

<https://helda.helsinki.fi>

---

## Inkerikot, setot ja vatjalaiset : Kansankulttuuri, kieli ja uskomusperinteet

Kallio, Kati

Suomalaisen Kirjallisuuden Seura  
2021

---

Kallio , K , Grünthal , R (Toimittaja) & Saressalo , L (Toimittaja) 2021 , Inkerikot, setot ja vatjalaiset : Kansankulttuuri, kieli ja uskomusperinteet . Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia , Vuosikerta. 1467 , Vuosikerta. 1467 , Suomalaisen Kirjallisuuden Seura , Helsinki . <https://doi.org/10.21435/skst.1467>

---

<http://hdl.handle.net/10138/344269>

<https://doi.org/10.21435/skst.1467>

---

cc\_by\_nc\_nd  
publishedVersion

---

*Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.*

*This is an electronic reprint of the original article.*

*This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.*

*Please cite the original version.*

# Inkerikot, setot ja vatjalaiset

*Kansankulttuuri, kieli ja uskomusperinteet*

TOIMITTANEET KATI KALLIO, RIHO GRÜNTAL JA LASSI SARESSALO



Inkerikot, setot ja vatjalaiset



# Inkerikot, setot ja vatjalaiset

*Kansankulttuuri, kieli ja uskomusperinteet*

TOIMITTANEET KATI KALLIO, RIHO GRÜNTAL JA LASSI SARESSALO



Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1467

Teos on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran nimeämien asiantuntijoiden tarkastama.



© 2021 Kati Kallio, Riho Grünthal, Lassi Saressalo ja SKS

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

Kannen suunnittelu: Eija Hukka

Taittomallin suunnittelu: Anne Kaikkonen / Timangi

Taitto: Maija Räisänen

EPUB: Tero Salmén

Kuvien reproduktio: Eija Hukka ja Keski-Suomen Sivu

Hakemisto: Ida Lowndes

ISBN 978-952-222-263-3 (nid.)

ISBN 978-951-858-390-8 (EPUB)

ISBN 978-951-858-391-5 (PDF)

ISSN 0355-1768 (nid.)

ISSN 2670-2401 (verkkojulkaisut)

DOI <https://doi.org/10.21435/skst.1467>

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



Teos on avoimesti saatavissa osoitteessa <https://doi.org/10.21435/skst.1467> tai lukemalla tämä QR-koodi mobiililaitteella.

Livonia Print, Riika 2021

# SISÄLLYS

Lukijalle 7

Inkerinmaan ja Setomaan historialliset kulttuurit 9  
*Riho Grünthal ja Kati Kallio*

## I Inkerinmaa

Näkymiä Inkerinmaan historiaan 36  
*Taisto Raudalainen*

Inkerikkojen laulajia ja löytäjiä 59  
*Anneli Asplund*

Soikkolan inkerikkojen 1900-luku 92  
*Marjukka Patrakka*

## II Inkerikot

Inkeröisen kieli 122  
*Riho Grünthal*

Rituaalinen itkentä Inkerin laulukulttuureissa 153  
*Aili Nenola*

Inkerikkojen soitinmusiikki 167  
*Anneli Asplund*

Inkerikkojen runolaulu 179  
*Kati Kallio*

Inkerikkojen kertomusperinteestä 204  
*Kati Kallio*

## III Vatjalaiset

Vatjan kieli 214  
*Heinike Heinsoo*

Vatjalaisten aineellinen kulttuuri 241  
*Enn Ernits*

Vatjalaisten itkut, lauluperinne ja soittimet 257  
*Ingrid Rüütel*

## IV Setot

Setojen kieli 280  
*Karl Pajusalu*

Setojen aineellinen kulttuuri 293  
*Mare Piho*

Setojen itkut, lauluperinne ja soittimet 361  
*Ingrid Rüütel*

Setojen kertomusperinteestä 387  
*Kristi Salve*

## V Ortodoksinen kansanusko

Muuttuvat näkökulmat inkerikkojen ja vatjalaisten elävään kansanuskoon 416  
*Ergo-Hart Västrik*

Raja-alueiden ortodoksinen kansankulttuuri 445  
*Madis Arukask*

Inkerikkojen ja vatjalaisten kansanomaisesta  
uskonnosta 459  
*Irma-Riitta Järvinen*

Inkerikkojen pyhät laulut 473  
*Senni Timonen*

Kuvalähteet 495  
Kirjoittajat 497  
Abstract 499  
Henkilöhakemisto 500  
Paikannimihakemisto 503



# LUKIJALLE

*Inkerikot, setot ja vatjalaiset* tuo kolmen vähemmän tunnetun itämerensuomalaisen ortodoksisen kansan historiallista kansankulttuuria ja kieltä koskevaa uusinta tutkimusta suomenkielisten lukijoiden ulottuville. Aiemmasta tutkimuksesta merkittävä osa on julkaistu viroksi ja venäjäksi, eikä kattavia, tähän teokseen verrattavia yleisesityksiä ole. Kirja tuo esiin uusia tutkimustuloksia ja vetää samalla yhteen aiempaa, monelle taholle hajautuvaa tutkimusta.

Kirjan kuusitoista kirjoittajaa ovat inkerikkojen, setojen ja vatjalaisten kielen, suullisen perinteen, aineellisen kulttuurin sekä uskomusperinteen asiantuntijoita. Teoksen päähuomio on 1800–1900-luvuilla tallennetuissa kielen ja kansanperinteen kokoelmissa, mutta paikoin käsitellään myös varhaisempaa historiaa sekä 1900-luvun jälkipuoliskon muistitietoa.

Teoksen sisällössä korostuu inkerikkojen perinne, jota on tallennettu suomalaisiin arkistoihin enemmän kuin vatjalaisten tai setojen aineistoa. Suomessa inkerikkoja on kuitenkin vain harvoin käsitelty tämän kirjan tapaan omana, inkerinsuomalaisista erillisenä ryhmänä. Teos nostaa myös esiin sangen vähän tutkittuja proosaperinteitä erityisesti setojen, mutta myös inkerikkojen ja vatjalaisten osalta. Laaja luku käsittelee setojen aineellista kulttuuria, jota ei ole aikaisemmin kattavasti kuvattu. Paikoin nostetaan esiin vertaileviakin näkökulmia. Kieltä tarkastelevat luvut tarjoavat näkymän sekä kielten keskeisiin tunnusomaisiin piirteisiin että niiden tutkimushistoriaan. Lauluperinteitä käsittelevissä luvuissa yhdistyvät folkloristiikan ja musiikkitieteen näkökulmat. Usein vähälle huomiolle jäänyttä kansanomaista ortodoksisuutta tarkastellaan eri näkökulmista kirjan viidennessä osassa.

Setojen, vatjalaisten ja inkerikkojen kulttuureissa oli erojen ohella myös paljon samankaltaisuuksia. Samankaltaisista ilmiöstä löytyy yleensä kuva vain yhden kansan kohdalta. Esimerkiksi yhdestä puusta koverrettu ruuhi eli haapio löytyy vatjalaisten, mehiläisten pölkkyesät setojen ja ruiskuhilas inkerikkojen osiosta.

Kirjan suunnittelemisen aloitti FT Lassi Saressalo Alfred Kordelinin säätion anteliaalla tuella vuonna 2005. Tuen turvin oli myös mahdollista järjestää virolaisten ja suomalaisten kirjoittajien yhteinen työseminaari Tartossa vuonna 2008. Lukujen tekstit olivat pääosin valmiita vuonna 2011. FT Kati Kallio ja prof. Riho Grünthal ottivat vetovastuun kirjan viimeistelyvaiheessa. Toimitustyötä on tehty Suomen Akatemian hankkeiden (288119, 308381, 322071, 333138, 346342) puitteissa Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa ja Helsingin yliopistossa.

Kiitämme lämpimästi kirjan tekemiseen eri vaiheissa osallistuneita henkilöitä. Kirjan suunnitteluvaiheessa suureksi avuksi oli FT Kristi Salve. Madis Arukasken, Kristi Salven, Ingrid Rüütelin ja Ergo-Hart Västrikin luvut on suomentanut virosta FM Sakari Neuvonen ja Mare Pihon luvun FL Kari Laukkanen. FM Anneli Kont-Rahtola ja FM Edna Tuvi ovat auttaneet vironkielisen musiikkitermistön, FT Janika Oras nuotinnosten, FT Kaarina Koski proosaperinteisiin liittyvien käsitteiden ja FT Karina Lukin venäjänkielisten lähteiden tarkistamisessa. MuT Ilona Korhonen on kirjoittanut puhtaaksi vatjalaisten ja setojen sävelmät ja FT Heidi Henriikka Mäkelä nuotintanut osan inkerikkojen sävelmistä. SKS:n tiedekustantamon harjoittelijat Anu Lahtinen ja Ida Lowndes ovat antaneet uutteran panoksensa kirjan viimeistelyvaiheessa. Viron Kansanrunousarkiston (ERA), Viron Kansallismuseon (ERM),

Viron Kielen Instituutin (EKI), Kansalliskirjaston, Kansanmusiikki-Instituutin, Kansanperinteen arkiston, Museoviraston (MV) ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston (SKS) henkilökunta sekä erityisesti vanhempi arkistonhoitaja Kadri Tamm ja arkistotutkija Pirjo Mäkilä ovat olleet korvaamattomia teoksen kuvituksen kokoamisessa.

Olemme kiitollisia Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kustantamolle, tiedekustantamolle ja julkaisuvaliokunnalle. Kiitämme kirjaa kahdessa eri vaiheessa käsitelleitä ano-

nyynejä vertaisarvioijia, joiden palautteesta oli huomattava apu. Erityiset kiitokset haluamme esittää kustannustoimittaja Kati Hitruhinille, joka on tarkalla, ammattitaitoisella ja empaattisella asenteella hionut kirjan lopulliseen muotoonsa ja pitänyt rönsyilevän viimeistelyprosessin uomissaan. Suuret ja lämpimät kiitokset!

Helsingissä 19.10.2021

Kati Kallio, Riho Grünthal & Lassi Saressalo

# INKERINMAAN JA SETOMAAN HISTORIALLISET KULTTUURIT

Riho Grünthal ja Kati Kallio

Itämerensuomalaisen kielialueen kaakkoisilla reunamilla, Inkerinmaalla sekä Peipsijärven eteläpuolella Setumaalla eli Setomaalla sijaitti pitkään kulttuurisesti monimuotoinen vyöhyke, jonka vanhimpia tunnettuja asukkaita ovat inkerikot, vatjalaiset ja setot. Heidän kulttuurinsa, kielensä sekä aineellinen ja aineeton perintönsä on 1800-luvulta alkaen kiehtonut suomalaisia ja virolaisia tutkijoita. Vatjalaiset, inkerikot eli inkeroiset ja setot eli setukaiset ovat Itämeren ympäristön muihin nykyisiin väestöryhmiin verrattuna melko pieniä, mutta kulttuuriltaan ja kieleltään omaleimaisia itämerensuomalaisia ryhmiä. Jo keskiajalta lähtien he ovat lukeutuneet ortodoksisen kirkon piiriin: ensin Novgorodin, sitten Moskovan suuriruhtinaskunnan ja viimeisenä Pietarin kuvernementin vaikutusalueeseen. Ryhmien suullisissa ja aineellisissa kulttuureissa on mielenkiintoisia, monista syistä johtuvia samankaltaisuuksia. Heidän kieltään ja suullista perinnettään on tallennettu niin suomalaisiin, virolaisiin kuin venäläisiinkin arkistoihin. Inkeroinen kieli on melko lähellä suomea ja karjalaa,<sup>1</sup> vatja ja seto puolestaan viroa. Vanhat itämerensuomalaiset paikallismurteet toimivat nykyisiä kirjakieliä paremmin niiden historiallisena vertailukohtena.

Ensimmäisen maailmansodan jälkeinen aika on ollut erityisesti Inkerinmaan asukkaille hyvin vaikea, ja historiallinen Setomaa puolestaan on jakautunut Venäjän ja Viron puolella oleviin osiin. Sielläkin yhteiskunnalliset ja poliittiset muutokset ovat olleet valtavia. Venäjän ja Viron väestölaskentatietojen perusteella inkeroista äidinkielenään puhuvia arvioidaan tällä hetkellä olevan enintään 70, vatjaa korkeintaan viisi. Setojen kokonaismäärän ar-

vellaan olevan 10 000–13 000, mutta tarkemmat arviot vuosikymmenten ajan laskeneesta puhujamäärästä puuttuvat. Setoa äidinkielenään puhuvien määrä on joka tapauksessa selvästi tätä pienempi. Kieliä hyvin puhuvien lisäksi on luonnollisesti ihmisiä, jotka taitavat niitä jonkun verran tai identifioituvat ryhmään taustansa takia vaikka eivät osaisi kieltä.

Näiden pienten itämerensuomalaisten ryhmien kulttuuri on ollut monien tallentajien ja eri oppialojen huomion kohteena. Ensimmäiset runomuistiinpanot tehtiin vatjalaisilta jo 1700-luvulla, mutta myöhemmin inkerikkoja ja setoja on tallennettu huomattavasti runsaammin kuin vatjalaisia. Vatjan puhujia oli jo 1800-luvulla inkerikkoja huomattavasti vähemmän. Inkerikkojen perinnettä taas ei varhaisemmissa muistiinpanoissa eroteltu inkerinsuomalaisten perinteestä, joten kulttuurintutkijat ovat myöhemminkin usein, aineiston ehdoilla, käsitelleet näitä ryhmiä yhdessä. Toisaalta suomalaisessa tutkimuksessa huomio on Inkeristä puhuttaessa kiinnittynyt usein inkerinsuomalaisiin ryhmiin, joita oli määrällisesti selvästi inkerikkojakin enemmän.

Ennen ensimmäistä maailmansotaa Inkerinmaalla kulki lähinnä suomalaisia tallentajia: näistä musiikintutkija A. O. Väisänen vieraili useasti myös Setomaalla ja ihastui tavatessaan yhä perinteisellä runokielellä improvisoimaan kykeneviä laulajia.<sup>2</sup> Toisen maailmansodan jälkeen kaikkien kolmen ryhmän kieltä ja suullista perinnettä ovat tallentaneet ja tutkineetkin ennen kaikkea virolaiset. Setojen laulukulttuuri on säilynyt elävänä nykyaikaan asti, ja uudet äänitteet ovat antaneet mahdollisuuksia

myös tarkempaan etnomusikologiseen tutkimukseen. Mo-  
ni merkittävä inkerikkoja, vatjalaisia ja setoja koskeva tut-  
kimus on ilmestynyt viron tai venäjän kielellä, ja suomen-  
kielinen tutkimus on usein kulkenut näistä erillään.<sup>3</sup>

Tämä teos kokoaa yhteen inkerikkojen, vatjalaisten ja  
setojen kieltä, suullista ja aineellista kulttuuria sekä us-  
komusperinteitä käsittelevää tutkimusta.<sup>4</sup> Kirjoittajat ovat  
suomalaisia ja virolaisia kielentutkimuksen, kansatieteen,  
folkloristiikan ja musiikintutkimuksen asiantuntijoita.  
Tutkimushistorian painotukset heijastuvat kirjan kokonai-  
suuteen: esimerkiksi inkerikkojen aineellista kulttuuria  
ei ole kattavasti tutkittu, ja proosakertomukset sekä kris-  
tilliset tapaperinteet ovat olleet kaikkialla huomattavasti  
runoperinteitä vähäisemmän kiinnostuksen kohteena.  
Osa luvuista nojaa vahvasti aikaisempaan tutkimukseen  
tai tutkijoiden omakohtaisiin pitkiin kenttätöihin, osassa  
taas tarkastellaan aiemmin katveeseen jääneitä aiheita ra-  
jatumpien aineistojen puitteissa. Kirjan päähuomio on  
1800-luvun ja 1900-luvun alun tallenteissa ja ilmiöissä,  
mistä tarkastelu paikoin laajenee myös varhaisempiin  
ja myöhäisempiin ajanjaksoihin. Vaikka yhteiskunnalli-  
set muutokset ja väkivaltaiset aikakaudet jättävät jälken-  
sä väestöpohjaan ja paikalliseen elämään, kielen- ja kult-  
tuurintutkimus ilmentävät näitä eri näkökulmasta kuin  
historiantutkimus. Puhtaasti kirjalliseen aineistoon pe-  
rustuvia historiakatsauksia tämä teos ei sisällä, mutta  
useat kirjoittajat käsittelevät myös alueiden ja kansojen  
historiallisia vaiheita.<sup>5</sup> Esihistoria ja arkeologia esiintyvät  
kirjassa vain satunnaisina mainintoina. Laajaa kokonais-  
kuvaa itämerensuomalaisten varhaishistoriasta ja erottu-  
misesta omaksi länsiurallilaiseksi ryhmäkseen on hiljat-  
tain hahmotellut virolainen arkeologi Valter Lang. Hänen  
kirjassaan *Homo Fennicus: Itämerensuomalaisten etnohisto-  
ria* on hahmoteltu varhaisesta metallikaudesta alkavaa ke-  
hityskulkua monitieteisestä näkökulmasta, arkeologian,  
genetiikan ja kielitieteen havaintoja yhdistämällä.<sup>6</sup>

Esittelemme seuraavaksi joitakin keskeisiä näkökulmia,  
jotka luonnehtivat Inkerinmaan ja Setomaan kulttuurien

ja kielten olemusta sekä niitä koskevaa tutkimustietoa.  
Avaamme ensin hieman kirjan keskeisiä teemoja ja nii-  
den tarkastelun mahdollistavien aineistojen syntyä. Käsit-  
telemme myös tutkijoiden tapaa tarkastella inkerikkoja,  
vatjalaisia ja setoja omista taustoistaan ja vaihtelevista tut-  
kimusintresseistä käsin. Kuvailemme sen jälkeen lähem-  
min kahden pääalueen Inkerinmaan ja Setomaan tun-  
nusomaisia piirteitä ortodoksisen maailman länsireunal-  
la ja itämerensuomalais-slaavilaisen kontaktivyöhykkeen  
keskellä. Eri kielillä kirjoittaneita tutkijoita on hämmen-  
tänyt kysymys, miten kutakin ryhmää olisi nimitettävä  
– vatjalaisia lukuun ottamatta käytössä on edelleen useita  
synonyymisiä käsitteitä. Valaisemme myös tätä kysymys-  
tä ja valintoja, joita olemme tehneet tässä laajassa kokoo-  
mateoksessa. Johdannon viimeisessä osiossa esittelem-  
me vielä tarkemmin yksittäiset luvut ja niiden aihepiirit.

## **Suullinen perinne, kansanusko, aineellinen kulttuuri ja kieli**

Ensimmäiset maininnat vatjalaisista ja inkerikoista löyty-  
vät keskiaikaisista venäläisistä kronikoista. 1500-luvulla  
ortodoksinen kirkko pyrki muokkaamaan paikallista us-  
konelämää, jonka asukkaat itse jo hahmottivat vakaana oi-  
keauskoisuutena. Seuraavalla vuosisadalla Ruotsin suur-  
valta-ajan luterilainen kirkko pyrki kääntymään paikal-  
lisen väestön omaan oppiinsa. 1700-luvulla Venäjän pää-  
kaupungin Pietarin ympäristön kansoihin alkoi kohdis-  
tua valistuksen aikakauden hengessä maantieteellis-etno-  
grafista kiinnostusta.<sup>7</sup> 1800-luvun jälkipuoliskolta alkaen  
Inkeriä kiersivät etenkin suomalaiset kansanrunonkerää-  
jät ja kielentutkijat, Setomaata virolaiset. Näissä tallen-  
nuksissa yhdistyi usein kiinnostus kieleen ja kansanruno-  
uteen, ja työ oli kansallisromanttisten aatteiden ja tulkin-  
tojen värittämää. Suurimmat kielen ja kansanperinteen  
kokoelmat on itämerensuomalaisella alueella tallennettu  
1800-luvun lopulla ja 1900-alkupuoliskolla.<sup>8</sup> Aikakautta  
väritti kiihkeä suomalainen ja virolainen kansallisuusaate.

Pääosin karjalaisten ja itäsuomalaisten kansanrunojen pohjalta luodun Kalevalan julkaiseminen vaikutti vahvasti sekä virolaiseen että suomalaiseseen myöhempään kansanperinteen tallennustyöhön ja tutkimukseen. Jo ennen Kalevalan vuoden 1835 ensimmäisen version julkaisua Elias Lönnrotin esimerkki innosti muitakin keruutyöhön. Suomalaisen kiinnostuksen keskiössä oli Lönnrotista lähtien Vienan Karjala, jossa vallitsi poikkeuksellisen rikas kertovien runojen kulttuuri ja josta muodostui suomalaisen ihailevan ja eksotisoivan karelianismin pääkohde. Suomalaiset puhuivat paikalliskulttuureista löytämisen ja runoista keräämisen käsittein. Innokas nuori tallentaja D. E. D. Europaeus suuntasi myös Inkeriin, ensimmäisen kerran vuonna 1847: hänen työnsä tuloksena Kalevalan toinen, vuoden 1849 versio sisältää myös Pohjois-Inkeristä tallennettuja aiheita.

Kalevalan ilmestyttyä kansanrunojen tallentaminen sai uuden motivaation: haluttiin todistaa, että Kalevala todella rakentui aidolle kansanrunoudelle. Niin Suomessa kuin Virossa mukaan tuli myös selkeämpiä tutkimuksellisia juonteita. Aineistoa alettiin tallentaa vertailevaa kielen ja kansanrunouden tutkimusta varten koko itämerensuomalaisten kielten alueelta. Kiinnostuksen kohteet laajenivat.

1900-luvulle tultaessa kulttuurien, kansojen ja kielten hahmottaminen alkoi kytkeytyä selkeämmin myös kansallisvaltioiden luomispyrkimyksiin ja suurvaltapolitiikkaan. Suomen ja Viron itsenäistyminen ja sittemmin Viron joutuminen osaksi Neuvostoliittoa määrittivät myös sen, missä kenenkin oli mahdollista tehdä kenttätöitä. Inkeriläisten paikalliskulttuurien kannalta sodat ja eriaikaiset poliittiset muutokset määrittivät koko olemassaolon ehtoja. Maailmansotien jälkeen Inkerissä kulkivat virolaiset, inkeriläiset ja venäläiset tutkijat. Jo 1900-luvun alusta alkaneet äänitetallennukset saavuttivat huippunsa 1950–1970-luvuilla ja ovat jatkuneet tähän päivään asti.<sup>9</sup>

1900-luvun loppupuoliskon tallennustyöt nousivat monella tapaa uudenlaisista asetelmista. Laajoja äänite-

muistiinpanoaineistoja on kertynyt sekä tutkijoiden henkilökohtaisiin arkistoihin että eri instituutioiden arkistoihin, ja kenttätöitä ovat usein olleet sijoittuneet aiempaa pidemmälle ajanjaksoille. Haastatteluiden välittämälle muistitiedolle on ominaista, että se saattaa ulottua hyvinkin kauas sukupolvien ketjussa, mutta ei aina kerro suoraan tai luotettavasti siitä, mitä menneisyydessä on tapahtunut. Vahvimmillaan muistitieto on tallennusaikansa paikallisten ja henkilökohtaisten historiakäsitysten ja kerrontakäytäntöjen tarkastelussa. Toisaalta muistitieto, vaikeatulkinta-suudessaankin, voi kertoa myös piirteistä, joita virallisiin lähteisiin ei ole tallentunut. Tällöin olennaista on muistitiedon asettaminen rinnan virallisempien lähteiden ja laajemman tutkimuskirjallisuuden kanssa.<sup>10</sup>

Käsitys kielistä ja murteista oli 1800–1900-luvun vaihteen tallennusten aikaan monella tavalla erilainen kuin nykyään. Kieleen perustuvan kansankunnan ideaali levisi tuona aikana laajalle: sen puitteissa läheiset sukukielet hahmotettiin yhdeksi kieleksi. Kuvaavaa on esimerkiksi August Ahlqvistin vuonna 1869 kokoamalleen antologialle antama nimi alaotsikoineen *Suomalainen murteiskirja: tahi lukemisia viron, karjalan, vatjan, vepsän ja liivin kielillä suomalaisten sanastojen kanssa*. Tältä kannalta katsoen karjalaiset ja inkerikot olivat suomalaisia, joskin jollain tavalla yhteisen suomalaisen identiteetin kadottaneita. Tosin kaikilla aikakauden keskeisillä toimijoilla oli jonkinlainen murretausta, ja ajatus suomen tai viron yleiskielestä kielen keskeisenä määrittäjänä oli vasta kehitymässä. Setojen, inkerikkojen ja vatjalaisten kielistä ajan kuluessa tehdyt tulkinnat ovatkin olleet sidoksissa aikakausiensa kokonaisnäkemyskielen ja murteiden suhteista sekä näiden ryhmien suhteista muihin itämerensuomalaisiin ryhmiin.<sup>11</sup>

Monet tallentajat olivat laaja-alaisia: yhdeltä matkalta saattoi kertyä muistiinpanoja kielestä, suullisesta perinteestä ja aineellisesta kulttuurista, joskus myös valokuvia ja esineitä museokokoelmiin. Aineellisen kulttuurin ilmiöistä on tehty tarkkoja tutkimuksia 1900-luvun alku-

puoliskolta lähtien, vatjalaisten kulttuurista kaksi yleisesitystäkin.<sup>12</sup>

Kulttuurin muodot ja lajit eivät ole olleet eri aikojen talentajille ja tutkijoille samanarvoisia. Kansanrunoudesta arvostetuinta oli pitkään kalevalamittainen kertova, mytologinen runous ja proosaperinteistä ihmesadut. Sekä aineellisen että aineettoman kansankulttuurin kohdalla eniten huomiota ovat usein saaneet juhliin liittyvät piirteet, kuten juhlaaatteet, -laulut, -ruuat ja -esineet ja julkiset rituaalit – sekä sellaiset ilmiöt, joita on pidetty kaikista vanhimpina ja katoamassa olevina. Vaikka tutkijoiden kiinnostuksen kohteet painottuvat nykyään eri tavoin kuin sata vuotta sitten, määrittävät tallennusajan intressit ja ideologiat ja näiden puitteissa tallentunut aineisto sitä, mitä nykytutkija voi historiallisista kansankulttuureista saada selville.<sup>13</sup>

Kalevalamittaisen runouden eli runolaulun (viroksi *regilaul*) kenttä on ollut laaja: epiikasta lyriikkaan eli tunnelmarunoihin, häälauluihin, loitsuihin, tanssilauluihin, lastenlauluihin, pilkkalauluihin, sananlaskuihin ja arvoituksiin. Se on liittynyt moniin eri elämänalueisiin. Vienankarjalaisesta kulttuurista eniten esiin nostettuihin pitkiin eppisiin sankarirunoihin verrattuna Inkerin ja Setomaan itämerensuomalaisten kansojen kulttuurit näyttäytyivät naisten lyyrisen laulun alueena. 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alkupuolen tieteellisessä ajattelussa tämä tarkoitti niiden olevan pohjoisia alueita vähäpätöisempiä. Viime vuosikymmeninä juuri Inkerille ja Setomaalle ominaisia laulukulttuurin piirteitä, kuten runojen omakoh-taisuutta ja monikerroksista variaatiota, tunnelmaisua, improvisaatiota sekä eppisen ja lyyrisen toisiinsa punoutumista on sitävästoin nostettu uusilla tavoilla tutkimuksen keskiöön.<sup>14</sup>

Samankaltainen runomitta – kalevalamitta, nelipolvinen trokee, *regivärss*, vanha itämerensuomalainen runomitta – tunnetaan viron ja seton, vatjan, inkeröisen, inkerinsuomen, karjalan ja suomen kielillä, mutta viron- ja setokielinen runous kulkee kauempana niin kutsutusta

klassisesta kalevalamittasta. Läntisen luterilaisen Suomen rintamailla ja Viron monilla seuduilla runolaulu jäi käytöstä aikaisemmin kuin ortodoksisessa Karjalassa, Inkerissä ja Setomaalla.<sup>15</sup> Samoin esimerkiksi vanhakantaiset pienet kanteleet säilyivät kauemmin käytössä ortodoksisilla seuduilla. Kalevalamittaisen runon eli kansankielellä *virsi*en tilalle tuli eri seuduilla eri tahtiin uusimittaisia säkeistöllisiä kansanlauluja, arkkiveisuja, luterilaisia virsiä ja hengellisiä lauluja. Uudet kuuluvimmat, laaja-alaisemmat soittimet niille sopivine tanssisävelmineen syrjäyttivät kanteleen, jouhikon ja pienet säkkipillit.<sup>16</sup>

Kalevalamittaisen runouden rinnalla eli toinen vanhakantainen, talentajia suuressa määrin hämmäntänyt laji: itkuvirret. Itkujen vaikeasti avautuva metaforinen kieli, vapaamittaisuus, henkilökohtaisuus, improvisatorisuus ja tunnekylläisen väkevä, sisäänpäin kääntynyt esitystapa eivät olleet piirteitä, joita tallennusten kulta-ajalla olisi arvostettu. Tunteita käsittelevä runous yhtä lailla kuin erilaiset arkiset, improvisoidut tai sopimattomiksi katsotut aiheet elivät pitkään tutkimuksen marginaalissa.<sup>17</sup> Vanhakantaisten lauluperinteiden varjoon on tutkimuksessa usein jäänyt myös moninaisten proosamuotoisten kertomusperinteiden kirjo, joka on osaltaan sidoksissa ryhmien uskomusperinteisiin ja tapakulttuuriin.<sup>18</sup>

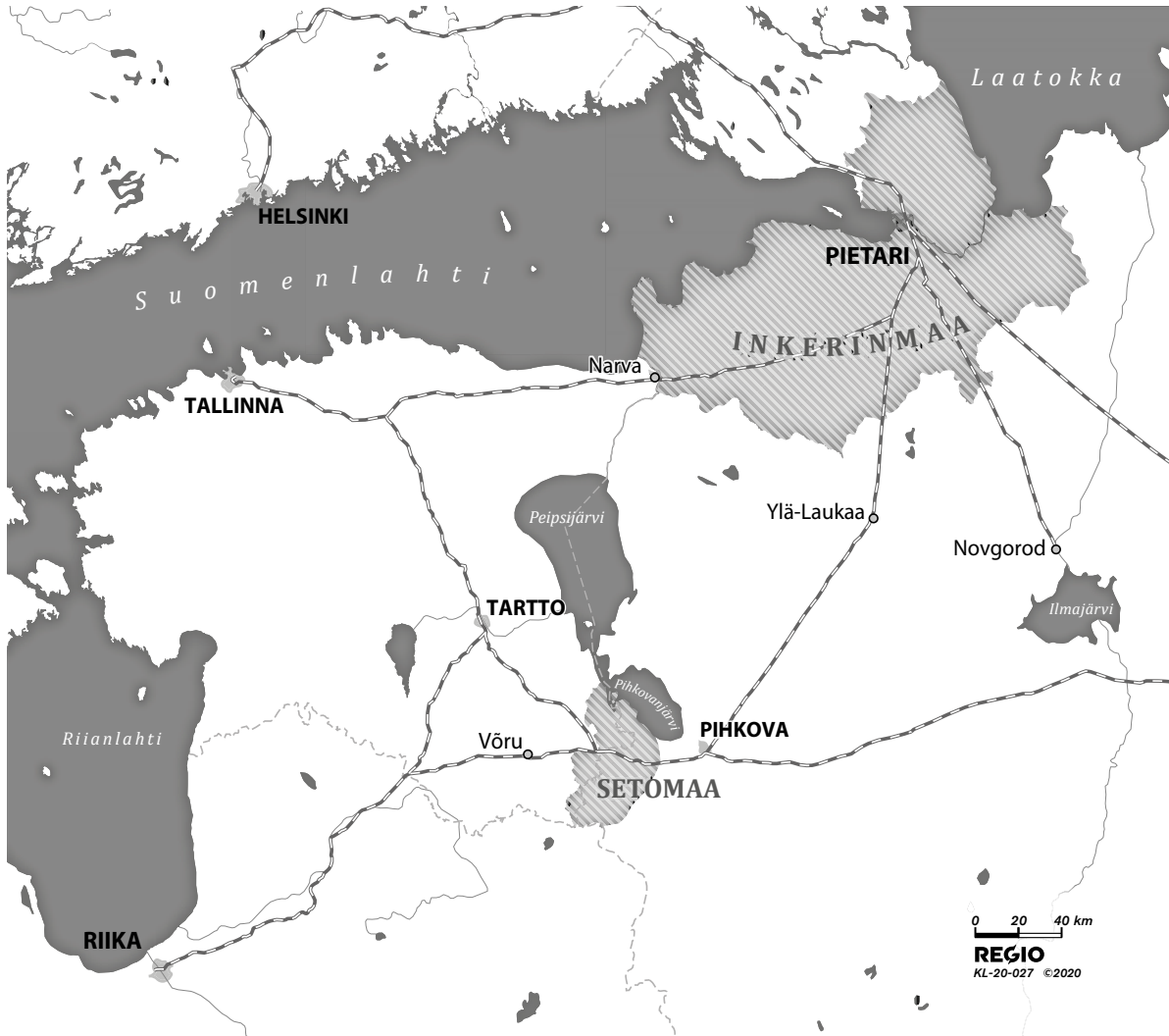
Usein tietyn ilmiön tallentuminen on voinut olla kiinni yksittäisen tutkijan henkilökohtaisesta kiinnostuksesta – esimerkiksi vasta Paul Aristen ansiosta on tietoa monista vatjalaisten ja inkerikkojen kristillisistä uskomusperinteistä. Ennen sitä ortodoksinen kansanusko jäi usein liian kirkollisena tallennusten ulkopuolelle tai vertautui taikauskoon: luterilaiset talentajat tulkitsivat välillä ortodoksiakin piirteitä pakanuuden aikaisiksi jäänteiksi.<sup>19</sup>

## Tutkijoiden varhainen kiinnostus Inkerinmaan ja Setomaan kulttuuriin

Tietoa karjalaisesta, inkerikkojen, vatjalaisten ja setojen perinteestä, kulttuurista ja kielestä on kerätty ja tallennet-

tu lähialueiden keskuksista käsin. Pietarissa, Helsingissä, Tartossa ja Tallinnassa toimineet tutkijat olivat avainasemassa tiedon välittämisessä. Tapaan käsitellä tietoa ja hahmottaa kulttuurisia piirteitä vaikutti väistämättä se, että varsinkin Helsingissä ja vähän myöhemmin myös Tartossa ja Tallinnassa läheiset itämerensuomalaiset paikalliskulttuurit hahmotettiin osaksi nousevaa ja vahvistuvaa

kansallista tutkimusintressiä. Vaikka erityisesti Inkerinmaa sijaitsee keskellä Pietarin, Helsingin ja Tarton muodostamaa kolmiota, se näyttäytyi kasvavista kaupunkikeskuksista, nousevista akateemisista yhteisöistä ja Pietarin metropolista katsottuna näitä perifeerisempänä ja vanhakantaisempana.



Inkerinmaa ja Setomaa lähiympäristöineen.

Eräänlainen toiseuttaminen, erilaisuuden korostaminen ja paikallisen kulttuurin projisointi vahvistuvaa suomalaista ja virolaista valtakulttuuria vasten on luonteenomaista erityisesti inkerikkojen ja setojen perinteen tutkimukselle. Suomessa runolaulu ymmärrettiin yhteisenä, muinaisena, parhaiten Karjalassa säilyneenä kalevalaisena perintönä, jota inkeriläinen perinne täydensi. Vastavasti setojen omaleimainen kulttuuri, ortodoksisuus ja lauluperinne erosivat monella tavalla kaupunkilaisesta, kansallisesta tarttolaisesta virolaisuudesta ja teollistuvasta ja kaupallisesta Tallinnasta. Myös Virossa vanha runolauluperinne nousi keskeiseksi kansalliseksi symboliksi osin Kalevalan inspiroimana. Runolaulu eli Setomaalla 1900-luvulle tultaessa elinvoimaisempana ja runsaampana kuin suurimmassa osassa Viroa ja sisälsi paljon sellaisia arkaaisia piirteitä, joita ei muualla ollut käytössä.

Yhteistä inkerikkojen, vatjalaisten ja setojen kulttuuri-perinnölle ja kielelle on, että vain harvoissa yksittäistapauksissa niitä ovat siirtäneet kirjoitettuihin muotoihin paikalliseen kulttuuriympäristöön syntyneet. Yhteisön sisältä rakentuva, kokemuspohjainen käsitys kulttuurin sisällöistä ja yhteisöllisistä merkityksistä on jäänyt muista lähtökohdista niitä havainnoivien tutkijoiden tulkittavaksi ja tunnistettavaksi.

Myöskään kielellinen identifikaatio ei ole ollut helppoa. Vaikka vatjaa on myöhemmin luonnehdittu (pohjois)viron läheiseksi sukukieleksi ja jopa siitä polveutuvaksi,<sup>20</sup> sen tunnusmerkit ovat olleet helpoiten havaittavia. Inkeroista sen sijaan suomalaistutkijoiden on ollut helppoa ymmärtää. Lauri Kettunen otti voimakkaasti kantaa toisen maailmansodan jälkeen Virossa yleistyneeseen näkemykseen, että inkeroinen olisi oma kielensä vastustaen väitettä kiivaasti.<sup>21</sup> Kettusen ja 1800-luvun lopulla Inkerinmaalla matkanneen Volmari Porkan mukaisesti suomalaisten tutkijoiden käsitteistöön oli vakiintunut tapa puhua *inkeroismurteista*.<sup>22</sup>

Virolaisella kielialueella Etelä-Viro on ollut historiallisesti eri asemassa kuin Pohjois-Viro, jonka vaikutus ulot-

tui kirjallisen kulttuurin piirissä ja vähitellen myös puhutussa kielessä Tarttoon asti. Viron itsenäistymiseen asti vuonna 1918 Pohjois-Viro muodosti Eestinmaan kuvernementin, mutta Etelä-Viro ja itse asiassa suurin osa viron kielen puhujista kuuluivat Liivinmaan kuvernementtiin. Kun itsenäisen valtion rajoista sovittiin, myös etelävironkieliset alueet eli võrun ja seton murteet tulivat osaksi Viroa ja virolaista kielialuetta. Viron yleiskieleen verrattuna setukaismurteista voidaan hyvin puhua seton kielenä. Võrun kieleen verrattuna kyseessä on käytännössä sama kielimuoto, võrun ja seton kieli. Erot ovat kulttuurissa ja identiteetissä.

Vaikka nämä ortodoksiset ryhmät eivät yleensä itse identifioituneet osaksi rakentumassa olevia kansallisia kokonaisuuksia,<sup>23</sup> ajattelivat 1800-luvun tutkijat kielimuotojen pohjalta inkerikot selkeästi suomalaiseen kulttuuriin kuuluviksi, setot taas virolaiseen. Kun tutkijat kulkiivat tallentamassa inkeriläistä kansanperinnettä, he eivät yleensä merkinneet ylös esittäjien etnisiä identiteettejä tai tietoja ryhmien välisestä vuorovaikutuksesta. Myöhemmässä perinteentutkimuksessa onkin ollut paikoin vaikeaa erotella lomittain sijoittuneita ja vuorovaikutuksessa olleita inkerikkojen, vatjalaisten ja inkerinsuomalaisen kulttuureja.<sup>24</sup>

Suomessa Inkerinmaa miellettiin vanhojen runojen aarreaitaksi, mutta sen naisvaltaisen, omakohtaisempaan ja joustavampaan kerrontaan perustuvan laulukulttuurin varaan ei pyritty rakentamaan kansallista suomalaista kulttuuria samalla tavalla kuin vienankarjalaisen runokulttuurin, jossa miehet olivat näkyvämpiä laulajia ja joka oli hahmottui eeppisempänä.<sup>25</sup> Setomaa puolestaan merkitsi virolaiselle kulttuurille jokseenkin samaa kuin karjalainen suomalaiselle, ja ensimmäinen laaja virolaisen kansanperinteen tallennushanke tähtäsikin juuri setojen laulujen keräämiseen.<sup>26</sup>

Vaikka Inkerinmaalla asuneet inkerikot ja vatjalaiset ja etelämpänä asuvat setot kuuluivat Helsingistä, Viipurista, Turusta, Tallinnasta ja Tartosta katsottuna eri kult-



tuurivyyöhykkeisiin, he olivat toisaalta lähempänä Pietaria, Pihkovaa ja Novgorodia. Kuuluminen slaavilaiseen ja myöhemmin venäläiseen vaikutuspiiriin on yksi tekijä, joka erottaa nämä ryhmät Suomen ja Viron isoista keskuksista. Inkerikkoja, vatjalaisia ja setoja yhdistävät sijainti itämerensuomalaisen kielialueen itäisellä reunavyöhykkeellä sekä jo keskialjalta periytyvä ortodoksinen uskonto. Heistä tuli myös varhaisissa vaiheissa vähemmistöjä omilla ikimuistoisilla asuinalueillaan.

Suullinen ja henkinen perinne on ollut näillä alueilla keskeisin paikallisen kulttuurin ilmentäjä ja säilyttäjä. Kansallisista lähtökohdista kirjoitettua ja kollektiiviseen muistiin perustuvaa yhtenäistä historiakäsitystä ei näillä kolmella ryhmällä ole monesta syystä syntynyt.<sup>27</sup> Viitteitä paikallisten ihmisten elämään voidaan kuitenkin etsiä muista tiedoista, kuten väestöryhmien maininnoista varhaisissa myöhäisen keskiajan ja uuden ajan asiakirjoissa. Tuon aikakauden lähteet eivät kuitenkaan sisällä jäsenllytyä yhteenvetoja ja analyyseja tavasta elää ja kommunikoida, vaan korkeintaan fragmentteja.<sup>28</sup>

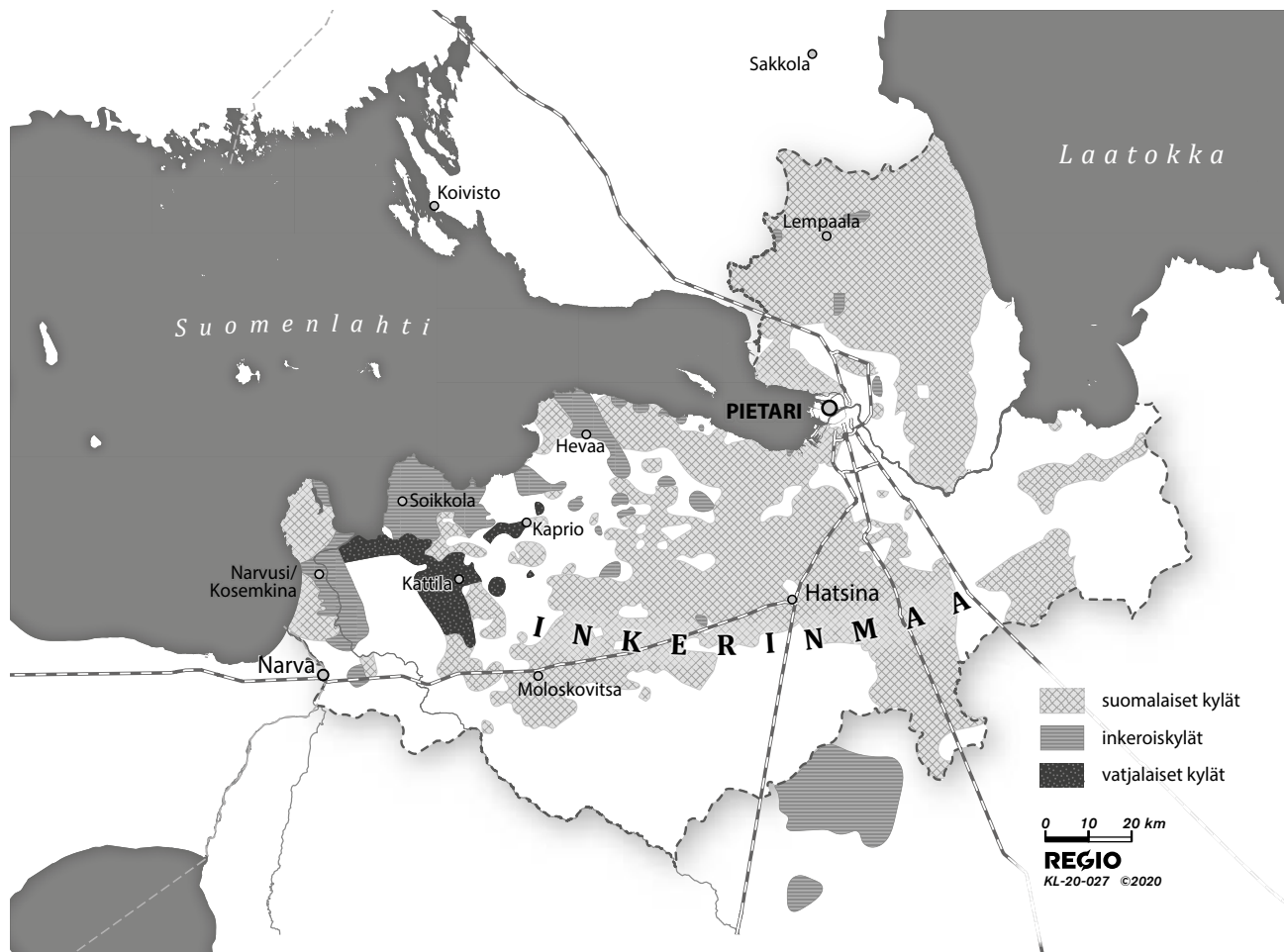
Inkerinmaan ja Setomaan kulttuuri olivat täysin elinvoimaisia 1800-luvulla, ja myös inkerikkojen, setojen ja lukumäärältään pienin vatjalaisten yhteisö elivät perinteisen, paikallisen elämänmenon ehdoilla modernisoituvassa yhteiskunnassa, vahvistuvan kaupunkikulttuurin kypeessä. Samalla kun käsitystä suomalaisesta ja virolaisesta kulttuurista rakennettiin, haettiin rakennusaineiksi täydennystä samaa itämerensuomalaista kieliperimää jatkavista yhteisöistä. Karjalan ihannointi johti suoranaiseen kulttuurialtoon ja karelianismiin useilla taiteenaloilla Suomessa.<sup>29</sup>

## Inkerinmaa

Inkerikkojen ja vatjalaisten lisäksi kansanperinteen ja kielten tallennuksen aikaan Inkerinmaalla asui runsaasti venäläisiä sekä inkerinsuomalaisia, jotka ovat pääosin 1600-luvulla Ruotsin suurvallan kannustaman muutto-

liikkeen tuloksena syntynyt kieleltään lähisukuinen, mutta kulttuuriltaan ja etenkin uskonnoltaan luterilaisena selvästi poikkeava ryhmä. Selvä uskonnollinen ja hienosäätöisempi kielellinen raja erottaa heidät inkerikoista ja vatjalaisista. Heitä oli myös määrällisesti selvästi enemmän, ja he asuivat laajemmalla maantieteellisellä alueella. Suomessa julkaistussa kirjallisuudessa inkerinsuomalaisista puhutaan usein inkeriläisinä, ja paikoin inkerikot ja vatjalaiset jätetään kokonaan mainitsematta. Inkerinmaan historiasta on kirjoitettu paljon ja koottu myös yleisesityksiä.<sup>30</sup>

Inkerinmaan etninen koostumus näyttää muuttuneen uuden ajan aikana kutakuinkin jatkuvasti. Vanhimmat tunnetut ja keskiaikaisissa lähteissä mainitut ryhmät ovat vatjalaiset ja inkerikot. Jo tuolloin Inkerinmaa kuului slaavilaiseen valtapiiriin, Novgorodin ruhtinaskuntaan: suurin osa Inkerinmaasta kuului Vatjan viidennekseen, läntisin kaista Šelonin viidennekseen. Novgorodin slaavilaisen väestön verkostot ulottuivat Inkerinmaalle asti. Uuden ajan alussa Ruotsin laajentaessa valtapiiriään alueelle muutti erityisesti 1600-luvulla runsaasti Karjalankannaksen ja Savon asukkaita useista pitäjistä Suomenlahden pohjoispuolelta, tärkeimpinä Savo, Äyräpää, Lappee ja Jääski. Ruotsin suurvalta kannusti luterilaisia uudisasukkaita siirtymään sodissa tyhjentyneelle alueelle, ja alkupeleistä väestöä pakeni Venäjän puolelle myös luterilaistamistoimien seurauksena. Tällöin sai alkunsa Inkerinmaalle leimallinen luterilainen kirkko, mutta vatjalaiset ja inkerikot säilyttivät ortodoksisen uskontonsa myös Ruotsin vallan aikana 1600-luvulla.<sup>31</sup> Pietarin perustaminen 1700-luvun alussa toi runsaasti venäläisiä lähiseudulle, ja Pietari kasvoi vanhan Inkerinmaan päälle.<sup>32</sup> Maaorjuus lakkautettiin Liivinmaan ja Eestinmaan kuvernementeissa 1810-luvun lopulla ja liikkumisvapaus tuli yleiseksi 1860-luvulla. Virolaisten talonpoikien keskuudessa alkoi 1830–1840-luvuilla viritä ajatus muuttamisesta Venäjälle parempien elinolosuhteiden toiveessa. Varsinainen muuttoliike lähialueille ja Siperiaan käynnistyi 1850- ja 1860-luvulla.



Inkerinmaa. Etniset ryhmät merkitty von Köppenin 1800-luvun puolivälin tietojen mukaan.

Virolainen siirtolaisuus suuntautui silloin myös Pietarin kaupunkiin ja Inkerinmaalle.<sup>33</sup> Inkerinmaa muuttui entistäkin monietnisemmäksi.

1800-luvun alkupuolen tilanteen ja samalla ensimmäiset suhteellisen luotettavina pidetyt tiedot Pietarin kuvernementin asukkaista tallensi pietarilainen tutkija Peter von Köppen vuonna 1849 julkaisemaansa etnografiseen karttaan ja sen yksityiskohtaiseen selitysosaan. Hänen vuonna 1848 kokoamiensa tietojensa mukaan

Inkerinmaalla asui vuonna 17800 inkerikkoja ja 5148 vatjalaista.<sup>34</sup> Von Köppenin kartassa näkyy inkerikkoasutuksen keskittyminen Narvusin, Soikkolan ja Hevaan niemille sekä Oredežin alueelle Ylä-Laukaalla ja vatjalaisten sijainti Laukaansuun, Kattilan ja Kaprion välillä. Von Köppenillä näkyy muutama pieni inkerikkoasutus myös Pohjois-Inkerissä. Tallennusten aikaan tämän ryhmän kieli oli assimiloitunut ympäröiviin inkerinsuomalaisiin, mistä johtuen heitä ei yleensä kielen tutkimuksen yhteydessä

mainita, mutta he erottuivat inkerinsuomalaisista ortodoksiselta uskoltaan, etniseltä identiteetiltään sekä kalevalamittaisilla runoillaan. August Ahlqvist valitti vuoden 1854 matkakertomuksessaan, että alueen inkerinsuomalaisilta oli melkein turha vanhaa runoa edes etsiä, mutta muutamista kylistä löytyi ”Inkerikkoja eli Ischoria”, joiden runoperinne oli etenkin lyyristen runojen osalta rikas, joskin vähenemässä.<sup>35</sup> Inkerin kuuluisin laulaja, Lempäälän Mäkienkylässä syntynyt Larin Paraske kuului Pohjois-Inkerin inkerikkoihin.<sup>36</sup>

Pietarin perustaminen 1703 muutti peruuttamattomasti Suomenlahden itäosan ja sen lähialueiden yhteiskunnallista ja etnistä rakennetta. Pietari kasvoi tietoisien politiikan tuloksena Venäjän toiseksi johtavaksi keskuksiksi Moskovan rinnalle ja pääkaupunkina valtakunnan keskuksiksi. Pietarin väkiluvun on arveltu olleen vuoden 1725 tietämällä noin 40 000 asukasta, vuonna 1750 jo 90 000, sata vuotta perustamisen jälkeen vuonna 1800 noin 220 000 ja 1800-luvun puolivälissä nousseen jo puoleen miljoonaan. Pietarin kehittämiseen tähdännyt ja valtakunnan resursseja voimakkaasti ohjannut politiikka vaikutti Inkerinmaan ja koko Suomenlahden pohjukan talouteen, elinkeinoihin ja väestörakenteeseen.<sup>37</sup>

Se Inkerinmaa, joka tutkijoille esittäytyi 1800-luvulla, oli kasvavan Pietarin lähialuetta. Samalla se oli myös vanhojen, keskiaikaisen Novgorodin ruhtinaskunnan pohjoisosan ja Suomenlahden itäosan itämerensuomalaisen kulttuurisen ja kielellisen perimän jatkaja. Kylät olivat keskeinen yhteisörakenne. Niiden piirissä harjoitettu maanviljelys ja merikalastus sopivat mainiosti ruokkimaan myös kasvavaa Pietaria. Vaikka Inkerinmaa oli keskiajalta lähtien ollut slaavilaisten, myöhemmin venäläisten ja baltiansaksalaisten sekä ruotsalaisten armeijoiden sotapolitiittinen taistelutanner, se oli suuren Pohjan sodan (1700–1721) jälkeen saanut elää suhteellisen rauhallisia aikoja.

Inkerinmaalla vuosisatojen ajan kehittyneen ja säilyneen alueellisen jatkuvuuden suurelta osin tuhosivat 1900-luvun sodat ja neuvostojen väkivaltaiset poliittiset

myllerrykset. Yleisellä modernisaatiolla oli tässä oma osansa. Nykyään entisellä Hevaan niemellä sijaitsee suomalaisille tiedotusvälineistä tuttu Sosnovyi Borin ydinvoimala, ja Soikkolanniemen ja Laukaansuun jäljellä olevia kyliä uhkaa yhä laajeneva satama-alue kemiantehtaineen. Toisaalta, kuten kirjan luvussa ”Soikkolan inkerikkojen 1900-luku” ja kolmannessa osassa ”Vatjalaiset” kuvataan, inkeröisen ja vatjan kieleen ja kulttuuriin kohdistuu myös paikallisia revitalisaatiopyrkimyksiä.<sup>38</sup> Kuten monilla muillakin seuduilla, 1800–1900-luvun elävää kulttuuriperintöä on tallentunut arkistoaineistoiksi, jotka luovat mahdollisuuksia sekä elvytyshankkeille että tutkimukselle.

## Setomaa

Toinen kirjan kattama alue, Setomaa, on käsitteenä samalla tavalla oppitekoinen kuin Inkerinmaa, ja kansankielessä alueesta on vanhastaan käytetty erilaisia nimityksiä. Kun Pietarista tuli Venäjän pääkaupunki, myös lähialueiden hallinnolliset rajat säädettiin uudestaan. Setojen asuinalue jäi kahden kuvernementin halkaisemaksi. Läntisin osa kuului Liivinmaan kuvernementtiin, jonka etäinen keskus sijaitsi Riiasa. Suurin osa Setomaata kuului Pihkovan kuvernementtiin, jonka hallinnollinen keskus oli Pihkovan kaupunki. Uskonnollisesti ja maantieteellisesti keskellä aluetta sijaitsi Petseri, jossa toimii edelleen alueen vanhin luostari. Setojen ortodoksisuudella on pitkät juuret ja jo keskiaikainen yhteys Petserin luostariin.

Myös Setomaan ja setojen perinteen kannalta 1800-luvun konteksti antoi suunnan koko myöhemmälle keruu- ja tutkimustyölle. Viron kansallisen heräämisen eturintamaan kuulunut Jakob Hurt (1839–1907) oli itse kotoisin Etelä-Virosta Pölvasta. Hänen sekä kotiseudultaan että *Kalevipoeg*-eepoksesta saamansa inspiraatio ohjasi hänet keräämään kansanrunoutta. Hurtin 1880-luvulla organisoiman valtavan keruutoiminnan tuloksena syntyi korvaamaton aineisto, josta hän julkaisi laajoja aineistokoelmia jo 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa. Sen



Setomaa.

myötä setojen lauluperinne sai pysyvän jalansijan virolaisessa kulttuurissa.<sup>39</sup>

Setojen kulttuuri on kuitenkin monella tavalla paljon enemmän kuin osa virolaista kulttuuria. Kansanperinne ilmentää värikkäästi erityisesti naisen sosiaalista asemaa elämän eri vaiheissa. Perhe ja suku ovat hallitsevia rakenteita, mutta yhteisön olemusta laajemmassa kulttuurisessa kontekstissa määrittää rajaseutu. Tsaarin Venäjän aikana Setomaan jakamisella Liivinmaan ja Pihkovan kuver-

nementtiin ei ollut yhtä suurta merkitystä kuin sillä, että setojen kulttuuri on kehittynyt keskiajalta peräisin olevalla slaavilais-itämerensuomalaisella rajavyöhykkeellä, ja melko lähellä etelässä on ollut myös balttilainen, myöhemmin latvialainen (Latgallian) kulttuuripiiri. Slaavilaisten levittämä ortodoksinen uskonto idässä, keskiajan saksalaisten tuoma luterilainen uskonto lännessä loivat kahden kirkkokunnan rajan keskelle Etelä-Viroa. Kirkollisten tapojen rinnalla setot ovat vaalineet muita vanhoja tapoja, myös

uskomuksia ilman julkisiin yhteiskunnallisiin rakenteisiin kiinnittyviä rituaaleja.

Setojen lukumäärästä konkreettisimmat ja sosiohistorialliselta kontekstiltaan luotettavimmat tiedot ovat 1920- ja 1930-luvulta, jolloin väestöpohja ensimmäisen maailmansodankin jälkeen oli vielä paljon paikkasidonmaisempi kuin myöhemminä vuosikymmeninä. Käytännössä koko Setomaan kattanut hallinnollinen Petserinmaa kuului Viroon, ja väestökoostumusta kartoitettiin kahdessa väestönlaskennassa. Vuonna 1922 setoja rekisteröitiin runsaat 15 000, vuonna 1934 vajaat 13 500. Noin kaksi kolmasosaa Petserinmaan asukkaista oli venäläisiä, eniten alueen itäosassa.<sup>49</sup> Neuvostoliiton väestölaskennoissa setoja ei mainita erikseen, ja viimeisissä Viron väestölaskennoissa identifikaatiota määrittävän väestöryhmän nimityksen ja puhutun kielen suhde on olennaisesti muuttunut maailmansotien välisestä ajasta.

Monietnisuus on tyypillinen alueellinen ominaisuus sekä Inkerinmaalla että Setomaalla ja liittyy niiden sijaintiin luterilaisen ja ortodoksisen, itämerensuomalais-germaanis-balttilais-slaavilaisen kontaktialueen rajaseudulla.

Setojen asuinalueen eli Pihkovan kuvernementin ja Liivinmaan kuvernementin etnisestä koostumuksesta ei ole yhtä tarkkoja tietoja kuin Inkerinmaalta. Esimerkiksi Venäjän valtion tavoitteita palvelleet katsaukset eivät sisällä tarkkoja tietoja itämerensuomalaisten ryhmien kielellisestä identiteetistä, joka muutenkin poikkesi 1800-luvulla kansallisaatteen mukaisesta kollektiivisesta identiteetistä. Kun esimerkiksi A. J. Sjögren tutustui 1820-luvulla ensimmäisenä tutkijana vepsäläisiin ja vepsän kieleen, ei hänellä ollut ennalta selvää käsitystä, millaisesta kielestä ja etnisestä ryhmästä on kysymys.<sup>41</sup> Muun muassa Elias Lönnrot ja August Ahlqvist kutsuivat 1840- ja 1850-luvulla ilmestyneissä tutkimuksissaan vepsän kieltä *pohjoistšuuudiksi* (ruotsiksi *nordtschudiska*), ja kollektiivisena käsitteenä nimitys *vepsäläinen* on tullut osalle vepsäläisiä tuuksi vasta hyvin myöhään 1900-luvulla.<sup>42</sup>

## Kielelliset identifikaatiot Setomaalla ja Inkerissä

Vuoden 1897 ensimmäisessä tai myöhemmissä Neuvostoliiton ja Venäjän aikana toimeen pannaissa väestönlaskennoissa ei mainita setoja omana ryhmänään, ei myöskään seton kieltä. Kielellisesti setojen viiteryhmä on eteläviro, joka poikkeaa pohjoisviiron perustuvasta viron kirjakiellestä merkittävästi. Eteläviiron perinteinen maantieteellinen puhuma-alue kattaa kulttuurista Setomaata laajemman osan Kaakkois-Viroa, ja se ulottui 1800-luvulla Tarton pohjoispuolelle asti, lännessä kutakuinkin Võrtsjärven tasolle. Suomenkielisessä tutkimuksessa on perinteisesti puhuttu yksinkertaisesti eteläviiron murteista, vaikka eteläviro on pohjoisvirosta kielellisesti kauempana kuin karjalan kieli suomen savolaismurteista.

Kun saksalaiset pastorit alkoivat 1500-luvulla ja etenkin 1600-luvulla käyttää paikallisen väestön kieltä kirjallisesti helpottaakseen luterilaisen opin mukaisesti uskonnollisen sanoman leviämistä kansan pariin, syntyi kaksi eri kirjakieltä, pohjois- ja eteläviiron kirjakielet. Jälkimmäinen perustui Tarton murteeseen. 1900-luvun lopulla eteläviroa alettiin uudelleen viljellä aktiivisesti kirjallisesti, nyt võrun murteen pohjalta, joka on kielellisesti hyvin lähellä seton murteita.<sup>43</sup>

Virolaisessa murteentutkimuksessa eteläviiron võrun murre on seton murteiden lähin naapuri, ja niiden väliset erot ovat pieniä.<sup>44</sup> Vironkielisessä puheessa ja keskustelussa on kuitenkin tavallista käyttää sanan *murre* 'murre' sijasta paikallisesta puheenparresta nimitystä *keel* 'kieli'. Näin on toimittu silloinkin, kun rinnakkaisen kielimuodon puhujalla ei ole minkäänlaisia vaikeuksia ymmärtää kieltä, vaan tämä korkeintaan tunnistaa jotkut piirteet erilaisiksi kuin omassa puheessaan ja murteessaan. Virosi eteläviiron murteet esiintyvät usein nimillä *Tartu keel* 'Tarton kieli/murre', *Mulgi keel* 'Mulgimaan kieli/murre', *Võru keel* 'võrun kieli/murre' ja *setu keel* 'seton kieli/murre'.<sup>45</sup> Sanalla *keel* 'kieli' on siis laajempi ja väljempi mer-

kitys kuin sen suomenkielisellä vastineella *kieli*. Viron kirjakieleen verrattuna seton kielen erilaisuutta kuvaa hyvin viron kielen murresanakirjaan tallennettu esimerkki *seto rahvaás murdva eesti keele perrä* 'setot puhuvat murtaan viron kielen tavoin'.<sup>46</sup>

Käsitteellinen rajanveto murteen ja kielen välillä kuvaa setojen kulttuurin moniulotteisuutta. Kielellinen raja on selvä Novgorodin ajan slaavilaisiin kielisiin ja venäjään sekä saksaan verrattuna, mutta ei ollenkaan yhtä selvä läntisen, luterilaisen Etelä-Viron puolella.

Inkeröisen asema on ollut yhtä monitulkintainen riippuen siitä, onko näkökulma ollut kieliyhteisön arkikäyttöön perustuva vai tutkijoiden rajaama. Soikkolan inkerit ovat sanoneet puhuvansa karjalaa. Hevaan murteen puhujat ovat tunteneet vanhan ilmaisan *läädä maaksi* 'puhua maan kieltä (eli inkeröistä)'.<sup>47</sup> Kun sitten etupäässä suomalaiset tutkijat yrittivät luonnehtia paikallista kielimuotoa, vakiintui käyttöön pitkäksi aikaa nimitys *inkeröismurteet*. Toisen maailmansodan jälkeen alueella liikkuneiden virolaistutkijoiden kannalta asetelma ja kieliraja oli kuitenkin selvempi, ja viroksi on pääsääntöisesti käytetty nimitystä *isuri keel* 'inkeröisen kieli'.

Kielellisen identifikaation moninaisuus ilmentää myös sitä keskenään läheisten itämerensuomalaisten kielten kukkatarhaa, joka Inkerinmaalla kukoisti 1800-luvulla. Suhteellisen pienellä maantieteellisellä alueella puhuttiin vatjaa, inkeröistä sekä suomen ja viron murteita. Vatjalaisilla, inkerikoilla, suomen murteita puhuvilla inkerinsuomalaisilla äyrämöisillä ja savakoilla sekä venäläisillä oli omat kylänsä tai omat yhteiskylän päätynsä, mutta perheissä, suvuissa ja kyläraiteilla kielirajat olivat kaikkea muuta kuin selvät. Keskenään läheisten itämerensuomalaisten kielten ymmärtämiseen harjaantui helposti, ja Inkerinmaalla vallitsi 1800-luvulla ainutlaatuinen monikielinen tilanne.<sup>48</sup>

Kielellisesti vatjalaiset erottuvat selvemmin kuin inkerit ja setot. Kielessä on enemmän vain vatjassa tavattavia uudennoksia, jotka puuttuvat naapurikielistä ja muis-

ta itämerensuomalaisista kielistä. Erityisesti itämerensuomalaisessa kontekstissa melko arkaistisessa inkeröisessä on hämmästyttävän vähän piirteitä, jotka puuttuisivat muista itämerensuomalaisista kielistä. Myös setojen käyttämässä kielessä on vanhoja, inkeröiseen verrattuna vielä vanhempiakin arkaaisuuksia, mutta se on myös muuttunut monella tavalla sanastoltaan ja kieliopiltaan.<sup>49</sup> Monimuotoinen kielitilanne heijastaa sitä kulttuurista kirjoja, joka on ollut ominaista Inkerinmaalle ja Setomaalle.

## Kansojen nimityksistä

Suomenkielisessä tutkimuskirjallisuudessa Inkerinmaasta sen kulttuureista ja kielistä on kirjoitettu melko runsaasti mutta käsitteellisesti vaihdellen. Suurin itämerensuomalainen ryhmä, inkerinsuomalaiset, eroaa kielellisesti inkerikoista ja vatjalaisista, ja eroa pönkitti suomenkielinen sivistystoiminta Inkerinmaalla ja luterilaisen kirkon piirissä. Kun tutkijat alkoivat liikkua alueella ja kuvata sen tilannetta, inkerikkojen ja vatjalaisten kielelliset limittymiset ja seka-avioliitot olivat tavallisia. Idempänä Inkerinmaalla ortodoksinen väestö assimiloitui tavallisesti venäläisiin. Eri aikakausia edustavissa kirjoituksissa esiintyvät rinnakkain käsitteet *inkeroinen* ja *inkerikko*, joilla viitataan Inkerinmaan vanhaan itämerensuomalaiseen ei-vatjalaiseen ortodoksiväestöön. Edellisen merkitys voi olla myös väestön kieli, jälkimmäinen on yksistään etnonyminen. Tässä kirjassa käytämme nimitystä *inkerikko* ihmisryhmästä, *inkeroinen* kielestä.

Setomaan ja siellä puhuttavan kielen asemointi muuhun itämerensuomalaisten kielten ja kulttuurien tutkimukseen on ollut, mikäli mahdollista, vielä moniaampaa. Vaikka ortodoksisuus ja leimalliset paikalliset etnografiset perinteet on tunnettu pitkään, ovat yhteiskunnalliset ja poliittiset rakenteet sekä kielten ja murteiden taksonomia liittäneet alueen ja kielen osaksi eteläviron murteita. Suomenkielisessä kirjallisuudessa esiintyvät rinnan sekä

vanhastaan käytössä olleet käsitteet, kuten *setukaiset* ja *setukaismurteet* että nykyisessä, kielellistä ja kulttuurista identiteettiä painottavassa käytännössä lyhemmät muodot *seto* tai *setu* 'setukainen; setun kieli', jotka kummatkin esimerkiksi *Kielitoimiston sanakirja* tuntee. Tässä kirjassa käytetään pääosin nimitystä *seto*.

Inkerinmaan ja Setomaan kielellisen monimuotoisuuden vuoksi myös paikoista ja henkilöistä on usein ollut käytössä erilaisia rinnakkaisia nimityksiä. Olemme tässä kirjassa käyttäneet suomalaisia nimimuotoja, mutta antaneet tarpeen mukaan myös inkeröisen, vatjan, seton tai venäjänkielisiä vastineita. Paikoin ihmiset ovat itse käyttäneet erikielisiä variantteja erottelemaan esimerkiksi kirkonkylää laajemmasta alueesta. Nämä käytännöt eivät kuitenkaan ole olleet systemaattisia. Niinpä tässä teoksessa esimerkiksi Soikkola, Narvusi tai Kattila voivat viitata joko laajemman pitäjän ja seurakunnan alueeseen tai sen keskuskylään. Venäjänkieliset nimet ja sanat on translitteroitu niin sanotun kansallisen kaavan eli SFS 4900-standardin mukaan.

Ihmisiä on vanhoissa aineistoissa nimitetty useilla vaihtoehtoisilla tavoilla. Viralliset nimet ovat olleet venäjäksi, käyttönimet paikallisten kielten mukaisia, ja lisäksi on tullut vielä erilaisia lisänimiä. Suomessa tunnetuin inkerikko oli syntymänimeltään Paraskeva Mikitina (Paraske Mikitantytär). Naimisiin mennessään häntä alettiin kutsua miehensä Gavril Stepanovin (Kaurila Teppananpoika) talon Larilan mukaan *Larin Paraskeksi*. Naimisiin meneminen tuotti arvostetun statuksen, vaikka miniä asettui uudessa taloudessa perhehierarkian alimmaiseksi. Usein naisia on Inkerissä naimisiin mentyään kutsuttu statuksensa ja miehensä mukaan jonkun naisiksi, esimerkiksi *Paroi Sakun nainen*. Tässä kirjassa kirjoitamme nämä päätteet yleisempien *-poika-* ja *-tytär-*päätteiden tavoin yhteen: *Paroi Sakunnainen*. Paikoin moninimisyys koskee myös tallentajia. Esimerkiksi syntymänimeltään Juhana Lukkarinen esiintyy julkaisuissaan etunimensä alkukirjaimella J. Lukkarinen, SKS:n arkistossa nimellä

Juho Lukkarinen ja Museoviraston aineistoissa nimellä Jussi Lukkarinen.

Olemme tässä kirjassa käytännöllisistä syistä pyrkineet käyttämään yhtenäistä nimitystä ja käsitteistöä. Koska aihepiiriin liittyy sekä suomen- ja vironkieliseen tutkimusympäristöön että paikallisiin yhteistöihin liittyviä käytäntöjä ja kielellisiä valintoja, avaamme niitä kansojen ja kielten osalta seuraavaksi lähemmin.

## Inkerikkojen nimityksistä

Inkerinmaalla etupäässä Suomenlahden kaakkoisrannan niemillä ja rantavyöhykkeellä asuneet inkerikot eli inkeröiset ovat käyttäneet itsestään nimityksiä *ingerikko*, *ingerlain* ja *ingeroin*. Näillä on kaikilla semanttinen viitesuhde Inkerinmaan nimeen. Läntiset inkerikot ovat käyttäneet kielestään nimitystä *maa keeli* 'maan kieli', eli samaa ilmaisuja, jonka vatjalaisetkin ovat tunteneet. Soikkolan inkerikot ovat kutsuneet kieltään *karjalaksi*, väestöä nimityksellä *karjalain* 'karjalainen', mikä on toistuvasti herättänyt tutkimuksessa tulkintoja väestön karjalaislähtöisyydestä. Itäisimmässä tallennusten aikaisessa inkeröismurteessa eli Hevaan murteessa omaan ryhmään kuuluvista käytettiin nimitystä *ingeroin* 'inkerikko'. Venäjän kielen yleistyessä myös venäjänkielinen nimitys *ižor* 'inkerikko', monikossa *ižory*, yleistyi, samoin siihen perustuva viittaus kieleen *ižorski jazyk* 'inkeroisen kieli'. Toisen maailmansodan jälkeisten vaikeimpien vuosien jälkeen virolaiset tutkijat tekivät runsaasti kenttätöitä Inkerinmaalla ja alkoivat käyttää järjestelmällisesti nimitystä *isur* 'inkerikko', monikossa *isurid*. Vastaavasti kieleen viitattiin käsitteellä *isuri keel* 'inkeroisen kieli'.

Suomenkielisessä kirjallisuudessa väestön ja kielen erottaminen vaihteli pitkään, mistä kertoo sekin, että *inkerikko* ja *inkeroinen* ovat käytössä rinnakkaismuotona. Volmari Porkan 1885 ilmestyneestä tutkimuksesta *Über den ingrischen Dialekt* lähtien suomeksikin puhuttiin ja kirjoitettiin tavallisesti *inkeroismurteista*. Kielisosiologiasta tai

taksonomista kannanottoa siihen, oliko kyseessä kieli vai murre, ei esitetty. Kun vähemmistökielten asemasta, kieltenpuhujien identiteetistä ja oikeuksista on alettu laajemmin keskustella, myös luokittelu on tullut tarkemmaksi. 1990-luvulta lähtien on järjestelmällisemmin käytetty ilmaisua *inkeroisen kieli*, osin viron ja venäjän mallin mukaisesti, osin täydellisen kielisosiologisen muutoksen takia.

Tässä kirjassa käytämme käsitteitä siten, että *inkerikko* viittaa ihmisiin ja väestöön, ja *inkeroinen* myös yksinään käytettynä viittaa heidän puhumaansa *inkeroisen kieleen*. Taivutusvartalo *inkerikko*- esiintyy määritteenä sekä yhdysanoissa, kuten *inkerikkoväestö*, *inkerikkolaulu*, *inkerikkokylä* (vertaa *somalikulttuuri*, *romaniväestö*) että attribuuttilausekkeissa, kuten *inkerikkojen kulttuuri*, *inkerikkojen perinne*, *inkerikkojen kansanrunous*, *inkerikkojen kansanusko*.

## Vatjalaisten nimityksistä

Ympäröiviin väestöihin ja heidän puhumiinsa kieliin nähdessä vatjan ja vatjalaisten asema on ollut yksiselitteisempi kuin inkerikkojen ja setojen. Kaikissa tärkeimmissä mureryhmissä on tunnettu ilmaisut *vad'd'akko*, *vad'd'alain* 'vatjalainen'.<sup>50</sup> Vastaavasti inkeroisessa on tunnettu käsite *vadelain*, *vadikkain* 'vatjalainen'.<sup>51</sup> Tämän kollektiivinimityksen pohjana on koko vatjalaisalueella alueennimenäkin tunnettu *Vad'd'a* 'vatjalaisalue', jota vastaa inkeroisessa *Vadi*.<sup>52</sup>

Lukumäärältään pieni vatjalaisyhteisö on kuitenkin identifioinut itsensä ja kielsensä eri tavoin. Aluepohjaisen nimityksen *vad'd'a* : *vad'd'aa tšeeeli* 'vatjan kieli' rinnalla on länsivatjassa paikoin käytetty ilmaisua *maa tšeeeli* 'maan kieli; vatjan kieli'.<sup>53</sup> Topografisena käsitteenä niinkin neutraali käsite kuin *maa* on Inkerinmaalla Kattilan seudulla rajannut sisämaan *maa pooli* 'maan puoli; Kattilan seutu' (myös *maa seltsä* 'maan selkä' tai lyhyesti *maa*), joka oli vatjalaisten asuinaluetta. Paikallisista vatjalaisista tunnettiin myös nimitykset *maalaizōd* 'maalaiset', *maamehed* 'maanmiehet' ja *mätšiläized* 'mäkeläiset; vatjalaiset'.<sup>54</sup>

Samat vatjalaisiin ja vatjan kieleen viittaavat käsitteet otettiin käyttöön myös muunkielisessä painetussa kirjallisuudessa. Suomeksi *vatja* 'vatjan kieli' ja *vatjalainen* ovat vakiintuneita käsitteitä, vastaavasti viroksi *vadja* (*keel*) 'vatjan kieli', *vadjalane* 'vatjalainen' ja venäjäksi *vodski* (*язык*) 'vatjan kieli', *vod* 'vatjalaiset'. Laukaansuun vatjalaisalueesta käytetään usein etenkin kielentutkimuksen piirissä vatjan kieleen viittaavaa nimitystä *Vainpuoli*.

