja: hakusana ”kakra”.

<sup>98</sup> SKVR I:2, 826



60 "Oi Ukko yli Jumala,  
Tuaatto vanha taivahaini,  
Nossa tuutscha koilliselta."  
Nossi tuutschan koilliselta,  
Vetytti tulisen kosen,  
65 Katkasi tulisen koivun,  
Revitti tulisen kokon.<sup>99</sup>

Lotte Tarkan mukaan tietäjäaiheisen epiikan loitsu-upotukset autorisoivat tietäjäinstituutiota ja tietäjän toimia kertomalla esikuvallisista performansseista (Tarkka 2005: 131). ”Eeppisen allusion” avulla saatettiin myös rakentaa loitsuja, joiden tehon todisteena toimivat viittaukset epiikan tapahtumiin (Tarkka 2005: 149). Sen lisäksi, että Veitikäisen loitsu runossa paljastaa hänen olevan kykenevä tietäjä, hän antaa myös myyttisen mallin loitsusanoille. Runon ulkopuolisesta näkökulmasta kyseessä voi katsoa olevan lähes kaksinkertaisen autorisaation: sen lisäksi että kyseessä on myyttinen loitsutapahtuma, itse loitsussa teon autorisoijana toimii Ukko ylijumala. Veitikäisen loitsimisesta esityshetkessä laulava tuo siis esiin kahden tason myyttistä autorisaatiota.

Tuhottuaan tulisen kotkan Veitikäinen saapuu käärmeaidalle, josta selviytyy mutkattomasti:

Otti veitschen viereltäh,  
Schipai aijakset kaheks.<sup>100</sup>

Kolmantena häntä odottaa Väinämöinen, jonka kanssa kohtaamista kuvataan Kaukamaisen virteen liittyvillä mielikuvilla (myyttisissä pidoissa humaltunut Kaukamainen surmaa Veitikäisen katkaisemalla tämän kaulan miekalla; ks. Kuusi 1963: 242). Jouhkon runossa hienomman miekan omistaja, Väinämöinen saa yrittää ensimmäistä iskua. Hän kuitenkin epäonnistuu, jolloin Veitikäinen ”lippas kun lipun lumelta,niinkun naatin naurehelta.”<sup>101</sup>

Odotusten vastaiselle Väinämöisen surmalle esitän kahta vaihtoehtoista selitystä. Kyseessä voi olla tilanne, jossa laulaja on sekoittanut erehdyksessä myyttisiä aiheita

---

<sup>99</sup> SKVR I:2, 826

<sup>100</sup> SKVR I:2, 826

<sup>101</sup> SKVR I:2, 826

ja toimijoita. Tätä näkemystä voisi puoltaa runon alku, jossa pitoihin jätetään kutsumatta Väinämöinen, mutta matkan suorittaa Veitikäinen. Toinen mahdollinen selitys koskee Väinämöisen auktoriteetin tai ehkä laajemminkin sosiaalisten tekijöiden kommentointia. Tällöin kyseessä olisi Jouhko Huotarisen tapa sekä kommentoida että kiistää Väinämöiseen ja hänen vanhuuteensa liitettyjä autorisoivia mielikuvia ja korostaa ”verevään Veitikäiseen” liittyviä nuoruuden ja sankaruuden ominaisuuksia.

Laulaja siis kommentoisi ympäröivää sosiaalista todellisuutta, jossa arvossa pidetty vanhuus toimi vastakohtana nuoruudelle (ks. Siikala 2014: 256). Sen sijaan että hän yhtyisi vanhuutta korostaviin ääniin, hän ottaa kenties itseään laulutilanteessa lähempänä olevan kannan nuoruuden ja sankaruuden puolesta. Jouhko Huotarinen oli runon keruu-aikaan 1825 noin kaksikymmentävuotias, joten laulajan ikä ja ikäkaudelle relevantit samastumiskohteet tukevat hypoteesia (Jouhkon syntymäaika: ks. Kuusi 1968: 34).

Toisaalta on kuitenkin otettava huomioon, että muissa Jouhkon korpuksen runoissa Väinämöinen toimii tutummissa roolissa myyttisenä auktoriteettina, jolloin tulkinta Väinämöisen aseman kiistämisestä on hiemn ristiriitainen. Koska laulajalta itseltään ei enää ole mahdollista kysyä hänen näkemyksiään, varmuuden saavuttaminen ei ole mahdollista. Kenties Jouhko Huotarinen itse ei olisi edes ymmärtänyt kysymyksen sisältämää näkökulmaa, mikäli häneltä olisi tiedusteltu, haluaako hän kiistää Väinämöisen aseman ja senioriteetti-prinsiipin olemassaolon yhteisössä.

Veitikäisen matkasta kertova runo ei ulotu hänen pitoihin saapumiseensa, mutta Jouhkon korpuksen kuuluva lyhyt toisinto Saarelle paosta (SKVR I:2, 842) antaa osviittaa siitä, että joko Väinämöisen surmaaminen tai jokin pidoissa sattunut tapahtuma ajaa hänet piileskelemään Saaren neitojen keskuuteen. Kyseisessä runossa ei Veitikäistä mainita nimeltä, vaikka Borenius on otsikoinut sen vuonna 1872 ”Lemminkäisen paoksi”. Kyseessä voi myös olla muuhunkin kokonaisuuteen kuuluva osa, johon päähenkilön nimi ”Triikko meän isäntä”, voisi viitata. Triikko lähtee veneellä matkaan ”valgamolda vaskizelda” ja teloilda teräksisildä”. Vaskisten valkamien ja teräksisten telojen lisäksi runossa on huudahdus, jossa puhutaan sorsan ja tavin poikasista:

Voi šie šorša poigiazī,  
10 Tavi laitto lapsiazī!<sup>102</sup>

Kyseiset piirteet liittyvät Iivanan virren nimellä tunnettuun aiheeseen, joka edustaa historiallista runoa. Iivanan virressä vesilintujen pojilla kuvataan sotapäällikkö Iivanan sotalaivoja, joita hän hellitellen laskee vesille (ks. esim. SKVR I:2, 1051; 1052). Epäselväksi jäävät kuitenkin runon ”Trikon”, joka on ”meidän isäntä”, henkilöllisyys ja mahdolliset yhtymäkohdat Iivanan virren henkilöihin. Jouhkon runossa Triko päättyy lopulta ”soarehe nimitömähän, puuttomahk' on luotosehen”, jonka nimettömäksi ja puuttomaksi kuvaaminen kertoo sen kuuluvan tuonpuoleiseen maailmaan (Tarkka 2005: 305–306). Näyttää siis siltä, että runossa esiintyvät limittäin mielikuvat Iivanan virrestä ja myyttisen sankarin Saareen paosta. Runon lyhyden takia avoimeksi jää onko kyseessä ollut tarkoituksellinen yhdistely vai vahingossa tapahtunut sekoittuminen.

#### 6.1.4 Kalevan poika

Jouhkon Kullervo-hahmo on nimetty sekä ”Kalevan pojaksi”<sup>103</sup> että ”Kal'ervom pojaksi”.<sup>104</sup> Häntä ei kuitenkaan suoraan nimetä orjaksi myydyin lapsen teemaa käsittelevissä runoissa. Sen sijaan runossa, jossa lienee kyse matkasta neitoja viettelemään (ks. Siikala 2014: 227–228), käy ilmi, että kyseessä on ” Kullervo Kallervon poiga, šini-šukka, hieno-helma, hevuš keldani koria, tuo küršö külän kävijä, šilo-sorkko sorgehtija”.<sup>105</sup> Anna-Leena Siikalan mukaan Kalevan poika esiintyy usein myyttisen kaskenkaatajan, kuten Kullervon, yhteydessä. Näin näyttää olevan asia myös Jouhkokalla, jonka runoissa Kalevan tai Kalervon poika kaataa kasken myyttisellä voimalla ja estää vesojen ja viljan kasvun kasketussa maassa. (Siikala 2014: 227.)

Jouhkon runot Kullervo-hahmosta noudattavat kaavaa, jossa tälle annetaan tehtäviä, jotka hän suorittaa toisin kuin oli tarkoitus. Käännekohtana esiintyy komplikaatio, jossa

---

<sup>102</sup> SKVR I:2, 842

<sup>103</sup> SKVR I:2, 935

<sup>104</sup> SKVR I:2, 935a, 935b, 935c

<sup>105</sup> SKVR I:2, 990

”Syvätär paha emäntä”<sup>106</sup> leipoo kiven paimenen leivän sisään ja aiheuttaa tämän perintöpuukon rikkoutumisen. Syöjättären esiintymisen joissakin vienalaisissa Kalevanpojan kostosta kertovissa runoissa Tarja Kupiainen yhdistää kansansatuihin, mutta myös myyttiseen aineistoon (Kupiainen 1999: 111).

