

# Olaus Sirma: kansanrunon välittäjä vai saamelaisen taiderunon ensimmäinen edustaja?

RAIJA BARTENS

V. 1673 Frankfurtissa ilmestynyt Johannes Schefferuksen teos *Lapponia* toi saamelaisen runon eurooppalaiseen tietoisuuteen. Upsalan yliopiston puhe- taidon ja politiikan professuurin haltija, alkuaan strassburgilainen Johannes Scheffer oli Ruotsin valtakunnankanslerin Magnus Gabriel de la Gardien aloitteesta ryhtynyt v. 1671 laatimaan kuvausta saamelaisten elämästä ja ta- voista. Kanslerin toimesta Ruotsin Länsipohjan syntyperältään saamelainen maaherra Johan Graan pani saamelaisalueiden kirkkoherrat laatimaan ku- vauksen seurakunnastaan. Itäisen Kemin Lapin kirkkoherra sai kuitenkin kertomuksensa valmiiksi vasta kirjan ilmestymisvuonna. Schefferin oli silti onnistunut saada Kemin Lapinkin oloista tietoja: Upsalan yliopistoon oli v. 1672 saapunut teologiaa opiskelemaan keminlappalainen Olaus Matinpoika Sirma, Enontekiön tuleva kappalainen. Häneltä Scheffer sai muiden tietojen lisäksi kahden saamenkielisen laulun tekstin, jotka hän sisällytti Lappo- niaansa. Olaus Sirman lauluille avautui tie kauas Saamenmaan rajojen ul- kopuolelle. Heti ilmestymisvuotta seuraavana vuonna, v. 1674, Laponiasta ilmestyi englanninkielinen laitos; Englannissa kirja ilmestyi uusina laitoksina v. 1704 ja 1751. Nopeasti tuli julkisuuteen myös saksankielinen laitos, jo v. 1675. Ranskankielisen laitoksen ilmestymisvuosi oli 1678, hollanninkielisen 1682 ja lyhennetyin hollanninkielisen laitoksen 1716. Sen sijaan saamelaisten kotimaissa Laponian käännöstä oli odotettava kolmisen sataa vuotta. Ruotsinkielinen laitos ilmestyi v. 1956, suomenkielinen 1963. (Näiden esipu- heista ovat peräisin edellä esitetyt tiedot.)

Aiemmin olivat kuitenkin Olaus Sirman laulut saapuneet Keski-Euroopan kautta Suomeen ja Ruotsiin. Jo Laponian ensimmäiseen englantilaiseen lai- tokseen laulut oli käännetty runomitalla – v. 1712 Joseph Addisonin toimit- tamaan »The Spectator» -lehteen runot painettiin uusina käännöksinä. Sak- sassa Christian Ewald von Kleist muokkasi lauluista runon »Lied eines Lap- länders». Molemmat laulut otti Herder kokoelmaansa »Stimmen der Völker

in Liedern» («Ans Rennthier», «Die Fahrt zur Geliebten»). Runeberg kirjoitti Herderin vaikutuksesta runonsa »Till Rendjuret» ja »Färden till den älskade». Molemmat laulut olivat myös F. M. Franzenin runon »Spring, min snälla ren» innoittajana; runon suomenkielinen versio on yleisesti tunnettu lastenlaulu. — Olaus Sirman laulujen vaellusta maailmalla on selvittänyt R. Bergström («Nyare bidrag till kännedom om de svenska landsmålen och svenskt folklif V» s. 4, v. 1885; tässä siteerattu Erkki Itkosen tutkimuksen kautta: E. Itkonen 1940: 335—. E. Itkonen on esittänyt lisätietoja, täsmennyksiä: 1963: 540). Sata vuotta myöhemmin Andreas F. Kelletat tutki laulujen eurooppalaista vaellustietä erityisesti Herderin työskentelyä tarkkaavasta näkökulmasta (1983: 209). Göttingenin yliopiston suomalais-ugrilaisessa laitoksessa marraskuussa 1991 järjestetyssä symposiumissa («Anthologie und interkulturelle Rezeption», symposiumin järjestäjä prof. János Gulya) käsitteli Hans-Hermann Bartens esitelmässään näiden laulujen myöhempääkin eurooppalaista vastaanottoa. Tämän esitykseni tarkoituksena ei enää ole saamelaisten laulujen eurooppalaisen kohtalon enempi tarkastelu vaan yrittää saada selville, mitä Eurooppaan saamelaisena lauluna kulkeutui. Olaus Sirman laulujen on nimittäin joko katsottu edustavan saamelaista kansanrunoutta tai Olaus Sirmassa on nähty saamelaisen taideronouden ensimmäinen edustaja, saamelaisen kirjallisuuden isä.

Schefferille, laulutekstien ensimmäiselle julkaisijalle, tekstit olivat kansanrunoutta: »liitän tähän laulun, jonka minulle on antanut lappalainen Olaus Sirma ja jota talvella lauletaan porolla ajettaessa. — Tämä on lappalaisten lemmenlaulu, jolla he hoputtavat porojaan juoksemaan nopeammin. — Heillä on tapana ilahduttaa itseään muulloinkin tällaisilla lauluilla, esim. ollessaan kaukana mielityistään, muistellen heitä —. Sellainen on seuraava laulu, jonka olen saanut samalta Olaus Sirmalta.» (Schefferus, suomal. laitos 1963: 378—. ) Nämä tietonsa Scheffer on laulujen lisäksi saanut Sirmalta itseltään, kuten näkyy Setälän Upsalan yliopiston kirjastosta v. 1888 löytämistä alkuperäisistä muistiinpanoista (Setälä 1890: 111, 115).