## Setojen nimityksistä

Niin sanotulla vanhalla Liivinmaalla puhutuista kielimuodoista etelävirolaisten murteiden asema on ollut monitulkintainen, vaikka setojen ortodoksisuus ja perinteet ovat määrittäneet heitä kulttuurisesti. Virossa on monilla alueilla ollut käytössä neutraali ilmaisu *maa rahvas* 'virolaiset', *maa keel* 'viron kieli', ja esimerkiksi nykyvirossa käytettävät *estlane* 'virolainen', *eesti keel* 'viron kieli' levisivät laajemmin vasta 1800-luvun jälkipuoliskolla. Paikallisessa käytössä *seto* on merkinnyt rajatun Petserimaan asukaita, tällöin viittaamassa 1920- ja 1930-luvun hallinnolliseenkin alueeseen. Paikallisessa puheessa on tehty ero setojen ja virolaisten välillä: *seto om seto*, *a neog omma tšuhknag* 'seto on seto, mutta he ovat virolaisia [tšuhnia]'.<sup>55</sup>

Paikallisista ihmisestä käytetään sekä lyhempää muotoa *seto* ja siitä johdettua *setokõnõ* 'setukainen'. Näistä muodoista on mukautettu myös viron kirjakieleen rinnakkaisvariantteina *setu* ja *setuke(ne)*. Sellaisina ne ovat olleet pitkään käytössä, ja esimerkiksi F. J. Wiedemannin laatimassa ja Jakob Hurtin täydentämässä virolais-saksalaisen sanakirjan toisessa painoksessa vuodelta 1891 esitetään attributiivinen *setu-rahwas* ja johdos *setukene*. Viron kirjakieleen mukautetusta muodosta on peräisin myös suomen kielessä pitkään käytetty *setukainen* : *setukaismurteet*.

Vironkielisessä ja etelävirolaisessa vörunkielisessä kirjallisuudessa on luontevaa käyttää lyhyttä johtimetonta muotoa määritesanana, esimerkiksi *seto külä*, *seto rõiva*, viron kirjakielellä *setu küla* 'setukaiskylä', *setu rõivad*



'setukaisvaatteet'. Suomeksi tällaisessa määriteasemassa oleva sana saa joko genetiiviattribuutin päätteen tai adjektiviijohtimen.

Käytämme tässä kirjassa alkuperäiseen kieliympäristöön yhdistyvää muotoa *seto*, jota voidaan myös suomeksi käyttää etnonymiminä, ihmiseen viittaavana. Silloin se rinnastuu samanlaisiin johtimettomiin nimityksiin kuin *mari* : *marit* tai *komi* : *komit*, jotka ovat vakiintuneita suomenkielisessä käytössä. Käsitettä käytetään tässä kirjassa rajaavasti *seton kieli*, *seton murre*, alueen nimenä kuitenkin *Setomaa*, koska paikannimenä esiintyvä kantasana puuttuu ja alueen nimellä on paikallinen variantti. Geneerinen johdos *seto-*: *setokylä*, *setolaulut*, *setoperinne* (vertaa *romaniperinne*) toimii tavallisesti hyvin määritteenä tai samaa merkiten, mutta omistajaa rajaten *setojen kylä*, *setojen laulut* tai *setojen perinne*.

## Kirjan lukujen esittely

Se kulttuurinen moniäänisyys, joka on ominaista Inkerinmaalle ja Setomaalle, välittyy myös kirjan lukujen moniäänisyytenä. Kulttuuri, kieli ja perinne mahdollistavat erilaisia näkökulmia ja tulkintoja. Kirjoittajat tarkastelevat näitä eri lähtökohdista, aineistoista ja teoreettisista kehyksistä käsin.

Kirja on jaettu viiteen temaattiseen osioon, joista ensimmäinen keskittyy Inkerinmaan vaiheisiin ja tallennushistoriaan. Keskeimmät osiot käsittelevät inkerikkojen, vatjalaisten ja setojen kieltä sekä suullista ja aineellista perinnettä. Viimeinen osio tarkastelee ortodoksista kansanuskoa pääosin inkerikkojen, pakoin myös vatjalaisten ja setojenkin kautta.

### I Inkerinmaa

Taisto Raudalainen kuvaa luvussa ”Näkymiä Inkerinmaan historiaan” erityisesti inkerikkojen historiaa, ryhmissuhteita, elinkeinoja ja identiteettejä omien 1990-luvulla

alkaneiden kenttätöidensä ja historiallisten lähteiden pohjalta. Luku on moninäkökulmainen, ja käsittelee myös Inkerinmaan moniäänisyyttä. Vahvimpana juonteena on se, miten paikalliset ihmiset ovat 1900-luvun vaihtelevissa yhteiskunnallisissa ja poliittisissa tilanteissa määrittäneet itseään ja kulttuuriaan suhteessa erilaisiin historiallisiin jatkumoihin. Kenttätöiden tulokset luovat lisämahdollisuuksia usein fragmentaaristen historiallisten lähteiden tulkintaan, ja sekä paikallinen että Venäjän ja Neuvostoliiton historia asettavat 1900-luvun kehityskulkuja laajempaan kontekstiin.

Anneli Asplund luo luvussa ”Inkerikkojen laulajia ja löytäjiä” kattavan näkymän 1800-luvun kuuluisimmasta runontaitajasta Larin Paraskesta paljon 1960-luvulta lähtien äänitettyyn Jekaterina (Katoi) Aleksandrovaan asti sekä suomalaisten tutkijoiden Inkerissä 1800-luvulta 1990-luvulle tekemiin kenttätöihin. Varhaisten tallennusten merkittävänä taustavaikuttajana piiryy esiin ensimmäisenä Inkeriin suunnannut D. E. D. Europaeus. Asplund esittelee myös monia muita tallennustapoihin ja koelmien syntyyn keskeisesti vaikuttaneita 1800-luvun loppupuoliskon ja 1900-luvun alun tallentajia. Irma-Riitta Järvinen kuvaa luvun keskelle sijoittuvassa tietolaatikkossa tarkemmin 1930-luvun kenttätöitä niin kutsutussa Viron Inkerissä. Useat suomalaistutkijat vierailivat Viron puolelle jääneissä inkeriläiskylissä ja kiinnittivät huomiota moniin aiemmin vähemmän tallennettuihin ilmiöihin. Alueella keuhkettiin myös uusia tallennustapoja: laulajien viemistä Tallinnan yleisradion studioon sekä työtapojen, leikkien ja tanssien elokuvatallennusta. Neuvostoliiton aikana suomalaisilla ei ollut pääsyä Inkeriin, mutta toisen maailmansodan jälkeisinä vuosikymmeninä etenkin virolaiset ja petroskoilaiset kielen- ja perinteentutkijat tekivät Inkerissä kenttätöitä ja kokosivat huomattavan määrän äänitetallenteita. Asplund tuo tallennushistorian kaaren 1990-luvulle asti, jolloin hän ja muita suomalaistutkijoita pääsi pitkän tauon jälkeen Inkerin alueelle kenttätöihin virolaisten ja petroskoilaisten kollegojen opastamana.

Marjukka Patrakan luku ”Soikkolan inkerikkojen 1900-luku” perustuu hänen Soikkolanniemiellä vuosina 1990–2008 tekemiinsä kenttätöihin. Patrakka kuvaa paikalliskulttuurin muutoksia 1900-luvun alkupuoliskolta lähtien siten kuin 1990-luvun ja 2000-luvun alun haastateltavat siitä ovat kertoneet: perinteisestä maataloudesta, kalastuksesta ja kyläkulttuurista, 1930-luvun kollektivisoinnista ja karkotuksista, toisen maailmansodan aikaisista koetelemuksista, väestön siirrosta Suomeen jatkosodan aikana ja paluusta Neuvostoliittoon karkotuksineen, sodan jälkeisen Soikkolan kalatehtaan vaiheista ja Neuvostoliiton romahtamisen tuomista paikallistason vaikeuksista ja muutoksista. Nämä muutokset vaikuttivat myös inkeroinen kielen käyttötapoihin ja paikalliseen yhteisöllisyyteen. Patrakka kuvaa myös, miten kansanusko ja ortodoksisuus ilmenivät etenkin kansanparannuksen sekä hautajaisten ja vainajien muistamisen yhteydessä.

## II Inkerikot

Kirjan toinen osio keskittyy inkerikkojen kieleen ja suulliseen perinteeseen. Inkeroinen kieli eli inkeroisurteet ovat huomion kohteena Riho Grünthalin luvussa. Vaikka alueellisesta näkökulmasta voidaan puhua kielellisesti omasta ryhmästään, juuri inkeroinen on se itämerensuomalainen kieli, jolla on vähiten yksinomaan sille tunnusomaisia piirteitä. Toisaalta inkeroinen on useilta ominaisuuksiltaan melko vanhakantainen kielimuoto verrattuna vatjaan, inkerinsuomalaisiin murteisiin ja alueen myöhäisempään tulokkaaseen viroon. Kielelliset erot voidaan esittää rajoja muodostavina, mutta inkerikkojenkin kielellinen ympäristö on monella alueella rakentunut monikielisestä vuorovaikutuksesta. Dialektologisella tarkkuudella erottavat kielikohtaiset piirteet eivät useinkaan ole olleet este käyttäjä lähisukukieliä rinnakkain, joskin on sanottu, että vatjalaiset oppivat paremmin inkeroinen kuin päinvas-toin. Inkeroisurteista Soikkolan murteen voi katsoa edustavan tyypillisintä inkeroinen. Hevaan murteessa taas

on säilynyt piirteitä, jotka ovat laajemmassa itämerensuomalaisessakin kontekstissa arkaismeja.

Aili Nenolan luku ”Rituaalinen itkentä Inkerin laulukulttuureissa” tarkastelee inkeriläisten, erityisesti inkerikkojen rituaalista naisten itkuvirsiperinnettä. Metaforiselle ilmaisulle, vapaamittaisille alkusointuisille säkeille ja vahvalle rituaaliselle tunneilmaisulle perustuvat itkuvirret olivat ennen kaikkea erotilanteiden runoutta. Keskeisimpiä käyttötilanteita olivat hautajaiset ja häät sekä sotamiehenotto, joskin itkuvirsiä oli mahdollista luoda myös arkisemmissä tilanteissa. Hautajaisissa ja niitä seuranneissa vainajan muistelutilaisuuksissa itkuvirret olivat keskeinen kansanomaisen ilmaisun muoto, jolla oli mahdollista pitää yhteyttä elävien ja kuolleiden välillä. Siirtymäriitit- ja rooliteorioiden läpi katsottuna itkut muodostivat jatkumon, jonka kuluessa vainaja saatettiin oikeanlaisella tavalla osaksi suvun vainajien yhteisöä tai vanhempiensa kodissa elävä tyttö siirrettiin vaimoksi ja miniäksi miehensä kylään ja kotiin, jossa hänen asemansa oli alhainen ja elämänsä työntäyteistä. Itkut toimivat paitsi erotilanteiden ja muuttuvien sosiaalisten suhteiden käsittelyn välineinä myös naisten solidaarisuuden vahvistajana. Inkerin eri alueilla ja ryhmillä oli osittain omanlaisensa kuvakieli ja tapa käyttää itkujen tyylikeinoja.

Anneli Asplundin analyysi inkerikkojen soitinmusiikista perustuu ennen kaikkea nuoren kansanmusiikista innostuneen opiskelija A. O. Väisänen lyhyeen mutta tehokkaaseen tallennusjaksoon Länsi-Inkerissä vuonna 1914 sekä myöhempään yhteistyöhön taitavan soikkolalaisen soittajan Feodor Nikitin Safronoffin eli Teppo Revon kanssa. Jo muutaman soittopätkän äänittänyt Armas Lounis oli havainnut, että Soikkola oli taitavien paimensoittajien aluetta. Väisänen arvosti erityisesti improvisatorisia ”omasta päästä” luotuja soitteita puupuhaltimilla, mutta tallensi myös kanteleella, sarvella, pienellä hanurilla ja balalaikalla esitettyjä sävelmiä. Paimensoittimilla esitetty moninainen sävelmistö – merkinantosävelmät, surumieliset haliat soitot ja improvisaatiot – sekä eri soittimilla

käytetyt tanssi- ja marssisävelmät olivat osin Inkerin eri ryhmien jakamaa perinnettä. Etenkin tanssisävelmistöstä puhuttiin venäjänkielisillä nimillä. Paimensoittimilla voitiin soittaa myös runo- ja itkusävelmiä.

Kati Kallio käsittelee luvussa ”Inkerikkojen runolaulu” inkerikkojen kalevalamittaisia runoja sekä näiden sävelmiä, esitystapoja ja keskeisiä käyttötilanteita: etenkin vuoden keskeisimpiä praasniekkoja, työlauluja, loitsuja sekä häärituaaliin liittyvää laulamista. Sekä tallennushistoriasista että ryhmien välisestä vuorovaikutuksesta johtuen eri ryhmien lauluperinteitä on välillä vaikea erottaa toisistaan. Inkerikkojen runoilla ja sävelmillä on silti omia piirteitään ja ne ovat vaikuttaneet vahvasti myös muiden Inkerin ryhmien perinteeseen. Etenkin rituaalisten sävelmien osalta Pohjois-Inkerin inkerikoilla on omanlaisiaan, Hevaan ja Soikkolan alueista erottuvia piirteitään. Kallio käsittelee myös usein naisten laulukulttuurina käsitellyn Inkerin miesten lauluja.

Inkerikkojen kertomusperinteitä ei ole juurikaan analysoitu, vaikka kielentutkijat ovat käyttäneet niitä edustavia aineistoja runsaastikin. Kati Kallio luo etenkin Vihtori Alavan 1800-luvun lopulla Hevaalta ja Soikkolasta tallentaman aineiston pohjalta katsauksen inkerikkojen proosaperinteen lajeihin ja teemoihin. Hän kiinnittää erityisesti huomiota teemojen esiintymiseen useampien lajien piirissä sekä lajien väliseen vuorovaikutukseen. Inkerikkojen uskonnollisia kertomusperinteitä käsitellään myös Irma-Riitta Järvisen luvussa kirjan viidennessä osiossa, ja etenkin Marjukka Patrakan ja osin Taisto Raudalaisenkin luku perustuu pitkälti omaelämäkerralliseen kerrontaan.

### III Vatjalaiset

Kirjan kolmannen osan neljässä luvussa tarkastellaan vatjalaisten historiaa, kulttuuria ja kieltä. Enn Ernits tarkastelee kansatieteellisestä näkökulmasta vatjalaisten aineellista kansankulttuuria, jonka tunteminen auttaa myös perinteisten tapojen ja suullisen perinteen käsittämistä.

Kylä- ja yhteisörakennetta ja rakennuskantaa valaiseva katsaus kuvaa historiallisen vatjalaisyhteisön asuinympäristön puitteet. Vuotuiskierron ja agraariyhteisön arjen ymmärtämistä auttaa perinteisten työtapojen selvittäminen niihin liittyvine työkaluineen ja nimityksineen. Myös käsitöiden ja pukeutumisen yhteydessä avataan vatjalaisista monipuolista käsitteistöä. Ruokakulttuuria havainnollistavat maidon käyttöä, leipien ja piirakoiden valmistamista kuvaavat yksityiskohdat. Monet aineellisen kulttuurin piirteet olivat inkerikoilla ja vatjalaisilla samankaltaisia, joten luku auttaa myös inkerikkojen kulttuurin ymmärtämisessä.

Heinike Heinsoon luku ”Vatjan kieli” antaa kokonaiskuvan 1900-luvun toisella puoliskolla lopullisesti hiipuneen vatjan kielen pitkästä historiasta ja tunnuspiirteistä. Varhaisimmat maininnat vatjalaisista ovat jo 1000-luvun alkuvuosisadoilta, ja vatjan kieltä on pidetty vanhimpana tunnettuna Inkerinmaan kielimuotona. Myös ero inkeroiseen on tehty jo keskiajalla, vaikka tarkempaa tutkimustietoa on alkanut kertyä vasta 1800-luvulta alkaen. Vaikka vatjan asemaa voi pitää Inkerinmaan kielistä kielisosiologisesti heikoimpana, ja vatjalaisten assimiloituminen alkoi jo 1800-luvulla, on vatjalla ollut vanhastaan useita eri murteita omine tunnuspiirteineen. Oman lukunsa muodostaa 1400-luvun puolivälissä saksalaisten sotaretkellä Latviaan pakkosiirrettyjen kreevininvatjalaisten ryhmä, joiden kielestä on säilynyt fragmentaarisia tietoja. Luvussa Heinsoo kartoittaa ensin vatjalaisten muinaisia asuinalueita, varhaisia mainintoja vatjalaisista sekä tutkimushistoriaa. Kielellisten piirteiden yksityiskohtaisempi tarkastelu rajaa kaikille vatjan murteille yhteiset piirteet ja hahmottelee tarkemmin myös länsivatjan ja vanhakan-taisen itävatjan ominaispiirteitä.

Ingrid Rüütel luo luvussa ”Vatjalaisten itkut, laulupe-rinne ja soittimet” laajan näköalan vatjalaisiin runoihin ja itkuvirsiin sekä näiden käyttöön ja sävelmiin, joiden aiem-masta tutkimuksesta suurin osa on julkaistu viron ja venäjän kielellä. Hän käsittelee runoaineiston tallennus-

historiaa ja sen luonnetta suhteessa lähiseutujen runokulttuureihin, runon lajeihin ja esityskäytäntöihin. Lopussa esitellään myös uudemmat venäläisen ja suomalaisen mallin mukaan sepitetty riimilliset laulut sekä käytetyt soittimet. Vatjalaisen runoperinteen tulkinnan kannalta olennaista on, että tallennusaikana runojen ja vatjan kielen käyttö oli hiipumassa ja sulautumassa vahvemmin kuin inkerikkojen, ja toisaalta Inkerinmaan vuorovaikutussuhteet ovat olleet moninaisia. Rүүtelin tarkempi analyysi vatjalaisten sävelmistä keskittyy runosävelmiin, mutta kuvaa myös itkuvirsien ja uudempien kansanlaulujen tyyliä. Luku selvittää, minkälaisia runosävelmiä vatjalaisilla oli tallennusten aikaan käytössä, miten ne varioivat ja miten ne suhteutuvat runolajeihin ja runojen käyttötapoihin sekä lähiseutujen muihin laulutraditioihin.

#### IV Setot

Setoja käsitteleviä lukuja on kirjan neljännessä osassa neljä. Setojen puhuman kielimuodon monitulkintainen asema on tarkasteltavana Karl Pajusalun luvussa ”Setojen kieli”. Etelävirolaisia kielimuotoja voidaan perustellusti pitää omana, pohjoisvirosta eli viron kirjakiielestä poikkeavana kielenään. Viroksi myös paikallismurteita on voitu kutsua *kieliksi*, mutta suomeksi setomurteet ja võrun murre edustavat samaa kielivarianttia. Tämä etelävirolainen kielimuoto on kaakkoisin itämerensuomalainen kieli, ja monista muutoksista ja rakenteellisesta kulumisesta huolimatta siinä esiintyy myös vanhoja suomalais-ugrilaisia piirteitä, joista monet ovat kadonneet muualta itämerensuomesta. Pajusalu selvittää yksityiskohtaisesti setomurteille tunnusomaisia äänteellisiä ja muoto-opillisiä piirteitä. Tämänkin kielialue on ollut historiallisesti laajempi kuin 1900-luvulla tunnettiin. Pajusalu liittyy katsaukseen myös perustiedot kaakompana Venäjän puolella sijainneelta Kraasnan kielisaarekkeelta, jota Oskar Kallas ja Heikki Ojansuu ehtivät havainnoida ennen ensimmäistä maailmansotaa.

Mare Pihon laaja luku ”Setojen aineellinen kulttuuri” on ensimmäinen laaja analyysi aiheesta. Työ perustuu kirjallisuuteen, museokokoelmiin sekä kirjoittajan omiin pitkäaikaisiin kenttätöihin, haastatteluihin ja kontakteihin vuosilta 1970–2006. Piho punoo yhteen pitkiä historiallisia kehityskulkuja ja keskittyy etenkin 1800-luvun ja 1900-luvun alkupuolen tilanteisiin. Erityisen merkittävää luvussa on erilaisten opetus- ja valistustoimien – luostarin, kartanoiden, koulujen, valistuskirjallisuuden, maatalousnäyttelyiden ja vastaavien – pitkäaikaisen ja vaihtelevan vaikutuksen analyysi. Piho yhdistää myös kansatieteellisiä lähteitä erilaisiin viranomaislaitaistoihin ja museokokoelmien tarkasteluun. Luvun alkuosa luo kuvaa Setomaan historiasta ja etnisen identiteetin kysymyksistä, ja toimii siten johdantona koko Setomaata käsittelevälle osiolle.

Ingrid Rүүtel käsittelee luvussaan ”Setojen itkut, lauluperinne ja soittimet” perinteisen laulun ja musiikin lajit itkuvirsistä runolauluun, kansansoittimiin ja uudempaan kansanlauluun, varhaisimmista tallenteista nykytilanteeseen, myös suhteessa lähialueiden perinteisiin. Setojen perinne on monella tavoin ainutlaatuinen itämerensuomalaisen runolaulun kentällä, vaikka myös yhteisiä piirteitä on paljon: sävelmien kirjo on moninaisempi ja laulun moniäänisyys ja monet tyylipiirteet erilaisia kuin muilla ryhmillä. Monien laulutekstien runomittarakenteet ovat haastavia analysoitavia ja aukeavat ainoastaan suhteessa laulujen sävelmiin. Runoissa on toisaalta paljon vanhakantaisia aiheita, toisaalta setolaulajat olivat myös taitavia improvisoimaan. Moninaisia yhteyksiä löytyy niin balttilaisiin, slaavilaisiin kuin muihin itämerensuomalaisiinkin kulttuureihin. Setomaalla itämerensuomalaisen runolaulun perinne on kulkenut poikkeuksellisen katkeamattoman nykyaikaan asti, samalla eläen ja muuttuen.

Kristi Salve analysoi setojen kertomusperinteitä, näiden tallennushistoriaa, käyttötapoja ja ominaispiirteitä. Huomion kohteena ovat erityisesti sadut, syntykertomukset, legendat, kaskut sekä paikkoihin ja historiaan liittyvä

kerronta. Setot itse hahmottivat kerronnan lajeja sen mukaan, sijoittuiko kertomus kaukaiseen menneisyyteen vai sisälsikö se historiallisesti tunnettuja henkilöitä tai paikkoja. Salve käsittelee myös kertomuserinteiden käyttötapoja, tyylejä, uskomuksellisia taustoja, sekä niiden suhteita etnisiin suhteisiin. Kansanomaista kristillisyyttä ja kansanuskoa tarkastellessaan kirjoittaja toteaa, että kerronnan lajien perusteella ei aina voi päätellä yhteisön kertomukselle antamaa totuusarvoa tai sen uskomuksellista tai eettistä painoa. Uskomuserinteitä käsitellessään luku tulee myös lähelle kirjan inkerikkojen ja vatjalaisten kansanuskon ja -uskonnollisuuden piirteitä käsittelevää osiota.

## V Ortodoksinen kansanusko

Kirjan viimeisessä osiossa käsitellään neljästä eri näkökulmasta ortodoksista, usein synkretististä kansanuskoa. Ergo-Hart Västrik tarkastelee luvussaan ”Muuttuvat näkökulmat inkerikkojen ja vatjalaisten elävään kansanuskoon”, miten inkerikkojen ja vatjalaisten uskonnollisuutta ja kansanuskoa on 1500-luvulta lähtien eri lähdetyypeissä kuvattu. Lähteiden painotukset ja tarkoitusperät vaihtelevat suuresti. Ensimmäiset Inkerinmaan uskonnollisuudesta kertovat aineistot ovat Novgorodin arkkipiispan paimenkirjeitä ja aikakirjoja 1500-luvulta, seuraavat Ruotsin suurvaltakauden luterilaisia tarkastusselvityksiä. Niitä seuraavat 1700-luvun alun aiemmin pitkälti huomiotta jääneet ortodoksisen synodioikeuden pöytäkirjat ja saman vuosisadan lopun etnografiset ja maantieteelliset selvitykset. Muutos tiedonkeruun intresseissä tapahtuu vähitellen. 1800-luvun tallenteet ovat suomalaisten kansanperinteen kerääjien matkakertomuksia sekä 1900-luvun kansanrunouden- ja kansanuskontutkijoiden muistiinpanoja. Kokonaisuutena lähteet kertovat sekä kansanuskon pitkistä jatkumoista että sen muutosprosesseista ja muuttamispyrkimyksistä. Puiden ja kivien kunnioitus, tietäjäinstituutio (*arpojat*), kuolemaan liittyvät käsitykset ja rituaalinen vaatetus ovat lähteissä vuosisadasta toiseen

toistuvia teemoja. Samalla eri lähdetyypeistä käy myös hyvin ilmi, että ensimmäisistä lähteistä alkaen inkerikot ja vatjalaiset identifioivat itsensä vakaasti kristityiksi ja ortodokseiksi.

Madis Arukask tarkastelee luvussaan ”Raja-alueiden ortodoksinen kansankulttuuri” etenkin setojen, mutta myös inkerikkojen ja vatjalaisten kansankulttuurien eriaikaisia kerrostumia ja niihin eri suunnista tulleita vaikutteita. Näiden väestöjen kulttuurinen samankaltaisuus perustuu ennen kaikkea itäisen ja läntisen kulttuurin vaikutuspiireissä elämiseen sekä ortodoksisuuden ja esikristillisten elementtien muodostamaan synkretistiseen kansanuskoon. Kirjoittaja soveltaa Juri Lotmanin teoriaa, jonka mukaan kansanomaisessa uskontokäsityksessä vallitsee sopimuksellinen, neuvoteltavissa oleva tila ihmisen ja supranormaalin välillä. Kirkkouskonto, niin ortodoksinen kuin luterilainenkin, taas edellyttää selkeää alitumista suhteessa jumaluuteen. Arukask analysoi myös omaperäisten mytologisten, ortodoksisten ja maallisten aiheilmien vuorovaikutusta kansanrunoissa. Lotmanin sosiokulttuurista mallia käyttäen hän pohtii ortodoksisen kansankulttuurin synkretististä luonnetta, rajaseudun etnokulttuurien itseymmärrystä ja sitä, mitä erilaiset elämäntapojen ja uskonelämän muutosten ja modernisaation prosessit ovat tälle eri aikoina tehneet.

Irma-Riitta Järvinen luo luvussa ”Inkerikkojen ja vatjalaisten kansanomaisesta uskonnosta” kuvaa mainittujen ryhmien omaehtoisesta uskonnollisuudesta erityisesti Vihtori Alavan 1800-luvun lopun ja Paul Aristen toisen maailmansodan jälkeisten keräelmien kautta. Ariste ymmärsi myös kansanomaista ortodoksisuutta, mikä monille muille tallentajille näyttäytyi joko eksotisoituna pakannuutena tai tallennusten ulkopuolelle jätettävänä modernina piirteenä. Ortodoksisuuden ja kansanomaisien elementtien yhdistymisestä syntyneitä synkretististä, paikallisten itsensä täysivaltaiseksi kristillisyydeksi hahmottama käytäntöä Järvinen käsittelee kansanomaisena uskonnollisuutena ja kyläuskonnollisuutena, ei kansanuskona.

Hän vertaa inkerikoilta ja vatjalaisilta tallennettuja aineistoja erityisesti Laatokan ja Aunuksen karjalaisilta tallennettuihin runsaampiin aineistoihin: monet Karjalassa tunnetut ilmiöt esiintyvät myös Inkerissä, vaikka tämän osoittaa tallennushistoriasta johtuen joskus vain yksittäinen muistiinpano. Huomion kohteena ovat erityisesti pyhimysten kunnioittaminen, kuolemanrituaalit, kirkot ja luostarit sekä kansanhurskaus kertomusperinteessä.

Senni Timonen tulkitsee kirjan viimeisessä luvussa ”Inkerikkojen pyhät laulut” inkerikkojen kristillisiä lauluja, joita on ollut tapana kutsua myös legendarunoiksi. Timonen lukee näitä toisaalta toisiinsa punoutuvana kokonaisuutena, toisaalta yksittäisiin esityksiin ja lauluihin liittyvien pienten taustamainintojen pohjalta. Hän käsittelee uusilla tavoilla myös loitsuihin ja muuhun runostoon sisältyviä rukousjaksoja. Tuloksena on vaikuttava aineistolähtöinen näkymä pyhiin lauluihin kansanuskon, ortodoksisen kirkon ja poeettisen kielen risteyskohdassa. Maailma syntyy, Jumala eli Jeesus syntyy, kuolee ja nousee ylös, Jeesus ja pyhät kulkevat maan päällä. Tästä laulaminen kannattelee Jumalan luomaa maailmaa ja vahvistaa hyvän voimaa, mutta lomittuu myös maallisempien ja henkilökohtaisempien asioiden käsittelyyn.

## Viitteet

- 1 Ks. lähemmin Grünthal (tulossa).
- 2 Laitinen 2011; Väisänen ym. 2003.
- 3 Esim. Arukask 2003; Kalkun 2015; Kalkun & Oras 2018; Konkova 2009a; 2009b; Kuronen 2008; Kästik & Saar 2016; Oras ym. 2021; Pärtlas 2020; Reissar 1996; Rүүtel 1977; Saar 2016; Salve 2006; Sarv 2002; Västrikin 2007.
- 4 Vanhemmasta Inkerin ryhmiä käsittelevästä kirjallisuudesta ks. Elomaa 1981. Inkeroisesta ks. Kettunen 1957; Inkeristä (myös inkerikoista ja vatjalaisista yleisemmin) ks. Laaksonen & Mettomäki 1990; Nevalainen & Sihvo 1991; Teinonen & Virtanen 1999. Inkeriläisestä kansanrunoudesta ks. Gröndahl 1997; Harvilahti 1992; Ilomäki 1998; Kallio 2013; Nenola 2002; Timonen 2004; arkeologiasta ja kansankulttuurista Konkova 2009b. Vatjalaisesta kansanrunoudesta Ariste 1986; kansankulttuurista Ränk 1960; Talve 1981; ks. myös Konkova 2009a. Setoista suomeksi ks. Saarinen & Suhonen 1995; Virtanen 1987.
- 5 Ks. etenkin Ergo-Hart Västrikin luku.
- 6 Lang 2020.
- 7 Ergo-Hart Västrikin, Anneli Asplundin ja Kristi Salven luvut tässä kirjassa; ks. myös esim. Hagu, Järv & Laugaste 1989; Kalkun 2015; Västrikin 2007.
- 8 Aikakauden tallennuksista ks. etenkin Anneli Asplundin, Taisto Raudalaisen, Heinike Heinsoon, Riho Grünthalin ja Mare Pihon luvut.
- 9 Tallennushistoriaa käsitellään etenkin Anneli Asplundin, Heinike Heinsoon, Kristi Salven, Ingrid Rүүtelin sekä Ergo-Hart Västrikin luvuissa.
- 10 Muistitietotutkimuksesta ks. esim. Fingerroos ym. 2006; Savolainen & Lukin & Heimo 2020. Omakohtaisia pitkäkestoisia kenttätöitä suhteessa muihin aineistoihin ja tutkimuskirjallisuuteen syntetisoivat Taisto Raudalaisen, Marjukka Patrakan, Mare Pihon sekä osin myös Ingrid Rүүtelin luvut.
- 11 Kieliä ja niiden tulkintahistorioita tarkastelevat kirjassa Heinike Heinsoon, Karl Pajusalun sekä Riho Grünthalin luvut.
- 12 Ränk 1960; Talve 1981; ks. myös Konkova 2009a; 2009b; yleisemmin tutkimuskentästä ks. Elomaa 1981. Aineellista kulttuuria tarkastellaan etenkin Enn Ernitsin (vatjalaiset) sekä Mare Pihon (setot) luvuissa, mutta sitä sivutaan Soikkolan inkerikkojen 1900-luvun lopun muistitiedon pohjalta myös Taisto Raudalaisen ja Marjukka Patrakan teksteissä.
- 13 Tallennushistoriasta esim. Anttonen 2005; Gröndahl 1997; Kalkun 2015; Kuutma 2006; Sihvo 2003; Tarkka ym. 2019.
- 14 Ks. Gröndahl 1997; Harvilahti 1992; Siikala; Timonen 2004; Virtanen; Kalkun 2015. Runolaulua käsitellään eri näkökulmissa kirjan useissa luvuissa, etenkin Ingrid Rүүtelin, Senni Timosen, Madis Arukasken sekä Kati Kallion teksteissä, ja se punoutuu myös keskeisesti tallennushistoriaa tarkastelemaan Anneli Asplundin lukuun.
- 15 Ks. tarkemmin Frog 2019; Kallio, Frog & Sarv 2017; Sarv 2008.
- 16 Soitinmusiikki ja uudemmat laulut ovat itkujen ja kalevalamittaisten runojen sävelmien ohella esillä Ingrid Rүүtelin ja Anneli Asplundin luvuissa.
- 17 Itkuvirsiä käsittelevät kirjassa etenkin Aili Nenola ja Ingrid Rүүtel.

- 18 Tätä tutkimuksellista aukkoa kurotaan umpeen etenkin Kristi Salven, mutta myös Irma-Riitta Järvisen ja Kati Kallion luvuissa.
- 19 Engman 1991; Survo 2001. Kristillisiä ja synkretistisiä uskomusperinteitä käsittelevät etenkin Ergo-Hart Västrikin, Madis Arukasken, Irma-Riitta Järvisen sekä Senni Timosen luvut.
- 20 Ariste 1956, 15–18; 1965; Elomaa 1995.
- 21 Kettunen 1957.
- 22 Ks. lähemmin Riho Grünthalin luku.
- 23 Madis Arukask käsittelee luvussaan tarkemmin kielten, uskontojen ja kansallistunteiden (tai niiden puutteiden) suhteita.
- 24 Anneli Asplund tarkastelee luvussaan Inkerin tallennushistoriaa etenkin suomalaisesta näkökulmasta, Ingrid Rüütel taas virolaisesta.
- 25 Gröndahl 1997; Harvilahti 1992; Sihvo 2003; Tarkka ym. 2019.
- 26 Hagu, Järv & Laugaste 1989; Kalkun 2015.
- 27 Ks. etenkin Madis Arukasken luku tässä kirjassa.
- 28 Grünthal 1997; Västrikin 2007.
- 29 Sihvo 2003.
- 30 Ks. esim. Nevalainen & Sihvo 1991; Teinonen & Virtanen 1999; ks. myös Laaksonen & Mettomäki 1990.
- 31 Saloheimo 1990; 1991; Västrikin 2007.
- 32 Engman 1991.
- 33 Viikberg 2010, 518–519.
- 34 Köppen 1867 (1849), 114.
- 35 Ahlqvist 1904 (1854), 214.
- 36 Lauerma 2004; ks. Anneli Asplundin luku.
- 37 Engman 1991, erit. 171.
- 38 Ks. myös Västrit & Vösu 2010.
- 39 Hagu, Järv & Laugaste 1989.
- 40 Reissar 1996, 122–128.
- 41 Branch 1973, 71–92, Korhonen 1986, 43–45.
- 42 Grünthal 2015, 18–33.
- 43 Koreinik 2011.
- 44 Keem ja Käsi 2002.
- 45 Grünthal 2007, 84–87.
- 46 EMS 902.
- 47 Etnonyymeistä ks. Grünthal 1997 sekä Raudalaisen artikkeli.
- 48 Björklöf 2019; nykytilanteesta ja kielten hiipumiseen johtaneista syistä ks. Kuznetsova ym. 2015; Rožanski & Markus 2013; ks. myös Marjukka Patrakon ja Madis Arukasken luvut.
- 49 Ks. Heinsoon, Pajusalun ja Grünthalin artikkelit.
- 50 VKS 7: 57–58.
- 51 IS 629.
- 52 VKS 7: 56; historiasta ks. lähemmin Grünthal 1997, 113–132, Koivulehto 1997.
- 53 VKS 3: 228, VKS 6: 160.
- 54 Grünthal 1997, 113–114, VKS 3: 226.
- 55 VPVMS 667.

## Kirjallisuutta

- Ahlqvist, A. 1869: *Suomalainen murteiskirja tahi lukemisia viron, karjalan, vatjan, vepsän ja liivin kielillä suomalaisten sanastojen kanssa*. Helsinki: Edlund.
- Ahlqvist, August 1904: Matka etelä-osassa Viipurin lääniiä v. 1854. – Niemi, A. R. (toim.), *Runonkerääjämme matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 109. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 199–230.
- Anttonen, Pertti J. 2005: *Tradition through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Studia Fennica Folkloristica 15. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.21435/sff.15>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Ariste, Paul 1956: Läänemere keelte kujunemine ja vanem arenemisjärk. – Harri Moora (toim.), *Eesti rahva etnilisest ajaloo*. Tallinna: Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituut, 5–23.
- Ariste, Paul 1986: *Vadja rahvalaulud ja nende keel*. Emakeele Seltsi toimetised 22. Tallinna: Valgus.
- Arukask, Madis 2003: *Jutustava regilaulu aspektid: 19. sajandi lõpu setu lüroepiliste regilaulude žanr ja struktuur*. Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensia 3. Tartto: Tartu Ülikooli Kirjastus. <http://hdl.handle.net/10062/42697>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Björklöf, Sofia 2019: Mutual contacts and lexical relations among the Finnic varieties of western Ingria and northeastern Estonia. – Sofia Björklöf & Santra Jantunen (toim.), *Multilingual Finnic. Language contact and change*. Uralica Helsingensia 14. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 89–153. <https://doi.org/10.33341/uh.85034>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Branch, Michael 1973: A. J. Sjögren: *Studies of the North*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 152. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Elomaa, Jarmo 1981: *Inkerin bibliografia. Luettelo vatjalaisia, inkeroisia ja Inkerin suomalaisia käsittelevästä kirjallisuudesta*. Castrenianumin toimitteita 22. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

- Elomaa, Jarmo 1995: Vatjan alkuperän ongelma. – Heikki Leskinen & Sándor Maticsák & Tõnu Seilenthal (toim.), *Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum, Jyväskylä 10.–15.8.1995*. Pars 4. Jyväskylä: Congressus, 157–160.
- EMS = *Eesti murrete sõnaraamat I–VI 1994–2018*. Tallinna: Eesti Keele Instituut. Ilmestynyt myös sähköisenä: <https://www.eki.ee/dict/ems/>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Engman, Max 1991: Pietarin perustaminen ja kasvu. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 167–178.
- Fingerroos, Outi & Riina Haanpää & Anne Heimo & Ulla-Maija Peltonen 2006: *Muistitietotutkimus. Metodologisia kysymyksiä*. Tietolipas 214. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Frog 2019: The Finnic Tetrameter – A Creolization of Poetic Form? *Studia Metrica et Poetica* 6 (1): 20–78. <https://doi.org/10.12697/smp.2019.6.1.02>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Grünthal, Riho 1997: *Livvistä liiviin. Itämerensuomalaiset etnonyymit*. Castrenianumin toimitteita 51. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Grünthal, Riho 2007: The construction and erosion of Finno-Ugric identities. – Rogier Blokland & Cornelius Hasselblatt (toim.), *Language and Identity in the Finno-Ugric World. Proceedings of the Fourth International Symposium on Finno-Ugric languages at the University of Groningen, May 17–19, 2006*. *Studia Fenno-Ugrica Groningana* 4. Maastricht: Shaker, 76–98.
- Grünthal, Riho 2015: *Vepsän kielioppi*. Apuneuvoja suomalais-ugrilaisien kielten opintoja varten 17. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Grünthal, Riho (tulossa): Kielellinen Merikarjala. – Pekka Suutari (toim.), *Merikarjala. Suomenlahden rannikon kulttuurinen kohtaustapaikka*. Viipurin Suomalaisen Kirjallisuusseuran Toimitteita 24. Helsinki: Viipurin Suomalainen Kirjallisuusseura.
- Gröndahl, Satu M. 1997: *Den ofullkomliga traditionen. Bilden av Ingermanlands kvinnliga runotraditionen*. *Studia Uralica Upsaliensia* 27. Uppsala: Universitatis Upsaliensis.
- Hagu, Paul & A. Järv & E. Laugaste 1989: *Jakob Hurda teened rahvaluuleteaduse arendamisel*. Tartto: Tartu Riiklik Ülikool.
- Harvilahti, Lauri. 1992: *Kertovan runon keinot. Inkeriläisen runopiikan tuottamisesta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 522. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- IS = R. E. Nirvi 1971: *Inkeröismurteiden sanakirja*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Kalkun, Andreas 2015: *Seto laul eesti folkloristika ajaloos. Lisandusi representatsiooniloole*. Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetused 33. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus. Kirjan aiempi versio ilmestynyt myös sähköisenä: <http://hdl.handle.net/10062/18222>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Kalkun, Andreas & Janika Oras 2018: "Stalin is a wise man, Lenin was a little bird." On creating soviet folklore in the Seto region during the Stalin era. *Res Musica* 10: 41–60. Ilmestynyt myös sähköisenä: <https://resmusica.ee/res-musica-10-2018/>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Kallio, Kati 2013: *Laulamisen tapoja. Esitysareena, rekisteri ja paikallinen laji länsi-inkeriläisessä kalevalamittaisessa runossa*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-9566-5>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Kallio, Kati & Frog & Mari Sarv. 2017: What to Call the Poetic Form: Kalevala-Meter or Kalevalaic Verse, regivärss, Runo-song, the Finnic Tetrameter, Finnic Alliterative Verse, or Something Else? *RMN Newsletter* 12–13: 94–117. <http://hdl.handle.net/10138/305420>
- Keem, Hella & Inge Käsi 2002: *Võru murde tekstid*. Tallinna: Eesti Keele Instituut.
- Kettunen, Lauri 1957: "Isuri keel". – *Virittäjä* 61: 124–133.
- Koivulehto, Jorma 1997: Were the Baltic Finns "clubmen"? – Ritva Liisa Pitkänen & Kaija Mallat (toim.): *You name it. Perspectives on onomastic research*. *Studia Fennica Linguistica* 7. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 151–169.
- Konkova, Olga 2009a: *Vod. Ošerki istorii i kultury*. Pietari: Rossijskaja akademija nauk, Muzei antropologii i etnografii im. Pietari: Petra Velikogo (Kunstkamera).
- Konkova, Olga 2009b: *Ižora. Ošerki istorii i kultury*. Pietari: Rossijskaja akademija nauk, Muzei antropologii i etnografii im. Pietari: Petra Velikogo (Kunstkamera).
- Koreinik, Kadri 2011: Language Ideologies and Identity-building in the Public Discourse of South Estonian. – Riho Grünthal & Magdolna Kovács (toim.), *Ethnic and Linguistic Context of Identity. Finno-Ugric Minorities*. *Uralica Helsingiensia* 5. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 247–266. Julkaistu myös sähköisenä: <https://journal.fi/uralicahelsingiensia/issue/view/uh5>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Korhonen, Mikko 1986: *Finno-Ugrian language studies in Finland 1828–1918*. History of learning and science in Finland 11. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.



- Kuronen, Aira 2008: *Inkerikot: historia, uskonto ja perinne*. Omakustanne.
- Kuutma, Kristin 2006: *Collaborative Representations. Interpreting the Creation of a Sámi Ethnography and a Seto Epic*. Folklore Fellows Communications 289. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Kuznetsova, Natalia & Elena Markus & Mehmed Muslimov 2015: Finno-Ugric minorities of Ingria. The current sociolinguistic situation and its background. – Heiko F. Marten & Michael Riessler & Janne Saarikivi & Reetta Toivanen (toim.), *Cultural and linguistic minorities in the Russian Federation and the European Union*. Multilingual Education 13: Comparative studies on equality and diversity. Berlin: Springer, 127–167. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-10455-3>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Kästik, Helen & Eva Saar 2016: *Setumaa Kogumik 7. Pühendusteos Paul Hagule*. Tartto: Tartu Ülikool.
- Ilomäki, Henni 1998: The Image of Women in Ingrian Wedding Poetry. – Satu Apo & Aili Nenola & Laura Stark-Arola (toim.), *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. Studia Fennica Folkloristica 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 143–174.
- Köppen, Peter von 1867 [1849]: *Erklärender Text zu der ethnographischen Karte des St. Peterburger Gouvernements*. Pietari: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Laaksonen, Pekka & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.) 1990: *Inkerin teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 69–70. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laitinen, Heikki 2011: Soomõ seto – Suomen setu. A. O. Väisänen Setumaalla 1912–1923. – Ulla Piela & Seppo Knuuttila & Risto Blomster (toim.), *Taide, tiede, tulkinta. Kirjoituksia A. O. Väisäsestä*. Kalevalaseuran vuosikirja 90. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 97–114.
- Lang, V. k. (2020). *Homo Fennicus. Itämerensuomalaisten etnohistoria*. Kirjokansi 276. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lauerma, Petri 2004: *Larin Parasken epiikan kielellisestä variaatiosta*. Suomi 189. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nenola, Aili 2002: *Inkerin itkuvirret. Ingrian Laments*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 735. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nevalainen, Pekka & Hannes Sihvo (toim.) 1991: *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Oras, Janika & Žanna Pärtlas & Mari Sarv & Andreas Kalkun 2021: The Metrics of Seto Choral Laments in the Context of Runo-song Metrics. *Studia Metrica et Poetica* 8(1): 40–98. <https://doi.org/10.12697/smp.2021.8.1.02>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Pärtlas, Žanna 2020: Controlled disorder in polymusic. The case of the seto wedding song genre *kaasitamine*. *Res Musica* 12:11–38. Ilmestynyt myös sähköisenä: <https://resmusica.ee/res-musica-12/>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Reissar, Leo 1996: *Setumaa läbi sajandite. Petserimaa*. Tallinna: Kupar.
- Rozhanskiy, F. I. & E. B. Markus 2013: Izhora Soikinskogo poluostrova: fragmenty sociolingvističeskogo analiza. *Acta linguistica petropolitana. Transactions of the Institute for Linguistic Studies* 9 (3): 261–298. Ilmestynyt myös sähköisenä: [https://alp.iling.spb.ru/static/alp\\_XI\\_3.pdf](https://alp.iling.spb.ru/static/alp_XI_3.pdf). (Viitattu 1.11.2021.)
- Rüütel, Ingrid 1977: Vadja rahvamuusika tüpoloogija ja stiilid. – Ingrid Rüütel (toim.), *Soom-ugri rahvaste muusikapärandist*. Tallinna: Eesti Raamat, 216–281.
- Ränk, Gustav 1960: *Vatjalaiset*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 267. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Saar, Eva 2016: Vene õigeusu eesnimed vadja, isuri ja seto keeles. – *Emakeele Seltsi aastaraamat* 61: 167–186. doi:10.3176/esa61.08. (Viitattu 1.11.2021.)
- Saarinen, Tuija & Seppo Suhonen 1995. *Koltat, karjalaiset ja setukaiset. Pienet kansat maailmojen rajoilla*. Kuopio: Snellman-instituutti.
- Saloheimo, Veijo 1990: Itäisen Inkerin väestömuutoksia Ruotsin vallan alussa. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 69–70. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 143–148.
- Saloheimo, Veijo 1991: Inkerinmaan asutus ja väestö 1618–1700. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 67–82.
- Sarv, Mari. 2008. *Loomiseks loodud: regivärsimõõt traditsiooniprotsessis*. Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused 26. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus. <http://hdl.handle.net/10062/5358>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Sarv, Vaike 2000: *Setu itkukultuur*. *Ars musicae popularis* 14. Tartto & Tampere: Eesti Kirjandusmuuseum & Tampereen yliopisto.

- Savolainen, Ulla & Karina Lukin & Anne Heimo 2020: Omaehtoisen muistamisen materiaalisuus ja monimediaisuus: Muistitietotutkimus ja uusmaterialismi. *Elore* 27 (1): 60–84. <https://doi.org/10.30666/elore.89039>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Salve, Kristi 2006: Etnilise ajaloo kajastusi eesti muinasjuturepertuaaris (läänemere-balti suhted). – *Võim ja kultuur* 2. Koonnut Mare Kõiva. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum, 327–359.
- Sihvo, Hannes 2003: *Karjalan kuva. Karelianismin taustaa ja vaihteita autonomian aikana*. Toinen painos. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 940. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Survo, Arno 2001: *Magian kieli. Neuvosto-Inkeri symbolisena periferiana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 820. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Talve, Ilmar 1981: *Vatjalaista kansankulttuuria*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 179. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Tarkka, Lotte & Heidi Haapoja-Mäkelä & Eila Stepanova 2019. Kalevalaisuus, kieli-ideologiat ja suomalaisuuden myytit. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 98. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 79–106. <http://hdl.handle.net/10138/321649>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Teinonen, Markku & Timo J. Virtanen (toim.) 1999: *Ingrians and Neighbours. Focus on the eastern Baltic Sea Region*. *Studia Fennica Ethnologica* 5. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Timonen, Senni. 2004. *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 963. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Viikberg, Jüri 2010: Eestlased ja eesti keel Venemaal. – Kristiina Praakli & Jüri Viikberg (toim.), *Eestlased ja eesti keel välismaal*. Tallinna: Eesti Keele Sihtasutus, 517–550.
- Virtanen, Leea 1987: Setukaiset kertovat lauluistaan. – Virtanen Leea (toim.), *Viron veräjät. Näkökulmia folkloreen*. Tietolipas 105. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 161–194.
- VKS = Elna Adler & Merle Leppik & Silja Grünberg (toim.) 1990–2011: *Vadja keele sõnaraamat* 1–7. Tallinna: Signal & Eesti Keele Instituut & Eesti Keele Sihtasutus. Toinen, täydennetty ja korjattu painos (2013) julkaistu myös sähköisenä (2019): <http://www.eki.ee/dict/vadja/>. (Viitattu 1.11.2021.)
- VPVMS = *Vanapärase võru murde sõnaraamat. Rõuge, Vastseliina, Setu* 2011. Koonnut Inge Käsi, toimittanut Helmi Neetar. Tallinna: Eesti Keele Sihtasutus. Julkaistu myös sähköisenä: [http://www.eki.ee/dict/Voru\\_murde\\_sonaraamat.pdf](http://www.eki.ee/dict/Voru_murde_sonaraamat.pdf). (Viitattu 1.11.2021.)
- Västrik, Ergo-Hart 2007: *Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni. Alliktekstid, representatsioonid ja tõlgendused*. *Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis* 9. Tartto: Tartu Ülikooli Kirjastus. <http://hdl.handle.net/10062/3458>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Västrik, Ergo-Hart 2017: Les traditions préchrétiennes des Setos. – Tatiana Benfoughal & Olga Fishman & Heiki Valk (toim.), *Missions du Musée de l'Homme en Estonie. Boris Vildé et Léonide Zoureff au Setomaa (1937–1938)*. Pariisi: Muséum National d'Historie Naturelle, 553–565.
- Västrik, Ergo-Hart & Ester Võsu 2010: Performing Votianness. Heritage Production, the Votian Museum and Village Feasts. *Ethnologia Europaea* 40 (2), 60–76. <https://doi.org/10.16995/ee.1069>. (Viitattu 1.11.2021.)



Nikita Vassil soittaa *truballa*  
eli tuohitorvella paimenessa  
Kiiiovassa Setomaalla vuonna  
1913. Museovirasto.





# I INKERINMAA

# NÄKYMIÄ INKERINMAAN HISTORIAAN

Taisto Raudalainen

Tässä luvussa tavoitteenani on luoda kuvaa Inkerinmaan ja erityisesti inkerikkojen historiasta alkaen ensimmäisistä maininnoista aina viime vuosisadan loppuun saakka. Käytän lähteenäni venäjän-, viron- ja suomenkielistä tutkimusta Inkerin alueen väestöryhmistä kielitieteen, historian ja kansatieteen alalta sekä omien kenttätöitteni tuloksia. Huomioni kiinnittyy erityisesti seikkoihin, jotka tiede- ja tietokirjallisuudessa ovat näyttäneet kiistanalaisina tai joista on käyty tieteellistä väittelyä. Otan esille myös joitakin kenttätöissäni esiin nousseita teemoja inkerikkojen lähihistoriasta. Näitä ovat erityisesti ryhmien väliset suhteet, monikielisyys, eri aikakausien sosiolingvistiset ympäristöt, etnisesti väritynyt kielipolitiikka ja vähemmistöryhmien sortopolitiikka Neuvostoliitossa.

Tein vuosina 1999–2001 Viron Tiedeakatemian rahoittamana kenttämatoja läntiseen Inkeriin Viron Kansanrunousarkiston (ERA) johtajana toimineen Ergo Västrikin ja Tarton yliopiston jatko-opiskelijan Madis Arukaskin kanssa. Lisäksi poikkesimme Vainpuolen ja Ala-Laukaan kylissä palatessamme Vepsään suuntautuneilta kenttätömatkoilta vuosina 2002 ja 2004. Vaikka kenttätömatkojemme painopiste oli vatjalaisissa ja oma työni keskittyi inkerinsuomalaisiin, tutustuimme myös inkeroiskieleen ja inkerikkoihin, sillä Inkerinmaalla ovat yhteydet eri ryhmien välillä olleet kautta aikain tiiviit ja vuorovaikutus vilkasta. Näiden matkojen ääni- ja videotallenteet ovat alustavasti järjestettyinä saatavilla Viron kansanrunousarkistosta Tartossa. Tämä luku perustuu näihin kenttätöihin niiltä osin, kun muita viitteitä ei mainita.

## Inkerikot varhaisessa historiankirjoituksessa

Karjala oli viikinkiajalla idäntien eräs solmukohta. Alueen arkeologisen aineiston kuten aarrelöytöjen perusteella inkerikot ja karjalaiset toimivat Vienanmeren suolan, turkiksien ja paikallisen viljan välittäjinä. Narvan, Laukaan ja Nevan jokisuut olivat tärkeitä tavaravaihto- ja rahtipaikkoja, ja liiketoiminnan toinen pää sijaitsi Mustanmeren rannoilla.

Vuosisatojen ajan inkerikoilla ja karjalaiskauppiaille oli tärkeä rooli Nevan, Inkereenjoen ja joidenkin tietojen mukaan jopa Olhavanjoen lotjakaupassa. Inkerinmaan rannikoilla on käyty pitkään kauppavaihtoa, millä on ollut oma vaikutuksensa alueen luonteen muodostumiseen. Voidaan myös olettaa, että Inkerinmaan paikalliset elinolosuhteet ja ekologiset erityispiirteet sekä alueella aikaisemmin asuneiden heimojen elämäntavat ovat jättäneet omat jälkensä alueen kulttuuriin.

Keskiajalla Inkeri kuului Novgorodin vaikutuspiiriin. Ensimmäinen kirjallinen maininta inkerikoista löytyy vuodelta 1228, jolloin hämäläiset kokivat suuren tappion hyökättyään Vanhan Laatokan (Staraja Ladoga) linnoitusta vastaan. Puolustajien puolella taisteluun osallistui muiden muassa niin sanottu *ižerjanje* eli ”inkerikkojen joukko”. Novgorodin ensimmäisessä aikakirjassa kerrotaan, kuinka Saksalainen ritarikunta tunkeutui vuosina 1240–1241 Novgorodin etupiiriin ja perusti sinne Kaprion linnoituksen. Heidän joukossaan oli epäilemättä tuolloisia virolaisia ja joidenkin tulkintojen mukaan myös läntisiä vatjalaisia. Aleksanteri Nevski (Aleksandr Jaroslavitš,

Pyhä Aleksanteri Nevalainen) lähti Kaprion linnoituksen saksalaisia vastaan yhdessä novgorodilaisten ja laatokkalaisten, karjalaisten ja inkerikkojen kanssa ja valloitti linnoituksen. Saksalaiset hän otti mukaansa Novgorodiin ja antoi muiden mennä, mutta vatjalaiset ja tšuudilaiset luopivat hän hirtätti.<sup>1</sup>

On täysin mahdollista, että hirtettyjen joukkoon kuuluu oletettujen virolaisten ja vatjalaisten ohella inkerikkoja, mutta täyttä varmuutta kronikassa mainittujen etnisestä alkuperästä ei ole. Joka tapauksessa näyttää siltä, että näissä yhteenotoissa itämerensuomalaiset heimot hyökkäsivät tai yllytettiin hyökkäämään toisiaan vastaan klassista hajota ja hallitse -periaatetta käyttäen.<sup>2</sup>

Novgorodin ensimmäisissä aikakirjoissa mainitaan vuosilta 1240–1241 myös inkeriöisotapäällikkö Pelkoi (ven. *Pelgusi*; nimen taustalla näyttäisi olevan itämerensuomalainen sukunimi *Pelkoinen*). Hänet esitetään Aleksanteri Nevskin liittolaisena, joka pelasti ruhtinaan uhkaavasta tappiolta. Kun jossakin Inkerenjoen suun tienoilla Birger-jaarlin laivasto lähestyi Inkerinmaan pohjoisrannikkoa, Pelkoi näki asiasta enneunen ja varoitti ruhtinasta lähestyvistä uhasta. On arveltu, että inkerikoilla itselläänkin oli riittävän toimiva paikallinen yhteiskuntajärjestelmä, joka mahdollisti jonkinlaisia puolustusjärjestelyitä ja niihin liittyviä puolustusrakennelmia.<sup>3</sup> Veroluetteloiden mukaan Pelkoisten suvun perustamat, Tuutarin lähistöllä sijainneet kylät olivat olemassa vielä 1500-luvulla.<sup>4</sup>

Suomenlahdelta Laatokalle ja sieltä Novgorodin kautta kulkeneella itäisellä kauppareitillä turkikset olivat keskeinen kauppatuote. Turkiskauppa suuntautui Volgalle ja sieltä vesiteitse Bysanttiin saakka. Tämän kauppareitin alkutaipaleilla oli inkerikoilla ilmeisen tärkeä välittäjätehtävä: he turvasivat viikinkien kauppamatkoja Nevan osuudella. Tästä kaupan kannalta tärkeästä roolista on todisteena historiallisia asiakirjoja: venäläisissä kronikoissa vuosilta 1262 ja 1269 mainitaan novgorodilaisten ja Gotlannin saksalaiskauppiaiden sopineen Retusaaren (myöh. Kronstadt) edustalla keskenään kaupparauhasta sekä oikeudesta pal-

kata oppaiksi ja välittäjikkeksi juuri inkerikkoja.<sup>5</sup> Vanhoja etnisiä ja kaupallisia yhteyksiä oli Inkeristä myös Narvanjoen länsipuoleisille alueille. Nykyisen Viron koilliskulmalla Alutagusen kunnan eteläisimmässä osassa Peipsijärven luoteisrannalla oli Vaiga-niminen muinaismaakunta, jonka nimi ja asutus on tutkimuksessa yhdistetty vatjalaisiin.<sup>6</sup>

1200-luvulta on myös peräisin aikakirja, jossa mainitaan karjalaiset muiden Novgorodin heimoyhteisöjen joukossa uhmaamassa suuriruhtinas Jaroslavin valtaa, jotta tämä ei rajoittaisi vapaiden novgorodilaisten, muun muassa Novgorodin tšuudilaisessa kaupunginosassa asuneiden oikeuksia. Ilmeisesti tässä on ainakin osaksi kyse heimoyhteisöjen siihenastisesta oikeudesta harjoittaa läntisellä suunnalla vapaata kauppaa, mihin edellä mainittu aikakirja myös viittaa:

Sinä vuonna syntyi Novgorodissa kapina, jolla yritettiin häätää kaupungista ruhtinas Jaroslav, kutsumalla kansankäräjät ruhtinaan hoviin. Ruhtinas kieltäytyi lähtemästä – jolloinka alkoi kerääntyä väkeä Novgorodin edustalle – kokoonnuttiin kaikkialta ympäri Novgorodin valtakuntaa – pihkovalaiset, laatokalaiset, karjalaiset, isorat (*ižerjanje*) ja vatjalaiset, jotka tulivat kaikki Golinoon pikkupojista aikuisiin ja seisovat siinä kokonaisen viikon, ja Jaroslavin sotajoukot toisella puolella. – sitten tuli Jaroslav kumartaen novgorodilaisten sotajoukkoihin ja kuulutti rauhaa kaikkialla Novgorodin valtakunnassa.

Suuriruhtinas Jaroslav lupautui hillitsemään kaiken kostonhimensa, ja eri novgorodilaiset heimot saattoivat taas luottaa häneen.<sup>7</sup>

Kiinnostusta Inkerin alueeseen oli myös läntisen kirkon piirissä. Riian arkkipiispa Albertuksen tiedonannossa paavi Aleksanteri Neljännelle vuodelta 1255 mainitaan, että Inkerin maaperä olisi kypsä aktiivisen käännäytyksen eli ristiretken kohteeksi. Ristiretkiaikana Suomen alueilta lähtikin liikkeelle sisterssiläisveljeskunnan ristiretki, jon-

ka yhteydessä eräät Pohjois-Viron vasallit käyttivät hyväkseen mahdollisuutta laajentaa vaikutusvaltaansa Narvanjoen yli ottamalla valvontaansa muun muassa myöhemmin inkerikkoasutuksestaan tunnetut Rosonanjoen ja Laukaanjoen suistot.<sup>8</sup> Käännytysyritystä seurasivat vuorostaan novgorodilaisten vastatoimet. Sotaretkeen liittyi itse metropoliitta Kirillin vierailu, jonka oli määrä vakuuttaa sekä paikalliset että tunkeilijat alueen tunnustuksellisesta kytkemisestä Novgorodin vaikutusvallan alle.<sup>9</sup> Aikojen kuluessa savolaiset, inkerikot ja karjalaiset ovat laajenemishakuisten Ruotsin ja Venäjän sotajoukkojen yhteydessä osallistuneet vastavuoroisesti lukemattomiin raakoihin hävitys- ja ryöstöretkiin sekä sotilaallisiin hyökkäyksiin, jotka ovat sisältäneet valitettavan usein veljessotien piirteitä ja saaneet tuhoisaa jälkeä aikaan etenkin siviiliväestön keskuudessa. Hyvin usein käytettiin poltetun maan taktiikkaa, jonka tarkoituksena oli viedä viholliselta mahdollisuus tukeutua toiminnassaan paikalliseen väestöön ja rakennuskantaan.<sup>10</sup>

## Kielen käytön hiipuminen ja identiteettien muutokset 1900-luvulle tultaessa

1700-luvun lopulla inkerikkoja ja vatjalaisia kuvanneen Fjodor Tumanskin mukaan inkerikot olivat asettuneet asumaan pääsääntöisesti jokien ja järvien korkeammille törmille tai rinteille. 1600-luvun lopulla Johan Gezelius nuoremman mukaan inkerikkoja asui myös 15 kilometriä Jaaman (Kingisepin) kaupungista itään olevissa kylissä eli syvällä sydänmaillakin.<sup>11</sup> Parikymmentä vuotta tuhoisasta Pohjansodasta eli vuonna 1732 verokirjoissa mainitaan alkuperäisasukkaina noin 14 500 inkerikkoa, joihin on todennäköisimmin luettu muutama tuhat vatjalaistakin. Köppenin mukaan 1800-luvun puolivälissä Pietarin kuvernementissa inkerikkoja asui yhteensä 222 kylässä noin 17 800 henkeä, joiden lisäksi vielä 690 inkerikkoa asui Viipurin kuvernementissa. Jos Pietarin kuvernementin

verokirjoihin on luottamista, vuoteen 1882 tultaessa inkerikkojen lukumäärä oli ylittänyt jo 20 000 henkilön rajan.<sup>12</sup>

Vuonna 1926 järjestetyn, koko Neuvostoliiton kattavan väestönlaskennan mukaan inkerikkoja oli 26 137, mutta 1900-luvun puoleenväliin tultaessa heitä oli enää tuhatkunta. Vuoden 1989 väestönlaskennan mukaan heitä oli enää 820 – tosin monien mielestä lukumäärä ei pidä paikkaansa, koska inkerikot olivat vuosikymmeniä tottuneet peittämään etnisen identiteettinsä tai piilottamaan sen muiden osidentiteettien taakse. 1990-luvun kansallisen innostuksen herätessä uudelleen inkerikkojen lukumäärän arvioitiin enimmillään olevan parintuhannen paikkeilla, mutta vuonna 2002 Venäjällä järjestetyn väestönlaskennan mukaan inkerikkoja tilastoitiin vain 630 henkeä ja viimeisimmässä vuonna 2010 toteutetussa väestönlaskennassa inkerikkojen lukumääräksi ilmoitettiin 266 henkeä.

Inkerikkojen ja vatjalaisten assimiloitumisprosessi alkoi tietenkin huomattavasti aikaisemmin, ja siihen on liittynyt monia erilaisia tendenssejä. Vaikka inkerikot ovat tunnustaneet ortodoksista uskoa, monetkaan vanhemman polven inkerikkonaiset eivät vielä 1920–1930-luvuilla osanneet puhua saati kirjoittaa venäjää. Silti juuri uskontonsa pohjalta he nimittivät itseään venäläisiksi. Kaprion ympäristössä ja Soikkolassa monet inkerikot omaksuivat latinalaiset kirjaimet ja osasivat lukea suomenkielistä tekstiä, mikä antoi monille mahdollisuuden ottaa osaa luterilaisiin jumalanpalveluksiin. Pekka Hakamiehen yllättävien tietojen mukaan alueen inkerikkonaiset osasivat lukea suomea, mutta eivät venäjää.<sup>13</sup> Onko kyse luterilaisen kirkon saavutuksesta vai läheisen kielen kirjaimiston omaksumisesta omin päin? Toisaalta on tietoja siitä, että seka-asutusalueella luterilaista katekismusta saatettiin opettaa joillekin ortodoksisille inkerikoillekin. Abram Tiisnekka kirjoittaa vuonna 1882 *Uudessa Suomettaressa*:



Kapriön luterinuskaiset ovat melkein kaikissa kylissä sekoitetut venäjänuskoisten kanssa, joka asia ei ensinkään ole tavallista kaikkialla Inkerinmaalla. – – Kapriön puolen luterinuskosten uskonnollinen käsitys on aivan samalla kannalla kuin venäjänuskoistenkin heidän parissaan, niin että täällä on monesti vaikea päästä perille, mitä uskontoa oikeastaan seurataan; luterilaisilla on paljon venäjänkirkon tapoja ja venäjänuskaiset taas yhtä mieluusti käyvät kuulemassa meidän pappien saarnoja kuin omienkin pappiensä opetuksia. Tästä seuraa se asia, että avioliitot suomalaisten ja inkeröiden kesken ovat aivan tavalliset ja tiheät.<sup>14</sup>

Sen sijaan inkerikkomiehet, jotka olivat tottuneet myymään kaloja, kiviä, hiekkaa ja polttopuita Pietariin, olivat jo tuolloin suurelta osaltaan kaksikielisiä. Inkeröiden kielen puhujien 1930-luvulla tapahtunutta nopeaa huvenemistä ei voida tietenkään selittää ainoastaan sortotoimenpiteillä, toisen maailmansodan aiheuttamalla ihmistappioilla ja niitä seuranneella paikallisen kulttuurin hävittämällä. Vähenemistä on suosinut myös esimodernin agraarisen kansanosan yleinen pyrkimys valita monista identiteettivaihtoehdoista itselleen sosiaalisesti ja taloudellisesti otollisin eli tässä tapauksessa venäläinen, yleinen ja valtakulttuurin kanssa limittyvä osaintiteetti.<sup>15</sup>

Vatjalaisten ja inkerikkojen lukumäärän nopeaa vähenemistä jo 1800-luvun loppuvuosikymmeninä onkin usein selitetty maaorjuuden lakkauttamisella vuonna 1861 ja sitä seuranneella yleisellä liikkumisvapaudella. Paikkasidonaisuus vaihtui uuteen markkina- ja kaupunkiorientaatioon, joka edellytti valitsemaan venäläisyyden entisen inkerikkoidentiteetin tilalle. Monet kertoivat, miten isovanhemmat lähtivät parempien elinolosuhteiden perässä kaupunkiin eli etupäässä Pietariin. Teollistumisen seuraukset näkyivät erityisen selvästi maaseudun inkerikkokylissä. Vuosituhannen vaihteessa kerrottiin paljon siitä, miten erityisesti miehet alkoivat herkästi hävetä kotikieltään tai yksinkertaisesti unohtivat sen ollessaan vierailulla mailla sotaväessä, ulkotöissä tai maanpaossa.

Venäläisen kulttuurin jatkuvasta paineesta huolimatta Soikkolan (Kingisepin, ent. Jamburgin piirin) inkerikkojen identiteetti identiteetti ja kielitaito säilyivät kuitenkin yllättävän pitkään. Ne alkoivat heikentyä vasta 1930-luvun Stalinin hallinnon vainojen ja toisen maailmansodan jälkeisten tapahtumien myötä. Perinteiset elinkeinot – metsätyöt, maanviljely ja kalastus – pitivät pitkään yllä paikallisia identiteettejä ja kielitaitoa, mutta yhteisö ei kestänyt varakkaisiin maanviljelijöihin eli niin sanottuihin kulakkeihin kohdistuneita sortotoimenpiteitä 1920- ja 1930-luvulla, kolhoosien perustamisen yhteydessä tapahtuneita karkotuksia, toiseen maailmansotaan liittyneitä pakkoevakuointeja ja sen jälkeisiä karkoituksia. Asutus harveni myös sotilaskohteiden perustamisen takia: esimerkiksi Kurkolanniemen rannikkokylissä oli 1920-luvulla yhteensä 260 taloutta, ja suurimmalle osalle asukkaista annettiin 1930-luvun lopulla lähtökäsky. Valtio maksoi kuitenkin kaikille korvausta.

Vuoden 1989 väestönlaskentatiedoissa noin 800 itsensä inkerikoksi lukeneesta vain 37 prosenttia ilmoitti inkeröiden äidinkielekseen. On tavallaan ironista, että vain puoli vuosisataa aikaisemmin eli 1930-luvulla inkeröiden kielelle luotiin latinalaisiin aakkosiin perustuva kirjakieli osana Neuvostoliiton pienten kansojen kirjakielten perustamiskampanjaa. Leningradilainen kustannusosuuskunta *Kirja* julkaisi vuosina 1932–1935 joitakin kymmeniä inkeröiskielisiä oppikirjoja. Niiden tärkeimpänä laatijana toimi silloisen Leningradin valtiollisen yliopiston dosentti Väinö (Vladimir) Junus, joka itsekin oli puoliksi inkeröinen.<sup>16</sup>

Inkeröiden kirjakieltä opetettiin kouluissa 1930-luvulla, mutta sitä ei täysin omaksuttu käyttöön, koska se sisälsi paljon uudissanoja ja suomalaisuuksia. Siitä huolimatta suurin osa kouluopetukseen osallistuneista osasi vielä vuosikymmenien jälkeen ulkoa monia oppikirjojen värsyjä ja runoja. Monilla oli opetuksesta hauskoja muistoja ja sillä oli oppilaisiin myönteinen vaikutus. Vuodesta 1937 lähtien stalinistinen sorto kuitenkin syveni: inkeröiseksi

tapahtuva opetus kiellettiin ja kaikki oppikirjat hävitettiin. Silti vasta sodanjälkeinen sukupolvi päästi venäjän lopullisesti kodin seinien sisäpuolelle. Äidinkielen käyttöalue pieneni kriittiseen minimiin, kun vatjan ja inkeroisen käyttö kouluissa kiellettiin ja vanhemmat alkoivat puhua lapsilleen venäjää taatakseen heille ongelmattoman tulevaisuuden. Jatkuvan torjunnan tuloksena oli, että mikään ei enää rohkaissut käyttämään kieltä edes arkipäivän puheessa. Lopulta lasten oppima sivistyskieli pakotti vanhemmatkin omaksumaan venäjän kotikielekseen. Uusi kieli toi mukanaan omat ajatusmallinsa ja näkemyksensä. Äidinkielen ymmärtäminen säilyi jonkun aikaa passiivisena, mutta viimeinenkin vastustus murtui, kun paikallisten pienten kielten käyttötila kuvaannollisesti puristettiin pihtien väliin kieltämällä niiden käyttö jopa kylänraitilla.

Jo ennen toista maailmansotaa suurin osa inkerikoista ja vatjalaisista oli tottunut kirjaamaan itsensä venäläiseksi väestörekisteriin. Sodan jälkeen vatjalaisia ei tunnustettu ollenkaan kansanryhmäksi, vaan heidät kirjattiin puoliväkisin inkerikoiksi. Epäilemättä tällaiset päällisin puolin muodolliset seikat vaikuttavat jokaisen ihmisen kuvaan itsestään. Kun ihmisiä ei huomioida virallisissa papereissa, he ja heidän ongelmansa ikään kuin katoavat. Osa ihmisen identiteetin perusteista menettää legitimiytensä. Stalinistinen hokema ”ei ole ihmistä, ei ole ongelmaa” pitää tässä suhteessa paikkansa. Ihmisestä muotoutuu helposti sellainen, jollaiseksi hänet virallisesti tunnustetaan.

Toisen maailmansodan jälkeisessä neuvostoyhteiskunnassa ihmisen henkilöllisyyden ja kansallisen kuuluvuuden todistavat henkilöllisyyspaperit olivat kaikki kaikessa. Ihmiset ryhmiteltiin niiden mukaan, ja syntyperä ja kohtalo määräsivät rangaistukset ja menestyksen yhteiskunnassa. Voidaan kysyä, merkitsikö johonkin kansanryhmään muodollisesti kuuluminen niin sanotun neuvostokansalaisen identiteetille enää paljonkaan vainojen ja sodanaikaisten kauhujen jälkeen? Entä mistä inkerikoille syntyi tarve määritellä itsensä 1980-luvun lopun poliit-

tisen vapautumisen yhteydessä? Kun eri sukupolvien väliset sosiaaliset siteet oli vainojen, karkotusten, koulutuksen ja yhteiskunnallisten muutosten seurauksena katkotu, elinvoimaisen identiteetin rakentaminen ei ollut enää helppoa. Näin etnisen identiteetinkin ylläpitäminen ja kehittäminen muuttui mahdottomaksi. Muun lisäksi tulee ottaa huomioon äidinkielen käytön yksilölliset näkökohdat. Ihmisten henkilökohtaisessa tunne-elämässä on puolia, joista on luontevinta puhua kotikielellä aivan samoin, kuin joistain asioista voi puhua ainoastaan kirjallistetuilla ja modernisoiduilla kielillä.<sup>17</sup> Osittaisen kaksikielisyyden vallitessa toisen kielen pakkokäyttö tukahduttaa vähemmistökielen. Täydellisessä kaksikielisyydessä puolestaan kielten luonteva vuorottelu häviää. Kielenvallinnan määrää käytännössä aina esityskonteksti ja kommunikatiivisuusperiaate. Nykyään inkeroista käyttävät vain harvat vanhemmanpuoleiset ihmiset jutellessaan naapureidensa tai tutkijoiden kanssa.