Puukkonsa rikkouduttua Kalevan poika tahtoo kostaa pahalle emännälle:

Millä maksan naisen nauron,  
Naisen nauron, piian pilkan,  
Emännän pahoin piännän?<sup>107</sup>

Tarja Kupiainen käsittelee veitsen rikkoutumista ja naisen naurua monimerkityksellisenä toimintana, joka on myös ruumiillisesti latautunutta (Kupiainen 1999: 112). ”Naisen nauru ja piian pilkka” olivatkin Vienassa antisosiaalisia ja seksuaalisesti latautuneita käsitteitä, jotka merkitsivät myös herjausta (Tarkka 2005: 109). Kalevan poikaan kohdistunut naisen nauru voidaan tulkita sekä suoraksi häpäisyksi ja nolaamiseksi, ”pahoin piännäksi”, mutta myös sosiaalisen paikan määrittäjäksi. Jouhkon runoissa Kalevan tai Kalervon poika ”Kauppoil'tih kahteh kattila-rañiñi, viiteh viikateh kuluhun, kuuteh kuokañ ruopivoh”; hän on ”uusi orja” ja ”rahan alaiñi”.<sup>108</sup> Kalevan poikaa ei kohtalokasta paimenretkeä käsittelevissä runoissa mainita kertaakaan nimeltä, joka voi kuvastaa hänen syrjittyä ja anomalista paikkaansa yhteisössä, sekä hänen alkuperäänsä mahdollisesti uhkaavaa voimaa edustavana (ks. Tarkka 2005: 231). Ulkopuolinen status toisaalta antoi kantajalleen maagista voimaa (Tarkka 2005: 231.) Jouhkon Kalevan pojan tapauksessa voima yltää aina myyttisiin mittasuhteisiin saakka.

Varhaisimmassa Jouhkon laulamassa versiossa runosta vuodelta 1825 (SKVR I:2, 935) Kalevan poika nostaa karhuja ja susia pahan emännän luo, ”kotia kirja kartanoh”.<sup>109</sup> Epiteetti kirjakartano kertoo myyttisestä lokaatiosta, joka voi rinnastua mielikuvien tasolla Pohjolaan (Siikala 1999: 138). Mainitussa toisinnossa protagonistia jatkaa talon

---

<sup>106</sup> SKVR I:2, 935; 935a

<sup>107</sup> SKVR I:2, 935

<sup>108</sup> SKVR I:2, 935; 935a; 935b

<sup>109</sup> SKVR I:2, 935

töissä emännän kuolemasta huolimatta, siirtyen myyttiseen kasken kaatoon, mutta myöhemmät toisinnot loppuvat petojen nostatukseen.

### **6.1.5 Epiikan taustahahmot**

Edeltävissä luvuissa olen käsitellyt Jouhkon eepisen aineiston pääasiallisia protagonisteja ja heidän vastavoimiaan, sekä heihin läheisesti liittyviä muita hahmoja. Seuraavaksi esittelen muut Jouhko Huotarisen aineistossa toimivat esiintyvät myyttiset toimijat. Edellä käsitellyistä nämä eroavat olemalla joitakin harvoja poikkeuksia lukuun ottamatta taustoittavia hahmoja. Useimmat heistä näyttävät toimivan Jouhkon runoissa taustatekijöinä ja kehystäjinä sankarien toiminnalle, jääden vaille suurempaa huomiota ainakaan käsillä olevassa aineistossa. Rajaan seuraavassa käsiteltävien hahmojen tarkastelun ulkopuolelle sellaiset, jotka ovat jo mainittu edeltävässä analyysissä.

Jouhkon korpuksen eepisen runouden taustatoimijat ovat lähes kauttaaltaan naisia, jotka esiintyvät hyvissä, pahoissa ja neutraaleissa rooleissa. Hyvää edustavat runojen äitihahmot, jotka ovat eräänlainen järjen ääni impulsiivisten sankareiden hillitsijänä. Äitihahmot pyrkivät estämään poikiaan sortumasta tekoihin, jotka saavat usein traagisia seurauksia. Jouhkolla heitä ovat Lappalaisen (SKVR I:1, 117) ja Veitikäisen (SKVR I:2, 826) äidit. Heidän poikansa ovat nuoria miehiä, joiden impulsiivinen toiminta kontrastoituu Väinämöiseen ja Ilmariseen, joiden ydintoiminta keskittyy kulttuuri-ilmiöiden luontiin ja kosmologisten piirteiden muokkaukseen.

Neutraaleina naispuolisina hahmoina Jouhkolla esiintyvät Pohjolan emäntä ja luonnonhaltijat, joihin kuuluvat veden ja metsän emännät, kolme luonnotarta sekä Pohjolan emäntä (SKVR I:1, 117). Anna-Leena Siikalan mukaan itämerensuomalaisilla myyttiset naishahmot liittyvätkin juuri luonnonilmiöihin ja ilmansuuntiin. Kolmea luonnotarta Siikala pitää muinaispohjoismaisen mytologian kohtalottaria muistuttavina, sankaria varoittavina hahmoina. (Siikala 2014: 288–289.) Neutraalin kategorian toimijana voi pitää myös ansiotyökosinta-teemaisen runon Kommin nuorinta tytärtä, jota kosija tavoittelee (SKVR I:1, 565).

Jouhkon Pohjolan emäntä esiintyy omasta paikallisuudestaan huolehtivana hahmona, joka suorittaa arkisia askareita:

Tuopa Pohjol'an emäntä  
Püühki pikku-pirttiseñse,  
Sivuoli kamariseñse.  
45 Läksi ruhkie ulos viemäh [...] <sup>110</sup>

Vaikka hänen asuinpaikkansa on vierauden ja kuoleman määreillä kuvattu ”pimie”, ”papiton paikka” ja ”miesten süöpä külä, urohon upottaja”<sup>111</sup>, hän suhtautuu eksyneeseen ja itkevään Väinämöiseen neutraalisti. Jouhkon emännältä puuttuvat sekä rikkauteen että pelottavaan ulkomuotoon liittyvät määreet (vrt. Siikala 2014: 291), ja hänen hahmonsä jää muiden tavoin varsin ohueksi. Pahan naistoimijan rooli jää korpuksessa Syöjättärelle, jonka roolia olen käsitellyt Kullervo-teeman yhteydessä.

”Korkie Kojosen poika” esiintyy ansiotyökosintaa kuvaavassa runossa, jossa tämän täytyy Kommin nuorimman tyttären käden saadakseen suorittaa myyttisten mittasuhteiden ansiotöitä (SKVR I:1, 565). Matti Kuusen mukaan päähenkilön nimi on vaihdellut alueittain, sen mukaan kuka epiikan sankareista on ollut laulualueella suosiossa (Kuusi 1963: 157). Jouhkon Kojosen pojan urotyöt ylettyvät tähden ampumisesta taivaalta ”Ummin lammin” poikki uimiseen ja veneen veistämiseen vuorella kirveen koskematta kiveen (SKVR I:1, 565). Kojosen pojan urotyöt ulottuvat siis taivaasta Tuonelaan asti: ”Ummin lampi” on tulkittavissa Pohjolaan tai Tuonelaan rinnastettavaksi metaforiseksi paikannimeksi (ks. Siikala 1999: 160). Umpilammella on kuitenkin tarkoitettu myös konkreettista luonnonpaikkaa, johon liitetty maagisia ja rituaalisia merkityksiä sen anomaalisen luonteen vuoksi (Tarkka 2016b: suullinen tiedonanto).

Anna-Leena Siikalan mukaan itämerensuomalaisten kosintarunojen ansiotyöt ovat usein kunkin sankarin erikoisalaan kuuluvia (Siikala 2014: 267), ja sen perusteella Korkean Kojosen pojan voisi tulkita liittyvän Jouhkolla Väinämöiseen. Kuten aiemmin todettu,

---

<sup>110</sup> SKVR I:1, 117

<sup>111</sup> SKVR I:1, 117

Väinämöisen urotekoihin on katsottu sisältyneen taivaan tähdittämisen (ks. Siikala 2014: 164). Lisäksi kanteleen syntyyn liittyvä suuren hauen kalastus on monesti luettu juuri Väinämöisen ansioksi (Siikala 2014: 362–363). Väinämöis-mielikuvaa tukisi myös hauen pyynti tuonpuoleisesta ja veneenveisto-aihelma (ks. Siikala 1995: 121–122). Varmasti asiaa on kuitenkin vaikea sanoa, ja voi olla, että hahmoon on sulautunut useita toimijoita. Kojosen pojan ja Kommin tyttären yhteiselosta Jouhkon runo ei kerro, mutta osviittaa voi hakea Lönnrotin 1834 Uhtualta tallettamasta runosta, jossa Kojosen poika

Vuoli naisen o[lkaluuta],  
Työnsi siitä maamollehe.  
"Mip' on tässä kostintsana?"  
Oli naisen olka luuta,  
120 Palakaisen pä[ä]paloja.<sup>112</sup>

Kaiken kaikkiaan Kommi tyttärineen jää runossa taustalle, huomion keskittyessä Kojosen poikaan.

### **6.1.6 Jouhkon loitsujen toimijat**

Seuraavaksi käsittelen Jouhko Huotarisen loitsujen toimijat. Syynä loitsujen toimijoiden erottamiseen epiikan vastaavista olen pitänyt loitsujen erilaista luonnetta ja tarkoitusta. On kuitenkin huomattava, että loitsut ja epiikka ovat eläneet myös intertekstuaalisissa yhteyksissä toisiinsa, osana samaa tekstiuniversumia (ks. esim. Tarkka 2005: 131).

Kuten veljellään Kostjalla, myös Jouhkon loitsuissa kristilliset ja kansanuskon hahmot esiintyvät ajoittain samoissa toisinoissa. Jouholla kristinuskosta peräisin olevat toimijat näyttävät kuitenkin olevan enimmäkseen passiivisia hahmoja, jotka ovat osallistuneet elonpiirin osien luomiseen, mutta joita ei Neitsyt Mariaa lukuun ottamatta puhutella suoraan tai pyydetä avuksi.