Setälä kertoo: »Während ich im Winter 1888 in der Universitätsbibliothek zu Upsala arbeitete, sah ich am Schlusse eines zusammengebundenen Volumens, S. 163 bezeichnet — — zwei Blätter, die von einer sehr ungeübten Hand geschrieben und »OLOFF MATZON LAPPO» unterzeichnet waren. Beim nähern Hinblicke erkannte ich hier den Text des ersteren der von Scheffer (Lapponia S. 282) veröffentlichten Lieder mit schwedischer Übersetzung und Erklärungen. Es ist gar kein Zweifel vorhanden, dass diese Handschrift, die sowohl Ungeübtheit im Schreiben als mangelhafte Kenntnis der schwedischen Sprache beweist, das Original und von Olof Sirma eigenhändig ge-



schrieben ist. Im selben Volumen, schon vor den in redestehenden Blättern, befindet sich der Text des letzteren von den Scheffer'schen Liedern mit einer interlinearen schwedischer Übersetzung, so wie auch einer kurzen Einleitung nebst der schon erwähnten Aufzeichnung von J. Scheffer: »Auctor Olaus Martini gentis Lapponicae studiosus. Anno 1672«. Die Schrift stammt nicht von derselben Hand, wie diejenige der letzt besprochenen Blätter. Wahrscheinlich hat Scheffer, weil die Handschrift von Sirma beinahe unlesbar war, ihm empfohlen, sein zweites Lied einem geübteren Schreiber zu diktieren. Jedenfalls beweist die genannte Aufzeichnung von Scheffer, dass dieser Text das von ihm für »Lapponia« benutzte Original ist» (1890: 108—).

Scheffer ei siis ollut merkinnyt lauluja muistiin »aus dem Munde des Volkes«, vaan saanut ne kirjallisina Olaus Sirmalta. Hänelle laulut kuitenkin merkitsivät kansanrunoutta. Myös Herderille, jonka antologian kautta tekstien yksi vaellusreitti kulki, tekstit olivat kansanrunoa. Nuorelle Erkki Itkoselle Sirman runot olivat ilmeeltään poikkeuksellista kansanrunoutta: »Näiden, paikoin hieman vaikeasti tulkittavien lemmenlaulujen viehättävän aito tunne ja varsin taiteelliseen kieliasuun verhoutunut, välistä hyvinkin syvällinen ajatussisältö ovat ominaisuuksia, jotka alkeelliselta joikurunoudelta yleensä puuttuvat. Liioittelematta voinee sanoa, ettei Lapin kansanrunous ole myöhemminkään kyennyt esittämään mitään, mikä olisi sijoitettavissa näiden maailman tietoon esikoisina tulleiden tuotteiden yläpuolelle, jos rinnallekaan» (1940: 335). Tutkimuksessaan »Lappalainen kansanrunous» vuodelta 1963 Itkonen toteaa, että Sirman laulutekstien ja »meidän päiviemme joikulaulun välinen tyyli- ja tasoero on siksi ilmeinen, että lienee pääteltävä pakanuuden ajan lopulla ainakin paikoin primitiivisen joiun ohella olleen olemassa verraten korkealle kehittyntä lappalaista laulukulttuuria, joka on hävinnyt osittain — eteläisessä Kemin Lapissa — lapin kielen myötä, osittain ehkä käännytystyön lamauttamana» (1963: 542). V. 1974 ilmestyneessä saamelaisen kirjallisuuden antologiassa »Skabmatolak / Tulia kaamoksessa» ovat keminsaamelaista runoutta edustamassa molemmat Sirman tekstit. Toimittajat, Samuli Aikio, Erkki Itkonen ja Pekka Sammallahti, luonnehtivat niitä Sirman muistiinmerkitsemiksi tai kenties itse sepittämiksi joiuiksi (mts. 346). Joikuina olivat Sirman tekstejä pitäneet myös Ørnulv Vorren ja Ernst Manker (1976: 153).

Taiderunoiksi tekstit sitten luokittelee László Keresztes, joka on toimittanut unkarinkielisen saamelaista runoutta esittelevän antologian »Aranylile mondja tavasszal. Lapp költészet» v. 1983; antologian taiderunoutta sisältävä osa alkaa Sirman runoilla, mts. 159—161. Myös saamelaisen kirjallisuuden historian tutkija Veli-Pekka Lehtola sijoittaa Sirman saamelaisen kirjalli-

suuden historiaansa nimenomaan taideronoilijana, siitä päätellen että hän ei kansanrunoutta käsittele tutkimuksessaan lainkaan. Jossain määrin epävarma hän lienee luokittelussa käyttämästään muotoilusta päätellen: »Zu den ersten [lappischen Autoren] gehörte Olaus Sirma, der noch als Student dem Uppsalaer Gelehrten Johannes Scheffer zwei epische Lieder vermittelte» (Lehtola 1985: 25).