Olga Filatova kuvasi sotia edeltäneitä kielioloja Liivakylässä, jossa hänelle alettiin koulussa opettaa ensin venäjää ja sitten vuoden verran omaakin kieltä:

Ennee sottaa mittää sitä vennään keeltä meil ei olt – kaik oli oma keeli! Minun maama vähä liian täati [osasi] kirjaa. Hän škoulua ei olt yhtäkää klaassaa käynt. Meille tulii opettajat, ket opetettii lapsiita. – Höö kyzytää. Pittää sannoo ”lauta” [pöytä] vennääks, a maam ei tiijä, kuin sitä sannoo vennääks... No, isä oli nellä vootta käynyt – oli tarkka! Pää teki kovast tyytä [työtä] hänel! – –

No äkkiistä meil oli yks voozi [vuosi] kera, ku opetettii sitä ommaa keeltä. Mitä lee meil keeli pilahuz [pilaantui] sitä vennään bukvin [kirjainten] kaa... oma keeli i vennään keeli sekamizii kaik – niin paljon vilppii oli. – –

Miä, ku käin škoulussa, oli Liivakyläss yhess taloss škoulu. Miä vaa nellä vootta kävin škoulua. Miä mänin viijentee klaassaa Joenperälle. Miä vaa nellä viikkoä käin, ja minnuu otettii škoulust poiz. Pere oli suur – miul piti avittaa perettä. – –

Oli vennään keeli ja mein maakeeli – a nytte meil ovat lapset jo kaik venäläiset... Höö arvoa veel saavat [selvää vielä saavat], a vastata heil keeli ei väänti [vastaamaan heidän kieliensä ei väänny].

## Inkerin kansanryhmien nimityksistä

Pietarissa Venäjän tiedeakatemiassa työskennellyt saksalainen historioitsija August Ludwig von Schlözer mainitsi ensimmäisenä inkeröisen erillisenä kielenä vuonna 1771 Hallessa julkaistussa teoksessaan.<sup>18</sup> Saksalaissyntyinen Venäjän akateemikko Peter Simon Pallas määritteli 1700-luvun lopulla inkeröisen ”varjaagikieleksi” erotukseksi ”tšuudien” kielestä. Määritelmä viittasi luultavasti kielen suoraan sukulaissuhteeseen silloisen Ruotsin kuningaskunnan alueella puhuttuihin suomalaismurteisiin.<sup>19</sup> Kenties tästä johtuen inkerikkoja ja joskus vatja-

laisiakin kutsuttiin myöhemmin *šveedoiksi* tai *ruotsalaiseksi kansaksi*.<sup>20</sup>

Sekä Soikkolan että Oredežin alueen inkerikot ovat käyttäneet itsestään nimitystä *karjalainen*, kun taas Inkeereenjoen suuntaan nousevan Hevaanjoen inkerikkoalueen asukkaat ovat kutsuneet itseään inkeröisiksi erottuen niistä, jotka kutsuivat itseään karjalaisiksi. Suomalaisessa tutkimuksessa inkeröisiksi kutsuttuja ihmisiä asui aikanaan hajanaisina ryhminä Karjalan kannaksen eteläosista Inkerin etelärajalalle saakka. Kollektiiviset nimitykset eli etnonymit eivät useimmiten perustuneet ryhmien omaan käytäntöön, vaan naapuriryhmien tai valtakeskuksia edustavien eliittiryhmien näkökulmaan. On pidetty mahdollisena, että karjalaisten mukana saman nimityksen sai myös osa Laatokan koilliskulmaa huomattavasti etelämpänä asuneita ryhmiä.<sup>21</sup>

Näkymä  
Oussimäen  
kylätielle  
olkikattoisine  
savutupineen  
Soikkolassa  
vuonna 1892.  
Museovirasto.



Inkerikot ovat siis kutsuneet ainakin paikoin itseään karjalaisiksi. Suullisesta perinteestä löytyy tietoja tällaisesta käytännöstä 1900-luvun puoliväliin saakka.<sup>22</sup> Paul Aristen mukaan inkerikkojen naapurit vatjalaisetkin ovat kutsuneet heitä nimityksillä *karjalazöd* tai *karjakod*.<sup>23</sup> *Karjalainen* inkerikkojen vanhakantaisena kutsumanimenä on joka tapauksessa ollut aivan tavallinen, sillä esimerkiksi venäläiset kutsuivat 1800-luvulla Siperiaan lähetettyjä inkerikkoja nimellä *korlaki*.

Inkerikot ovat käyttäneet itsestään myös nimitystä *maameez* ('maamies') ehkä linnoituksen tai kartanon ja myöhemmin kaupungin asukkaiden vastakohtana. Tästä sanasta kehittyi etupäässä Pietarin venäläisten kielenkäytössä nimitys *maimist*. Ei voida sulkea pois mahdollisuutta, että *maamies*-sana perustuu universaaliin etnosentriiseen käsitykseen itsestä kansana, joka asuu maailman ja nautinta-alueensa keskellä.<sup>24</sup> Inkerikkosyntyinen etnografi Ivan Timofejevits Fjodorov (s. 1893) muistaa lapsuudestaan Narvussa käytetyn nimityksen *maarahvas*, 'maarahvas'. Myös inkerikkojen ja vatjalaisten naapurit virolaiset ovat vanhastaan kutsuneet itseään samalla nimellä.<sup>25</sup> Toisen vähemmän uskottavan selityksen mukaan nimitys olisi muodostunut tilapäistä suojaa tarkoittavasta *majas*-sanasta, jollaisissa sekä vatjalaiset, inkerikot että suomalaiset asuivat talvella jäältä tapahtuvan nuottapyynnin aikana (ven. *butka*; vir. *kere*). Tässä tapauksessa alkuperäinen muoto olisi *majamies*.<sup>26</sup> Peter von Köppenin mukaan tällaista nimitystä käyttivät myös savakko- ja äyrämöistalonpojat, joiden kanssa inkerikot monin paikoin jakoivat asuinpaikkansa.<sup>27</sup> Se, että eri uskontokuntaan kuuluvat ryhmät nimittävät itseään käsitteellä *maarahvas*, todistaa pikemminkin ensimmäisen selityksen puolesta.

Inkerikot ovat käyttäneet itsestään myös nimitystä *ingrikkoi*, *ingeroin*. Venäjän kielen vaikutuksesta *ižor*-nimitys muuttui jo 1900-luvun alkukymmeninä yleiseksi kaikilla inkerikkojen asuma-alueilla myös heidän itsensä käyttämänä (myös *ižoralaine*).<sup>28</sup> Vanhojen venäläisten aikakirjojen kertomusten perusteella on arveltu, että Inkerinmaan

nimi juontuu skandinaavisesta erisnimestä tyyppiä *Ingvar*, *Ingor*, *Ingegerd*, mutta todennäköisimmin sen taustalla on kuitenkin vesistön eli Nevan lisäjoen nimi Inkere.<sup>29</sup>

Ainakin Koprinan ja Spankkovan suomalaisten parissa inkerikoista on esiintynyt nimimuodon *isorat* (monikon partitiivi *isorloi*, myös *isor(i)loita*) rinnalla myös *isor(i)loiset* (mon. part. *isorloisii*). Soikkolaiset paimenet olivat näillä seuduin yleisiä. Kansanomainen *isur*-sananjohdos *isurilaine* tunnetaan etenkin historiallisen Viron Inkerin alueella ja Itä-Virumaan pitäjissä. Jonkun verran inkerikkoja asui myös Itä-Virumaan Iisakussa ja Vaivarassa.<sup>30</sup> Alkuaan karjalaisperäiseksi luonnehdittua kieltä puhui Vaivaran pitäjässä yksi pieni kansanryhmä, josta naapurit käyttivät nimitystä *nevakot* tai *nevalaiset*.<sup>31</sup> *Nevakot*-nimitys tulee joenrannan matalasta luhdasta, mutta etnisenä alaryhmänä nimitys muistuttaa myös muita Inkerissä esiintyviä feminiinisiä etnonymyjä kuten *savakko*, *vadjakko*, *venakko*, *kaporkka* ja luultavasti myös *ing(e)rikko*. Viimeksi mainittu on kuitenkin merkinnyt jo ylipäättään inkerikkoja.<sup>32</sup> Tällä tavoin muodostuneet ryhmien nimitykset viittasivat alkuaan nimenomaan naisiin, koska juuri naisten pukeutumisen perusteella oli helppoa erottaa eri etniset ryhmät toisistaan.<sup>33</sup> Etninen erottautuminen sekä sosiaalinen ja yhteiskunnallinen itsemäärittely ovatkin olleet tiiviisti sidoksissa ennen kaikkea naisten paikallisiin pukumuoteihin ja päähinetyyppeihin.<sup>34</sup> Juho Lukkarisen mukaan Oredežin inkerikoilla oli tapana määritellä itsensä yksinkertaisesti ”omaksi heimoksi”, joskaan nimitykset *karjalaiset* ja *ižorat* eivät olleet heille aivan tunteettomia.<sup>35</sup>

Kurkolanniemen Somerojärven rannan inkerikoilla oli runsaasti yhteyksiä Viroon, jonne he tekivät matkoja karjanostajina ja hevoskauppiaina mutta myös laukku-kauppiaina. Virolaiset käyttivät heistä asuinpaikkaan liittyvää *sombrakud*-nimitystä, jolla aikaisemmin tarkoitettiin yleisimminkin inkerikkoja. 1930-luvulla Laukaansuun inkerikot mainitaan Virosta salakuljetetun pirtun yhteydessä.<sup>36</sup> Koillis-Virossa Virumaan Lügänsen pitäjässä

tunnettiin aikoinaan hyvin yleisesti nimitys *karjalane*, ja runolaulustakin löydämme säkeet ”Ooda, üva venaku, kannatele karjalaine!” (’Oodota, hyvä venakko, kannattele karjalainen!’).<sup>37</sup>

Laukaan, Narvan ja Rosonajoen sekä Kurkolanniemen inkerikot käyttivät oman kielensä puhumisesta ilmausta *läätä maakeelii*.<sup>38</sup> Myös vatjalaiset käyttivät itsestään nimitystä *maaväci* ja kielen puhumisesta ilmausta *pajattaa maassi*. Vatjalainen vaikutus voisikin olla inkeröisen ilmauksen taustalla.<sup>39</sup> Sen sijaan Soikkolanniemen inkerikot käyttivät oman kielensä puhumisesta ilmausta *läätä(k) karjalaksi* tai myös *ižoran kiiltä*.<sup>40</sup> Samoin inkeröisen ja karjalan puhumisesta voitiin käyttää nimitystä *läkätää(n) meissi* tai Oredežin murteessa Juho Lukkarisen mukaan *omaa kiiltä*.<sup>41</sup> Fjodor Tumanskin mukaan Ala-Laukaan Tiensuun, Mannakan ja Kotkon kylien inkerikot eivät halunneet, että heistä käytetään venäläisten yleisesti käyttämää *tšuudi*-nimitystä, jonka inkerikot katsoivat viittaavan vatjalaisiin.<sup>42</sup> Inkerikot eivät pitäneet vatjalaisyhteisöä omanaan, vaan omaan heimoon luettiin vain muut inkerikkoryhmät. Rannikolla ja Laukaanjoen suulla asuvista inkerikoista he käyttivät nimitystä *rantalaiset*. Sisämaan savakot puolestaan käyttivät rannikon asukkaista nimitystä *kalanypyytäjät (kalamiehet)*, pejoratiivisesti jopa *kalantappajat* tai *kalankuristajat*, koska he kävivät sisämaalla myymässä hapatettua kalaa tai suolahailia huu-dellen *Osta hailii happamii – kalamiehiin tappamii!* Sisämaassa ei pystytty useinkaan erottamaan, olivatko kyseessä Soikkolan inkerinsuomalaiset vai inkerikot.

## Tutkijoiden käsitykset inkerikkojen alkuperästä

Inkerikkojen käsittäminen yhtenäiseksi etniseksi ryhmäksi voi olla harhaanjohtavaa. Kuten Soikkolan inkerikkojen itsestään paikoin käyttämä nimitys *karjalaiset* viittaa, rannikon eli Soikkolan ja Kurkolanniemen asutuksella on voinut olla yhteyksiä Laatokan Karjalaan, kun taas

esimerkiksi Laukaanjoen varren sekä Hevaan alueiden inkeröisasutuksella on saattanut olla esikristilliseen aikaan juontuva erillinen kehitystaustansa. Väestöä on saattanut siirtyä alueelta toiselle useampia kertoja. Kaiken lisäksi inkerikkojen ja vatjalaisten varhaisimpia vaiheita on osin vaikeata erotella toisistaan.

Inkeröismurteiden sanakirjan laatija Ruben Erik Nirvi oletti inkerikkojen olevan laatokankarjalalaista alkuperää. Perusteena oli ajatus, että inkeröisen kielellä ja karjalan murteilla olisi yhteinen kantamuoto. Yhtenevyudet vepsän kanssa saivat hänet arvioimaan, että paikka, jossa kantakieli kehittyi, sijaitsi idempänä Laatokan rannikolla.<sup>43</sup> Karjalaisiin viittaavan etnonymien esiintyminen Inkerissä ei kuitenkaan välttämättä todista, että migraatio Karjalasta olisi historiallisesti inkeröisasutuksen ainoa perusta. Inkerikot ovat monen tutkimuksen mukaan Inkerinmaan eri alueilla ”alkuperäisiä” asukkaita, jotka ovat ehkä saaneet nimensä Itä-Inkerissä virtaavalta Inkereenjoelta. Nimitys *inkeroinen* edustaisi siten vanhinta nimikerrostumaa.<sup>44</sup> Inkerin alueen asutuksen jatkuvuus on historiallisissa lähteissä juonnettavissa ainakin sydänkeskiaikaan. Tätä edeltävää tilannetta tulisi tarkastella arkeologisin tai kielitieteellisin menetelmin.

Oletukset joko inkerikkojen karjalaisperäisyydestä ja Laatokan koilliskulmalta noin 1000-luvulla lähteneestä siirtolaisryhmästä tai vanhasta Inkerinmaan kotoperäisestä väestöstä ovat tarjonneet tieteellisessä keskustelussa toisilleen vaihtoehdon jo kauan. Inkerinmaan superintendentti Johannes Gezelius nuorempi mainitsi jo vuonna 1684 kaikki inkerikkojen myöhemminkin asuttamat alueet Soikkolassa, Hevaalla ja Laukaanjoen varrella. Ala-Laukaalla inkeröisen kieli ja kulttuuri ovat huomattavasti vatjalaistuneet ja toisaalta vaikuttaneet paikalliseen niin kutsuttuun Vainpuolen vatjaan.

Virolaiset arkeologit Aliise ja Harri Moora päätyivät aikoinaan Peipsijärven alueen etnisten ryhmien asutus-historiaa pohtiessaan ajatukseen inkerikkojen osittaisesta alkuperäisyydestä. Siihen yhtyi myöhemmin myös

inkeroisen kielen tutkija Arvo Laanest.<sup>45</sup> ”Ehdottoman alkuperäisyyden” kannattajat sen sijaan korostivat, että inkerikot ja inkeröisen kieli kehkeytyivät kokonaan Inkerin maaperällä muinaiskarjalasta jo varhain erkaantuneesta väestöstä.<sup>46</sup> Arkeologi Pirjo Uinon mukaan toistaiseksi niukat arkeologiset tiedot eivät vahvista migraatioteoriaa muinaiskarjalaisesta alkukodista, joka olisi sijainnut Olhavanjoen alajuoksulla. ”Nämä mallit on rakennettu muinaistieteen näkökulmasta melko spekulatiivisten edellytysten varaan”, kirjoittaa Uino.<sup>47</sup> Käsitykset oletusta karjalaisten mahdollisesta saapumisajasta Inkerinmaalle sekä lähtöpaikastakin ovat siis poikenneet toisistaan. Itämerensuomalaisten kielten tutkija Lauri Kettunen esitti aikoinaan oikeutetusti, että Suomen kaakkoismurteet ovat inkeroismurteiden läheisimpiä murteita. Kettusta opponoi kiivaasti Paul Ariste, joka korosti tarvetta tutkia inkeroista erillisenä kielenä.<sup>48</sup> Juuri Ariste loi ja vakiinnutti virolaisen kielitieteen terminologiaan inkeroisesta käytettävän nimityksen *isuri keel* (’inkeroisen kieli’), ja voimisti siten sen itsenäistä asemaa.

## Inkeröisen murrejako ja naapuriväestöjen väliset yhteydet

Inkeröisen murteet jaetaan neljään pääryhmään. Ala-Laukaan murretta puhuttiin nykyisen Kingisepin eli Jaaman piirin pohjoisosassa, ja siinä on havaittavissa voimakkaita vatjalaisia substraattipiirteitä niin sanavarastossa kuin ääntämyksessään.<sup>49</sup> Soikkolan murretta puhuttiin Soikkolanniemellä ja Hevaan murretta Hevaanjoen (ven. Kovaši) alajuoksulla nykyisessä Lomonosovin piirissä. Oredežin eli Ylä-Laukaan murretta puhuttiin Laukaan yläjuoksun sivujokien Ortesjoen sekä Jaštšeran varsilla nykyisessä Hatsinan piirissä, vanhassa Lugan kihlakunnassa vielä 1930-luvulla.<sup>50</sup> Inkeröisen kirjakielen kehittäjä Väinö (Vladimir) Junus tapasi tuolloin suhteellisen paljon kyseisen murteen puhujia, mutta 1950–1960-luvuilla Arvo Laanest ja Paul Ariste onnistuivat löytämään

ainoastaan yhden murretta tyydyttävästi puhuneen kielennoppaan. Arvo Laanestin mukaan kyseinen murre oli ”puhtainta” ja alkuperäisintä inkeroista eli vailla suomalaisia ja vatjalaisia vaikutteita.<sup>51</sup> Oredežin murteen puhujat olivat muuttaneet laajojen soiden ja tiheidien metsien suojaan luultavasti Venäjän ja Ruotsin välisten riuhturistotien (1656–1658) aikoihin.<sup>52</sup>

Voidaan tietenkin kysyä, miksi inkerikot siirtyivät Oredežin alueelle, asuiko siellä aikaisemmin jokin sittemmin hävinnyt itämerensuomalainen väestö vai tarjosivatko suunnattomat metsät ja suot vain riittävän suojan sekä ruotsalaiselta että venäläiseltä sotaväeltä? Kun vallanpitäjät joutuivat luopumaan jonkun alueen hallinnasta, haluttiin talonpojat yleensä ottaa mukaan vaikka väkivalloin, koska he olivat haluttua työvoimaa. Työvoimasta luopuminen ei olisi palvellut vallanpitäjän etuja, mutta ilmeisesti osa inkerikkoväestöstä onnistui pakenemaan soiden taakse ja metsien keskelle. Ergo Västrik jättää avoimeksi kysymyksen, oliko inkerikkojen ja vatjalaisten siirtyminen Venäjän sydänmaille Tihvinän, Tverin ja Valdain suuntaan 1600-luvun alussa väkivaltaista vai vapaaehtoista.<sup>53</sup> Venäjälle siirtyi myös luterilaisia, mikä kertonee erittäin selvästi, että muuton syynä on ollut pakko. Enn Ernitsin mukaan inkerikkoja siirrettiin pakolla tai vapaaehtoisesti Venäjälle tuolloin yli tuhat perhettä, mikä tarkoittaa monta tuhatta henkeä.<sup>54</sup> Joka tapauksessa Tverin, Tolmatšun ja Vesjegonskin alueilla puhuttu karjalan kieli on yllättävän läheistä myöhemmälle suomen kielen vaikutuksista vapaalle Oredežin inkeroismurteelle. Ariste huomauttaa muun muassa, että Oredežin kylissä töissä käyneet tverinkarjalaiset pystyivät tulemaan täysin toimeen omalla kielellään. Hänen mukaansa Oredežin inkerikkojen asutus ei kuitenkaan olisi alueen alkuperäistä asutusta, koska kylännimet ovat poikkeuksetta venäläisperäisiä. Tosin Aristekaan ei sulje pois mahdollisuutta, että alueella olisi alkujaan ollut itämerensuomalaisia, sillä jotkut vesistöjen nimet, joita tavallisesti pidetään todisteina asutuksen vanhakantaisuudesta, viittaavat itämerensuomalaisuuteen.<sup>55</sup>



Kylätie Ylä-Laukaalla Juho Lukkarisen kuvaamana vuonna 1911. Museovirasto.

Oredežin inkerikkoasutus alkoi harveta 1800-luvun lopulla nopeasti etupäässä Pietarin ja Varsovan välisen rautatien rakentamista seuranneen venäläisväestön massamuuton ja sisäisen muuttoliikkeen seurauksena. Peter von Köppen luettelee Lugan kihlakunnan Jaštšeran ja Nestorovkan alueilta yli kymmenen inkerikkokylää, joissa oli yhteensä jopa 2 180 asukasta.<sup>56</sup> Juho Lukkarinen mainitsee 1900-luvun alun matkakuvauksissaan, että suurimmassa osassa kylistä inkeroista osasivat puhua vain vanhukset ja yleiskielenä kaikkialla käytettiin jo venäjää. Lukkarinen kulki tietömiä taipaleita kylästä kylään, joissa hän tapasi enimmäkseen ”turmeltunutta karjalankieltä sekä vanhäläisii ’kansallisuusvaistoa’ vailla”. Kansallisromanttisen tun-

teen vallassa olevan nuoren sivistyneistön jäsenen oli erityisen vaikeaa hyväksyä, että paikalliset eivät näyttäneet lainkaan välittävän esivanhempiansa alkuperästä ja heillä oli jopa tapana naureskella asialle. Lukkarinen arveli, ettei kestäisi viittäkymmentä vuottakaan ennen kuin esi-isien kielestä olisivat elossa vain rivoimmat kiro sanat, ja hän oli osittain oikeassa. Tästä huolimatta Lukkarisella on monia havaintoja siitä, että alueella käytettiin yhä kansanpu-kuja, joihin kirjottiin runsaasti karjalaisia kuvioita.<sup>57</sup>

Historiallisen Inkerinmaan, myöhemmän Pietarin kuvernementin, eteläraja oli etnisesti kirjava. Suurien soiden reunoilla asui vielä ennen toista maailmansotaa myös monituhathenkiinen vanhauskoisten yhteisö.<sup>58</sup> Vanha-

uskoisia eli ortodoksisen kirkon 1600-luvun reformissa vastahankaan asettuneita ryhmiä pakeni Inkerin alueelle jo Ruotsin vallan aikana 1680-luvulta lähtien.<sup>59</sup> Protestanttisen valtionuskon ja yleisen luterilaisuuden keskeillä vanhauskoisten uskonnolliset oikeudet olivat, paradoksaalista kyllä, paremmin turvattuja kuin Venäjän alueella, kuten Johannes Gezelius nuorempi sananmukaisesti toteaa eräässä kuninkaalle lähettämässään kirjeessä: ”–hafwa och behålla de rätta Ryssar in gambla Religion här i Ingermanlandh bättre och mehr obehindrade än i sielfwa Ryssland – –.”<sup>60</sup>

Vielä vuonna 2007 kenttätömatkallamme näimme ortodoksisia ikoneja Koprinan seudun Lätän kylän inkerinsuomalaisen Sakarlan Annan luona. Niitä säilytettiin tavallisesti ovensuun vastaisessa nurkassa, jotta harras vanhauskoinen vieras voisi tehdä ristinmerkin tullessaan sisään taloon.<sup>61</sup> Ikonit saattoivat olla peräisin lähinaapurissa asuneilta vanhauskoisilta.

Vaino Salminen mainitsee samalta alueelta eli Koprinan seurakunnasta ”vanhauskoisiksi suomalaisiksi” nimetyn kansanryhmän *laplakot*.<sup>62</sup> Suurella todennäköisyydellä nimen vartalona on *\*lapp-*, joka saattaisi merkitä reuna-alueella tai rajaseudulla asuvaa ryhmää: Inkerinmaan eteläraja sijaitsi juuri näillä main. Salmisen mukaan *laplakot* voisivat olla myös suomalaistuneita venäläisiä, mutta todennäköisesti he olivat juuri inkerikkoja. Eräiden lähteiden mukaan heitä olisi ollut myös Länsi-Inkerin Kupanitsan ja Moloskovitsankin alueilla, muun muassa Vrudassa ja Jastrebinossa.<sup>63</sup>

Hatsinan kauppalan läheisyydessä ja alueen kaakkois- ja eteläpuolella asui von Köppenin 1800-luvun puolivälin tietojen mukaan lähes 400 inkerikkoa vähintään 12 kylässä, muun muassa Paaritsassa, Peräkylässä, Tihkovitsassa sekä Kotlinossa, jossa heitä oli yli viisikymmentä.<sup>64</sup> Heitä on asunut myös Sivoritsan ortodoksipitäjässä Tihkovitsa–Izvara–Vyritsa-linjasta pohjoiseen. Kun kysyin Etelä-Inkerissä Spankkovan ja Koprinan pitäjissä inkerikoista, informantit kertoivat toisinaan yksityiskohtaisesti ”isorloisista

tulokkaista”: *miun äitin mitä lien kerto isorloisist tulokkaista*. Ovatko von Köppenin tilastojen inkerikot siis alueen alkuperäisiä inkerikkoja vai ovatko kyseessä myöhemmät tulokkaat, jotka siirtyivät esimerkiksi Soikkolan kylistä sisämaahan työn ja toimeentulon perässä? Nykyisten tietojen pohjalta on todennäköistä, että paikallisissa suomalaiskylissä nimityksellä ”tulokkaat” viitataan pikemminkin 1800–1900-lukujen vaihteessa yhteiskunnallis-taloudellisten rakennemuutosten synnyttämään sisäiseen muutto-liikkeeseen.

Köppenin tietojen mukaan historiallisia inkerikkoryhmiä sijaitsi myös Karjalan kannaksella, Lempaalassa esimerkiksi Naakkalan, Toivakkalan ja Lukesinmäen pitäjissä sekä osin myös Raudun ja Sakkolan pitäjissä. Lisäksi Köppen kertoo inkerikkoja asuneen Nevan sekä Tosnajoen rannoilla. Inkerikkoja asui hänen mukaansa myös Laatokan puoleisessa osassa Matoksissa ja Kyröhaassa (Vuoleen luterilainen pitäjä) ja Suomen puolella Etelä-Käkisalmella. Köppen hankki tietonsa pääasiassa paikallisilta kirkkoherroilta.<sup>65</sup>

Hevaan ja Kaprion inkerinsuomalaiset olivat pitkään tekemisissä inkerikkojen kanssa, mistä osoituksena ovat erilaiset inkeroisilta omaksutut kansankulttuurin piirteet: paikallisista suomalaiskylistä on esimerkiksi merkitty muistiin myös joukko häätkuja, joita ei luterilaisilla yleensä ole.<sup>66</sup> Kurkolanniemen asukkailla oli yhteydet Kaakkois-Suomeen Koiviston pitäjän rannikkoasutukseen ja saaristoon sekä Lavansaaren, Suursaaren, Seiskarin suomalaiseseen asujaimistoon mutta myös Koillis-Viron rannikkoalueisiin. Heitä yhdisti pitkäaikainen, vähintään keskiajalle ulottuva vaihtokauppa eli niin sanottu seprakauppa.<sup>67</sup> Suomenlahden rannikkoalueelle muodostui seprakaupan seurauksena yhtenäinen kulttuurialue, jossa yhteistä perinnettä edustivat samanlaiset ppyntimenetelmät kuten talvinen nuottakalastus ja hylkeenpyynti sekä samankaltaiset runotyypit ja -motiivit.<sup>68</sup>



## Ryhmiä väliset suhteet Länsi-Inkerissä

Ala-Laukaan ja Kaprion ympäristön 1900-luvun alun vatjalaiset olivat elämäntavoiltaan, asutukseltaan ja sukulaissiteiltään täysin sekoittuneita inkerikkojen kanssa. Näiden alueiden kylissä saattoi olla joko inkerikkojen tai vatjalaisten pääty, venäläinen pääty tai suomalainen pääty. Päädyissängsä (ink. *otsissaan*) inkerikot *läättii*, vatjalaiset *pajatöttii*, äyrämöiset *haasettii* ja savakot *laajittii* kieltängsä eri tavoin murtaen. Toisten kieliä osattiin suhteellisen hyvin: Inkerinmaata on ammoisista ajoista luonnehtinut monikielisuus. Oletettavaa on, että pienemmät ryhmät osasivat suurempien kieliä, esimerkiksi vatjalaiset inkeröisen ja molemmat suomen kieltä. Alueen rannikkokylissä noudatettiin varsin järjestelmällisesti patrilokaalia eksogamiaa, eli naiset muuttivat naimisiin mennessängsä yleensä miehensä kotiin eikä omasta kylängstä naimista suosittu. Vaimoa kosittiin (ink. *mäntii kossii* tai *rahomaa*) useimmiten naapurustosta. *Vainpuolen* eli Laukaansuun vatjalaiskylissä tapana oli kosia juuri Soikkolanniemen inkerikkojen joukosta. Paikallisista inkerikkoneidoista jopa kerrottiin, että olivat oikein tyrkyllä *Vattii* eli Vainpuoleen naimisiin, koska Soikkolassa olot olivat viheliisemmät. Tämä puolestaan antoi vatjalaisille aika ajoin aihetta halveksia Soikkolan inkerikkoja. Jokaisessa suvussa oli naispuolisia isovanhempia, jotka oli ”tuotu” Soikkolasta. Niissä perheissä, joissa vanhaemängtä sattui olemaan inkerikko, käytettiin inkeröistä myös kotikielengnä. Joidenkin tietojen mukaan Luutsan kylängssä kuultiin inkeröistä enemmän kuin Joenperängllä ja Liivakylängssä, joissa siitä käytettiin hieman halveksivaa nimitystä *läkinä*. Koska aikoinaan vaimonhankintaan suhtauduttiin etupängssä työvoimakysymyksenä, oli luonnollista, että köyhistä oloista tultiljalta odotettiin suurempaa ahkeruutta ja vähemmän nurinaa miehen kodin oloista. Siksi ahkeria inkerikkonurikoita arvostettiin suuresti. Tästä syystä inkerikkojen ja vatjalaisten verisiteet olivat tiiviit, ja myös praasniekkojen eli vuotuisten kyläjuhljen aikoihin vierailtiin vastavuo-

roisesti. Monin paikoin juhlien yhteydessä järjestettiin vuosittain markkinoita (inkeroiseksi *jarmanka*).

Jo vanhoista ajoista lähtien inkerikkojen ominaisuuksina pidettiin sulavuutta, vikkelyyttä ja vilkkautta.<sup>69</sup> Vatjalaisten piirteinä taas pidettiin tuimaa lakonisuutta ja jopa äkkipikaisuutta ja riitaisuutta. Luutsan kylängstä kotoisin olleen vatjalaisen Nikolai Nesterovin mielestä vatjalaismiehet olivat aina ensimmäisiä tappelupukareita ja luonteeltaan karkeita. He eivät selvitelleet riitojaan sanoin vain nyrkeillä:

Vaddaa karakter on gruuböi – se on tözi! Ižorilaizöt öltii kulturnöbi vätsi. Ku vaddälain ja ižorilain riijeltii, sis vaddälain ain ezimängsöss löi kulakaakaa.

Kentätöittäni yhteydessä havaitsin, että vatjalaismiehet eivät mielellängn ryhtyneet juttuseuraksi, vaan vetäytyivät mieluummin omiin oloihinsa. Kylängssä tapasimme monia, jotka näyttivät järjestelmällisesti ilman näkyväng syytä kieltäytyvän olemasta missäng tekemisissä usein shortseihin pukeutuneiden ja mikrofonein varustettujen tutkijoiden ja opiskelijoiden kanssa. Vatjalaisten mielestä tyhjä juttu on liiasta: *Kahsitä eböö mittäng tolkkua – määng too tsirvez!* (’Ei siinä ole mitäng järkeä, mene ja tuo kirves!’) Sellainen on oikean miehen puhetta, arvioi eräs Liivakylängn nainen kuvaillessaan vatjalaismiehen kielenkäyttöä. Niinpä vatjalaisiin verrattuna inkerikkomiehet olivat jopa puheliaita. Vatjalaismiesten mielestä puheliaisuus oli naisellinen piirre. Se saattoi kyllä sopia paimenelle, jonka täytyi seurustella naisväen kanssa ja sopeutua heidäng vaatimuksiinsa. Emängnät palkkasivatkin paimenia mieluummin Soikkolan inkerikkopojista ja -miehistä – samoin kuin miehet kosivat sieltä naisia! On mahdollista, että juuri tällangsten palvelussuhteiden luonteesta johtui, että vatjalaisten parissa oli yleinen käsitys inkerikoista vilkkaina, sulavina ja kompromissialttiina. Tavallisesti tällangset kaavamaiset käsitykset ryhmieng luonteesta eivät pohjaudu suinkaan objektiivisuuteen vaan kyse on juurtuneista ja stereotyypp-

pisistä kuvitelmista. Oman yhteisön erottamiseksi muista ja ryhmäidentiteetin luomiseksi oli tarve etsiä naapureista luonteenpiirteitä, jotka poikkesivat omasta ryhmästä.

Paikallisten väestöjen väliset suhteet eivät niinkään perustuneet etniseen erotteluun vaan ennen kaikkea uskonnollisiin ja kyläyhteisöllisiin tekijöihin. Naapurien välistä uskonnollista kuuluvuutta olikin pidettävä tarkasti silmällä. Siten esimerkiksi Kurkolanniemen luterilaisia inkerin-suomalaisia pidettiin kavalina ja epäluotettavina. Tosin heidän kanssaan ei oltu paljon tekemisissäkään, koska kirkolliset juhlapäivätkin sattuivat eri päiville ja nuoret juhlivat erillään. Silti jo 1900-luvun alussa kerrottiin solmitun useita suomalaisten ja inkerikkojen tai vatjalaisten välisiä avioliittoja.

Kiusoittelunimitysten (myös *köllit*<sup>70</sup>) perusteella voidaan päätellä, että myös yhteisöön kuulumattomien ortodoksisten naapureiden välille vedettiin selvät rajat. Tavallissimmin köllinimitykset perustuivat pukeutumistapoihin, kuten *rüüti* ('takkuinen hursti, halatti'). Naapureita verrattiin myös koomisilta tuntuviin lintuihin (varis, pikkuhuitti), kaloihin (lahna) tai hyönteisiin (paarma, lude, vesikirppu). Takkuinen hursti -nimityksellä luonnehdittiin koko Vainpuolen, ehkä myös muiden alueiden vatjalaisia. Alkusoinnallinen lausahdus *vana vattunõ vaddalain* ('vanha takkuinen vatjalainen') esiintyi monia kertoja erään värikkäimmän tapaamamme vatjalaisen Tatjana Prokonen (1935–2005) puheessa. Tatjanan käyttämä ilmaus "vanhat vatjalaiset" tarkoitti vanhojen tapojen tuntijoita, vastakohtana olivat "nuoret vanhat" eli iältään vanhat, jotka eivät tunteneet vanhoja tapoja. Myös Lauri Kettusen muistiinpanoista löytyy ilmaus *vana vaddalain*, kun eräs Mahun kylän *taatta* (hänen itsestään käyttämänsä nimitys) ikävoi entisaikojen oikeaa vanhavatjalaista elämää ja toivoi, että hänet haudattaisiin vanhaan *tammizikkoo* eli vanhaan kyläkalmistoon.<sup>71</sup> Kyse ei siis luultavasti ole vain tutkijoiden romanttisesta käsityksestä "vanhasta rahvaasta", vaan paikallisten omasta esivanhempien auktoriteettia korostavasta käsityksestä.<sup>72</sup>

## Inkerikot rannikon asukkaina ja merenkulkijoina 1800–1900-luvun vaihteessa

1800–1900-luvun vaihteessa Suomenlahden rannikon asukkaat toimittivat valtaville Pietarin markkinoille kaikkea tarvittavaa: kalojen ja marjojen lisäksi myös tervaa, tököttiä eli koivutervaa, polttopuita, hiekkaa ja rakennuskiviä. Länsi-Inkerissä Laukaanlahti oli jaettu Kurkolan, Laukaansuun ja Soikkolan 29 kylän kesken 76 pyydystyslohkoksi. Vuoden ympäri lahdella kalasti virallisesti yhteensä 570 henkeä. Kun sisämaan asukkaat kalastaessaan järvillä ja Laukaanjoella joutuivat maksamaan siitä veroja tai tekemään päivätoita kartanonomistajille entiseen tapaan, rannikon asukkaiden liikkumisvapaus ja taloudellinen riippumattomuus olivat jonkin verran suurempia.<sup>73</sup>

Rannikkokyläen kalastus jakautui kevät-, syys- ja talvipyyntiin. Talvipyyntiä harjoitettiin suurissa kalastusvenekunnissa (*artteli*) 3–5 viikon nuottakalastusjaksona Suomenlahden jäällä. Kalat pakastettiin ja myytiin välittäjille (*raasseli*) suoraan jäällä järjestetyissä huutokaupoissa. Suomenlahden pakastettua kalaa myytiin jopa Varsovaan. 1900-luvun alussa teollistunut hailin- ja kuoreenpyynti kasvoi harppauksittain, mikä vähensi olennaisesti paikallisten pienkalastajien ja kalastusvenekuntien markkinanäkymiä. Lisäksi teollistettu troolauksen pienensi kalavarantoa.

1800-luvulla erityisen tunnetuiksi tulivat Kurkolanniemen taitavat inkerikkojen laivamestarit, mutta heitä oli myös Vainpuolen vatjalais-inkeroisissa kylissä. Rannikkokyläen tuotteiden kuljetukseen Pietarin markkinoille tarvittiin monenlaisia aluksia, jotka paikalliset mestarit valmistsivat. 1800-luvun lopulla alueella oli jo yli 150 lotjaa, kaljaasia sekä parkaasia. Lisäksi Suomesta hankittiin merikelpoisia ja rakenteensa puolesta kapeampia jaaloja. Rosonajoen rantojen inkerikkojen ja inkerinsuomalaisten asuttamassa Vanhakylässä oli jopa yksi avomerikelpoinen brigantiini. Inkeroiskielisiä alustyyppisiä olivat R. E. Nirvin

sanakirjan mukaan muun muassa *jaala* ‘pienempi yksimastoinen purjealus’, *jahti* ‘yksimastoinen purjelaiva’, jolla kuljetettiin Suomesta sillilasteja ja suolaa sekä Pietariin kiviä, *kaljassi* ‘yli kymmenen tonnin kaksimastoinen purjealus’ (vrt. viron *kaljas*) sekä *samintka* ‘purjeproomu, parkaasi’, jolla kuljetettiin hiekkaa ja kiviä Pietariin. Harvemmin näillä vesillä saattoi nähdä parkkilaivoja (ven. *barka*) eli kolmi- tai nelimastoisia purjelaivoja.<sup>74</sup>

Rosonanjoen suulle perustettiin vuonna 1873 merenkäyntioppilaitos, mutta oppilaiden vähyyden vuoksi koulu siirrettiin pian Narvaan, jossa koulusta olisi voinut muodostua vetovoimainen oppilaitos taloudellisesti kehittyvien vatjalais- ja inkerikkökylien nuorukaisille. Valitettavan lyhyen vapaamman talouspolitiikan kauden (1922–1927) jälkeen paikallisten rannikkökylien veneentekijät ja alusten omistajat olivat kuitenkin ensimmäisiä, jotka joutuivat sortotoimenpiteiden kohteeksi. Kolhoosien perustamisen yhteydessä vuosina 1929–1931 rannikon kylissä kuten muuallakin Neuvostoliitossa järjestettiin kulakkien likvidoimiskampanja. Kulakkivainojen aikana väkeä pakosiirotettiin Kuolan niemimaalle Murmanskiin tai Hibernogorskiin, Aunuksen Karjalaan tai jopa Kaspienmeren lähelle Astrahanin sekä Kazakstanin puuvilla-aroille. Nuotat ja nuottaveneet (ink. *nootan paatit*) takavarikoitiin tuolloin kolhooseihin ja suuremmat henkilökohtaiset veneet hävitettiin. Vainpuolen vanhin asukas, inkerois-vatjalainen Anna Judina kertoi vuonna 1999, kuinka hänen paikallisena aluksenrakentajana toiminut setänsäkin joutui kyyditetyksi kymmenkunnan muun Vainpuolen varakaamman asukkaan, pääasiassa lotjanomistajaperheen ja kapteenin, mukana.

Neuvostoaikana rajaseudun asukkaat joutuivat hankaluuksiin, jos esimerkiksi kevätjäiden lähtö vei heidät tahattomasti valtionrajan yli. Yksi Kurkolanniemen inkerikkövaltainen kalastajakunta hajotettiin, kun vuonna 1934 talvipyyynnillä ollessaan 58 miestä ajelehti jäälautalla Tytärsaareen, ja suomalainen rajavartiosto vei osan heistä sairaalahoitoon Helsinkiin. Osa palautettiin Jääkarhu-



Soikkolainen venemestari työvaatteissaan vuolemassa veneen kölilautaa vuonna 1943. Museovirasto.

jäämurtajalla viipymättä takaisin Neuvostoliittoon eli Lavansaareen ja sieltä rekikyöydillä mantereelle. Neuvostovirkailijoiden silmissä kyseessä oli valtiopetos. Näin nämäkin tahattoman ”ulkomaanmatkan” tehneet vangittiin ja useimmat teloitettiin. Vain jokunen heistä palasi takaisin kotikyläänsä. Miesten kohtaloita ei kerrottu omaisille, jotka etsivät vuosikymmeniä tietoja läheisistään Neuvostoliiton vankiloista ja vankileireiltä. Pitkiin rangaistuksiin ja teloituksiin saatiin virallinen vahvistus vasta 1990-luvun alussa, kun perestroika oli päässyt kunnolla vauhtiin. Koko kylän miesväen pidättämisen jälkeen naiset joutuivat tekemään miestenkin työt. Kotitaloudet jäivät vaille miesten taitoja ja lapset vaille isiä. 1930-luvun mielivaltaiset vangitsemiset ja sortotoimet saavuttivat siis suoraan absurdit ulottuvuudet. Jälkikäteen on käynyt ilmi,

että toimintaa johdettiin kuitenkin hyvin määrätietoisesti Vologdan kaupungista käsin.<sup>75</sup>

## Toinen maailmansota, evakuointi ja karkotukset

Toisen maailmansodan aikana niin Soikkolan, Kurkolan rannikkokyltien kuin maanpuoleisten inkerikkokyltienkin tilanne oli hyvin vaikea. Talvisodan (ven. *Finskaja voina*, paikallisillekin ”Suomen sota”) esivalmisteluina toteutettiin raja-alueiden ”puhdistaminen epäilyttävistä asukkaista”. Vuonna 1941 rintama vyöryi kyltien yli Inkerinmaan useilla alueilla. Sekä venäläiset että saksalaiset vuorollaan käyttivät poltetun maan taktiikkaa. Monien asumukset saatettiin hävittää jo sodan alkupäivinä venäläisten, toisten taas saksalaisten toimesta.

Saksalaisen miehityksen ensimmäisenä vuonna kyläläiset joutuivat moneen kertaan rintamalinjalle, raskaiden kranaatinheittimien tulitukseen ja lentopommituksiin. Ihmiset pakenivat kylistä metsiin ja rakensivat sinne korusuja. He hautasivat arvoesineensä kotiansa lähelle parempia aikoja odottamaan, mutta rauhan tultua asukkaita ei päästettykään palaamaan koteihinsa, ja kätköjä löysivät vieraat ”aartenetsijät”.

Vuonna 1943 suomalaiset aikoivat evakuoita Inkerinmaalta Suomeen inkerinsuomalaisten lisäksi noin 6 000 inkerikkoo ja vatjalaista.<sup>76</sup> Vaikeasta tilanteesta huolimatta inkerikot eivät kuitenkaan lähteneet kotoaan mielellään. Suomalaisten mukana Laukaansuun sataman ja myöhemmin Paldiskin lähellä sijainneen Kloogan leirin kautta Suomeen siirrettiin lopulta vain kolmisen tuhatta inkerikkoo ja vatjalaista.

Anna Judinan (omaa sukuaan Nesterova, 1908–2001) kertomuksesta ilmenee, miten vaikeaa kotiseudulta oli lähteä. Tapasimme Annan ensimmäistä kertaa vuonna 1999, ja hän osoittautui Vainpuolen vanhimmaksi asukkaaksi. Koska Anna Judinan äiti oli Soikkolasta ja hänen anoppinsa Narvusin inkerikkoja, hän sekä *lääkkääs* että



Anna Judina (os. Nesterova) Luutsan kylästä, tässä Madis Arukasken kuvaamana, kertoi mielellään elämästään.

*pajatti*, vuoron perään. Täysin kolmikielisenä hän pystyi vaihtamaan kieltä vaivattomasti. Anna oli rikkaasta suvusta, johon oli tsaarinaikaan kuulunut kapteeneita ja laivanomistajia. Aluksia ei ollut tarvittu ainoastaan kalastukseen, vaan Pietarin kasvaessa sinne kuljetettiin rannan kiviä, hiekkaa, polttopuita ja rakennuspuutavaraa.

Kohtalo oli koetellut Anna Judinaa. Annan laivanomistajaisä vangittiin kulakkivainoissa vuonna 1931, ja hän kuoli pian vankilassa. Veli ja aviomies kaatuivat toisessa maailmansodassa. Aviomiestä ei pelastanut, että Anna oli ommellut tämän kaulukseen sikiöpussissa syntyneen tyttärensä kuivatun sikiökalvon kantajaansa suojaamaan.

Törvajoen rannalla sijainnut Annan miehen koti paloi saksalaisten miehityksen aikana. Hän ei saanut koskaan tietää, polttivatko talon saksalaiset sotilaat vaiko venäläiset partisaanit. Vuonna 1943 suomalaisten evakuoitavien Inkerinmaata Anna empi kauan mennäkö korsiin vai liittyäkö evakuoitavien joukkoon. Anna kertoi vatjalaisvaikutteisella inkeroisellaan menneensä naapurinsa luokse, joka antoi hänelle Evankeliumin ja käski lukea sattumanvaraisesta paikasta:

Menin miä naaburii, nain' anti suuree Jevangeli: "Avvaa tām' Jevangeli!" Miä avvaasin Jevangeli. I lugõn: "Menkaa sinne, kunne teitä veijää! Teid üli meree veijää ja miä ain leen teijee gaa." I senee vot miä lugin i miä menin toož.  
— — Vot, sis Soomõõ meit veetiiki.

Raamatun kohta "Sillä mihin sinä menet, sinne minäkin menen, ja mihin sinä jäät, sinne minäkin jään!" (VT Ruut 1:16) antoi hänelle päättäväisyyttä ja hän lähti kotimaan korsusta varmemmalta näyttävään Suomeen.

Ei ole aivan varmaa, katsoiko Anna oikeasti Raamatua, sillä kyseessä on hyvin tavallinen kriisiajan kertomusmotiivi. Kyseinen raamatunkohta sopii kuitenkin hämmästyttävän hyvin hänen ja muiden paikallisten ihmisten tilanteeseen. Ruutin kirjassahan kuvataan hätään joutuneita leskinaisia, jotka joutuivat valitsemaan palaavatko he omalle maalleen tyhjän päälle vai lähtevätkö vieraalle maalle ja vieraan Jumalan luo asumaan ja leipää etsimään. Anna Judinan raamatullinen kertomus elämänsä käännekohtasta on luonteenomainen hyvin monille ja siten oleellinen osa kansan yhteistä kerronnallista kokemusta.

Annan oli hyvin vaikea kestää sodanjälkeistä köyhyyttä ja kodittomuutta. Hän korosti toistuvasti turvautuneensa ainoastaan Jumalaan. Samalla hän oli vakuuttunut, että leskeksi jääminen oli Jumalan tahto. Hänen näkemyksensä mukaan leskeyden syynä oli osittain se, että heitä ei vihitty kirkossa vaan heidän liittonsa rekisteröitiin pikaisesti kyläneuvostossa kuten neuvostoaikoihin oli tapana.

Yksi Annan raskaimpia koettelemuksia oli entisen talonsa ostaminen takaisin. Hänen piti käydä oikeutta uutta omistajaa ja velkojaakin vastaan. Ylpeänä hän mainitsi, että nyt hän voi antaa tyttärelleen ja pojalleen perinnöksi talon, jonka vuoksi hän on nähnyt niin paljon vaivaa.

Mielenlujuus, joka auttoi vanhemman polven vaikeiden vuosien yli, oli rakennettu vahvalle perustalle – Jumalan sanalle ja pyhimyslegendoille. Ne toimivat pelastusrenkaina ja moraalien perustana. Anna Judina kertoi legendan siitä, miksi nykypäivän ihmiset eivät osaa ennustaa kuolemansa hetkeä. Laajemmin kertomus tunnetaan nimellä Oljilla vitsastaja. Irma-Riitta Järvisen mukaan Laatokan Karjalan Salmin pitäjistä ja Äänisen rannan Šoutjärveltä tunnetaan samasta legendasta viisi toisintoa.<sup>77</sup>

A ennenvanhaa saottii, shto tiijettii oma kooleman päivä. Sis tekköö [ihminen] aita ja olee gaa sittoo. A jumal kysyy: "Miks sie nii teet [olkivitoilla sidot]?" "A miul tapajaa [riittää] – mie jo kiiree koolen!" Sis Jumal teki nii jot ihminen ei tiijä, kons kooloo. Viimesee päivää saa pit'tää ain tehdä. A ku tiijät oman kooleman päivän... A vot Jumal teki, štob epi tiijettäis...

Legendan opetus on, että ihminen on luonteeltaan egoisti ja tavoittelee onnellisuutta lyhytnäköisesti. Oljilla vitsastettu aitaus pysynee tekijän eliniän mutta ei tuleville polville. Ihminen ei vanhanakaan saisi toimia välinpitämättömästi, vaan hänen tulee aina ajatella tulevia polvia ja sitä, millaisen maailman jättää heille perinnöksi. Neuvosto-aika edisti juuri legendassa kuvattua elämistä päivä kerrallaan. Neuvostoliitossa saarnattiin valoisasta tulevaisuudesta, mutta käyttäydettiin päinvastoin.

Löytyikin niitä, jotka nälän ja itsesäilytysvaiston pakotamina lähtivät evakkomatalle Suomeen. Sodan jälkeen näitä inkerinmaalaisia ei kuitenkaan päästetty takaisin koteihinsa, vaan heidät pakotettiin Tverin, Jaroslavlin, Vologdan ja Novgorodin alueiden nälästä ja puutteesta

kärsiviin kolhooseihin. Sodan aikana vihollisalueilla vii-  
pyneet tulkittiin Neuvostoliiton sisäpoliittisen paranoian  
mukaisesti ”luopioiksi” ja tuomittiin automaattisesti ”si-  
säisiksi vihollisiksi”. Neuvostoliitossa heistä käytettiin ni-  
imitystä *nenadžožniki* (‘epäluotettavat’) ja propagandakäy-  
tössä *vragi naroda* (‘kansanviholliset’). Edes Neuvostoli-  
iton puolella rintamalla sotineita inkerikkoja ja vatjalaisia  
ei päästetty palaamaan kotikonnuilleen. Syy tähän on yk-  
sinkertainen: Inkerinmaan strategisille alueille päästet-  
tiin asumaan vain kaikkein luotettavimmat kansalaiset.

Passia hakevia neuvottiin asioiden helpottamiseksi il-  
moittamaan kansallisuudekseen ”venäläinen”, minkä tu-  
loksena perheen sisaruksetkin saattoivat olla eri kansalli-  
suutta. Neuvostovirkailijat eivät tunnustaneet vatjalaisten  
olemassaoloa, ja heidät liitettiin puoliväkisin inkerikkoi-  
hin – väestönlaskennan kieliluettelossa ei edes mainittu  
vatjan kieltä. Inkerikkoja puolestaan painostettiin venä-  
läisiksi. Joenperän miliisipäällikkö halusi, että paikalliset  
vatjalaiset kirjattaisiin inkerikoiksi siksi, että heistä olisi  
sillä verukkeella helpompi päästä eroon. Hän saattoi to-  
kaista vatjalaisen informanttimme Zoja Antonovan sano-  
jen mukaisesti ”Ne eväd öö inimezed!” (‘He eivät ole ih-  
misiä!’). Samalla kun alueen alkuperäisiä asukkaita ajet-  
tiin pois asuinalueiltaan, sisämaasta värvättiin työvoimaa  
Lenryba-kalastuslaitokseen. Neuvostoaikana kansallisuus-  
uden valinnasta saattoi muodostua sosiaalisen ja poliitti-  
sen toimeentulon strategia. Oikean kansallisuuden valin-  
neilla oli näet paljon suuremmat mahdollisuudet saada  
koulusivistys ja luoda uraa, minkä kautta heidän lastensa-  
kin tulevaisuudennäkymät olivat valoisammat.<sup>78</sup>

## Varhaisen historian uudelleentulkinnat nykyidentiteettien rakentamisessa

Vuonna 1999 tapasimme Hevaan seudulla inkerikkojen  
entisillä asuinalueilla varhaisessa keski-ikässä olleen mie-  
hen, jonka suvussa oli ollut inkerikkoja. Hän ei enää osan-  
nut esivanhempiensa kieltä, mutta oli tietoinen juuristaan

ja kiinnostunut niistä, mikä on hyvin tyypillinen tilanne ve-  
nääläistyneen itämerensuomalaisen väestön parissa. Hän  
kertoi meille ilmeikkäästi ja elävästi, miten lähistöllä  
paikka, jossa inkerikkojen entinen sotapäällikkö Pelkoi  
vanhojen kronikoiden mukaan oli tehnyt sankaritekojaan.  
Mies oli silminnähdyn ylpeä taustastaan. Hän oli ehkä  
lehdistä tai kirjoista muodostanut oman tarinansa, jonka  
hän meille ”ulkopuolisille” esitti. Tällaiset paikkakunnan  
historiaan liittyvät tarinat (etnomyytit) ovat hyvin yleisiä, ja  
niistä on tullut modernin ”inkeriläis-inkerois-karjalaisen”  
minäkuvan peruskiviä.

Samanlaisen tarinan esitti myös eräs Ojatin vepsäläi-  
nen. Tälle korkeasti koulutetulle pietarilaiselle tarina mer-  
kitsi ylipäätään ”itämerensuomalaisuuden” alkua Venäjän  
valtiollisessa historiassa. Hänen inkerikkojen, karjalais-  
ten ja vepsäläisten kaukaiseen historiaan kietoutuvat ta-  
rinansa olivat keino rakentaa identiteettiä. Hänellekin  
keskeinen teema oli inkerikkojen sotapäällikön Pelkoin  
rooli venäläisessä Aleksanteri Nevskin pyhimyslegendas-  
sa vuodelta 1228. Nämä tarinat voi nähdä kouluttautuneiden  
inkerikkojen ja vepsäläisten keinona luoda yhteyksiä  
omiin juuriinsa, hehän ovat omaksuneet uuden ”itäme-  
rensuomalaisen” identiteetin juuri koulutuksensa ja kir-  
jallisuuden myötä. Merkillepantavaa on, että he useimmi-  
ten pyrkivät integroimaan itämerensuomalaisen osaiden-  
titeettinsä valtakulttuurin osaksi.

Äänisvepsäläisten luo Šoutjärvelle suuntautuneella ke-  
ruumatkalla vuonna 2004 mieleenpainuvaa oli paikalli-  
nen vepsäläiskuoro, joka silloin oli puettu tyylieltyihin pu-  
kuihin, joissa oli vaikutteita inkerikkojen ja karjalaisten  
muinaispuvuista. (Myöhemmin heidän käyttämänsä pu-  
kutyypit pohjautui vepsäläiseen tyyliin.) Tässäkin oli ky-  
seessä jonkinlainen moderni, ylhäältä kultivoitu ”ylei-  
sen itämerensuomalaisen” identiteetin rakentaminen. Ei  
siis ole epäilystäkään, etteikö Aleksanteri Nevskin pyhi-  
myslegendassa mainitulla Pelkoilla olisi ollut oma osan-  
sa inkerikkojen ja vepsäläisten jälkeläisten nykyisen, uu-  
siutuvan ryhmätietoisuuden rakentamisessa, tai ainakin



Nadezhda Ivanova *vunukoineen* eli lapsenlapsineen vuoden 2013 Soikkolan Viistinän Pedron eli Pädrön päivän praasniekalla.

historiallis-poliittisen osidentiteetin uudelleenajattelussa. Tämä on vain yksi kuvaava esimerkki siitä, kuinka nykyään saatavilla olevat historiateokset, kuten vuonna 2000 ilmestynyt *Istorija Karelii*, ovat tehneet mahdolliseksi vähemmistökansojen tutustua historiaansa ja luoda sille uusia merkityksiä.

Inkerikkojen ja vatjalaisten jälkipolven minäkuvan rakentamista sekä yhteenkuuluvuuden tunnetta ovat tukeneet myös pienten kansanryhmien tapaamiset, joita on 1990-luvulta lähtien järjestetty kyläjuhlien muodossa sekä Soikkolan Viistinässä niin sanottuna kalastajien päivänä heinäkuun alussa että Vainpuolessa Luutsan kylässä

Pietarin-päivänä. Juhlissa eivät tapaa toisiaan ainoastaan vanhat tuttavat, naapurit tai niin sanotun heimoaатteen kantajat vaan myös eri sukupolvet. Tällainen kyläliike on nykyaikaisen identiteettirakentamisen tärkeä strategia, varsinkin kun myös paikallinen lehdistö ja alueellinen televisio ovat yleensä olleet kiinnostuneita tapahtumista.

## Viitteet

- 1 Lähemmin Linna 1989, 127, 130, 134; Moora & Moora 1964, 169.
- 2 Lähemmin esim. Västrik 2007, 38–39; myös Kolga ym. 1993, 134.
- 3 Ks. Kirkinen 1991, 40; Linna 1989, 134; Västrik 2007, 35.
- 4 Konkova 1992, 89.
- 5 Mitä todennäköisimmin kronikan määritelmä ”saksalaiset” tulee tulkita ruotsalaisiksi tai jopa skandinaaveiksi, kuten esimerkiksi I. P. Šaskolski (1979) on huomauttanut. Ks. PSRL III; samoin Jutikkala & Pirinen 1989, 29–32.
- 6 Selart 2002, 202.
- 7 Ks. Istorija Karelii 2000, 1576.
- 8 Ks. esim. Ligi 1992, 6–8.
- 9 Ks. Selart 2002, 139; Västrik 2007, 40–41.
- 10 Myös Kirkinen 1976, 117–149.
- 11 Konkova 1992, 91.
- 12 Fjodorov 1983, 98, 102.
- 13 Hakamies 1991, 202.
- 14 Tiisnekka 1882.
- 15 Ks. enemmän Šlygina 2003, 593–594.
- 16 Iljin & Junus 1936a, 1936b; Junus 1933; Junus 1934.
- 17 Esim. Jürgenson 2002, 196–198 Siperian virolaisten identiteettiprosesseista.
- 18 Ariste 1956a, 6.
- 19 Laanest 1962.
- 20 Inkerikkojen käsitys itsestään ”ruotsalaisena kansana” (inker. *rootsin rahvas*) voi olla peräisin myös kansanomaisista historiallisista tarinoista. Soikkolassa ja Vainpuolessa inkerikot ovat käyttäneet itsestään usein nimityksiä *šveedan* tai *rootsin rahvas*. Samoin esimerkiksi vatjankielisistä kansanlauluista on käytetty nimitystä *soome laulud*, ’suomalaiset laulut’. Lähemmin historiallisista ruotsalaisuuteen liittyvistä tarinoista Soikkolan Väärnäojalta esimerkiksi Ariste 1960, 12, samoin VKS, V, 267.
- 21 Ks. tarkemmin Grünthal 1997, 88–94.
- 22 Inkeroiskielen tutkimisesta ja endonyymeistä ks. Laanest 1998, 33–34; Nirvi 1961, 104; myös Grünthal 1997, 73; Laanest 1998, 30.
- 23 VKS; myös 1956a, 19.
- 24 Esim. Amur-joen varren nanaila etnonyymi *na-nai* tarkoittaa ’maan mies’, ks. esim. Karaliūnas 2003, 401–416.
- 25 Fjodorov 1983, 98.
- 26 Öpik 1970, 120.
- 27 von Köppen 1853, 420.
- 28 Vrt. Kolga ym. 1993, 132.
- 29 Ks. Grünthal 1997, 178–179. Venäjän sisällissodan vuosina 1919–1920 Soikkolasta ja Hevaalta on merkitty muistiin myös nimitys *inkermanlaine*, joka tarkoitti Nikolai Judenitšin luoteisarmeijan inkerinsuomalaisista muodostettua joukko-osastoa, jotka luoteisarmeijan kenraali Aleksandr Rodzjanko riisui aseista Pietariin suunnatun hyökkäyksen epäonnistuttua vuonna 1920.
- 30 Salve 1992, 92.
- 31 Vaivarassa ja Kukkosissa on vatjalaisista sekä vatja-vaikutteisista inkerikoista erottuva pieni joukko, joiden alkuperä ainakin historialliseen fonetiikkaan tukeutuen poikkesi vatjalaisista (Viitso 1978, 108–110).
- 32 Lähemmin Nirvi 1971, 94; Grünthal 1997, 172.
- 33 Öpik 1970, 72–75, 134–154.
- 34 Ks. esim. Öpik 1970, 31–36; 1986.
- 35 Lukkarinen 1911, 115, 117–118; Ariste 1960, 57.
- 36 Joalaid 1999, 198–199.
- 37 Öispuu 1998, 41.
- 38 Ariste 1956b. *Läätä*-sanana etymologiaa hakiessaan Yrjö Toivonen (1949, 48) näkee taustalla olevan ilmeisesti aivan oikein hengityksen ja sen katkeamisen semantiikan, kuten oletetaan olevan laita myös *puhua*-sanueen kohdalla.
- 39 Grünthal 1997, 172–173.
- 40 Laanest 1970, 195–196.
- 41 Lukkarinen 1911, 113–114.
- 42 Öpik 1970, 54. Fjodor Tumanski kirjoittaa, että myöskään vatjalaiset eivät pitäneet *šsuudi*-nimityksestä. Lähemmin ks. Öpik 1970, 87.
- 43 Ks. Nirvi 1960.
- 44 Esim. Grünthal 1997, 183.
- 45 Laanest 1960; Moora & Moora 1964.
- 46 Ks. Šlygina 2003, 593–594.



- 47 Uino 1991, 31.  
48 Esim. Leskinen 1990, 227.  
49 Ariste 1960, 57; Fjodorov 1983, 99. Paul Aristen mukaan eri kylien murteista olisi lisäksi havaittavissa lähtöalueen piirteitä, siten asujaimiston synty on odotusten mukaisesti heterogeenistä (Ariste 1960, 59). Mahdotonta ei ole, että inkerikkoja on asunut alueella ainakin 1300-luvulta lähtien kuten itämerensuomenkielisistä vesistöjen nimistäkin voidaan päätellä.  
50 Ks. Laanest 1960, 179.  
51 Laanest 1966, 229–234.  
52 Nirvi 1971, 11; myös Kolga ym. 1993, 133.  
53 Västrik 2007, 76–77; myös Jeskanen 1998, 257–260; Saloheimo 1991, 76–79.  
54 Ernits 1996, 194.  
55 Ariste 1960, 58.  
56 von Köppen 1867.  
57 Lukkarinen 1911, 108–109.  
58 Ks. esim. Gadlo ym. 2004, 28; Sludnjakov 2004, 243.  
59 Kuujo 1973, 175–176; myös Amburger 1980, 410.  
60 Gezelius 8.07.1684, Svenskt Riksarkivet, Livonica II, 202; op. cit. Kuujo 1973, 176.  
61 Ks. myös Honko 1990, 114.  
62 Salminen 1929, 27; myös Västrik 2007, 151.  
63 Kuropjatnik 2002; Gadlo ym. 2004; Mikkola 1932: 43; Raudalainen 2007, 65.  
64 von Köppen 1853.  
65 von Köppen 1853, 418–440.  
66 Ks. Nenola 2002, johdantoluku.  
67 Lähemmin Kaukiainen 1998, 145.  
68 Esim. Kuusi 1983, Pietarin kuvernementin kansojen kuvauksissaan Fjodor Tumanski mainitsi ensimmäisenä Kurkolanniemen suomalaiset (ks. Öpik 1970, 27). Luultavasti Kurkolanniemen suomalaisasujaimisto oli saapunut Koivistosta, Kaipalan kylien lähiseudun ”Ruotsin-kalmoista” sekä paikoista, missä ”luut huutavat” (Kurkolanniemeltä syntyisin olevan Toivo Tupinin suullinen tiedonanto). Paikalliset niin sanotut Ruotsin-kalmisto -tarinat viittaavat usein joihinkin edellisen väestön unholaan jääneisiin hautauspaikkoihin. Myös vatjalaiset ovat ryhtyneet puhumaan unohduksiin vaipuneista muukalaisten tai vihollisten hautapaikoista (Ariste 1977, 50–55, myös Konkova 1992, 107).  
69 Öpik 1970, 68.  
70 Kölleistä tarkemmin Ariste 1969, 24–25.

- 71 Kettunen 1945, 232; katso myös Ariste 1969, 5.  
72 Kansatieteen kannalta ”hyvästä informantista” ja tutkijan romantisoivasta katseesta ks. Arukask 2001, 230; Västrik 2007, 189.  
73 Amburger 1980, 305–307.  
74 Ks. Nirvi 1971, Inkeröismurteiden sanakirja; Kaukiainen 1998, 145.  
75 Esim. Sihvo 2000, 25–26.  
76 Nevalainen 1990, 52–63.  
77 Järvinen 2004, 94, 127 ja 131; ks. myös Irma-Riitta Järvisen luku tässä kirjassa.  
78 Lähemmin Kolga ym. 1993, 134–135.

## Lähteet

### Arkistolähteet

Eesti Kirjandusmuuseum (EKM)  
Videotallenteet EKM, Inkeri, DV, 280–296.

Eesti Rahvaluule Arhiiv (ERA)  
Äänitteet ERA, Inkeri, FAV, 0236–0241.  
Äänitteet ERA, Inkeri, WM9, 141–157.

Videotallenteet ja äänitteet on tallennettu Viron Tiedeakatemian vuosina 1999–2001 rahoittamissa kenttätöissä Leningradin oblastin Kingisepin piirin (Länsi-Inkerin) vatjalais- ja inkerikkokylissä.

### Kirjallisuuslähteet

- Amburger, Erik 1980: *Ingermanland. Eine junge Provinz Russlands im Wirkungsbereich der Residenz und Weltstadt St. Petersburg-Leningrad 1–2*. Beiträge zur Geschichte Osteuropas. 13: 1. Köln: Böhlau.  
Ariste, Paul 1956a: Läänemere keelte kujunemine ja vanem areemisjärk. – Harri Moora (toim.), *Eesti rahva etnilisest ajaloost*. Tallinna: Eesti Riiklik Kirjastus, 5–23.  
Ariste, Paul 1956b: Isuri keelest. – *Emakeele Seltsi Aastaraamat 2*: 35–52.  
Ariste, Paul 1960: *Isuri keelenäiteid*. Keele ja kirjanduse Instituudi uurimused 5. Tallinna: Eesti Riiklik Kirjastus, 7–68.  
Ariste, Paul 1969: *Vadja rahvakalender*. Emakeele Seltsi toimetised 18. Tallinna: Valgus.

- Ariste, Paul 1977: *Vadja muistendeid*. Emakeele Seltsi toimetised 12. Tallinna: Valgus.
- Arukask, Madis 2001: Paul Ariste ürgvadjaluse kontseptsioon ja Oudekki Figurova. *Mäetagused* 21: 222–230.
- Ernits, Enn 1996: Vajjalaisten assimiloitumisen historiaa. – *Historia Fenno-Ugrica* 1. *Congressus Primus Historiae Fenno-Ugricae*. Oulu: Societas Historia Fenno-Ugricae, 193–206.
- Fjodorov, I. T. 1983: Rasselenie ižory v XIX–XX vekah. *Sovetskaja etnografija* 5: 97–104.
- Gadlo A. B. & Vernjajev I. I. & Ezorov C. B. 2004: *Etnografija Severo-Zapada Rossii. Južnye okrestnosti Peterburga – Priladožje – Tsentralnye raiony Pskovštšiny*. Pietari: Sankt-Peterbyrgski Gosudarstvennyi universitet.
- Grünthal, Riho 1997: *Livvistä liiviin: itämerensuomalaiset etnonyymit*. Castrenianumin toimitteita 51. Helsinki: Suomalais-Ugri-lainen Seura.
- Hakamies, Pekka 1991: Inkeri monietnisenä alueena. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 197–204.
- Honko, Lauri 1990: Inkerin tutkimus tienhaarassa. – Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Inkerin teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 69–70. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 113–123.
- Iljin, N. A. & V. I. Junus 1936a: *Bukvar ižoroin škouluja vart*. Leningrad: Riikin ucebno-pedagogiceskoi izdatelstva.
- Iljin, N. A. & V. I. Junus 1936b: *Inkeroinin keelen oppikirja alkuškouluja vart*. Leningrad: Riikin ucebno-pedagogiceskoi izdatelstva.
- Istorija Karelii = *Istorija Karelii v dokumentah i materialah (s dverneišših vremen do serediny XVII veka)*, 2000. Petroskoi: Petrozavodski Gosydarstvennyi universitet.
- Jeskanen, Matti 1998: Karielat Hormilla keššeššä. Sisä-Venäjän, erityisesti Tverin alueen karjalaiset. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Karjala. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 705. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 255–276.
- Joalaid, Marje 1999: *Isurid. Eesti rahvaste raamat*. – Viikberg, Jüri (toim.), *Rahvusvähemused, -rühmad ja -killud*. Tallinna: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 197–201.
- Junus, V. I. 1933: *Lukukirja. Inkerioisia oppikoteja vart*. Leningrad: Kirja.
- Junus, V. I. 1934: *Lukukirja. Inkerioisia oppikoteja vart*. Leningrad: Kirja.
- Jutikkala, Eino & Kauko Pirinen 1989: *Kivikaudesta Koivistoon. Suomen historian pääpiirteitä*. Espoo: Weilin+Göös.
- Jürgenson, Aivar 2002: *Siberi eestlaste territoriaalsus ja identiteet*. Tallinna: Tallinna Pedagoogikakooli kirjastus.
- Järvinen, Irma-Riitta 2004: *Karjalan pyhät kertomukset. Tutkimus livvinkielisen alueen legendaperinteestä ja kansanuskon muutoksesta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 962. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Karaliūnas, Simas 2003: Aesti ja Eesti. *Keel ja Kirjandus* 6: 401–416.
- Kaukiainen, Yrjö 1998: Kauppamiesten Karjala. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Karjala. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 705. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 125–148.
- Kettunen, Lauri 1945: *Tieteen matkamiehenä. Kaksitoista ensimmäistä retkeä 1907–1918*. Helsinki: WSOY.
- Kirkinen, Heikki 1991: Inkerin keskiaika ja uuden ajan alku vuoteen 1617. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 35–66.
- Kirkinen, Heikki & Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo 1976: *Karjalan kansan historia*. Helsinki: WSOY.
- Kolga, Margus & Igor Tõnurist & Lembit Vaba & Jüri Viikberg 1993: *Vene impeeriumi rahvaste punane raamat*. Tallinna: Nyman & Nyman.
- Konkova, O. I. 1992: Izora. – K. B. Tšistova (toim.), *My živjom na odnoi zemle. Naselenija Peterburga i Leningradskoi oblasti*. Pietari: Lenizdat, 89–109.
- Kuropjatnik, A. I. 2002: *Ibentitšnost i sistema rasselenija na severe Evropy: antropologitšeski analiz korreljatsii*. – Materialy ežegodny konferentsi "Sankt-Peterburg i strany Severnoi Evropy", 2002, 106–112.
- Kuujo, Erkki 1973: Die Verbreitung des Altglaubigentums im zu Schweden gehörenden Kareliden und Ingermanland. *Jahrbücher für der Geschichte Osteuropas* 21: 175–183.
- Kuusi, Matti 1983: *Maria Luukan laulut ja loitsut. Tutkimus läntsimmän Inkerin suomalaisperinteestä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 379. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Köppen, Peter von 1853= Keppen P. I. 1853: Selenija, obitajemye ižorami v S.-Peterbyrgskoi gubernii. – *Ytšenye zapiski Imperatorskoi Akademii Nauk* 3. Pietari: Peterbyrgskoi akademii nauk, 412–422.