Jumalan ja Jeesuksen todetaan luoneen osan puista (SKVR I:4, 107) ja Jumala mainitaan myös kateita vastaan suunnatussa manauksessa (SKVR I:4, 47). Juudaksen ja

---

<sup>112</sup> SKVR I:1, 566

Pietarin osaksi puolestaan jää osallistua käärmeen syntyyn johtaviin tapahtumiin (SKVR I:4, 441). Jouhkon korpuksessa Juudas on ainoa kristillisen mytologian hahmoista, joka on lähtökohtaisesti paha. Vaikka Kaarle Krohn yhdistää käärmeen synnyn Juudaksen suoraan paholaiseen (Krohn 1917: 29), Jouhkolla Juudas ei toimi varsinaisesti aktiivisena pahan edustajana. Kostjan korpuksesta poiketen myös Neitsyt Marian rooli jää pieneksi ja hän esiintyy vain yhdessä loitsussa (SKVR I:4, 107). Marialle osoitettuja puhutteluja käsittelen luvussa 3.3.3.

Muut Jouhko Huotarisen loitsuaineiston hahmot koostuvat myyttisistä tietäjäperinteen toimijoista. Kirojen tuhoamisessa hänellä on apunaan suuri kotka, jolla on ”šuu šatoa šültä kita kuutta kirveš-vartta”.<sup>113</sup> Toinen apuri kirojen taltuttamisessa on ambivalentti hahmo hiisi, joka nostetaan heimoineen syömään kylän kiroja.<sup>114</sup> Toisaalta hiisi on myös ”perkeleħ” ja taudin aiheuttajaa puhutellaan ”hiijen konnana”.<sup>115</sup> Lotte Tarkan mukaan hiisi onkin merkityskentältään laava ja esiintyy loitsuperinteessä monissa supranormaaleissa rooleissa (Tarkka 2005: 303). Eräänlaisina apuhahmoina taudinmanauksessa esiintyvät myös metsän eläimet karhu ja hirvi, joiden ”kovihiiñ luihiiñ” ja ”harvoisen lihoihñ”<sup>116</sup> tauti saatetaan manata. Tällä tavalla tauti saatiin liikkumaan pois ihmisen elinpiiristä tavalla, jonka lähtökohdat palautuvat tietäjän apueläimiä ja metsän väkeä koskevaan ajatteluun (Tarkka 2005: 286–287).

Jouhkon myyttisiin neutraaleihin hahmoihin kuuluu pistoksen syntyloitsussa esiintyvä neito, jonka hiuksista saa alkunsa iso tammi (SKVR I:4, 867). Anna-Leena Siikalan mukaan hiukset tammen alkuna kuuluvatkin myyttisten mielikuvien ytimeen ja ovat usein runoissa esiintyvä myteemi (Siikala 2014: 205). Tammen kaatajaksi saapuu merestä ”piššün peikalon pituñi, vaimon vuakšan korkevuiñi”<sup>117</sup> pieni mies, joka neidon tavoin kuuluu neutraalien hahmojen kategoriaan.

---

<sup>113</sup> SKVR I:4, 47

<sup>114</sup> SKVR I:4, 47

<sup>115</sup> SKVR I:4, 47

<sup>116</sup> SKVR I:4, 47

<sup>117</sup> SKVR I:4, 867



Jouhkolla iso tammi ja neidot esiintyvät myös toisessa runossa, jossa tammi saa alkunsa neitojen niittämien heinien tuhkasta (SKVR I:2, 1237). Samassa runossa esiintyvät myös neitojen vastinpareina taivaan pilvissä asuvat nuoret miehet, jotka mahdottomuusmielikuvia käyttäen ovat ”syömättä lihavat, pesemättä puhtukkaiset”.<sup>118</sup> Tekstin lopussa esiintyy myös maininta mahdollisesti profaanin maailman Vienan neidoista, joita ei ”tukulla myyä eikä kansoin kaupotella”.<sup>119</sup>

Neutraaleiksi toimijoiksi määritän myös Jouhkon valitettavan fragmentaaristen tulen synty -jaksojen toimijat: Ühmeröisen, Töhmeröisen ja kolmannen, joka oli ”kovin nokini, Kekälehistä keröältä, Süsi-puista sünnüteltü”.<sup>120</sup> Vaikka varmoja päätelmiä on säkeiden vähyyden vuoksi vaikea tehdä, tulkitsemisen kyseisten toimijoiden liittyvän tulikalan pyydystämiseen tarkoitettuun verkkoon. He siis olisivat kolme liinan kylvöä kaskan raivaamalla valmistelemaa veljestä (ks. Krohn 1917: 117; vrt. SKVR I:4, 319).

Jouhko Huotarisen loitsujen eksplikoidut vastustajat koostuvat nimeämättömästä vastanoidasta, jonka lähettämiä kiroja vastaan hän taistelee (SKVR I:4, 47), Kalevanpojan laulussa mainitusta Syöjättärestä, joka osallistuu käärmeen syntyyn myös (SKVR I:4, 441) ja pistoksen synnyn ”Pahasta” poikineen (SKVR I:4, 867). Syöjättären rooliksi jää koota Juudaksen suusta valunut kuola, josta käärme lopulta syntyy. Pahan pojat ”ruho”, ”rampa” ja ”perišokie” sen sijaan ottavat aktiivisemmän roolin toimimalla kosmosta ja lopulta ihmistä uhkaavien tautinuolien ampujina (SKVR I:4, 867). Myyttisten vastustajien pieni määrä ja varsin vähäinen rooli selittyvät mahdollisesti Jouhkon laulajahabitukseen ja yksilöllisiin merkityksenantoprosesseihin liittyvillä tekijöillä, joita käsittelen loppuluvussa tarkemmin.

## 6.2 Jouhkon myyttinen topografia

Jouhkon veljen Kostjan myyttinen topografia käsitti varsin selvästi havaittavat, vaikkakin joissakin tapauksissa implisiittiset kolme vertikaalista kerrosta. Myös Jouhko

---

<sup>118</sup> SKVR I:2, 1237

<sup>119</sup> SKVR I:2, 1237

<sup>120</sup> SKVR I:4, 322; 322a

Huotarisella myyttinen maailma näyttää koostuvan kolmesta kerroksesta, mutta vertikaalisuuden sijaan päähuomio on horisontaalisessa akselissa ja muodostuu lähinnä eppisten runojen myyttisestä kertomusmaailmasta. Jouhkolla tämä tarkoittaa sitä, että hänen tietonsa ja näkemyksensä tuonpuoleisen tapahtumista sijoittuvat laajalle alalle horisontaalisessa keskisessä maailmassa. Hänen keskinen maailmansa ei ole yhtä suorassa kosketuksessa reaaliin maailmaan kuin Kostjalla. Käsittelen seuraavaksi vanhemman Huotarisen myyttisen topografian piirteitä.

### 6.2.1 Jouhkon ylinen maailma

Jouhko Huotarisen runoissa luotu katse yliseen maailmaan jää vähäiseksi. Näyttää siltä, että ylinen maailma on edustanut hänelle eräänlaista välttämättä olemassa olevaa ja tarpeellista kosmoksen osaa, mutta sen tapahtumat ja toimijat eivät säilyneen korpuksen valossa ole olleet kovinkaan suuren mielenkiinnon kohteena. Kosmoksen keskusta koskevat mielikuvat jotka esiintyvät hänen veljellään, ovat Jouhkolla eri muodossa (ks. seuraava luku). Hänen myyttisessä maailmassaan taivas on kuitenkin mytologisoitu Ilmarisen takomaksi (SKVR I:1, 544, 544a) ja sitä näyttävät kannattelevan jonkinlaiset tuet:

[...] Ampu piänsä piällä, taivosella,  
Tahto taivoñi haleta,  
Ilman kannat katkiel'l'a;<sup>121</sup>

Ylisen maailman asukeista Jouhko mainitsee ”Ukko yli Jumalan, tuaatto vanhan taivahisen”, joka hallitsee tuulia ja jonka apuun Veitikäinen turvautuu matkallaan (SKVR I:2, 826). Ylisessä maailmassa toimivat myös nuoret miehet, jotka valmistavat kultaisen vyön ja rautaisen köyden, jolla tyynnyttävät meren. Heidän olinpaikkansa on ainoa pilvi, joka pääsee pakenemaan taivaaseen ylennyttä isoa tammea. (SKVR I:2, 1237.)

---

<sup>121</sup> SKVR I:4, 867

### 6.2.2 Jouhkon Keskinen maailma ja horisontaalinen Pohjola

Keskinen maailma toimii monenlaisen toiminnan näyttämönä ja Jouhkon epiikan sankareiden edesottamusten kehystäjänä. Se kytkeytyy myös myyttiseen Pohjolaan, joka sijaitsee toisaalta horisontaalisella tasolla pohjoisessa ja samanaikaisesti vertikaalisesti alhaalla. Pohjola on sekä tuonpuoleisen lokaatio, että ihmisten maailman naapuriin sijoittuva paikka (Tarkka 2005: 301).

Pohjolasta keskiseen maailmaan kytkeytyvänä sijaintina tarjoaa esimerkin Jouhkon Väinämöinen. Tämä aloittaa matkansa keskisestä maailmasta ja sen ”ammuin roatuilta ahoilta” (SKVR I:1, 117), mutta Lappalaisen ammuttua hirvensä päätyy vesistöjä pitkin Pohjolaan. Sekä itämerensuomalaisilla että muilla uralilaisilla kansoilla esiintyykin näkemys Pohjolaan johtavista vesireiteistä (Siikala 2014: 173). Ajaututtuaan Pohjolaan ja noustuaan vedestä Väinämöinen ”mäni matkova vähäsen, kävi teitä pikkaraisen” ja pystyttää pajan jossa takoo itselleen haravan (SKVR I:1, 117.). Lyhyttä matkaa kuvaavat määreet osoittavat hänen toimivan Pohjolan läheisyydessä tai sen rajojen sisäpuolella. Väinämöisen yhteydessä Pohjola näyttää siis sijaitsevan osana keskistä maailmaa.