Sirman tekstien yhdistämisen joikurunouteen teki ymmärrettäväksi jo Sirman oma sanonta: hän käyttää verbiä *Joiga* kuvatessaan, kuinka laulutekstejä esitetään (Setälä 1890: 115); verbillä ei kuitenkaan ole yksinomaista yhteyttä joikuun, kuten tuonnempana käy ilmi. Joiku on länsi- ja pohjoissaamelaisen kansanrunouden keskeinen laji. Kansanmusiikintutkija Heikki Laitinen luonnehtii joikuja musiikillisesti maalaileviksi, niiden sanallista ilmaisua musiikilliselle ilmaisulle alistetuksi (1981: 181, 183). On todettu joiuntekijän usein aloittavan rytmin hahmottamisella, etsivän sitten melodian ja sovittavan siihen lopuksi sanat (Laitinen mts. 185). Usein joiussa »riittää yksi tai kaksi osuvaa lausetta joikauksen kohteesta. Suurin osa tekstistä on erilaisia lallatussanoja» (Korhonen 1983: 134). Lallatussanojen tai -tavujen käytöllä joikaaja pyrkii Laitisen mukaan pois puhekielen piiristä (1981: 183). Lallatussanatkin voivat kuitenkin sisältää informaatiota – niistä näkyy esimerkiksi, onko kyseessä kiittävä vai moittiva joiku (T. I. Itkonen 1948 II s. 561 – . Inarin porosaamelaisilla tavut *läl-läl-lää* ovat kehuja; jollei haluta mainita henkilöstä pahaa vaikka voisi, tavut ovat *nun-nun-nuu* tai *joo-joo-joo* mts. 561 – ). Joikuteksti saattaa jopa koostua pelkistä lallatussanoista; tällaisia joikuja on runsaasti piitimensaamelaisilla (esim. Grundström – Smedeby II 1963: 29–34, 58–60, 62–63, 68–69, 71–72, 75–78, 80, 82). Tällöin joikaaja ennen kaikkea »sävelin luonnehtii kohdettaan» (E. Itkonen 1963: 529). Joiun aiheena on melkein mikä tahansa luontoon liittyvä: maisema, sen osa, eläin, ihminen (Laitinen 1981: 181 – ); myös myyttisille olennoille on voitu tehdä joikuja (E. Itkonen 1963: 534). Jokaisella saamelaisella on ollut oma joikunsa, jota itse ei kuitenkaan yleensä voi esittää, kertoo Laitinen pohjoissaamelaista joikuperinnettä tarkasteltuaan (mts. 182). Joiikaaja – pohjoissaamalainen A. I. Guttorm – on itse ilmaissut asian joiussa: »Ei minulla ole halua, ei ole halua sanoja omaan lauluuni asettaa, koska ei ole sopivaa, ei ole sopivaa siihen sanoja asettaa.» (Aikio–Kecske-méti–Kiss 1972: 198). T. I. Itkosen saaman tiedon mukaan omasta persoonasta ei saanut tehdä joikua, mutta toisen asianomaisesta tekemää voi esittää (1948 II: 561).

Itäisten saamelaisten laulu eroaa siinä määrin muiden saamelaisalueiden joiusta, että Korhosen mukaan on »käsitteellisesti selvempää rajoittaa termi



joiku tarkoittamaan nimenomaan tiettyä länsilappalaista kansanmusiikin lajia ja sanoa kolttien lauluja vain lauluiksi» (1983: 135). Sama kanta on Laitisella (1981: 194–). T. I. Itkosen mukaan koltilla kylläkin olisi eläinten, järvien ja tunturien joikuja, jotka ovat läntisten saamelaisalueiden joikujen kaltaisia; koltat itse pitivät niitä vanhoina, sanoen niiden oleva »ajalta, jolloin valo tehtiin» (1948 II: 562). Myös E. Itkonen mainitsee kolttien lyhyet luontoaiheiset, eläimistä, linnuista ja luonnonpaikoista sepitetyt joiut (1963: 531). Laitinen sen sijaan puhuu etupäässä naisten laulamista lyhyistä improvisaationomaisista eläinlauluista, jotka usein olisi sepitetty lasten iloksi (1981: 197). Joiku ei kuulu hänen luokittelussaan kolttsaamelaisen musiikin lajeihin (mts. 194–). Korhonen toteaa läntisen joiun ja itäisen laulun eron olevan suuri paitsi musiikin myös tekstin suhteen: kun läntisissä joikuteksteissä sanoja on vähän, kolttalaulujen tekstit ovat »pitkähköjä eeppejä tai lyyriseppisiä runoja. — — Varsinaista joikumaista lallatusta on hyvin vähän, toisilla laulajilla ei lainkaan. Sen sijaan erilaisia täytesanoja ja -tavuja esiintyy kyllä.» (Korhonen 1983: 134.) Länsi- ja pohjoissaamelaisen laulusävelmän erilaisuuden toteaa myös Laitinen (1981: 194).

Laulutyylillä, laulujen esittämistapa on sen sijaan kaikilla saamelaisalueilla yhdenmukainen (Laitinen 1981: 181). Saamelaisen laulun esittämisestä käytetäänkin kaikissa saamelaiskielissä samaa verbiä *juoigat* »joikua» — laululajeista, niiden teksteistä, käytetään sen sijaan eri saamelaiskielissä eri substantiiveja (E. Itkonen 1963: 526). Olaus Sirman laulujensa esittämisestä käyttämä verbi *Joiga* ei siis todista sitä, että hänen laulunsa edustaisivat länsi- ja pohjoissaamelaista joikua. Länsisaamelaisten joikujen esitystä luonnehtii Sune Smedeby seuraavasti: »Typisch ist der gepresste Klang, der durch stark angespannte und dicht geschlossene Stimmbänder, bei hoher Lage des Kehlkopfs, entsteht. Der Joiker singt mit Bruststimme, nicht mit Kopfstimme. Der Tonansatz geschieht oft mit Glottisschlag. — — Einer der gewöhnlichsten vokalen Effekte ist der Gleitton. — — [Die] Tonhöhenverschiebung aufwärts ist typisch für das Joiken.» (Grundström — Smedeby II 1963: 13–.) Myös Laitinen kuvaa joikaajan esityksensä aikana nostavan säveltasoa, värisyttävän ääntä, liukuvan sävelestä toiseen tai katkaisevan äänen äkillisesti kurkunpään avulla (1981: 188). Itäsaamelaista laulua esitetään Laitisen mukaan »tehostetulla, mahdollisimman etäällä puheäänemuodotuksesta olevalla äänellä, suurella vibratolla, laajoin melismoin, liukuen usein sävelestä toiseen, muuttelemalla — — sävelten korkeuksia ja kohottamalla yleistä säveltasoa» (1981: 196).

Olaus Sirmaa koskeva henkilötieto ilmoittaa hänen syntymäpaikakseen Kemin Lapin (Bergsland 1984: B 31). Erkki Itkonen on osoittanut Sirman

murteen olleen itäsaamelaista tyyppiä, nyttemmin jo hävinnyttä keminsaamelaista murretta (Itkonen 1940: 334–; myöhemmin Sirman kieleen tulee enemmän länsisaamelaisiakin piirteitä – ks. Bergsland 1984: B 34; vrt. Setälä 1890: 106–). Voi kysyä, ovatko Sirman laulutkin liittyneet itäiseen traditioon.