- Köppen, Peter von 1867: *Erklärender Text zu der ethnographischen Karte des St. Petersburger Gouvernements*. Pietari: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Laanest, Arvo 1960: Isuri keele oredeži murdest. *Emakeele Seltsi Aastaraamat* 6: 179–196.
- Laanest, Arvo 1962: Isurikeelset materjali 18. sajandist. *Emakeele Seltsi Aastaraamat* 8: 163–170.
- Laanest, Arvo 1966: *Isuri murdetekste*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Laanest, Arvo 1970: Isuri ja soome sõnaloendid. – Elina Öpik, *Vadjalastest ja isuritest XVIII sajandi lõpul. Etnograafia ja lingvistilisi materjale F. Tumanski Peterburi kubermangu kirjelduses*. Tallinna: Valgus, 195–196.
- Laanest, Arvo 1986. *Isuri keele ajalooline foneetika ja morfoloogia*. Tallinna: Valgus.
- Laanest, Arvo 1998. Isurid ja isuri keel. – *Kaheksa keelt, kaheksa rahvast*. Koonnut Jaan Õispuu, toimittanud Marje Joalaid. Tallinna: Tallinna Pedagoogikakooli, 29–36.
- Leskinen, Heikki 1991: Inkerin kielimuodot. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 222–233.
- Ligi, Priit 1992: *Etnilistest oludest Alutagusel muinas- ja keskajal*. – Ingrid Rüütel (toim.), *Ida-Virumaa rahvakultuurist*. Tallinna: Virumaa Fond & Eesti Teaduste Akadeemia, 13–18.
- Linna, Martti 1989: Suomen varhaiskeskiajan lähteitä. Martti Linna (toim.), *Historian aitta* 21. Tampere: Historian Ystävien Liitto.
- Lukkarinen, Juho 1911: Matkahavaintoja Inkerin Ylä-Laukaalta. *Virttäjä* 15: 108–118.
- Mikkola, J. J. 1932: *Inkerinmaan kreikanuskoisten kääntynytsestä vuosina 1683–1700*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Moora, Aliise 1964: Peipsimaa etnilisest ajaloost. Ajaloolis-etnograafiline uurimus Eesti-Vene suhetest. Tallinna: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Moora, Harri & Aliise Moora 1964: Lisandeid vadjalaste ja isurite etnilisele ajaloole. *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat* 19: 188–209.
- Nenola, Aili 2002: *Inkerin itkuvirret. Ingrian laments*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 735. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nevalainen, Pekka 1990: *Inkeriläinen siirtoväki Suomessa 1940-luvulla*. Helsinki: Otava.
- Nirvi, R. E. 1960: Die Stellung der ingrischen Dialekte. – *Sitzungsberichte der Finnischen Akademie der Wissenschaften* 1960. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 133–165.
- Nirvi, R. E. 1961: Inkeröismurteiden asema. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 41. Helsinki: WSOY, 99–132.
- Nirvi, R. E. 1971: *Inkeröismurteiden sanakirja*. Lexica Societatis Fennougricae 18. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Õispuu, Jaan 1998: Karjalased ja karjala murded. – *Kaheksa keelt, kaheksa rahvast*. Koonnut Jaan Õispuu, toimittanud Marje Joalaid. Tallinna: Tallinna Pedagoogikakooli, 37–49.
- PSRL III = *Polnoje sobranije russkih letopisei* 3. Pietari: Tipografija Eduarda Pratsa, 1841.
- Raudalainen, Taisto & Ergo-Hart Västriik & Arukask, Madis 2004: *...ja päästa meid ära kurjast!* Televisiodokumentti Eesti Televisioonille (ETV, Viron televisio), 54'. Käsikirjoitus Taisto Raudalainen & Ergo-Hart Västriik, ohjauks Maarika Lauri.
- Raudalainen, Taisto 2007: Multietniline ja -konfessionaalne Ingeri pärimusajaloolisest vaatepunktist. – Madis Arukask (toim.), *Muutused, erinevused ja kohanemised eesti kultuuriruumis ja selle naabruses*. Viljandi: Tartu Ülikool, 31–82.
- Salminen, Väinö 1929: *Tutkimus vatjalaisten runojen alkuperästä*. Suomi 5: 7. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Saloheimo, Veijo 1991: Inkerinmaan asutus ja väestö. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 67–82.
- Salve, Kristi 1992: Kuuljal kõrvad, loriial lõvad. *Ida-Virumaa rahvakultuurist*. – Ingrid Rüütel (toim.), *Ida-Virumaa rahvakultuurist*. Tallinna: Virumaa Fond & Eesti Teaduste Akadeemia, 82–100.
- Šaskolski, I. P. 1979: Problemy etnogeneza pribaltijsko-finskikh plemen jugo-vostožnoi Pribaltiki v svete dannyh sovremennoi nauki. / Lounais-Baltian itämerensuomalaisten heimojen syntyperän ongelmia nykytietojen valossa. – *Finno-ugry i slavjane*. Doklady 1-go sovetško-finljandskogo simpoziuma po voprosam arheologii, 15–17 nojabrja 1976 g. / *Suomalais-ugrilaiset ja slaavilaiset*. Neuvostoliittolais-suomalainen arkeologinen symposiumi 15.–17. marraskuuta 1976. Pietari: Nauka, 41–48.
- Selart, Anti 2002: *Liivimaa ja Vene 13. sajandil. Uurimus poliitilisest ajaloost*. Tartto: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Sihvo, Jouko 2000: *Inkerin kansan 60 kohtalon vuotta*. Helsinki: Tammi.

- Sludnjakov 2004 = Slunjakov, A. O. 2004; *Ob arhitektura dereven Pampolovo i Kurgino. – Narodnoje z0d tšestvo*. Petroskoi: Petrozavodski Gosydarstvennyi universitet.
- Šlygina, N. V. 2003: *Ižora. Pribaltijsko-finskie narody Rossii*. Moskova: Nauka.
- Tiisnekka, Abram 1882: Kaprion luonto ja maisemat. *Uusi Suometar* 14.2.1882.
- Toivonen, Yrjö H. 1949: Etymologisia huomioita. *Virittäjä* 53: 31–57.
- Uino, Pirjo 1991: Inkerinmaan esihistoria. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 11–34.
- Viitso, Tiit-Rein 1978: Läänemeresoome esimese silbi 'õ' ajalugu. *Keel ja struktuur* 10: 81–117.
- VKS = Elna Adler & Merle Leppik & Silja Grünberg (toim.) 1990–2011: *Vadja keele sõnaraamat 1–7*. Tallinna: Signal & Eesti Keele Instituut & Eesti Keele Sihtasutus. Toinen, täydennetty ja korjattu painos (2013) julkaistu myös sähköisenä (2019): <http://www.eki.ee/dict/vadja/>.
- Västrik, Ergo-Hart 2007: *Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni: Alltekstid, representatsioonid ja tõlgendused*. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis 9. Tartto: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Öpik, Elina 1970: *Vadjalastest ja isuritest XVIII sajandi lõpul. Etnograafia ja lingvistilisi materjale Fjodor Tumanski Peterburi kubermangu kirjelduses*. Tallinna: Valgus.

# INKERIKKOJEN LAULAJIA JA LÖYTÄJIÄ

Anneli Asplund

Kunnia Inkerin runorikkaiden kylien löytämisestä kuuluu David Emanuel Daniel (D. E. D.) Europaeukselle (1820–1884), joka ensimmäisenä kansanrunouden kerääjistä aloitti laajamittaisen tallennustyön Inkerissä ja sai kokea tämän alueen ja nimenomaan inkerikkoväestön runolaulutradition vielä tuohon aikaan vahvan elinvoimaisuuden.

Daniel ”Taneli” Europaeus, Savitaipaleen papin poika, oli isänsä kuoltua joutunut keskeyttämään lupaavasti alkaneet opintonsa Helsingin yliopistossa, ja hänen oli ollut pakko hakeutua työhön. Hän pääsi Lönnrotin puhtaaksikirjoittajaksi Kajaaniin 1845 ja päätyi näin mukaan kansanrunouden keruutyöhön. Hänestä sukeutui nopeasti aktiivinen ja tuloksekas kerääjä, joka Martti Haavion sanoin ”nuorten ylioppilaskerääjien parvesta erottuu ensimmäisenä ja päätä pitempänä muita”.<sup>1</sup> Keruumatkat suuntautuivat ensin Karjalaan, mutta keväällä 1847 hän alkoi suunnitella uutta reittiä Karjalan kannaksen eteläsiin pitäjiin ja Inkeriin. Hän oli vakuuttunut, että siellä runolaulua oli vielä tavoitettavissa.

Europaeus lähtikin matkaan kesäkuun 1847 lopulla Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran stipendin turvin yhdessä H. A. Reinholmin kanssa. Työnsä he aloittivat menestyksellisesti Kannaksen rajapitäjissä, joista he kulkivat Toksovaan, Lempaalaan ja Vuoleelle. Lauluja he totesivat löytyvän runsaasti. Europaeus kirjoitti matkakuvauksessaan, että Inkeriin tarvittaisiin välttämättömästi uusia kerääjiä pitemmäksi ajaksi. Pohjois-Inkeristä kerääjät suuntasivat Pietarin kautta Paulovskiin ja Venjoen kirkolle. Kerääjien saaliina kannakselaisaineisto mukaan lukien oli toista tuhatta runoa sisältävä kokoelma. Inkerikkojen osuus ei ole eriteltävissä, koska kerääjät jättivät merkittävästi muistiinpanoihinsa kylät. Matkan tulosten Euro-

paeus toivoi ehtivän ajoissa Lönnrotin käsiin tekeillä olevaa *Kalevalan* uutta laitosta varten. Näin myös kävi. Europaeus itsekin julkaisi keräämiään lauluja kirjasessa *Pieni Runon-seppä eli Kokous paraimmista Inkerinmaan puolelta kerätyistä runolauluista* (1847) antaakseen sitä vastaisuudessa palkkioksi laulajille. Kirjeessään Lönnrotille hän toivoi muidenkin lähtevän Inkeriin ja maanitteli jälleen vuoden 1848 alussa Reinholmia ainakin itkuvirsiensä keuruuseen. Itse hän halusi päästä Inkerin lisäksi Tverin Karjalaan ja lopulta aivan Siperiaan asti. Pienen apurahan hän saikin Inkeriä ja Tveriä varten, mutta Siperianmatkasta ei tullut mitään.<sup>2</sup>

Toiselle Inkerin-matkalleen Europaeus lähti Savitaipaleelta huhtikuun alussa 1848. Hän kierteli Itä- ja Pohjois-Inkerissä viipyen pidempään Tuutarin tienoilla ja kiinnitti huomionsa erityisesti inkerikkojen runoihin. Hän samoihi Venjoella, Tuutarissa ja Liissilässä ja pyrki jatkamaan edelleen Tverin karjalaisten alueille. Seudulla riehuva kolera vaikeutti tilannetta, ja matka lopulta toteutuessaan tuotti runonkeruun osalta pettymyksen, sillä Tverin Karjalassa ei laulettu vanhalla runomitalla. Kesän tuloksena oli lähes 400 runoa.

Kotimaahan palattuaan Europaeus ei luopunut Inkerihankkeistaan, vaan pyrki intohimoisesti löytämään keinoja työn jatkamiseen. Hän pommitti eri tahoja kirjeitse vakuuttaen, että kaikkein tärkeimmät runot olisivat löydettävissä Inkerinmaan läntisissä osissa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa Europaeuksen kehotukset ja anomukset eivät nyt saavuttaneet vastakaikua. Hänet oli alettu kokea hankalana, itsepäisenä ja itsetietoisena besserwisserinä, jonka monet ideat ja hankkeet – Inkerin keruu niiden mukana – tuntuivat muista turhanpäiväiseltä

haihattelulta. Kun Seurasta ei tullut vastakaikua, Europaeus sonnustautui matkaan omin varoin syyspuolella 1853. Hän matkasi jalkapatikalla Liissilän takana asuvien ärrääjiksi kutsuttujen inkerikkojen luo, mutta havaitsi pettymyksekseen, ettei näillä enää ollut omakielisiä lauluja. Seuraavaksi hän suuntasi Suomenlahden rantamaille Oranienbaumiin ja Tyröön, viipyi Kankaan kylässä muutamana päivänä ja sai sieltä runsaan saaliin, 80 runoa, joista 45 runoa yksin kuudennusmies Juhana Siitkoiselta. Tässä kylässä asui sekä inkerikkoja että äyrämöisiä. Europaeus ei täällä, kuten ei muuallakaan, merkinnyt muistiin laulajiensa nimiä eikä etnisiä identiteettejä. Äyrämöisiin kuulunut Juhana Siitkoinen oli ainoa hänen näiltä seuduilta nimeltä mainitsemansa laulaja.<sup>3</sup>

Tyröstä Europaeus vaelsi vanhaa rantatietä myöten kohti Länsi-Inkeriä. Hän kirjoitti *Suomettaressa*:

Sen tien löysin hyvin laulurikkaaksi ja varsinkin paljon lauluja oli Inkeroisilla tahi venäen uskoisilla Suomalaisilla. Päälle sadan kirjoitinkin lauluja heiltä, mutta en kuitenkaan tahtonut omin varoini kauvan sitäkään tehdä, vaan säästin parhaat laulupaikat varsinaisen runokeruun läheyyden varaksi, sillä sen ne välttämättömästi ansaitsevat.

Hän uskoi, että pian aloitettaisiin laajamittaisempi runonkeruu ja että Inkerin runoja vielä myöhemmin julkaistaisiinkin. Sikäläisen väestön runolaulutaidoista hän kirjoitti:

Olen nyt kuitenkin keksinyt, että länsi-Inkerinmaa on todella varsin rikas lauluista ja että mm. Kalevalan runoja esiintyy, sekä Väinämöisestä että Ilmarisesta, Joikamoisesta (Joukahaisesta) ja Untamosta, samoin kuin Kalevalasta, ja tämän lajisia lauluja täytyy vielä olla useita, joita en ole kuullutkaan. – – Läntisen Inkerinmaan rannikkoseutuja Kaarostasta Laukaanjoelle asti asuttavat pääasiallisesti išorit (Inkeroiset l. inkerikot) tai kreikanuskoiset suomalaiset, ja näillä ovat runolaulut, samoin kuin Venäjän karjalaisilla,

paremmin säilyneet kuin luterilaisten suomalaisten keskuudessa, joiden hengellinen laulu ja lukeminen ja tavallisesti enemmän tai vähemmän voimakas herännäissuuntaus ovat kaikkialla vieraannuttaneet heidät runonlaulusta.<sup>4</sup>

Vaikeuksista keruu ei kuitenkaan sujunut. Kerääjää epäiltiin milloin mistäkin syystä, ja aina ei kylän ihmisillä myöskään ollut lauluhaluja. Europaeus kertoi, kuinka hankalaa oli laulattaa erityisesti herätysliikkeisiin kuuluvia, niin sanottuja ”hyppääjiä”, jotka olivat saaneet nimityksensä hurmostilassa hyppimisestä. Kattilalla ja Narvusin seudulla hän tallensi vatjalaisten ja inkerikkojen häälauluja.

Tammikuussa 1854 Europaeus palasi Helsinkiin. Inkerin runonkeruu oli hänen osaltaan ohi, ja hän alkoi suunnata ideoitaan ja toimeliaisuuttaan muihin kohteisiin. Hänen mielenkiintonsa asiaan ei kuitenkaan sammunut, vaan sitkeästi hän jatkoi kirjoitteluaan eri henkilöille yrittäen saada heitä syttymään Inkerin asialle. Lopulta hänen väsymätön yllytyksensä tuotti tulosta: uusia kerääjiä lähetettiin matkaan.

Europaeuksen merkitys Inkerin runorikkauksen löytämisessä on ollut korvaamaton. Ensimmäisellä matkalla hän tutki alueen pohjois- ja itäosia, toisella etelä- ja kaakkoisosia ja lopulta hän löysi länsiosan inkerikkojen kylät. Hän tuli kartoittaneeksi Inkerinmaan olennaiset perinnealueet aikana, jolloin vielä oli nähtävissä alkuperäisen väestön omaleimaisuus, mutta myös jo kulttuurin venäläistymisen ja häviämisen uhka. Hänen tavoitteenaan oli runojen keruun ohella näiden seutujen yleinen kartoitus syrjäkyliä myöten. Itkuvirsiinkin hän kiinnitti huomiota jo ensimmäisellä matkallaan.<sup>5</sup> Matti Kuusen mukaan häntä voi pitää ihanteellisena kenttätyön tekijänä:

Nuori Europaeus oli löytöretkeilijä Jumalan armosta. Hän selvisi äärimmäisen askeettisissa oloissa. Jos hänet pidätettiin passittomana kulkurina, hän taivutti vartijan odottelemaan sillä aikaa kun hän tienvarren taloissa merkitsi

muistiin runoja. Kun koleraa pelkäävät talonpojat löysivät hänen laukustaan mustepullon ja syyttivät häntä kaivojen myrkyttäjäksi, hän rauhoitti heidät ryypäämällä itse ”lääkiä”.<sup>6</sup>

Venäjántaitoisena hän oli omiaan kulkemaan Inkerissä. Hän tunsu Pietaria, jossa hänellä oli sukulaisia, ja hänellä oli yhteyksiä venäläisiin alan tutkijoihin sekä muiden muassa A. J. Sjögreniin. Europaeuksen tavoitteena oli paitsi runolaulun ja itkujen tallentaminen myös muun perinteen kokonaisvaltainen kuvaus aina sananparsia, arvoituksia, tapoja, leikkejä, tansseja ja jopa esineellistä kansankulttuuria myöten. Europaeus oli mukana Reinholmin ja Ahlqvistin kanssa laatimassa Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle keväällä 1850 esitettyä keruuohjelmaa, jossa painotettiin juuri perinteen laaja-alaista tallentamista ja alkuperäisten runotoisintojen julkaisemista.<sup>7</sup>

Europaeuksen tavoin myös Henrik August Reinholm (1819–1883) oli jatkanut keruutyötään. Joulukuussa 1847 hän ilmoittautui halukkaaksi toiselle, Laatokan länsirannalle Sakkolaan ulottuvalle matkalleen. Kolmannen matkansa hän teki vuonna 1849 samoille seuduille Kannaksen kaakkoisiin pitäjiin. On selvää, että ainakin osan Sakkolassa tallentamastaan aineistosta hän sai inkerikoilta. Aineistoa kertyi noin 1000 runoa, 670 sananpartta sekä runsaasti satuja, leikki- ja tanssitapoja ja riimillisiä lauluja.

Europaeuksen moninaiset kehotukset saivat myös August Ahlqvistin (1826–1889) lähtemään Inkeriin keväällä 1854. Vanhoja runoja löytyi alkumatkasta Suomen puolella vain Pyhäjärven, Sakkolan ja Raudun pitäjistä. Ahlqvist totesi, että Kannaksella nuori polvi lauloi paljon ”nykyisiä reki-runoja, niin kuin Puhakan, Makkosen ja Vihta-Paavon teelmiä ja muita”. Epiikkaa yleensäkin löytyi enää vähän, mutta lyyrisiä lauluja sentään muistettiin enemmän. Ahlqvist totesi keruukertomuksessaan:

Mutta ylipäätään sammuttavat niiden asujamet lauluhimonsa niin kutsutuilla lenkkivirsillä eli lenkkilöillä, jotka ovat yhtä kuin arkkiveisut muualla Suomessa, eli laulavat he niiden tapaan loppumyötäisyyksillä koristettuja mittättömiä renkutuksia, joita näiltä seuduilta saisi tukuttain, ken niitä viitsisi kerätä.

Ahlqvistille Rautu osoittautui runolaulun kannalta rikkaimmaksi ja sen inkerikkoväestö laulutaitoisimmaksi:

Olletikin on Raudun pieni pitäjä oikea runola. Tässä pitäjässä löytyy nim. muutamissa kylissä (Keripata, Vakkila, Sirkeinsaari, ja Palkeala) Inkerikkoja eli Ischoria s.o. kreikan-uskoisia Karjalaisia, joiden ainoana kirjallisuutena ja hengellisyyden toimittajana esi-iltiltä peritty runonlaulu on. Näillä on laulu alinoma huulilla, ja joka varsinkin pyhän seutuna joutuu heidän pariinsa, niin kuin minä satuin tulemaan kolmantena päivänä neliä pyhiä eli heluntaina, se saa kuulla runoa ja runon-laulantoa vähän liiaksikin, liiaksi sen tähden, että laulannot eli nuotit ovat hirmuisen rumia, niin kuin se näissä seuduin muuallakin pyytää olla laulantojen kanssa. Kuitenkin ovat lenkit Inkerostenkin seassa etenemässä ja runo-laulu vähenemässä. Nuoremmat naiset kuin esim. laulavat ”liekussa” (kiikussa, heiuissa) liekkumisen aikana keväällä, joka tapa on yleinen täällä, Inkerinmaassa ja Virossa, liittävät he joka runo-säkeen perään pitkän ”nuotin kannatukseksi” kutsutun loiloutuksen, joka, ennen toisen säkeen sanomista, kerrotaan kolmasti ja lauletaan tavuilla tuula-illallej, hoila-illallej. Tämä loilotus arvattavasti ottaa paljo aikaa ja näin kelpaa vähempi-muistoinenkin esilaulajaksi, vaan – ”entiseen aikaan”, sanoi muuan vanha ämmä, ”oli virttäkin kyllä laulaa, ei silloin tarvinnut tuulla-illalla laulua jatkaa, niin kuin nyt”.<sup>8</sup>

Alkumatkan Ahlqvist kulki Kannaksella yksinään, mutta Antreassa hänen seuraansa aiemman sopimuksen mukaisesti liittyi ”oppilainen Kaarle Slöör”. Aikomuksena oli



Ad. Neovius kuvasi Larin Parasken sukulaisineen vuonna 1892 Vaskelassa. Paraske takana toisena oikealla sylissä tyttärenpoika Litmasen Taneli, vierellä tyttärensä Larin Nati (Nadesda), toisella puolellaan enonsa Vaskelan tietäjä Mikkolan Jokora (Georgi Trofimov), vierellä Vetosia (Ripakon Aleksanterin leski, Vetos'ämmä) ja hänen tyttärensä Larin Nasto (Anastasia). Eturivissä vasemmalla Ikkalan Okahve (Agafia) vierellä Parasken miniä Vasun Tanu (Tatjana), sylissä poika Kaurila. Keskellä Parasken tytär Litmasen Tatjana, sylissään tyttärensä Anni. Parasken edessä tämän vävy Litmasen Tuomas sylissään poika Kaapre, vierellä Parasken serkku Jerlan Oute (Jokoran tytär Jevdokia) sylissä luultavasti poika Matvei Petrov (myöh. Matti Koskivaara). SKS.

suunnata Pohjois-Inkeriin ja sieltä edelleen Tyrön kautta inkerikkojen alueelle, mutta sotatilan vuoksi matka keskeytyi. Inkerikkoja he laulattivat keruupaikoista päätellen ainakin Lempaalan Mäkien kylässä ja Juskelassa, mutta eivät muistiinpanoissaan maininneet laulajia nimeltä. Näiden nimettömiksi jääneiden joukossa oli nuori Paraske

Nikitantytär, paremmin Larin Paraskena tunnettu laulaja, joka myöhemmin kertoi Ad. Neoviukselle laulaneensa kymmenen kopeekan edestä kahdelle noihin aikoihin kulkeneelle kerääjälle.<sup>9</sup>

Jättikö Ahlqvist tahallaan kertomatta Inkerin osuudesta halutessaan osoittaa Europaeuksen liioitelleen Inkerin



runorikkautta? Näin on Väinö Salminen arvellut.<sup>10</sup> Syynä voi olla sekin, että keruu Kannaksella oli tuottoisampaa kuin Inkerin puolella, mistä muistiinpanoja kertyi vain noin 200 numeroa, kun Kannakselta lauluja oli kertynyt noin 700. Inkerikkojen laulua Ahlqvist kuitenkin kommentoi positiivisesti myöhemmin toisessa yhteydessä. Hän lähti vatjalaisten luo vielä samana syksynä 1854 ja vietti talvella 1855 heidän parissaan kolme kuukautta tutkimassa kieltä. Tämän jälkeen hän saattoi todeta, että vatjalaisiin verrattuna ”inkerikkojen laulu on runollinen, täydellinen, elävä”, kun taas vatjalaisten laulu oli ”heikko, vaivaloisesti kulkeva, kuolemaisillaan”.

Kesällä 1856 uusi yrittäjä tällä saralla, ylioppilas Konstantin Stråhlman, kierteli Keski-Inkerissä tuloksenaan kolmisensataa runoa. Hän kuitenkin antoi – Salmisen sanoin – ”jonkun kieltä taitamattoman tyhmyrin” kirjoittaa niitä puhtaaksi. Tämä surkeasti tehty kopiointi sai Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran johtomiehet uskomaan, ettei Inkerissä todellakaan ollut enää mitään kunnollista kerättävää. Europaeus sai sanomalehdestä tietää Seuran kielteisestä suhtautumisesta. Kimmastuneena hän lähestyi Seuraa kirjeellä keväällä 1858 muistuttaen, että inkerikot ovat alueen alkuperäistä kansaa ja painotti sitä, että Länsi-Inkerin rannikkoseutu Kaarostasta Narvanjoelle asti oli koko alueen kansanlaulujen runsauden kehto, missä runonkerääjiä ei kuitenkaan vielä lainkaan ollut liikkunut.<sup>11</sup> Vähitellen Europaeuksen sanoihin alettiin uskoa, ja seuraavina vuosina joukko nuoria kerääjiä sai Seuralta apurahoja Inkerin keruuseen. Runonkeruu oli Inkerinmaalla ja nyt myös inkerikkojen alueella saatu hyvään alkuun, mutta vaikeuksista se ei ollut tapahtunut. Kerääjillä oli yleensä samanlaisia, jo Europaeuksenkin kokemia ongelmia. Näistä pahin oli monissa kylissä ihmisten epäluulo heitä kohtaan, kuten Jaako Länkelä valitti matkakertomuksestaan:

Wenäenuskolaiset taas eivät olleet hetaita laulamaan, sillä luulivat saattavansa sielunsa liian syvälle helvettiin, miten

sanoivat, jos rupeaisivat reki- eli maavirsiiään vetelemään semmoiselle Pahan lähettämälle eli Tontulle. Näin tuskautui oloni, sillä jokaisen kuulin laulavan etempänä ollessani, vaan annapas likelle pääsin, kyllä suulle tulppo löyttiin.

Toisaalta Länkelä kuitenkin totesi, että ”kansa oli herkkä laulamaan, kun pääsi epäluuloistaan”. Soikkolassa hän havaitsi, miten laulut ”ovat erittäin somia --, mutta ylenkatse ja hylkiminen, sekä venäenkielisten lauluin eneneminen on saattanut ne vähenemään. Pälliseksi sulki epäluulo ja tyhmyys heidän suunsa niin kovin, etteivät tahtoneet ilmoittaa vielä elossa oleviakaan.” Fredrik Alfred (F. A.) Saxbäck havaitsi liikkueessaan Pohjois-Inkerissä laulutavan monin paikoin jo muuttuneen ja valitti ihmisten harastavan venäläisiä ja loppusoinnollisia lauluja vanhojen runojen sijasta. Inkerikkojen laulajien runotaidosta hänkin kuitenkin saattoi todeta: ”venäläis-uskoset vaimot, venakot, ovat selvimmät laulamaan --”.<sup>12</sup>

Monissa inkerikkokylissä venäläiset papit olivat kieltäneet laulamisen kerääjille. Uskonnollisista syistä kieltäytyminen koski niin kreikkalaiskatolisia kuin luterilaisiakin. Näin kävi myös siellä, missä herrnhutilaiset herätysliikkeet, erityisesti ”hyppääjät” olivat saaneet kannattajia. Heitäkin oli sekä inkerikkojen että suomalaisten joukossa. Moni uskoi, että jumalattomien virsien muistiin kirjoittaminen ennusti maailmanloppua.<sup>13</sup> Toisinaan taas kerääjiä itseään saatettiin syyttää hyppääjien lahkoon kuuluvaksi vaaralliseksi henkilöksi, kuten Oskar Groundstroemia Hevaalla. Välistä kerääjien epäiltiin levittävän koleraa, joskus taas heitä luultiin valtion vakoilijoiksi. Hankaluuksia tuotti myös se, että väki oli useimmiten työssä päiväsaikaan, eikä sitä ollut mahdollista maanitella esittämään osaamistaan usein illallakaan. Viinan kiroistakin kerääjät joutuivat kärsimään.<sup>14</sup>

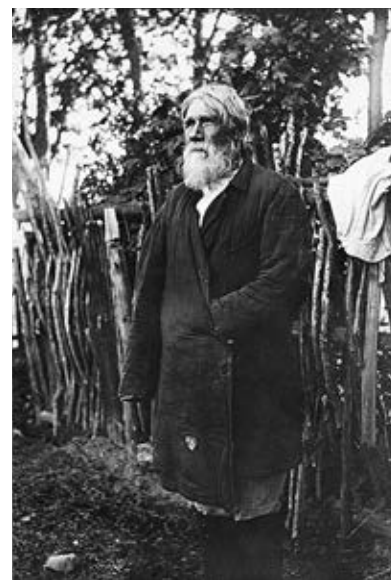
Moninlaisista vaikeuksista huolimatta löytyi silti myös laulunhaluisia ja -taitoisia. Tulokset olivat usein runsaita. Vahinko vain, että tuon ajan keruuperiaatteet vaikuttivat tuloksiin haitallisesti. Jos oli tiedossa, että kylässä oli

käynyt jo aikaisempi kerääjä, arveltiin, ettei sinne kannattanut mennä. Vallalla oli näkemys, jonka mukaan oli pyrittävä löytämään aina vain uusia runoja. Mikäli vaikutti siltä, että kylässä laulettiin samalla tavoin kuin jo oli saatu muistiin vaikkapa naapurikylästä, kerääjä ei tallentanut kuulemaansa paperille. Henkilöiden nimiä ei merkitty muistiin yksittäisten toisintojen kohdalla. Tämä koskee yleensä koko tuon ajan keruuta. Vain laulujen sanat koettiin tärkeiksi.

Niinpä esimerkiksi Saxbäck ei sanallakaan mainitse hänelle laulanutta Ontropo Melnikovia, joka laulamaisensa vuoksi joutui kärsimään venäläisen maanmittarin antaman raipparangaistuksen. Maaorjuus oli vielä tuohon aikaan Inkerissä ankaraa todellisuutta. Sekin oli yksi syy, miksi moni kieltäytyi laulamasta kerääjille. Ihmiset pelkäsivät venäläisten esimiestensä ja isäntiensä mielivaltaa. Ontropon laulamat runot on Saxbäckin muistiinpanoista kuitenkin myöhemmin pystytty tunnistamaan.<sup>15</sup>

Kontekstitietojen puutteellisuus ei koske pelkästään Inkerin kerääjien työtä, vaan paljolti koko varhaisempaa keruutapaa aina Elias Lönnrotia myöten. *Kalevalan* ilmestymisen jälkeen keruussa keskeistä oli eeposta täydentävien ”alkuperäisimpinä” säilyneiden runojen etsintä sekä kielenaineksen tallennus ja julkaiseminen. Laulajiin henkilöinä ei kiinnitetty huomiota, ja usein keruupaikasta merkittiin muistiin vain seurakunta. Siksi on usein mahdotonta tietää, mitkä toisinnot ovat inkerikkojen, mitkä luterilaisten laulamia. Silti on joskus mahdollista päätellä kyliä, toisinaan jopa laulajiakin. Se edellyttää kuitenkin runojen tyylianalyysia ja pitkälististä perehtyneisyyttä eri kylien laulutapaan.<sup>16</sup>

Kerääjien menetelmät, heidän taitonsa ja persoonallisuutensakin vaikuttivat tuloksiin. Oskar Groundstroem Kattilan luterilaisen seurakunnan papin poikana tunsipaikallisia oloja, ja hyviä neuvoja hän oli saanut sikäläiseltä papistolta. Groundstroem huomasi, että kannatti ensin kääntyä luterilaisen väen puoleen ja heidän välityksellään mennä inkerikkojen luo. Hänen mielestään inkerikkoja



Ontropo Melnikov vuonna 1911 kotikylässään Sohvolassa. SKS.

oli lopulta kuitenkin helpompi taivuttaa avaamaan suunsa kuin suomalaisia. Taitavia inkerikkolaulajia hän löysi varsinkin Metussin, Ruitsan, Konnun, Valvöön ja Ruuditsan kylistä. Groundstroem arvosti tuon ajan tutkijain käsitysten mukaisesti eniten eepistä tematiikkaa ja havaitsi, että tällaiset laulut olivat inkerikkojen mielestä usein jotakin pyhää ja niitä laulettiin kunnioituksella ja juhlaallisella äänellä.

Oskar Groundstroem menestyi parhaiten Hevaan inkerikkojen parissa ja mainitsi matkakertomuksessaan muutamia laulajia nimeltäkin. Tönttölän kylän huomattavin henkilö oli vanha Sinoi-ukko, joka oli ollut mukana jo Napoleonin sodassa ja osasi kyllä laulaa mutta kovin nopeatempoisesti, jolloin muistiinpanojen teko oli vaikeaa. Hänen miniänsä taas oli hyvä selittämään ukon lauluja. Metussin kylässä hän kohtasi poppamies Johorkan. Groundstroemin mukaan Tönttölässä oli runsaasti noitaakkoja ja laulajia, vaikka muuten kylä oli köyhä ja kurja. Kurjuuteen Groundstroemin mielestä olivat syynä palo- viina, maaorjuus ja kartanonisäntien ahneus. Kokonaisen viikon Tönttölässä viivytyään hänen piti lopulta paeta, ei

tällä kertaa vihaisia kylänvanhimpia tai humalaisia kylän miehiä vaan syöpäläisiä ja nälkää.<sup>17</sup>

Matkakertomukset kuvaavat eloisesti kylien elämää ja kerääjien niin myönteisiä kuin kielteisiäkin kokemuksia ihmisten parissa. Häiden erikoiset menot saivat kerääjät välistä kirjoittamaan pitkiä, seikkaperäisiä kuvauksia. Muun kreikkalaiskatolisen Venäjän tavoin inkerikkojen kylillä oli omat vuotuiset praasnikkapyhänsä juhlineen, joita vietettiin kolmen, neljän päivän ajan. Tapakulttuurista ja uskonnollisista käsitteistä tuntematta nuorilta kerääjiltä jäi kuitenkin usein ymmärtämättä monien rituaalien ja menojen tausta. Tiedustellessaan salaisia loitsuja tai maksaessaan rahalla saamiaan lauluja he saattoivat tahattomasti rikkoa kyläläisten käyttäytymisnormeja. Tämän ihmiset saattoivat tulkita sielunsa myymiseksi paholaiselle. Kansanuskon tutkimuksen kannalta matkakertomukset sisältävätkin runsaasti hyviä kuvauksia.

Nuoren Oskar Groundstroemin mielestä inkerikot olivat ”miltei pakanoita”, niin että oli vaikea erottaa ”kumpaa uskontoa he oikeastaan tunnustivat”. Matkakertomuksissaan hän kommentoi ihmisten näkemyksiä uudesta yhteiskunnallisesta tilanteesta. Maaorjuushan oli poistettu samana vuonna 1861. Yhteiskunnallisten olojen muutos vaikutti yleisesti myös kerääjien näkemyksiin. He alkoivat nähdä laulajissa ei vain passiivisia perinteentaitajia vaan myös aktiivisia toimijoita.<sup>18</sup>

## Uuden kauden alku ja suurkerääjät Porkka ja Alava

Groundstroemin jälkeen Inkerin kansanrunouden keruussa alkoi lähes puolentoista vuosikymmenen pituinen hiljaiselo, jota kesti 1860-luvulta 1870-luvun loppupuolelle. Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa uskottiin, että keruutyö Suomessa ja sen ulkopuolisilla suomensukuisilla alueilla oli nyt suurin piirtein saatettu loppuun. Tallennustyö hiljeni, eikä Inkeriinkään moneen vuoteen lähetetty kerääjiä. Sen sijaan oli kytemässä *Kalevalan* runojen

tutkimushankkeita. Ajatus eepokseen käytettyjen alkupeiräisten toisintojen julkaisemisesta oli ollut ilmassa jo pitkään 1850-luvulta lähtien. Europaeus kytki tämän kysymyksen myös Inkeriin ja ehdotti Seuralle 1871 lähettämässään kirjallisessa esityksessä Inkerinmaan runojen julkaisemista. Hän painotti erityisesti sävelmien ja itkujen keruun tärkeyttä ja suosittelee kaukonäköisesti keruumenetelmäksi pikakirjoitusta. Nämä ajatukset saivat vastakaikua, ja Vienaan sekä myös Inkeriin julistettiin haettavaksi apurahoja. Vähitellen oli kypsynyt ajatus *Kalevalan* runojen suunnitelmallisesta jälkikeruusta, kun tutkimuksessa alettiin kehitellä uutta teoriaa runojen vaelluksesta. Sen puitteissa Inkerin keruuseenkin saatiin uusia, verekisiä voimia.

Axel August Borenius (1846–1931, myöh. Lähteenkorva) teki vuosina 1871 ja 1872 kaksi runonkeruumatkaa Vienaan, Aunukseen ja Laatokan Karjalaan erinomaisin tuloksin ja tallensi myös runosävelmiä. Matkojensa jälkeen hän ehdotti Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle sävelmien ottamista laajemminkin keruun piiriin ja halusi ulottaa tutkimusmatkansa myös Etelä-Karjalaan, Inkeriin ja aina Viroon saakka setojen luo. Ajatus sai kannatusta, ja vuoden 1876 lopulla hän SKS:n matka-apurahan turvin aloitti kolmannen keruumatkansa Karjalan kannakselta. Hän saapui Sakkolaan tammikuun alkupuolella 1877 ja laulatti Vaskelan inkerikkokylässä useita naisia, heidän joukossaan myös Larin Paraskea. Huolimatta tapaamistaan hyvistä laulajista Borenius malttoi kuitenkin viipyä kylässä vain viikon. Hänen mielensä paloi jo Pohjois-Inkerin puolelle Lempaalaan, missä hän kulki Mäkienkylän, Miskulan ja Hovinmäen kautta kirkonkylään laulattaen kaikkiaan kolmeatoista naista. Heistä parhaimpia olivat Mattilan Oute Hovinmäeltä ja Vuoleelta lähtöisin ollut Ristolän Iro. Borenius käväisi vielä pikaisesti Keski-Inkerissä Tyrössä saadakseen käsityksen sikäläisen runolaulannan laadusta, ennen kuin palasi takaisin Suomeen. Matkan tuloksena oli 143 runoa, toistakymmentä riimillistä laulua sekä 115 sävelmää.

Vielä saman vuoden kesällä Borenius lähti uudestaan Keski-Inkeriin, missä hän kävi Tyrön Asikkalassa ja Hevaalla Vepsän kylässä. Soikkolan inkerikkoköylistä hän löysi laulajia Harkkolasta, Loukkulasta, Savimäeltä ja Joenperästä sekä laulatti myös vatjalaisia Kattilalla. Matkaansa hän jatkoi sen jälkeen vielä Viroon alkuperäisen suunnitelmansa mukaan. Inkerin puolelta tämän matkansa saaliina oli 57 runoa ja 56 sävelmää sekä soittimia, seitsemän kannelta ja viisi paimenpilliä.<sup>19</sup>

Juuri Borenius keruukokemustensa perusteella ensimmäisenä esitti käsityksen kansanrunojen vaeltamisesta – idean, jolle rakentui sittemmin syntynyt uusi tutkimusmetodi, maantieteellis-historiallinen menetelmä. Sen ydinajatuksena oli, että runon tai yleensä perinnetekstin variaatiota tutkimalla voitiin valaista runon syntyä ja kehitystä. Saman laulun eri seuduilta kerätyjä toisintoja vertailemalla voitiin pelkistää runojen kehittyminen alkumuodosta edelleen. Tästä syystä Borenius korostikin kontekstietojen kysymisen tärkeyttä: kuka lauloi, mistä laulaja oli kotoisin, keneltä hän oli oppinut laulunsa jne. Huomion kiinnittäminen runojen variaatioon eri alueilla synnytti tarpeen myös uuteen keruuvaiheeseen Inkerissä. Julius Krohn, uuden metodin varsinainen kehittäjä, piti huhtikuussa 1883 esitelmän, jossa totesi, että nyt oli kii-reesti saatava läntiseen Inkeriin kerääjiä, sillä ”venäläiset laulut tunkevat jo pois omia”. Myös ”hyppyri-lahkon” vai-kutuksesta laulut lakkasivat kaikumasta Inkerin kylissä.<sup>20</sup>

Volmari Porkka, Suursaaresta kotoisin ollut nuori ja lahjakas kielentutkija, sai SKS:lta 600 markan apurahan Länsi-Inkerin keruuta varten. Jo edellisenä kesänä hän oli ollut tutkimassa tällä alueella murteita ja tallentanut myös runsaasti itkujä. Porkkan matka kesällä 1883 koi-tui Inkerin siihenastisessa keruuhistoriassa tuloksiltaan merkittävimmäksi.

Volmari Porkka saapui toukokuun puolivälissä 1883 Serepetan kirkolle ja jatkoi edelleen Hevaanjoen latvoilla olevaan Konnun kylään. Sieltä hän muutamien äyrämöis-kylien jälkeen suuntasi inkerikkojen luo. Porkka sai usein

kokea samaa, mitä monet aiemmatkin kerääjät: Hänelle selitettiin, että parhaimmat laulajat olivat jo menneet mannan majoille eikä nuorisossa ollut heidän vertaisiaan. Joissakin kylissä kyllä laulettiin paljon, mutta pääasiassa vain arkiveisuja tai ”muunlaisia renkukuksia”. Porkkakin koki usein, miten ”epäluulo tai epäusko lukitsivat laula-jan suun”. Välistä hänen oli pyydetävä apua *staršinalta*, alimman oikeusistuimen esimieheltä, joka luetutti kan-salle kirkolla Pietarin kuvernöörin antaman suosituskir-jeen. Se rauhoitti mieliä.

Monista hankaluuksista huolimatta Porkan työ Hevaan-joen inkerikkököylissä onnistui hyvin. Kun hän tutustui paremmin kyläläisiin, näiden vastahakoisuuskin väheni. Joissakin kylissä osoittautui tunnettavan runoja niin pal-jon, että niissä kannatti pysyä pitempään. Pienestä Tönt-tölästä hän Groundstroemin tavoin löysi niin hyviä lau-lajia, että viipyi kylässä kokonaisen viikon. Siellä eräässä talossa Paroi Sakunnainen, Hevaalta kotoisin ollut miniä, uskalsi laulaa anoppinsa vastusteluista huolimatta:

Häneltä saamani runot ovat parhaimpia, joita Inkerissä kirjoitin, mitä sekä runsauteen että täydellisyyteen tulee. Hänellä oli erittäin tarkka muisti ja hyvä käsitys, parhaassa iässään kuin oli; ja siitä syystä selvyys hänen lauluissaan on erittäin silmään-pistävä.

Toisinaan kävi niinkin, että joku tarjoutui itse laulatetta-vaksi, kuten Hevaalta kotoisin ollut metsänvartija Oleksi, jota kutsuttiin ”Kristukseksi”. Lentiisin kylässä ei ollut kukaan kerääjä käynyt ennen Porkkaa. Siellä hän tapasi maineikkaan Varvana-eukon, Jarmanan 80-vuotiaan so-kean leskivaimon, jolla oli ollut suuri vaikutus lähiseudun laulajiin. Kantokylästä kotoisin olleen Paroi-lesken Pork-ka tapasi Tyrössä Yhinmäellä.

Soikkolan Uuteenkylään Porkka saapui heinäkuun en-simmäisenä päivänä, ja Soikkolan niemen inkerikkökylät osoittautuivat maineensa veroisiksi: Porkka viipyi niissä lähes kuusi viikkoa. Tottuneena kerääjänä hän tarkkaili



Naastoi, leski Säätinän kylän *kuninkaanvallasta* eli kruunun talonpoikien puolelta lauloi sekä Alavalle että Porkalle. Vuonna 1892 otetussa kuvassa hänen yllään on vanhanaikainen *peretnikka* ja sen alla *aarnitsaksi* kutsuttu, nappirivillä koristettu sininen hame, päässään *povodnikka*. Museovirasto.



Uljaana Säätinän kylästä tupansa uunin edustalla yllään *aarnitsa*, valkea esiliini eli *polle* sekä kirjailtu *pilupaita*. Alavalle kerrottiin Porkan tallentaneen häneltä paljon runoja. Museovirasto.

runotaidon tilaa, laulajiensa kieltä ja osaamista. Hän teki myös havaintoja eri alueista ja huomasi selvän eron Soikkolan ja Laukaan runojen välillä. Laukaalla hänen mukaansa ”eepillisiä tosin tunnetaan, vaan ne ovat paljoa vaillinaisemmat kuin Soikkolassa tavattavat, muutamia ei löydy ollenkaan. Sitä vastoin [Laukaalla] tunnetaan hyvin paljon lyyrillisiä, vaikka nekään eivät ole verrattavat Laukaan itäpuolella löytyviin”. Porkka totesi, että nuoret laulajat eivät vetäneet vertoja vanhoille eivätkä miehet naisille. Hän havaitsi, miten Europaeuksen *Pieni Runon-seppä* oli vaikuttanut laulutaitoon. Tytöt olivat selvästi lisänneet runovarojaan myös sen avulla. Kerääjän oli usein vaikea erottaa, mikä oli kirjasta opittua, mikä perimätietoa.<sup>21</sup>

Porkan matka kesti 16 viikkoa, minkä aikana hän tallensi kaikkiaan noin 1700 runotekstiä, 51 loitsua ja noin 50 itkua. Säemäärä oli noin 75000. Hänen keräelmästään on myös erotettavissa inkerikkojen laulut luterilaisten suomalaisten aineistosta. Kerääjänä hän oli taitava, kärsivällinen ja ahkera. Hän osasi suhtautua empaattisesti haastateltaviinsa. Hänen kenttätömetodinsakin oli tehokas, sillä hän käytti pikakirjoitusta, jota jo Europaeus aikoinaan oli suosittelut.<sup>22</sup>

Toinen 1800-luvun lopun tuloksellisimmista kerääjistä oli Vihtori Alava (ent. Forsberg), joka teki ensimmäisen Inkerin-matkansa kesällä 1891. Tällä kertaa ei ollut kuitenkaan kyse enää pelkästään runolaulusta, vaan Alava kiinnitti huomiota muuhunkin perinteeseen, kuten satuihin ja itkuvirsiin. Alavan matkan aikaan ei vastahakoisuutta enää esiintynyt aivan yhtä paljon kuin aikaisempien kerääjien aikana, vaikka vieraisiin yhä suhtauduttiinkin varovaisesti. Alava aloitti työnsä Länsi-Inkeristä, saapui juhanuksena Narvanjoen suuhun ja kulki sitten Narvussa järjestelmällisesti kylästä toiseen tavaten myös inkerikkoja. Soikkolaan saavuttuaan hän majoittui Venakontsan inkerikkokylään, mistä käsin hän kierteli lähikylissä.

Alava oli Porkan tavoin pikakirjoitustaitoinen ja vielä erityisen nopea muistiinpanija. Kaikkiaan Alavan saalis matkaltaan oli noin 320 runotekstiä etupäässä eepislly-

risiä lauluja sekä proosaperinnettä, nimenomaan satuja 375 numeroa, loitsuja 153, taikatapoja 340, arvoituksia 340 ja lyhyitä muistiinpanoja 27. Kokonaismäärä oli 1541 numeroa eri kansanosilta.

Vuonna 1892 Alava lähti uudelleen Inkeriin, nyt Narvusin eteläpuolisiin kyliin. Hän totesi, että kummallakin puolen Narvanjokea ihmiset olivat paljon tekemisissä keskenään. Laulut kulkivat nuorikoiden mukana kylästä toiseen ja levisivät erityisesti praasnikoiden aikana. Soikkolan kylissä hän kierteli parin viikon ajan. Matkan tulos oli 244 numeroa.

Kolmannen Inkerin-matkansa Alava teki kesällä 1894 Pohjois-Inkeriin. Lempaalan Mäkienkylässä, Parasken syntymäkylässä, hän kohtasi muun muassa tämän sukulaisten Timon Tarian, jonka luokse saapui joukko naisia lullamaan virsiään. Kylä ei Alavan mukaan turhaan ollut synnyttänyt Larin Paraskea, sillä laulutaitoa riitti edelleen. Nuoriso kuitenkin ihaili jo uudenaikaisia lauluja, vaikka vanhempi polvi sentään kehui vielä omia ”pitkiä virsiänsä”.<sup>23</sup> Alava palasi Länsi- ja Keski-Inkeriin inkerikkojen ja vatjalaisten luo vielä kesällä 1897 ja 1901. Hänen laajojen kokoelmiensa pääpaino on vanhoissa runoissa, mutta hänen keräelmänsä ovat siihen asti laajimmat ja monipuolisimmat ja sisältävät kaikkia muitakin kansanrunouden lajeja, kuten itkuja, satuja, kansanuskoa koskevaa tietoutta, hääkuvauksia ja muuta etnografista ainesta. Alava oli jo uuden aikakauden kerääjä, joka hallitsi kamerankin käytön. Hänen ansiostaan on saatu varhaisia valokuvia inkerikkojen alueilta.

Alavan kanssa samoihin aikoihin kesällä 1894 teki työtä Inkerinmaalla toinenkin kerääjä – Fanny Maria Pajula, joka oli naisena edelläkävijä runonkerääjien joukossa. Pajula kulki Lempaalan, Vuoleen, Toksovan ja Rääpyvän kylissä ja teki huolellista työtä pyrkien saamaan tapaamiensa laulajien runovarar talteen tarkemmin kuin aikaisemmat nuoret stipendiaatit. Hän jatkoi työtään vielä seuraavanakin kesänä ja kokosi yhteensä 800 runoa.

## Vaskelan kylän runotaitajat

Varhaiset runonkerääjät havaitsivat Suomen puolella eteläisessä Karjalassa saman, minkä Inkerinmaallakin: inkerit hallitsivat vanhaa kalevalaista runoutta muita Kannaksen asukkaita paremmin. Huomio kiintyi erityisesti kahden vierekkäisen rajapitäjän, Raudun ja Sakkolan inkerikkokylään. Kannaksen eteläisten pitäjien kreikkalaiskatolinen väestö oli vuoteen 1865 saakka kuulunut Vuoleen Matoksin seurakuntaan, mutta kun mainittuna vuonna Suomen puolelle Raudun Palkealaan valmistui oma kreikkalaiskatolinen kirkko, saattoi Palkealan uusi seurakunta aloittaa toimintansa. Siihen liittyi luonnollisesti myös Kannaksen eteläisten pitäjien kreikkalaiskatolinen väestö. Sakkolan Venäjän rajan läheisissä kylissä oli 1870-luvulta lähtien havaittu eroa Sakkolasta itsenäiseksi pitäjäksi. Ero tuli voimaan kuitenkin vasta 1910, jolloin syntyi pieni, itsenäinen Metsäpirtin pitäjä. Siellä, lähellä Laatokkaan laskevaa Taipaleenjokea, Suvantojärven äärellä sijaitsi pieni Vaskelan kylä, joka tarinan mukaan syntyi suuren Pohjan sodan jälkeen, kun Wasken sukuun kuuluneet veljekset palasivat maanpaosta entisille sijoilleen. He asettuivat asumaan Suvannon järven rannalle suuren jalavan juurelle ja elivät kalastuksella ja metsästyksellä.<sup>24</sup>

Varhaiset runonkerääjät löysivät kylän jo 1800-luvun puolimaissa. Heistä ensimmäinen oli H. A. Reinholm vuonna 1847. Hän palasi Kannakselle vuosina 1848 ja 1849 ja tallensi runsaasti runoja Sakkolasta. Luultavasti Vaskelassa hän pani muistiin muiden muassa runon, joka kertoi vuonna 1818 tapahtuneesta Suvannon järven laskusta.<sup>25</sup> Ahlqvistin ja Slöörin käyntiin tässä kylässä 1854 viittasi hyvämuistinen Larin Paraske. Hän kertoi Boreniukselle sukulaisensa, ”Ripakon Vetos’ämmän” eli Lempaalasta Sakkolan Vaski-sukuun naidun Jevdokia Mihailintytär Wasken, laulaneen ”niil ensimmäisill laulattajil”. Europeus ja Reinholm eivät vielä ensimmäisellä matkallaan sattuneet Vaskelaan, joten Parasken tieto koskee ilmeisesti

juuri Ahlqvistin ja Slöörin käyntiä. Kaarlo Slöörin muistiinpanoissa on yhdeksän Vaskelaan liittyntä tekstiä, joihin hän on tosin maininnut pitäjäksi Raudun. Theodor Schwindt, kansatieteilijä, joka J. R. Aspelinin kanssa liikkui Sakkolassa 1876, oli kiinnostunut enemmän esineistä ja kansanomaisesta käsityöperinteestä kuin runoista, mutta kirjoitti silti muistiin niitäkin. Hän kuvailee sitä innostusta, joka kylässä syntyi heidän saavuttuaan:

Tuskin olimme olleet tuntiakaan tässä kreikkannuskoisten karjalaisten kylässä, kun talo, jossa olimme, kihisi kuin muurahaispesä. Melkein kaikki kylän vaimot ja joukko lapsia olivat saapuneet tähän taloon, kellä taittunut ukonnuoli, kellä kuvitettu pyyhiniina, kellä päähine myötävänä, ken tarjoutui laulamaan itkuvirsiä, ken Iivana Kojosenpojasta jne.

Larin Paraske tuolta matkalta jäi Schwindtin mieleen, ja laulatti hän Laurin Nastoakin, Ripakon Vetos’ämmän runontaidoiltaan osaavaa tytärtä.<sup>26</sup> Kun Borenius saapui Vaskelaan tammikuun alussa 1877, edellisen vuoden kävijät olivat epäilemättä evästäneet häntä tämän kylän osalta. Tämän viikon kuluessa Paraske lauloi ensi kerran Boreniukselle, joka silloin kirjoitti häneltä 24 runoa.<sup>27</sup>

Sakkolaan saapui kymmenen vuoden kuluttua kansanrunoudesta kiinnostunut nuori pastori Adolf Neovius, ja hän alkoi kuulostella laulutaitoisia seurakuntalaisiaan, löytyisikö pitäjältä vielä sitä vanhaa runolaulua, josta Borenius oli kertonut. Laulajia kertyikin Sakkolasta hänen kolmivuotisen kautensa aikana runsaat viitisenkymmentä sekä hänen luterilaisesta seurakunnastaan että toiseen kirkkokuntaan kuuluvien joukosta. Nuoren pastorin paras löytö oli pienen Larilan talon emäntä Paraske, joka kerran saapui pappilaan saattamaan huonokuntoista vanhusta. Tästä alkoi pastorin ja silloin vielä hyvissä voimissaan olleen Parasken yhteistyö laulujen ja muun tietouden muistiin merkitsemiseksi.

## Larin Paraske



Larin Paraske vuonna 1892 valokuvaamossa Porvoossa, itsetehty sorokka päässään ja Adolf Neoviuksen ostama vanhanaikainen sarkaviitta yllään. Museovirasto.

**PARASKEVA NIKITANTYTÄR** syntyi Pohjois-Inkerissä Lempaalan Mäkienkylän Miskulassa 1833 tai 1834. Hänen vanhempansa olivat inkerikkoja: äiti oli kotoisin rajan takaa Suomen puolelta Vaskelasta, ja isä oli seppä, Kuussovan hovin orja. Paraske kasvoi runorikkaassa ympäristössä ja harrasti laulamista pienestä pitäen. Hän jäi orvoksi 17-vuotiaana. Paraske meni naimisiin itseään puolta vanhemman Kaurila Teppananpojan kanssa ja muutti tämän vaimona Sakkolan Vaskelaan, äitinsä entiseen kotikylään, pienen ja köyhän Larilan torpan emännäksi. Paraske sai yhdeksän lasta, joista vain kolme selviytyi aikuiseksi. Leskeksi hän jäi 54-vuotiaana. Parasken elämä oli ankaraa, sillä pelkästään torpan pienien peltojen tuotolla ei ollut mahdollista elää. Paraske elättikin perheensä vetämällä lotjia Taipaleenjoella ja hoitamalla omien lastensa lisäksi ”ruununlapsia”, Pietarista korvausta vastaan hoidettavaksi annettuja orpoja.

Näiden karujen vaiheiden jälkeen Parasken elämässä tapahtui käänne. Hän kohtasi vuonna 1887 Sakkolan pappilassa kansanrunoudesta kiinnostuneen nuoren papin, Adolf Neoviuksen (1858–1913), joka totesi löytäneensä elämänsä runolaulajan. Paraske puolestaan sai Neoviuksessa empaattisen kuulijan, ihmisen joka ymmärsi hänen sisäistä minäänsä ja arvosti hänen kulttuurisia taitojaan. Paraske oli jo ollut aiempien kerääjien laulatettavana ja tiesi, että laulamisesta saattoi hyötyä taloudellisesti. Hän muisteli Neoviukselle tavanneensa jo keskenkasvuisena tyttönä kaksi herraa, jotka olivat käyneet hänen kotikylässään runoja tiedustelemassa. Kyseiset kerääjät olivat epäilemättä olleet Europaeus ja Reinholm, jotka kävivät Mäkienkylässä vuonna 1847. Silloin Paraske ei vielä ollut itse laulanut, mutta myöhemmin hän lauloi Ahlqvistille ja Slöörille, Schwindtille ja Aspelinille sekä Boreniukselle. Kun Neovius alkoi Sakkolan pappilassa



kysellä Paraskelta runoja, näiden kahden välillä alkoi työ laulujen tallentamiseksi. Neovius maksoi laulamisesta rupan tunnilta, ja ansioillaan Paraske sai maksettua verorästinsä.

Neoviuksen muutettua syksyllä 1889 Porvooseen muutti Paraske hänen perheeseensä asumaan vuoden 1891 alussa ja eli siellä kevääseen 1894 asti käyden kotonaan vain kesäkautena 1892. Runolaulajasta tuli Porvoossa pian kuuluisuus. Häntä kävivät kuuntelemassa muiden muassa nuori Jean Sibelius ja Yrjö Hirn. Hänen persoonansa innoitti useita taiteilijoita, ja muun muassa Eero Järnefelt ja Albert Edelfelt maalasivat hänen muotokuvansa. Hän kävi myös laulamassa Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran vuosikokouksessa. Kaiken aikaa jatkui Neoviuksen ja Parasken yhteistyö laulujen tallentamiseksi. Näin kertyi monen vuoden työn tuloksena mahtava määrä runoja, niiden toisintoja sekä itkuja ja muuta tietoutta. Keväällä 1894 koti-ikävä ajoi laulajan kotiin Vaskelaan. Tuolloin Parasken elämässä alkoi alamäki: häntä vaivasivat ainainen puute, sairaudet sekä huoli kotimökin säilymisestä. Hän sai apua Neoviukselta ja muilta ystäviltään ja palasi välillä takaisin Porvooseen pastorin perheeseen toipumaan, mutta kotona Vaskelassa hänen tilanteensa taas huononi. Larin Parasken elämän viimeiset vuodet olivat vaikeita, vaikka SKS myönsikin hänelle pienen eläkkeen. Larin Paraske kuoli kotonaan tammikuun 3. päivänä 1904.

Neovius aloitti Parasken runojen julkaisemisen vuonna 1893, jolloin ilmestyi teos *Parasken Runot* (WSOY). Neovius suunnitteli sille jatkoa, mutta menekin puutteessa se jäi sarjan ainoaksi osaksi. Laulajan käsityötietoutta sen sijaan ilmestyi 1895 Theodor Schwindtin julkaisemassa vihkosessa *Suomalaisia koristeita 1. Ompelukoristeita* (SKS). Boreniuksen ja Neoviuksen runo- ja loitsumuistiinpanot ilmestyivät

Väinö Salmisen toimittamina sarjassa *Suomen Kansan Vanhat Runot*, Itä- ja Pohjois-Inkerin runojen kolmantena osana (SKVR V:3).

Ensimmäisen Parasken elämäkerran julkaisi vuonna 1911 Mikko Uotinen. Hänestä kirjoittivat myös Väinö Salminen (SKS 1931), Yrjö Hirn (Otava 1939) sekä Martti Haavio (WSOY 1943). Senni Timonen julkaisi kokoelman Parasken lyyrisiä lauluja ja itkuja teoksessa *Näin lauloi Larin Paraske* (SKS 1980). Siihen sisältyivät myös tutkielma Parasken elämänvaiheista ja analyysi hänen laulajanlaadustaan. Elämäkerrallisia ovat myös Anu Kaipaisen romaani *Poimisin heliät hiekat* (WSOY 1979) sekä Ritva Holmbergin kirjoittama ja ohjaama näytelmä *Rautamuurainen* (2006), jonka ensi esitys oli SKS:ssa *Kalevalan* päivänä 2006. Sen esittivät Eeva Litmanen ja Karolina Franck, äiti ja tytär, Parasken jälkeläisiä suoraan alenevassa polvessa.

Parasken aineistoa on alettu tutkia tarkemmin vasta 2000-luvulla. Kielentutkimuksen alalta on ilmestynyt Petri Lauerman tutkimus *Larin Parasken epiikan kielellisestä variaatiosta* (SKS 2004). Kansanlyriikan tutkimuksessa Parasken lauluilla on ollut keskeinen osa. Senni Timonen on tutkinut laulajien omaan kokemukseen ja ilmaisuun pohjaavaa lajisysteemiä väitöskirjassaan *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan* (SKS 2004). Hän on tulkinnut kansanomaista runolauluoppia erityisesti Parasken mutta myös muiden inkerikkolaulajien näkökulmasta. Hän on tarkastellut heidän itseilmaisuaan ja sen suhdetta kulttuuriseen variaatioon erityisesti omaelämäkerrallisten laulujen kautta. Nämä näyttävät myös mittaavan esittäjiensä kompetenssia. Paraske oli yksi niitä, jotka ilmaisivat itseään tämäläntyyppisten laulujen välityksellä ja jotka perinteisistä aineksista kykenivät luomaan uusia omia sisäisiä tuntojaan heijastavia lauluja.<sup>28</sup>

Borenius palasi Vaskelaan kymmenkunta vuotta myöhemmin kesällä 1888 Valkjärvelle ja Sakkolaan suuntautuneella keruumatkallaan, kuten myös seuraavan vuoden talvella 1889. Parasken ohella Jerlan Oute (Jevdokia Trofimov) oli Vaskelan parhaita laulajia. Häävirsien taitajana hän kuuluu koko Karjalan parhaisiin, ja epiikan osajana-kin hän kohooa selkeästi yli keskitason. Paraske ja Oute olivat todennäköisesti harjaantuneet laulamaan yhdessä ja hallitsemaan esilaulutilanteita. Heitä yhdisti sekin, että he olivat läheisiä sukulaisia, serkuksia keskenään. Runolaulutraditio eli Vaskelassakin sukuperinteinä alkuperäisen, vähitellen laajentuneen Waski-suvun piirissä samaan tapaan kuin monin paikoin muualla Karjalassa.<sup>29</sup>

Tultaessa 1900-luvun puolelle vanhat taitajat alkoivat yksi toisensa jälkeen siirtyä manan majoille. Kylän omasta piiristä nousi 1910-luvun alussa kerääjä, vasta koulupoika, joka kiinnostui varhain kotiseutuaatteesta sekä oman kylänsä ja sukunsa runolauluperinteistä. Hän tajusi, että kaikkea ei ehkä aikaisemmin ollut saatu talteen ja että oli niitäkin, joita ei vielä ollut lainkaan laulatettu. Aleksanteri Koskivaara oli itse runolaulajasuvusta, Ripakon Marjin (Maria Vasilintytär Koskivaara, os. Jeremejev) poika ja Jerlan Outen tyttärenpoika, joka alkoi lukiolaisena vuonna 1912 tehdä muistiinpanoja kotikylänsä laulajien repertoarista. Hän tallensi kahden vuoden aikana muiden muassa lähes 70-vuotiaalta isoäidiltään Jerlan Outelta vielä kokonaista sata toisintoa Boreniuksen ja Neoviuksen saamien runojen lisäksi. Myös isoisältään Jerlan Vaslelta hän sai kahdeksan runoa. Äitiään Ripakon Maria Aleksanteri ei kenties pitänyt kovin osaavana, koska kirjoitti tältä muistiin vain yhden ainoan kuusisäkeisen kehtolaulun. Vasta vuonna 1935 Lauri Laiho (myöhemmin Simon-suuri) kävi laulattamassa Maria ja tallensi tältä 26 runoa.<sup>30</sup>

Aleksanteri Koskivaara kaatui sodassa vuonna 1918 vain 24-vuotiaana, ja hänen työnsä Vaskelan perinteen kirjaajana jäi kesken. Sitä täydensivät myöhemmin 1920- ja 1930-luvuilla ainakin Sulo Haltsonen, Katri Kaukonen, Lauri Laiho, Olavi Pennanen, Väinö Salminen, Tyyni

Vahter, Helena Klaus, Frans Kärki ja Helena Onttonen. Valtaosa heidän keruistaan on julkaistu SKVR-sarjan osassa *Etelä-Karjalan Runot* (SKVR XIII:4). Vaskelan Sukuseura on julkaisuissaan jatkanut oman kylänsä ja sen suku- ja henkilöhistorian selvittämistä. Maire Saarisen toimittamassa teoksessa *Vaskelan Vanhat Runot* (2008) esitellään 63 kylän henkilöä, joilta runoja on tallennettu. Eniten runoja kerääjille lauloivat Larin Parasken jälkeen Jerlan Oute (yli 3000 säettä, 115 runoa), Laurin Nasto (noin 1700 säettä, 32 runoa), Jerlan Olka (noin 1300 säettä, 87 runoa), Ikan Tarja (800 säettä, 37 runoa), Iivun Kati (lähes 1000 säettä, 73 runoa), Vasle Tarja (yli 700 säettä, 16 runoa) ja Maria Kuoppa (yli 600 säettä, 39 runoa). *Vaskelan Vanhat Runot* sisältää tiedot Vaskelan runolaulajista sekä heiltä tallennetuista kalevalamittaisista runoista, joita teokseen sisältyy noin 1030 toisintoa. Näistä suurin osa on ilmestynyt aikaisemmin teoksessa *Suomen Kansan Vanhat Runot*, mutta uuteen teokseen sisältyy myös ennen julkaisematonta aineistoa. Teoksessa selvitetään myös sitä kirjavaa nimistöä, joka kreikkalaiskatolisella inkerikkoväestöllä oli käytössä. Käytössä olevat nimet viittasivat taloon, isään tai aviomiehen nimeen, mutta kirkonkirjoissa oli toiset, viralliset nimet. Suomen itsenäistyttyä moni alkoi ottaa käyttöön suomalaisia nimiä, mikä aiheutti ulkopuolisten kesken epäselvyyttä. Tämä näkyy esimerkiksi Väinö Salmisen toimittamassa *Etelä-Karjalan laulajaluettelon* nimistössä.<sup>31</sup>

## Keruutyö Inkerinmaalla 1900-luvulla

Inkerinmaan keruuta jatkettiin 1900-luvun puolella. Tuloksekkaimmin sitä teki ylioppilas Johan Fredrik (J. Fr.) Ruotsalainen, joka kulki Länsi-Inkerissä vuonna 1900. Parhaiten hän onnistui Länsi-Inkerin suomalaiskylissä, mutta koki inkerikkokylissä (Haavikko, Kotko, Mannakka, Tiensuu) epäluuloista suhtautumista. Hän havaitsi, että vanhojen laulujen aika alkoi olla ohi: ”Sain hakea laulun talosta, toisen toisesta. – – Silmäänpistäväällä tavalla ovat

ischorilaiset [inkerikkojen] runot syrjäytymässä yhä enemmän alaa voittavien venäläisten laulujen tieltä”. Kaikkiaan Ruotsalaisen keruu tuotti noin 1000 numeroa inkerikoilta ja inkerinsuomalaisilta.<sup>32</sup>

Inkerikkojen ja vatjalaisten häärunoja lähti vuonna 1906 keräämään Väinö Salminen, jolle Inkerin tutkimuksesta tuli sittemmin suorastaan elämäntehtävä. Kesäkuussa ja varsinkin juhannuksen aikaan hän sai kokea Narvusin ja Soikkolan inkerikkokylissä vielä elävää runolaulua, mutta havaitsi myös sen, että tavat olivat jo muuttumassa:

Silloin sain kylissä nähdä, miten virsiä viljeltiin; en edes muistiinpanokirjaa ottanut esille, vaan kuljin muina miehinä itse nuorten parissa ja näin ja kuulin, kuinka ”parvessa” vielä laulettiin. Liekut olivat hävinneet. Niitä oli kyllä kaikkialla ollut vielä vanhimpien ihmisten nuoruuden aikana. Joskus vielä myöhemminkin pääsiäisliekkuja, jotka otettiin juhlan jälkeen alas. Ne tehtiin joko latoihin tahi puiden välin. Niissä inkeroiset olivat laulaneet sekä kerto-  
via että tunnelmarunoja.

Seuraavana kesänä Salminen jatkoi työtään Koprinassa ja yritti myös Laukaan inkerikkokylään, mutta vastaanotto täällä oli huono. Matkatoverinsa Patomäen kanssa hän lähti pyrkimään Hatsinan kautta Itä-Inkeriin, mutta puuttuvien matkustuslupien vuoksi heidät kuljetettiinkin van-  
kikyydillä Pietariin, ja he saivat istua viikon päivät Krestyn vankikopeissa Salmisen sanoin ”parantumassa runonkeräysvimmasta”. Vuosina 1907 ja 1908 hän vielä samoili Pohjois-Inkerissä, erityisesti Lempaalassa ja Vuoleella sekä Kannaksella. Hänen ansiotaan on myös Viron Inkerin laulajien löytyminen. Vaimonsa Kaarinan kanssa Salminen 1930-luvun alussa tavoitti sikäläisistä kylistä vanhaa runoa, itkuja ja muuta tietoutta ja johdatti sinne myöhemmät kerääjät.<sup>33</sup> Tutkimuksissaan Salminen omistautui Inkerille: hän julkaisi 1916 Inkerin häärunoutta koskevat teokset *Inkerin kansan häärunoelma* sekä 1917 väitöskirjanaan *Länsi-Inkerin häärunot*. Teoksessaan *Kertovien*

*runojen historia*. Inkeri (SKS 1929) hän painotti eri alueiden, laulajien henkilöllisyyden ja heimosuhteiden huomioimattamista tutkimuksessa.

Inkerin keruuta jatkaneiden joukosta voi mainita J. (Juhana, Jussi, Juho) Lukkarisen, joka 1909 kulki Narvusin ja Soikkolan inkerikko- ja inkerinsuomalaiskylä kysellen paitsi runoja ja loitsuja myös juhlatapoja ja kansanuskoon liittyvää tietoutta. Ennen vallankumousta muutamit inkeriläiset innostuivat itsekin tallentamaan keskuudestaan runolaulua ja muuta kansantietoutta. Heistä suurimman kokoelman tallensi Lempaalaasta kotoisin ollut ylioppilas Eino Räikkönen vuosina 1916–1917. Yhinmäen runokylässä syntynyt Pekka Putkonen oli kerännyt kansanrunoutta 1893–1894 kotikylänsä ohella myös Tyrössä Kankaan ja Vanhakonnun sekä Hevaan kylistä. A. Paavilainen ja Kaapre Tynni laulattivat inkerinsuomalaisten ohella myös joitakin inkerikkolaulajia vuosina 1915 ja 1916. Kannaksella pyrittiin 1930-luvulla tallentamaan rippeitä inkerikkojenkin laulusta. Parhaiten onnistuivat inkeriläissyntyinen Sulo Haltsonen sekä Lauri Laiho, joka oli viettänyt osan lapsuuttaan Raudun Sirkiänsaarella. Rautulainen oli myös Helena Onttonen, Kansanrunousarkiston suurkerääjäksi noussut perheenemäntä.<sup>34</sup>

Inkerikoilta tallennettu lauluperinne on pääasiassa runolaulua, sen keruuta vartenhan Inkeriin nimenomaan lähdettiin. Itkut ovat olleet toinen, erityisesti naisille keskeinen laululaji. Niiden rinnalle oli Inkerissäkin 1800-luvun kuluessa alkanut Suomen tavoin yleistyä riimillisiä säkeistöllisiä lauluja. Kannaksellahan kansanlaulu oli tuolloin elänyt jo pitkään murrosvaihetta. Jotkut kerääjistä tulivat panneeksi muistiin uusilla mitoilla seipitettyjä lauluja jo 1800-luvun puolella. Arkkiveisuista Kannaksella puhui jo Ahlqvist, mutta niitä kuten muitakaan uudempiä kansanlauluja ei keruussa noteerattu korkealle. Silti esimerkiksi Saxbäckin ja Alavankin kokoelmiin sisältyy runsaasti suomalaisten rekilaulujen ja venäläisten *tšastuškojen* kaltaisia lauluja. Suomalaisväestö Pohjois-Inkerissä oppi uusia lauluja rajan takaa Suomesta, inkerikot saivat

mallin epäilemättä myös venäläisiltä. Inkerissäkin on voitu tallentaa joitakin säkeistöisiä balladeja, mutta laulajat ovat olleet yleensä inkerinsuomalaisia.<sup>35</sup> Inkerikot näyttävät omaksuneen uutta omakielistä laulukerrostumaa luterilaisia hitaammin.

## Sävelmien kerääminen

Runonkeruu on ollut ennen mekaanisten äänentallennusvälineiden käyttöä pääosin laulutekstien muistiin kirjoittamista. Kerääjät eivät aina niinkään laullaneet informanttejaan, vaan usein laulajat sanelivat kerääjille runojaan. Sävelmiä tallennettiin suhteessa runoteksteihin monin verroin vähemmän. Kuvaavaa on, että kun Inkeristä runolaulujen tekstitoisintoja loitsut mukaan lukien on julkaistu *Suomen Kansan Vanhoissa Runoissa* lähes 30 000 (näistä loitsuja noin 2500), sävelmiä sisältyy *Inkerin runosävelmät* -teokseen vain 940. Saman sarjan osassa *Karjalan runosävelmät* on lisäksi julkaistu 81 pohjoisinkeriläistä sävelmää.<sup>36</sup>

Jo Europaeus oli oivaltanut sävelmien tallentamisen merkityksen. Kuullessaan runolaulua kylissä hän ymmärsi, ettei pelkkä teksti ilman melodiaa antanut oikeaa kuvaa laulusta. Lönnrotin esimerkkiä seuraten hän pani Karjalan-matkoillaan muistiin muutamia sävelmiä ja pyrki myöhemmin Inkerissäkin samaan. H. A. Reinholminkin keräelmiin sisältyi muutamia sävelmiä. Matkakertomuksessaan hän ilmoitti kirjoittaneensa ”laulunotteja kolmattakymmentä uutta”. Nämä kuitenkin ”tapaturmaisen vahingon kautta menivät tiellä hukkaan”. Kumpikin julkaisi joka tapauksessa myöhemmin myös sävelmiä, Europaeus *Pienen Runon-sepän* 10 sävelmän laajuudessa sävelmäliitteessä ja Reinholm toimittamassaan nuottikirjassa *Suomen Kansan Laulantoja* (1849), jossa inkeriläisiä sävelmiä oli kuusi. Oliko näissä inkerikkojen sävelmiä, on epäselvää, sillä tietoja laulajista tai kylistä ei ole.<sup>37</sup>

Kului pari vuosikymmentä ennen kuin kenenkään huomio Europaeuksen ja Reinholmien yritysten jälkeen kohdis-

tui Inkerin runosävelmiin. Harva ylipäättään mainitsi mitään musiikin osuudesta puhumattakaan siitä, että olisi yleensä kiinnitetty huomiota esitystapaan, kertosaikiin tai esilaulajan ja kuoron keskinäiseen osuuteen. Joskus kerääjän korvaa – kuten Ahlqvistin tapauksessa – runojen sävelmät ja koko inkeriläinen laulutapa suorastaan särkivät. Inkeriläisen runolaulun esteettisiä arvoja oli vaikea ymmärtää, jos tuli kokonaan toisenlaisesta musiikillisesta ympäristöstä. Suhtautuminen kuitenkin muuttui, kun A. A. Borenius oli aikaisemmillä keruumatkoillaan Vienan Karjalassa tallentanut arvokkaan runosävelmäkeräelmän, joka Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa herätti positiivista huomiota. Sävelmätkin pääsivät Inkerin keruun piiriin. Matkallaan vuonna 1877 Borenius tallensi sävelmiä Kannakselta ja Pohjois-Inkeristä sekä Hevaalta, Tyröstä, Soikkolasta, Kattilalta, Kolppanasta ja Skuoritsasta yhteensä noin puolitoistasataa numeroa, joista 142 runosävelmiä. Boreniuksen huolellinen keräelmä sisälsi tietoja keruupaikoista ja laulajien etnisestä taustasta sekä muuta melodia-ainekseen liittyvää tietoutta.<sup>38</sup>

Paljolti Boreniuksen hyvien keruutulosten ansiosta Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa ryhdyttiin nyt vakavammin suunnittelemaan musiikin tallentamista ja perustettiin niin sanottu sävelkomitea, jonka tehtävänä oli paitisi edistää keruutoimintaa, myös aloittaa suuren sävelmäjulkaisun toimittaminen. Myöhemmistä Inkerin-kerääjistä Alava kirjasi muistiin noin satakunta sävelmää, jotka ovat jääneet julkaisematta. Boreniuksen jälkeen ensimmäiset nimenomaan musiikin tallentamiseen tarkoitetut apurahat Seura myönsi alaa opiskeleville nuorille miehille vasta 1903, jolloin Armas Launis, Eino Levón ja Ari Valmari matkasivat Inkerinmaalle. Kaikki suuntasivat päähuomiensa inkerikkojen alueille.