Myös Ilmarisen kohdalla Pohjolaan liittyvät määreet yhdistyvät keskiseen maailmaan, vaikkakin enemmän tulkinnanvaraisesti. Seppä asettaa pajansa ”Pohjais-puolella jokio, Päivä puolella mäkie” (SKVR I:1, 544). Pohjolan on katsottu sijaitsevan joen takana (Siikala 1999a: 138), joten näyttää siltä, että Ilmarisen pajan paikka sijaitsee Pohjolassa. Toisaalta mäkien päiväpuolesta eli etelästä puhuminen viittaa päinvastaiseen, mutta kyseessä on todennäköisesti vastakohtien oppositiolle perustuva parallelismi. Juuri pohjoisen nostamisen esille etelän sijaan katson olevan perusteltua pohjoiseen ilmansuuntaan liitetystä tuonpuoleisen mielikuvista johtuen, ja sitä voi pitää ensisijaisena merkityksenä runossa (ks. Tarkka 2005: 304). Paralleelisten säeparien ensimmäistä, ns. pääsäettä pidetään merkityksen kannalta ensisijaisena (esim. Saarinen 2014).

Horisontaalisen Pohjolan lisäksi keskinen maailma ulottuu myös muille alueille. Sen kerrostuneisuus tulee esiin Päivölän pitojen yhteydessä Päivän pojan lähettäessä rautaisen oravan ”ylitsche meren yheksän, meri puolen kymmenettä”.<sup>122</sup> (Jouhkon keskistä maailmaa ympäröivien merien lukumäärä toistuu myös aiheissa joissa mehiläistä pyydetään hakemaan voidetta sekä taivaan kerrosten määränä (Siikala 2014: 169). Keskinen maailman lokaatioiksi katson myös nimettömyyden myyttisellä määreellä tuonpuoleiseksi paljastuvan Saaren ja Niemen (SKVR I:2, 842; 990; Tarkka 2005: 305–306). Kalevan pojasta kertovat runot edustavat Jouhkolla keskiseen maailmaan sijoittuvaa sankariepiikkaa; lyriikan tosinnot puolestaan sijoittuvat myös eräänlaiselle keskiselle maailman tasolle, mutta käsittelevät tämänpuoleista reaalia maailmaa ja sen sosiaalisia suhteita myyttisten aiheiden sijasta (ks. SKVR I:2, 935, 935a, 935b, 935c; I:2, 1156; I:3, 1333). Keskinen maailman tärkeyttä Jouhko Huotarisen myyttisessä maailmankuvassa kuvastaa sen asema tasolla, jossa sijaitsee manauspaikkana toimiva ”Tuima tunturi” ja ”Vaškivoara” (SKVR I:4, 47). Ajatus vaskisesta vaarasta rinnastuu kosmosta kannattelevaan maailmanvuoreen, joka on myös kaikkeuden keskus (ks. Siikala 2014: 170–171).

Osana keskistä maailmaa esiintyy myös kylä, josta tietäjä karkottaa kiroja (SKVR I:4, 47). Kostja Huotarista poiketen Jouhko ei ole kuitenkaan läheistänyt kylää kertomalla sen saunasta tai kehystämällä sen loitsun minän ympäristöksi parannusriittiä suoritettaessa. Jouhkolla kylä liittyy tiiviimmin myyttisiin mielikuviin ja esiintyy lähinnä maininnan tasolla, huomion ollessa myyttisten toimijoiden ja paikkojen esittelyssä.

### **6.2.3 Jouhkon alinen maailma**

Kuten ylinenkin maailma, myös alinen taso kosmoksessa jää Jouhkolla keskistä maailmaa ja sen toimintaa vähemmälle huomiolle. Selkeimmillään alinen maailma esiintyy säkeissä, jossa tietäjä nostaa avukseen hiiden ”umpi-lammesta” (SKVR I:4, 47) tai Kommilta kosinnassa, jossa kosija joutuu suorittamaan ansiotyön sekä yliseen,

---

<sup>122</sup> SKVR I:2, 826

keskiseen että aliseen maailmaan liittyen (SKVR I:1, 565). Kyseisessäkin tapauksessa alista maailmaa edustaa ”ummi lammi” (SKVR I:1, 565.).

Aliseen maailmaan sijoittuvien tapahtumien eksplikointia vaikeuttaa myyttisten määreiden monimielisyys ja selvien rajojen puuttuminen. Kuten aiemmin totesin, Pohjola ja siihen rinnastuva Päivölä voivat sijaita samaan aikaan sekä vertikaalisella että horisontaalisella tasolla. On siis vaikea sanoa, suuntautuuko Veitikäisen matka Päivölän pitoihin aliseen maailmaan, vai onko laulaja ajatellut hänen matkaavan horisontaalisella akselilla. Myös Kommilta kosinnassa selvää on vain toimintaa kehystävän paikan myyttisyys, mutta sen paikka topografiassa jää epäselväksi. Toinen kysymys on kuitenkin se, onko edes tarpeen tai mahdollista erottaa erityisesti monimielisen Pohjolan (ks. Siikala 1999a: 152) sijaintia vaaka- tai pystytasolla.

### **6.3 Jouhko Huotarisen loitsujen ydinnarratiivit ja kommunikaatiostrategiat**

Jouhkon korpuksessa loitsut eivät ole yhtä suuressa osassa kuin hänen veljellään. Myös sisällöllisesti loitsut eroavat Kostjan toisinoista jänäin ollen ne myös eroavat kommunikaatiostrategioiltaan. Pyrin seuraavaksi käsittelemään Jouhkon loitsujen ydinnarratiiveja sekä tekstuaalisten minuuksien käyttöä. Jouhkon loitsujen ydinnarratiivit keskittyvät pääasiallisesti myyttisen tietouden esittelyyn ja tuonpuoleisen maailman tapahtumiin keskeisinä merkityssisältöinä (pistoksen synty, puun synty, käärmeen synty ja tulen synty, sekä loitsu noitia vastaan). Sekundaarisesti ne käsittävät myös parannuksen (pistoksen, käärmeen ja puun synnyt) tai kirojen karkotuksen (loitsu noitia vastaan). Jouhkon loitsujen keskeiset ylätasoinen merkityssisällöt näyttävät siis eroavan huomattavasti hänen veljensä aineistosta.

#### **6.3.1 Myyttisen tietouden haltija ja assertiivit Jouhkon loitsuissa**

Mikäli loitsujen minuudet asetetaan tärkeysjärjestykseen esiintymisen perusteella, Jouhko Huotarisella tärkeimmäksi ja eniten käytetyksi nousee myyttistä tietoutta esittävä loitsun minä. Myyttisen tietouden haltijalla on hallussaan erityisesti synty tietous koskien ainakin pistoksen (SKVR I:4, 867), puun (SKVR I:4, 107),

käärmeen (SKVR I:4, 441) ja tulen (SKVR I:4, 322, 322a) alkuperää. Jouhkon myyttinen tieto ei kuitenkaan hänen loitsuissaan sitoudu tekstin minän toimintaan, yhtä poikkeusta lukuun ottamatta (SKVR I:4, 47). Tämä tarkoittaa sitä, että siinä missä Kostja Huotarisen myyttinen tietous tuli esiin hänen loitsuteksteissään toimivan minuuden kautta, Jouhkolla suora minä-muotoinen esitys on hyvin pienessä osassa. Hänen myyttisen maailmansa ja sen toimijoiden kuvaus muodostaa useimmissa loitsuissa pääosan tekstistä, mutta toimii pitkälti kertomuksen tasolla kuten epiikassa. Kertomusaiheen kytkeminen loitsijan toimintaan tapahtuu miltei kaikissa loitsuteksteissä vain muutamalla säkeellä, mikä muodostaa vahvan kontrastin Kostjan loitsujen minuuksien aktiiviselle toiminnalle.

Kuten Kostja Huotarisella, myös Jouhkon myyttisen tiedon haltija käyttää loitsuissa assertiivisia puheakteja. Assertiivien avulla hän kuvaa ilmiöiden syntyyn johtanutta toimintaa, kuten puiden luomista:

Puu puhaš, Jumalan luoma,  
Veša Jiešukšen vetämä,  
Kanarvoisen kašvattama;  
Muut puut on Jumalan luomat,  
5 Mäntüpuu Jumalan luoma,  
Veša Jiešukšen vetämä,  
Kanarvoisen kašvattama.<sup>123</sup>

Esimerkkinä esitetyssä assertiivisessa puheaktissa loitsun ego paitsi kuvaa mennyttä toimintaa, myös luokittelee vahinkoa tuottaneen puun alun perin Jumalan luomaksi ja niin ollen puhtaaksi. Samalla hän käskee puuta luovuttamaan hoitavaa mettä ja parantamaan aiheuttamansa vammat.

### **6.3.2 Manaava loitsun minus: deklaraatiot, kommissiivit ja direktiivit Jouhkon loitsuissa**

Yhdessä myyttisen tiedon haltijan kanssa Jouhko Huotarisen loitsuissa toimii manauksia ja käskyjä käyttävä loitsun tekstuaalinen minus. Manaava strategia

---

<sup>123</sup> SKVR I:4, 107

poikkeaa myyttistä tietoa esiin tuovasta lähestymistavasta suppeudessaan.