Olaus Sirman laulut ovat itäsaamelaisten laulujen tapaan pitkiä, vailla lallatussanoja olevia tekstejä. Niissä puhuu »minä», niiden teksti liikkuu yksikön ensimmäisessä persoonassa. Pohjois- ja länsisaamelaisessa joiussa minämuoto esiintyy »etupäässä vain sitaattijoiuissa, harvoin laulajan omaa sanontaa edustavana» (E. Itkonen 1963: 535). Edellä mainittiin, että oman joiun esittämistä ei pohjoissaamelaisessa yhteisössä pidetty sopivana. Sen sijaan itäsaamelaiselle traditiolle minämuoto on jopa luonteenomainen. Rikkain laji itäsaamelaisten laulua on nimittäin henkilölaulu. (Inarinsaamelaisten vanhasta lauluperinteestä on hyvin vähän tietoa; Laitinen 1981: 192–.) E. Itkonen mukaan kolttasaamelaiset henkilölaulut ovat moni-, jopa monikymmensäkeisiä runomitattomia mutta runoteknisiä keinoja kuten runokuvia, parallelismia, symbolisia nimityksiä käyttäviä lauluja, joissa todenmukaisuuteen pyrkien kuvataan »nuorten lempenasioita, häitä, kuolemantapauksia ja muita onnettomuuksia» (1963: 538). Korhosen mukaan laulut perustuvat tositapahtumiin tai ainakin todellisiksi kuviteltuihin tai luultuihin tapahtumiin; henkilöt mainitaan nimeltä, ja yleisesti laulu alkaa päähenkilöiden esittelyllä (1983: 136). Kuolansaamelaisten lauluperinnettä tutkinut J. Sarv kertoo, että usein laulu annetaan häälahjaksi nuorille. Tekstissä kuvataan kosiomatkaan valmistumista, kosioretkeä, kulkua poroin tai veneellä vihkimistilaisuuteen, häiden viettoakin. Häiden jälkeen lahjalaulu muuttuu henkilölauluksi. Tekstiin liitetään sen omistajan elämän myöhempiä vaiheita, ja omistajan vanhuudessa laulu on jo kehittynyt lyriseksi autobiografiaksi, josta alkuperäinen kosintateema on jäänyt taka-alalle tai kokonaan pois (J. Sarv 1986: 286–). Bogdanov mainitsee lähes jokaisella venäjänsaamelaisella olleen oman henkilölaulunsa (1987).

Jo Olaus Sirman laulujen aiheetkin vertautuvat itäsaamelaisen henkilölaulun ydintematiikkaan, kosiomatkaan. Tosin kosijan laulut ovat kuuluneet länsisaamelaiseenkin laulutraditioon. Jopa Sirman toiselle laululle antama nimikin näyttäisi viittaavan länsisaamelaiseen traditioon. Sirma nimittää toista lauluaan *Morse Faurog* -lauluksi (»denne wiisan, hwilken de kalla Morse Faurog, eller Brude wijsa»; vrt. Bergsland 1984: 32, B31). Sama termi löytyy Sigrid Draken käyttämästä vanhasta ruotsinsaamelaisesta aineistosta: *suonge-faurek* 'kosijan laulu [friervisa]'. Tiedonantajan esityksestä saa sen käsityksen, että *faurek* oli 'humalassa laulettu laulu', *vuole* taas 'raittiina laulettu laulu' (Drake 1918 [1979]: 296).



On esitettävä se kysymys, oliko Sirman aikana, runsaat 300 vuotta sitten, saamelaisen laulun nykyinen länsi–itä-jako eli lallatussanainen joiku – kertova laulu -jako jo olemassa. Löytyy nimittäin todisteita siitä, että itäisen laulun alue on aiemmin ulottunut myös läntisille saamelaisalueille. Eeppisiä, lallatussanattomia joikuja sai J. Fellman pohjoissaamelaisilta talteen viime vuosisadan alussa (esimerkkejä: Skabmatolak / Tulia kaamoksessa s. 175–179; E. Itkonen 1963: 532–, 535). Eeppisiä olivat myös Fellmanin talletamat myyttishistorialliset »muinaisjoiut» (Skabmatolak / Tulia kaamoksessa s. 181; E. Itkonen 1963: 542–). Nimenomaan niihin viittaa E. Itkonen pohtiessaan Sirman laulujen ja myöhemmän joiun välistä eroa. Itäsaamelaisia henkilölauluja muistuttavia, omaelämäkertaan liittyviä, vailla lallatussanoja olevia lauluja on myös jonkin verran talletettu länsi- ja pohjoissaamelaisilta. Piitimen- ja luulajansaamen alueelta on 1800-luvun alusta laulutekstien tallenteita, joissa arkisin sanakääntein kuvataan »minän» pyyntimatkoja (Drake s. 297–). Pitkän kertovan laulun, ei kylläkään minä-muotoa edustavan, sai Ignác Halász talteen Jemtlannista (Halász 1886 s. 114–). Länsi- ja pohjoissaamelaiselle joiulle ominaisia lallatussanoja käyttävää omaelämäkertaan liittyvää joikulaulua on piitimensaamelaisilta tavattu runsaastikin. Suoranaisen lyhyistä joiuista koostuvan elämäkerrallisen sarjan on laulanut J. E. Steggo; hän oli vuoden mittaan valmistautunut äänitystä varten (Grundström – Väisänen I 1958: 8). Varsinaista »minän» laulua sarjaan ei kuitenkaan sisälly, vaan siinä kuvataan »minän» ulkopuolinen maailma, elinympäristö ihmisineen. Ilmeisesti käsitys omaa itseä esittelevän joiun sopimattomuudesta ulottuu myös länsisaamelaiselle alueelle, onhan pohjois- ja länsisaamelainen alue muutenkin saman, varsinaisen joikuperinteen aluetta. Oman elämän tapahtumia kuvaavia lauluja on pohjoisillakin saamelaisilla. E. Itkonen kertoo, että tunturisaamelaisilla on »laveasti sitä ja tätä kertoilevia henkilöjoikuja. – – poromies saattaa jotain sävelentapaista joristen kertoa puhekielen lausein – – juurta jaksain hukanpyyntiretkensä vaiheet» (1963: 538). Itkonen tekee johtopäätöksen: »tämmöisissä tapauksissa voi puhua joko joiun turmeltumisesta tai ehkä päinvastoin joiun raaka-aineesta» (mp.). Ehkä kyseessä on koltta- ja kuolansaamelaisten henkilölaulua vastaava laulutyyppi.