Inkerikkojen osalta Launisen keruulla oli kauaskantoisimpia seurauksia. Hän saapui Soikkolaan helluntain praasniekkapyhinä, jolloin Säätinän suuressa kylässä oli runsaasti juhlakansaa. Sävelmiä karttui kerääjän nuottipaperille. Hän sai tietää kunkin kylän parhaat esilaulajat,

mikä helpotti työtä, kun hän praasniekkojen jälkeen lähti kierrokselle eteläisten kylien läpi. Launis luonnehti keruukertomuksessaan inkerikkojen laulutapaa ja osoittaa ymmärtäneensä hyvin sikäläisen runolaulun musiikillisia piirteitä:

Oli hauskaa tutustua inkeriläisiin. Joskin he jo niin paljon olivat venäläistyneet ja paikoittain sivistyksen vaikutuksesta luopuneet isiltä perityistä tavoistaan, ovat he kuitenkin säilyttäneet siksi paljon erikoisuuksiaan elannossa ja tavoissa, että ne suuresti saattavat viehättää matkamiestä, joka aivan toisenlaisista olosuhteista astuu heidän keskuuteensa. Tämän saattaa sanoa erittäinkin Soikkolaisista. Jo tutustuminen heidän sävelmiinsä riitti kyllin antamaan mielenkiintoa. Niiden yksinkertaisuudesta voisi päätätä, että ne olisivat varsin vähän musikaalisesti kehittyneen kansan laulamia. Omituista kyllä, on asian laita vallan päinvastainen. Sillä puhumattakaan siitä, että heillä yleensä on tarkka korva muistaa ja laulaa oppimiansa sävelmiä, on heillä ihmeteltävä taito löytää sointuvia intervaleja. Jos kaksi laulaa yhdessä on laulu useassa kohden kaksi-ääninen perustuen enimmäkseen terssiparalelleihin. Mahdollisesti tämä johtuu kreikkalais-katolisesta kirkkolaulusta, koska venäjän-uskoiset aina tuntuvasti paremmin lauloivat. – – Pojat ovat jo kauvan sitten heittäneet runolaulannan ja renkuttelevat sen sijaan näitä venäläisiä ja suomalaisia ”rallatuksia”. Runolaulu on siis jäänyt yksinomaan naisväelle ja ainoastaan Soikkolassa on sillä täysi arvonsa. Muualla ovat jo toiset laulut etusijan saaneet.<sup>39</sup>

Launoksen ja Levónin vuoden 1903 keräelmiin ei liittynyt henkilötietoja laulajista. Valmari sentään mainitsi muistiinpanoissaan muutaman nimen. Launis kuitenkin jatkoi työtään Inkerin runolaulun parissa ja ilmestyi kolme vuotta myöhemmin 1906 jälleen Soikkolan helluntai-praasnikoille. Nyt hänellä oli mukanaan fonografi, uudenvuotuisen äänentallennusväline, joka oli erityisesti musiikin kannalta käänteentekevä laite. Onnistuttuaan edellisellä

kerralla hyvin Launis nyt koki hämmentyneenä, miten uusi laite herätti siinä määrin uteliaiden praasniekkavieraisten kiinnostusta, että he tungeksivat suurin joukoin ihmettelemään merkillistä kapinetta. Oli siirryttävä sisätiloihin, missä kerääjä voi tehdä työtään ”ainoastaan suurimmassa salaisuudessa toimien”, kuten Launis matkakertomuksessaan sanoo. Hän onnistui tallentamaan vahallierioilleen parisataa sävelmää, joihin sisältyi myös muutama paimensoitinsävelmä. Hänen keruutuloksensa kummaltaakin matkalta oli yhteensä 686 sävelmää, joista runosävelmien lisäksi 11 itkua ja 54 uudempaa laulusävelmää. Levón puolestaan tallensi 189 runosävelmää, 35 laulusävelmää ja neljä itkua.

Vaikka fonografin äänitekniikka oli vielä alkeellista, inkeriläisten laulua tallentui nyt ensi kerran soivassa ja jälkeensä toistettavassa muodossa. Ongelmallista vain oli, että vahallieriolle ei mahtunut monta minuuttia ääntä. Saadakseen mahdollisimman paljon erilaisia melodioita Launis tallensi samaa laulua vain yleensä muutaman sävelmäsäkeen verran, jolloin laulun sisältöä ei mahtunut mukaan alkua enempää. Launis ei tälläkään kertaa kommentoinut keruukertomuksessaan ketään laulajistaan henkilökohtaisesti. Onneksi hän kuitenkin liitti loppuun laulajaluettelon, josta käy ilmi, kuka kulloinkin oli soolo- tai esilaulajana. Kaikkiaan laulatettuja oli 26, joista suurin osa nähtävästi inkerikkoja.<sup>40</sup>

Armas Launoksen kenttätyö tuotti soivan materiaalin lisäksi paljon uutta tietoa esitystavoista ja -tilanteista. Vuoden 1906 matkansa kertomuksessa Launis esitti inkeriläisen runolaulannan melodioiden perustuvan lajisysteemin, jonka mukaan laulutilanne sääteli sävelmän valintaa. Uusin tutkimus on voinut sekä Launoksen tietoihin että Boreniuksen varhaisempien matkojen tarkkoihin sävelmämuistiinpanoihin tukeutuen tulkita tätä lajisysteemiä laajemmin ja selvittää sen pohjalta myös sitä poeettista käsitteistöä, jota yksittäiset laulajat olivat purkaneet haastattelussa. Aineisto pohjautuu paljolti inkerikoilta saatuihin tietoihin. Tutkimustuloksensa Launis esitti

sittemmin väitöskirjassaan *Über Art, Entstehung und Verbreitung der estnisch-finnischen Runenmelodien* ja teoksessa *Inkerin runosävelmät*, joka ilmestyi *Suomen Kansan Sävelmiä* -teoksen neljännen jakson 1. osana.<sup>41</sup> Boreniuksen, Launiksen sekä Aili ja Lauri Laihon Virossa 1937 tallentamat länsi-inkeriläiset runosävelmät ovat keskeisenä lähdeaineistona Kati Kallion laajassa väitöskirjassa *Laulamisen tapoja. Esitysareena, rekisteri ja paikallinen laji länsi-inkeriläisessä kalevalamittaisessa runossa*. Tutkimuksen ytimenä on inkeriläisen runolaulun lajijärjestelmän ja laulamisen kulttuuristen käytäntöjen monipuolinen selvitys, joka jatkaa ja hyödyntää erinomaisella tavalla Inkerissä liikkuneitten runolaulun tallentajien työtä.<sup>42</sup>

Launiksen kiinnostavat tulokset vuodelta 1906 innostivat Suomalaisen Kirjallisuuden Seuraa lähettämään kansanmusiikin kerääjiä edelleen Inkeriin. Toisaalta kuitenkin arveltiin, että uusia runosävelmiä tuskin enää saataisiin. Siksi haluttiin tallentaa myös inkerikkojen venäjänkielistä repertoaaria. Matkaan sonnustautuivat 1907 Lauri Ikonen ja Leevi Madetoja, kumpikin klassista musiikkia opiskelleita nuoria miehiä. Matkakertomuksessaan he valittivat laulajien innottomuutta, laulamisen epäpuhtautta ja rytmillisesti haparoivaa esitystapaa ja muutenkin toteivat työnsä vaivalloiseksi. Tämä johtui todennäköisesti heidän omasta penseästä suhtautumisestaan kyläläisiin. Kerääjien oli ehkä alusta lähtien vaikea tajuta paikallisen runolaulun ja yleensä muunkaan sikäläisen kansanlaulun sisäisiä lainalaisuuksia. Kun kerääjän ja laulajan välinen vuorovaikutus ei muodostunut positiiviseksi, se näkyi myös tuloksissa. He toivat kuitenkin tuliaisinaan Inkerinmaalta noin 130 venäläistä laulusävelmää, mutta yhdenkään laulajan nimeä he eivät sävelmiensä kohdalla maininneet.<sup>43</sup>

## Inkerikkojen mestarilaulajia

Europaueksesta lähtien kerääjät olivat painottaneet naisten merkitystä runolaulun osajina ja perinteen säilyttäji-

nä ja panneet merkille, että laulaminen monissa rituaalisissa tilanteissa, erityisesti häissä ja hautajaisissa, kuului nimenomaan ja vain naisille. He olivat monesti miehiä aktiivisempia kerääjien läsnä ollessa, mikä heijastuu tallenteiden määrässä. *Suomen Kansan Vanhat Runot* -teoksen laulajaluettelosta käy ilmi, että tiedossa olevista noin 1200 laulajasta miehiä oli vain vajaat 9 %. Inkerikkoja koko Inkerinmaan runolaulajien osalta on noin 34 % ja heistä miehiä noin 9 %, kun laulajien määrä on laskettu 1800-luvun puolivälistä vallankumoukseen asti ulottuvalta ajalta. Todellisuudessa laulajia oli enemmän, arviolta 2000, jos lasketaan mukaan myös nimeltä mainitsemattomat.<sup>44</sup> Selvää kuitenkin on, että runolaulu on aikaisemmin kuulunut samalla tavoin miesten kuin naistenkin tapoihin. Miesten suurempi liikkuvuus, palveleminen Venäjän armeijassa ja sitä kautta uusien musiikillisten vaikutteiden saaminen sekä soitinmusiikin naisia aktiivisempi harrastaminen ovat vieneet miesten laulamiselta asemaa.

Inkerikkoväestöä oli perinteen keruukautena luterilaiseen suomalaisväestöön nähden paljon vähemmän, vain noin kuudesosa, mutta heidän lauluaktiivisuutensa näyttää numeroidenkin valossa selkeästi suomalaisväestöä suuremmalta. Salmisen laulajaluettelon mukaan Länsi-Inkerin Narvusiasta inkerikkoja oli 79 ja Soikkolasta 125 laulajaa. Keski-Inkerin puolelta Serepetan kylissä Metussin seuduilta laulatettiin 28 laulajaa ja Hevaanjoen kylissä 59 laulajaa. Pohjois-Inkeristä taas Lempaala ja Vuole ovat niitä seurakuntia, joiden kylissä runsaimmin oli inkerikkolaulajia, edellisessä 72 ja jälkimmäisessä 38. Lempaalan Mäkienkylässä laulatettiin peräti 35 ja Vuoleella Sohvolasakin 20 henkilöä. Silloisen Suomen puolelta on vielä vaikeampi esittää lukuja inkerikkoväestön osalta, koska laulajien etninen tausta ei aina ole tiedossa. Pelkästään Metsäpirtin Vaskelassa Wasken sukuun kuuluneita laulajia on nykyisin tiedossa 63. Heistä tosin 1900-luvun puolella syntyneet hallitsivat vanhaa runoa heikommin, vaikka muuta perinnettä heiltä onkin saatettu tallentaa enemmän.<sup>45</sup>

Tällaiset luvut eivät kuitenkaan ilmaise koko totuutta. Niiden takaa löytyy sekä loisteliaita, keskinkertaisia että heikompia laulajia, ja heidän lauluistaan paitsi täydellisiä myös vaillinaisia versioita. Kerääjien työn onnistumiseen vaikuttivat monet asiat, kuten aiemmin on todettu. Tuloksiin vaikutti negatiivisesti 1800-luvulla vallinnut periaate, jonka mukaan pyrittiin tallentamaan vain uusia, ennen keräämättömiä lauluja. Moni hyvä runontaitaja jäi kerääjän haavin ulkopuolelle, jos hänen versionsa muistuttivat liikaa edellisen laulajan toisintoja. Myös vanhimpien kerääjien kokoelmat jäivät kokonaan tarkastelun ulkopuolelle puuttuvien kontekstietojen vuoksi, mikä koskee osittain uudempiakin kerääjiä 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa. Mitä lähemmäs nykyaikaa tullaan, sitä enemmän on joukossa myös taidoiltaan entistä vaatimattomampia runolaulajia. 1900-luvulle tultaessa mestarilliset laulajat menivät manan majoille yksi toisensa jälkeen. Traditio näytti kuihtuvan nopeasti pois, koska ympäröivä yhteiskunta muuttui, vanhat tavat unohtuivat ja Inkerinmaalla venäläiset laulut valtasivat nopeasti alaa.

Ketkä Inkerinmaan inkerikoista nousevat noin 1200 nimeltä tiedetystä runolaulajasta parhaimpina esiin? Lahjakkaimpana on pidetty Larin Paraskea, jolta on arvioiden mukaan tallennettu legendaariset noin 32 000 säettä. Häneltä kirjoitettiin muistiin samoja lauluja useita kertoja, joten erilaisten säkeiden kokonaissumma on luonnollisesti pienempi. Eri lauluja hänen katsotaan hallinneen viitisensataa runon määritelmästä riippuen. Parasken runot yksinään täyttävät yhden SKVR-sarjan sidoksen. Siinä Väinö Salminen on lukenut hänet Pohjois-Inkerin laulajien joukkoon. Paraske eli kuitenkin suurimman osan elämästään Suomen puolella Vaskelassa. Siksi hänet hyvällä syyllä on luettavissa myös Etelä-Karjalan inkerikkojen joukkoon, kuten nykyinen Vaskelan sukuseura tekee, olihan Paraske äitinsä puolelta vaskelainen. Suomessa hän on inkeriläisistä runolaulajista tunnetuin.<sup>46</sup>

Larin Paraske ei kuitenkaan ole ainoa inkerikkolaulaja, jota voi kutsua mestarilliseksi. Matkakertomukset osoit-

tavat, että eri kerääjät ovat pitäneet eri laulajia omasta mielestään parhaina – silloin kun ylipäättään ovat maininneet laulajia nimeltä. Parhaat informantit jäivät laulattajien mieleen osaamisensa ja oman persoonallisuutensa vuoksi. Groundstroem tapasi Metussissa taitavimman laulajansa, Okoi-akan, joka osasi laulaa monia eeppeisiä lauluja.<sup>47</sup> Groundstroem sai häneltä 20 laajaa, täyteläistä runoa, yhteensä 1233 säettä. Nuori Oskar Groundstroem oli Okoissa kohdannut todellisen suurlaulajan. Enempää vielä tottumaton, omaa suomen kielen taitoaankin välillä epäilevä kerääjä ei Okoilta merkinnyt muistiin, vaikka tämä epäilemättä olisi osannut laulaa paljon enemmän.

Volmari Porkka nostaa keruukertomuksessaan esiin useita laulajia, joista Hevaan Lentiisissä 80-vuotias sokea Varvana-eukko oli ”viehättävin” hänen tapaamistaan laulajista. Hän hallitsi miltei kokonaan Hevaalla tunnetun keskeisen epiikan. Kaikkiaan häneltä on tallennettu 50 runoa, yhteensä noin 3 000 säettä. Etevä oli myös Porkan Hevaan Tönttölässä laulattama Paroi Sakunnainen, jonka runot olivat ”parhaita mitä runsauteen ja täydellisyyteen tulee”.<sup>48</sup>

Porkka kertoo myös vanhasta juoposta akasta, joka osasi korjailla Kristukseksi kutsutun miehen lauluja kesken laulatustilannetta. Myöhemmin on osoittautunut, että tämä vanha juoppo akka oli nimeltään Olgoi, joka Tönttölän köyhässä, viinanhöyryisessä kylässä jäi vaille Porkan suurempaa huomiota. Vaikka Porkka ei noteerannut Tönttölän kylän Olgoita läheskään yhtä korkealle kuin Varvanaa tai muita mainitsemiaan hyviä laulajia, kuuluu Olgoi kuitenkin tänä päivänä inkerikkotaustaisten suurlaulajien joukkoon. Sinne hänet on nostanut Matti Kuusi. Aiemmin SKVR:ssä julkaistujen 20 runon lisäksi Kuusi löysi Porkan julkaisemattomien käsikirjoitusten joukosta lisää Olgoin lauluja. Kaikkiaan Porkka sai häneltä 45 runotekstiä ja lisäksi joitakin loitsuja. Olgoin repertoaari oli yhtä monipuolinen kuin Varvanankin sisältäen sankarirunoutta, lyriseeppisiä lauluja kuten Ritvalan helkavirsinä tunnetut balladit, sekä lyriikkaa. ”Enemmän kuin määrä merkitsee Olgoilta saatujen runojen laatu”, sanoo Matti

Kuusi. ”Olgoilta saaduista teksteistä kymmenen on osoittautunut poikkeuksellisen arvokkaiksi, sellaisiksi, että ne Lönnrotin käsiin joutuessaan olisivat mahdollistaneet olennaisia korjauksia *Kalevalan* ja *Kantelettaren* sisältöön.” Kuusi piti Olgoita yhtenä ei vain inkerikkojen vaan koko Inkerin suurimmista laulajista: ”Joissakin hänen teksteisään hehkuu jalokiviä, joita ei ole löydettävissä muualta. Hän avaa portteja menneisyyteen”, kuvailee Kuusi kaunopuheisesti.

Suuri runojen ja säkeiden kokonaismäärä kertoo useimmiten hyvästä laulutaidosta, mutta se ei ilmaise suinkaan kaikkea. Hyvä laulaja voi esittää kerääjälle toistasataa säettä sisältävän toisinnon laulusta, josta joku toinen on muistanut vain 20–30 säettä. Sattuma on monien laulajien kohdalla sanellut sen, mitä kerääjän haaviin on jäänyt: kuka kulloinkin joutui kerääjän tielle, kuka ei ollut paikalla silloin, kun kerääjä kävi kylässä, kuka ei töiltään kyennyt, kuka taas ei synnin tai hovin isännän pelossa uskaltanut laulamaan vieraalle, kuka taas suostui laulamaan sen, mitä kerääjä halusi tallentaa. Tallentajan omat taidotkin monessa tapauksessa ratkaisivat, mitä hän sai saaliiksi. Olennaista lienee ollut kerääjän kyky luoda empaattinen suhde ihmiseen, jonka tietoja hän halusi saada talteen. Tärkeää oli myös se, miten laulajia on luonnehdittu matkakertomuksissa. ”Runonkerääjien matkakertomukset ovat ehkä kohtuuttoman yksinvaltiaasti muotoilleet jälkimaailman mielikuvaa kalevalaisten runojen suurista ja pienistä taitajista”, kirjoittaa Matti Kuusi.<sup>49</sup>

Inkerinpuoleisista inkerikkolaulajista vähintään tuhannen säkeen tai sitä suuremman repertoarin hallinneita on Larin Paraske mukaan lukien lähes nelisenkymmentä, joista miehiä oli vain kolme. Miehistä Ontropo Melnikov nousee osaavuudessa kahden muun edelle. Hän on laulanut kerääjille lähes 80 runoa. Suuri lukumäärä kuitenkin selittyy laulutaidon ohella myös sillä, että häntä ehti laulattaa useampi kuin yksi kerääjä.

Monien matkakertomuksissa näkymättömiin jääneiden henkilöiden joukosta paljastuu eteviä laulajia, vaikka

heistä ei henkilöinä tiedetä paljonkaan. Tönttölän Olgoin tavoin heistä on tallella vain etunimi, toisinaan aviomiehen tai isän nimi, kerääjä, kotikylä ja tietenkin laulut. Ne tarjoavat nimettömistä laulajista jälkimaailmalle usein ainoan ja olennaisen kiinnostuksen kohdan. Tarinallisista lähtöisin ollut Maaroi on yksi niistä monista, joiden elämästä ei juuri ole taustatietoa. Porkka kirjoitti häneltä Soikkolan Viistinässä 24 runoa, mikä ei ole kovin suuri määrä. Niiden yhteenlaskettu säeluku on kuitenkin noin 2700. Maaroin lauluja tutkinut Lauri Harvilahti nostaa hänet esiin eepin aineiston runsauden ja sen kauttaaltaan tasaisen laadun vuoksi. Maaroi lauloi Porkalle 21 eepistä runoa, joista yksitoista on yli satasäkeisiä ja kolme yltää yli kahdensadan säkeen. Hänen kaksi lyyristä lauluakaan ovat pitkiä, toinen yli 141-säkeinen kooste. Harvilahti kirjoittaa: ”On mahdotonta tietää, kuinka laaja Maaroin todellinen repertoari olisi ollut. On vaikea uskoa, että Maaroin taitamien runojen määrä olisi pysähtynyt noihin kolmeen kolmatta toisintoon.”

Senni Timonen on kiinnittänyt huomiota sekä kerto-vaan että lyyristä aineesta sisältäviin omaelämäkerrallisiin lauluihin, jollaisia Maaroin lauloi Porkalle kaksi. Ne olivat syntyneet yhdistelemällä aineksia erilaisista lyyrisistä teemoista. On myös havaittavissa, että juuri tällaisten omaelämäkerrallisten laulujen luojaat ovat olleet myös lyriikan parhaita esittäjiä, heitä jotka tunsivat lauluja eniten ja jotka muutenkin pystyivät luomaan traditionaaleista aineksista uusia, omaperäisiä kokonaisuuksia. Selkeää reaalista elämäkertaa ei niistä kuitenkaan voi lukea, vaan ne ovat tunteenomaisia, symbolisia ja viitteellisiä. ”Sen sijaan ne tarjoavat näköaloja tekijänsä kokemukselliseen todellisuuteen, siihen miten nämä tulkitsivat elämänsä kulkua”, kirjoittaa Timonen. Inkerikoista elämäkertalauluja esittivät kerääjille Parasken ja Maaroin lisäksi ainakin Varvana Jarmanan leski, Olgoi-eukko, Heloi Matinnainen (Hevaa, Ojut), Kresttiina (Hevaa, Kantokylä), Sotamiehen leski Oute (Hevaa, Tönttölä) ja Timon Taria (Lempaala).<sup>50</sup>



## Viimeisiä runolaulun taitajia

Ensimmäinen maailmansota ja Venäjän vallankumous sulki rajan suomalaisilta perinteenkerääjiltä ja päättivät heidän Inkerin-matkansa. Inkeriläisistä yleensä ja vielä vähemmän inkerikoista ei vallankumouksen jälkeen pitkiin aikoihin kuultu Suomessa paljoakaan. Perinteentutkijat

jatkoivat kenttätöitä vasta 1930-luvulla ja silloinkin vain Viron Inkerissä, niissä läntisissä kylissä, jotka Tarton rauhansopimuksessa jäivät Viron puolelle. Tuloksellimpia olivat Kaarina ja Väinö Salmisen, Elsa Enäjärvi-Haavion ja Martti Haavion sekä Aili ja Lauri Laihon kenttätöitä 1930-luvun jälkipuolella.<sup>51</sup>

---

## Viron Inkeri 1930-luvulla – elävä museo?

---

Irma-Riitta Järvinen

**TARTON RAUHASSA** vuonna 1920 pienehkö kaistale läntisintä Inkeriä liitettiin Viron tasavaltaan. Viron puolelle, Narvanjoen itäpuolelle, jäi kymmenkunta pientä inkeriläiskylää, muun muassa Väikylä, Hanikke, Kullankylän länsipuoli, Kallivieri, Räkälä, Karstala, Vanhakylä ja Saarkylä. Uusi Arsia, Uusi Ropsu ja Uusi Feodormaa perustettiin Neuvosto-Venäjän rajan taakse jääneiden tilalle. Alueen väestö oli monietninen: 1930-luvun lopulla siellä asui parituhatta henkeä, noin 900 inkeroista, 600–700 suomalaista, parisataa venäläistä ja saman verran virolaisia, vatjalaisia vain muutama perhe.<sup>52</sup>

Suomalaiset runonkerääjät olivat käyneet alueen kylissä jo 1800-luvulla: D. E. D. Europaeus 1853, Jaako Länkelä 1858, Volmari Porkka 1883 ja Vihtori Alava eri kerroilla 1890-luvulla. Vanhoja runoja ja itkuvirsiä sieltä oli kirjoitettu runsaasti muistiin, jonkin verran myös hää- ja praasniekkakuvauksia sekä satuja ja taikoja. Keruun kannalta 1900-luvun alkukymmenet olivat melko hiljaista aikaa. Suurimman aineiston kokosi Santeri Ankeria vuonna 1925 Kullankylästä, josta hän oli itse kotoisin.<sup>53</sup>

Suomalaiset folkloristit oivalsivat 1930-luvulla, että inkeriläisen kansanperinteen tallennus oli aiemmin

voimakkaasti painottunut kalevalamittaisen runoperinteen tallentamiseen, eikä kovin paljon vielä tiedetty muusta Inkerin perinteestä. Martti Haavio kirjoitti: ”– ne kansantietouden lajit, jotka aikoinaan jäivät suuresta Inkeristä talteen ottamatta, sanokaamme esim. tärkeä mytologia ja juhlatavat, voidaan ainakin suurelta osalta saada talteen Viron-inkeriläisiltä.” Inkerin-tutkimus kytkettiin ajan aatteiden mukaisesti myös suomalaisuuden ja ”Suomen heimon” tutkimukseen. Haavion näkemyksen mukaan ”– Viron Inkeri on muudan muinaisen suomalaisen henkisen kulttuurin tärkeimpiä eläviä museoita”.<sup>54</sup> Ajatus siis oli, että pieni Viron Inkeri sai nyt edustaa pähkinänkuoressa koko Inkerinmaata, koska Neuvostoliiton alueelle suomalaisilla tutkijoilla ei ollut pääsyä. Viron Inkerissä eli samoissa kylissä Inkerin eri väestöryhmien edustajia, ja alue kuului Länsi-Inkerin tunnetusti runsaslauluiseen kulttuuriin, runotyypeiltään Narvusin, Soikkolan ja Hevaan alueisiin.<sup>55</sup> Viron Inkerin perinteen dokumentointi oli myös toisella tavoin merkittävää: uusien teknisten välineiden avulla tallennettiin innovatiivisesti ja innostuneesti ääntä ja kuvaa.

Väinö ja Kaarina Salminen aloittivat 1930 lyhyeksi jääneen, mutta intensiivisen kauden tämän pienen alueen



Valpuri Vohta, tallentaja Aili Laiho, Mari Vahter, Tatjana Jegorov, Anna Kivisoo ja Darja Lehti palaamassa äänitysretkeltä Tallinnasta vuonna 1938. SKS.

kansanperinteen dokumentoinnissa. Kaikkiaan keruutyö oli niin uutteraa noin kymmenen vuoden ajan, että kertynyttä aineistoa voi luonnehtia ”tiheäksi”, kuten Lauri Honko on todennut.<sup>56</sup> Salmiset tapasivat eteviä laulajia, kuten Anna Kivisoon (Buššinan), Jevdokia Danilovna Feodorovan, Juljaana Pohjalaisen ja Valpuri Vohdan, ja kirjoittivat muistiin kalevalamittaisia lauluja, itkuvirsiä ja kansatieteellisiä kuvauksia sekä henkilökuvauksia.<sup>57</sup>

Kaarina Salminen on esimerkiksi kirjannut kiinnostavan, vertailevan kokonaisuuden ristiäistavoista, jossa kertojina ovat inkerinsuomalainen Valpuri Haukka, inkerikot Jevdokia Danilovna Feodorova ja Sofia Katak sekä vatjalainen Darja Lehti.

Martti ja Elsa Haavion Viron Inkerin keruut kesältä 1936, yhteensä yli tuhat muistiinpanoa, sisältävät tarinoita, uskomusperinnettä, kalendaariperinnettä

ja praasniekkakuvauksia. Elsa Enäjärvi-Haavio on kirjoittanut muutamia hienoja henkilökuvauksia kertojista ja laulajista kuten Katri Vohdasta ja Anna Kivisoosta. Samana kesänä myös Osmo Niemi kirjoitti Viron Inkerissä kansanperinnettä muistiin.

Aili ja Lauri Laiho (vuodesta 1945 Simonsuuri) työskentelivät Viron Inkerin kylissä kesinä 1937 ja 1938 tallentaen runsaasti kansanperinnettä ja sanastoa. He ottivat myös paljon valokuvia. Laihojen kokoelmat käsittävät noin puolet kaikesta Viron Inkerin alueelta vuoden 1920 jälkeen kerätystä perinneaineistosta. He tallensivat kalevalamittaisia runoja (epiikkaa, lyyriisiä lauluja, häärunoja, kalendaarirunoja), itkuvirsiä, satuja, uskomustarinoita, taikoja, kuvauksia praasniekoista ja *eitseistä* (hevosten paimentamisesta yöaikaan), etnologista aineistoa ja laulajien elämäkertoja.

Keväällä 1937 Kansanrunousarkiston johtaja Martti Haavio työskennellyään itse Viron Inkerissä edellisenä kesänä ehdotti arkiston amanuenssille Lauri Laiholle, että Viron Inkerin parhaita laulajia voisi koota yhteen ja kuljettaa Tallinnaan, jossa heidän esityksiään voisi tallentaa äänilevyille Viron yleisradion (Eesti Riigi Ringhääling) studiossa. Järjestelyissä oli mukana myös Suomen Yleisradio. Suunnitelma toteutui. Kuusi laulajaa, Tatjana Jegorov, Anni Kivisoo (Buššina), Darja Lehti, Paro Mägi, Mari Vahter ja Valpuri Vohta sekä paimentorven soittaja, ”trubittaja” Peeter Liivandi matkasivat junalla Tallinnaan. Tallinnassa levytettiin 19 kaksipuolista äänilevyä, joiden äänittäjänä toimi Elmas Päss. Laiho kirjoitti, että levytetty runolaulu edustaa lähinnä Ropsun kylän ortodoksisten inkerikkojen perinnettä.<sup>58</sup> Laulajista Valpuri Vohta oli ainoa luterilainen ja Darja Lehti oli isän puolelta vatjalainen, muut

olivat inkerikkoja. Yhteisissä esityksissä mukauduttiin esilaulajan laulutapaan, ja yhdessä esiintymistä jouduttiin etukäteen harjoittelemaan.<sup>59</sup> Aili Laiho piti vuoden 1937 keruutyöstään ja Inkerin-kokemuksistaan päiväkirjaa, joka on myöhemmin julkaistu.<sup>60</sup>

Kesällä 1938 otettiin Viron Inkerin tutkimuksessa käyttöön toinen tekninen väline, elokuva. Kansatieteellinen Filmi oy, Eino Mäkisen johdolla, tuli filmaamaan inkeriläisiä leikkejä ja tansseja sekä vanhoja työtapoja Kallivieren kylässä. Lauri Laiho toimi filmiryhmän etnologisena asiantuntijana. Elokuva *Inkerin vanhaa kyläelämää* on nähtävissä Kansatieteellisen Filmin työtä esittelevän dvd-sarjan *Isien työt* kolmannessa osassa.<sup>61</sup>

## LÄHTEET

- Haavio, Martti 1937: Viron-Inkerin hätähuuto. *Suomalainen Suomi* 1: 3–18.
- Honko, Lauri 1990: Inkerin tutkimus tienhaarassa. – Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Inkerin teillä. Kalevalaseuran vuosikirja* 69–70. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 113–123.
- Järvinen, Irma-Riitta 1990: Aili Laihon päiväkirja Viron Inkeristä kesällä 1937. – Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Inkerin teillä. Kalevalaseuran vuosikirja* 69–70. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 15–45.
- Laiho, Lauri 1940: Viron Inkeri kansanrunouden maana. *Virittäjä* 3: 218–237.
- Simonsuuri, Aili 1972: ”La mie tantsin tapsuttelen, kenkiäni kulutelen”. Piirteitä eteläisten runoalueiden laulutavoista. – *Vakka-nen. Kalevalaisten naisten liiton vuosikirja*. Helsinki: Kalevalaisten naisten liitto, 39–51.
- Simonsuuri, Lauri 1949: Huomioita kansanperinteen tallentamisesta äänilevyihin. *Virittäjä* 53: 125–131.



Katoi Aleksandrova kotitalonsa edessä virolaisten tutkijoiden Ottilia Kõivan ja Ingrid Rütelin kanssa vuonna 1976. ERA.

Jatkosodan aikana inkerikkoväestöä evakuoitiin Suomeen luterilaisen kansanosan ohella lähes 5 000 henkeä. Kielentutkijat saattoivat tehdä joitakin haastatteluja heidän parissaan, ja sodan jälkeen Pertti Virtaranta haastatteli Inkerin pakolaisväestöä Ruotsissa.<sup>62</sup> Toisen maailmansodan ja Venäjän vallankumouksen jälkeen Neuvostoliiton miehitettyä Baltian maat virolaisille tutkijoille aukesi mahdollisuus päästä Inkeriin, ja he tekivät haastatteluja ja äänityksiä Inkerin suomensukuisten kansojen parissa 1950-luvun lopulta lähtien. Tarton Kirjandusmuuseumin kokoelmissa on kuitenkin muutamia musiikkia sisältäviä, inkerikoilta tallennettuja fonogrammeja jo vuodelta 1922. Inkerikoilta tallennettuja nauhoituksia on museon kokoelmissa yli 300 numeroa.<sup>63</sup> Virolaiset tutkijat tapasivat useita runolaulutaitoisia henkilöitä, joiden joukossa oli joitakin poikkeuksellisen hyvin vanhan perinteisen laulutavan omaavia laulajia kuten Katoi (Jekaterina) Aleksandrova, Maroi Nikitina, Kristina Andrejeva ja Okkuli (Akulina) Kirillova.

Inkerikoista osoittautui kaikkein lahjakkaimmaksi Katoi Aleksandrova (1902–1986), joka oli syntynyt Soikkolassa Voloitsan pienessä kylässä Viistinän suuren kes-

kuskylän lähellä. Aviomiehensä hän löysi omasta kylästä. Soikkolan muiden rantaseutujen asukkaiden tavoin perhe eli kalastuksella. Laulamaan Aleksandrova oppi äidiltään, mutta hänen oli mahdollista kuulla lisää erityisesti häissä, joissa rituaaleihin kuuluvien laulujen lisäksi käytettiin piirilauluina kalevalamittaisia eepislyyrisiä runoja. Kokkotulilla ja muissa illanistujaisissa harrastettiin myös suomalaisilta opittuja riimillisiä rekilauluja, joita Inkerinmaalla oli osattu jo 1800-luvun jälkipuolelta lähtien. Venäläisten joukossa asuvana ei voinut olla oppimatta myös venäläisiä lauluja.

Virolainen kielentutkija Arvo Laanest kohtasi Katoin ensimmäisen kerran jo vuonna 1957. Siihen aikaan Soikkolassa oli vielä runsaasti taitavia laulajia, joita Paul Ariste oli jo aiemmin matkoillaan laulattanut. Laanestelle kuitenkin vakuutettiin, että Katoi Aleksandrova ylittää taidossa kaikki muut, ja näin olikin. Siksi Laanest palasi useasti hänen luokseen. Hänen mukanaan muutkin virolaiset tutkijat kuten Ingrid Rütel, Ottilia Kõiva ja M. Jallai haastattelivat ja laulattivat Aleksandrovaa 1960-luvulta lähtien useaan otteeseen sekä Inkerissä että Tallinnassa. Tätä aineistoa on kuultavissa Virossa ilmestyneellä Ingrid Rütelin toimittamalla äänilevyllä *Vatja ja isuri rahvalaule* (1979). Tutkijoiden mukana vuonna 1970 oli virolainen säveltäjä, Veljo Tormis, joka sai kuulla Katoi Aleksandrovaa tämän kotikylässä. Hänen verraton taitonsa teki säveltäjään suuren vaikutuksen, ja niinpä hänen lauluillaan on merkittävä osuus Tormisin sekakuorosarjassa *Isuri eepos*.<sup>64</sup>

Myös Petroskoissa, Karjalan tutkimuslaitoksessa kiinnostuttiin inkerikkoväestöstä. Vuonna 1966 laitoksen tutkijat, heidän joukossaan inkerinsuomalainen Eino Kiuru, kävivät Soikkolassa. Vanhin Kiurun silloin tapaamista laulajista oli Tarinaisin kylässä asunut 89-vuotias Kristina Andrejeva, joka kertoi 1930-luvun Iljan ja Petronpäivien praasnikoista Soikkolassa. Eino Kiurukin tallensi monien hyvien laulajien repertoaria, mutta hakeutui myös useaan otteeseen vuosien 1966 ja 1983 välillä laulattamaan Katoi

Aleksandrova. Kenttätöiden tuloksena syntyi 500-sivuisen kokoelma *Narodnye pesni Ingermanlandii* ('Inkerinmaan kansanlaulut', 1974). Teokseen sisältyy Aleksandrovan repertoaaria parintuhannen säkeen verran, eniten epiikkaa.

Katso Aleksandrova oli vanhakantaisen runokielen hallitseva laulaja, joka pystyi luomaan uutta ja täydentämään jo unohtuneita jaksoja. Muihin aikalaisiinsa verrattuna hän tunsu ylivoimaisesti parhaiten perinteen eri lajeja. Häntä onkin luonnehdittu yhdeksi viimeisistä suurista inkerikkolaulajista. Vanhasta lauluperinteestä hän hallitsi useita keskeisiä runoja, ja hän lauloi niin lyriikkaa kuin häälaulujakin. Aleksandrovan lauluja on julkaistu myös suomalais-ugrialaisten kansojen vuonna 1970 ilmestyneessä lauluvalikoimassa.<sup>65</sup>

## Soikkolan laulajia 1990-luvulla

Virolaiset tutkijat saattoivat tehdä kenttätöitä Inkerinmaalla neuvostovallan päättymiseen saakka. Neuvostoliiton viimeisenä kesänä 1990 avautui suomalaisille jälleen mahdollisuus päästä Inkerinmaalle kenttätöihin. Yliopistojen ja muiden tutkimuslaitosten kielen- ja kulttuuritutkijat käyttivät hyväkseen perestroikan lopulta lyhyeksi jäänyttä kenttätöille suotuisaa aikaa. Kenttätutkijoita oli liikkeellä ainakin Helsingin, Joensuun ja Turun yliopistoista, Museovirastosta ja Suomen kielen nauhoitearkistosta. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkiston tutkijat tekivät kenttätutkimusta Inkerissä vuosina 1990–1994, tämän kirjoittaja heidän joukossaan.<sup>66</sup> Suhteet inkerinsuomalaisiin luotiin virolaisten ja Petroskoin inkeriläistutkijoiden välityksellä. Ensimmäisellä arkiston matkalla oppaina olivat Ingrid Rüütel ja Eino Kiuru. Pääkohteitamme olivat inkerinsuomalaiset Keski-Inkerissä Hatsinan seudulla, mutta pyrimme mahdollisuuksien mukaan haastattelemaan Länsi-Inkerin inkerikkojakin. Matkat Hatsinasta Soikkolan inkerikkojen luo kesinä 1992–1994 tehtiin FL Marjukka Patrakan opastuksella.

Liikkuessamme Pohjois- ja Keski-Inkerissä, varsinkin Hatsinan seuduilla, kävi ilmi, että suomalaisväestön kesken inkerikoista eli *isoreista* tiedettiin yleensä melko vähän. Sanottiin, että he ovat ”inkerinkieltä” puhuvia, uskonnotaan ortodoksisia venäläisiä. Jotkut arvelivat, että he eivät ymmärrä puhdasta suomen kieltä, mutta inkeriläisten (eli inkerinsuomalaisten) kieltä ymmärtävät. Narvussa Vipiän suomalaisessa kylässä kerrottiin 1991, että ennen sotia ei ollut mahdollista mennä naimisiin eriuskoisten kanssa eikä siis inkerikkojenkaan kanssa menty koskaan naimisiin.

Merkkejä vanhasta lauluperinteestä oli 1990-luvun alkupuolella tapaamiemme Soikkolan inkerikkojen parissa ylimalkaan enää vähän. Laulamista kyllä muisteltiin, jotkut osasivat vielä joitakin yksittäisiä omakielisiä lauluja. Mäkkylässä tapasimme oluenkeittopuuhiissa kaksi inkerikkonaista, Anastasia Ivanovna Jakovlevan ja Antonina Arhipovan. Kumpikin muisti, miten ennen oli häissä laulettu pulmalauluja, mutta kotikylässä ei ole enää pitkiin aikoihin ollut niiden taitajia. Mäkkylässä oli sillä hetkellä jäljellä enää vain seitsemän inkerikkoo. Naiset vakuuttivat, että vanhojen *isorilaulujen* taitajia ei yleensääkään niillä seuduilla enää ollut. Jos laulettiin, se kävi aina venäjäksi. Muuta perinteistä tapakulttuuria oli jonkin verran jäljellä. Meille näytettiin *sieglalla* (seulalla) ennustamista ja kerrottiin myös, että joskus loitsittiin ”*isoriksi* vihmaa” eli sadetta, verensulkusanoja osattiin inkeroiseksi ja venäjäksi.<sup>67</sup> Jyrin praasniekkaa vietettiin toukokuun 1. päivänä. Kaikki naiset kokoontuivat silloin juhlimaan, mukaan pääsi vain yksi mies, kylän paimen. Liekuilla käymistäkin naiset muistelivat, mutta totesivat, että televisio oli vallannut entisten huvitusten sijan. Antonina Arhipova kertoi, että kehtolauluja saatettiin sepittää itse, mutta nekin venäjäksi. Venäjää puhuivat myös heidän lapsensa, tosin joku saattoi joskus puhua lapsilleen vielä inkeroista. Kalatehdas oli tuonut Mäkkyläänkin paljon nuoria, ja kaikki puhuivat venäjää. Heidän ja venäläisten tavoissa eivät Arhipova ja Jakovleva nähneet suuria eroja.

Viistinän suuressa kylässä tapasimme Maria Nikolaevna Zeligverstovan. Oman kansansa ja venäläisten suhteista hän totesi katkerasti: ”Isorit pantiin jalan alle, pitää olla vaiti.” Kielen häviäminen Viistinästä oli selvästi Zeligverstovalle katkeraa. Hän kertoi, että ennen laulettiin paljon, osattiin pulmalauluja ja muutakin. Lauantaisin ja sunnuntaisin oli *bessodat*, mutta muutenkin laulettiin ja tanssittiin kesäaikaan joka ilta. Hän kertoi jo unohtaneensa paljon vanhoja omakielisiä lauluja, koska tilaisuutta yhteiseen laulamiseen ei enää ollut. Meille hän kuitenkin lauloi joitakin kalevalamittaisia lauluja, kuten kehtolaulun *Tule uni uulitsalta* sekä katkelman Jyrinpäivän laulusta *Tulkaa naiset someriin* sekä häävirren *Tulkaa naiset kukeleihin*. Hän muisti myös uusimittaisia, rekilaulun ja venäläisen *tšastuškan* tyyppisiä lauluja, kuten *Meijäl olki vanha katto* ja *Kaikis kylis kynttilä pallaa*. Venäläisen *Katjušan* hän lauloi suomeksi. Venäläisiä lauluja hän lauloi useita, olipa hän kääntänyt erään venäläisen laulun inkeroiseksikin.<sup>68</sup>

Soikkolan Savimäellä 1993 kohtasimme aviopari Maria Maksimovnan ja Mikko Tarsalaisen. Maria muisteli äidiltä oppimaansa lyyristä runolaulua *Mään mie metsähän kesällä*. Hän murehti sitä, että kylässä ei ole enää ketään, joka osaisi vanhoja lauluja, ei myöskään osata enää itkeä, kun *pogoiniekka* kuolee. Vain lyhyitä *tšastuškoja* Maria osasi omalla kielellään. Syyinkin vanhan perinteen unohtamiseen hän hyvin tajusi: ”Vennäin koulu” oli lopettanut inkeriläisten vanhat laulut. Suuri Viistinän inkerikkokylä oli melkein kokonaan venäläinen, ja enää osattiin laulaa vain venäjäksi.<sup>69</sup>

Venakontsassa pienessä kylässä tapasimme Antonina (Tonja) Nikolajevna Sergejevan ja hänen miehensä Ivan Timofejevits Sergejevin. He olivat siinä suhteessa harvinaisen pariskunta, että he olivat kumpikin inkerikkoja. Heidän aikuiset lapsensa ymmärsivät vanhempiensa äidinkieltä, vaikka eivät sitä puhuneet. Tonja tunsu muita haastateltaviamme enemmän runolaulua, jota hän oli opinut Harkkolasta kotoisin olleelta äidiltään. Tonja kertoi

aina laulaneensa paljon. Nuorena eri kylissä häissä yhdellä kuulemalla tarttui päähän uusia lauluja, joita oli hauska laulaa kotona äidille. Tonja kertoi häämenoista, morsiamelle tehdyistä taioista, morsiamen opastamisesta ja äänellä itkemisestä. Itse hän ei kuitenkaan osannut itkuja. Hänen suosikkilaulunsa oli äidiltä opittu Maailman syntyrunon inkeriläinen versio *Pääskylintu, päivälintu*. Hänen käyttämänsä melodia muistutti tyyppillisiä länsi-inkeriläisiä viisisävelikön alueella liikkuvia melodiatyyppejä. Marjukka Patrakka oli nauhoittanut laulun häneltä jo 1991, me kuulumme hänen laulavan sitä matkoillamme vuosina 1992 ja 1994.<sup>70</sup>

Vielä 1990-luvun puolimaissa löytyi siis muutamia naisia, jotka olivat lapsuudessaan ja nuoruudessaan oppineet omakielisiä lauluja. Yhteisöllistä merkitystä niillä ei heille enää ollut, koska vanhoja runoja osaavilla naisilla harvoin oli ketään, kenen kanssa niitä laulaa. Yksin ollessaan jotkut sanoivat toisinaan niitä muistelevansa. Marjukka Patrakka oli jo vuonna 1991 ensi kerran haastatellut Venakontsan naisia. Hän oli myös kokeillut, pystyttiinkö pienessä kyläyhteisössä vielä laulamaan vanhaan tapaan ”parvessa”. Patrakkan opastamana teimme elokuussa 1994 improvisoidun vierailun Venakontsaan tavoitteenamme saada selville, olisiko laulamisella enää minkäänlaista yhteisöllistä roolia kylän parinkymmenen inkerikkonaisen kesken. Mitä ja miten he yhdessä ollessaan laulaisivat?

Patrakka kokosi Olga Iljinan talon kuistille lähinaapureina asuvia naisia. Kaikki olivat hänen aikaisemmilla matkoillaan haastattelemiaan henkilöitä. Olga Iljina kattoi käden käänteessä teepöydän valmiiksi, kantoi pöytään samovaarin ja tarjolle lihaa, leipää ja makeita keksejä. Tonja toi viiniä. Laulajaiset saattoivat alkaa.<sup>71</sup>

Olga Iljinan kuistilla muisteltiin Tonjan johdolla alkuun omakielisiä lauluja. Tonja aloitti kalevalamittaisilla lauluilla *Oma maa omenankukka, vieras maa veripunainen* ja *Pääskylintu, päivälintu*. Kävi pian ilmi, että runolaulua ei tästä joukosta osannut kukaan muu kuin Tonja. Hän muisti nytkin häävirsiä ja uudempia säkeistöisiä lauluja.



Venakontsan naiset laulajaisten jälkeen Olga Iljinan pihamaalla. Vasemmalta Olga, Tonja (Antonina) Nikolajevna Sergejeva, Lidia Vasiljevna Vivina, Nasti (Anastasia) Sorokina, Marfa (Maria) Artemjeva, Vera Aleksandrovna Heljä, Fenja (Feodosia) Aleksandrovna Andrejeva sekä Jevdokia Romanovna Sevastjonova kissansa kanssa. SKS.

Muutamat muutkin osasivat jälkimmäisiä. Vielä 1930-luvulla vironinkeriläisten hyvin hallitsema ”parvessa” laulaminen, esilaulajan ja ryhmän vuorottelu, oli sen sijaan näiltä Venakontsan naisilta jo kokonaan unohtunut. Jos aikaa olisi ollut enemmän, ehkäpä kylästä olisi voinut löytää vielä muutama muukin yhteislauluun pystyvä nainen. Kun nyt vain harva osasi omakielisiä lauluja, vaihdettiin kieltä, ja tunnelma muuttui. Nyt laulu seurasi toistaan. Useimmiten aloittajina olivat juuri Tonja ja Olga, mutta

myös Marfa oli aktiivinen ja joku muukin saattoi aloittaa. Naiset esittivät haikeita, monia meille tuntemattomia lauluja, mutta joitakin tuttujakin, kuten *Stenka Rasin* ja *Katjušan*.

Laulu oli tavallisesti kaksi- tai välistä kolmiäänistä. Kysyttäessä, miten he harjaantuivat moniäänisyyteen, naiset kertoivat, että näin ennen aina laulettiin: ”Kellä oli hyvä ääni, kellä paha, ain silti lauletti yhessä monella äänellä.” Meille selvästi haluttiin osoittaa oman kylän taitoa, mutta kaikesta näkyi ja kuului, että naiset olivat

tottuneet laulamaan yhdessä. Vaikka he kaikki olivat jo lähempänä 80:tä vuottaan, toiset ylikin, ja lähes kaikilla oli täyteläinen, kantava ääni. He kertoivat laulavansa nykyisin yhdessä ainakin Iljan praasnietoilla omassa kylässä: ”Ens käyvää kalmoil, sit tullaa kottii, sit syvvää. Tulloo lapset kottii. Kokkouttaan kaik parvee laulamaa.”

Laulaminen sinänsä ei ollut jäänyt pois, vaikka laulun kieli ja laulutapa olivatkin muuttuneet. *Eessälaulajan* rooli oli aloittajalla. Se aloitti, joka kulloinkin muisti alkusäkeet ja joka osoittautui varmimmaksi ja ääneltään parhaaksi. Muut tulivat mukaan, jos muistivat sanat. Usein toinen pystyi jatkamaan siitä, mihin toisen muisti sillä hetkellä päättyi. Vaikka naiset eivät enää osanneet laulaa yhdessä yhtään omakielistä vanhaa runolaulua, heillä sen sijaan oli laaja venäläisten laulujen repertoaari. Moniäänisyys oli heille luontaista, ja sen hallitsivat kaikki mukana olijat. Kuulijan oli helppoa yhtyä Armas Launiksen matkakertomuksessaan 1903 esittämään ajatukseen kreikkalaiskatolisen kirkkolaulun vaikutuksesta. Enemmän vaiikutusta lienee silti ollut venäläisten laulutavalla.

Venakontsan naiset lauloivat venäläiset laulunsa kaksiäänisesti pää-äänien rinnakkaisena ylä- tai alaterssinä, mutta soinnuttivat ajoittain kolmiäänisestikin. Moniäänisyyden onnistuminen riippui kuitenkin siitä, kuka kulloinkin aloitti ja vei eteenpäin melodiaa. Jos sävelmä aloitettiin matalalta äänialalta, se tuotti joillekin vaikeuksia. Niitä tuli varsinkin silloin, kun alton äänialan omaava, lahjakas ja hyväääninen Olga Iljina oli aloittajana. Kun taas äänialaltaan korkeammat Tonja tai Marfa aloittivat, Olga lauloi säestysääntä silloin matalammalta, hänelle sopivalta tasolta. Ne, jotka eivät laulaneet melodiaa, pystyivät soinnuttamaan terssiä alemmaa tai ylempää ja jälkimmäisessä tapauksessa päättivät säkeistön usein oktaavia ylempänä olevaan perussäveleen. Tavallista oli, että ensimmäisen säkeistön aikana etsiskeltiin vielä, mitä ääntä kukin alkaa vetää. Toisen säkeistön aikana kullekin vakiintui laulusta riippuen omaa äänialaa vastaava tehtävä, joko

perusmelodia tai säestysäänet. Jos aloitettiin kaikille sopivalta korkeudelta, laulut soivat komeasti.

Venakontsan naiset osoittivat, että he todella osasivat laulaa, täysäänisesti ja eläytyen. He olivat musikaalista, yhdessä laulamaan tottunutta joukkoa, ihmisiä, joille laulu oli kanava omien tunteiden tulkitsemiseen. Tyypillistä oli, että he aina halusivat selvittää meille venäjää taitamattomille kuulijoille, mistä sanat kertoivat, oli sitten kyseessä sisällöltään surullinen balladi, romanssi tai hilpeä juomalaulu, joita niitäkin sisältyi Olgan kuistilla kuulutuun repertoaariin. Tonja oli se, joka useimmiten tulkitse suomeksi laulun sisällön. Meille esittäessään naiset elivät itse laulunsa usein haikean ja dramaattisen tarinan. Improvisoidusti aikaansaatu iltapäivän tilanne aurinkoisella kuistilla oli kaikille mieluinen, ja sen tunnelma oli lämmin. Oli aistittavissa, että yhteinen kokoontuminen elähdytti mieliä, vaikka se fyysisesti ottikin joidenkin voimille ja äänelle – ikä oli tehnyt tehtävänsä. Praasnikoita lukuun ottamatta yhteisiä lauluhetkiä ei enää usein syntynyt.

Venakontsan pienessä kylässä naisten välinen vuoro-vaikutus vuosien mittaan on ollut kiinteä. Heitä yhdistivät samantapaiset, ankarat elämänvaiheet, yhteinen tausta ja oma kieli. Kaikella tällä on ollut vaikutusta siihen, että laulaminen oli säilynyt yhteisenä harrastuksena pitkään, vaikkakaan se ei enää tapahtunut omalla kielellä. Olennaista oli kuitenkin se, että juuri tässä kylässä sattui olemaan riittävä määrä inkerikkotaustaisia naisia ja että muutamat heistä olivat laulajina erinomaisia. Ryhtyessään kesäisenä, aurinkoisena päivänä yhdessä muistelemaan nuoruusaikaisia laulujaan Venakontsan naiset jatkoivat inkerikkojen vuosisataisia laulutraditioita, mutta omalla tavallaan – tavalla, mikä nykyoloissa oli mahdollista.



## Viitteet

- 1 Haavio 1931, 33.
- 2 *Suometar* 1847, n:o 45; Haltsonen 1957, 7, 10; Salminen 1929, 15–17; Timonen 1980, 157.
- 3 Salminen 1929, 19–29; Kuusi & Timonen 1988, 23–31; Haltsonen 1957, 15, 17; Karhu 2002, 206–207.
- 4 *Suometar* 1853, n:o 47; Haltsonen 1957, 17–18.
- 5 Kuusi & Timonen 1988, 24, 27–31.
- 6 Kuusi & Timonen 1988, 24.
- 7 Haavio 1931, 32–36; Haltsonen 1957, 6, 19, 24–25, 63–68; Kuusi & Timonen 1988, 24, 27–31, Karhu 2002, 201–209, 264.
- 8 Niemi 1904, 213–215.
- 9 Haltsonen 1957, 26; Samalla kertaa runoja esittivät myös Malanja Makarovna sekä tämän tytär Teppanan Nasto (Nastasia Stepanovna) ja miniä Mikulan Nasto (Nastasia Mikolas), Timonen 1980, 157, 174.
- 10 Salminen 1929, 32.
- 11 Haltsonen 1961, 70; Västrik 2007, 146–150; Salminen 1929, 34–35, 38; Haltsonen 1957, 26.
- 12 Niemi 1904, 272, 274, 340.
- 13 Salminen 1929, 47.
- 14 Tallqvistin ja Törneröosin matkakertomuksesta käy ilmi, miten hankalaa runonkeruu saattoi olla: ”Heinäkuun 23 p:nä tulimme ensikerran Inkeröisten pariin Konnun kylissä Serepetan seurakuntaa. Seuraavana päivänä, joka oli sunnuntai, rupesimme siellä onneamme koettamaan runon-keruussa. Rahvas näytti ensin taipuvalta runojansa laulamaan, liiottenkin akat, jotka olivat erinomaisen ahkerat juomaan viinaa ja polttamaan tupakkia ja valmiit muutamasta kopeekasta juomarahaksi runojansa laatimaan. Mutta ei kauvan aikaa, kuin häijyläinen viinan seassa meni miehiin ja riivasi ne vastaamme. He kokoontuivat 20:neen mieheen ryöstämään meiltä runokirjojamme ja sitomaan meitä kiini. – – Kaikeksi onneksi rupesi isäntämme meitä puolustamaan ja sai heidät hillityiksi siksi, kuin kylän taarasta ehti passiamme lukemaan. – – meillä olisi oikeus kulkea missä hyvänsä, vaan lupaa runon keruuseen ei hän voinut passista lukea – –. Ei muu neuvoksi, kuin samana päivänä lähteä kylästä. – – Koko sen viikon saimme juosta kuin sudet yhdestä kylästä toiseen, saamatta mitään.” Niemi 1904, 392–393.
- 15 Niemi 1904, 269; Timonen 1978, 302–312.
- 16 Harvilahti 1991, 217; Kuusi 1983, 211–213.
- 17 Niemi 1904, 402–405.
- 18 Västrik 2007, 153–163; Survo 2001, 98.
- 19 Europaeuksen SKS:lle lähettämä ”kirjallinen esitelmä” julk. SKS:n Keskustelemuksissa, ks. *Suomi* 2: 11, 314–316; ks. myös *Suomi* 2: 14, 327, 351; Boreniuksen matkat, Itkonen 1936, 45–48.
- 20 Hautala 1954, 180–182; Harvilahti 1991, 218; Virtanen 1988, 15; *Suomi* 2: 17, 200–205.
- 21 Salminen 1929, 63–64, 73; Porkka 1886, 154, 155, 159; Timonen 1970, 171.
- 22 Tosin Porkan kuten muidenkin ilman mekaanisten äänentallennusvälineitten apua tallennettuja muistiinpanoja on tarkasteltava lähdekriittisesti, sillä kerääjät eivät aina ole tulkinneet oikein laulajan sanoja. Muistiinpanot ovat myös välistä epäselviä, koska kaikkea ei ole tallennushetkellä ollut mahdollista merkitä muistiin. Ks. esim. Harvilahti 1992, 181–182.
- 23 Salminen 1929, 83–84.
- 24 Uotinen 1911, 17–18; Koskinen 2001, 50; Vaski 2004, 42.
- 25 SKVR XIII:1236.
- 26 Salminen 1945, 656; Saarinen 2008, 20, 65; Timonen 1980, 157–158, 174; Timonen 2004, 239.
- 27 Itkonen 1936, 45, 57.
- 28 Salminen 1931, 600–607; Timonen 1980, 149–172; Timonen 2004, 238–303, Lauerma 2004.
- 29 Jerlan Oute (Jevdokia Trofimov) oli Parasken enon, Mikkolan Jokoran tytär. Outen runoissa oli paljon yhtäläisyyttä Paras-kelta tallennettujen kanssa, mutta myös eroja, koska hän oli oppinut useat runonsa jo ennen kuin Paraske muutti kylään. Muita Boreniuksen laulatettavia olivat ainakin Laurin Nasto (Anastasia Aleksanterintytär Petrov, myöh. Laurila), Vasle Tarja (Darja Ivanintytär Jeremejev, myöh. Heimonen) ja vain 14-vuotias Jehkon Palaka (Palagea Jefimintytär Jäske). Salminen 1945, 622–623; Saarinen 2008, 98.
- 30 Saarinen 2008, 224–229.
- 31 Ks. Saarinen 2008. Vaskelan sukuseura on julkaissut aikaisemmin myös teokset *Waski-suku* ja *Metsäpirtin Vaskela* (2001), toim. Hirvonen, Koskinen, Koskivaara, Pukki; *Waski-suku* ja *Metsäpirtin Vaskela II* (2004) toim. Mauno Vaski; *Waski-suku* ja *Metsäpirtin Vaskela III* (2005), toim. Mauno Vaski.
- 32 Salminen 1929, 91–94.
- 33 Salminen 1929, 96–98; Laiho 1940, 235.
- 34 Västrik 2007, 177–180; Salminen 1929, 99–101, 110–111; Virtanen 1965, 378–379. Sulo Haltsonen julkaisi 1967 useiden Inkeriä koskevien tutkielmiensa ohella Leningradista

- Tiedeakatemian arkistosta löytämänsä 1800-luvun alussa laaditun Tuutarin seurakuntaa koskevan käsikirjoituksen (Haltsonen 1967). Käsikirjoitus sekä Haltsonen kommentaari julkaistiin uudelleen v. 2004. Niitä kommentoi samassa julkaisussa inkerinsuomalainen tutkija Arno Survo (Survo 2004).
- 35 Leea Virtasen (1965, 380–382) Raudun kansanperinnettä koskeva tutkielma sisältää yksityiskohtaisempaa tietoa tämän pitäjän perinteen kerääjistä. Inkerissä on tunnettu yhdeksän riimilliseksi balladiksi tai arkkiballadiksi luokiteltavaa laulutyyppiä (D13, 15; E 20; F 32, 40; G 43, 44; J 57, 59). Näistä yleisin on *Lunastettava neito*, jota on laulettu kaikkialla Inkerissä, mutta valtaosa balladin toisinoista noudattelee kalevalamittaa. (Ks. Asplund 1994.)
- 36 Launis 1910b; Launis 1930.
- 37 Niemi 1904, 80; Kuusi & Timonen 1988, 35. Reinholmin nuottikirjassa (Reinholm 1849) inkeriläisiä sävelmiä on kolme riimillistä laulua Lempaalaista ja Toksovasta sekä kolme runosävelmää Toksovasta. Lisäksi on Suomen puolelta Sakkolasta kaksi runosävelmää. Europaeuksen *Pienen Runonsepän* (1847) sävelmistä neljäs on ”tavallinen tanssisävel Inkerin puolelta” ja viimeistä sävelmää ”käytetään Wenäen Karjalassa karhun peijaisissa”. Muiden alkuperästä Europaeus ei kerro.
- 38 Väisänen 1916–1917, 124–125; Timonen 2004, 91.
- 39 Launis 1904, 51–52; Asplund 1976, 7–14.
- 40 Launis 1906; Laulatetuista inkerikoista parhaita olivat 23-vuotias Anna Mitrintytär ja 32-vuotias Ustenja Miikkulantytär Porfeinnainen, kumpikin heleä-äänisiä laulajia Soikkolan Mäkkylästä. Anna lauloi Launoksen fonografiin 24 ja Ustenja 13 sävelmää. Muita nuoria, useita sävelmiä laulaneita olivat Viistinästä 26-vuotias Vögle Timointytär, 18-vuotias Kato Vydrentytär ja 20-vuotias Naasto Savasteintytär Säätinässtä. Soikkolasta Launis siirtyi Hevaalle Vepsänkylään laulattaen iältään vanhempia naisia, muiden muassa 64-vuotiasta Katriina Alekseintytär Vaskonnaista sekä 53-vuotiasta Okuliina Nikkanantytärtä. Murtovenkylässä. Hevaalla hänelle laului 12 sävelmää myös 60-vuotias Vassu Kaurilantytär. Tyrön Yhinmäellä hänen laulatettavansa olivat nimistään päätellen luterilaisia. Launoksen tämän matkan fonogrammeista 70 on julkaistu kasetilla, ks. Asplund 1992.
- 41 Launis 1910a; 1910b.
- 42 Kallio 2013.
- 43 Timonen 2004, 248–302; Madetojan ja Ikosen matkakertomuksista. ks. *Suomi* 4: 6, s. 78; Kati Kallio (2013) on tutkimuksessaan kartoittanut länsi-inkeriläisen runolaulukulttuurin käyttöyhteydet, esitystraditot, lajisysteemin ja laulamisen merkitykset. Tutkimus kattaa alueella liikkuneiden kerääjien koko aineiston. Myös laaja liiteosasto (s. 398–488) havainnollistaa selkeällä tavalla niin käsikirjoitusmateriaalin kuin muun muassa Launoksen vuoden 1906 fonografikeruun samoin kuin Aili ja Lauri Laihon vuoden 1937 levytysprojektin tulokset. Kallion tutkimuksessa myös etnisten ryhmien väliset suhteet on otettu huomioon.
- 44 Salminen 1931, 525–649; Karhu 2002, 197.
- 45 Salminen 1945, 528, 584; Saarinen 2008.
- 46 Timonen 1980, 163–164; Saarinen 2008, 9.
- 47 Okoi-akka osasi eppisiä lauluja kuten mm. *Sisaren turmeluksen, Luojan virren, Viron orjan virren, Luomisrunon, Veneen veiston, Laivaretken, Kullervo-runon, Matalleen virren* ja useita muita (Haavio 1948, 328).
- 48 Timonen 1970, 171. Varvana lauloi Porkalle pisimmän runonsa, 155-säkeisen *Päivän päästön*, pyhät runonsa *Luojan virren* ja *Viron orjan virren*, sankarirunon *Untamo ja Kalervo* sekä *Kaukamoisen runon, Kilpalaulannan, Sotasanomien*, kosintarunoja, balladiteemoja, lyyriseppisiä lauluja ja hallitsi myös häärurunoston. Porkka 1886, 154.
- 49 Kuusi 1990, 214, 227–230.
- 50 Harvilahti 1992, 171; Timonen 2004, 161, 168–176, 187.
- 51 Aili ja Lauri Laiho tekivät kenttätutkimusta kesä-heinäkuussa 1937 Viron Inkerissä. Matkan tuloksena on käsikirjoitusaineiston lisäksi runolauluäänitteitä. Laihot toteuttivat Tallinnan radion studiossa inkeriläisryhmän runolaulujen levytyksen. Kuuden hengen lauluryhmästä inkerikkoja olivat Anna Kivisoo (Buššina), Tatjana Jegorov, Paro (Paraskovia) Habukin (Mägi), Mari Vahter (Jefimoff). Daria Lehti (Looginov), oli vatalais-inkerikko. Valpuri Vohta oli ryhmän ainoa inkerinsuomalainen. Tämä oli ensimmäinen SKS:n kansanrunousarkiston julkaisema äänilevytys, ja sen tuloksena oli 19 kaksipuolista äänilevyä. Järvinen 1990, 15–45. Näistä äänitteistä julkaistiin kolmen LP-levyn sarja 1961, ks. Simonsuuri & Hautala & Turunen 1961. Laihojen tutkimusmatkan tulokset sisältyvät myös Kati Kallion väitöskirjan aineistoon, Kallio 2013.
- 52 Laiho 1940, 220–223.
- 53 Laiho 1940, 233–235.
- 54 Haavio 1937, 11.
- 55 Laiho 1940, 220.
- 56 Honko 1990, 115.

- 57 Laiho 1940, 235.
- 58 Simonsuuri 1949, 129–130.
- 59 Simonsuuri 1972, 44.
- 60 Ks. Järvinen 1990.
- 61 Sarjan on toimittanut Lauri Tykkyläinen ja kustantanut Suomen Kulttuurirahasto. Osa III ilmestyi 2008.
- 62 Tuuli 1988, 202–203; Esim. R. E. Nirvi tallensi 1944 Hauhol-  
la ja 1954 Punkaharjulla inkerikkovanhusten kerrontaa. Pertti  
Virtaranta tallensi Laukansuun kieltä ja kerrontaa 1960-luvul-  
la Suomessa ja yhdessä Nirvin kanssa inkerikkopakolaisten  
kerrontaa Ruotsissa 1954. Virtaranta 1967.
- 63 Riiitel – Vissel 1980, 299, 317.
- 64 Laanest 1982, 669–670; Tormis 2000, 199–201.
- 65 Katoi Aleksandrovalta tallennettiin keskeistä epiikkaa mm. Luo-  
misruno, Iso tammi, Tuonelta kosinta, Unto ja Kalervo, Sota-  
sanomat, Sotamiehen otto, Äidin kuolo, Tytärten hukutta-  
ja, Laivassa surmattu veli, Myyty neito, Ennen naidun naisen  
tappo. Kiuru 1972; Kiuru – Koski – Kylmäsuu 1974; Kiuru  
1990, 103–110; Kiuru 1991, 75–79.
- 66 SKS:n arkiston ensimmäinen sotienjälkeinen kenttätutkimus-  
matka Inkerinmaalle tapahtui 1990. Se tehtiin Suomen ja  
Neuvostoliiton yhteistoimintakomitean myötävaikutuksel-  
la. Mukana oli tämän kirjoittajan lisäksi dos. Lauri Harvi-  
lahti Helsingin yliopiston folkloristiikan laitokselta. Myöhem-  
millä arkiston matkoilla olivat mukana tutkijat FM Marjatta  
Jauhiainen ja FM Ulla Lipponen sekä prof. Annikki Kaivola-  
Bregenhøj Turun yliopiston Kulttuurien tutkimuksen laitok-  
selta. Paikallisina oppaina toimivat Aleksanteri Mullonen,  
opisk. (myöh. FT) Arno Survo ja pastori Arvo Survo. Inkerik-  
kojen alueella oppaana oli tutkija FL Marjukka Patrakka.
- 67 KRA. SKSÄ 45. 1992.
- 68 KRA. SKSÄ 46.1992 SKSÄ-K 45.1992; SKSÄ 51–52. 1993,  
SKSÄ-K 37–38. 1993.
- 69 KRA. SKSÄ-K 36–37.1993.
- 70 KRA. SKSÄ 46–47. 1992; SKSÄ-K 12–13. 1994.
- 71 Paikalle saapuivat Olga Iljinan ohella sisarukset Fedosija  
(Fenja) Aleksandrovna Andrejeva ja Vera Aleksandrovna Hel-  
jä, Maria (Marfa) Artemjeva, Maria Ignatjeva, Jevdokia Roma-  
novna Sevastjanova, Antonina Nikolajevna Sergejeva, Anas-  
tasia (Nasti) Sorokina, Lidia Vasiljevna ja Lidia Vivina. Yksi  
heistä, Antonina Nikolajevna Sergejeva, oli sama Tonja, jota  
olimme laulattaneet kaksi vuotta aikaisemmin. KRA. SKSÄ  
38–39.1994; SKSÄ-K 12–13.1994.

## Lähteet

### Arkistolähteet

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, perinteen ja nyky-  
kulttuurin kokoelma

Käsikirjoitukset. (SKS KRA)

Äänitteet. (SKSÄ)

Videot. (SKSÄ-K)

### Kirjallisuuslähteet

Asplund, Anneli 1976: Fonografista nauhuriin. Kansanmusiikin  
äänityksen alkuvaiheista Suomessa. – Heikki Laitinen & Simo  
Westerholm (toim.), *Paimensoittimista kisällilauluun. Tutkiel-  
mia kansanmusiikista 1*. Kansanmusiikki-instituutin julkaisuja  
1. Kaustinen: Kansanmusiikki-instituutti, 7–28.

Asplund, Anneli 1992 (toim.): *Runonlaulua Inkeristä. Armas Lau-  
niksen v. 1906 tallentamia runosävelmiä*. Perinnelipas 4. Helsin-  
ki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Asplund, Anneli 1994: *Balladeja ja arkkiveisuja. Suomalaisia kerto-  
malauluja*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia  
563. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Europaeus, D. E. D. 1847: *Pieni Runon-seppä eli Kokous paraimmis-  
ta Inkerinmaan puolelta kerättyistä runo-lauluista ynnä Johdatuk-  
sia runon tekoon*. Helsinki: Simeliuksen perilliset.

Haavio, Martti 1931: Kansanrunouden keruu ja tutkimus. *Suoma-  
laisen Kirjallisuuden Seura 1831–1931*. Helsinki: Suomalaisen  
Kirjallisuuden Seura.

Haavio, Martti 1948: *Viimeiset runonlaulajat*. Toinen painos. Hel-  
sinki: WSOY.

Haltsonen, Sulo 1957: *Runoretki Inkeriin v. 1853. Lisätietoja D. E. D.  
Europaeuksen runonkeruun historiaan*. Suomi 107: 4. Helsinki:  
Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Haltsonen, Sulo 1961: August Ahlqvistin Vatjan ja Viron matkat  
v. 1854–1855. *Virittäjä* 65: 62–71.

Haltsonen, Sulo 1967: *Vanha Tuutari. Tuntemattoman tekijän käsi-  
kirjoitus 19. vuosisadan alusta*. Suomi 112: 4. Helsinki: Suoma-  
laisen Kirjallisuuden Seura.

Harvilahti, Lauri 1991: Milloin viime virren lauloin. Inkeri kaleva-  
laisen kertomarunouden viimeisenä leviämiskeskuksena. –  
Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkeri. Historia,  
kansaa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituk-  
sia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 205–221.