Lyhimmillään se koostuu vain muutamista, deklaraatiivisen puheaktin muodostavista säkeistä:

25 Villa on šuusi, villa om peäsi,  
Villa on viizi hammaštazi,  
Mullam moan sivahko.<sup>124 125</sup>

Poikkeuksen muodostaa loitsu ”Noijie vaštah”, joka on Jouhkon loitsuista ainoa, jossa manaukset laajenevat muutamista sanoista ketjuiksi (SKVR I:4, 47). Päällisin puolin manaukset näyttävät noudattavan searlelaisia direktiivijä käskyineen:

Mäne portto t'äštä poikeš,  
20 Kotihisi Hiijen konna,  
Kattohoisi moan kavala  
Ennem päivän noušemista,  
Kuuñ Jumalañ koittamista.<sup>126</sup>

Noitia vastaan suunnattua loitsua kokonaisuutena tarkastellessa esiin nousee kuitenkin myös lausumia, joissa yhdistyvät samalla kertaa usean tyyppiset puheaktit. Esimerkkinä voidaan mainita alla oleva virke:

10 Šütüt'ämmä šammutamma,  
Annamma paham paloavi.<sup>127</sup>

Puhuja yhdistää lausumassa samanaikaisesti kommissiivisen uhkauksen vastustajalleen, deklaraatiivisen aktin tulen hallinnasta ja assertiivisen väittämän tai ylpeilyn.

Samankaltaisella kombinoinnilla loitsun manaava minus myös tuo esiin tuonpuoleisten toimijoiden ja topografian tuntemuksensa manausten yhteydessä:

Mene sinne, kunne käškeñ  
25 Kohti vuorta korkeinta,  
Vašteñ varvikko-mäkiä!  
Još et tuotana totelle,

---

<sup>124</sup> SKVR I:4, 441

<sup>125</sup> Loitsun viitteestä 11 selviää, että sanan ”mullam” jälkeen pitäisi lukea myös ”muikko”, joka kuvaa käärmettä. Boreniuksen Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkistossa säilytettävässä alkuperäisessä käsikirjoituksessa muikko-sana on oikealla paikallaan.

<sup>126</sup> SKVR I:4, 47

<sup>127</sup> SKVR I:4, 47

Mene šinne, jonne käškeñ:  
Kontieñ kovihiiñ luihiñ,  
30 Hirveñ harvoisen lihoiñen!<sup>128</sup>

Säkeissä ei esiinny suoranaisesti manaavan minuuden todistelua myyttisen topografian tuntemuksesta. Implisiittisesti käy kuitenkin ilmi, että loitsun minä tuntee seudun jonka lokaatioon manaus kohdistuu.

### 6.3.3 Parantava loitsun minuus ja kommissiivit sekä direktiivit

Suoranaisia parannusformuloita, joissa loitsun ego suorittaa parannustapahtuman, Jouhkolta löytyy vain yksi, pistoksen synnyn lopusta:

Se piili perittänehe,  
Nuoli nouvateltanehen  
Ihošta ihmiskatalan,  
Emän tuoman ruumihista,  
75 Käsín piällä kätüvöni,  
Šormien šuoriteltuoni,  
Että šaisi šairas muata,  
Heikko helpošta levätä.<sup>129</sup>

Loitsun minuuden suorittama parannustapahtuma tulee esiin tyypillisenä parannusformulana, jossa tämä korostaa rituaalissa tapahtuvaa fyysistä manipulaatiota ja kertoo käsiensä ja sormiensa asettamisesta potilaan päälle. Veljensä tavoin myös Jouhko pyytää kuitenkin apuun myös Neitsyt Mariaa:

Maria (n)emoñi neit'i,  
Pühä piika taivahaiñi,  
15 Tule tänne tarvitešša,  
Käü tänne kuttuvutešša  
Pellošta perehiñesi,  
Puheleppa, voiteleppa.  
Kušta lienöü liha liikkun,  
20 Sie siihi liha liittejele [...] <sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> SKVR I:4, 47

<sup>129</sup> SKVR I:4, 867

<sup>130</sup> SKVR I:4, 107



Kuten loitsusta käy ilmi, Jouhkon Maria kutsutaan apuun *pellosta*. Jouhkolta säilyneen aineiston valossa on vaikea sanoa, miksi Marian olinpaikka sijoitetaan pellolle. Mahdollisia selityksiä voivat olla pellon käsittäminen myyttiseksi lokaatioksi (vrt. Siikala 2014: 340) tai Marian kytkeminen elinkeinojen turvaamiseen. Toisaalta Maria on myös ”pühä piika taivahaini”, joka viittaa asuinpaikkaan ylisessä maailmassa. Puhuttelu voi liittyä myös maan haltijoiden puhutteluun tai vainajiin (vrt. esim. SKVR I:4, 481). Parannustapahtumat loitsuissa tuovat esiin sen, että myös Jouhkolla näyttää olevan keinonaan tuonpuoleisen ja tämänpuoleisen rajojen liikuttaminen halutun lopputuloksen saavuttamiseksi. Kostjan materiaaliin verrattuna katse on Jouhkolla kuitenkin suuntautunut pääasiallisesti myyttiseen maailmaan ja sen tapahtumiin, tämänpuoleisen jäädessä vähemmälle huomiolle.

## 6.4 Katsaus Jouhko Huotarisen lyriikkaan

Jouhko Huotarisen korpukseen sisältyy eepin runouden ja loitsutekstien lisäksi lyyrisiä runoja. Jouhkon lyriikan aiheita ovat *Vienan neidot*<sup>131</sup> (ks. Lönnrot 2000: 268), *Myyty neito*<sup>132</sup> (ks. Lönnrot 2000: 268–270; Tarkka 2005: 283–285) ja *Lauloi lapsi syötyään*<sup>133</sup> (ks. esim. SKVR I:3, 1827; 1856).

Vienan neidot -runo sisältää runsaasti myyttistä ainesta, alkaen isoon tammeen liittyvistä mielikuvista. Runossa lienee nähtävissä myyttisten aiheiden kietoutuminen profaanimpaan oman elinpiirin naimattomien naisten paremmuuden kehuun. Myydyn neidon runon teemoja Lotte Tarkka on tulkinnut sekä karjaa uhkaavan karhun kannalta, että paimentytön miehistä ahdistelua kuvaavana. Tarkka kytkee runon tapahtumat kosintarituualiin sekä säätelemättömään seksuaalisuuteen, joista kertovat kaavoittuneet dialogit ja sulhasen rinnastaminen karhuun. (Tarkka 2005: 283–285.)

Jouhko Huotarisella Myydyn neidon runon, Paimenien virren (SKVR I:2, 935) ja Kommilta kosinnan (SKVR I:1, 565), kenties myös Vienan neidoista kertovan laulun

---

<sup>131</sup> SKVR I:2, 1237

<sup>132</sup> SKVR I:2, 1156

<sup>133</sup> SKVR I:3, 1333

voi tulkintani mukaan nähdä edustavan samaa teemaa. Tällöin mainitut runot käsittelevät kukin osaltaan seksuaalisuuden problematiikkaa. Myydyn neidon runo ja Kommilta kosinta lähestyvät aiheiltaan toisiaan käsitellessään naimattoman naisen ja miehen sekä morsiamen ja sulhasen välisiä jännitteitä ja myös laajemmin sukupuolittunutta vallankäyttöä sekä sosiaalisia ongelmia. Symbolisella tasolla kyse voi olla myös oikean puolison valintaa koskevien ongelmien käsittelystä (ks. Timonen 2004: 44–60).

Kullervo-aiheinen Paimenien virsi taas suuntaa katseen sosiaaliseen häpäisyyn sukupuolten välillä ja monimieliseen naisen nauruun. Naisen nauru on liitettävissä seksuaaliseen häpäisyyn ja pyrkimykseen kontrolloida naisen seksuaalisuutta. Toisaalta ”nakro” merkitsi myös viettelemistä. (Tarkka 2005: 109.)

Seksuaalisen kontrollin teemaa saattaisi edustaa myös Vienan neidot -runo, jossa näkökulma olisi lähiympäristön neitojen kehumisen lisäksi tavoite pitää heidät oman sosiaalipiirin kontrollissa. Voi kuitenkin olla, että Jouhko on Vienan neitojen paremmuutta käsitellessään halunnut tuoda esiin koti-ikävän aiheita, ulottuivathan hänen kauppamatkansa syvälle Venäjälle asti (ks. luku 4.1: ”Jouhko Huotarinen”; myös Niemi 1920: 1090).

Fragmentaarinen Lauloi lapsi syötyään -runo on Jouhkon lyriikasta ainoa, jota ei voi nähdäkseni suoraan kytkeä yllä käsiteltyihin seksuaalisuuden teemoihin. Eräillä muilla laulajilla aihe on ollut osa kehtolaulua (ks. SKVR I:3, 1827; 1856). On mahdollista, että laulu on kuulunut Jouhkollakin samanlaiseen tilannekohtaiseen repertoaariin, tai hän on mahdollisesti kytkenyt siihen omaan elämäänsä liittyviä mielikuvia, kuten kodin ja lapsuuden ikävän (ks. Timonen 2004: 57–58).