Saamelaisella henkilölaululla on yhteys hyvin laajaan, arkaaiseen pohjoiseen traditioon. Koltta- ja kuolansaamelaisten henkilölaulua voi verrata ja on verrattu pohjoiseuraasialaiseen, Pohjois-Amerikankin puolelle ulottuvaan omaelämäkerralliseen lauluun, henkilölauluun (vrt. Lehtisalo 1936–37: 3–35, E. Itkonen 1963: 528–, Mikushev 1976: 103, 197; kirjallisuutta mainittu myös: Bartens 1986: 60–). Pohjoinen henkilölaulu on ollut ihmi-

sen maailman runoutta vastakohtana jumalten ja haltiain maailmaa käsitel-  
leelle pyhälle runoudelle (esim. Bartens 1986: 60). Monet saamelaisten poh-  
joiset kielisukulaiset ovat laulaneet henkilölaulua: pohjoiskarjalaiset, pohjoi-  
set komit, pohjoiset udmurtit, obinugrilaiset ja samojedit. Pohjoisessa peri-  
feriassa säilynyt henkilölaulu, omaelämäkerrallinen, usein oman elämän ar-  
kipäiväisiltäkin näyttäviä tapahtumia kirjaava laulu näyttää kuuluneen  
pyynti- tai paimentolaiskulttuureihin. Usein minän laulunarvoiseksi koke-  
mukseksi on kohotettu matka: matka porolla, veneellä, matka paimennetta-  
van lauman luo, pyyntimatka tai, kuten itäsaamelaisissa tai pohjoiskarjalai-  
sissakin henkilölauluissa: kosiomatka, häämatka.

Voi myös kysyä, onko länsi- ja pohjoissaamelaisen joiun syntyyn vaikut-  
tanut kaksi ikäaikaista laulutraditiota: henkilölaulu ja pelkin lallatussanoin  
kohdettaan musiikillisesti maalaileva laulu. Sellainen laulutyyppi saattaa olla  
yhtä kaukaisen menneisyyden perua kuin henkilölaulukin. Saamelaisten su-  
kukansoista ainakin pohjoiset udmurtit ovat sen tunteneet (Wichmann 1893:  
VIII—). Henkilölaulun metamorfoosin aiheuttajana on voinut olla laulun  
sosiaalisen funktion muutos. Vanha henkilölaulu on yhdistänyt laulun omis-  
tajan ja hänen jälkeläisensä; pohjoiskomilaisen henkilölaulun tutkija Miku-  
šev kertoo, kuinka jälkeläiset ovat säilyttäneet henkilölaulua kuin perhekal-  
leutta (1976: 108). Länsi- ja pohjoissaamelaisella alueella tämä vertikaali si-  
de on muuttunut horisontaaliksi siteiden verkostoksi, saman yhteisön jäse-  
niä sosiaalisesti sitovaksi. Oma persoona oli häivyttävä taka-alalle tai lau-  
lusta kokonaan pois ja laululla olikin otettava haltuun ympäristö, oma yh-  
teisö. Intransitiivisesta henkilölaulusta, oman itsen esittelystä, oli tullut  
transitiivinen joiku, jonkin kohteen kuvaus, sen »musiikillinen pienoismuo-  
tokuva», Laitisen sanoin.

Sisällön suhteen Olaus Sirman laulut voivat siis edustaa vanhaa kansan-  
runoa.<sup>1</sup> Muodon suhteen on aihetta kysyä, ovatko laulut kansanrunoa vai  
taiderunoa. Lauluissa herättää nimittäin huomiota jonkinasteinen säkeiden  
soinnuttelu.

---

<sup>1</sup> Kelletat on nähnyt ensimmäisessä Sirman runossa »auffällige christliche Metapho-  
rik», säkeissä *taide sun monia lij aigãmasz / sarãgãin uãlgatamasz*, joille hän antaa  
käännöksen 'was zudedacht / in seiner Macht / mir der Herr der Geburten!' [Skab-  
matolak / Tulia kaamoksessa s. 28 suomennos: 'ne hän on minulle aikonut, / luomi-  
sessa lähettänyt']. Kelletatin esittämässä käännöksessä »der Herr der Geburten» tai  
hänen termissään »Schöpfer» (Kelletat 1983: 224) saattaa kuitenkin olla edustuneena  
saamelaisten esikristillisen ajan synnytyksen jumalatar. (Vrt. Ränk 1955: 22, 35.)