- Harvilahti, Lauri 1992: *Kertovan runon keinot. Inkeriläisen runoepiikan tuottamisesta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 522. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hautala, Jouko 1954: *Suomalainen kansanrunouden tutkimus*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 244. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hirvonen, Paula & Mauno Koskinen & Jaakko Koskivaara & Taimi Pukki 2001 (toim.): *Waski-suku ja Metsäpirtin Vaskela*. Helsinki: Mauno Koskinen.
- Itkonen, Erkki 1936: A. A. Borenius-Lähteenkorva, kansanrunouden kerääjä ja tutkija. Suomi 5: 18. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Järvinen, Irma-Riitta 1990: Aili Laihon päiväkirja Viron Inkeristä kesällä 1937. – Marjatta Jauhiainen & Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Inkerin teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 69–70. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 15–45.
- Kallio, Kati 2013: *Laulamisen tapoja. Esitysareena, rekisteri ja paikallinen laji länsi-inkeriläisessä kalevalamittaisessa runossa*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:IS-BN:978-952-10-9566-5>. (Viitattu 24.9.2021.)
- Karhu, Eino 2002: *Isien sanoma. Tutkielmia karjalaisesta ja inkeriläisestä kansankulttuurista*. Juminkeon julkaisuja n:o 18. Kuhmo: Verso.
- Kiuru, Eino 1972: Vanhaa kalevalaista kansanlaulua nykypäivän Inkerissä. *Punalippu* 2: 100–106.
- Kiuru, Eino 1990: Soikkolan viimeisiä runonlaulajia tapaamassa. – Marjatta Jauhiainen & Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Inkerin teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 69–70. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 103–110.
- Kiuru, Eino S. 1990 (toim.): *Inkerin eeppejä runoja. Antologia. Ingermanlandskaja epitseskaja poesia*. Petroskoi: Karelia.
- Kiuru, Eino 1991: Inkerin runon viimeisillä lähteillä. *Carelia* 2: 75–79.
- Kiuru, Eino & Terttu Koski & Elina Kylmäsuu 1974: *Narodnye pesni Ingermanlandii*. Leningrad: Nauka.
- Koskinen, Mauno 2001: Vaskelan kylän synty. – Paula Hirvonen & Mauno Koskinen & Jaakko Koskivaara & Taimi Pukki (toim.), *Waski-suku ja Metsäpirtin Vaskela*. Helsinki: Mauno Koskinen.
- Kuusi, Matti 1983: *Maria Luukan laulut ja loitsut. Tutkimus läntisimmän Inkerin suomalaisperinteestä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 379. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti 1990: Olgoi-akka Hevaan Tönttölästä. – Marjatta Jauhiainen & Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Inkerin teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 69–70. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 213–230.
- Kuusi, Matti 1997: Volmari Porkka. – *Suomen Kansan Vanhat Runot XV. Runoja Henrik Florinuksen, Kristfrid Gananderin, Elias Lönnrotin ja Volmari Porkan kokoelmista*. Toim. Matti Kuusi & Senni Timonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, XLIX–LXV.
- Kuusi, Matti & Senni Timonen 1988: Suurmies? Kummajainen? Uhrilamma? Keskustelua Europaeuksen elämästä ja työstä. – Aune Hikipää & Matti Kuusi & Pekka Laaksonen & Senni Timonen (toim.), *D. E. D. Europaeus. Suurmies vai kummajainen*. Kalevalaseuran vuosikirja 67. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 23–50.
- Laanest, Arvo 1982: Isuri rahvalauliku tähtpäev. *Keel ja Kirjandus* 12:669–670.
- Lauerma, Petri 2004: *Larin Parasken epiikan kielellisestä variaatiosta*. Suomi 189. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laiho, Lauri 1940: Viron Inkeri kansanrunouden maana. *Virittäjä* 44: 218–236.
- Launis, Armas 1904: *Kertomus runosävelmien keräysmatkasta Inkerissä kesällä 1903*. Suomi 4: 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Launis, Armas 1906: *Kertomus sävelkeruumatkasta Inkerissä kesällä vuonna 1906*. Suomi 4: 5. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Launis, Armas 1910a: *Über Art, Entstehung und Verbreitung der Estnisch-Finnischen Runenmelodien*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Launis, Armas 1910b (toim.): *Suomen kansan sävelmiä IV: 1. Inkerin runosävelmät* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Launis, Armas 1930 (toim.): *Suomen kansan sävelmiä IV: 2. Karjalan runosävelmät*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Niemi, A. R. 1904: *Runonkerääjämme matkakertomuksia 1930-luvulta 1880-luvulle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 109. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Porkka, Volmari 1886: *Kertomus runonkeruumatkasta, jonka v. 1883 kesällä teki Inkeriin Volmari Porkka*. Suomi 2: 19. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Reinholm, August 1849: *Suomen Kansan Laulantoja pianolla soitettavia I*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 15. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Rüütel, Ingrid (toim.) 1979: *Vadja ja isuri rahvalaule. Vodskie i izorskie narodnye pesni. Votic and Izhorian folksongs*. Soomeugri rahvaste laule. Tallinna: Tallinna Heliplaadistuudio.
- Rüütel, Ingrid & Anu Vissel 1980: Rahvamuusika helisalvestused ENSV TA Fr.R. Kreutzwaldi nim. Kirjandusmuuseumi heliarhiivis. – Ingrid Rüütel (toim.), *Soome-ugrilaste rahvamuusika ja naaberkuultuurid*. Tallinna: Eesti Raamat, 289–320.
- Saarinen, Maire 2008: *Vaskelan vanhat runot*. Helsinki: Vaskelan Sukuseura ry:n Perinnerahasto.
- Salminen, Väinö 1929: *Kertovien runojen historiaa. Inkeri*. Suomi 5: 8. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salminen, Väinö 1931: Inkerin runonlaulajat ja tietäjät. – *Suomen Kansan Vanhat Runot V. Itä- ja Pohjois-Inkerin runot*. Toim. Väinö Salminen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 525–649.
- Salminen, Väinö 1945: Etelä-Karjalan runonlaulajat ja tietäjät. – *Suomen Kansan Vanhat Runot XIII. Etelä-Karjalan runot*. Toim. Väinö Salminen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 577–595.
- Simonsuuri, Lauri & Jouko Hautala & Aimo Turunen 1961 (toim.): *Suomalaista kansanrunoutta. Näytteitä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkiston äänitekoelmasta*. LP-levykoelma. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot III–V, XIII* 1915–1945. Länsi-Inkerin, Keski-Inkerin, Itä- ja Pohjois-Inkerin sekä Etelä-Karjalan Runot. Toim. Väinö Salminen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 139–141. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Suometar* 1847, n:o 45.
- Suometar* 1853, n:o 47.
- Suomi* II:11. 1876: SKS:n keskustelemukset 1870–1871. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Suomi* II:14. 1881: SKS:n keskustelemukset 1879–1881. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Suomi* II:17. 1885: SKS:n keskustelemukset 1883–1884. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Suomi* IV:6. 1909: SKS:n keskustelemukset. 1907–1908. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Survo, Arno 2001: *Magian kieli. Neuvosto-Inkeri symbolisena periferiana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 820. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Survo, Arno 2004: Kertomus Tuutarista sekä yleisestikin koko Inkeristä. – Pekka Laaksonen & Seppo Knuuttila & Ulla Piela (toim.), *Kenttäkysymyksiä*. Kalevalaseuran vuosikirja 83. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Timonen, Senni 1970: Varvana, Jarmanan leski. *Kotiseutu* 5–6: 170–176.
- Timonen, Senni 1978: Legenda Ontroposta. – Saima-Liisa Laatuinen & Aimo Turunen (toim.), *Lännen maita ja Karjalan kyliä*. Kalevalaseuran vuosikirja 58. Helsinki: WSOY.
- Timonen, Senni 1980 (toim.): *Näin lauloi Larin Paraske*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Timonen, Senni 2004: *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 963. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tormis, Veljo 2000: *Lauldud sõna*. Tallenteista ja muistiinpanoista toim. Urve Lippus. Tartto: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Tuuli, Erkki 1988: *Inkeriläisten vaellus. Inkeriläisen väestön siirto 1941–1945*. Helsinki: WSOY.
- Uotinen, Mikko 1911: *Larin Paraske. Elämäkerrallinen kuvaus I*. Terijoki: omakustanne.
- Vaski, Mauno (toim.) 2004: *Waski-suku ja Metsäpirtin Vaskela II–III*. Helsinki: Vaskelan Sukuseura ry:n muistomerkkirahasto.
- Virtanen, Leea 1965: Raudun kansanperinne. – *Raudun historia*. Mikkeli: Raudun historiatoimikunta, 376–471.
- Virtanen, Leea 1988: *Suomalainen kansanperinne*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 471. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Virtaranta, Pertti 1967: *Lähisukukielten lukemisto*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 287. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Väisänen, A. O. 1917: Suomen kansan sävelmäin keräys. Vaiheet ja tulokset. *Suomi* 4: 16: 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Väisänen, A. O. 1947: Kalevalanmittaisten runojen esitystavat. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 27–28. Helsinki: WSOY.
- Västrik, Ergo-Hart 2007: *Vadjalaste ja isurite usundi kirjendamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni. Allikektsid, representatsioonid ja tõlgendused*. Dissertationes folkloristicae Universtitatis Tartuensis 9. Tartto: Tartu Ülikooli Kirjastus.

# SOIKKOLAN INKERIKKOJEN 1900-LUKU

Marjukka Patrakka

Soikkolan inkerikkojen jokainen ikäluokka oppi kotonaan inkeröisen kielen eikä yleensä kouluun mennessään osannut venäjää aina 1930-luvulle saakka. Tuolloin kylissä oli kymmenestä yli sataan taloa, joissa useimmissa eli lapsia ja nuoria. Sata vuotta sitten tuskin kukaan saattoi aavistaa, että tänä päivänä inkerikot olisivat katoamisen partaalla, sulautumassa venäläisiin. 1900-luvun lopun Soikkolassa kieltä puhui parisataa ihmistä, ja noin neljäsataa tiesi olevansa inkerikko. Muualla Inkerinmaalla inkerikkoja on siellä täällä, hajallaan ympäri valtavaa Venäjää karkotusten jäljiltä tai työn tai puolison perässä muuttaneina.

Tämä luku perustuu omiin kenttätöihini lähinnä Soikkolan inkeröisten parissa vuodesta 1990 vuoteen 2008. Ensimmäisen kerran vierailin alueella osana suomalais-ugrilaisen osaston johtajan Mare Pihon vetämää Viron etnografisen museon (nyk. Viron Kansallismuseo), Neuvostoliiton tiedeakatemian ja Suomen Kansallismuseon retkikuntaa, joka oli osa Suomen ja Neuvostoliiton tieteellisten yhteistyötä. Sittenmin olen käynyt kylissä yleensä kerran vuodessa, alussa useamminkin, yleensä pari-kolme viikkoa kylissä kulkien. Haastateltavia on ollut yli 70 henkilöä. Olen tehnyt haastatteluja suomeksi ja inkeröiseksi: tässä luvussa käytän pääosin suomeksi käännettyjä, osin tiivistettyjä lainauksia. Aineisto on kirjoittajan hallussa.

## Pelto antoi leivän

Useimmiten Soikkolan kylien talot seisoivat rivissä mäen päällä kahden puolen tietä: kylässä oli kaksi päätä eli *otsaa*. Joskus tiestä haarautui sivutie, ja näin muodostui kylään kolmaskin otsa. Talot olivat vanhastaan itse rakennettuja,

alkujaan olki- tai pärekattoisia hirsirakennuksia, joskus myös tiilisiä. Asuinrakennuksen yhteydessä sijaitsi talouspuoli *tanvas* ja siellä navetta. Talouspuoli oli joko asuinrakennuksen jatkeena tai rakennuskokonaisuus oli T-kirjaimen mallinen. Saunat ja riihet olivat talorivien takana kauempana, usein monen talon yhteisiä.

Soikkolan joka kylässä on vieläkin nähtävissä tekolampi, *pruuta*, jossa huuhdottiin pyykit. Venakontsan kylän lampi on reunustettu hirsillä. Aiemmin naiset puhdistivat talkoilla joka kevät lammen, nyt moni lampi on saastunut tai rehevöitynyt ja veden pinnalla kelluu vihreää levää. Aluksi kylissä oli yhteiskaivo tai kaksi, myöhemmin moni talo teetti omankin kaivon. Kyläteiden varsilla voi vieläkin nähdä valtavia jaloja lehtipuita: tammia, saarnia, lehmuksia ja vaahteroita. Ne on istutettu reilusti yli sata vuotta sitten.

Niityiltä tehtiin heinää, pelto kasvoi ruista suuriksi pyöreiksi leiviksi, piirakan kuoriksi ja olueksi, ohraa puuroksi, kauraa kiisseliksi. Ruisoljilla täytettiin patjat, joskus tynnytkin, peitteeksi riitti räsymatto tai takki. Hampppua ja pellavaa kasvatettiin vaatteiksi ja liinavaatteiksi, kalaverkoiksi ja purjekankaiksi. Pellavan siemenistä puristettiin öljyä, jonka jäännöstä, siemenkakkua, lapset söivät herkuna. Lehmä antoi maidon lasten juoda. Maitoa haudutettiin uunissa teeheh tai sitä juotiin lämpimänä sokerilla maustettuna jälkiruuksi. Tehtiin rahkaa smetanankanssa syötäväksi ja vatruskaksi eli pyöreäksi vehnäkuoriseksi piirakaksi. Kermaa piimitettiin smetanaksi, voita kirnuttiin. Lehmän nahka parkittiin ja tehtiin jalkineiksi. Utarenahasta tehtiin seulan pohjia. Myös vuohia ja lampaita pidettiin, samoin sikoja. Villasta kehrättiin lankaa kankaiksi ja sukiksi, lapasiksi ja muiksi vaatteiksi, lampaan nahasta



Vanhakantainen savupirtti  
Tarinaisin kylässä koristeellisine  
ikkunanpuitteineen vuonna  
1909. Museovirasto.



Metsäkylässä on säilynyt  
2000-luvulle asti rakennuksia,  
joissa on nelilappeinen katto  
ja harjan päädystä kolmio eli  
"karhun perse".



Anastasija Filippova on nostanut kaivosta lehmälle juomista Viistinässä vuonna 1998.

puolestaan tehtiin turkkeja, hattuja, kintaita. Osattiin tehdä myös neulakintaita villalangasta litteällä neulalla.

Taloissa pidettiin muutamaa kanaa, pitiähän pääsiäiseksi saada *kristavoittajille* ja virpojille palkka. Pääsiäisyönä keskiyöllä pojat tulivat toivottamaan hyvää pääsiäistä ortodoksiseen tapaan: *Kristos voskres* – Kristus nousi kuolleista! Toivottaja sai palkaksi sipulinkuorilla värjätyn munan tai ostovärillä punaiseksi värjätyn. Virpomispalkan hakijat tulivat aamulla. Vain pojat kävivät virpomassa. Kylissä olivat suutarit ja räätälit, moni kuitenkin ompeli itse perheelleen kaiken. Seppä oli Viistinän kylässä ja mylly Koskisen kylässä, käsikivet olivat käytössä monessa talossa. Oli puuastioiden tekijät. Oli puusepät veneiden, rekien ja huonekalujen tekoon, vaikkakin moni teki ne itse. Saviasioita tekivät Someron kylän inkerikot, jotka kävivät niitä talvisin myymässä. Huopikkaiden tekijä Loan kylään oli tullut muilta mailta. Sitten jo joku inkerikkokin oppi huopikkaiden teon.

## Toinen pelto oli meri

Ilman merta olisi elämä inkerikoilla ollut perin raskasta. Kalastettiin kotitarpeiksi: tarvetta oli paljon, sillä usein perheet olivat kymmenlapsisia, suurempiakin. Vuoteen 1928 saakka saatiin kalastaa Seiskaria ja Lavansaarta myöten ja Viipurin lähellä Koivistolla. Suomen ja Neuvostoliiton välillä ei ollut virallista kalastussopimusta, mutta kummankin maan viranomaiset katsoivat asiaa läpi sormien. Tilanne hyödytti sekä saarelaisia että inkeriläisiä, ja Venäjä sai kauppiailta tarvitsemiaan elintarvikkeita. Myös naiset kävivät kalassa. Talvella elettiin viikkokausia siirrettävissä lautamökeissä (*putka* < ven. *budka*, 'olla putkilla, olla talvikalassa'). Kesällä oltiin saarilla suomalaisissa perheissä yötä. Nämä majamiehet vuorostaan kävivät Soikkolassa vieraisilla.

Savimäen kylästä Fjodorovin pariskunnasta kumpikin kävi nuoresta saakka kalastamassa. Anna Fjodorovna



Fjodorova (s. 1912, Savimäki) kävi Seiskarissa: ”Seitsekaarrossa [Seiskarissa] oli kauppoja. Ostin itselle päässä pidetävän helmikoristeisen kamman ja silkkinauhoja. Sulkku-linttilöi [silkkinauhoja] toin toisillekin tytöille.” Hänen puolisonsa Afanasi Leontids Fjodorov (s. 1907, Savimäki) oli nuoresta pojasta isänsä apuna:

Kalojen vienti Pietariin oli raskas työ. Sitten kotoa piti tuoda kalastajille halkoja ja eväitä. – Ensinnä oli verkkopyyö. Sitten alettiin Seiskarissa pyytää nuotilla. Siellä oli nuotta-apajat. Suomalaiset ostivat meiltä kalaa. Olimme majamiehillä yöstä. Heille piti viedä vastoja, saarella ei kasvanut koivuja. Heinää veimme heille, kaalia vietiin ja perunoita. Seiskarissa oli kolme kylää, osuuskauppa oli Keskikylässä. Joka kalastaja sai viedä mukanaan merelle 10 ruplaa rahaa, se oli 200 markkaa. Meillä oli omassa rannassa rajavartijat, jotka tarkastivat. Suomalaisien kanssa samoilla paikoilla pyysimme kalaa, kummatkin omilla verkoillaan.

## Lapset opetettiin varhain työhön

Yleinen inkerikkojen huolenaihe 1990-luvulla oli nuorten laiskuus. Todettiin, että tytöt nykyisin ovat lapsia siihen saakka, kunnes menevät miehelle, ja sitten lapsen saatuaan tuovat hänet vanhempien hoidettavaksi. Kertoajat olivat isovanhempia ja ihmettelivät asiaa siksi, koska he itse joutuivat jo lapsina raskaaseen työhön ja opettivat omat lapsensa myös työntekoon, mutta kolmatta sukupolvea pidettiin laiskana. Usein syynä lapsena työhön joutumiseen oli toisen vanhemman menetys. Myös monilapsisissa perheissä lapsi joutui työllään osallistumaan omaan elatukseensa.

Afanasi Leontids Fjodorov oli 6-vuotiaana joutunut kauaksi kotoa, Venan kylään *pasteriksi* eli paimenen apulaiseksi. Kuusilapsisen perheen äiti oli kuollut ja isä meni uusiin naimisiin toisen lesken kanssa, jolla oli itsellään seitsemän lasta, ja pariskunta sai vielä yhteisen lapsen. Aleksandra Georgijevna Savultsik (s. 1919, Suija) joutui



Kevätälvelle 1994 tehtiin meren jäällä *maja* tuulensuojaksi, kun nostettiin verkkoa Viistinän kylän edustalla.

perheen suuren lapsimäärän vuoksi jo 5-vuotiaana vieraseen perheeseen lapsenlikaksi, hän oli perheessä kolme vuotta. Vera Aleksandrovna Heljä (s. 1921, Venakontsa) oli 7-vuotiaasta leikkaamassa sirpillä viljaa. Vasil Pavlovitš Heljä (s. 1913, Venakontsa) joutui 8-vuotiaana kyntämään ja vuoden kuluttua aikuisten mukana kalastamaan. Anna Vasiljevna Tšestihinan (s. 1913, Metsäkylä) isä oli kaatunut Pietarissa sodassa. Äiti elätti perhettä kalastajana, ja Anna joutui auttamaan:

Ei ollut aikaa käydä koulua kuin yksi vuosi. Piti mennä auttamaan äitiä, kelkalla vetämään kaloja. Meitä oli kaksi siskoa ja veli. Olin 8-vuotias, kun minut otettiin kelkkaa vetämään. Jalassa oli pitkävartiset kengät, reisiin asti olivat varret. Nahkakengät, joiden sisässä oli olkia. Jalassa oli kahdet tai kolmet villasukat. Jalassa housut, jotka olivat haaroista auki. Oli kangaspusero ja kutseveikka-puolitakki

oli ja villalankainen hame, jonka olin tehnyt itse, se oli lämmin. Päässä oli villahuivi ja kädessä villaiset lapaset ja vasikannahkakintaat. Kaikki vaatteet ja kengät oli tehty kotona.

Tämä 1900-luvun alkupuoli oli vahvaa inkerikkokulttuurin aikaa. Kaikki puhuivat eloisaa ja kuvailevaa omaa kieltään, laulut helisivät, loitsut luettiin, itkuvirret *luveteltii*. Kaikki sukupolvia periytyneet tavat olivat vielä elävää elämää. Inkerikkojen kulttuuri voi hyvin. Suomenlahden eteläpuolella heitä oli Soikkolan lisäksi Laukaansuun kylissä, Kurkolanniemellä ja Hevaalla. Jos elämä olisi jatkunut sellaisenaan, niin inkerikot olisivat säilyttäneet kielensä ja kulttuurinsa. Mutta pienet kansat ovat aina suurten puristuksessa, sotien jaloissa, tuhoisillekin aatteille alttiina.

## Köyhyys ja kommunismi

Meri oli puhdas ja kala oli hyvää. Soikkolan kalavedet olivat laajat. Perheet olivat suuria ja ruokaa ja vaatetta tarvittiin runsaasti, joten köyhää kansaa oli paljon. ”Mitä meillä oli muuta kuin yhtä köyhyyttä”, totesi Maria Nikolajevna Seliverstova (s. 1923, Viistinä) alkaessani kysellä inkerikkojen elämästä. Oli myös orpoja, äidin tai isän menettäneitä. Sairaus vei, meri vei, sota vei ihmisiä ennen aikaan hautaan eli *toisel maal*. Vaikka naapuri auttoi ja suku syötti, orvon osa oli kova.

Lenin antoi maareformin vuonna 1924: suurtilallisilta viedyt maat tulitaisiin jakamaan ihmisille. Soikkolan väki meni kirkkoon rukoilemaan, että tämä Leninin lupaus toteutuisi. Samana vuonna kommunistipuolueen Leningradin alueen sihteeri S. M. Kirov vieraili Soikkolassa Loan kalatehtaalla; hän saapui upealla laivalla kansan ihastellessa. Kirov tutustui tehtaaseen ja keittiössä ruokaa maistaessaan totesi, että työväelle pitää saada parempaa ruokaa. Yrittäessään keskustella työläisten kanssa Kirov ihmetteli, mitä kieltä nämä puhuvat – monet inkerikot eivät tuohon aikaan osanneet lainkaan venäjää.

Afanasi Leontids Fjodorov muisteli lapsuuttaan ja poh-ti kolhoosiin menoa:

Vuonna 1929 Venakontsan kylä meni kolhoosiin, ja vähitellen muutkin kylät. Meidän kalastajat menivät yhteen, arttelille annettiin verkot. Sitten annettiin moottori, kuusihevosvoimainen. Minä opin moottorin käyttäjäksi, olin silloin 24-vuotias. Aloimme pyytää kalaa, ei tarvinnut enää purjeventeellä mennä. Suomesta, Seiskarista ostimme ensimmäisen moottorin. Seiskarin miehet olivat meillä majamiehinä, jokaisella kalastajalla oli oma majamies, jonka luona sai yöpyä. Olimme ostaneet Seiskarista jo purjeventeen, ei tarvinnut enää soutaa. Seiskariin oli matkaa 25 virstaa. Ja sitten alettiinkin sanoa, että pitää mennä yhteen. Luvattiin verkot ja vaatteet. Annettiin bensiini moottoriin. Alettiin yhdessä pyytää kalaa. Se oli jo helpompaa. Sitten 1932 menimme kolhoosiin, annettiin suuremmat moottorit, stavnikat olivat. Sen panimme ankkurilla mereen, ei tarvinnut enää verkkoja. Verkoista joka kala piti irrottaa, stavnikasta kalat oli helppo ottaa pois. Meidän kunnassa oli 25 kolhoosia koko niemellä. Maata viljelimme. Annoimme valtiolle tuotteita. Valtio antoi suunnitelmat maatalouteen ja kalastukseen.

Kolhoosissa oli helpompi elää. Aiemmin, jos verkot kovassa myrskyssä jäivät mereen tai vene särkyi, oli vaikea hankkia uusia. Piti mennä paimeneksi tai rengiksi, että voi ostaa uudet verkot. Tässä väki oli köyhää. Minäkin olin paimenena seitsemän kesää, kuusivuotiaasta olin pasteri, paimenen apulainen. Joka kylässä oli oma karja ja oma paimen. Lehmiä oli 30–40. Joka kylässä oli oma praasnikka, juhla. Paimenelle annettiin palkaksi puuta [16 kg] ruista, säkki perunoita, rahaa 5 ruplaa lehmästä. Tässä kaikki olivat köyhiä. Sitten maata saatiin enemmän ja alettiin elää paremmin. Kaikki pojat menivät erikseen, heille piti antaa maata. Lopulta maata talossa oli vähän. Kalanpyynnillä elettiin, Seiskarin takana pyydettiin. Talvella olimme putkilla suomalaisten rinnalla. Yhdessä pyysimme, hyvin tulimme toimeen suomalaisten kanssa.

Seiskarissa oli kolme kauppa. Palkalla ostin ruokaa ja vaatteita.

Kaikissa taloissa tässä meidän kylässä ei ollut uuneja, savupirtit olivat. Päre paloi rautaisessa 3-jalkaisessa telineessä. Sitten tehtiin uunit ja uunin alla pidettiin kanoja. Vasikka tuotiin myös sinne.

Afanasi Leontids Fjodorov määrättiin puolueen kouluun kolmeksi vuodeksi ja hänestä tuli myöhemmin kolhoosiliittymän pitkäaikainen varsin kunnioitettu, kansan parasta ajatteleva johtaja. Koko Soikkola tunsi ja tuntee Afanasi Leontids Fjodorovin lempinimellä Ohvana. Hän työskenteli korkeaan ikään saakka ja auttoi ihmisiä jopa omilla eläkerahoillaan eläen itse vaimonsa kanssa vaatimattomasti. Monet kalatehtaassa työssä olleet naiset muistelivat itkien kiitollisina Ohvanaa, joka antoi heille elinmahdollisuuden.

Kolhoosiin meno ei ollut helppoa eikä se ollut kaikille mieleen. Venakontsan kylän vei kolhoosiin Pavel Leontevits Pahomov, joka oli Leninin tuttu. Kylässä eräs haastateltava kertoi ylpeänä, kuinka hänen isänsä ja setänsä olivat rohkeita ja uskalsivat mennä hakemaan taloista karjaa ja työkaluja yhteisömuutokseen. Toisaalta kylässä kerrottiin kolhoosin epäonnistumisesta: kylään perustettiin sikala eivätkä pelot tuottaneet kylliksi sioille ruokaa. Pahomov joutui aikanaan epäsuosioon puolueessa, mutta nimensä hän antoi kylälle, joka nykyään on venäjänkieliseltä nimeltään Pahomovka. Hänelle paljastettiin kylässä muistomerkki 1990-luvulla.

Monet sanoivat kolhoosista, että ”toist istuit, toist tekiit työtä”. Tästä taas pääteltiin, että pian olisi jälleen nälkä ja puute kaikesta. Fedosia Andrejevna Baranova (s. 1909, Repola) Metsäkylässä kertoi kolhoosin ensin olleen outo, mutta kun siihen oppi, oli aamulla helppo mennä ja ryhtyä annettuun työhön. Kylistä määrättiin joku mies kolhoosin johtoon, eikä se työ ollut kaikille mieleen. Leonid Petrov kertoi Mäkkylän kylän menneen kolhoosiin vuonna 1931, mutta hänen isänsä meni kolhoosiin vasta 1934:



Kylänvanhin Afanasi Leontids Fjodorov tuo kalatehtaalta kaloja kotiinsa Savimäelle vuonna 1992.

Isä kolmeen vuoteen ei mennyt kolhoosiin. Suuret verot piti maksaa, viljaa antaa. Sitten piti mennä. Isä vei kolhoosiin hevoset, vankkurit, aitat ja verkot. Meillä oli yksi lehmä, se sai jäädä itselle. Isä oli vanha, hän kävi syöttämässä kolhoosin hevosia.

Yhteisissä töissä väki sai alkuun kuitenkin puhua omaa kieltään, mikä piti kulttuurin toistaiseksi vahvana. Kommunismiin saadessa yhä vahvemman otteen myös Soikkolasta

monet ihmiset pakenivat Suomeen. Yleensä pako tapahtui talvella jään yli. Raisa Pavlovna Klimentjeva (s. 1927, Saarove) kertoi:

Kommunistien päästyä valtaan yksi isäni veljistä pakeni vaimonsa kanssa Suomeen, jään yli menivät. Kerran hän oli talvella hiihtänyt kalastamassa olevien inkerikkojen luo, löysi isänsä ja veljensä. Oli kertonut ikävöivänsä sukuaan, mutta Suomessa oli hyvä elää, hän siellä syö yhtä paljon kananmunia kuin nämä syövät Soikkolassa perunoita.

Jevdokija Andrejevna Jegorova Voloitsan kylässä (s. 1913, Repola) muisteli kotikylästään Repolasta erään perheen paenneen hevosella jään yli. Perheenpää oli sanonut lähetevänsä koko perheen kanssa Kurkolan niemelle sukuloimaan, mutta he ajoivat suoraan Suomeen. Eräs Suomeen loikannut inkerikko oli sota-aikana Suomeen siirrettyjen inkerikkojen ollessa Hangossa leirillä tullut varoittamaan, etteivät nämä missään tapauksessa jäisi sodan loputtua Suomeen. Hän oli sanonut, että aina hankalassa tilanteessa saat kuulla olevasi ryssä.

## Kotikylästään karkotetut

Kommunismi jakoi inkerikkokansan kahtia. Määräykset tulivat ylempää ja niitä oli noudatettava sokeasti naapureita, sukuaan ja jopa perheenjäseniään säästämättä. Soikkolassa oli varakkaitakin ihmisiä, joilla oli suuret talot, hyvät vaatteet, hevosia ja veneitä – jopa laivoja. Lisävaroina oli kultarahoja. Kateus kyti ja leimahti liekkiin. Kylissä oli kommunistien ilmiantajia, jotka paljastivat naapurinsa kommunisteille. Jotkut onnistuivat ostamaan itsensä pois karkotettavien listalta, mutta hinta oli korkea.

Yksittäisiä karkotuksia tehtiin jo 1920-luvulla. Irina Iljinitina Tšajevskaja (s. 1911, Ruusia) kertoi isänsä joutuneen vuonna 1925 vangituksi ja karkotetuksi siksi, että tämä oli ollut Helsingissä töissä. Tuomiota jatkettiin moineen kertaan. Kaikkiaan karkotus kesti 22 vuotta, joista

viimeiset vuodet karkotettu vietti Kazakstanissa. Pois päästyään hän eli vielä muutaman vuoden vaimonsa kanssa Voloitsan kylässä. Kolhoosin vastustajia sekä uskovaisia ihmisiä karkotettiin eniten Kazakstaniin. Monia lähetettiin myös teloitettaviksi. Vera Aleksandrovna Heljä Venakontsasta muistaa tuon ajan:

Vuonna 1934 lähetettiin ihmisiä Kazakstaniin. Meidän kylästä lähetettiin kolmen talon perheet, kaikkein rikkaimmat. Perästäpäin vielä lähetettiin yksi ihminen. Novgorodiin lähetettiin kahden talon perheet. Sitten 1937 tai -38 vietiin kaikki miehet, enimmäkseen nuoret miehet, vietiin sairaita ja kaikki nunnat vietiin Leningradiin [Pietariin] ja siellä heidät kaikki ammuttiin. Yksi sairas vietiin hevosella. Nyt oli sanomalehteen kirjoitettu nimet ja päivät, milloin heidät ammuttiin. Paljon oli meidän kylän miehiä ja se yksi nunna. – Yksi meidän kylän mies päästettiin pois. Hänelle oli sanottu, että jos tämä menee kotiin, niin kenelkään ei saa sanoa, miten häntä oli kohdeltu. Hän joutui sitten sotaan ja siellä kaatui. Heitä kovin kidutettiin, herneiden päällä piti olla polvillaan ja vaadittiin tunnustamaan syyllisyytensä väitettyihin asioihin. Stalin suunnittelei, että kaikki nuori väki hävitetään ja sitten tulikin sota. Ne, joiden isät oli viety, joutuivat pilkan kohteeksi, joskus kerhotalolta tansseistakin ajettiin pois. Ei annettu sotilaiden kanssa puhuaakaan. Kova aika oli, sanoa et uskaltanut mitään, ei saanut sanoa, että on paha aika. Aina joku meni kantelemaan ja sitten sanoja ajettiin pois.

Ilmeisesti inkerikot luettiin suomalaisiin, ja heitä koskivat samat pykälät kuin inkerinsuomalaisiakin. 1930-luvulla Soikkolan rantaan Saaroven kylästä aina Metsäkylään saakka rakennettiin salainen kaupunki, Uusi Kronstadt eli Pohjola. Aina uusien sotilasyksiköiden tullessa joku kylä syttyi palamaan. Haastateltavat kertoivat sotilailta kysytyyn miksi, jolloin sotilaat vastasivat ihmisten olevan ”fiinii” – suomalaisia (ven. *finny*). Haastateltavat kuvailivat 1930-luvulla kokemaansa pelkoa: aamuisin kylillä

kyseltiin, onko yöllä joku viety. Ihmiset olivat järkyttyneitä. Eräs vanha nainen kertoi ajatelleensa, kun hänen miehensä vietiin, että pitääkö hänen nyt tappaap lapset. Anastasija Ivanovna Petrova (s. 1927, Saarove) kertoi, ettei Saarovon kylässä haluttu mennä kolhoosiin:

Ei haluttu mennä kolhoosiin. Tästä vietiin kaikki väki pois. Tultiin yöllä ja otettiin, paljon vietiin. Yksi perhe vietiin kokonaan. Perheillä oli yksi lehmä ja tehtiin kulakeiksi, ei ollut mitään järkeä.

Tamara Gavrilovna Kuznetsova, (s. 1923, Viistinä) esitteli Viistinän kylässä isänsä Lavansaarelta ostamia hienoja kankaita, vaatteita ja kodin tekstiilejä. Kalastus tuotti hyvin, ja Lavansaarelta oli kauppayhteydet Eurooppaan. Tamaran äiti oli käynyt ompelukoulun, hän osasi ommella upeita vaatteita ja hänellä oli kylässä ateljee. Kommunismien tulon myötä onni kuitenkin kääntyi. Perheenpää vietiin pois, eikä hän palannut koskaan, hänet ammuttiin. Tytär sai isänsä rehabioinnin jälkeen 1990-luvulla rahallisen korvauksen.

Zinaida Petrovna Jermalajeva (s. 1927, Savimäki, os. Fjodorova) kertoi enonsa perheen karkotuksesta Kazakstaniin. Vitsauksina olivat olleet kuumeus ja suuret käärmee, jotka luikertelivat jopa lapsen kehtoon. Enon vaimo oli ollut tunnettu laulaja ja itkuvirsien taitaja Okkuli Harkkolan kylästä. Päästyään sodan jälkeen palaamaan hän oli vielä eräissä häissä itkenyt morsiamelle. Karkotuksesta kertoi myös Raisa Pavlovna Klimenteva:

Isoisäni oli hyvin uskovainen, hän oli tekemässä tätä Kirkonmäen kirkkoa, Nikolskin kirkkoa. Isoisä ja kaikki muut lapset perheineen lähetettiin Kazakstaniin. Sinne lähetettiin ne, jotka olivat kunnollisia ihmisiä. Valta oli annettu laiskoille ja sellaisille, joilla mitään ei ollut. Isä oli hyvin uskovainen, hän rukoili paljon. Jumala sanoi hänelle auttaneensa paljon, mutta Kazakstanista Pavel ei enää pääsisi kotiin. Isällä oli Leningradissa tuttavvia, nämä olivat

kehottaneet isää muuttamaan muualle, koska pian alettaisiin ihmisiä lähettää Soikkolasta pois. Isä ei uskonut.

Meitä oli viisi lasta, nuorin veli syntyiikin siellä. Kaikki papit oli sielläkin jo vangittu, mutta isoisä löysi papin ja toi hänet kotiin kastamaan pojan. Mutta poika eli vain vuoden. Me siskon kanssa vain kahden jäimme eloon. Kaksi viikkoa kesti matka ja kun isä tuli, niin pääsimme elinkohtaamme. Tämä tapahtui vuonna 1935. Isä oli ollut työnjohtaja, sukuni oli ahkeraa ja viisasta väkeä. Pyssyt mukanaan miehet tulivat yöllä hakemaan isän. Tämä pukeutui ja niin hänet vietiin. Miehet sanoivat, että kahden viikon kuluttua meidät koko perhe viedään. Meidän hevonen vietiin. Oli hyvä uusi talo Saarovon kylässä. Meidät pantiin Koskisen kylän asemalla junavaunuun. Kun tulimme perille, siellä oli pääsiäinen. Uskonto oli onneksi sama. Meillä oli ikoni mukana. Heinistä oli tehty parakki, yksi ikkuna oli, hiekkalattia, laho pöytä. Ihmiset itkivät siellä. Inkerikkoja siellä oli paljon ja kaikki itkivät kovasti. Toiset oli laitettu sinne Karagandaan, meidät oli laitettu paikkaan nimeltä Tsu. Se oli 300 kilometriä Alma Atasta.

Elämä oli kovaa, työtä teimme paljon. Ei ollut kenkiä, 50 astetta oli lämmintä, ja siellä oli paljon käärmeitä, skorpioneja ja muita myrkyllisiä eläimiä. Siellä heti myytiin kaikki ylimääräiset vaatteet. Sairastuin keuhkokuumeeseen ja minut vietiin sairaalaan. Kahteen viikkoon en tiennyt mitään, äiti pääsi katsomaan. Minulta oli hiukset leikattu lyhyiksi, oli paljon täitä. Sanottiin, että kuolen, mutta jäin eloon. Ihmisiä kuoli paljon, 3-vuotias veljeni ja 8-vuotias siskoni kuolivat. Kasveista solmittiin matto, johon vainaja käärittiin ja niin haudattiin. Vain jotkut voivat hankkia arkun. Muistajaiset pidettiin. Isoisä siunasi pöydän kiertämällä sen. Hautausmaa oli pellolla. Nyt siinä paikassa on suuri kerrostalo. Suuressa kuumeudessa teimme pellolla työtä, ilman kenkiä, palkkaa ei maksettu. Mitä itse kasvatimme, sitä söimme. Kasveja piti kastella. Joskus oli niin kuuma, että huivi piti ottaa päältä ja sen päällä piti seisoa maassa. Pidettiin myös sukan teriä. Aamuviileällä menttiin ja iltaviileällä tultiin pois, päivällä ei

voinut kuumalla tiellä kulkea. Leipä oli hyvää, se ei ollut ruisleipää vaan tummaa vehnäleipää. Arbuuseja söimme leivän kanssa.

Mutta nälkääkin oli paljon. Kirgiisit elivät hyvin. He asuivat pyöreässä jurtassa, peitteitä ja tyynyjä oli paljon, keskellä oli nuotio ja yläpuolella roikkui suuri kattila. Koko päivä kun oli tehty työtä, niin illalla hiljaa menimme kirgiisien pelloilta kaksi juurikasta varastamaan. Kun olin 17-vuotias, millaiset olivat vaatteeni, millainen oli muuten elämäni – ei kukaan voi sitä aavistaa! Mutta me nuoret menimme ulos ja tanssimme ja lauloimme siellä. Inkerikolauluja ei laulettu. Siellä oli meidän kanssa paljon ukrainalaisia, he laulavat hyvin. Kukaan siellä ei tiennyt, että meillä inkerikoilla on oma kieli, puhuimme vain venäjää. Yhden kerran töissä piti yksi sana sisarelle sanoa inkeroiseksi, kaikki katsoivat ja kysyivät, mitä kieltä se on. Valetelimme, emme paljastaneet omaa kieltämme. Joskus kotona puhuimme omaa kieltä. Koko ajan piti pelätä kommunisteja. Kommunistit varastivat kaikki työpalkkamme. Ei ollut mitä syödä, nukuimme kuin koirat. Niin elimme.

Vuonna 1949 pääsimme Narvaan. Saarovelta koti oli poltettu, ei ollut paikkaa Soikkolassa, mihin tulla. Yhteisasunnossa asuimme monta vuotta, kävin tehtaassa töissä kolmessa vuorossa. Se oli minun elämäni parasta aikaa. Olin miltei unohtanut inkeroiskielen. Minä kävin Kazakstanissa kirgiisien koulua, opettaja torui, kun huonosti opin kirgiisiä. Sitten tulin Soikkolaan naimisiin, miehen äiti ei osannut venäjää, niin vähitellen opin paremmin inkeroista.

Vain muutama inkerikko jäi Kazakstaniin. Uzbekistanista heitä löydettiin 1990-luvulla kahdeksan henkeä.

Jekaterina Ivanovna Aleksandrova oli 4-vuotias, kun perhe lähetettiin vuonna 1935 Kolkapään kylästä Kazakstaniin. Tyttö lähetettiin ostamaan kaupasta ruplalla leipää. Hänelle annettiin suuri pyöreä leipä. Hän ei jaksanut sitä kantaa vaan vieritti leipää tietä myöten. Vuoden kuluttua perhe pääsi pakenemaan Novgorodiin, josta vanhemmat

saivat työtä. Inkeroiskieli Jekaterinalta miltei unohtui, koska vanhemmatkaan eivät sitä uskaltaneet puhua. Jekaterina meni vuonna 1953 naimisiin inkerikon kanssa ja alkoi vähitellen oppia kieltä Metsäkylässä, jossa kieltä vielä puhuttiin joka talossa.

Leonid Petrovin veli oli mennyt 1930 rikkaaseen taloon kotivävyksi, kaksi lasta oli. Hän oli toiminut tiemestarina Saarovelta Mäkkylän kautta Soikkolan Kirkonmäelle rakennettavalla tiellä. Leonid kertoi veljensä haetun yöllä kotoa vuonna 1937. Hänet vietiin Kantalahteen Kuolan niemimaalle, jossa karkotetut pantiin rakentamaan kaupunkia. Sitten veli kaatui toisessa maailmansodassa.

## Tuhottu kirkko ei unohdu

Surullinen merkkipaalu inkerikkojen historiassa on Soikkolan Kirkonmäen suuren kauniin kirkon tuhoaminen vuonna 1937. Moskovasta tuli kommunistisen puolueen nuorisjärjestön *komsomoleille* määräys tuhota kirkko. Nuoret inkerikkomiehet riistivät ikonit alas ja polttivat niitä kirkon luona pellolla kolme päivää. Läheisestä Venakontsan kylästä Vasil Pavlovitš Heljä (s. 1913, Venakontsa) oli moneen kertaan pyytänyt ikoneita säilytettäväkseen, mutta niitä ei annettu hänelle. Samasta kylästä Fedosija Aleksandrovna Andrejevna (s. 1916, Venakontsa) kertoi kirkon tuhoamisen aikoina sanoneensa, että hän ristii ja rukoilee Jumalaa vaikka *läävässä* eli navetassa, mutta uskostaan hän ei luovu. Kansa katseli järkyttyneenä kirkon irtaimiston tuhoamista, mutta ei uskaltanut nousta vastustamaan sitä. Saksalais miehityksen aikana kirkkorakennus palveli taas hetken kirkkona.

Ihmiset muistelevat vieläkin haikeudella kirkon kauneutta. Kirkon kellojen ääni kuului seitsemän kilometrin päähän Metsäkylään saakka, sen kultainen risti näkyi kauas merelle ja kirkon ikonit olivat erityisen kauniit. Kirkko oli pyhitetty Pyhälle Nikolaokselle, joka on myös merenkävijöiden suojelija. Kalastajat antoivatkin aina kolmannen päivän saaliinsa kirkolle. Kirkko oli inkerikoille

hyvin rakas. Naiset tekivät *käspaikkoja* eli kirjonnalla koristettuja pitkiä pellavaisia pyyheliinoja ja lahjoittivat niitä kirkkoon, jossa ne koristivat ikoneita. Väkeä kirkossa kävi paljon, myös lapsia ja nuoria. Kirkonmällä ihmiset näkivät toisiaan ja puhuivat inkeroista, vaikka jumalanpalvelukset olivatkin venäjäksi ja kirkkoslaaviksi. Soikkolan (ven. Soikino) pääkylää kutsuttiinkin Kirkonmäen kyläksi. Zinaida Petrovna Jermalajeva Loan kylässä kertoo:

Ennen kirkossa käytiin joka pyhä. Kirkon luona oli puomi, johon hevoset pantiin kiinni. Oli *tsainat* – teetuvat, joissa käytiin syömässä ja juomassa jumalanpalveluksen jälkeen. Evästä kotoa ei otettu. Kirkon ympärille oli haudattu pappaja ja munkkeja. Kirkonmäen kylä oli pääkylä, venäjäksi Soikino. Siellä oli kunnantoinimistö, posti, kauppa, kirjasto. Talot olivat kahta puolen tietä, lopuksi kirkko, sen lähellä hovi ja sitten jatkona Oussinmäen kylä. Pappila oli lähellä uutta hautausmaata. Ennen meni tie Hamalan kylän läpi Tarinaiisiin ja Venakontsaan ja edelleen Kirkonmälle. Venakontsan Dunja, Jevdokija Romanovna Sevastjanova on isän sisaren tytär. Kirkkomatkoilla käytiin näiden sukulaisten luona.

Kirkon tuhoaminen lopetti ihmisten kohtaamisen kirkonkylässä sekä kyläilyt kirkkomatkojen yhteydessä. Praasniekat, kyläjuhlat, olivat jo kolhoosin tultua vähentyneet, ja jos niitä vielä pidettiinkin jossakin kylässä, ei niihin enää liittynyt kirkossakäyntiä. Aiemmin lapset kävivät yksinäänkin kirkossa. Jevdokija Kirillovna Antipova Viistinän kylässä kertoi sisarensa kanssa pikkutyttönä käyneensä joka pyhä kirkossa ja myös ehtoollisella. Äiti oli kuollut ja lapsille ei kukaan ollut kertonut ehtoollisesta. Sitten joku oli asiasta huomauttanut, että ei sopinut joka pyhä ”riipiä ottaa”.

Anna Mihailovna Filippova (s. 1918, Viistinä) kertoi 15-vuotiaana rientäneensä keskiviikkoiltana vielä saunan jälkeen kirkkoon. Oli tulossa Viistinän kylän praasniekka, Petron päivä, ja sitä ennen piti käydä kirkossa. Annan

sisar Olga Mihailovna Antipova (s. 1931) muisteli vuonna 1996 käyntiään kirkossa lapsena äitinsä kanssa:

Lyhytvarsikengät pantiin yli hartian, isän ompelemat kengät, kirkon luo tultiin ja kengät pantiin jalkaan ja kirkossa seistiin. Kun kirkosta tultiin, kengät otettiin taas pois. Sateella otettiin suuret huivit, korlukset, ne pantiin korville, ei mennyt sade läpi, ei tarvinnut minkäänlaista sateenvarjoa. Äiti teki kirkkohuiviin nokan, huivin päät mitattiin kohdalleen ja keskikohtaa otsalla nostettiin ylös ja siihen tuli nokka. Ei ollut peiliä, kädellä tehtiin nokka huiviin. Pienuudesta saakka tytöilläkin pitää olla kirkossa huivi.

Anastasija Ivanovna Filippova (s.1925, Viistinä) totesi, että kirkkokäyntien suhteen vallitsi kova kuri. Joka pyhä koko perhe meni kirkkoon, jossa palvelus alkoi seitsemältä aamulla. Anastasija kertoo, että isovanhempien kanssa he pääsivät hevosen kyydissä. Kesäaikana vasta kirkon pihassa pantiin kengät jalkaan. Kirkkoon lähdettiin syömättä, ja jos joku sattuikin jäämään kotiin, myös tämän piti olla syömättä. Kerran äitiä jo huimasi syömättömyys kun hän imetti kaksosia, ja hän oli leikannut palan leipää, jonka päälle isä oli antanut silavaa. Kun mummo tuli kirkosta ja näki tapahtuneen, niin hän totesi miniän olevan sika, siihen saakka tämä oli ollut miniä.

Kirkon tuhoaminen on ollut ihmisille vuosikymmeniä täysin käsittämätön asia. Vaikka usko Jumalaan ei kirkon tuhoon päättynytkään, niin tuho rikkoi kuitenkin normaalin elämänmenon ja luottamuksen kommunistiseen yhteiskuntaan. Kuitenkin Leninin ihailu oli yhä kenttätöitteeni aikaan suurta. Ihmiset totesivat, että mihin sitä muuhun voi uskoa kuin Leniniin. Eräs kirkossa käyvä vanhus totesi, että Jumala on kuin hyvä ihminen, sellainen kuin Lenin ja hän uskoo, että Leninistä tehdään vielä Jumala.

## Sota toi saksalaiset miehittäjät

Saksa hyökkäsi Neuvostoliittoon kesäkuussa 1941, ja Inkerinmaa oli taas kerran sodan jaloissa. Monet kommunistit lähettivät kiireesti perheensä Siperiaan pakoon. Tjumenin läänissä olivat Jevdokija Andrejevna Jegorova ja Anna Grigorjevna Fjodorova lapsineen. Anna kertoi lähdön tulleen niin kiireesti, että hän ei ehtinyt ottaa kahdelle lapselleen ja itselleen edes talvivaatteita mukaan. Kolhoosissa sitten tehtiin työtä vuoteen 1946 saakka.

Saksalaiset etsivät kyliin jääneiden joukosta partisaaneja, ja pahoinpitelivät Anna Fjodorovnan isän kuoliaaksi etsiessään tämän vävyä Afanasi Leontids Fjodorovia. Vanhuksilta kiristettiin tietoa, missä Afanasi Leontids oli: hänen epäiltiin olevan partisaanina, vaikka hän oli jo silloin rintamalla Pietarissa. Sotilaana Afanasi Leontids eteni everstiksi. Hän oli mukana valtaamassa Berliiniä, jossa hän viipyi vuoteen 1946. Jevdokija Mihailovna Vasiljeva puolestaan kertoi saksalaisten tulleen kotiinsa etsimään hänen vanhempaa veljeään, joka oli partisaani. Perhe vaikuutti, etteivät he tiedä, missä tämä on, jolloin koko perhe komennettiin pirttiin riviin ammuttavaksi. Perheen isällä oli toinen jalka puusta. Saksalainen upseeri kysyi, missä jalka on mennyt ja sai vastaukseksi, että Kronstadtin sodassa. Isä viittasi tyttärensä vuoden ikäiseen poikaan todeten, että jos tämä lapsikin on syllinen, niin ampukaa koko perhe. Saksalainen heltyi ja perhettä ei ammuttu. Jevdokijan vanhemmasta veljestä tuli myöhemmin upseeri.

Kyliin jääneet inkerikot joutuivat tekemään saksalaisille töitä: peltotöitä, teitä, juoksuhautoja, pesemään pyykkiä, siivoamaan. Toisinaan palkaksi annettiin leipää tai saippuaa, toisinaan työt olivat pakkotyötä kovan kurin alaisuudessa. Osa nuorista vietiin töihin Saksaan. Monet pelkäsivät Saksaan joutumista ja pakenivat metsiin. Anastasija Ivanovna Jakovleva (s. 1927, Mäkkylä) oli äitinsä, sisarensa ja muutamien muiden sukulaisten kanssa kuuden kilometrin päässä Suijan kylän takana metsässä paossa. Metsään tehtiin korsu, jonne vietiin ruokatarvikkeita ja vaat-

teita. Peseytyminen tuli ongelmaksi. Anastasija kaivoi maahan kuopan ja teki kivistä jonkinlaisen kiukaan. Toiset pelkäsivät, että saksalaiset näkevät savun, mutta Anastasija lämmitti saunan öisin, jotta kaikki saivat peseytyä eikä kenellekään tullut täitä. Ruokatavaroiden loppuessa jouduttiin ottamaan tunkiolta jopa perunankuoret, joiden päälle pojat olivat jo virtsanneet. Aikanaan voitiin lähteä piilopaikasta pois. Palatessa yli 60 talon Mäkkylän kylä oli miltei kokonaan poltettu. Kylän kissat olivat eelleet kylän raunioiden uuneissa ja tulivat nyt jonossa ihmisiä vastaan. Antonina Sergejevna Ivanova (s. 1921) kertoi vuonna 1991:

Saksan aikana meidät haluttiin viedä Saksaan. Olin meidän riihessä paossa. Siellä oli olkia, kun olin siellä, niin hiiret rapistelivat. Aamuyöstä kun vähän nukuin, ne enkelit kaikki riihen lattialla tanssivat. Pelkäsin saksalaisten tulevan koirien kanssa ja ottavan kiinni. Nukuin. Ja enkelit tanssivat siipineen ja nauhoineen, aloin kovasti pelätä. Sitten menin meidän halkopinoon katon alle. Otin yhdestä pinosta halot pois, sitten siellä välissä elin katon alla. Saksalaiset kävivät välillä etsimässä ja kysyivät äidiltä, missä tytär elää. Oli jo lähetetty ihmisiä Saksaan. Minuun tuli niin paljon täitä, alushousutkin olivat täitä täynnä. Päässä oli paljon täitä. Minulle tuotiin sinne ruokaa, elin siellä halkopinon välissä kolme viikkoa. Heinäsäkki oli pantu päälle, siellä makasin. Sitten lähetettiin Kattilan kylään saksalaisille työhön. Me sieltä pakenimme. Tulimme tälle paikalle vanhaan kotiin, meitä oli kuusi tyttöä. Panimme ikkunoihin laudat. Yksi tyttö osasi saksaa. Tässä oli suuri koti, siinä elivät kaikki saksalaiset herrat. Tämä saksantaitoinen tyttö kävi saksalaisten luona. He tiesivät, että olemme tässä. Teimme olkikattoon aukon, kun saksalaiset tulivat, juoksimme pakoon. Öisin paistoimme ruisjauhokakkaroit. Tämä yksi tyttö toi meille joskus leipää. Mitä emme nähneet? Sahasimme koivuhalkoa, saimme sahanpurua. Keräsimme pelloilta suolaheinää ja apilaa ja näitä söimme koko vuoden. Uunissa haudoimme. Aina oli niin nälkä, vatsat olivat suuret.



Kaikki ruoka lusikalla jaettiin. Kuivattuja tatteja pidimme aina taskussa. Saksalaiset aluksi kävivät meidän kanssa ilttaa istumassa. Tytöt kutoivat sukkaa ja lapasia, korjasivat verkkoa. Pojat pelasivat korttia. Yksi saksalainen minulle aina antoi makeisia. Tässä saksalaiset eivät tehneet meille mitään pahaa. Me kävimme heille tekemässä teitä, he antoivat leipää. Sitten jo antoivat viljaa. – Sitten meidät vietiin Suomeen. Lähtiessä hautasimme paljon viljaa.

Anastasija Ivanovna Petrova kertoo:

Saksalaiset tulivat 1941. Talven elimme kotona, välillä olimme paossa. Seuraavana kesänä keräsimme metsästä sammalta ja heinää. Sammaleet kuivattiin pellillä uunissa ja kuivana se mureni hyvin, siihen lisättiin jauhoja ja tehtiin leipää. Leipä mureni, lusikalla se piti syödä. Jalat jo turposivat. Lehmä oli, maito auttoi. Saksalaiset antoivat perunoi- ta ja viljaa ja saimme kylvää. Kun meidät vietiin Suomeen, meille jäi paljon viljaa, ruista ja vehnää ja paljon jäi perunaa aumoihin. Saksalaiset ottivat lehmät, niistä meille Suomes- sa maksettiin. Kaikki koti-irtaimisto jäi kotiin. Kun veimme lehmän Ruutsian asemalle vaunuun, niin itkimme. Meidät vietiin Viroon Kloogalle. Siellä paljon kuoli vanhoja ihmisiä, myös paljon nuoria kuoli. Tuli vatsatauti, likavedessä seis- ten jonotettiin aamulla käymälään. Suomeen päästyä kaikki muuttui: saunassa käytettiin ja annettiin ruokaa.

Viisivuotias Galina Pavlovna Jevsejenko (s. 1936, Metsä- kylä) oli kotonaan Metsäkylässä pari vuotta nuoremman sisarensa kanssa pöydän alla piilossa, kun saksalaiset tu- livat syksyllä 1941 etsimään ruokaa. Heidän isänsä oli so- dassa, ja kaatui Puolassa helmikuussa 1943. Äiti puoles- taan joutui saksalaisille töihin ja pidätetyksikin parioksi vii- koksi, kun häntä epäiltiin luvattomasta käynnistä toises- sa kylässä. Galina muisti, miten lehmä ammuu janoaan ja utareiden poltetta, ja tytöt raahasivat sille heiniä ja vet- tä. Galina lypsi enimmäkseen maidot pois ja juotti vasikan. Syksyllä 1943 Ruutsian perhe lähi kylän rannasta junalla

Viroon Kloogan leirille, jossa he kärsivät kylmästä ja nä- lästä. Ihmisiä kuoli, äiti oli auttamassa hautaamisessa ja sai siitä vastineeksi heille lisää ruokaa. Laivamatka Suo- meen tapahtui niin hirveässä myrskyssä, ettei Galina sen koommin ole laivaan noussut.

Aleksandra Georgijevna Savultsik (s. 1919, Suija) pa- keni saksalaisia äitinsä ja pienen tyttärensä kanssa met- sään. Hänen isänsä ja veljensä vietiin Suomeen. He us- kalsivat tulla metsästä pois vasta vuonna 1945, mutta sak- salaiset olivat polttaneet Suijan kylän, joten perhe asui Venakontsassa. Aleksandran mies palasi sodasta 1946 ja he rakensivat myöhemmin talon Viistinään.

## Inkerikkoja siirrettiin Suomeen

Vetäytymisen alkaessa näyttää väistämättömältä Saksa an- toi siirtää Inkerin suomensukuista väestöä Suomeen, jos- sa oli sodan aikana työvoimapula. Suomalaiset järjestivät evakuoinnin joulukuussa 1943. Inkerikot eivät kuitenkaan olleet halukkaita lähtemään kodeistaan. Jevdokija Lavrent- jeva Zaharova muisteli, että heitä viimeisinä lähteneitä saksalaiset jo ajoivat aseilla uhaten. Jo alkuun kuljetuksis- sa oli hankaluuksia. Eräsikin perhe oli jättänyt vuohet *tan- valle* eli karjasuojarakennukseen heinäkasvan viereen aja- tellen pääsevänsä pian takaisin. Koskisen asemalla muu- taman päivän oltuaan perheenpää kävi teurastamassa vuohet, suolasi lihat saaveihin ja hautasi syvälle maahan *tanvalle* laittaen heiniä päälle. Kahden vuoden kuluttua perhe tuli takaisin ja säilötty vuohenliha pelasti heidät pa- himmalta nälältä. Toiset asuivat Suomessa hyvissä olois- sa, mutta monille sattui ikävät oltavat ja työtä piti tehdä ylen määrin. Galina Jevsejenko pääsi äitinsä ja sisaren- sa kanssa Hankoon punaiseen parakkiin. Siellä he saivat syödä hyvin, saivat tarpeeksi leipää sekä voita ja sokeria teehensä, oli myös puuroja ja keittoja.

Isännät hakivat Suomeen saapuneita inkerikkoja töi- hin. Anastasija Naumova pääsi tyttäriensä Galinan ja Olgan kanssa Sinijärvelle Turun puolelle. Anastasija teki

navetassa töitä, mutta kun hän sairastui eikä voinut mennä työhön, isäntä heitti perheen lumihankeen yön selkään. Onneksi lähellä eli muitakin inkerikkoja, joten elämä järjestyi. Joillain muillakin oli ankeita kokemuksia Suomesta. Eräs nuori nainen joutui pakosta olemaan intiimissä suhteessa yksinäisen isännän kanssa. Maria Mihailovna Vukolova pahoinpideltiin, kun hän ilmoitti lähtevänsä kotiin Inkeriin. Hänen lähtiessään isäntä antoi lehmän ja pyysi, ettei hän puhuisi välikohtauksesta kotimaassaan. Maria oli pienen pojan äiti, teki navettatyöt ja joutui tekemään lannanajoaikana jopa 25 kuormaa päivässä. Pojan Maria oli saanut heti Kloogalle leirille tultuaan ja joutui viettämään viikon sairaalassa. Lapsen pyykin kanssa oli vaikeuksia, Maria kuivatti pestyt vaipat rintojensa päällä. Anastasija Ivanovna Petrova muistelee:

Antoninan (Ivanova) naapurissa olimme. Talossa teimme työtä, isä, sisko ja minä, äiti ei ollut työssä, vähän emäntää auttoi. Sisko lypsi lemmiä, kävi vielä koulua. Isä teki pellolla töitä. Minä olin toisella emännällä apulaisena, he olivat tulleet Porista kylään asumaan.

Ivan Timofejevitš Sergejev (s. 1925, Venakontsa) oli äitinsä ja veljensä kanssa Reposaaressa sahalla töissä. Hyvä oli tehdä työtä, kun herroja oli vähän. Sitä Ivan ihmetteli, että naisille maksettiin samasta työstä vähemmän kuin miehille. Hän itse sai 2000 markkaa, äiti 1500 markkaa ja veli, jolla oli huomattavasti kevyempi työ kuin äidillä, sai 1700 markkaa palkkaa kuussa.

Porin puolella oli myös Antonina Nikolajevna Sergejeva äitinsä kanssa. Hän kävi lypsämässä talon kolmeatoista lehmää. Talon 4-vuotias Matti-poika kiintyi inkerikkoihin ja kutsui heitä Iso-tädiksi ja Pikku-tädiksi. Joskus hän juoksi navettaan, kun ei ymmärtänyt Iso-tädin puheita ja pyysi Pikku-tätiä auttamaan. Inkerikkojen lähtösuunitelmista kuultuaan Matti sanoi Antoninalle: ”Minä tulisin sinua katsomaan omalla pienellä varsalla ajaen, mutta en uskalla, kun siellä on se ryssä.”

## Takaisin Neuvostoliittoon

Suomen ja Neuvostoliiton välinen sota päättyi syyskuussa 1944. Pian Neuvostoliitto alkoi vaatia kansalaisiaan takaisin kotimaahan. Heille luvattiin pääsy kotiin. Anastasija Ivanovna Petrova kertoi isännän ja emännän Suomessa sanoneen: ”Ansa, älä mene kotiin, siellä on nälkä.”

Sanoin heille: Olkoon miten on, kuitenkin yli rajan menen pois omalle synnyinseudulle. Vieras maa on mustikka, oma maa on mansikka. Mukaan otimme ostamamme vaatteet. Jokaiselle vielä annettiin ruokatarvikkeita. Isäntä ompeli meille nahkakengät. Tulimme Suomesta, mutta kotiin ei päästetty. Vasta kun olimme Jaroslavlissa, tajusimme asian. Jotkut olivat tulleet kotiin, mutta heidät ajettiin pois, koteihin oli tullut jo elämään vierasta väkeä. Ja kodeista kaikki tavarat oli jo varastettu. Meitä oli neljä henkeä: isä, äiti, sisko ja minä, kaikki neljä henkeä teimme työtä kylässä kolhoosissa – kaikki lauantait ja pyhätkin piti tehdä työtä kolhoosissa ilman palkkaa. Oli nälkä. Kun hevonen kuoli, se jaettiin ruuaksi. Vaatteita emme saaneet, mitä Suomesta toimme, niitä myimme, että saimme ruokaa. Meidän vaatteitamme leikeltiin ja pilkattiin: ”*Fiina, fiina* – suomalaisia olette.” Suomalaisia vihattiin, passissa olimme *izoreita*, piti vaihtaa venäläisiksi, *russki*. Jo ennen sotaa alettiin vihata *izoreita*. Isä kävi Jaroslavlissa, siellä pyydettiin Volgasta kalaa. Niin mekin menimme sinne, jalkaisin 75 kilometriä ja selässä veimme tavaramme. Mitä jäi, ne emäntä varasti. Jaroslavlissa kalastimme, minä kurdoin verkkoa. Sitten veli kutsui meitä luokseen, hän oli menettänyt sodassa jalan. Veljen vaimo oli ukrainalainen, hän ajatteli meidän Suomesta tuoneen paljon tavaroita. Lähdimme Ukrainaan, siellä teimme sovhoosissa työtä kunnes tulimme tänne kotiinpäin Volosovskin alueelle. Koti täältä oli palanut. Vuonna 1951 tulin tähän kylään takaisin. Tulin setäni luokse vierailulle. Menin Levoin kanssa naimisiin, koska halusin jäädä kotikylään.

Vera Aleksandrovna Heljä kertoi, että inkerikot eivät uskaltaneet Jaroslavlissa kertoa, että heillä oli Suomessa hyvä elämä. Eräs inkeriläinen opettaja oli kertonut paikalliselle opettajalle, että hän oli ensin Saksassa ja sieltä meni Suomeen ja kummassakin maassa oli hyvä elää. Tämä paikallinen opettaja kanteli ja niin inkeriläinen sai puoli vuotta vankeutta.

Maria Maksimovna Tarsalainen (s. 1925 Savimäki) joutui äitinsä kanssa Velikije Lukin alueelle. Kolhoosissa kasvatettiin pellavaa. Maria ei ollut kotonaan oppinut vielä kehräämään, mutta nyt piti opetella pellavan kehruu, ja kahdessa viikossa Maria sen oppi. Kaksi vuotta äiti ja tytär kehräsivät palkatta ja sitten onnistuivat pääsemään Viroon.

Vasiljevan perhe tuotiin Suomesta Pihkovan alueelle sodassa neljä poikaa menettäneen lesken luo asumaan. Jevdokija Vasiljeva muistele:

Hän ensin meitä pelkäsi, hän ajatteli meidän olevan suomalaisia. Kun kerroimme hänelle kaiken, sitten hän alkoi leppyä. Sitten hän oli niin hyvä, että hän joka pyhä paistoi jokaiselle ruiskuoreen perunapiirakan. Hänellä oli vuohi, maitoa pani sinne perunan sekaan. Meitä oli kahdeksan henkeä. Meillä oli Suomesta tuotu paljon ruokaa. Emäntä antoi isän lukea joka pyhä vanhaa Raamattua. Silloin oli vielä sota. – Siellä oli yhdeksän taloa metsässä. Sillä vanhuksella ei ollut halkoja. Ennen kuin lähdimme kotiin, teimme emännälle hyvin paljon halkoja.

## Paluu kotiin ei ollut helppo

Inkerikkoja vietiin Suomeen yli 8 000 henkeä, mutta sodan jälkeen heitä pääsi palaamaan Soikkolaan vain vähän yli 1 000 henkeä. Tämä oli inkeröisen kielen ja inkerikkojen kulttuurin tuhon alku. Helpoimmin pääsivät palaamaan ne, joiden joku perheenjäsen oli ollut sodassa. Sodassa inkerikkoja oli kaatunut yli 300 henkeä, ja leskiä ja orpoja jäi paljon. Palaavia inkerikkoja ei tahdottu rekis-

teröidä Soikkolaan. Joillakin oli passissa kansallisuutena *izori*, mutta viranomaiset tokaisivat, ettei sellaista kansaa enää ole olemassa. Jotkut jo kotiin päässeet ajettiin taas kauemmaksi köyhiin kolhooseihin töihin. Ruokapula oli kova. Jotkut kävivät Baltian maista hakemassa leipää. Ne, joilla oli verkot, menivät heti merelle kalaan. Paljon verkkoja oli tuhoutunut, ja inkerikot olivat myös vieneet verkkoja mukaan Suomeen, jonne ne olivat jääneet.

Inkerikkojen Suomeen siirron jälkeen kyliin tuli venäläisiä, jotka eivät lähteneet enää sodan jälkeen pois. Anna Fjodorova kertoi venäläisten kanssa tulleen riitaa, kun yhdessä kaivettiin Savimäen kylässä koulun perustusta. Venäläiset olivat sanoneet, että mitä tänne tulitte. Inkerikot puolestaan totesivat olleensa seudulla ennen venäläisiä. Maria Vukolova muisteli:

Viipurista meidät vietiin Pietariin ja sieltä Novogorodskiin. Siellä elimme koko vuoden ja vasta sitten tulimme kotiin helmikuussa vuonna 1946. Vain kolme taloa oli Viistinän kylässä säilynyt, minun syntymäkotini oli säilynyt, siihen tulimme. Keväällä tulimme tähän paikkaan, tässä oli vanha koti, tämän uuden teimme sitten kun Nadja syntyi. Silloin oli helpompi tehdä, kun ei niin paljon pyydetty palkkaa kuin nyt.

Zinaida Fjodorovan ja Pjotr Jermalajevin häät olivat vuonna 1947. Zinaida kertoo, että häävieraita oli 30, ja heille tarjottiin ruiskuoripiirakoita. Morsiamella oli myötäjäisinä omat vaatteensa ja vuodevaatteensa. Miehen isä antoi heille vasikan, josta kasvatettiin lehmä. He kasvattivat myös sian. Ensin he ostivat Savimäeltä 4 000 ruplalla vanhan talon, ja myivät sen myöhemmin 1 500 ruplalla. 1960-luvun alussa he rakensivat Loan kylään kodin, johon heidän poikansa syntyi, tytöt olivat jo syntyneet Savimäellä. Koti on tehty vielä vanhaan malliin: tupakeittiö ja kamari. Tuvassa, *pertissä*, on leivinuuni eli *kiukaa* ja heli, *pliita*. Ruokahuone on nyt kesähuoneena, uusi ruokahuone tehtiin *tanvalle*. Mies pyysi merellä kalaa, josta

maksettiin rahapalkka. Zinaida oli vuosia kotona, kun lapset olivat pieniä. Sitten hän alkoi tehdä kolhoosissa töitä, palkaksi hän sai heiniä ja kauroja. Petrovin pariskunta Anastasija ja Leonid avioituivat vuonna 1951. Oman uuden kodin he rakensivat Saarovon kylään ja muuttivat siihen toukokuussa 1960. Kaksi vuotta hiljalleen muun työn ohessa he rakensivat kotia. Anastasija vei kaikki marjat, omenat ja luumut Laukaalle myyntiin, lisärahaa piti saada. Vielä odottaessaan kolmatta lastaan Anastasija kattoi isänsä kanssa päreillä *tanvan* katon.

Kaikkia kyliä ei rakennettu uudelleen. Soikkolan niemeltä tuhoutui maan tasalle sota-aikana monta kylää. Itärannalta sadan talon Loukkolan kylä, länsirannalta yli sadan talon Loan ja Tarinaisen kylät, kymmenien talojen kylät Kirkonkylä, Oussinmäki, Suija, Mäkkylä ja pieni Fedrovkan kylä. Näistä vain Loan ja Mäkkylän kylät on osittain rakennettu uudelleen. Monet muut kylät paloivat osittain kuten Venakontsa ja Viistinä. Jo pelkästään tästä syystä satojen inkerikkojen oli mahdotonta palata kotiseudulle. Työn perässä inkerikkoja meni paljon Tallinnaan ja Narvaan. Zinaida Jermalajeva muisteli Loan kylää:

Ennen oli 110 taloa. Kylä oli pitkä, metsään saakka. Kaikki eläjät olivat inkerikkoja. Nyt taloja on vähän ja puolet eläjistä on ukrainalaisia. Ovat tässä sotamiehinä ja jäävät tähän. Osa taloista oli ennenkin maalattu, oli suuriakin koteja. No, oli pieniäkin, joissa oli kolmiruutuinen ikkuna vain, huonosti elettiin.

Inkerikkoja jäi myös niille seuduille, joihin he olivat joutuneet Suomesta tultuaan. Anastasija Ivanovna Jakovleva Mäkkylästä kävi pari kertaa tapaamassa Petroskoissa naapurin tyttöä, joka oli muuttanut aikanaan karkotuspaikasta kaupunkiin ja avioitunut siellä. Anastasija kertoi heidän kaiket yötkin vaan *länneen* eli puhuneen inkeroista.

## Meri ja pelto elättivät jälleen

Sodan jälkeen elämä palautui vähitellen normaaliksi. Meri ja pelto elättivät jälleen Soikkolan väen. Puutarha ja oma peruna- ja kasvimaa on aina ollut ja on heille edelleen tärkeä ruuan antaja. Metsä puolestaan on aina antanut marjat ja sienet. Monet vanhukset tekevät edelleen paljon työtä, kaikilla ei ole lähellä lapsia auttamassa. Kun toukokuussa 2007 poikkesin katsomaan Anastasija Ivanovna Filippovaa, hän oli istuttamassa perunaa. Syyskuussa käydessäni oli Viisenjän praasniekka, joten Anastasija totesi olevan lepopäivän. Vuohi oli kuitenkin ulkona lieassa ja se piti lypsää ja sika piti syöttää. Kaikki puutarhatyöt oli tehty, vain mansikkamaa oli perkaamatta. Sodan jälkeen Soikkolan kolhoosi raivasi paljon uutta peltoa. Kolhoosissa oli lehmiä ja hevosia. Ne, joilla ei ollut omaa lehmää, saivat ostaa maitoa. Ne, joilla oli lehmiä, myivät maitoa naapureilleen ja kolhoosiin. Ruokaa piti saada ja sitä saatiin. Meri on ollut inkerikkojen onni. Sodan jälkeen alkoi taas kalastus laajemmassa määrin. Myös naiset kävivät merellä miesten kanssa kalastamassa. Anastasija Ivanovna Jakovleva oli Kurkolassa töissä kalalaivassa, jossa prikaatiin kuului 12 ihmistä. Kalaa tuli hyvin, 8000–12000 kiloa päivässä. Suurin osa naisista oli kuitenkin töissä kalatehtaassa.

Jevdokija Vasiljeva (s. 1925 Viistinä) oli keittäjänä kalalaivalla 1960-luvulla:

Kävin hyvin paljon merellä. Sodan jälkeen kun aloin käydä, niin koko ajan kävin merellä. Kun tulimme mereltä pois, jaoimme itsellemme kalaa. Meille annettiin aina kotiin kalaa. Kun tulimme kotiin ja äiti pani pannulle kalaa kiehumaan, koko pirtti haisi hyvälle kalalle. Kala suuhun sulii, niin kovin maistuvaa kala oli. Kala oli paksua. Nyt tämä kala, tätä suuhuni en tahdo. Kala on niin pahaa, on vain pelkkä ruoto ja nahka. Kissalle otan sitä kalaa. Sieltä Sosnovyi Borista [ydinvoimala Keski-Inkerissä Hevaan vanhojen inkerikkokyläiden vieressä] tulee kaikki se lika,

kaikenlainen törky sieltä päästetään, se kaikki tänne meil-  
le tulee. Kala ei ole enää kala. Kala haisee, kun sitä panet  
pannulle kiehumaan, niin pirtistä menet pois, niin paha  
haju tulee. Kala on niin paha, että sitä mihinkään ei ote-  
ta. Takaisin lähetetään. Pietariin vietiin, mutta takaisin ne  
lähetettiin. Kalatehdas jos laitetaan kiinni, meillä ei ole  
työtä, pitää nuorten lähteä kaupunkiin eikä sielläkään ole  
töitä. Nuoret alkavat varastaa. Kun pyysin kalaa Seiskaris-  
sa, olin keittäjänä, suuret pannulliset aina keitin kalaa; lai-  
vassa oli 12 ihmistä. Sipulia panin kalan päälle, niin hyvä  
haju tuli, että pelkällä tuoksulla oli vatsani täysi. Ja mitä  
nyt, ei kannata mitään edes puhua. Ei pidä mennä kauas.  
Minulla on perunat istutettu tarhaan, en tiedä, mitä tapah-  
tui: seitsemän vakoa jäi parempaa, loput kaikki pilaantui-  
vat. Porkkanan varret ovat punaiset ja keltaiset. Mustaviini-  
marjapensaat leikkasin kaikki pois, niiden lehdet menivät  
ihan mustiksi. Lehdet murenivat käsiin. Me olemme kaik-  
ki sairaita. Omenapuut ovat tyhjät. Ja eläkkeitä ei makseta  
ajallaan.

## Kalatehdas nosti elintaso

Soikkolan inkerikoilla oli onni, että heillä oli oman kan-  
sansa joukossa tarmokkaita johtajia. Kolhoosin peltotöistä  
ei paljoa palkkaa tullut, joten elämä oli varsinkin monella  
sotaleskellä tiukkaa. Koko kolhoosiyhteisön johtaja Afa-  
nasi Leontids Fjodorov kertoi käyneensä jokaisessa kodis-  
sa toteamassa, miten siellä eletään. Hän kertoi nähneen-  
sä, että monella naisella oli pellolla eväänään pelkkää lei-  
pää tai perunoita ja pullossa teetä tai vettä. Loan kylässä  
oli kalatehdas, jossa kalat savustettiin ja myytiin tai vietiin  
Laukaan kalatehtaaseen. Fjodorov ryhtyi suunnittelemaan  
tuottoisampaa tehdasta. Hän kävi tutustumassa muihin  
kalatehtaisiin, ja niin päätettiin Soikkolaan Viistinän ran-  
taan rakentaa kalatehdas. Se aloitti toimintansa vuonna  
1972, ja tehtaan johtajat olivat inkerikkoja.

Tehtaassa pienet hailit savustettiin pujotettuina päis-  
tään vartaisiin. Savustetut kalat aseteltiin mataliin pelti-

purkkeihin, 10–12 kalaa kuhunkin, päälle kaadettiin öljyä  
ja purkki suljettiin. Tämä tuote, *sprootti*, osoittautui me-  
nestykseksi. Kauppa kävi ja rahaa tuli. Työtä tehtiin kah-  
dessa vuorossa, ja autot kuljettivat ihmiset kylistä töihin.  
Parhaillaan tehtaassa oli 450 työläistä ja kalastajia 34 aluk-  
sella aina Baltian rannikkoa myöten. Kalastajat saivat pal-  
kan saaliinsa mukaan. Alettiin myös kasvattaa kirjolohta,  
jota säilöttiin suolattuna purkkiin. Vuonna 1999 kalastus-  
kolhoosi Baltikan kalasäilyke valittiin yhdeksi Venäjän sa-  
dasta parhaasta tuotteesta.