## **7 Lopuksi**

Olen käsitellyt edeltävissä analyysiluvuissa Kostja ja Jouhko Huotarisen myyttikorpuksia. Tavoitteenani on ollut esitellä heidän korpustensa myyttistä maailmaankuvaa topografioineen ja toimijoineen. Huotaristen myyttisen tietouden kuvailun ja analysoinnin lisäksi olen tässä tutkielmassa käsitellyt heidän

loitsuaineistoaan John Searlen ja J.L. Austinin puheaktiteorian kautta. Puheakteja tarkastelemalla on ollut mahdollista perehtyä loitsujen esittäjien tekstuaalisen minuuden eri puoliin ja esitysstrategioiden vaihteluun loitsujen sisällä ja niiden välillä.

Kahden runonlaulajan korpusten tutkimus on sisältänyt pienempiä ja suurempia ongelmia, mutta onneksi vain kohtuudella. Luettujen tekstien vanha ja vahvasti murteinen kieliasu on ollut vaativaa tulkittavaa, mutta samalla myös esteettisesti erittäin palkitsevaa ja tutkimuksellisesti mielenkiintoista. Miettimistä tutkielman teon edetessä aiheutti myös kahden veljeksien erilaisten korpusten saattaminen saman metodisen katon alle: kuinka saada tulkittua kahden eri ihmisen tekstejä laadullisesti ja määrällisesti tasapuolisesti? Toivoakseni olen onnistunut edeltävissä luvuissa sovittamaan mainitut ongelmat tyydyttävällä tavalla. Seuraavaksi ja tämän tutkielman päätteeksi esitän käsitykseni Huotaristen eriävien korpusten piirteistä ja erojen mahdollisista syistä.

Anna-Leena Siikala on esittänyt Vienassa olleen kahta eri runonlaulajan ideaalityyppiä: tietäjä-laulajan ja laulaja-tietäjän. Siikalan mukaan vienalaiset runonlaulajat identifioivat itsensä joko laulajiksi tai tietäjiksi, joidenkin hallitessa molemmat roolit. (Siikala 2014: 107.) Vaikka useimmat ihmiset Vienassa hallitsivat lyhyiden loitsujen lukemisen, varsinaiset runonlaulajat Siikalan mukaan erottuivat joukosta laajojen repertoariensa ja mainittujen habitustensa ansiosta (Siikala 2002: 33, 38). Siikalan erottelun pohjalta esitän, että kyseinen identiteettityö on ainakin osasyynä myös Jouhko ja Kostja Huotarisen erilaisiin runokorpuksiin. Toisaalta on otettava huomioon myös lähdekriittiset kysymykset, kuten kulloisenkin keräysretken yhteydessä asetetut tavoitteet tietynlaisen materiaalin hankkimiseksi, joka on voinut ohjata vain tietyn perinnelajin runouden tallentamista. Myös keräystilanne ja vuorovaikutus kerääjän ja laulajan välillä on osaltaan vaikuttanut asiaan (ks. Tarkka 2005: 102–114).

Kostja ja Jouhko Huotarinen tuottivat ja muoivasivat habituksiaan esityksissä, joiden viitekehyyksessä he rakensivat tekstuaalista minäänsä. Tekstuaalisen minuuden ja sen erilaisten puheaktien kautta he positioivat itseään suhteessa runojensa kuvaamaan myyttiseen maailmaan. Samalla he määrittelivät paikkaansa myös tekstiensä reaalisessa esitysmaailmassa rakentamalla esiintyjän habituksen kautta sosiaalisia rooleja ja statuksia.

Huotariset näkivät myyttisen maailman spatiotemporaalisena kokonaisuutena. Topografian tuntemus auttoi heitä kohdistamaan pyynnöt ja manaukset oikeisiin lokaatioihin tuonpuoleisessa maisemassa ja tavoittamaan vaaditut toimijat eri puheaktien kautta. Tämän lisäksi myyttisen maailman tilallisen puolen hahmottaminen toimi Kostjalla yhtenä hänen tietäjän kompetenssiaan lisäävänä tekijänä. Jouhkolla puolestaan epiikan tapahtumien topografinen tuntemus auttoi häntä käsittelemään ja peilaamaan omia kokemuksiaan runojen maailmaan. Ajallisen ulottuvuuden tiedostaminen mahdollisti topografisesti paikallistettujen myyttisten tapahtumien ja toimijoiden siirron nykyhetkiseen tämänpuoleiseen, esimerkiksi parannustapahtumassa. Tekstuaalisen minuuden kommunikaatiostrategioiden valinnat tuovat esiin myös kompetenssin, jolla laulaja saattoi valita erilaisen puheaktin eri ajassa tapahtuneista ja erilaisille ajallisille jatkumoille sijoittuneista seikoista puhuessaan.

Tässä tutkielmassa käsiteltyjen säilyneiden runojen perusteella näyttää siltä, kahden veljeksien korpuksien reperiensitoinnit edustivat eri ihanteita. Kostjan vain loitsuista koostuvassa korpuksessa korostuu tietäjän kompetenssi ja tekstejä analysoimalla käy ilmi runojen egon turvaavan tuonpuoleisiin voimiin, mutta olevan ennen kaikkea luottavainen oman väkensä ja voimansa riittävydestä taistelussa vihamielisiä voimia vastaan. Kostja myös sijoittaa itsensä tietäjänä osaksi loitsujaan ja toimii tämän- ja tuonpuoleisen hauraan rajan kummallakin puolella.

Jouhkolla mielenkiinto perinteen kentässä sijoittuu kertovaan runouteen ja lyriikan aiheisiin, joiden kautta hän näyttää käsittelevän sosiaalisia tekijöitä yhteisössä ja jotka toimivat hänen omien kokemustensa ja tuntemustensa representoijina, sekä sivuavat mahdollisesti myös sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyviä kysymyksiä (ks. Kupiainen 2004). Jouhkolta löytyy myös joitakin loitsuja, mutta nekin ovat suurelta osin kertovasta aineksesta koostuvia ja varsinkin tietäjiltä tunnettu aines on niissä vain muutaman säkeen laajuista. Myös Kostjan omakohtaisuus loitsijana puuttuu Jouhkolta, ja näin ollen katson hänen sijoittuvan laulaja-tietäjän kategoriaan. Yhteisiä piirteitä veljesten korpuksista ei juuri näytä löytyvän, ellei joitakin yleisesti käytettyjä kliseitä oteta lukuun (ks. esim. villaiseksi manaus: SKVR I:4, 913 & I:4, 441).

Jos Jouhko ja Kostja Huotarisen korpusten voi siis katsoa ilmentävän erilaisia esittäjäihanteita, olisiko eroavaisuudelle mahdollista löytää syitä käytettävissä olevilla keinoilla ja lähteillä? Esitän, että ilmiötä voisi lähestyä käytettävissä olevien, vaikkakin suppeiden, biografisten tietojen pohjalta. Tämän pohjalta pidän mahdollisena, että Jouhkon oletettuun identiteettiin laulaja-tietäjänä on vaikuttanut hänen nuoruudessaan tapahtunut laajalle suuntautunut matkustelu elannon hankkimiseksi (ks. luku 4: ”aineiston tuottajat”). Myös huomautukset Jouhkon runojen aunukselaisista piirteistä selittyisivät hänen muilla alueilla oleskelustaan. Kauppamatkojen myötä, mahdollisesti muiden miesten seurassa, Jouhko olisi omaksunut pääasiallisesti myyttiepiikkaan ja lyriikkaan suuntautuneen näkemyksen. Nuoruudessa kehittynyt runolaulutaito tukisi myös esittämäni hypoteesia Jouhkon korpuksen sosiaalisten aiheiden, kuten nuoruuden ja seksuaalisuuden, merkityksestä. Samaten hänen sankariepiikkansa voisi katsoa kenties heijastelevan ja toimivan merkityksellistäjänä matkojen mukanaan tuomalle vapaudelle ja liikkuvuudelle. Samaa ajatusta jatkaen olisi kenties mahdollista, että Jouhkon kertovaa runoutta pienemmässä osassa oleva loitsuaineisto olisi alkanut muotoutua hänen liikkuvan elämänsä vaihtuessa paikallisyhteisössä elämiseen, jolloin uusi elämäntapa olisi vaikuttanut omaksuttavien runojen laatuun. Kaikki Jouhkolta tallennetut loitsut ovat aikaisintaan 1870-luvulta, joka tukisi hypoteesia, mutta toisaalta syy voi löytyä esimerkiksi kerääjien intresseistä hankkia tiettyjen genrejen runoutta eri ajankohtien keruumatkoilla, joten varmuutta asiasta ei ole.

Kuten aiemmin todettua, Kostja Huotarisen korpuksen katson puolestaan edustavan tietäjä-habitusta. Valitettavasti Kostjan nuoruudesta en ole löytänyt tietoa, joten on vaikea päätellä sen vaikutuksesta hänen habituksensa muotoutumiseen.

Kontekstitietojen mukaan Kostja on kuitenkin toiminut tunnettuna, lähes kaksisataa paria patvaskoineena specialistina (ks. luku 4: ”aineiston tuottajat”), eikä liene todennäköistä, että kyseistä asemaa olisi saavutettu kovin nopeasti. On siis mahdollista, että Kostjan elinpiiri on ollut maantieteellisesti hänen veljeään rajatumpi, ja loitsutaito on elinkeinojen turvaamisessa ollut hänelle kertovan runouden hallintaa tärkeämpää. Erityisesti Kostjan kohdalla on kuitenkin miltei mahdotonta esittää pitäviä syitä hänen habitusvalinnalleen, vaikka syitä olisi mahdollista esittää useitakin; esimerkiksi

vanhemmalta miespuoliselta sukulaiselta opittu loitsutaito on saattanut vaikuttaa asiaan (ks. Siikala 2014: 126).