Ensimmäisessä laulussa (jonka ilmeisesti Sirman oma »harjaantumaton käsi» – Setälä 1890: 108 – on pannut paperille Schefferiä varten) säkeiden loppuissa voi nähdä soinnutteluyrityksiä: aa, bb, cc jne. (*ordeeskådhe: wålgeszskådhe / laidiede: sadiede / millasen: waiedin/ buårebåst : sargabåst / aigåmasz : uålgatamasz / äinasim : katzesim / nirasam : tun su salm* [!]). Suomalais-ugrialaisten kansojen runoudelle yleensä tyypillinen parallelismi voi saada säkeiden loput samahahmoisiksi, koska samat kieliopilliset muodot sijoittuvat samaan asemaan. Erityisesti itäisen saamelaisalueen runossa tapaa parallelismia; E. Itkonen on kiinnittänyt huomiota koltansaamelaisen (1963: 538) ja J. Sarv yleensä venäjänsaamelaisen henkilölaulun parallelismin – siinä saattaa kyllä Sarvin mukaan olla alkusointuakin ja kahdeksantavuisuuttakin, kuin karjalaisessa runolaulussa (1986: 288). Suurin osa Sirman loppusoinnuista voi parallelismista selittyäkin, mutta eivät kaikki (*millasen: possessiivisen taivutuksen illatiivi – waiedin: toinen gerundi*). Siihen mahdollisuuteen, että Sirma olisi tehnyt loppusointuja tietoisesti, oman aikansa runousopillisten vaatimusten mukaisesti, näyttää ennen kaikkea viittaavan se ruotsinkielinen käännös, minkä hän on itse runolle tehnyt. Hän ei tyydy pelkästään yrittämään käännöstä, vaan hän pyrkii saamaan käännökseenkin loppusoinnun.<sup>2</sup> Tällöin säe saattaa etäännyä alkutekstistä näinkin kauas: *kätze, ainakåsz tun su salm* 'sij om tu seer henne twåtta sig' (Skabmatolak / Tulia kaamoksessa s. 28 suomennos 'katso, näetkö hänen silmänsä!'). Kuten Kelle-tat on tutkielmassaan osoittanut, tämä huvittavakin käännös on aiheuttanut runon eurooppalaiseen jälkikasvustoon käännöksiä, joiden ilme on hyvinkin vieras Sirman pohjoiselle maisemalle (1983: 221 –). Sirman ottamat kääntäjänvapaudetkin panevat kysymään, käänseekö hän näin vapaasti siksi, että käänsi omaa tekstiään, omaa yksilöllistä luomustaan. On mielenkiintoista, että 'tvåtta sig' -käännöksen hyväksyy myös Hannoverissa v. 1704 ja Bremenissä v. 1707 kirjansa »Kurtze Beschreibung Des Lapplandes» julkaissut Nicolaus Örn. Ainakin itse saamelaiseksi itsensä esittelevä Örn on ottanut Schefferiltä kirjaansa Sirman ensimmäisen laulun (teoksen ruotsalainen laitos 1982: 29 –; Örnin kirjan Hannoverissa julkaistusta laitoksesta – jonka olemassaolo ei aiemmin ollut varmaa – teki Hans-Hermann Bartens selkoa edellä mainitussa esitelmässään).

<sup>2</sup> Sirman teksti osoittaa »mangelhafte Kenntnis der schwedischen Sprache», huomauttaa Setälä (1890: 108). Setälä julkaisi Sirman saamenkielisen originaalin rinnalla myös Sirman omakätisesti kirjoittaman ruotsinnoksen tekstin (mts. 113).

Toisessa runossaan Sirmalla taas on säkeen sisäistä soinnuttelua. Se on E. Itkosen mukaan saamelaiselle kansanrunolle vierasta, »sanojen tai pitemmissä sanoissa myös lopputavujen antisipaatiota eli eteenheittoa» (1963: 540). Tähän Sirman säerakenteeseen on myöhemmin myös Kelletat kiinnittänyt huomiota (1983: 226). Toista lauluaan Sirma ei ole itse kirjoittanut muistiin vaan toinen häntä taitavampi kirjoittaja, kuten Setälä totesi. Mainittu antisipaatio ulottuu laulussa lähes kaikkiin säkeisiin. Säejako tosin ei alkutekstissä kaikissa kohdin ole odotuksenmukainen – tämäkin todistaa kirjaanpanon vaikeudesta. Antisipaatiossa eteen on vedetty paitsi nominaalilausekkeen pääjäsen (*mack qwodde roannaid poorid ronaidh*) tai yhdyssanan peruskomponentti (*Pastos päivä kiufwrasist jawra Orrejaura*) myös yhdistämättömän sanan loppuosa (*kaika taidä mooraid dzim soopadzim*: eteen on vedetty konditionaalintunnus, johon on liittynyt yksikön ensimmäisen persoonan päätte *-dzim*; samoin säkeessä *mak taben sadde sist uddasist*: eteen on vedetty adverbiloppuosa, jossa adverbinpäätteen edellä on vartaloon kuuluva *s*-konsonantti; *Kulckedh palvaid tim suuttetim*: eteen on vedetty kausatiivijohdin, jossa on mukana yksikön ensimmäisen persoonan päätte *-tim*; *Kalle ju läck kuck madzie wordamadzie*: eteen on vedetty partisiipin perfektin tunnusosa *-madzie*).

Leksikaalisten yksiköiden toisto ei riitä todisteeksi Sirman tietoisesta sisäsoinnun tavoittelusta – se on kansanrunossakin mahdollista. V. 1747 ensi kertaa julkaistussa Ruotsin Lapinmaiden kuvauksessaan P. Högström kiinnittää huomiota saamelaisen laulajan tapaan toistaa sananmuotoja: »uprepa de mycket och på mångehanda sätt samma ord, hvarigenom et ämne af in tet värde kan blifwa både betydligt och behagligt. I det målet, nämligen hwad ordens uprepande angår, kan jag ej närmare exempel gifwa, än Debo re Sång ut Domare Bok. 5. Cap. besynnerligen uti 3, 5, 7, 11, 12, 13, 20, 21, 23, 24, 27, 28, 30, verserna» (Högström 1747/1980: 159). Lisäksi itäinen saamelainen kansanrunotraditio osoittaa sananloppujenkin irrottamisen erilliseksi yksiköksi olleen yksi säkeenrakennuskeino. Sananloppu ei täällä kuitenkaan koskaan heity eteenpäin – antisipaatiosta ei siis ole kysymys –, vaan se toistetaan sen sanan jäljessä, jossa se ensimmäisen kerran esiintyy. Esim. *Mon pâi šäll-e-go-stöölam, stöölam* 'mutta säälittelet minä, säälittelet' (Muistoja Suonikylästä, tekstivihko s. 3). Tässä frekventatiivijohdin ja siihen liittynyt yksikön ensimmäisen persoonan päätte on toistettu omana yksikkönä – kannan ja suffiksiaineksen raja korostuu: kolttalauluissa tavallinen täytetävy *go* on sijoittunut juuri rajalle. Toinen esimerkki: *ko Evvan niöd leäm kuâõđ-a-jo-maž maž da joo* 'olen Ivanin tyttären jättänyt' (sama tekstivihko s. 6). Tässä on eronnut sama partisiipin perfektin päätte, jonka eroamisesta Sirman runossakin oli esimerkkejä. Vielä esimerkki samasta lähteestä: *di*