Ihmiset rakensivat uusia taloja, korjasivat ja maalasivat  
entisiä. Sisustuksia uusittiin: ostettiin sohvia, sänkyjä,  
kaappeja, vuodevaatteita, astioita. Oli varaa pukeutua pa-  
remmin. Hankittiin autoja ja sivuvaunullisia moottoripyö-  
riä. Soikkolaa alettiin kutsua Venäjän Amerikaksi. Monet  
ihmiset saivat jo kalakolhoosista pienen lisäeläkkeen. Li-  
säksi tehtaalta sai hakea kalaa ruuaksi.

Kalatehtaalla inkerikot halusivat puhua omaa kieltään,  
ja aluksi se onnistui. Muiden kansallisuuksien lisääntyessä  
oli pakko usein puhua venäjää. Myös kalastusaluksilla  
säilyi pitkään komentokielenä inkeroinen. Nykyään kieltä  
ei enää käytetä työoloissa.

## Kansanparannus

Usko kansanomaiseen parantamiseen on Soikkolassa säi-  
lynyt näihin päiviin saakka. Jos ihminen tai eläin sairastuu,  
niin ensimmäisenä mietitään, kuka tai mikä on sen  
pahan saanut aikaan. Kansanomaisiin parannuskeinoihin  
turvaututaan usein ennen lääkkeitä tai lääkäreitä. Inkeri-  
koilla oli omat parantajansa, noidat, joita oli sekä hyviä  
että pahoja. Noita piti salaisuutensa, ja vasta kuoleman-  
sa lähestyessä hän jakoi loitsunsa ja yrttiohjeensa. Moni  
on minulle kertonut Tammikonnun parantajasta, *naisi-  
kosta*, jonka nimeksi ollen kuullut vain Tammikonnun  
Jeudoi. Sattumalta tuli puheeksi Venakontsan kylässä  
Fenjan eli Fedosija Aleksandrovna Andrejevnan kanssa pa-  
rannussanat. Ilmeni, että Jeudoi oli antanut sanat Fenjalle

viimeisenä elinvuotenaan, Jeudoi kuoli vuonna 1989. Hän osasi monet parannuskeinot. Fenja luki 2.12. 1991 minulle muistiin kirjoittamansa ruusun parannussanat:

Jeesus istui mäen pääl,  
kultakuppine käes,  
kultakuppi käes,  
kultasulka on kupis  
ruusua praavittaa.  
Praavita kaik ruusut,  
punaruusut praavita,  
lentävät ruusut praavita,  
näbykkäruusut praavita,  
vesiruusut.  
Ota sie voitetta  
kultaisen kukon nenäst,  
hobiaisen heinän pääst.  
Voia alt, voia päält,  
voia kaikki paigazel.

Kolt kertaa sitä pittää sannoa.

Eesiks on kolt neitoa,  
yks vettä keittelöö,  
toin mettä keittelöö,  
kibiää hää praavittaa,  
haavoja parrentelloo.  
Pääze Jeesus, pääze Loja,  
pääze vai Jumala  
kuin kuu kehästää,  
pääze päivä pilvestää.

Taas kolme kertaa tätä luetaa. Tämä on ruususta ja kipiöist.

Loitsuja oli hänellä vielä lisääkin.

Venakontsan kylästä Jevdokija Romanovna Sevastjanova (s. 1921, Venakontsa) kertoi käyneensä Tammikon-

nun Jeudoin luona lehmän rohtuneitten utareitten vuoksi. Jeudoi oli lukenut lukunsa suoloihin ja neuvonut sekoittamaan ne veteen ja voitelemaan lehmän utareet. Jevdokija Romanovna teki niin ja pian lehmä taas antoi lypsää. Parantajat eivät vain parantaneet, he saattoivat myös löytää kadonneen eläimen. Viistinän kylässä elänyt Anna Mihailovna Filippova (s. 1918, Viistinä) osasi kääntää jäljet. Näin hän kertoi vuonna 1991:

Lammas oli ollut kolme vuorokautta kadoksissa. Otin kirveen ja menin hirsinavettaan. Sanoin sanat ”Miun lammas, miun kaunis, tule kottii, ommaa paikkaa. Amin.” Joka kerran löin kirveellä hiljaa hirteen, joka kerta eri hirteen. Kolmannen kerran jälkeen kirves lyödään kiinni siihen paikkaan ja jätetään siihen.

Pian joku näki Annan lampaan, ja illalla lammas palasi.

Toukokuussa 2007 olin turistimatalla Soikkolassa. Savimäen kylässä muutama matkalainen poikkesi Maria Maximovna Tarsalaisen luo. Annoin hänelle pienen ikonin. Maria risti ja suuteli ikonia sekä luki synnytykseen liittyvän loitsun:

Pyhä Jyrgi, metsän Herra,  
laske laupias Jumala,  
Pyhä Maarja marjan luoja,  
laske maaha taivahasta,  
Maariaisen maita myöte,  
Kristuksen ahhoa myöte,  
teitä täällä tarvitaa.  
Tääl on piiga piinassaa,  
tääl on vanki vaivassaa.  
Avvaa lihhaist lintit auk,  
verriset veräjät auk,  
ilman pitkää piinata,  
ilman kuun kuumottamata,  
ilman päivän valkenemata.

Moni haastateltu oli käynyt sairaan lapsensa kanssa parantajalla. Lapsi huuhdottiin seulan läpi vettä kaataen ja loitsua lukien. Tämä tapahtui yleensä saunassa. Seulassa oli pieni ikoni ja muitakin esineitä. Myös eläimiä parannettiin kaatamalla seulan läpi niiden päälle vettä. Vesi otettiin talteen ja vietiin kolmen tien risteykseen. Seulassa piti olla tietty määrä teräesineitä: veitsi, sakset, usein hopearahakin.

Parantajat osasivat myös keittää kasveista lääkkeitä. Sinisiä sireenin kukkia liuotetaan pirttuun tai vodkaan ja nesteellä voidellaan kipeitä käsiä tai jalkoja. Reumatismiin auttaa voide, joka syntyy, kun muurahaiset haudotaan uunissa lasipullossa tahnamaiseksi.

## Kansanusko säilyi nykyaikaan

On suorastaan ihme, että inkerikkojen kansanusko säilyi muutamilla vanhoilla naisilla heidän elämänsä loppuun saakka. Muinaisia uskon piirteitä on säilynyt tälle vuosituhannelle saakka. Nämä samat henkilöt olivat myös kristilliseen Jumalaan uskovia eli heidän kohdallaan uskonto on synkretismia. Aurinko ja kuu on koettu tärkeiksi. Aamulla silmien pesun jälkeen ristittiin ikonin edessä ja pyydettiin Jumalalta siunausta. Monet isännät polvistuivat keväällä pellolle kylvöjä aloittaessaan. Myös merelle kalastamaan lähdettäessä käytiin tsasounassa eli rukoushuoneessa ristimässä ja rukoilemassa.

Aamuisen ikonin edessä ristimisen jälkeen oli tapana mennä ulos kumartamaan päivän nousulle eli itään ja pyytää Jumalalta siunausta. Saunan jälkeen saunan pihassa ristitään ja kumarretaan päivän nousulle, jotkut kumartavat myös keskipäivälle ja päivän laskulle ja pyytävät Jumalalta venäjäksi siunausta ja terveyttä. Nyt on

Sisarukset Jevdokija Agafomova ja Anna Tšestihina lintuaiheisella käspaikalla koristetun pyhäinkuvanurkan alla vuonna 1995. Sängyt ovat korvanneet tuvan seinustan vanhakantaiset pitkät penkit ja puisen makuulavan.

leviämässä tapa kumartaa neljään ilmansuuntaan, koska Jumala on kaikkialla.

Nähdessään ensi kerran uuden kuun monet ristivät sekä kumartavat ja rukoilevat kuulta terveyttä itselleen ja perheelleen. Anastasija Gerassimova Voloitsan kylässä kertoi rukoilevansa kuuta inkeroiseksi, mutta lukevansa lisäksi *Isä meidän* -rukouksen venäjäksi. Jevdokija Sevastjanovalla Venakontsan kylässä oli pihassa tuomi, kotipuu, jolle hän vei uhriksi syntymäpäivänään ja praasniekkoina olutta, viinaa tai teetä ja pyysi puulta terveyttä itselleen ja perheelleen.



Kirkonmäen kalmoilla on ”Kasakan puu”, pihlaja, jonka juurelle viedään muna, piirakka, keksi, omena, makeisia tai rahaa – kaikki kokonaisina, jotta karja menestyisi. Perinteenkerääjä Jussi (Juhana) Lukkarinen mainitsee puun jo vuonna 1911. Keväällä 2007 joku venäläinen halontekijä oli kaatanut puun, mutta syksyllä sain tietää kannon juureen viedyn uhreja. Venakontsan kylässä Vera Heljä kertoi äitinsä heittäneen uunin tuleen leipäpalasen kevätpäivän tasauksena. Uuden uunin päällinen voideltiin teuraseläimen verellä, vielä 2000-luvullakin on joku näin tehnyt. Tämä tehdään pölyämisen estämiseksi, mutta arvelen kyseessä olevan vanhan uhritavan.

Usko haltijoihin on ollut yleistä. Joka rakennuksessa, pellolla, vedessä ja metsässä oli oma haltija, jota ei saanut suututtaa. Monet uskovat vieläkin kodinhaltijaan eli *koinelläjään* (’kodinelijä’). Viimeinen tietämäni kodinhaltijan rukoilija oli vuonna 1904 syntynyt Jevdokija Markovna Mihailova Hamalan kylässä. Joka aamu hän ensimmäiseksi kävi ristimässä *tanvalla* maata sanoen: ”Maan



Jevdokija Mihailova lukee parannuslukua oksanreikään Hamalassa.

mainivo, koinelläjä, anna rauha ja terveys.” Tämän jälkeen vanhus meni ristimään ikonin eteen. Koko kylä tiesi ”Otoin” noudattavan tätä vanhaa tapaa. Jotkut olivat nähneet haltijan poistuvan valkoisena hahmona savupiipusta. Eräässä kodissa kuultiin haltijan itkevän, kun perhe karkotettiin Kazakstaniin vuonna 1935. Jotkut ovat piilottaneet kotiin haltijalle rahan; rakennettaessa ikoninurkkaan kolmannen hirren päälle pantiin uhriksi raha. Antonina Sergejeva Venakontsan kylässä ristii ja kiittää saunan jälkeen saunan isäntää ja emäntää, kääntyy sitten kumartamaan päivännousulle, ja pyytää siunausta Jumalalta.

Maria Mihailovna Vukolova kertoi lintujen tuovan viestejä. Hänen ikkunaansa oli koputtanut pieni vaalea kellahtava lintu pahaa viestiä tuomassa. Lisäksi Maria oli nähnyt unessa miesvainajansa, tämä oli tullut kotiin nukkumaan. Ei mennyt kauaa, kun Marian *vunukka* eli lapsenlapsi kuoli samassa talossa. Linnuille viedään kalmoille ryynejä, syödessään linnut *pominoittavat* eli muistelevat vainajia. Myös kotipihaan voi linnulle panna ryynejä vainajien muistelua varten.

Minä panin siihen pöydälle ryynejä. Minulla on siinä ulkona pöytä, monta kertaa panin siihen ryynejä muistelua varten. Sitten kun annan kirkkoon sen lehden, että *vunukka* muistellaan, niin sieltä annetaan se pikkurainen leipä. Liotan sen, otan sitä aamulla tyhjään vatsaan ja vien linnuille, nokkikoot linnut ja muistelkoot. Lintu on kaikkein puhtain, nämä koirat vievät mihin sattuu [ruuat kalmoilta], lintu ryyneillä puhtaasti muistelee. – Keväällä ei saa menä vatsa tyhjänä eikä taskut tyhjänä ulos, pitää olla raha taskussa ja pitää jotakin maistaa, sitten lintu ei petä. Äiti kertoi, että jos lintu pettää, niin mikään ei kasva. Kun sinä otat leivän suuhusi ja siunaat itsesi, niin lintukin siunaa sinut. Keväällä viedään kiurulle pieni leipä, se antaakin siten kasvua. Se lintu sitten siunaa kaiken. Jos lintu sittuu [ulostaa] sinun päällesi, niin se on paha. Kun keväällä tulee ensimmäinen pääskynen, niin teen ristin.



Ylipäättään tietoisuus kansan omasta perinteestä ja tavoista on vanhemmalla väestöllä hyvin muistissa. Jo keski-ikäisillä on tiedoissa hataruutta, ja nuoria ei usein kiinnosta kansansa mennyt kulttuuri.

## Hautajaisissa ja muistajaisissa noudatetaan perinteitä

Olen ollut monissa inkerikkojen hautajaisissa ja muistajaisissa. Vanhat tavat, esikristillisuus ja ortodoksisuus näkyvät rinnakkain hautaustavoissa ja kuolemaan liittyvissä uskomuksissa. Vanhoista tavoista halutaankin pitää kiinni. Kun joku kuolee, eivätkä omaiset tiedä, miten hautajaiset pitää järjestää, he kysyvät neuvoa joltakin vanhalta ihmiseltä.

Kuoleman tullessa kotona ikkunalle asetetaan vesilasi, henki huuhtoutuu siinä. Sitten haetaan pesijä. Vainaja nostetaan lattialle muovin päälle, aiemmin oljille. Pesuvesi on saviruukussa, maitopadassa. Vainajan pesuun käytetty saippua säilytetään, siinä on erityistä voimaa, mutta on varottava, ettei se joudu noidan käsiin. Vainajan pesijälle, yleensä vanhalle naiselle, annetaan palkaksi huivi tai yleensä jotain kankaista, aiemmin annettiin käsipaikka. Samoin naisvainajan ystäville annetaan myöhemmin muistoksi vainajan huivi.

Pesun jälkeen vainaja puetaan. Naiselle puetaan leninki, villatakki ja huivi, miehille paita ja puku. Jalkoihin puetaan kengät, ja nilkat sidotaan kangasnauhalla kiinni toisiinsa. Kädet asetetaan rinnan päälle oikea käsi vasemman päälle niin että kädet ovat ristissä päällekkäin. Käteen pannaan nenäliina ja tuohus, ja käsiä vasten asetetaan pieni ikoni. Vanhoilla ihmisillä on kaikki kuolinvaatteet varattuna valmiiksi. Moni nainen haudataan vihkipuvussaan tai erityisessä leningissä, jonka hän on teettänyt tarkoitusta varten. Ellei näitä ole varattu, naisvainaja puetaan parhaaseen leninkiinsä.

Kolhoosin puuverstas tekee arkkuja, joten arkku saadaan melko nopeasti. Sitä ennen vainaja on penkillä perä-

seinällä tai lattialla siten, että vainajan pää on ikoninurkassa ja jalat viistosti keskilattiaa kohti. Kun vainaja on asetettu arkkuun, hänet nostetaan jakkarolle huoneeseen pää ikoninurkkaan ja jalat keskilattian suuntaan. Kaikki talon peilit peitetään. Entisaikaan ikkunalle asetettiin pitkä valkoinen pyyhe, käsipaikka roikkumaan ulos – vainajan kulkutiekseksi. Joskus kesällä vainaja voi olla lasitetulla verannalla. Vainajan pesuun käytetty astia vesineen asetetaan arkun alle lattialle. Arkun pääpuolen reunoilta kiinnitetään kolme tuohusta palamaan. Vanhalle miesvainajalle asetetaan polvien kohdalle hattu. Jos ihminen on eläessään tarvinnut keppiä ja silmälasia, ne pannaan arkkuun. Jotkut panevat vainajalle arkkuun palan ruisleipää, keitetyn kananmunan ja vaskirahaa.

Lähiomaiset pitävät surun merkiksi mustaa huivia ainakin kuusi viikkoa. Maria Nikolajevna Seliverstova oli keväällä 1995 pyytänyt Anna-sisartaan pitämään mustaa huivia, kun hän kuolee, sillä hänellä ei ollut lapsia, ei siis tytärtä tai miniää suruhuivin kantajaksi. Vainaja on kolme yötä kotonaan, jolloin hänen luonaan jatkuvasti valvoo joku, ja sukulaiset ja tuttavat käyvät katsomassa vainajaa. Vanhat naiset laulavat venäjäksi kirkkoveisuja. On tapana käydä jättämässä jäähyväiset seisomalla arkun luona. Jalkopäähän tai lautaselle pöydälle – aiemmin seulaan – jätetään paperirahaa kirkkoa varten. Arkkuun voidaan tuoda eläviä kukkia.

Hautaaminen tapahtuu aamupäivällä. Pitkillä pyyheliinoilla, aiemmin käsipaikoilla, arkku kannetaan jalkopää edellä ulos ja asetetaan jakkarolle. Saattoväki käy jättämässä jäähyväisiä, läheiset itkevät kasvot miltei vainajan kasvoissa kiinni. Vainajan pesuastian vesi heitetään ulos ikoninurkkaan, samoin kuin ikkunalla olleen juomalasin vesi. Lasi heitetään perustusta vasten niin, että se rikkoutuu. Pihatie on havutettu kuusenoksilla. Arkku kannetaan maantielle kuorma-auton lavalle, joka on niin ikään havutettu. Jakkarat nostetaan sinne ja arkun pääpuolella on puinen risti. Lähiomaiset nousevat lavalle avoimen arkun viereen. Pesuvesiruukku rikotaan auton eteen ja sanotaan

”siin on siun ossais”, aiemmin ruukku rikottiin vainajaa kuljettaneen hevosen jalkoihin. Auto kulkee hiljaa, joten saattoväki ehtii hyvin kävellä perässä. Lavalta heitetään tielle pieniä kuusenoksia vainajalle merkiksi. Ihmiset katsovat saattueen kulkua kotiensa edustoilta.

Olen ollut mukana kirkossa, kun vainaja on siunattu ortodoksisen kaavan mukaan. Seisoimme tuohukset kädessä papin toimittaessa siunausta. Jokainen kävi siunauksen jälkeen suutelemassa vainajan otsaa ja käsien varassa olevaa ikonia.

Hautausmaalla jakkarat viedään haudan luo ja arkku kannetaan niiden päälle. Kukat ja ikoni poistetaan arkusta, ja vainajan nilkat on vapautettu siteistä jo ennen arkun siirtoa. Arkun kansi suljetaan, se naulataan kiinni ja arkku lasketaan köysien varassa hautaan. Aiemmin myös hautaan lasku tehtiin käsipaikkojen varassa. Omaiset ja tuttavat heittävät hautaan kolikoita ja hiekkaa, kolikoilla vainaja lunastaa maan. Hautaa umpeen luotaessa vanhat naiset laulavat rukouksia.

Maallisissa hautajaisissa joku lausuu haudalla muuttaman sanan vainajan muistoksi. Erään nuoren miehen hautaa umpeen luotaessa lähellä olevien autojen torvet soivat koko ajan. Puinen risti asetetaan haudalle jo umpeen luotaessa, tai hautakummulle asetetaan metallinen muistomerkki. Ristiin tai muistomerkkiin sidotaan kapea kangas tai pitsinauha vainajalle silmien pyyhkimistä varten. Ennen kommunismin tuloa ristiin sidottiin käsipaikka. Haudalle asetellaan tekokukkaseppeleet, ja elävät kukat kootaan lasipurkkiin. Haudalle asetetaan lautanen ja sille *kutjaa* (keitettyä riisiä, jonka seassa on rusinoita), piirakkaa, makeisia ja hedelmiä. Savuke, jos vainaja on eläissään polttanut, ja lasiin kaadetaan viinaa. Saattajat syövät muistoaterian: jokainen ottaa *kutjaa* lusikalla kämmenelleen ja syö sen ja juo pikarin vodkaa tai viiniä. Jotkut kaatavat alkoholia lasistaan haudallekin. Sitten nautitaan piirakkaa, joka on useimmiten kalatäytteinen, keksejä, hedelmiä ja makeisia. Surutalon ulkopuolella jokainen peesee kätensä: joku nainen kaataa vettä käsille ja toinen

ojentaa pyyheliinan. Rappujen edessä palavat katajat, ja kaikki astuvat savun yli. Näin kalma pyyhitään pois.

Surutalon lattiat on pesty nurkasta ulko-ovelle ja katajaa on poltettu kalman hajun poistamiseksi. Pöydät on kalettu. Vanhin nainen kiertää pöydän tuohus kädessä ja ruokoilee jokaisessa nurkassa. Ensin otetaan *kutjaa*, herneitä ja munaslohkoja ja juodaan malja vainajan muistoksi. Muistajaisateria on hyvin runsas: erilaisia salaatteja, kalaa eri tavoin, leikkeleitä, jauhelihapihvejä, haudutettua kanaa, perunoita, haudutettua hapankaalia ja makkaroita. Rahka- ja marjapiirakoita, leivoksia ja makeisia teen tai kahvin kanssa. Aiemmin viimeisenä ruokana oli kaurakiisseli, mutta se on jäämässä nykyään tarjoiluista pois. Perinteisen tavan mukaan hautajaispöydästä ei saa välillä poistua. Ruokailun alussa joku pitää puheen ja muistelee vainajaa.

Nykyisin vainajalle viedään jo toisena päivänä ruokaa eli ”käydään syöttämässä”: haudalle viedään piirakkaa, leipää, keksejä, hedelmiä ja viinaa. Yhdeksäntenä päivänä kuolemasta pidetään *yheksäiset*: omaiset käyvät haudalla muistelemassa, jättävät haudalle ruokaa ja viinaa ja nauttivat niitä itsekin, minkä jälkeen ruokaillaan myös kotona. Kuuden viikon kuluttua kuolemasta pidetään *kuusviikkoist*, jotka ovat hautajaisten veroiset pidot. Taas käydään ensin haudalla ruokien ja viinojen kanssa muistelemassa, ja kotona nautitaan runsas ateria. Jotkut pitävät muistajaiset myös puolen vuoden kuluttua kuolemasta, mutta tärkeimmät ovat *vuotuiset*, ne ovat suuret pidot. Muistajaisia voidaan pitää kolmeen vuoteen saakka. Erityisesti *vuotuiset* ovat tärkeitä ja ne ovat hautajaisten veroiset.

Muistajaispöydässä on vainajalle lautanen keskellä pöytää, hänelle ei siis ole varattu istumapaikkaa. Lautasella on pikari viinaa, pala leipää ja keitetty kananmuna. Usein on lisäksi piirakkaa, keksejä, makeisia ja tupakoinneelle tupakka. Alkoholi saa kuivua lasissa ajan myötä.



Vera Dialenko keitti perinteisen hapatetun kaurakiisselin naapurinsa hautajaisiin Savimäen kylässä.

## Lapsena opittu kieli säilyy hautaan saakka

Kaikki 1930-luvulla ja sitä ennen syntyneet inkerikot puhuvat hyvin omaa kieltään, vaikka joillakin inkerikkopariskunnilla kotikielikin on vaihtunut venäjäksi. Inkeroista opetettiin muutama vuosi kouluissa 1930-luvulla. Inkeroiseksi julkaistiin tuolloin kolmisenkymmentä kirjaa ja luotiin latinalaisilla kirjaimilla kirjoitettava kirjakieli. Toiset haastateltavat vähätelivät inkeroiskielen opetusta tuntien vähyyden vuoksi, mutta Leonid Petrov, joka kävi Mäkkylässä koulua, kertoi opetuksen olleen mieleen painuvaa. Myös emäntä Anastasija Petrova kävi aikoinaan inkeroiskielistä koulua. Koulu oli Säätinän kylässä, koti Saarovella. Hän muisteli: ”Mie käin izorin oppia kol vuotta, izorin kirjat oltii.” Hän kertoi kaikkien kirjojen olleen inkeroiskielisiä. Kun hän sitten meni Mäkkylän kouluun ylemmille luokille, hän ei osannut lainkaan venäjää. Hän muisti runonpätjän ”tuli lumi, lumi sulii”. Monet muistavat myös lorun ”Lari mäni rantaa, Laril olliit kirjat revennehet ja

reukkaat”. Anastasija Stepanovna Sevastjanova (s. 1911, Säätinä) Säätinän kylässä muisti erään Soikkolan opettajan kirjoittaneen inkeroiskielisen oppikirjan. Tuohon aikaan tuntui inkeroinen olevan vielä voimissaan, vaikka omakieliset laulut jo alkoivat jäädä pois. Vuonna 1937 inkeroiskieliset kirjat kuitenkin hävitettiin ja opetus muuttui tyystin venäjäksi, eikä inkeroista saanut enää puhua kouluissa. Jevdokija Lavrentjeva Zaharova (s. 1917, Viisitinä) oli opiskellut Pietarissa Tehnikumissa, jossa opetettiin kaksi tuntia viikossa inkeroista. Hän ehti opettaa kieltä vuoden Soikkolassa ennen kuin se kiellettiin. Häneltä jäivät inkeroiskieliset kirjat ullakolle, kun hänet evakuoitiin Suomeen. Hänellä oli kannettavanaan kaksi pientä lasta, joten hän ei voinut ottaa mukaan kirjoja. Hänen päästessään kotiin sodan ja monien vaikeuksien jälkeen kirjoja ei ollut enää missään.

Karkotetuksi joutuneita inkerikkoja pilkattiin ja kiusattiin suomalaisuuden vuoksi. Vera Heljä kertoi itkien päättäneensä, ettei ikinä puhu kieltään, kun niin kovasti Jaroslavlissa pilkattiin.

Valitettavasti monet inkerikot ovat alkaneet keskenäänkin puhua venäjää. Maria Nikolajevna Seliverstovan luona asuessani ohimennen kuulin, kun hän puhui sisarensa kanssa venäjää. Sisar asui toisella puolen tietä ja sisarukset kävivät toisissaan monta kertaa päivässä. Sisar oli ollut venäläisen miehen kanssa naimisissa, mutta silti ihmettelen venäjänkielen pääsyä voitolle, sillä inkeroista puhuvat sisar ja äiti asuivat koko ajan aivan vieressä.

Monet yksin asuvat vanhukset kaipaavat omakielistä seuraa. Ruutsian kylässä asui 1990-luvun alussa kymmenen inkeroisen puhujaa. Irina Iljimitsna Tšajevskaja totesi, miten hyvä on, kun naapurissa asuu karjalankielisiä, saa puhua omaa kieltä. Hän piti inkerikkoja karjalaisina. Kymmentä vuotta myöhemmin hän huokaili ”ei ole kenen kera läätä”: inkerikot ympäriltä olivat kuolleet.

Olen käynyt Soikkolan ulkopuolellakin joidenkin inkerikkojen luona, jotka asuvat venäläisten tai vatjalaisten joukossa. Kieli on yleensä unohtunut, mutta joitakin sanoja pienen miettimisen jälkeen yleensä muistuu mieleen.

## Yhteisöllisyys on vähentynyt

Inkerikot ovat vuosikymmenien myötä vähentyneet. Myös kanssakäyminen viimeisten inkerikkojen keskuudessa on vähentynyt. Haastateltujen ollessa nuoria aikuiset kävivät illansuussa naapurissa pitämässä *hämärikköä*: keskusteltiin, kerrottiin satuja, joskus jopa laulettiin. Tytöt kokoutuivat johonkin taloon käsitöitä tekemään, pojat saattoivat tulla mukaan. Keskusteltiin, laulettiin, ehkä hetki tanssitiinkin. Tytöt saattoivat yöpyäkin talossa.

Toki vieläkin piipahdetaan naapurissa istumassa, mutta moni on valittanut ihmisten tulleen vieraisiksi toisilleen. Jevdokija Mihailovna Vasiljeva toteaa:

Koko ajan oltiin toinen toiselle paremmat, autettiin toinen toistaan. Pidettiin suuret häät, kylä piti häitä: ken toi rahkaa, ken toi voita, ken toi maitoa, mitä oli, kaikki tuotiin.

Pidettiin hyvät häät. Sitten tultiin katsomaan häitä. Entä nyt? Siellä rannassa ruokalassa pidetään häät, ennen pidettiin taloissa. Kylän väki tuli katsomaan. Kaikki pidettiin vieraina ja heille tarjottiin ruokaa ja viinaa. Tavallista ruokaa tehtiin häihin: piirakoita tehtiin vehnäkuoreen rahkasta, marjoista, omenista. Tehtiin uunissa kastiketta voista, kermasta ja munista. Uunissa haudottiin ruukuissa lihaa ja perunoita. Kananmunaa ja maitoa paistettiin sekä erilaisia puuroja. Häihin keitettiin olutta.

Toisia vieläkin autetaan, varsinkin sukulaiset auttavat toisiaan. Jevdokija Mihailovna jatkaa:

Me siskot koko ajan autamme toinen toistamme. Milloin riitelemme, milloin emme riitele, milloin mitään on, mutta koskaan emme toinen toistamme unohda. Jos sairastumme, aina olemme ensimmäisenä toinen toistamme auttamassa. Minä koko ajan käyn toisia auttamassa, kun aloimme nyt perunaa kaivaa, niin perättäin menen kaikkia auttamaan. Kun nyt Olgalla lopetamme, sitten menemme Marialle, sitten Mashalle ja vielä Nadjalle. Me sukulaiset autamme toisiamme.

Nämä sisarukset puhuvat keskenään inkeroista. Jälkikasvukin sitä ymmärtää, mutta ei puhu.

Fedosa Andrejevna Baranova (s. 1909, Repola) Metsäkylästä kertoi, että hänen nuorena ollessaan aina vietiin piirakasta päät palasina naapureille. Kun teurastettiin eläin, siitä vietiin lihapaloja. Vastaavasti naapurit myös toivat heille leipomuksia ja lihaa. Mutta myöhemmin siihen ei ollut mahdollisuutta ja ihmiset muuttuivat, eivät halua toiselle antaa mitään.

## Uusi aika – uudet vaikeudet

Neuvostoliiton ja kommunismin romahtaminen toi Soikkolaan uusia vaikeuksia. Kun aloin käydä inkerikkojen luona toukokuussa 1990, kaupat olivat miltei tyhjä. Mo-

net ruokatarvikkeet olivat kortilla leivästä alkaen. Sokeria sai puolitoista kiloa, ryynejä tai makaroneja sekä vehnä-jauhoja puoli kiloa henkeä kohti kuussa. Vanhat ihmiset kuivattivat leivänpaloja säkeittäin siltä varalta, että tulee nälkä. Emäntäni Maria Nikolajevna Seliverstova (s. 1923, Viistinä) kasvatti ruista paitsi vuohilleen myös nälän varalta: sukulaisilla oli lapsia ja Maria pelkäsi heidän puolestaan. Itse hän oli Saksan miehityksen aikana ollut monta kertaa nälästä pöhöttyneenä antaessaan oman osuutensa nuoremmille sisaruksilleen.

Myös alkoholi oli kortilla 1990-luvun alussa. Tämä johdi siihen, että työmiehet halusivat palkkansa viinana. Niinpä monet vanhuksot ostivat pullon viinaa kuukaudessa, jotta pystyivät hankkimaan itselleen polttopuut. Puiden sahaaminen, kuljettaminen, pätkiminen ja halkominen näet piti maksaa viinalla, palkka oli monta pulloa. Kotipolttainen viina kävi kaupaksi. Rahan arvon romahtaminen sai ihmiset pois taltaan. Omiin hautajaisiin vuosia säästetyt rahat eivät riittäneet kuin teepaketin ostoon. Tuotantolaitosten yhtiöittämisestä kansa ei ymmärtänyt mitään ja myi leivänhinnasta osakepaperinsa. Kolhoosi Baltikan yhtiöittämistä vastustettiin yksimielisesti. Kala-kolhoosi oli turvannut elannon ja tuonut hyvinvointia, minkä vuoksi Baltikan ei haluttu suistuvan omistussuhteeseen, jota ei ymmärretty. Inkerikot kunnioittivat omia johtajiaan Afanasi Leontids Fjodorovia ja Viktor Iljits Larjonovia. Kolhoosiin päädyttiin kuitenkin äänestämään vieras johtaja, jolle Soikkola ja inkerikot olivat vieraita, ystävät hänellä olivat muualta. Toisten mielestä vaaleissa äänestettiin kohtalokkaasti väärin – johtoon olisi ollut saata-villa pätevä keski-ikäinen inkerikko.

Zinaida Petrovna Jermalajeva kertoi 25.8. 1996:

Kolhoosi on mafian käsissä. Osa väestä oli talvella nälässä. Teurastimme vapuksi lehmän, väellä ei ollut rahaa ostaa lihoja. Annoimme lapsillemme. He elävät Pietarissa, siellä on jo kerjäläisiä, Soikkolassa ei vielä ole. Kalatehtaalta ihmisille annettiin kalaa ja kalapurkkeja palkaksi.



Antonina Ivanova korjaa ruissatoa Saaroven kylässä vuonna 1994. Hän on leikannut kädessään olevalla sirpillä viljan ja sitonut sen lyhteille, ja viimeistelee nyt niistä tehtyä kuhilasta.

Kolhoosin karja teurastettiin, johtajat ottivat lihat, väelle annettiin luut. Nyt kolhoosilla on muutama hieho ja neljä hevosta. Joka talo teki heinää, me teimme kaksi kuormallista, vuoroon käydään syöttämässä karja. Ei ole rahaa maksaa tallimiehille palkkaa. Ennen oli 16 hevosta. – Nyt on paljon taloja tyhjillään, Savimäellä myynnissä oleva talo maksaa 50 tuhatta ruplaa. – Miehelläni ja minulla kaikkea on kylliksi. Mies saa eläkettä 400 000 ruplaa, minä saan 300 000 ruplaa, se ruuaksi riittää.

Haastattelun aikana Pjotr Jermalajev tuli metsästä keräämästä pähkinöitä. Talvisin hän kertoi käyvänsä jäällä kalastamassa. Zinaida Jermalajeva muisteli, kuinka hyvin kolhoosissa jo kaikki oli. Kalatehdas perustettiin 20 vuotta sitten, elämä alkoi nousta. Sai ostaa ruokaa ja vaatteita. Viistinän kylässä oli ateljee. Virosta tultiin myymään vaatteita, sai myös tilata mittojen mukaan vaatteet itselleen. Työstä tullessaan moni nainen kävi kaupassa, osti kermaa, jos ei lehmää ollut, ja kotona teki kermaan piirakankuoritaikinan.

Kolhoosi Baltikan jouduttua niin ahtaalle, ettei välillä ollut varaa maksaa sähkölaskujakaan, vanhat inkerikkojohtajat ryhtyivät pelastamaan elämäntyötään. Afanasi Fjodorov kutsui ihmiset ja kolhoosin johtajat koolle. Fjodorov oli kirjoittanut paperille kaiken, miten kolhoosi 40 vuodessa kehitettiin vauraaksi tuotantolaitokseksi. Hän luki kirjoittamansa ja totesi uusille johtajille, että nämä hävittivät parissa vuodessa sen kaiken ja rahoja ei ole missään. Fjodorov uhkasi jopa kirjoittaa presidentille. Uhkauksia sateli, uhattiin polttaa taloja. Lopulta paloi rakennus, johon kolhoosin remontoinnin vuoksi oli väliaikaisesti siirretty kirjanpito- ja muut asiakirjat. Viktor Larjonov pyydettiin kolhoosin johtoon ja hän selvittelikin jonkun aikaa asioita kunnes saatiin uusi inkerikkosyntyinen johtaja. Velkojen maksu ei kuitenkaan ollut helppoa, koska samanaikaisesti merestä sai yhä vähemmän kalaa ja kala ei ollut yhtä hyvää kuin ennen: kalat olivat laihoja ja maistuivat huonommalta. Itämeren saastuminen oli tosiasia. Lisäksi Baltian maiden itsenäistyminen pienensi kalavedet minimiin entisestä, Baltian vesiltä oli aiemmin saatu suuria saaliita. Ostokala oli kallista. Kolhoosi Baltika ei ollutkaan enää turvallinen työnantaja. Nuoret hakeutuivat yhä enemmän muualle. Niinpä Säätinän kylän 60 talosta puolet oli tyhjillään.

## Kirkko ja inkerikkomuseo muistuttavat menneestä

Neuvostoliiton romahtaminen toi uskonnonvapauden. Inkerikoilla oli Soikkolan kirkon tuhoamisen jälkeen ollut kuitenkin Ruutsian kylässä Saksan aikana rakennettu toimiva rukoushuone eli tsasouna – aiemminhan tsasounia oli ollut useissa kylissä. Tammikonnun kylässä eräs nainen piti myös kotonaan jumalanpalveluksia. Hyvin monessa kodissa ikoni oli esillä, yksityiseen uskonnollisuuteen ei puututtu. Ruutsian tsasounaan olivat ihmiset vieneet ikoneita kodeistaan. 1980-luvulla ikonit kuitenkin varastettiin ja tsasouna poltettiin.

Uskonnon harjoittaminen oli neuvostoaikana hiljaista, ja haudoilla käytiin vaivihkaa. Heti kommunismin romahdettua uskovaiset pyysivät kolhoosi Baltikaa rakentamaan Ruutsian kylään hautausmaan viereen kirkon. Monta vuotta kirkkoa rakennettiin puusta, lopulta se vuorattiin vaaleilla tiilillä ja saatiin kupolikin katolle. Saatiin oma pappi. Jumalanpalveluksissa sunnuntaisin ja praasniekkoina käy 20–40 henkeä. Kävijöistä suurin osa on keski-ikäisiä ylittäneitä naisia ja ainakin 1990-luvulla suurin osa kirkkossävijöistä oli inkerikkoja. Taas voi kirkon pihalla kuulla inkeroista tuttujen tavatessa toisiaan. Kuljetusta kirkkoon ei kuitenkaan ole, joten monet kirkkoa kaipaavat vanhukset voivat vain ani harvoin toteuttaa toiveensa.

Myös inkerikkokulttuuria alettiin vaalia siinä määrin, että päätettiin perustaa inkerikkomuseo Viistinän kylään, joka on alueen hallinnollinen keskus. Kolhoosi osti pienen vanhan talon ja kalatehtaalla työhönottajana työskennellyt Natalia Tsajevskaja palkattiin museon työntekijäksi. Muutamassa vuodessa hän saikin kootuksi inkerikoilta erilaista esineistöä ja valokuvia. Museo avattiin vuonna 1994. Jaaman läänimuseo avusti museon perustamisessa, ja aineistoa annettiin myös Suomen Museovirastosta. Tutkija Olga Konkova Pietarista on neuvonut ja avustanut museota paljon. Itse olen antanut museoon kopion inkeroista kertovasta elokuvastani *Soikkalinnun kansa*.

Inkerikot olivat innostuneita museostaan. Joka kuukausi siellä pidetään kokous, jossa juodaan teetä, keskustellaan ja lauletaan – mutta venäjäksi. Tämä olikin monelle inkerikolle pettymys. Moni oli ajatellut, että kokouksissa keskusteltaisiin eri aiheista omalla kielellä, mutta museonjohtaja on venäjänkielinen.

Inkerikkojen aineellisen kulttuurin esille tuojana museo on erittäin hyvä. Se on turistien käyntikohde ja erilaiset ryhmät kauempaakin käyvät tutustumassa museoon. Paikalliset koululaiset luonnollisesti vierailevat museossa ja ainakin siellä inkerikkojuuriset nuoret voivat tutustua omaan kulttuuriinsa, siihen, mikä nyt on katoamassa tai jo kadonnut kodeista ja kylistä.

## Muuttoliikkeet ja ympäristöongelmat

Jo 1990-luvulla kunnantoimistossa todettiin Soikkolan alueella asuvan 26 eri kansallisuutta. Ukrainalaisia alkoi muuttaa Soikkolaan 1970-luvulla, he tulivat perhekunnittain ja mukana saattoi tulla monia sukulaisperheitäkin. He rakensivat suuria kaksikerroksisia tiilitaloja.

Armenialaisia tuli 1980-luvulla maanjäristyksen seurauksena Leningradin johtajan osoittaessa heille Soikkolan asuinpaikaksi. Heille annettiin yksi sovhoosi. Etnistä eripuraa tuli ruuasta: armenialaislapsille ei maittanut kouluruoka. Nyt näinä vuosina kalatehtaan ollessa tuotantovaikeuksissa kalan puutteen vuoksi on osassa tehdasta purkitettu mausteista armenialaistyyppistä ruokaa.

Suorastaan huvittava on ollut kiista kuviollisesta plyyrimatosta, jonka inkerikot sijoittavat seinälle vuoteen tai sohvan taakse, mutta etelästä tulleet kansat sijoittavat lattialle ja neuvovat inkerikkoja tekemään samoin. Maton oikeasta paikasta on syntynyt monta erimielisyyttä. Inkerikoilla on lattialla puuvillaisista värjätystä kalaverkoista kudotut matot tai räsymatot, joskus villaiset levytmatot.

Soikkola oli 2000-luvulle saakka varuskunta-alue, jossa rajavartioston lisäksi toimi merivoimat. Asevelvollisuutensa suorittaneet miehet jäivät toisinaan töihin Soik-

kolaan ja meni naimisiin – inkerikkotyttöjenkin kanssa. Inkerikkonaisia on avioliittojen myötä siirtynyt eri osiin laajaa Venäjän maata, aina Jakutiaan saakka. Vastaavasti inkerikonuorukaiset olivat kaukanakin kotoa suorittamassa asevelvollisuutta, avioituivat siellä ja toivat vaimon kotikyläänsä tai jäivät vaimon suvun luo. Näissä liitoissa inkerikkokulttuuri jää häviäjän osaan. Eräässä vanhassa inkerikkoperheessä on nyt avioliittojen myötä kolmessa polvessa seitsemää eri kansallisuutta.

Jos ovat inkerikot ajan myötä monista syistä vähentyneet rippeiksi entisestä, niin on heidän elinympäristönsäkin muuttunut ihmiselle kielteiseksi, suorastaan tuhoavaksi. Suomenlahden saastuminen vaikuttaa kalastukseen pienentäen saaliita ja huonontaan kalan makua. Sosnovyi Borin ydinvoimala on vain 30 kilometrin päässä, eikä paljoa pitempi matka ole Jaaman väkilannoitetehtäseenkaan. Yhden sateen jälkeen voivat omena- ja luumupuiden sekä marjapensaiden lehdet käpristyä ja hedelmät ja marjat pudota ja surkastua. Olen nähnyt myös aivan punaisia porkkananvarsia. Ihmiset valittavat, että maa ei tuota enää niin hyvää satoa kuin ennen. Marjoja ja sieniä tulee vähemmän.

Koskisen inkerikkokylän rannassa on Ust-Lugan eli Laukaansuun hiilisatama. Sopivien tuulien sattuessa ihmisten on raskas hengittää. Kylään on myös suunnitteilla alumiinitehdas. Soikkolan rannoille on tulossa lisää sata-mia: koko 30 kilometrin ranta rakennetaan täyteen. Kylien läpi rakennetaan rautatie. Rautatien ja rannan väliin jää metsä, josta inkerikot ovat keränneet sienensä ja marjansa. Satamien ja rautatien rakentaminen ole juurikaan työllistänyt paikallista väestöä, vaan rakentajat tulevat tuhansien kilometrien päästä lounaasta ja etelästä.

## Viimeinen koitos

Olen toukokuusta 1990 alkaen käynyt miltei joka vuosi Soikkolassa, alkuun useitakin kertoja vuodessa. Alkuvuosi-na saattoi aistia helposti, että tämä onkin inkerikkoaluetta,

tietysti venäjääkin kuulin päivittäin. Metsäkylässä asuva Jekaterina Aleksandrova arvioi 1990-luvun alussa, että puolet kyläläisistä olisi inkerikkoja. Syksyllä 2007 hänen lisäksi vain yksi nainen osaa inkeroista, toinen vähän ymmärtää. Kylä on muuttunut pääosin lomapaikaksi. Mäkkylän kylässä on yksi inkeroistaitoinen, Venakontsassa kieltä osaa kuusi ihmistä, kun vuonna 1992 puhujia oli vielä 28. Eniten kieltä osaavia asuu Viistinän kylässä. Monet kielen taitajat ovat omissa oloissaan kylissään, eivätkä he juuri kohtaa toista inkerikkoa.

Inkeroiskieli on katoamassa muutamassa vuodessa jokapäiväisestä käytöstä. Varsinkin alkuvuosina kyselin, eikö olisi mahdollista aloittaa kielen opetusta koulussa. Tuolloin vielä oli varsin hyvässä kunnossa opettaja, joka olisi voinut kieltä opettaa. Monet kysyivät minulta, mihin he tarvitsevat tätä kieltä, ei sillä pääse jatko-opintoihin, ei sillä saa työtä. Oman äidinkielen arvoa sinänsä ei ymmärretty – ainakaan nuoremmat eivät sitä ymmärtäneet. Läkäämpi väestö tyytyi toteamaan, että kieli häviää. Ehkä joku oli mielessään asiasta huolestunutkin, ainakin eräs vanhemmiten alkoholisoitunut mies totesi juovansa siksi, että ei kestä kielensä ja kulttuurinsa katoamista. Loppunsa lähestyessä hän oli pyytänyt vaimoaan tekemään hautajaisiin piirakoita – ”miut pittää hauvata omal piiragal”. Vainot, karkotukset ja kiello oman kielen puhumisesta saivat aikaan sen, että ihmiset eivät edes yrittäneet opettaa lapsilleen tai lapsenlapsilleen inkeroista eivätkä kertoneet vanhoista tavoista. Vain jokunen isoäitinsä hoivissa kasvanut lapsi oppi kielen. Vuosituhannen vaihteessa istuin Afanasi Fjodorovin verannalla hänen tyttäriensä ja lapsenlapsensa kanssa. Välillä keskustelu kulki viroksi ja sisarukset venäjäksi selittivät asioita toisilleen. Ohvana, jona koko Soikkola vanhan johtajansa tunsi, käveli pitkässä eteisessä edestakaisin ja komensi meitä puhumaan inkeroista – ”läätää omal keelel”.

Tälle vuosituhannelle siirryttäessä on kuitenkin tapahtunut ihme: inkerikot ovat ikään kuin riuhtaisseet itsensä esille ja toimintaan. Vuonna 1996 perustettiin kuoro

*Soikkolan laulut*, jota johtaa Olga Petrovna Ivanova, joka hieman taitaa inkeroista. Soololaulajana ja kielen taitajana on Zoja Afanasjevna Konovalova, Afanasi Fjodorovin tytär, joka on syntynyt vuonna 1949. Hänen suvussa on ollut laulajia. Miehen jäätyä eläkkeelle pariskunta muutti Kronstadtista Savimäelle. Vaimo paranteli inkeroisen taitoaan, keräsi vanhoja lauluja ja alkoi esittää niitä miehen säestäessä haitarilla. Zoja Afanasjevna suuntautui yhä enemmän omaan perinteeseensä. Prameat venäläistyyliset esiintymispuvut vaihtuivat inkerikkoferesiin ja *sapana*-pähineeseen. Esiintymisiä on ollut juhlissa ympäri Inkerinmaata. Tämä kuoro on saanut paljon julkisuutta ja paljolti näiden laulajien ansiosta Venäjän viralliset tahot ovat huomanneet häviämässä olevat inkerikot.

Vuonna 2004 Soikkolassa Viistinän kylässä pidettiin ensimmäinen inkerikkojuhla. Kuoron ohjelmaan kuuluu muun muassa hääkuvaelma, lyhyitä lauluja ja kehtolauluja. Galina Pavlovna Jevsejenko kertoi käyneensä juhlapäivänä koulutovereidensa kanssa Tarinaisten kylässä sillä kumpareella, jolla heidän koulunsa aikoinaan oli. Inkerikkojuhla pidetään nykyään vuosittain heinäkuussa. Vointonpäivänä 9.5.2005 juhlittiin sodan päättymisen 60-vuotispäivää. Kaikki vanhat inkerikot vietiin autoilla Loan kylään *kluubaan* kerhotalolle, jossa he saivat muun ohjelman ohessa laulaa inkeroiseksi lyhyitä lauluja, tšastuškoja.

Afanasi Leontids Fjodorov sai vuonna 2002 aseman mukaiset poliittiset hautajaiset. Kesällä 2007 vietettiin hänen syntymänsä 100-vuotisjuhlaa. Fjodorov eli lähes 96-vuotiaaksi. Kaikkien tuntema ja kunnioittama Ohvana oli legenda jo eläessään.

Zoja Afanasjevna opetti ensin naapureiden tytöille Savimäen kylässä inkeroista, jotta nämä pystyisivät laulamaan mukana kuorossa. Nyt opetustoiminta on laajentunut. Zoja Afanasjevna käy kolmasti viikossa Viistinässä kerhotalolla opettamassa kieltä lapsille ja nuorille. Hän kertoo tunnilla tietystä aiheesta inkeroiseksi ja oppilaat kirjoittavat kuulemansa muistiin kyrillisin kirjaimin.



Myös Galina Ivanovna Samsonova on eläkkeelle jäätyään ryhtynyt vaalimaan kulttuuriaan. Hän on Inkerikkoseuran puheenjohtaja ja puhuu kaikissa tilaisuuksissa inkeröistä läsnä olevilta venäläisiltä anteeksi pyytäen. Hän kokoaa inkerikkoja keskustelemaan omalla kielellä. Galina Ivanovna työskenteli kunnanvirastossa, joten hän tuntee kaikki inkerikot. Kahtena kesänä on Moskovan ja Pietarin yliopistoista käynyt joukko tutkijoita tallentamassa kieltä. He pyytävät sanomaan inkeröiskielellä lauseita ja kyselevät sanojen taivutuksesta. Niinpä syyskuun lopulla 2007 käydessäni Soikkolassa ja kysellessäni kielen säilymisestä moni uskoi kielen säilyvän, koska Moskovassakin ollaan siitä kiinnostuneita. Tämä venäläisten taholta tullut etninen tunnustus loi inkerikkoihin uskon oman kielen elpymiseen ja säilymiseen.

Inkerikkojen pyrkimys kulttuurinsa säilyttämiseen ja elvyttämiseen ulottuu myös kirkkoon. Vuonna 2006 kävin elokuun toisena, Iljan päivänä, Soikkolassa. Miltei joka kodissa minua kehoitettiin menemään katsomaan Kirkonmäen rauniokirkkoa, joka oli puhdistettu ja papit olivat sen siunanneet. Tiilet oli asetettu kauniisti reunustamaan kirkon käytäviä, ja alttarin ikkunoihin oli kiinnitetty muovit. Seinällä oli ikoneita, lattialla mattoja, koristeena tekokukkia. Vuosikymmenien saatossa inkerikot eivät olleet unohtaneet kirkkoaan – se on heille edelleen pyhä. Joskus 1990-luvulla ylös tornin tynkään kiinnitettiin risti, jo silloin haluttiin häväistys poistaa. Suomessa toimivan Karjalan Kielen Seuran vuonna 2007 järjestämän ensimmäisen karjalankielisen kirjoituskilpailun voitti Jekaterina Nikitina Filatova (s. 1932, Venakontsa). Kilpailun parhaista kirjoituksista koottiin kirja, joten yksi inkeröisteksti kirjassa edustaa tätä piskuista kulttuuria. Sama kirjoittaja lähetti tekstin seuraavaankin, juhlia käsittelevään kirjoituskilpailuun. Kesällä 2007 ilmestyi Jaamassa

venäjäksi kirja Soikkolan kalastajista. Kirja on kunnianosoitus urheille kalastajille, elannon ja hyvinvoinnin tuojille. Alkaessani käydä Soikkolassa oli sekä Baltikan kolhoosissa että hallintovirastossa inkerikkojohto. Hallintovirastossa oli vuonna 2006 johtajana edelleenkin inkerikko, mutta Baltika-kolhoosia alkoi tuolloin johtaa Pietarista käsin armenialainen tekniikan tohtori.

Inkerikot ovat olleet vahvoja ja sitkeitä, osaavia ja ahkeria, laulajina lahjakkaita. Ehkä he vielä jaksavat nostaa kiellensä ja kulttuurinsa elinvoimaiseksi ja sukupolvelta toiselle siirtyväksi. Ehkä Zoja Afanasjevnan kehtolaulua laulavat nyt kehossa olevat aikanaan lapsilleen.

Maggaa, maggaa tyttölaps,  
maggaa, maggaa marjantuoja,  
maggaa, maggaa leibänsaaja.  
Maggaa tyttö, kons on aiga,  
kons aigoi annetaa.  
Veel tulloo mogoma aiga,  
Noizuaigoi annetaa, aa, aa, aa.  
Maggaa, maggaa, tyttölaps, aa, aa, aa.  
Aa. Aa, aa...  
Maggaa, maggaa tyttölaps,  
viel parves poigalaps.  
Poiga miule minjan tuobi.  
Saap sannoo lämmitä.  
Halot kantaa haukkumata.  
Veet kantaa virkkamata.  
Saunan lämmittää sanata.  
Aa, aa, aa...  
Maggaa, maggaa marjat kazvaa.  
Sit vaa noizet noppimaa.  
Aa, aa, aa...





# II INKERIKOT

# INKEROISEN KIELI

Riho Grünthal

Kielelliset rajat eivät aina ole jyrkkiä ja yksiselitteisiä, eivätkä kulttuuriset tunnusmerkit vastaa kielten välisiä eroja. Tämän lähtökohdan takia inkeröisen kieltä eli vanhemman suomalaisen käsitteistön mukaisesti inkeröismurteita on tarkasteltu toisistaan poikkeavista näkökulmista. Inkeröisen puhuma-alueita ovat olleet Länsi- ja Keski-Inkerin rannikon niemet lähiseutuineen. Historiallisena aikana Länsi-Inkerissä on puhuttu useita muitakin läheisiä itämerensuomalaisia kielimuotoja, mikä on luonut poikkeuksellisen kielikontaktitilanteen ja vähentänyt niiden erilaisuutta. Inkeröisen puhuma-alue ei ole ollut täysin yhtenäinen. Paikallismurteiden välillä on paikoin eroja, jotka ovat verrattavissa inkeröisen ja muiden lähisukukielten välisiin eroihin. Inkeröisessä on lisäksi hyvin vähän sellaisia piirteitä, joita ei tavattaisi ollenkaan muista itämerensuomalaisista kielistä. Toisaalta lähiseuduilla puhuttujen vieraiden kielten, erityisesti venäjän, vaikutus ei ole läheskään yhtä voimakasta kuin useisiin muihin itämerensuomalaisiin kieliin ja murteisiin. Inkeröisessä esiintyy siten useita arkaistisia, itämerensuomalaisten kielten varhaisvaiheista kertovia piirteitä.

Vaikka parin viime vuosikymmenen ajan tutkimuskirjallisuudessa on puhuttu lähes yksinomaan *inkeröisen kielestä* (viroksi *isuri keel*, venäjäksi *ižorski jazyk*, englanniksi *Ingrian*), käytetään tässä artikkelissa nimityksen *inkeröinen* rinnalla käsitettä *inkeröismurteet*.<sup>1</sup> Perusteena on inkeröisen epäyhtenäisyys, nykyaikaisen yhtenäistävän kirjakielen puute ja se, että kielellisiä yksityiskohtia ja historiallista taustaa on mielekkäintä tarkastella murteiden dokumentaation valossa.

## Inkeröisen puhuma-alue ja väestökehitys

Inkeröisen puhuma-alueen maantieteellisiä rajaajia ovat kaakkaisen Suomenlahden rantaviivan muodostavat Kurkolanniemi ja Laukaanjoen alajuoksu, Soikkolanniemi ja Hevaanniemi (ks. karttaa tämän teoksen johdantoluvussa). Kurkolanniemen asutus oli 1800-luvulla valtaosin inkerösuomalaista, ja inkeröistä puhuttiin itäosassa ja Laukaanjoen varrella. Sen alajuoksulla puhutussa Laukaansuun eli Ala-Laukaan inkeröismurteessa on eniten muista murteista poikkeavia piirteitä ja vahva länsivatjan ja inkerösuomen adstraattivaikutus, lähimmässä Soikkolassa jo selvästi vähemmän.<sup>2</sup> Soikkolanniemellä puhuttiin lähes yksinomaan inkeröistä. Sen ja Hevaan inkeröisalueen eteläpuolella puhuttiin vatjaa. Hevaan murretta voi pitää muihin verrattuna konservatiivisempänä, ja sen lähin kontaktikieli venäjän ohella on ollut samoin arkaistinen itävatja. Neljäs, vähemmän tunnettu inkeröisryhmä, niin sanottu Oredežin ryhmä sijaitsi Laukaan yläjuoksulla, ja sen puhujat assimiloituivat ensimmäisinä 1950-luvulle mennessä venäjänkieliseen väestöön. Nykyään Hevaan ja Oredežin murre ovat jo täysin sammuneita. Viimeiset vielä inkeröistä lapsuudessaan oppineet puhuvat joko läntisintä Laukaansuun tai Soikkolan murretta.<sup>3</sup>

Tietoja Nevan suiston asutuksesta ja asukkaiden nimitystä on jo 1500-luvulta. Osa henkilönnimitystä on tunnistettavissa ortodoksisiksi, ja ne näyttävät olevan vanhimpia esimerkiksi Lahtan volostissa (*Lahen voloosti*, *Lahen kylä*, venäjänkielisessä muodossa *Lahta Korelskoja*, *Lahta Korelskoi*) niin sanotulla Viipurin puolella eli Nevan pohjoispuolella. Saulo Kepsu katsoo näiden 1500-luvun alun ortodoksien olleen inkerikkoja. Sodat 1500- ja 1600-luvun



Ylä-Laukaan Tarassinan kylän väkeä arkivaatteissaan 1909. J. Lukkarisen mukaan vanhempi polvi puhui vielä inkeroista. Museovirasto.

taitteessa autioittivat Nevan suistoaluetta ja saaria. Uutta väkeä tuli erityisesti lähialueelta pohjoisesta Karjalankannakselta, mutta myös ortodoksit palasivat vanhoille alueilleen, ja nimiluettelot osoittavat samojen sukujen ja perheiden asuttaneen aluetta. Uskonnon ja ortodoksiperäisen nimistön perusteella Kepsu katsoo inkeröiden asuttaneen Nevan suistoaluetta yhdessä nuoremman suomalaisväestön kanssa vielä 1600-luvun lopulla ennen Pietarin perustamista.<sup>4</sup>

On arveltu, että Nevan pohjoispuolella olisi puhuttu inkeröistä vielä 1700-luvun lopulla.<sup>5</sup> Näin kirjoittaa 1786–

1794 välisenä aikana Pietarissa vaikuttanut kulttuurivaihtaja ja kustantaja Fjodor Tumanski, jonka mukaan inkeröisiä asui myös Nevan oikealla puolella.<sup>6</sup> Tästä ei kuitenkaan ole säilynyt tarkempaa dokumentaatiota, ei myöskään tietoa siitä, oliko kyseessä vanha inkeröistä puhuva ryhmä vai myöhäinen siirtokunta.

Tunnettujen inkerikkoryhmien lisäksi tutkijoita on askarruttanut niin kutsutun Kukkosin vatjan asema. Siinä esiintyy tavallisia vatjalaispiirteitä mutta vatjan tyyppilisin äänne muutos *k > tš* etuvokaalin edessä (vatjassa *tšesä* = suomen *kesä*) puuttuu. Toisaalta siinä on useita

inkeroiselle ominaisia piirteitä, minkä takia sen on katsottu olevan osin inkeroistunutta vatjaa.<sup>7</sup>

Inkeröisen puhujamäärästä ensimmäiset luotettavat tiedot on kirjattu pietarilaisen etnografin Peter von Köppenin etnografiseen luetteloon vuodelta 1848. Inkeröisiä oli hänen mukaansa tuolloin noin 17 800. Inkeröisten assimiloituminen muihin väestöihin ja kielellinen venäläistyminen ei tapahtunut yhtä nopeasti kuin vatjalaisten, toisen Länsi- ja Keski-Inkerin vanhan väestöryhmän. Lähiympäristön voimakas väestönkasvu 1800-luvulla ja erityisesti miljoonakaupunki Pietarin vaikutus muuttivat kuitenkin voimakkaasti Inkerinmaan kielitilannetta, ja 1900-luvun tapahtumat tekivät inkeroisenkin hiipumisesta peruuttamattoman. Suursaaressa kotoisin ollut suomalainen kielentutkija Volmari Porkka teki kaksi retkeä Inkeriin vuosina 1882 ja 1884 ja vertaili Helsingin yliopistossa tarkastetussa väitöskirjassaan *Über den Ingrischen Dialekt mit Berücksichtigung der übrigen finnisch-ingerländischen Dialekte* (1885) inkeroista äyrämöis- ja savakko-murteisiin eli paikallisiin suomen kielen murteisiin.<sup>8</sup> Hän havainnoi myös kielisosiologista tilannetta. Porkka arveli, että inkerikkojen etnisyyden säilymiseen oli vaikuttanut muun muassa lähialueiden venäläisten alhainen koulutustaso – toisilla seuduilla venäjänkielisten korkeampi koulutus ja elintaso houkutti naapuriryhmiä kielenvaihtoihin. Sekin vaikutti pienten kieliyhteisöjen säilymiseen, että venäläiset ja muut uskonnoltaan ortodoksit sekä luterilaiset olivat pitkään eläneet erillään. Luterilaisten suomalaisten läheisyydessä asuvat ortodoksiset inkerikot eivät sen takia assimiloituneet samalla tavalla suomenkielisen kirkon ja koulun vaikutuspiirissä. Osa nuoremmas- ta sukupolvesta oli kuitenkin jo tuolloin ryhtynyt käyttämään venäjää seurustelukielenä ja kykeni vain vaivoin käyttämään äidinkieltään.<sup>9</sup>

Porkka vertaili eroja havainnollistaakseen tavallisimpia kulttuurisanoja inkeroisessa sekä äyrämöisten, savakoiden ja muiden luterilaisten kielessä.<sup>10</sup> Sanaston perusteella erot eivät olleet kovinkaan merkittäviä, vaan pikem-

minkin samankaltaisuuksia oli huomattavan paljon. Porkkan listaan mahtuu joitakin havainnollisia esimerkkejä merkityseroista, vaikka hän ei kiinnittä niihin huomiota lähemmin. Esimerkiksi inkeroisessa esiintyy samoin kuin hajanaisesti viron murteissa tavattava 'isää' merkitsevä sana *ätti*, inkerinsuomalaisissa murteissa sen sijaan *isä* tai *taatto*, *taatta*.<sup>11</sup> Vähälevikkiseen sanastoon kuuluu *pövvv* 'turkki', jolla on vastineita vain vepsässä (*pövi*, *pövu*, *pevi*) ja lyydissä (*pövi*).<sup>12</sup> Suomen sanaa *kansi* vastaavalle sanalle *kanz* on inkeroisessa kehittynyt muista itämerensuomalaisista ja suomalais-ugrilaisista kielistä poiketen merkitys 'pöytä',<sup>13</sup> mihin Porkka samoin kiinnitti huomiota.

Inkerikkojen assimiloituminen oli käynnissä jo 1800-luvun jälkipuoliskolla, vaikka väestön absoluuttinen määrä vielä jatkoi kasvuaan yleisen väestökasvun ansiosta. Koska perheiden koko oli usein suuri ja syntyvyys ylitti kuolleisuuden 1800-luvun loppupuolella, voidaan olettaa inkerikkojenkin määrän kasvaneen. Venäjän vuoden 1897 väestönlaskentatiedoissa inkerikkojen määräksi ilmoitetaan 13 774, mutta tämän ja von Köppenin viisikymmentä vuotta aiemmin ilmoittaman luvun tarkkaa keruumenettelmää ja taustoja ei tunneta yksityiskohtaisesti.<sup>14</sup> Vuosisadan vaihteen ja etenkin Venäjän vallankumouksen 1905 jälkeen elinolosuhteet vaikeutuivat monella tavalla, mikä johti muun muassa inkerikkojen lukumäärän romahdukseen 1900-luvulla. Venäjän vallankumouksen aikaan väestömääräksi on ilmoitettu 10 600. Silti vielä vuonna 1926 toteutetun ensimmäisen Neuvostoliiton väestölas- kennan inkerikkojen virallinen lukumäärä oli 16 136.<sup>15</sup>

Väestönlaskentatietoihin on syytä suhtautua varauksellisesti, koska väestönlaskennan toteutustapa ja kysymysten muoto vaikuttavat olennaisesti vastauksiin. Joka tapauksessa Venäjän vallankumous vaikutti nopeasti Inkerinmaan tilanteeseen, ja talonpoikiin kohdistuneet kulakivainot heikensivät paikallisia yhteisöjä. Lyhyt kirjakielen kehitysjakso 1930-luvulla ei kyennyt eheyttämään kieliyhteisöä. Kirjakieli oli näennäisestä kielipoliittisesta suo- peu-

destaan huolimatta laadittu alkeiskoulun lisäksi propagandistisia tavoitteita ajaen.<sup>16</sup>

Vuoden 1937 väestönlaskentatietoja ei julkistettu Neuvostoliiton aikana. Koska laskennan tulokset eivät vastanneet valtion virallista ennustetta (Gosplan), tulokset julistettiin puutteellisiksi.<sup>17</sup> Kuusikymmentä vuotta myöhemmin julkistettujen tilastojen mukaan inkerikkoja oli tuoloin 8 565 eli määrä olisi pudonnut lähes puoleen kymmenessä vuodessa.<sup>18</sup>

Inkerikkojen määrän kehityksestä 1900-luvulla ei ole täysin luotettavaa kuvausta jatkuvien vainojen, Stalinin väkivaltaisen bolševistihallinnon toteuttaman tuhoisan yhteiskuntarakenteiden musertamisen ja Neuvostoliiton syrjivän kansallisuuspolitiikan takia. Ne johtivat nopeasti Inkerinmaan väestön sirpaloitumiseen ja hajottamiseen. Inkeroista myös omilla kenttätyömatkoillaan tutkineen Arvo Laanestin mukaan toisen maailmansodan jälkeen inkerikkojen lukumäärä oli enää tuhatkunta.<sup>19</sup> Vaikka annetut lukumäärät ovat epävarmoja ja erityisesti sota-alueen läheisyydessä monet seikat vähensivät itämerensuomalaisiksi ilmoittautuneiden määrää,<sup>20</sup> luvut ovat suuntaa antavia. Vuoden 1959 väestölaskennassa inkeroisten lukumääräksi ilmoitetaan 1 062, joista vain 34,7 % äidinkieliä. Vuoden 1989 väestölaskennassa inkerikoiksi rekistrettiin 820 ihmistä, äidinkielisiksi 36,8 %.<sup>21</sup>

Viimeisen viidentoista vuoden aikana toteutetussa kahdessa Venäjän väestönlaskennassa inkeroisen kieli (venäjäksi *ižorski jazyk*) mainitaan kieliluettelossa. Inkeroista ensimmäisenä kielenään puhuvia lapsia ei ole ollut enää vuosikymmeniin, minkä takia lukumäärät osoittavat hiiptävän kieliyhteisön viimeisen ikäpolven vähenemistä. Vuoden 2002 väestönlaskennan mukaan 362 ihmistä hallitsi (*vladenija jazykami*) inkeroista. Vuonna 2010 vastaava luku oli 123. Inkerinmaalla toistakymmentä vuotta kenttätöitä tehneet tutkijat Fjodor Rožanski ja Jelena Markus arvioivat kielitaitoisia olevan vuonna 2015 ehkä ainoastaan 70 iäkästä puhujaa. Perheiden ja suurempien yhteisöjen arkikielenä inkeroinen on käytännössä sammunut.<sup>22</sup>

## Inkeroisen määrittely ja kielellinen identifikaatio

Käsitteellinen hajonta, onko kyseessä kieli vai murre, aiheutuu sekä inkeroisten itsestään käyttämistä että muiden heistä käyttämistä määritelmistä. Volmari Porkan (1885) inkeroista koskevasta tutkimuksesta lähtien inkeroista on pidetty karjalalaislähtöisenä. Porkan suoraviivainen peruste oli, että erityisesti Soikkolan, Kaprion ja Laukaan inkerikot kutsuvat kieltään ”karjalan kieleksi”. Inkeroista kutsuttiin tästä syystä aiemmin myös *Inkerin karjalaismurteeksi* tai *Inkerin karjalaksi*. Nimitys oli niin leimaa antava, että myös vatjalaiset kutsuivat Soikkolanniemen inkerikkojen asuinalueutta ”Karjalaksi”.<sup>23</sup>

Toisaalta myös inkeroisurteista ja inkerikoista suomeksi nykyään käytettävät nimitykset ovat peräisin inkeroisesta: *ingerikkoi* ’inkeriläinen mies tai nainen’, *ingerläin* ’inkeriläinen’ ja *ingeroin*. Ala-Laukaan alueella inkerikot ovat käyttäneet kielestään samaa nimitystä *maa keeli* ’inkeroinen’, jota myös vatjalaiset ovat käyttäneet itsestään, ja vatjalainen substraatti onkin ominaista tälle seudulle.<sup>24</sup> Inkerinmaan lähisukukielten välisen eron selventämiseksi onkin toistuvasti viitattu myös siihen, että eri ryhmään kuulumisen identifioitiin puhumista ilmaisevan verbin avulla. Inkerikot ilmaisivat puhumista verbillä *lägäjääd* ’puhuvat’, vatjalaiset *pajattavad*.<sup>25</sup>

Ryhmästä käytettävä kollektiivinen nimitys ja erilaiset etnonymivariantit eivät anna yksiselitteistä vastausta kysymykseen inkeroisen taustasta. Niitä ei ole syytä tulkita varhaisemman etnohistorian avaimiksi. Sen sijaan ne kertovat alueella vallinneista erilaisista kollektiivisista nimeämiskäytännöistä ja myös eri kieliä puhuneiden Inkerinmaan ryhmien välisestä matalasta kielellisestä kynnyksestä. Inkeroisesta katsoen vatja ja alueella puhutut suomen kaakkoismurteet ovat molemmat sen verran läheisiä, että ymmärtäminen ei ole vaikeaa, jos läheistä sukukieltä kuulee säännöllisesti.

Erilaiset käytössä olleet identifikaatiokeinot osoittavat, että kielen ja murteen käsitteellinen ero ei ole ollut kovin tärkeä paikalliselle väestölle. Huolimatta siitä, että nimitys *karjalainen* oli laajalti käytössä, eroaa varsinainen karjalan kieli selvästi enemmän inkeroisesta muun muassa prosodialtaan eli puherytmiltään ja äännejärjestelmältään kuin esimerkiksi Karjalankannaksella ja erityisesti sen pohjois- ja itäosassa puhutut suomen kaakkoismurteet. Myös maantieteellisesti karjalan puhuma-alueet ovat olleet kaukana. Varhemmassa tutkimuksessa on usein toistettu ajatus, että inkeroinen olisi karjalaislähtöinen kielimuoto.<sup>26</sup> Oletuksen esittäjän Volmari Porkan käyttämänä ”karjalainen” tosin viittasi laajemmin karjalan lisäksi myös suomen itä- ja kaakkoismurteisiin.<sup>27</sup> Vastaavaa lähdekriittistä näkökulmaa edusti myös Antti Sovijärvi, joka ei pitänyt inkeroista niinkään karjalaislähtöisenä, vaan korosti pikemmin itäsuomalaisia, kannakselaismurteisiin ja laajemmin myös savoon liittyviä piirteitä.<sup>28</sup> Pisimmälle ajatusta inkeroisen karjalaistaustasta kehittänyt R. E. Nirvi, joka päätteli karjalaistaustaisten väestöjen ja kielten olevan peräisin Laatokan kaakkoisrannan ja Olhava-joen varrella sijainneesta rautakautisesta kulttuurista.<sup>29</sup> Alueella on kuitenkin huomattavia eri-ikäisiä yhteyksiä myös muihin suuntiin Venäjällä ja myös skandinaavien liikkuvuudella on ollut osuutensa<sup>30</sup>. Olhavan keskuksen suoraviivainen yhdistäminen karjalaa puhuviin ja itäisiin itämerensuomalaisiin väestöryhmiin on nykytutkimuksen valossa ongelmallista.

Nimenomaan karjalaa ja inkeroista yhdistäviä kielellisiä piirteitä on vain vähän<sup>31</sup>, esimerkiksi imperatiivin kieltoverbi *elä, elgäh*, astevaihtelu *st : s (musta : musan)* ja *tk : t/d (matka : madas)*. Karjalaistaustaisten kielimuotojen levittäytymisluontoa oli sitä paitsi pohjoiseen, ei etelään Inkeriin.<sup>32</sup> Niinpä jo 1900-luvun alkupuolella itämerensuomalaisia kieliä tutkinut E. A. Tunkelo korosti, ettei inkeroismurteita voida äännehistorian perusteella pitää Karjalan kannaksen murteista haarautuneina, vaan yhtäläisyydet johtuvat pikemmin maantieteellisestä läheisyy-

destä.<sup>33</sup> Karjalaan verrattuna hän piti inkeroista vanhempi-kantaisena. Tälle kannalle asettuu myös useita vuosikymmeniä myöhemmin Heikki Leskinen, joka toteaa inkeroisen olevan monessa suhteessa suomen itämurteita ja karjalaa arkaaisempi kielimuoto.<sup>34</sup> Yhteinen nimitys *karjalainen* on säilynyt tai kehittynyt kummallakin taholla toisistaan riippumatta ilman, että se todistaisi näiden kahden kielimuodon polveutuvan samasta, muusta itämerensuomesta poikenneesta muinaiskielestä.

## Inkerinmaan kielimuotojen tausta ja kielikontaktit

Dokumentoiduista Inkerinmaan kielistä ja väestöistä autoktonisia, vanhimpia tunnettuja alueen asukkaita ovat inkeroiset ja vatjalaiset. Kummatkin mainitaan jo keskiaikaisissa lähteissä 1000–1200-luvulla.<sup>35</sup> Pohjois-Inkerin varhaista kielitilannetta tunnetaan huonommin, ja 1703 perustetun Pietarin nopea kasvu itäisen Suomenlahden metropoliksi muutti pian alueen kielellistä ja etnografista olemusta. Inkeroisen ja vatjan naapurisuudessa puhutut venäjä, suomi ja viro ovat myöhemmin alueelle levinneitä kieliä. Itäslaavilaisiin kielisiin kuuluva venäjä on saavuttanut nykyisen asemansa uuden ajan kuluessa. Keskiaikaisen Novgorodin aikaisia kielellisiä suhteita tunnetaan huonosti. Inkerinmaa kuului pääosin Šelonin viidenneksen hallintopiiriin, idässä Vatjan viidennekseen.<sup>36</sup> Kummankin keskus oli Novgorod, jossa puhuttu slaavilainen kielimuoto poikkesi oletettavasti selvästi nykyvenäjämästä. Ylipäätään vanhimmat slaavilaiset lainasanat on saatu itämerensuomalaisiin kielisiin nykyvenäjämästä poikkeavasta kielimuodosta.<sup>37</sup>

Suomenkielistä väestöä Inkeriin alkoi kulkeutua 1500-luvun lopulla ja etenkin 1600-luvulla Ruotsin vallan aikana.<sup>38</sup> Tosin suurin muuttovirta tuli Äyräpään kihlakunnasta ja Karjalankannaksen eteläisistä pitäjistä,<sup>39</sup> jossa puhutut suomen kaakkoismurteet ovat itse asiassa monelta piirteeltään hyvin samankaltaisia inkeroisen kanssa.<sup>40</sup>



Tuolloin Inkerinmaan itämerensuomalaisten kielten välinen suhde muuttui dramaattisesti. Luterilaisen suomea puhuvan väestön ilmestyttyä vanhastaan ortodoksiselle maaperälle uskonnosta tuli merkittävä kielirajan symboli. Vastaavasti myös Kaakkois-Viron setot identifioituivat uskonnoltaan ortodokseina, erotukseksi kutakuinkin samaa kielimuotoa puhuvista vörolaisista. Inkerinmaan vironkielinen väestö syntyi muuttoliikkeen tuloksena valtaosin vasta 1800-luvulla yleisen liikkumisvapauden tultua voimaan Venäjällä.