Tutkielmani analyysiosion jakamisella metodologisesti kahtia olen pyrkinyt saavuttamaan kahden tason ymmärrystä tutkittavista teksteistä. Tarkastelemalla Huotaristen myyttisten maailmojen piirteitä toimijoineen ja topografoineen, olen tavoitellut toisaalta kokonaiskäsitelmän luomista heidän myyttisen tietoutensa ulottuvuuksista, ja toisaalta tarkempaa näkemystä siitä, mikä on ollut juuri heille tärkeää pukea ilmaisun tasolle. Näin olen pyrkinyt tuomaan esiin kahden yksilön äänen perinteen kentässä. Vaikka nämä äänet kantavat henkilökohtaisia valintoja ja merkityksiä, ne ovat kuitenkin osa laajempaa tekstiavaruutta, jonka osana ne ovat eläneet. Koko Uhtuan korpuksessa kahden laulajan materiaali on kuitenkin vain pieni pisara laajassa meressä, ja aineiston suppeus asettaa rajoitteet laajempien johtopäätösten tekemiselle paikallisesta myyttisestä maailmankuvasta.

Toisella analyysin tasolla olen soveltanut puheaktiteoriaa ja eritoten John R. Searlen eteenpäin kehittämää versiota sen illokutiivisista puheakteista. Lähestymistapaa soveltamalla olen tavoitellut uuden näkökulman tuomista loitsujen tutkimukseen. Kahden runokorpuksen avulla on ollut mahdollista suorittaa metodologinen koe, jonka avulla olen tunnustellut menetelmän soveltuvuutta ja kokeillut minkälaisia tuloksia sen avulla on saavutettavissa. Tätä silmällä pitäen aineiston suppeus on ollut tarkoituksenmukaista, mutta nähdäkseni menetelmää olisi mahdollista soveltaa myös laajempiin aineistokokonaisuuksiin ja tutkia sen mahdollisuuksia myös muissa genreissä loitsujen lisäksi.

Tässä tutkielmassa käsitellyt kaksi miestä ovat vain pieni osa Uhtualla kalevalamittaista runoutta tuottaneista ja sitä viestinnässään käyttäneistä ihmisistä. Olisikin mielenkiintoista perehtyä Uhtuan laulajien ja tietäjien yksilöllisiin runoihin ja heidän merkitystenantoonsa osana laajempaa perinteen kenttää ja tekstien avaruutta osana yhteisön elämää. Haluaisin myös uppoutua uhtualaisten yksilöllisiin mytologian soveltamisen keinoihin ja näkökulmiin ja siihen, kuinka he sovittavat omat näkemyksensä osaksi yhteisesti hyväksyttyä perinnettä ja kuinka he kommentoivat ympäröivää maailmaa ja sen ilmiöitä mytologian kielen ja mallien avulla (ks. Siikala

2014: 473–474). Tähän liittyen kansanomaisen mielikuvituksen rooli kalevalamittaisen runouden ja sen käsittelemien kulttuuristen ja yksilöllisten mielikuvien saralla voisi tarjota kiintoisia näkökulmia (ks. Tarkka 2015a: 17–33). Ennen kaikkea olen kiinnostunut mahdollisuuksista laajentaa runojen egon puheaktien tutkimusta laajemmalle alalle, ottaen tutkimuksen kohteeksi koko Uhtuan pitäjän runolaulajien tallennetun aineiston, mahdollisesti genererajat ylittäen. Näin olisi mahdollista muodostaa käsitys kommunikaation keinoista eri runoissa ja niiden perinnelajeissa Uhtualla tutkimalla ydinnarratiivien ja niiden alla toimivien tekstuaalisten minuuksien toimintaa.

## 8 Tutkielmassa käytetyt lyhenteet

SKVR Suomen Kansan Vanhat Runot

## 9 Lähdeluettelo

### Internetaineisto

Tarkka, Lotte 2015a: Picturing the Otherworld: Imagination in the Study of Oral Poetry. Lähteessä Frog & Lukin, Karina (eds.): *Between Text and Practice. Mythology, Religion and Research. A special issue of RMN Newsletter*. No 10, Summer 2015. Helsinki: Folklore Studies / Dept. of Philosophy, History, Culture and Art Studies / University of Helsinki. Osoitteessa: [http://www.helsinki.fi/folkloristiikka/Summer590618\\_4\\_0\\_RMN\\_10%20Summer\\_2015.pdf](http://www.helsinki.fi/folkloristiikka/Summer590618_4_0_RMN_10%20Summer_2015.pdf). [luettu 9.1.2016.]

Torikka, Marja (toim.) 2009: *Karjalan kielen verkkosanakirja*. Vastaava toimittaja 8.9.2010 lähtien Joki, Leena. Verkkosovellus Vihtari, Jari. Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 18. Helsinki: Kotimaisten kielten keskus. Osoitteessa: [http://kaino.kotus.fi/cgi-bin/kks/kks\\_etusivu.cgi](http://kaino.kotus.fi/cgi-bin/kks/kks_etusivu.cgi). [luettu 4.2.2016]

*Suomen Kansan Vanhat Runot-tietokanta* (tekstissä käytetty lyhennettä SKVR-tietokanta): <http://dbgw.finlit.fi/skvr/> [luettu 4.2.2016.]

### Suulliset tiedonannot

Tarkka, Lotte 2015b: Luonnosversion kommentointitapaaminen 3.12.

Tarkka, Lotte 2016: Luonnosversion kommentointitapaaminen 29.1.

### Painamattomat lähteet

Malinen, Anna 2007: *Kylmyys, vilu ja pakkaneen suomalaisessa kansanrunoudessa*. Julkaisematon pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Kulttuurien tutkimuksen laitos / folkloristiikka.



Pankamo, Heidi 1995: *Kahden vienankarjalaisen tietäjän myyttinen maailma. Miina Huovisen ja Poahkomie Omenainin taika- ja loitsurepertuaarin tarkastelua*. Julkaisematon pro gradu –tutkielma. Joensuun yliopisto, Suomen kielen ja kulttuuritieteiden laitos / perinteentutkimus

Viljakainen, Maarit 2008: *Kuules kuin minä sanelen. Tutkimus synnytyслоitsujen, metsälle lähtö –loitsujen ja taudin puhuttelujen kommunikatiivisuudesta*. Julkaisematon liseniaattitutkimus. Joensuun yliopisto, Suomen kielen ja kulttuuritieteiden laitos / perinteentutkimus

### **Kirjallisuus**

Anttonen, Veikko 1996: *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Apo, Satu 2001: *Viinan voima. Näkökulmia suomalaisten kansanomaiseen alkoholiajatteluun ja -kulttuuriin*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Austin, J.L. 1962: *How to do things with words*. Oxford & New York: Oxford University Press.

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

Bruner, Jerome 1985: Narrative and Paradigmatic Modes of Thought. Teoksessa Eisner, Elliot (ed.): *Learning and Teaching the Ways of Knowing. Eighty-fourth Yearbook of the National Society for the Study of Education. Part II*. Chicago: The University of Chicago Press.

Bruner, Jerome 1987: Life as Narrative. *Social Research* 54 (1): 11–32. Tulostettu 7.4.2015.

- Bruner, Jerome 2003: *The Narrative Construction of Reality*. Teoksessa Mateas, Michael & Sengers, Phoebe (eds.): *Narrative intelligence. Advances in Consciousness Research*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 41–62.
- Derrida, Jacques 1982: *Margins of Philosophy*. Kääntänyt ja huomautuksia lisännyt Alan Bass. Brighton, Sussex: The Harvester Press.
- Derrida, Jacques 1988: *Limited Inc*. Evanston, Illinois; Northwestern University Press.
- Doty, William G. 2000: *Mythography. The Study of Myths and Rituals*. Second Edition. Tuscaloosa and London: The University of Alabama Press.
- Fingerroos, Outi 2004: *Haudatut muistot. Rituaalisen kuoleman merkitykset Kannaksen muistitiedossa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Frog 2012: *Confluence, Continuity and Change in the Evolution of Mythology. The Case of the Finno-Karelian Sampo-Cycle*. Teoksessa Frog, Siikala, Anna-Leena & Stepanova, Eila (eds.): *Mythic Discourses. Studies in Uralic Traditions*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 205–254.
- Frog 2014: *Mytologia on katsojan silmässä. Miten myytit merkityksellistävät maailmaa*. Teoksessa Knuuttila, Seppo & Piela, Ulla (toim.): *Ympäristömytologia*. Kalevalaseuran vuosikirja 93. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 59–73.
- Garfinkel, Harold 1967: *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.
- Greimas, A.J. 1980 (1966): *Strukturaalista semantiikkaa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Haaparanta, Leila & Niiniluoto, Ilkka 1986: *Johdatus tieteelliseen ajatteluun*. Helsinki: Helsingin yliopiston Filosofian laitos.
- Haavio, Martti 1967: *Suomalainen mytologia*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Hakamies, Pekka 1999: Ilmarinen ja kansanomaiset teknoutopiat. Teoksessa Piela, Ulla & Knuuttila, Seppo & Kupiainen, Tarja (toim.): *Kalevalan hyvät ja hävyttömät*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 79–92.

Harvilahti, Lauri & Rahimova, Elina 1999: Lieto Lemminkäinen – seikkailunhaluinen rehvastelija vai myyttinen sankari. Teoksessa Piela, Ulla & Knuuttila, Seppo & Kupiainen, Tarja: *Kalevalan hyvät ja hävyttömät*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 97–105.