*kalkk saanid veäll kääv-a-jo-tem tem-a da joo* 'maalatut sanini esille otan [?]' (mts. 6). Tässäkin on samanlainen esimerkki kuin Sirmalla: kausatiivisuffiksiin liittynyt yksikön ensimmäisen persoonan päätte on eronnut. Joka esimerkissä täytetävy korostaa sitä rajaa, jolta sananloppu leikkautuu. Sirma on varmaan tuntenut tämän itäisen säkeen. Mutta tietenkin tekniikka on erilainen vedettäessä sananloppu samassa säkeessä esiintyvän sananmuodon edelle kuin silloin, kun sananloppu sananmuodon jäljessä uudelleen toistetaan. Tälle Sirman runon rakennepiirteelle ei saamelaisesta traditiosta vertauskohtaa löydy. Antisipaatio ei kuitenkaan ole kansanrunolle vieras ilmiö. Nganasan-samojedien allegorisia lauluja tutkinut E. A. Helimskij on osoittanut sen rakentavan nganasanilaista laulutekstiä (1988: 64–, 72–). Ei ole mahdotonta, että saamelainenkin kansanlaulu olisi neljäntäsataa vuotta sitten tuntenut saman tekniikan.

Onko Olaus Sirma siis kansanrunoilija vai taiderunoilija, ensimmäinen saamen kielellä kirjoittanut, saamelaisen kirjallisuuden isä? Sen Sirma oikeastaan itse ilmoittaa kirjoittaessaan, tai siis: antaessaan kirjoittaa, toisen laulunsa johdattukseksi: »dhen dhe siunga till sine fäster möör, eller kärester, när de om Sommarn ähro ifrån hwar andra åthskilde. — Dhesze wijisor begynna dhe, på dhetta, och annadt sätt: Siungandes somblige mehra, sombl. mindre, effter som hwar och een inbillar sigh dhen bäst kunna fatta och componera» (Setälä 1890: 115). Eli laulu tehdään siten, kuinka kukin parhaiten kuvittelee pystyvänsä lauluun sanat ja sävelen tekemään (*fatta och componera*; myös ensimmäisen runonsa käännöksessä Sirma käytti *fatta*-verbiä kääntäessään rivin *Faurågåidhe sadiede* [E. Itkonen: 'lemmenlauluja laskettamaan'] 'wijsana owijsz faatandesz' — Setälä 1890: 112, 113). Sirman omaa oli kulttuuri, jossa jokainen, kuinka parhaiten taitaa, laatii laulun: hän oli pohjoisen arkaaisen henkilölauluperinteen kasvatti ja itsenäinen runoilija siinä, missä jokainen saman perinteen haltija. Mutta hän tuntee myös uuden ympäristönsä, hänelle vieraan kulttuurin vaatimukset. Tämän osoittaa selvästi hänen laululleen laatimansa ruotsinkielinen käännös; 1600-luvun Ruotsissa runoon kuului loppusointu (Andreas Arvidi'n runousoppi »Manuductio at poesin Svecanam» oli ilmestynyt v. 1651). Parallelismin ja toiston aiheuttama sointu rakensi kansanrunoakin, mutta se johdonmukaisesti koko laulua kannattava soinnun käytteily, soinnun tavoittelu, mikä Sirman lauluista näkyy, on kansanrunolle vierasta. (Nganasanilainen lauluteksti kyllä käyttää johdonmukaisesti joka säkeessä antisipaatiota, mutta allegorisen laulun esittäjän tavoitteena onkin antaa laululle kielen kaikilla tasoilla normaalikielestä poikkeava hahmo; ks. Helimskij 1988 64–, 56–). Pyrkimyksessään johdonmukaisesti yhtenäiseen hahmoon Sirma osoittaa omaksuneensa uuden näkemyksen laulajan tehtävästä. Lau-

lun laatimisessa on mahdollista, jopa suotavaa, käyttää uuttakin tekniikkaa, laatia laulu Saamenmaassa ennen kuulemattomalla tavalla.

Schefferuksen Laponian mukana Eurooppaan saapui pohjoisen Euraasian arkaainen laulu, henkilölaulu. Mutta sen välitti persoonallisuus, jolla oli tahto antaa ikivanhalle laululle uusi hahmo. Tämä tahto teki välittäjästä luoja. Ensimmäinen tietoinen runoilija oli noussut saamelaisesta yhteisöstä ja hän pääsi heti eurooppalaiseen tietoisuuteen.