Hautala, Jouko 1960: Sanan mahti. Teoksessa Hautala, Jouko (toim.): *Jumin keko. Tutkielmia kansanrunoustieteen alalta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 7–42.

Honko, Lauri 1984: The Problem of Defining Myth. Teoksessa Dundes, Alan (ed.): *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 41–52.

Hämäläinen, Albert 1920: *Ihmisruumiin substanssi suomalais-ugrialaisten kansojen taikuudessa. Taikapsykologinen tutkimus*. Suomalais-Ugrialaisten seuran toimituksia XLVII. Helsinki: Société Finno-Ougrienne.

Ilomäki, Henni 2004: The Self of a Charm. Teoksessa Roper, Jonathan (ed.): *Charms and Charming in Europe*. New York: Palgrave Macmillan.

Inha, I.K. 1999 (1911): *Kalevalan laulumailta*. Toimittanut Pekka Laaksonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Koski, Kaarina 2011: *Kuoleman voimat. Kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Krohn, Kaarle 1917: *Suomalaiset syntyloitsut. Vertaileva tutkimus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Kupiainen, Tarja 1999: Kohtalon kolhima Kullervo. Teoksessa Piela, Ulla & Knuuttila, Seppo & Kupiainen, Tarja: *Kalevalan hyvät ja hävyttömät*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 106–116.
- Kupiainen, Tarja 2004: *Kertovan kansanrunouden nuori nainen ja nuori mies*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti 1963: Sydänkalevalainen epiikka ja lyriikka. Teoksessa Kuusi, Matti (toim.): *Suomen kirjallisuus I. Kirjoittamaton kirjallisuus*.
- Kuusi, Matti 1968: Uhtua. Teoksessa Virtanen, Pertti & Kaukonen, Väinö & Kuusi, Matti & Virtanen, Leea (toim.): *Karjalan laulajat*. Helsinki: Kirjayhtymä, 32–46.
- Lönnrot, Elias 2000 (1840): *Kanteletar elikkä Suomen kansan vanhoja lauluja ja virsiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Naakka-Korhonen, Mervi 2008: Kansa vaivojensa parantajana. Teoksessa Räsänen, Riitta (toim.): *Savo ja sen kansa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 187–220.
- Niemi, A. R. (toim.) 1908: *Suomen Kansan Vanhat Runot. 1, Vienan läänin runot 1. Kalevalanaineiset kertovaiset runot*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Niemi, A. R. (toim.) 1908: *Suomen Kansan Vanhat Runot. 1, Vienan läänin runot 2. Kalevalanaineiset kertovaiset runot. Muut kertovat runot*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Niemi, A. R. (toim.) 1919: *Suomen Kansan Vanhat Runot. 1, Vienan läänin runot 3. Toisinnot. Lyyrilliset, opettavaiset, miete-, iva-, leikki- ym. runot*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Niemi, A. R. (toim.) 1921: *Suomen Kansan Vanhat Runot. 1, Vienan läänin runot 4. Loitsut. Lisiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Nieminen, Markku 1995: *Vienan runokylät. Kulttuuriopas*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Pentikäinen, Juha 1971: *Marina Takalon uskonto. Uskontoantropologinen tutkimus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Piela, Ulla 1983: Muuttumaton tautiloitsu? Teoksessa Laaksonen, Pekka & Piela, Ulla (toim.): *Kansa parantaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 63. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 242–252.

Piela, Ulla 2001: Aikojen rajat parannusriitissä. Teoksessa Haanpää, Eeva-Liisa & Peltonen, Ulla-Maija & Saure, Hilpi (toim.): *Tutkijat kentällä*. Kalevalaseuran vuosikirja 82. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 304–327.

Piela, Ulla 2004: Juhana Kainulainen, Elias Lönnrotin ensimmäinen laulaja. Teoksessa Siikala, Anna-Leena & Harvilahti, Lauri & Timonen, Senni (toim.): *Kalevala ja laulettu runo*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 117–156.

Piela, Ulla 2005: Parantajan rituaalinen kosketus. Teoksessa Huttunen, Sirpa & Nuolijärvi, Pirkko (toim.): *Tahdon sanoa. Kirjoituksia kielen ja perinteen voimasta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 11–31.

Piela, Ulla 2006: Luonto ja muuttuvat maailmat kansanlääkinnässä. Teoksessa Helsti, Hilikka & Stark, Laura & Tuomaala, Saara (toim.): *Modernisaatio ja kansan kokemus Suomessa 1860–1960*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 277–331.

Piela, Ulla 2008: Suomen Kansan Vanhat Runot – maailman suurin runokirja. Teoksessa Piela, Ulla & Knuuttila, Seppo & Laaksonen, Pekka (toim.): *Kalevalan kulttuurihistoria*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 361.

Piela, Ulla 2010: *Kansanparannuksen kerrotut merkitykset Pohjois-Karjalassa 1800- ja 1900-luvuilla*. Joensuu: University of Eastern Finland.

Pöysä, Jyrki 2010: Lähiluku vaeltavana käsitteenä ja tieteidenvälisenä metodina. Teoksessa Pöysä, Jyrki & Järviluoma, Helmi & Vakimo, Sinikka (toim.): *Vaeltavat metodit*. Kultaneito VIII. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.

Rojola, Lea & Laitinen, Lea 1998: Keskusteluja performatiivisuudesta. Teoksessa Rojola, Lea & Laitinen, Lea (toim.): *Sanan voima. Keskusteluja performatiivisuudesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 7–33.

Saarinen, Jukka 2014: “Said a Word, Uttered Thus”: Structures and Functions of Parallelism in Arhippa Perttunen’s Poems. Teoksessa Frog (ed.): *Parallelism in Verbal Art and Performance*. Folkloristiikan toimitte 21. Helsinki: Helsingin yliopisto, folkloristiikan oppiaine, 106–119.

Sarmela, Matti 1994: *Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto 2*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Searle, John R. 1979: *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

Seppä, Tiina 2015: *Kohtaamisia menneen kanssa. Tutkimus kansanrunousaineistojen synnyistä ja myöhemmistä tulkinnoista*. Kultaneito XVI. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.

Shuman, Amy & Hasan-Rokem, Galit 2012: The Poetics of Folklore. Teoksessa Bendix, Regina F. & Hasan-Rokem, Galit (eds.): *A Companion to Folklore*. Chichester: Wiley-Blackwell, 55-74.

Siikala, Anna-Leena 1989: Myyttinen ajattelu ja loitsujen variaatio. Teoksessa Knuuttila, Seppo & Laaksonen, Pekka (toim.): *Runon ja rajan teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 68. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 65–81.

Siikala, Anna-Leena 1995: Mekrijärven Väinämöinen. Teoksessa Aho, Jorma & Jetsu, Laura (toim.): *Runojen ranta: Mekrijärven Sissola*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 114–128.

Siikala, Anna-Leena 1999a (1992): *Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Siikala, Anna-Leena 1999b: Väinämöinen – poliittinen johtajuus ja myyttinen ajattelu. Teoksessa Piela, Ulla & Knuuttila, Seppo & Kupiainen, Tarja (toim.): *Kalevalan hyvät ja hävyttömät*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 42–55.

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 Honko, Lauri (ed.): *The Kalevala and the World's Traditional Epics*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 26–43.

Siikala, Anna-Leena 2012: Myths as Multivalent Poetry. Three Complementary Approaches. Teoksessa Frog, Siikala, Anna-Leena & Stepanova, Eila (eds.): *Mythic Discourses. Studies in Uralic Traditions*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 17–39.

Siikala, Anna-Leena 2014 (2012): *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Stark-Arola, Laura 1998: *Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland*. Helsinki: Finnish Literature Society.

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.

Tarkka, Lotte 1993: Intertextuality, Rhetorics, and the Interpretation of Oral Poetry: The Case of Archived Orality. Teoksessa Anttonen, Pertti J. & Kvideland, Reimund

(eds.): *Nordic Frontiers. Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries*. Turku: Nordic Institute of Folklore, 165-193.

Tarkka, Lotte 1998: Sulhasen synty. Sanan voima vienankarjalaisessa mieronvirressä. Teoksessa Rojola, Lea & Laitinen, Lea (toim.): *Sanan voima. Keskusteluja performatiivisuudesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 137–183.

Tarkka, Lotte 2005: *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Tarkka, Lotte 2014: Luonto, tuonpuoleinen ja resurssien rajat. Esimodernin ympäristösuhteen kysymyksiä Vienan Karjalassa. Teoksessa Knuuttila, Seppo & Piela, Ulla (toim.): *Ympäristömytologia*. Kalevalaseuran vuosikirja 93. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 34–58.

Timonen, Senni 1995: Sissoset lyyrikkoina. Teoksessa Aho, Jorma & Jetsu, Laura (toim.): *Runojen ranta: Mekrijärven Sissola*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 137–152.

Timonen, Senni 2004: *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Vakimo, Sinikka 1999: Louhi – Sopimaton nainen? Teoksessa Piela, Ulla & Knuuttila, Seppo & Kupiainen, Tarja (toim.): *Kalevalan hyvät ja hävyttömät*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 56–74.

Viljakainen, Maarit 2009: Minnekäs mie siun manoaan? Taudin puhuttelut parannusloitsuissa. Teoksessa Knuuttila, Seppo & Piela, Ulla (toim.): *Korkeempi kaiku. Sanan magiaa ja puheen poetiikkaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 88. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Witzel, Michael E.J. 2012: *The Origins of the World's Mythologies*. New York: Oxford University Press.