## LÄHTEET

- AIKIO, SAMULI — KECSKEMÉTI, ISTVÁN — KISS, ZOLTÁN 1972: Lappische Joiku-Lieder aus Karasjok. Gesungen von Anders Ivar Guttorm. Gesammelt und herausgegeben von Samuli Aikio — István Kecskeméti — Zoltán Kiss. SUST 149. Helsinki.
- Aranylile mondja tavasszal. Lapp költészet. Toim. László Keresztes. Budapest 1983.
- BARTENS, RAIJA 1986: Die Klagelieder der Komi. Finnisch-Ugrische Mitteilungen 10. Hamburg.
- BERGSLAND, KNUT 1984: Eldre Samiske Tekster. Tromsø.
- BOGDANOV, I. 1987: ks. äänilevyt.
- DRAKE, SIGRID 1979: Västerbottens lapparna under förra hälften av 1800-talet. Umeå 1918. Näköispainos. Umeå.
- GRUNDSTRÖM — VÄISÄNEN I, GRUNDSTRÖM — SMEDEBY II = Lapska sånger. Texter och melodier från Svenska Lappland. Fonografiskt upptagna av Landsmåls-och Folkminnesarkivet i Uppsala. I. Jonas Eriksson Steggos sånger. Texten utgiven av Harald Grundström. Musikalisk transkription av A. O. Väisänen. Uppsala — København 1958. II. Sånger från Arjeplog och Arvidsjaur. Texten utgiven av Harald Grundström. Musikalisk transkription av Sune Smedeby. Uppsala — København 1963.
- HALÁSZ, IGNÁCZ 1886: Svéd-lapp nyelv II. Budapest.
- HELIMSKIJ, E. A. 1988: Sillabika stiha v nganasanskij inoskazatel'nyh pesnjah. Muzykal'njaja etnografija Severnej Azii. Novosibirsk.
- HÖGSTRÖM, PEHR Beskrifning öfver Sweriges Lapmarker. Stockholm 1747. Näköispainos Umeå 1980.
- ITKONEN, ERKKI 1940: Olaus Sirman kotiseudusta ja kielestä. Virittäjä 44. Helsinki.
- Lappalainen kansanrunous. Suomen kirjallisuus I. Helsinki 1963.
- ITKONEN, T. I. 1948: Suomen lappalaiset vuoteen 1945. I—II. Helsinki.
- KELLETAT, ANDREAS F. 1983: Die Fahrt zur Geliebten. Herder und die Rezeption lappischer Volkspoesie im 17. und 18. Jahrhundert. Trajekt 3. Stuttgart — Helsinki.
- KERESZTES, LÁSZLÓ ks. Aranylile mondja tavasszal.
- KORHONEN, MIKKO 1983: Kolttalaulujen fonologiaa. SUSA 78. Helsinki.
- LAITINEN, HEIKKI 1981: Saamelaisten musiikki. Kansanmusiikki. Toim. Anneli Asplund ja Matti Hako. Helsinki.
- LEHTISALO, T. 1936—37: Beobachtungen über die Jodler. SUSA 48. Helsinki.
- LEHTOLA, VELI-PEKKA 1985: Vom Tierfell zu uferlosen Ufern. Zur Geschichte der lappischen Literatur. Trajekt 5. Stuttgart — Helsinki.
- MIKUSCHEV, A. K. 1976: Improvisationspoesie der Komi und ihre Beziehungen zur Folklore der finnisch-ugrischen Völker. SUSA 74. Helsinki.



## RAIJA BARTENS

- RÄNK, GUSTAV 1955: Lapp Female Deities of the Madder-akka Group. *Studia Septentrionalia* VI. Oslo.
- SARV, J. 1986: Pesni pro svatovstvo kol'skih saamov. Muzyka v svadebnom obrjade finno-ugrov i soseidnih narodov. Tallinn.
- SCHEFFERUS, JOHANNES 1963: Lapponia. Latinan kielestä suomentanut Tuomo Itkonen. Hämeenlinna.
- SETÄLÄ, E. N. 1890: Lappische Lieder aus dem XVII:ten Jahrhundert. SUSA 8. Helsinki.
- Skabmatolak. Sabmelaš kirjjalašvuoda antologijja. / Tulia kaamoksessa. Saamelaisen kirjallisuuden antologia. Toim. Samuli Aikio — Erkki Itkonen — Pekka Sammallahti. Helsinki 1974.
- SZABÓ, LÁSZLÓ 1967: Kolalappische Volksdichtung (Texte aus den Dialekten in Kildin und Ter). Gesammelt und herausgegeben von László Szabó. Göttingen.
- SUSA = Suomalais-ugrilaisen Seuran Aikakauskirja.
- SUST = Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia.
- VORREN, ØRNULV — MANKER, ERNST 1981: Samekulturen. Tromsø — Bergen. Oslo.
- WICHMANN, YRJÖ 1893: Wotjakische Sprachproben I. Lieder, Gebete und Zauberprüche. SUSA 11:1. Helsinki.
- ÖRN, NICOLAUS: Kort beskrivning av Lappland av Nicolaus Örn född lapplänning och sig beflitande om de fria konsterna. I översättning från tyska originalupplagan utgiven i Bremen år 1707. Umeå 1982.

### Äänilevyjä:

- Narodnaja muzyka saamov SSSR. Koostajat: I. Bogdanov ja J. Sarv. Kansiteksti: I. Bogdanov. Melodija. Leningrad 1987.
- Sue'nn'jel lee'ud. Muistoja Suonikylästä. IRLP-2. Finland 1979.

## Olaus Sirma: Vermittler von Volksdichtung oder erster Vertreter des lappischen Kunstgedichts?

### RAIJA BARTENS

Johannes Scheffer hat vom Kemilappen Olaus Sirma, der 1672 nach Uppsala gekommen war, um dort Theologie zu studieren, den Text zweier lappischsprachiger Lieder erhalten, den er in seine »Lapponia« einfügte. Damit eröffnete sich für die beiden Lieder Sirmas der Weg weit über die Grenzen Lapplands hinaus. Mit den verschiedenen Ausgaben von Scheffers »Lapponia« verbreiteten sich Sirmas Lieder über Europa. Ihren Wanderweg haben Ende des letzten Jahrhunderts R. Bergström und hundert Jahre später A. F. Kelletat verfolgt. Die Verfasserin versucht nun zu klären, was als lappisches Lied durch Europa zog.

Es ist nämlich einerseits die Ansicht vertreten worden, dass es sich bei den Liedern von Sirma um lappische Volksdichtung handele, andererseits ist aber in Sirma der erste Vertreter des lappischen Kunstgedichts und Vater der lappischen Literatur gesehen worden. Die Verfasserin vertritt die Meinung, dass Sirma Vertreter der archaischen nordeurasischen Volksdichtungstradition des persönlichen Liedes gewesen ist, dass er dieser aber literarische Ausdrucksmittel seiner neuen Umgebung und das heißt auch einer ihm seiner Herkunft nach fremden Kultur hinzugefügt hat.