Huolimatta siitä, että Ruotsin vallan aikana Inkerinmaata koskeva tieto ja tutkimuksen käytössä olevan aineiston määrä lisääntyy, aikalaislähteet eivät anna tarkkaa tietoa 1600-luvun Inkerinmaan etnisistä suhteista ja vallinneista identiteeteistä.<sup>41</sup> Inkerinmaan uskontoasioita luterilaisista lähtökohdista johtanut ja tilannetta tästä lähteviin päämääriin sovittanut vaikutusvaltainen Narvan superintendentti Johannes Gezelius luonnehti inkerikkoja ja vatjalaisia Inkerinmaan suomenkieliseksi ortodokseiksi tuntematta lähemmin näiden väestöjen kielellisiä eroja.<sup>42</sup>

Soikkolanniemellä, jossa yhtenäisin inkeroisen puhuma-alue sijaitsi, asui myös pienehkö äyrämöisten siirto-

kunta Vääränojan, Uudenkylän ja Järvenperän kylissä. Niidenkin suomalaisasutus oli luultavasti peräisin jo 1600-luvun alusta. Huolimatta läheisestä kielisukulaisuudesta ja pienestä maantieteellisestä välimatkasta paikallisessa äyrämöismurteessa oli Nirvin mukaan huomattavan vähän inkeroisen vaikutusta.<sup>43</sup> Sanastolliset ja kieliopilliset erot säilyivät myös tällaisessa ympäristössä, joskin joitakin yhtäläisyyksiäkin toki oli. Inkeroisen vaikutuksesta syntyneistä samankaltaisuuksista Nirvi mainitsee muun muassa hajonnan kolmitavuisten sanojen geminaatiossa. Inkeroisen vaikutuksen mukaisia muotoja ovat esimerkiksi *heppoone* 'hevonen' ja *allaaset* 'kintaat', Soikkolan inkeroisessa vastaavat muodot ovat *heppoin* ja *allaist*. Tavallisesti Soikkolan äyrämöismurteiden geminaatiosäännöt poikkeavat kuitenkin inkeroisesta. Vokaalin *e* labiaalistuminen vokaaliksi *o* tai *ö* on tyypillistä inkeroiselle ja esiintyy myös paikallisissa äyrämöismurteissa: *mänömää* 'menemme', *tekömää* 'tekemään' ja niin edelleen. Sanastollisia eroja Nirvin käyttämien kielenoppaiden oli helppo luetella, ja ne ilmenivät esimerkiksi juuri uskonnollisissa käsitteissä (ks. taulukko 1).

Taulukko 1. Soikkolan inkeroisurteiden ja Soikkolanniemellä (Uusikylä, Vääräoja) puhuttujen suomen äyrämöismurteiden sanastollisia eroja.<sup>44</sup>

	Soikkolan inkeroisurteet	Soikkolan suomalaisurteet
uskonto	äijäpäivä, strasnoi päädetsä, maahenkäyz, pedronpraaznikka, jaani; toohuz	äijäpäivä, pitkäperentakki, helatorstaki, pietarinpäivä, juhannus; kynttilä
viikonpäivät	enzimässargi, toissargi, sereda, neljäspäivä, päädetsä, soovatta, pyhä	maantaki, tiistaki, keskiviikko, torstaki, perentakki, lauvvantaki, suntaki
muita sanoja	perti, eus, kanz, laavitsa, verrääjä; pövy, nyblä, kangaspuud, naabertimed; hoomuz, läädä, inhmiin, kabusta, sogad	tupa, porstuva, pöytä, penkki, portti; turkki, nappi, pelsimet, kaiteet; aamu, haastaa, ihmine, kaali, kiuksamet ('kidukset')

Kiinnostuksen Inkerin perinteeseen, kulttuuriin ja kieleen kasvaessa 1800-luvulla paikallisia oloja koskeva tieto alkoi vähitellen täsmentyä. Von Köppenin keräämä etnografinen tieto vakiinnutti kuvan monikulttuurisesta ja -kielisestä alueesta, jossa vallinnutta etnografista asetelmaa 1900-luvunkin tutkijat saattoivat vielä havainnoida. Vallinneet kielikontaktitilanteet vaihtelivat alueittain. Kuvaava on Inkerinmaalla toisen maailmansodan jälkeen runsaasti kenttätöitä tehneen, sekä vatjaa että inkeroista tutkineen ja tallentaneen Paul Aristen luonnehdinta paikallisista vaikutussuunnista:

Inkeroisurteet jakautuvat kahteen ryhmään, joista toisesa on hyvin voimakas vatjalainen substraatti – Substraattivaikutus ilmenee inkeroisen fonologiassa, kieliopissa ja sanastossa. – Läntisissä inkerois- ja vatjalaiskylissä on erityisen vahva virolainen adstraatti. Inkeroisen ja vatjan adstraattivaikutus on Laukaanjoen varrella ja Laukaanlahden ympäristön kylissä monikerroksinen – Inkeroisen ja vatjan välistä adstraattivaikutusta esiintyy myös aikaisemmalla itävatjalaisella alueella. Vatjalais-suomalainen adstraatti on hyvin tavallista Kattilassa ja sen naapurikylissä – Soikkolanniemellä (Soikino) on hyvin yleistä inkerois-suomalainen adstraatti, samoin Laukaanjoen alueella ja muualla, missä suomalais- ja inkeroiskylät sijaitsivat tai sijaitsivat lähekkäin.<sup>45</sup>

Se Inkerinmaa, jossa kielen- ja perinteentutkijat liikkuvat 1800-luvulla, versoi monia erilaisia kielikontaktitilanteita. Kieliyhteisöjen väliset suhteet eivät olleet staattisia, vaan läheisten sukukielten puhujien väliset yhteydet synnyttivät jatkuvasti uudenlaista variaatiota. Se ilmeni sekä sanastollisina lainoina että rakenteellisena lähentymisenä. Paikallisiin kieliin kerrostui monenlaista ainesta. Kuten edellä olevasta Aristen sitaatista ilmenee, inkeroisenkin oli osallisena kaikissa ajateltavissa olevissa kielikontaktitilanteissa: inkeroisen ja vatjan, inkeroisen ja suomen, inkeroisen ja viron sekä inkeroisen ja venäjän. Venäjän

vallankumouksen jälkeinen yhteiskunnallinen murros muutti myös kielitilannetta ja venäjän kielisosiologinen ylivalta alkoi korostua nopeasti. Kun petroskoilainen perinteentutkija Eino Kiuru kiersi Soikkolanniemellä 1960-luvun lopulla etsimässä viimeisiä runonlaulajia ja kyselemässä paikallisista oloista ja kielestä, hänelle vastattiin, että kaikki ovat aina olleet venäläisiä ja uskontokin on venäläinen.<sup>46</sup> Paul Aristen vatjan matkojen päiväkirjamerkinnot 1950–1960-luvuilta sisältävät yksityiskohtaisempia havaintoja alueen kielitilanteesta ja inkeroisen elinvoimaisuudesta.<sup>47</sup>

Erityisen monta kielimuotoa limittyi toisiinsa Ala-Laukaan alueella, jossa puhuttiin alkuperäisten inkeroisen ja vatjan lisäksi myös suomea ja viroa sekä venäjää.<sup>48</sup> Vatjalaiset osasivat yleisesti ja täysin sujuvasti inkeroista, kun taas inkerikot eivät tunteneet vastaavalla tavalla vatjan sanastoa.<sup>49</sup> Toisaalta inkeroisesta kantautui vaikutusta Koillis-Viron murteisiin.<sup>50</sup> Erilaisten itämerensuomalaisten kielimuotojen maantieteellinen ja kielellinen lähekkäisyys näkyy erityisen vahvasti 1990-luvun loppupuolella kerättyssä aineistossa. Perinteisten yhteisöjen rapistuttua tai kadottua kokonaan yksilöiden idiosynkraattiset ja elämänvaiheiden mukana kieleen tarttuneet piirteet ovat korostuneet.<sup>51</sup> Inkeroista on tämän takia johdonmukaisinta tarkastella ensisijaisesti paikallisten murteiden näkökulmasta eikä yhtenä yhtenäisenä kielimuotona.

## Inkeroisen kielelliset ominaispiirteet

Kuten edellä on todettu, inkeroisessa ei ole paljonkaan sellaisia tunnusomaisia piirteitä, jotka erottaisivat sen kaikesta muista itämerensuomalaisista kielistä. Esimerkiksi pitkät välivokaalit *ee*, *oo* ja *öö* ovat säilyneet monoftongeina samoin kuin pääsääntöisesti vatjassa ja virossa. Ne eivät ole diftongiutuneet, kuten suomessa ja karjalassa, joissa näitä pitkiä vokaaleita vastaavat *ie*, *uo* ja *yö*. Tutkimuksessa on kiinnitetty eniten huomiota fonetiikkaan ja prosodiisiin piirteisiin, jotka vaikuttavat myös sanoihin ja taivu-

tusmuotoihin. Erityisesti äänteiden kestoja ja klusiilien laatu koskevat havainnot ovat olleet melko runsaasti esillä.<sup>52</sup>

Kaksi- ja kolmitavuisten sanojen vokaalien pituus vaikuttaa konsonanttien pituuteen. Kaksitavuisten sanojen yksittäisen konsonantin piteneminen sellaisissa muodoissa kuten (Soikkola) *kallaa* 'kalaa', *rahhaa* 'rahaa' ja *osaa* 'osaa' vastaa suomen murteissa tavallista yleisgemiinaatiota. Painollisen tavun jälkeisen konsonantin geminoituminen pitkän vokaalin edessä vastaa pääpiirteissään useissa muissa itämerensuomalaisissa kielissä tavattavaa geminoitumista.<sup>53</sup> Inkeröisen osalta klusiilien *p*, *t*, *k* ja sibilantin *s* tulkintaan liittyy lisäksi niiden merkintä vokaalien välissä tai heikkoasteisena varianttina. Näitä niin sanottuja mediaklusiileja on merkitty foneettisessa transkriptiossa kapiteelikirjaimella, esimerkiksi *moGompia* 'sellaisia', *naiZeD* 'naiset'.<sup>54</sup> Karkeistetussa kirjoitusasussa näitä voidaan merkitä viron ortografian tavoin *b*, *d*, *g*, *z* vaikka niitä ei äännetäkään soinnillisina (*mogompia*, *naized*). Näin on menetelty myös tässä kirjoituksessa.

Sen sijaan kolmitavuisten sanojen painottoman tavun vokaalin piteneminen ja sen aiheuttama konsonantin geminoituminen on leimallisesti vain inkeröiseen rajoittuva piirre. Tosin tämänkään piirteen levikki ei ole täydellinen, koska se puuttuu Ala-Laukaan murteesta. Muuten säännönmukaisia muotoja ovat *orraava* 'orava', *ikkäävüz* 'ikäväminen', *sukkuuri* 'sokeri', *mattaala* 'matala', *terräävä* 'terävä'.<sup>55</sup> Sama sääntö ilmenee myös nuorissa venäläisissä lainoissa, kuten *senniihan* 'sulhasen (gen.)' (< ven. *ženih* 'sulhanen'). Edelleen kolmitavuisten sanojen geminaatio koskee \**etA*-adjektiiveja, jotka vastaavat suomen kirjakielen *-ea*-loppuisia adjektiiveja, kuten *sokkiia* 'sokea'. Kolmitavuisten sanojen geminaatio näkyy myös kaksitavuisten sanojen taivutuksessa, jos taivutusmuoto perustuu lyhyeen vokaaliin, kuten partitiivissa: *mado* : *mattooa* 'matoa', *tomu* : *tommuua* 'tomua'.

Ensimmäisenä järjestelmällisesti inkeröistä tutkinut Porkka luetteli inkeröisen ominaispiirteinä suomeen verratessa havaittavia poikkeavuuksia.<sup>56</sup> Hänen mukaansa

sellaisia olivat 1) pitkien puolisuuppeiden vokaalien *ee*, *oo*, *öö* suppeneminen (> *ii*, *uu*, *üü*), 2) klusiilien *k*, *t* ja *p* sekä sibilantin *s* pehmenemisen mediaklusiileiksi *g*, *d* ja *b* ja soinnilliseksi *z*:ksi ja 3) ensi tavun *i*:n madaltumisen *e*:ksi *r*:n edellä kuten sanoissa *kerppu*, *versta* ja *kerves*. Hän tunnisti myös astevaihtelutapaukset *tk* : *d* sekä (*st* >) *ss* : *s*, vaikka ei käyttänyt ilmiöstä astevaihtelun nimitystä.

Useimpien muiden itämerensuomalaisten kielten tavoin (poikkeuksina liivi ja vepsä) astevaihtelu on tyyppillistä inkeröiselle.<sup>57</sup> Se muistuttaa monella tavoin suomen kaakkois- ja itämurteiden astevaihtelua. Esimerkiksi *k*:ta vastaavan vokaalienvälisen *g*:n [G] vastineena on kato *lögää* : *läättii* 'puhuu : puhuttiin', *sugu* : *suulle* 'suku : suvulle', *suga* : *suan* 'suka, harja' tai labiaalisessa ympäristössä *v*: *haugi* : *havved* 'hauki : hauet' *hoovvada* 'huoata' : *hoogajaa* 'huokaa', konsonanttiyhtymissä esim. *nahka* : *nahast*, *märgä* : *märääd*, *jälgi* : *jäled*. Suomen *nk*-yhtymää vastaava *ng* [nG] säilyy kuitenkin astevaihteluttomana *ongimaa* : *ongin* ja *hengi* : *hengen*. Useimmista suomen murteista poiketen velaariklusiili *k* on inkeröisessä astevaihtelussa myös konsonanttiyhtymissä *sk* ja *tk*, esim. *rooska* : *roozan* 'ruoska', *kiskoa* : *kizon*, samoin *pitkä* : *pidäd*, *itkiä* : *iden* 'itkeä'. Suomen murteiden luokittelun kannalta keskeisen *t*:n heikon asteen vastine on inkeröisessä suomen kaakkois- ja itämurteiden mukaisesti kato: *kodi* : *koin* 'koti', (Soikkola) *pidämää* : *piettii* 'pitämään : pidettiin', (Hevaa) *raadamaan* : *raaoiin* 'työskentelemään : työskentelin (raadoin)', *lauda* : *lavvast* 'lauta : laudasta'. Konsonanttiyhtymän *st* heikon asteen vastine on *ss*, esim. *muistaa* : *muissan* (esimerkki 1). Labiaaliklusiiliin *p* heikkoasteiset muodot ovat suomeen verrattuna odotuksenmukaisia, esimerkiksi *leibä* : *leivän*, *siibi* : *siived*.

(1) (Soikkola) kaig **muissan** ku **haassetii**<sup>58</sup>

'Kaikki muistan, kun puhuttiin [haastettiin].'

Inkeröiselle on myös tyyppillistä, että pitkät puolisuuppeat vokaalit *ee*, *oo* ja *öö* ääntyvät hiukan korkeampina kuin

kirjoitusasu näyttää. Osassa Soikkolan ja Hevaan murreta ne ääntyvät vastaavina pitkinä suppeina vokaaleina *ii*, *uu* ja *üü* (ks. esimerkit 2–4).<sup>59</sup> Tämä sääntö pätee myös sellaisiin tapauksiin, joissa pitkä vokaali on syntynyt asetevaihtelun vaikutuksesta yksittäistä klusiilia heikossa aseteessa vastaavan kadon paikalle, kuten esimerkissä 3 *tiisiit* 'tiesivät' (< \**teesi-* : *teetä-*), tai muuten kadonneen konsonantin paikalle, kuten esimerkissä 4 *uutta* 'olette' (< *ootta* < *oletta*).

(2) (Soikkola) mänimmä **müü** riihee **üüks**, illaast pimiäl<sup>60</sup>  
'Me menimme riiheen yöksi, illalla pimeällä.'

(3) (Soikkola) oli mogompia paimenia kummot **tiis(s)iiit**  
kaik tükkenää<sup>61</sup>  
'Oli sellaisia paimenia, jotka tiesivät kaikki tykkäänään.'

(4) (Soikkola) **uutta tüü** kuulleed naized ved sto soboroi-  
dettii, käütii kirgooz<sup>62</sup>  
'Olette(ko) te kuulleet naiset, että naiset kirkoteltiin,  
kävivät kirkossa.'

Ala-Laukaan murretta lukuun ottamatta inkeroiselle on ominaista Porkan mainitsema ensimmäisen tavun *i* muutuminen *e*:ksi *r*:n edellä *ir* > *er*, kuten sanoissa *verz* 'virsi', *kervez* 'kirves', *serbil* 'sirpillä' sekä esimerkin 5 *hervittää* 'hervittää' ja 6 *hervilöi* 'hirviä'.<sup>63</sup>

(5) (Soikkola) a tūdoid jo älüüsiid sis sto, jo noisootki jo  
nigu **hervittää** jo heidä<sup>64</sup>  
'Mutta tytöt jo älyisivät sitten, että, jo alkaakin niin kuin  
hervittää heitä.'

(6) (Hevaa) a miä itseg vot **hervilöi** taboin, stukka  
kümnenä(ä)n<sup>65</sup>  
'Mutta minä itsepä hirviä tapoin, kymmenen kappaletta.'

Äänteellinen, koko inkeroiselle ominainen arkaismi on klusiilin ja likvidan yhtymän, kuten *pl*, *pr*, *tl*, *tr*, *kl*, *kr* säilyminen<sup>66</sup> samoin kuin karjalassa, vepsässä ja aiemmin savolaismurteissa, joissa se on väistyvä ominaisuus.<sup>67</sup> Suomen ja viron kirjakielessä esimerkkien 7–8 sanoissa alkuperäinen klusiili yhtymässä *kr* tai *kl* on vokaaliutunut, vrt. suom. *kaura* ~ vir. *kaer*, suom. *seula* ~ vir. *sõel*.

(7) (Hevaa) heinnä ku oli vähä nii **kagran** oled söödetin<sup>68</sup>  
'Heinää kun oli vähän niin kauran oljilla syötettiin.'

(8) (Hevaa) heiad lazetti läbi **siiglan**<sup>69</sup>  
'Ne laskettiin läpi seulan.'

Koko itämerensuomalaista kielialuetta ajatellen arkaistisia piirteitä esiintyy erityisesti Hevaan murteessa, ja jotkin niistä ovat yhteisiä sen lähimmän variantin, itävatjan kanssa.<sup>70</sup> Tällaisia ovat erityisesti sananloppuisten konsonanttien säilyminen tietyissä taivutuskategorioiden, mutta myös sanan lopussa, kuten *läheh* 'lähde' (esimerkki 9). Mainitunlaisia sanoja esiintyy myös alla esimerkeissä 24–31.

(9) (Hevaa) see migä tuli tähä jokkeen, se oli **läheh** vezi<sup>71</sup>  
'Se mikä tuli tähän jokeen, se oli lähdevesi.'

Vaikka vain inkeroiseen rajoittuvia piirteitä on vähän, myös kieliopilliset piirteet kertovat osaltaan itämerensuomalaisten kielten keskinäisistä suhteista. Inkeroisen historian kannalta useat piirteet yhdistyvät nimenomaan suomen kaakkois- ja savolaismurteisiin sekä karjalan kieleen. Eri alamurteiden välillä esiintyy myös eroja, jotka heijastavat erilaisia kielikontaktivaikutteita.

Verbin monikon kolmannen persoonan muodot perustuvat monikon *-t*-tunnuksen liittämiseen verbivartaloon sekä preesensissä (10) että imperfektissä (11). Myös tämä piirre esiintyy suomen kaakkois- ja osin itäisissä savolaismurteissa.<sup>72</sup>

(10) (Soikkola) sinnehää ne hiired **tullood** ja sinne ne i kazitki sit tullood<sup>73</sup>  
'Sinnehän ne hiiret tulevat ja sinne kissatkin sitten tulevat.'

(11) (Hevaa) höi **nousid**, höö **ollid** liijaa hiidra...<sup>74</sup>  
'Ne alkoivat, ne olivat liian ovelia.'

Nominien sijataivutuksen monikkomuodostuksessa on *i*-monikon rinnalla laajalti käytössä suomen kaakkois- ja savolaismurteissa sekä karjalassakin tavattava *loi*-monikko.<sup>75</sup> Se esiintyy muissa kaksitavuisissa vartaloissa kuin väljävokaalisissa *a*- tai *ä*-vartaloisissa sanoissa (12–14).

(12) (Soikkola) emmä pääze pois emmägä lövvä **oviloja** kättee, kuz oved ollaa<sup>76</sup>  
'Emme pääse pois, emmekä löydä ovia ("käteen"), missä ovet ovat.'

(13) (Soikkola) kül siil oli **taloloja** müüt pirutki(i)<sup>77</sup>  
'Kyllä siellä taloja myyvät pirutkin.'

(14) (Hevaa) meijen metsiz nüd ono kaige laajazi idikkoja, **karhuloi** ono, **suziloi**, ryys, metsän kiissa, **reboloi**, jäniksi, oravi, **herviloi**<sup>78</sup>  
'Meidän metsissä nyt on kaikenlaisia itikoita, karhuja on, susia on, ilves, metsän kissa, kettuja, jäniksiä, oravia, hirviä.'

Monikon genetiivin muodostus (esimerkit 15–16) on samanlaista kuin suomen kaakkoismurteissa ja laajalti savolaismurteissa<sup>79</sup>.

(15) (Soikkola) no jürginpäivä oli **naisiim** päivä<sup>80</sup>  
'No Jyrkinpäivä oli naisten päivä.'

(16) (Soikkola) hüü tiisiid sidä sto, see **taloin** koht ain pidi hävviissä<sup>81</sup>  
'He tiesivät sen, että se talojen paikan piti aina hävitä.'

Laukaansuun murteessa esiintyy samanlainen postpositiosta *kanssa* suffiksoitunut komitatiivi (17–18) kuin vatjassa ja virossa, Suomen puolella alkujaan Kymenlaaksossa esiintynyt muutos.<sup>82</sup> Ilmiö on sittemmin alkanut leviätä laajemminkin suomessa. Inkeroisessa se ei ulotu koko kielialueelle,<sup>83</sup> ja esimerkiksi Hevaalla käytetään vastavassa merkityksessä postpositiolauseketta, esimerkissä 19 *koirin kera*.

(17) (Laukaansuu) ja siiz hään oli **naaparinkaa** niin kovviissa riitoissa männüt, jet ko toine oli rikaz ja toine oli vähäne köühempi<sup>84</sup>

'Ja siis hän oli naapurin kanssa niin kovissa riidoissa mennyt, että kun toinen oli rikas ja toinen vähän köyhempi.'

(18) (Laukaansuu) se oli siiz viimeesen öön **miunkaa** siinä öötä<sup>85</sup>

'Se oli sitten viimeisen yön minun kanssani siinä yötä.'

(19) (Hevaa) mööi prjaamo **koirin kera**<sup>86</sup>

'Me aivan koirien kanssa.'

Tyypillisenä lauseopillisena piirteenä voi mainita esimerkiksi sen, että alkamista ilmaistaan alkujaan 'nousemista' merkitsevän verbin avulla. Verbiliitossa sillä on apuverbimäinen tehtävä (20).

(20) tuumaižin sto **noizemba** saaus **kullaittammaa**, vaabukkaissia korjaamaa ja omenia.<sup>87</sup>

'Ajattelin, että alanpa kävellä puutarhassa, keräämään vadelmia ja omenia.'

Rakenteellisia ominaisuuksia voitaisiin luetella enemmänkin, mutta ne edellyttäisivät yksityiskohtaisempaa kielipolin ja lauserakenteiden tarkastelua. Vaikka inkeroisesta tallennetussa kieliaineistossa ilmenee muiden saman alueiden kielten vaikutus ja murteiden välillä on joitakin selviä eroja, Soikkolan ja erityisesti Hevaan murteessa

esiintyy myös arkaistisia piirteitä. Nykysuomessa marginaalinen modus potentiaali esiintyy toisinaan ehtoa tai mahdollisuutta ilmaisemassa (21).

(21) (Soikkola) ku ed **antane**, ken ni, muuissa ei siul toizeel vuutta üht lehmäägi<sup>88</sup>  
'Jos et anna, joku, muuten ei sinulla seuraavana vuonna ole yhtään lehmääkään.'

Nominien taivutusmuodoista itämerensuomalaisten kielten allatiivi on alkuaan ollut konsonanttiloppuinen, kuten Hevaan murteesta poimitut esimerkit 22–23 osoittavat. Useimmista kielistä allatiivin loppu-*n* on kadonnut. Loppuvokaalin säilyminen esimerkiksi virossa (*puule* 'puulle', *teisele poolele* 'toiselle puolelle') on ollut mahdollista nimenomaan siksi, että sitä on seurannut vielä toinen konsonantti. Alkuperäinen *-len*-päätteinen allatiivi säilyi pisimpään Hevaan inkeroismurteen lisäksi paikoin savolaismurteissa.<sup>89</sup>

(22) (Hevaa) se luudin odedaan, too pannaan ühele **puulelen** to **toizelen puulelen** i häneez künnedän ain üht reuna<sup>90</sup>  
'Se (aura)lusikka otetaan, se pannaan yhdelle puolelle, sitten toiselle puolelle ja sillä kynnetään aina yhtä reunaa.'

(23) (Hevaa) vägi mänid päiväks kaig **pellolen**, **heinämaal-len**, i lehmäd **lounahellen** eiväd päässed<sup>91</sup>  
'Väki meni päiväksi kaikki pellolle, heinämaalle, ja lehmät lounaalle eivät päässeet.'

Vielä edellistä suppeampi alueellisesti on loppuklusiilin säilyminen verbin ensimmäisessä infinitiivissä, yksikön toisen persoonan imperatiivissa sekä konnegatiivimuodossa eli kieltosanan yhteydessä esiintyvässä muodossa. Kaikissa näissä kategorioissa vastaava muoto päättyy nyky-suomessa loppuhenkoseen, jota ei kirjakielessä merkitä, mutta joka aiheuttaa seuraavan sanan konsonantin kah-

dentumisen sanansisäisessä asemassa, esimerkiksi *minun pitää tulla tänne* äännetään *tulla[t] tänne*. Ilmiön selityksenä on se, että samassa asemassa on ennen esiintynyt \*-*k*, joka on säilynyt Hevaan inkeroismurteessa (24) ja itävatjassa (25) ja aiemmin tavattu myös paikoin savolais- ja fragmentaarisesti päijäthämäläisissä murteissa.<sup>92</sup>

(24) (Hevaa) enzimäizeks ku se algoi **noussag** – –<sup>93</sup>  
'Ensimmäiseksi kun se alkoi nousta'

(25) (Vatja: Ikäpäivä) siiz juttõõb, piäb jaaššikka **õssaag** nisu javojõõ vallaa, val-, allaa<sup>94</sup>  
'Sitten (hän) sanoo, että pitää ostaa laatikko vehnäjuhoja varten.'

Edellä mainittu pätee myös imperatiivin eli käskymuodon yksikön toiseen persoonaan (26), samoin preesensissä kieltosanan yhteydessä esiintyvään taipumattomaan verbimuotoon eli konnegatiiviin, jossa loppuklusiili \*-*k* on samoin säilynyt (27–28). Tämäkin piirre on esiintynyt itävatjassa (29).

(26) (Hevaa) saon siä mä kagra sarkan händ **ajag** a miä... jälkin kohta käin<sup>95</sup>  
'Sanon, sinä mene kaurapellolle, aja sitä, mutta minä tulen kohta perässä.'

(27) (Hevaa) hän enämppe seeld ei **pääzeg**<sup>96</sup>  
'Hän ei enempää sieltä pääse.'

(28) (Hevaa) kleeveriä äijä kera **ei käzedäg** andaman<sup>97</sup>  
'Apilaa kielletään (ei käsketä) antamasta paljon (kanssa).'

(29) (Vatja: Ikäpäivä) i juttõõb što miä koollag ved **en tahog**, a surma tuõõb<sup>98</sup>  
'Ja sanoo, että minä en tahdo vielä kuolla, mutta kuolema tulee.'

Kielen arkikäytössä esiintyvät taivutusmuodot ovat tavallisesti ennustettavia. Niiden lisäksi sananloppuinen klusiili esiintyy myös monikon toisen persoonan possessiivisufiksissa ainakin adverbimäisessä lausekkeessa (30) sekä kivettyneessä adverbimuodossa (31).

(30) (Hevaa) käütün toiz talois toiz **toizillanneg** i naabu-riloil<sup>99</sup>

'Käytiin toisissa taloissa toinen toisenne (luona) ja naapureilla.'

(31) (Hevaa) mist mado panno pittä käzi obezaatelno panna kovaast kiin nigu ei veri pääziz mänömän **edemmäg**

'Mihin on käärme pistänyt, pitää käsi ehdottomasti panna kovasti kiinni, että veri ei pääsisi menemään edemmäs.'

Monikon ensimmäisen persoonan muodossa Hevaan inkeroinen ja itävätjä poikkeavat toisistaan. Hevaan murteessa päätte on *-man* (32–33), jolla ei ole identtisiä vastineita muissa itämerensuomalaisissa kielissä. Itävätjassa monikon ensimmäisen persoonan päätte on samoin itämerensuomalaisella kielialueella poikkeuksellinen klusiililoppuinen *-mmag* (34).

(32) (Hevaa) kaks lodku **odamman**<sup>100</sup>

'Otamme kaksi venettä.'

(33) (Hevaa) i vot möö **mänimän**<sup>101</sup>

'Ja niin me menimme.'

(34) (Vatja: Ikäpäivä) siis **tulimmag** kane kölmöd nellä lautaa **korjazimmag**, pominoittama issuttii<sup>102</sup>

'Sitten tulimme, ne kolme neljä lautaa korjasimme, istuimme muistelemaan.'

## Kaksi kielennäytettä

Seuraavat kaksi kielennäytettä ovat tyyppiesimerkkejä inkeroisesta tallennetusta aineistosta. Moniin muihin itämerensuomalaisiin kieliin verrattuna inkeraisen kielennäytteitä on julkaistu vähemmän, mihin lienee vaikuttanut suomalaistutkijoiden ajatus inkeroisesta yhtenä suomen murteena.

Alkuperäisissä kokoelmissa näytteet on kirjoitettu itämerensuomalaisten kielten tutkimuksessa yleisesti ja myös suomen ja viron murteentutkimuksen sovellettua foneettista transkriptiota eli niin sanottua suomalais-ugrialaista tarkekirjoitusta noudattaen. Tässä artikkelissa merkintätapaa on yksinkertaistettu ja diakriittisten merkkien sijasta on pyritty fonemaattiseen transkriptioon.

1) Pitkää vokaalia on merkitty aiemmin siteerattujen esimerkkien tavoin merkitty pituusviivan sijasta *ā, ē, ē̄, ī, ō, ȳ, ū, ū̄, ā̄, ȳ̄* kahdella vokaalilla *aa, ee, ii, oo, uu, üü, ää, öö* eikä väljyysastetta ole erikseen osoitettu.

2) Kielennäytteissä inkeroiseen sovelletussa transkriptiossa soinnittomia mediaklusiileja on merkitty sekä sanansisäisessä että sananloppuissa asemassa kapiteelikirjaimella *B, D, G*, jotka on tässä viron ortografian mukaisesti kirjoitettu *b, d* ja *g*. Ne ääntyvät viron tavoin kuitenkin soinnittomina, ja vain Oredežin eli Ylä-Laukaan murteessa ne ovat ääntyneet soinnillisina, samanlaisina kuin esimerkiksi venäjässä, englannissa ja ruotsissa. Tässä luvussa ei kuitenkaan ole mukana yhtään esimerkkiä Oredežin murteesta.

3) Foneettista laatua tarkentavassa transkriptiossa sananloppuisten konsonanttien, erityisesti sibilanttien ja klusiilien merkintätapa vaihtelee, koska seuraavan sanan ensimmäisen äänteen laatu vaikuttaa soinnillisuuteen. Tässä kirjoituksessa äänneympäristöstä aiheutuva variaatio on jätetty merkittämättä ja käytetty odotuksenmukaista varianttia, esim. *konz* 'kun', *siz* 'sitten'.

4) Venäläisperäisessä sanastossa on noudatettu venäjän ortografiaan perustuvaa transkriptiota, jos sana vastaa venäjänkielistä vastinettaan eikä se ole muuttunut inkeroisessa äännerakenteeltaan, esimerkiksi *ved* (vahvikepartikkelina käytettävä sana), *vykapali* 'kaivoivat'. Jos sanaa taiutetaan omaperäisen sanan tavoin, se on kirjoitettu omaperäisen sanaston tavoin, esim. *ribagad* (< ven. *rybak* 'kalastaja').

#### Näyte Soikkolan inkeroisurteesta

need oli kogo soikkola kaig, kaig olliid ribagad, kogo soikkola oli. vähägä soikkolast sid jäi miihiägi küllii... sto kaig uppoistii. seen kalan pääl elettii. siil sai, püütää kallaa, siz oli rigaz. ken ei saand, siz oli köuhe. miihed ku käivätki, meil oli viil meri, seitsekaarro meri ja leningraadin kaig, kogo miihed kaig uppoistii: konz kold miist kyläst, konz kaks miistä kylästä, konz viiz miistä kylästä, kaig uppoist, merree...

ved ei enne ollud niidä mottoorivenneidä, enne souvov kätüti. kolme räättüä ku miist istuiz, siin räädü ja tää ja, kaig airod käez, ni ku tulliid tormid, airotkii katkaistii käest ja, ja venneen üli käi ja kaig oltii siil.<sup>103</sup>

'Ne olivat koko Soikkola, kaikki olivat kalastajia, koko Soikkola oli. Vähän Soikkolasta sitten jäi miehiäkään kyliin... kun kaikki hukkuivat. Siitä kalasta elettiin. Siellä sai pyytää kalaa, silloin oli rikas. Kuka ei voinut, sitten oli köyhä. Miehet kun kävivätkin, meillä oli vielä meri, Seiskarin meri ja Leningradin kaikki, kaikki miehet kaikki hukkuivat: milloin kolme miestä kylästä, milloin kaksi miestä kylästä, milloin viisi miestä kylästä, kaikki hukkuivat mereen.

Ennenhän ei ollut niitä moottoriveneitä, ennen käytiin soutamalla. Kolme riviä istui miehiä ja tämä ja, kaikki aivot kädessä, niin kun tuli myrsky, aivotkin katkesivat käsistä ja, ja [aallot] kävivät veneen yli ja kaikki olivat siellä.'

#### Näyte Hevaan inkeroisurteesta

a nüd on vähemäd vet. ennen oli sto daže vot kodiloil tappaiz vezi. vot, täs meil hevahal on kaks kertta jo üks akka siin karaulli kalju kaig siivota on kujaaz a vezi männö ümppäri kaardano. vot. milläizel vuuel a nüd vot näil vootta viiz, kuuz, nüd on vähä vettä, patamuu sto meild üks jogi odettiin poiz...

a se oli see läheh vezi, klutši. hän vääräberääst täst meije külääst, to is kozeeld veel kümme verst täst tullo kahegza doist versta. see migä tuli tähä jokkeen. se oli läheh vezi, klutši. hään vykapali häneest atrostok i lazettin truvaad i händ ajettin pittergoovan mihele sinne sanatoori. sto se on liijan poleznaja voda. vot sendakki tuli vähemäd vettä. nüd taaz i vod, jo näkkü pohja joeez. a ennen hüvin enemed. se oli kaks jokkee, a nüd üks jogi meist odettin poiz. hää seld vääräberääst atvelii sinneg kaarossan pääle.<sup>104</sup>

'Mutta nyt on vähemmän vettä. Ennen oli, vesi ulottui jopa taloihin asti. No tässä meillä Hevaalla kaksi kertaa jo eräs rouva täällä huusi ja kiljui, että kaikki eläimet ovat ulkosuojassa mutta vesi menee ympäri talon. Niin. Minä vuonna, mutta nyt niin, viisi tai kuusi vuotta, nyt on vähän vettä, koska meiltä otettiin yksi joki pois...

Mutta se oli se lähdevesi, lähde. Se [tulee] Vääräperästä tästä meidän kylästä, tai siis koskelta vielä kymmenen virstaa tästä tulee kahdeksantoista virstaa. Se mikä tuli tähän jokeen. Se oli lähdevesi, lähde. He kaivoivat siitä haaran ja laskettiin putket ja sitä johdettiin Pietarhovin miehille sinne sanatorioon. Että se on liian hyödyllistä vettä. Niin sen takia tuli vähemmän vettä. Nyt taas no niin, näkyy pohja joessa. Mutta ennen [oli] paljon enemmän. Se oli kaksi jokea, mutta nyt yksi joki otettiin meiltä pois. Se sieltä Vääräperästä johti sinne Lomonosovin (Kaarostan) päälle.'



## Inkeröisen kieliopista

Kieliopiltaan inkeröinen on hyvin tyypillinen itämerensuomalainen kieli. Siinä on runsaasti sijamuotoja, joista kieliopillisia sijoja on kolme. Nominatiivi, genetiivi ja partitiivi voivat kaikki esiintyä subjektin tai objektin sijana,

joskin subjektin sija on ensisijaisesti nominatiivi ja objektin genetiivi, joka ilmaisee lisäksi omistajaa. Jälkimmäinen on genetiivin ensisijainen ominaisuus. Lisäksi taivutusjärjestelmään kuuluu useita paikallissijoja ja joitakin muita adverbialisia sijoja.

Taulukko 1. Sijataivutus Hevaan ja Soikkolan (Sk) inkeröismurteessa Porkan mukaan.<sup>105</sup>

	Yksikkö		Monikko	
nominatiivi	pää	katto	päät	kadot
genetiivi	pään	kadon	<i>päijien</i> (Hv Sk) ~ <i>päihen</i> (Hv)	kattoloin
partitiivi	päädä	kattoa	päidä	kattoloja
illatiivi	päähän ~ päähä (Sk)	kattoon ~ kattoo (Sk)	päihen ~ päihe (Sk)	kattoloin ~ kattoloi (Sk)
inessiivi	pääz	kadooz	päiz	kattoloiz
elatiivi	pääst	kadoost	päist	kattoloist
allatiivi	päälen ~ päälle (Sk)	kadoolen ~ kadoolle (Sk)	päilen ~ päille (Sk)	kattoloin ~ kattoloi (Sk)
adessiivi	pääl	kadool	päil	kattoloil
ablatiivi	pääd	kadoold	päild	kattoloild
translatiivi	pääks	kadooks	päiks	kattoloiks
essiivi	pään	kattoon	päin	kattoloin
abessiivi	päädäk ~ päädä (Sk)	kadodak ~ kadoda (Sk)	päidäk ~ päidä (Sk)	kattoloidak ~ kattoloida (Sk)

Useimmat sijat ovat adverbialisia eli esiintyvät verbin määritteissä. Sisä- (illatiivi, inessiivi, elatiivi) ja ulkopaikallissijat (allatiivi, adessiivi, ablatiivi) muodostavat vastaavat kolmiosaiset *s-* ja *l-*sijojen sarjan kuin suomessa. Myös abessiivilla sekä lokaalisista sijoista merkitykseltään kieliopillisemmaksi ja predikatiiviadverbiaalin sijaksi kehittyneillä essiivillä ja translatiivilla on läpinäkyvä vastine suomen sijajärjestelmässä. Volmari Porkan mukaan sijaparadigmaan kuuluu edellisten lisäksi myös eksessiivi *obettajand* 'opettajasta, opettajana olemisesta'.<sup>106</sup> Sitä onkin luonnehdittu suhteellisen yleiseksi, mutta kuitenkin vain rajallisessa ympäristössä, lähinnä ammasteista puhuttaessa esiintyväksi, vajaakäyttöiseksi sijaksi.<sup>107</sup> Monikossa Porkka mainitsee suomen kielioppitradition mukaisesti myös komitatiivin *päine-*, *kattoloine* ja instruktiivin *päin*.

Inkeröistä on luonnehdittu hiljattain kieleksi, jolle on ominaista runsas variaatio.<sup>108</sup> Sekä sanojen (verbien) päätteillä että sanavartalolla voi olla useita allomorfeja, minä takia esimerkiksi verbien luokittelu taivutustyyppien mukaan on haastavaa. Vielä puhuttavalle, 2000-luvulle säilyneelle inkeröiselle on ominaista, että rinnakkain käytetään sekä loppuheitollisia että loppuheitottomia muotoja.<sup>109</sup>

Sijajärjestelmässä loppuheiton yleisyys on keskeinen ero suomen kirjakieleen verrattuna ja yhdistävä tekijä viroon verrattuna. Loppuheitto koskee myös essiiviä, jonka päätte *-n* on identtinen genetiivin päätteän kanssa, mutta taivutusmuoto eroaa vahva-asteisuutensa ansiosta astevaihtelun alaisissa sanoissa, kuten *katto* : *kadon* (GEN) : *kattoon* (ESS) taulukossa 1.

Tärkein sanojen taivutukseen vaikuttava morfofonologinen sääntö on edellä mainittu astevaihtelu. Sen lisäksi taivutettaessa sanavartalo varioi kulloisenkin vartalotyypin sääntöjen mukaisesti. Esimerkiksi yksitavuisissa, pitkään vokaalin loppuvissa nomineissa, kuten *pää*, sanavartalo pysyy muuttumattomana ja päätteet liittyvät suoraan vartaloon. Muihin itämerensuomalaisiin kieliin verrattuna poikkeuksellista on tavurakenteesta ja loppuheitosta aiheutuva vartalovokaalin piteneminen eli sijaispidennys useissa sijamuodoissa, esim. *kadoost* 'katosta', mutta *kadool* 'katolla', *kadooks* 'katoksi'.<sup>110</sup> Vaihtelu koskee myös sanoja, joissa kaksi- ja kolmitavuisen vartalo ovat rinnakkain käytössä, esimerkiksi *heppoin* 'hevonen' : *heppoizen* 'hevosen' : *hevoist* 'hevosta' : *heboizeest* 'hevosesta' : *heboizeel* 'hevosella'. Samoin *veneh* 'vene' : *venneehen* 'veneen' : *veneht(ä)* 'venettä' : *veneheest* 'veneestä' : *veneheel* 'veneellä' ja niin edelleen.<sup>111</sup>

Monikossa vain nominatiivissa esiintyvän, muiden itämerensuomalaisten kielten *t*-monikkaa vastaavan *d*-monikon lisäksi inkeraisen nominitaivutuksessa esiintyy samoin laajalevikkinen *-i*-monikko sekä suomen itä- ja kaakkoismurteissa ja karjalassa tavattava *loi*-monikko. Jälkimmäinen esiintyy inkeroisessa *e-*, *o-*, *ö-*, *i-*, *u-* ja *ü*-vartalosisilla nomineilla eli muilla kuin väljään vokaaliin *-a* tai *-ä* loppuvilla kaksitavuisilla nomineilla ja konsonanttiloppuisilla sanoilla, joiden monikonmuodostus perustuu *i*-tunnukseen.<sup>112</sup> Ala-Laukaan murteessa esiintyy Viron koillismurteiden ja vatjan tavoin myös vahva-asteista *i*-monikkaa, esimerkiksi *noottiil* 'nuotilla', *olkiist* 'oljista', *säkkiiks* 'säkeiksi' ja niin edelleen.<sup>113</sup> Taulukossa 1 ilmenee sanan *katto* sijataivutus monikossa. Taulukossa 2 puolestaan esitetään sanojen *külä* ja *veneh* monikon taivutus Hevaan murteessa. Sanavartaloon kiinnittyvän vokaalin, monikon *i*:n piteneminen toimii samalla tavalla kuin vartalovokaalin piteneminen sanassa *katto* (taulukko 1).

Taulukko 2. Hevaan inkeroisurteen *i*-monikollisten sanojen *külä* ja *veneh* sijataivutus Laanestin mukaan.<sup>114</sup>

nominatiivi	külä-d	venneehe-d
genetiivi	küll-ii-n	veneh-ii-n
partitiivi	küll-i-ä	veneh-i-ä
illatiivi	küll-ii	veneh-i-sse
inessiivi	kül-ii-z	veneh-ii-z
elatiivi	kül-ii-st	veneh-ii-st
allatiivi	kül-i-lle	veneh-i-lle
adessiivi	kül-ii-l	veneh-ii-l
ablatiivi	kül-ii-ld	veneh-ii-ld
translatiivi	kül-ii-ks	veneh-ii-ks
essiivi	kül-ii-n	veneh-ii-n
abessiivi	kül-i-dä	veneh-ii-dä

Inkeraisen verbintaivutus ei yleisesti poikkea olennaisesti muista itämerensuomalaisista kielistä. Sen taivutuskategorioiden pääpiirteissään samat, ja yksittäiset taivutus-päätteet ja -muodot melko helposti tunnistettavissa muiden itämerensuomalaisten kielten perusteella. Myös päätteiden järjestys on yllätyksetön: sanavartalon jälkeen tulee johdin, sitä seuraavat tempus- tai modus-tunnus ja persoonapäätte, esimerkiksi Hevaan *kuo-i-mman* 'kudoimme', *lägäjä-izi-mmän* 'puhuisimme'.

Taulukko 3. Verbin *saa'ag* 'saada' taivutus Hevaan inkeroisurteessa Porkan mukaan.<sup>115</sup> (Alkuperäisessä lähteessä vokaalia seuraava sananloppuinen *-t* ja *-k* mukautettu kirjoitusasussa muuta notaatiota vastaten kirjaimiksi *-d* ja *-g*.)

	Preesens	Imperfekti	Konditionaali	Potentiaali
1SG	saa-n	sa-i-n	sa-izi-n	saa-ne-n
2SG	saa-d	sa-i-t	sa-is-t	saa-ne-d
3SG	saa-bi	sa-i	sa-is	saa-noon
1PL	saa-man	sa-i-man	sa-isi-man	saa-ne-man
2PL	saa-tta	sa-i-tta	sa-isi-tta	saa-ne-tta
3PL	saa-vad	sa-i-vad	sa-isi-d	saanosseg

Persoonapäätteissä inkeroisurteiden välillä on pieniä eroja. Soikkolassa monikon ensimmäisen tunnus on *-mma*, Hevaalla *-man*. Modusmuodoista konditionaalini monikon kolmas on Soikkolassa *-vad*-päätteinen *saisivad*, potentiaali *saanoot*, mikä herättää kysymyksen, onko Porkan potentiaalini monikon kolmannen persoonan muodoksi merkitsemä *saanosseg* luotettava. Hevaan murretta tutkinut Laanest olettaa näin olevan esittäessään Porkan mukaisesti samalla tavalla taipuvan muodon.<sup>116</sup> Potentiaalia Porkka kutsuu konsessiiviksi. Seuraavat taivutusparadigmat (taulukko 4) ovat Arvo Laanestilta.

Taulukko 4. Verbien *maada* 'maata' Soikkolan ja *kuttoag* 'kutoa' Hevaan murteen mukainen taivutus Laanestin mukaan.<sup>117</sup>

	Soikkola	Hevaa	Soikkola	Hevaa
	Preesens	Preesens	Imperfekti	Imperfekti
1SG	makkaa-n	kuo-n	makka-izi-n	kuo-i-n
2SG	makkaa-d	kuo-d	makka-izi-d	kuo-i-d
3SG	magajaa	kuttoo-bi	makka-iz	kudo-i
1PL	makkaa-mma	kuo(m)-man	maga-izi-mma	kuo-i-mman
2PL	makkaa-tta	kuo-tta	maga-izi-tta	kuo-i-tta
3PL	magajaa-d	kuttoo-d	maga-izii-d	kutto-i-d

Verbi *maata* kuuluu suomen kieliopin kuvauksessa niin sanottuihin supistumaverbeihin. Inkeroinen on tässä tapauksessa arkaistisempi, verbin *maada* taivutus mukailee vanhempaa taivutustyyppiä. Monikon kolmannessa persoonassa tavallisin on preesensissä sanavartalon loppuun lisättävä monikon tunnus *-t*, imperfektissä imperfektin tunnuksen jälkeen. Verbien taivutuksessa on olennaisempaa taivutustyyppistä aiheutuva eli verbien 'kutoa' ja 'maata' välinen ero kuin Soikkolan ja Hevaan murteiden välinen.

Kaksi liittotempusta muodostetaan muiden itämerensuomalaisten kielten tavoin kopulan *olla* ja pääverbin menneen ajan partisiipin avulla: *olen kuttoond* 'olen kutonut', *oled kuttoond*, *ono kuttoond*. Monikossa partisiippi kongruoi subjektin monikollisuuden kanssa: *olemma kudoneed*, *oletta kudoneed*, *ovad kudoneed*.<sup>118</sup> Saman kaavan

mukaan muodostetaan myös pluskvamperfekti, imperfektissä taipuvan *olla*-verbin avulla.

Myös kielteinen taivutus on pohjoisten itämerensuomalaisten kielten kannalta odotuksenmukainen. Toisin kuin virossa ja liivissä, kieltosana taipuu kaikissa persoonissa *en* : *ed* : *ei* : *emmä* : *että* : *eväd*, esimerkiksi *emmä kuo* 'emme kudo'. Hevaan murteessa pääverbin konnegatiivimuoto on arkaistisempi ja sisältää muuten itämerensuomesta kadonneen päätteen *\*-k*, esimerkiksi *en kuog* 'en kudo' : *emmä kuog* 'emme kudo'. Kielteinen imperfekti muodostetaan vastaavalla tavalla menneen ajan partisiipimuotoisen pääverbin kanssa (Hevaa) *ed kuttoond* 'et kutonut' : *että kudonend* 'ette kutoneet'.<sup>119</sup>

Myös imperatiivissa Hevaan murteen muodot poikkeavat muista murteista. Taulukossa 5 on esitetty rinnakkain Soikkolan ja Hevaan imperatiivimuodostus Laanestin tietojen perusteella.<sup>120</sup>

Taulukko 5. Verbien *kuttoa* (Soikkola), *kuttoag* (Hevaa) 'kutoa' ja *maada* (Soikkola), *maadag* (Hevaa) 'maata' taivutus imperatiivissa Laanestin mukaan.<sup>121</sup>

	Soikkola	Hevaa	Soikkola	Hevaa
2SG	kuo	kuog	makkaa	läkkääg
3SG	kudogaa	kudogaan	maatkaa	läätäkään
2PL	kudogaa	kudogaan	maatkaa	läätäkään
3PL	kudogasse	kudogasseg	maatkasse	läätäkässeg

Kielteinen taivutus perustuu suomen tavoin taipuvaan kieltosanaan: *en kuo* : *et kuo* : *ei kuo* : *emmä* ~ *emmän kuo* : *että kuo* : *eväd kuo*. Pääverbi on tällöin taipumattomassa konnegatiivimuodossa, joka on sama kuin yksikön toisen persoonan imperatiivi. Myös kielteinen imperatiivi toimii pääpiirteissään samoin tavoin kuin suomessa ja muissa itämerensuomalaisissa kielissä. Kieltoverbinä käytettävä *elä* 'älä' on *e*-alkuinen kuten suomen itämurteissa, karjalassa lukuun ottamatta aunuksenkarjalaa eli livviä, sekä osaksi vatjassa. Yksikön kolmannessa persoonassa ja monikossa kieltoverbiin liittyy imperatiivin tunnus *\*-ka*, esimerkiksi *elkää* ~ *elkään* 'älkää' : *elkässe* : *elkään* 'älköt'.

Pääverbi on yksikön toisessa persoonassa samanmuotoinen kuin indikatiivin kielteisessä taivutuksessa. Laanestien mukaan Hevaan murteessa käytettiin seuraavanlaisia monikon kielteistä imperatiivia *elkään ~ elkäin kuttoag* 'älkää kutoko'.<sup>122</sup> Ala-Laukaan murretta vielä 2000-luvun puolella puhuneet ovat käyttäneet kaksinkertaista imperatiivia liittämällä imperatiivin tunnuksen myös pääverbiin: *elkaa peskaa* 'älkää peskö', sananmukaisesti "älkää peskää"<sup>123</sup>

Itäisten itämerensuomalaisten kielten verbitaivutuksessa on läntisistä kielimuodoista poiketen erillinen refleksiivitaivutus.<sup>124</sup> Yhdellä verbin taivutusmuodolla toiminnan suorittaja kohdistaa verbin ilmaiseman toiminnan tai teon itseensä. Ilmiö esiintyy suomen itä- ja kaakoismurteissa, karjalassa, lyydissä, vepsässä, inkeroisessa sekä ainoana länsiryhmään kuuluvista kielistä vatjassa.<sup>125</sup>

Inkeroisessa refleksiivitaivutus toimii sikäli tavallisen konjugaation tavoin, että verbit taipuvat kaikissa persoonissa, Porkan mukaan myös tempuksissa ja moduksissa.<sup>126</sup> Preesensissä tunnuksena on *i-* tai eräissä vartalotyypeissä pitenevä vokaali, esimerkiksi (Hevaa) *istu-i-n*, (Soikkola) *istu-u-n* 'istuudun'. Yksikön kolmannessa persoonassa käytetään *-he-* suffiksia, esimerkiksi (Hevaa) *heitti(h)en* 'peseytyy', *pessihen ~ pessiiën* 'peseytyy'.<sup>127</sup> Taulukossa 6 esitetään refleksiiviverbin *istu(i)ssa* 'istuutua' taivutus Porkan mukaan.

Taulukko 6. Verbin *istu(i)ssa* 'istuutua' refleksiivikonjugaation mukainen taivutus Soikkolan ja Hevaan murteessa.<sup>128</sup>

	Soikkola	Hevaa	Soikkola	Hevaa
	Preesens	Preesens	Imperfekti	Imperfekti
1SG	istuun	istuin	istuin	istuin
2SG	istuud	istuid	istuist	istuist
3SG	istuuja	istuen	istuiz	istuiz
1PL	istuumma	istueinan	istuizimma	istuiziman
2PL	istuutta	istuetta	[istuizitta]	[istuizitta]
3PL	istuujaad	istuesseg	istuiziid	istuiziid

Porkka esittää refleksiivikonjugaatiossa taipuville verbeille samat modukset kuin perustaivutuksessakin eli imperatiivin, konditionaalien ja potentiaalien (konsessiivin). Imperatiivissa esiintyy sama tunnus *-k(a)* kuin muillakin verbeillä, esim. (Soikkola) *istuug*, (Hevaa) *istuig* 'istu(udu)', (Soikkola) *istu(u)skaa*, (Hevaa) *istuiskaan* 'istuutukoon; istuutukaa'.

Lauserakenteeltaan inkeroinen ei poikkea olennaisesti muista itämerensuomalaisista kielistä. Hyvin säilyneen morfologisen perusrakenteen ansiosta se muistuttaa olemukseltaan enemmän pohjoisia itämerensuomalaisia kieliä, erityisesti suomen ja karjalan murteita. Perussanajärjestys on kaikille itämerensuomalaisille kielille ominainen SVO (subjekti-verbi-objekti), mutta siinä on muiden itämerensuomalaisten kielten tavoin säilynyt runsaasti SOV-sanajärjestystä noudattavien kielten ominaisuuksia, kuten pääsanan eteen tuleva määräite, esimerkiksi adjektiiviattribuutti *vanhad päiväd* ja genetiiviattribuutti *Koivison kylä* 'Koiviston kylä'. Muiden itämerensuomalaisten kielten tavoin attribuutti on pääsanansa kanssa samassa luvussa ja sijassa. Postpositioiden ohella käytetään myös prepositioita, esimerkiksi (Hevaa) *labijan päälän* 'lapion päälle', *ümpäri kantta* 'pöydän ympärillä'.

Koska inkeroinen on ollut ensisijaisesti puhuttu kieli, kielennäytteistä löytyy epäodotuksenmukaisiakin lauserakenteita. Esimerkissä 35 sanaa *käzi* : *kättee* käytetään kieliopillisessa tehtävässä esimerkiksi suomalle vieraalla tavalla. Tällainen sanan *käsi* adverbija muistuttava käyttö on ominaista erityisesti virolle ja liiville.

(35) emmä pääze pois, emmägä lövvä oviloja *kättee*, kuz oved ollaa<sup>129</sup>

'Emme pääse pois, emmekä löydä ovia [käteen], missä ovet ovat.'

## Inkeröisen sanastosta

Inkeröisen sanastoa ei tähänastisessa tutkimuksessa ole tarkasteltu rajatusti inkeröisestä lähtevästä näkökulmasta. Syynä on ylipäättään inkeröisen tutkimuksessa tavallinen asetelma: se ei ole sanastoltaankaan ensi silmäyksellä huomiota herättävä, vaan hyvin tavanomainen itämerensuomalainen kieli. Pienet äänteelliset vivahteet erottavat sen suomen kaakkoismurteista ja karjalasta. Maantieteellisesti lähempiin vatjaan ja viroon verrattuna erot ovat usein isompia, osin siksi, että niissä on tapahtunut suhteellisesti enemmän muutoksia. Inkeröisen sanaston perusta on itämerensuomalaisten kielten yhteinen sanasto. Siihen kuuluvat vanha, suomalais-ugrilaista perua oleva sanasto, vain itämerensuomeen rajoittuvat sanat sekä suhteellisen suuri varhaisten balttilaisten ja germaanisten lainojen määrä muistona kielikontakteista, jotka vaikuttivat olennaisesti itämerensuomalaisten kielten erkaantumiseen omaksi haarakseen suomalais-ugrilaisessa kielikunnassa. Toisaalta inkeröismurteista julkaistut sanakirjat<sup>39</sup> eivät ole kovin laajoja, eikä niihin ole otettu mukaan kaikkia läpinäkyviä vierasperäisiä sanoja.

Kielten erilaisuuteen liittyvät aina sanastolliset erot ja läheisten sukukielten tapauksessa niiden välisen sanaston eriytyminen. Myös inkeröisessä on sanoja, jotka ovat levikiltään suppeita tai joiden merkitys poikkeaa muista itämerensuomalaisista kielistä. Tällainen on esimerkiksi suomen sanan *kansi* vastine *kanz* : *kannen*, joka inkeröisessä merkitsee 'pöytää'. Suomen sanaan *lysti* vertautuva muinaisruotsalainen lainasana *lusti* merkitsee 'kaunistaa'.<sup>31</sup> Vanhaan perussanastoon kuuluvaa käsitettä 'tuli' ilmaistaan myös sanalla *lekko* 'tuli', joka tunnetaan vastaavassa asussa myös Kaakkois- ja Keski-Suomessa merkityksessä 'liekki, nuotio; kuumuus', ja samanlaisia merkitysvastineita sillä on myös karjalassa, lyydissä, vatjassa ja virossa. Puhumista ilmaiseva verbi *läätä* : *läkkää* on vanhastaan ollut yksi inkeröisen keskeisiä tunnusmerkkejä.<sup>32</sup> Karjalan suuntaan yhdistäviä piirteitä ovat

esimerkiksi postposition *kerä* 'kanssa' käyttö<sup>33</sup> ja verbin *tarkene-* merkitys 'rohjeta'.<sup>34</sup> 'Nuhasta' käytetty nimitys *pääntauti* on esimerkki tavallisesta kielensisäisestä sanamuodostuskeinosta ja uusien merkitysten luomisesta yhdysanojen avulla.

Kielten varhais historian kannalta ja inkeröisen suhdetta muihin itämerensuomalaisiin kieliin verrattaessa kiinnostavia olisivat suppealevikkiset sanat. Tällaisiin ei juuri ole kiinnitetty huomiota, eikä niitä ehkä ole etsittykään, koska sellaisia esiintyy vain harvoin. Joitakin esimerkkejä on kuitenkin mahdollista löytää. Täysin paikallinen ja ilmeisesti vatjalaisperäinen sana on Nirvin (1971) sanakirjasta puuttuva, mutta itämerensuomalaisen kielikartaston ALFE:n<sup>35</sup> Soikkolasta mainitsema *jaati* 'ori', jolla on vastine vatjassa<sup>36</sup>, muttei muissa itämerensuomalaisissa kielissä. Sama pätee verbiin *koizuttaissa* 'venyttäytyä'.<sup>37</sup> 'Merilevää' merkitsevällä sanalla *natta* on vastine vain Koillis-Virossa, sekin on siis hyvin suppealevikkinen.<sup>38</sup>

Yksittäisten sanojen äänneasussa voi myös ilmetä merkittäviä isoglossirajoja. Esimerkki tällaisesta ovat suomen *ohran* vastineet inkeröisessä. Ala-Laukaalla ja Hevaalla sana esiintyy muodossa *odra*, Soikkolassa ja Ylä-Laukaalla *ozra*.<sup>39</sup> Tämänäyttymisissä sanoissa itämerensuomalaiset kielet edustavat äänteellisesti kolmea eri kantaa. Ala-Laukaan ja Hevaan variantti yhdistyy suomen kaakkois- ja itämurteissa sekä virossa ja liivissä esiintyvään \*-tr-tyyppiin. Soikkola ja Ylä-Laukaa rinnastuvat vatjan, karjalan, lyydin ja vepsän \*-sr-tyyppiin. Suomen kirjakielen *ohra* palautuu taustaltaan suomen länsimurteisiin. Vastaavia sanoja ovat myös inkeröisen *azra* 'atrain, ahra'in' ja *kehrätä*, *kezrätä* 'kehrätä'.<sup>40</sup>

Kielellisten kerrostumien eri-ikäisyys ilmenee myös sanastossa. Kielikontakteihin ja Inkerinmaalla vallinneeseen monikielisyysyteen liittyi kielellisten vaikutteiden siirtyminen puhujalta toiselle ja kielestä toiseen. Tästä kertovaa aineistoa ei niinkään löydy julkaistuista sanakirjoista kuin kielennäytteistä. Virossa 1800-luvulla Venäjälle, Siperiaan ja Inkerinmaalle suuntautunut muuttoliike toi

mukanaan myös uudenlaisen kielikontaktitilanteen. Laanest mainitsee seuraavat inkeroisessa tai jonkun inkerikon puheessa havaitsemansa virolaislainat: *hulkkua* 'vaellalla, kuljeksia' (< vir. *hulkuda*), *rudada* 'kiirehtiä' (< vir. *rutata*), *toittaa* 'syöttää, ruokkia,' (< vir. *toita*), *magjaz* 'herkuttelija, perso' (< vir. *maias*), *nuga* 'veitsi' (vir. *nuga*), *peremmez* 'isäntä' (< vir. *peremees*)<sup>141</sup> ja *taari* 'kalja' (< vir. *taar*).<sup>142</sup> Samanlaisia virolaisperäisiä sanoja on mahdollista löytää tallennetuista kielenäytteistä enemmänkin. Kyse ei niinkään ole koko kielimuotoon levinneistä lainasanoista kuin yksittäisten puhujien kuulemista ja kieleensä omaksumista satunnaislainoista.

Sanastollisesti huomattava näkökulma on myös se, että inkeroinen on vanhan ortodoksisen väestön kieli, jolla on ollut kosketuksia lähialueen slaavilaiseen väestöön. Vanhimmista slaavilaisista lainoista esimerkiksi *läävä* 'navetta' (< muinaisvenäjän *hlǽv*) esiintyi vanhastaan vain venäjän kontaktialueen läheisyydessä puhutuissa itämerensuomalaisissa kelissä, tarkemmin inkeroisen lisäksi suomen kaakkoismurteissa ja Pohjois-Karjalan murteissa, karjalassa, lyydissä, vepsässä ja vatjassa, mutta ei esimerkiksi virossa.<sup>143</sup> Merkityksessä 'pässi' esiintyvä *boran* on Soikkolan murteessa mukautunut inkeroisen vanhaan äänneasuun muodossa *porroona*. Tämä rinnakkaislainana venäläisperäinen sana (< ven. *boran* 'lammas, pässi') on käytössä myös vatjassa, lyydissä ja vepsässä.<sup>144</sup>

Perussanastoa ja temaattisesti jaoteltuja käsiteryhmiä sisältävä *Itämerensuomalaisten kielten kielikartasto ALFE 1–3* tuntee lähinnä yksittäisiä inkeroisen sanoja, jotka ovat venäläisperäisiä eivätkä juuri esiinny muissa itämerensuomalaisissa kielissä. Tällaisia ovat esimerkiksi *holkka*

'säkä' (< ven. *holka* 'säkä'), joka tunnetaan myös vepsästä muttei muualta.<sup>145</sup> Pelkästään inkeroisessa sen sijaan esiintyy *sokka* : *soka*- 'kidukset; poski, leuka', *sokkaluu* 'leukaluu' (< ven. *štšoka* 'poski').<sup>146</sup>

Nirvin (1971) inkeroisurteiden sanakirjassa venäläislainoja on melko paljon, mikä kertoo erityisesti aineiston keruuajana vallinneesta tilanteesta. Merkittävä osa inkeroista käsittelevästä aineistosta on kerätty 1900-luvulla. Vaikka esimerkiksi Soikkolaniemellä puhuttiin vielä 1930-luvulla syntyneille lapsille inkeroista ensimmäisenä kielenä, assimiloituminen venäjänkieliseen väestöön oli käynnissä ja kiihtyi 1930-luvun ja toisen maailmansodan tapahtumien takia. Kielenäytteitä on tallennettu kaksikielistyneiltä inkeroisilta, joiden arkinen käyttökieli on usein ollut venäjä. Pitkään jatkunut valtakielen käyttö vaikuttaa väistämättä myös vähemmistökieleä. Vaikutus ilmenee yksittäisinä sanoina, funktionaalisina ja merkityslainoina sekä upotettuina lauserakenteina.

Sanakirjaan otettujen venäläisperäisten sanojen levikki vaihtelee. Mukana on sellaisia, jotka esiintyvät käytännössä koko kielialueella. Toista tyyppiä edustavat venäläiset sanat, jotka on merkitty muistiin vain yhdestä tai kahdesta pitäjästä, mikä kertoo enemmän intensiivistyvän kielikontaktitilanteen sattumanvaraisuudesta: samalla kun inkerois-venäläinen kaksikielisyys levisi, yksittäisiä kontaktitilanteita syntyi erilaisissa kielisosiologisissa ympäristöissä koko ajan lisää. Taulukon 7 luetteloon on otettu mukaan sellaisia Nirvin sanakirjassa lueteltuja venäläislainoja, jotka esiintyvät useammassa kuin yhdessä lähteessä tai ovat kielikontaktia hyvin kuvaavia.

Taulukko 7. R. E. Nirvin (1971) inkeroisurteiden sanakirjassa mainittuja venäläislainoja.

<i>artteli</i>	'kalastusvenekunta'	(ven. <i>artel</i> )	<i>konovala</i>	'kuohari	(< ven. <i>konoval</i> )
<i>aspukka,</i> <i>astarga</i>	'atrain'	(< ven. <i>ostroga</i> ; huom. vanha sana <i>azra</i> 'ahrain')	<i>koorospelka</i>	'varhaisperuna'	(< ven. <i>skorospelka</i> )
<i>azbukki</i>	'aapinen'	(< ven. <i>azbuka</i> )	<i>korba</i>	'kyttyrä'	(< ven. <i>gorb</i> )
<i>halleeri</i>	'kolera'	(< ven. <i>holera</i> )	<i>kormano,</i> <i>kormona,</i> <i>kormuna</i>	'tasku'	(< ven. <i>karman</i> )
<i>hohla</i>	'riepu, rätti, räsy'	(< ven. <i>hohol</i> )	<i>korna</i>	'ahjo; uuni'	(< ven. <i>gorn</i> )
<i>holostoi</i>	'vanhapoika'	(< ven. <i>holostoi</i> ' <i>naimaton, perheetön</i> ')	<i>kornitsa</i>	'kamari'	(< ven. <i>gornitsa</i> )
<i>ispuoveeda</i>	'synnintunnustus'	(< ven. <i>ispoved</i> )	<i>corpuli</i>	'(pinta)lauta'	(< ven. <i>gorbyl</i> )
<i>iššuuma</i>	'rusina'	(< ven. <i>izjum</i> )	<i>kossa, kossoi</i>	'vino, kiero'	(< ven. <i>kos(oj)</i> )
<i>jepiskoppi</i>	'piispa'	(< ven. <i>episkop</i> )	<i>kossakka</i>	'oven tai ikkunan piena, kamana'	(< ven. <i>kosjak</i> )
<i>jeroplaani</i>	'lentokone'	(< ven. <i>aeroplan</i> )	<i>koussa, koussi</i>	'vesikauha'	(< ven. <i>kovš</i> )
<i>jordsi</i>	'kiiski'	(< ven. <i>jordš</i> )	<i>kozerga</i>	'lakin lippa'	(< ven. <i>kozyrjok</i> )
<i>juška</i>	'uunin pelti'	(< ven. <i>juška</i> )	<i>kraadosnikka</i>	'lämpömittari'	(< ven. <i>gradusnik</i> )
<i>kaaska</i>	'satu'	(< ven. <i>skazka</i> )	<i>kraadossi</i>	'(lämpö)aste'	(< ven. <i>gradus</i> )
<i>kaašša</i>	'puuro'	(< ven. <i>kaša</i> )	<i>kraaska</i>	'maali, väri'	(< ven. <i>kraska</i> )
<i>kaatarznoi</i>	'pakkotyöhön tuomittu'	(< ven. <i>katoržnyi</i> )	<i>krandossi</i>	'lyijykynä'	(< ven. <i>karandaš</i> )
<i>kabakka</i>	'kapakka'	(< ven. <i>kabak</i> )	<i>kreeposti</i>	'linna'	(< ven. <i>krepost</i> )
<i>kabli</i>	'tippa'	(< ven. <i>kaplja</i> )	<i>kreetsina</i>	'tattari'	(< ven. <i>gretšnevji</i> )
<i>kablukka</i>	'kengän korko'	(< ven. <i>kabluk</i> )	<i>kriba</i>	'sieni'	(< ven. <i>grib</i> )
<i>kabusta</i>	'kaali'	(< ven. <i>kapusta</i> )	<i>krissiiä</i>	'pureskella, jyrsiä; haukkua'	(< ven. <i>gryzt</i> )
<i>kalindora</i>	'käytävä'	(< ven. <i>koridor</i> )	<i>kriuna</i>	'kymmenen kopeekkaa'	(< ven. <i>grivna</i> )
<i>kalingoora</i>	'serttinki (kangas)'	(< ven. <i>kolenkor</i> )	<i>krossiia</i>	'uhata'	(< ven. <i>grozit</i> )
<i>kametti</i>	'hassu tapahtuma, kumma'	(< ven. <i>komedija</i> )	<i>kruga</i>	'kehä, rengas'	(< ven. <i>krug</i> )
<i>kaptittaa</i>	'savustaa'	(< ven. <i>koptit</i> )	<i>kruska</i>	'tuoppi'	(< ven. <i>kružka</i> )
<i>karahteri</i>	'luonne'	(< ven. <i>harakter</i> )	<i>kullaittaa</i>	'käyskennellä; seurustella'	(< ven. <i>guljat</i> )
<i>karmani</i>	'harmonikka'	(< ven. <i>garmon</i> )	<i>kurjeri</i>	'kuriiri'	(< ven. <i>kurjer</i> )
<i>kassa</i>	'palmikko'	(< ven. <i>kosa</i> )	<i>kutseri</i>	'ajuri, kuski'	(< ven. <i>kutšer</i> )
<i>kassuri</i>	'vesuri, kassara'	(< ven. <i>kosar</i> )	<i>laappa</i>	'kämpälä'	(< ven. <i>lapa</i> )
<i>kazetti</i>	'sanomalehti'	(< ven. <i>gazeta</i> )	<i>laatia</i>	'tehdä, valmistaa'	(< ven. <i>ladit</i> )
<i>kepka</i>	'lippalakki'	(< ven. <i>kepka</i> )	<i>laavitsa</i>	'tuvan kiintopenkki'	(< ven. <i>lavitsa</i> )
<i>kiira</i>	'punnus'	(< ven. <i>gira</i> )	<i>lafka</i>	'kauppa'	(< ven. <i>lavka</i> )
<i>kiisseli</i>		(< ven. <i>kisel</i> )	<i>lahandka</i>	'pesusoikko'	(< ven. <i>lohanka</i> )
<i>kilkki</i>	'kilohaili'	(< ven. <i>kilka</i> )	<i>lessiiä</i>	'loikoa'	(< ven. <i>ležat</i> )
<i>kirda</i>	'pitkä viljakeko'	(< ven. <i>skirda</i> )	<i>lezantka</i>	'tuvan tai riihen reunapenkki'	(< ven. <i>ležanka</i> )
<i>klaassa</i>	'luokka'	(< ven. <i>klass</i> )	<i>maaditsa</i>	'välikaton kannatinhirsi'	(< ven. <i>matitsa</i> )
<i>kleima</i>	'leima'	(< ven. <i>kleimo</i> )	<i>malidva</i>	'rukous'	(< ven. <i>molitva</i> )
<i>kleiveri</i>	'apila'	(< ven. <i>klever</i> )	<i>manidella</i>	'maanitella'	(< ven. <i>manit</i> )
<i>kluuhkoi</i>	'kuuro'	(< ven. <i>gluhoi</i> )	<i>marha</i>	'hapsu, rimpsu'	(< ven. <i>morh(i)</i> )
<i>kobittaa</i>	'kerätä, koota'	(< ven. <i>kopit</i> )	<i>massiina</i>	'kone'	(< ven. <i>mašina</i> )
<i>koikka</i>	'sänky'	(< ven. <i>koika</i> )			

<i>meepeli</i>	'huonekalu'	(< ven. <i>mebel'</i> )	<i>sitsa</i>	'liinakangas'	(< ven. <i>sitets</i> )
<i>moru</i>	'myrkkö'	(< ven. <i>mor</i> )	<i>slaapoi</i>	'höllä, löysä'	(< ven. <i>slabyi</i> )
<i>muila</i>	'saippua'	(< ven. <i>mylo</i> )	<i>slifki</i>	'kerma'	(< ven. <i>slivki</i> )
<i>naulats'ka</i>	'tyynyliina'	(< ven. <i>navolotška</i> )	<i>sluusia</i>	'palvella'	(< ven. <i>služit</i> )
<i>obednoi</i>	'sielunmessu'	(< ven. <i>obednja</i> )	<i>snurkka</i>	'nuora'	(< ven. <i>šnurok</i> )
<i>obokka</i>	'sieni'	(< ven. <i>obabok</i> )	<i>sukka</i>	'kidukset'	(< ven. <i>ššoka</i> )
<i>paaru</i>	'höyry'	(< ven. <i>par</i> )	<i>suutka</i>	'pilapuhe'	(< ven. <i>šutka</i> )
<i>paltto, paltto</i>	'palttoo'	(< ven. <i>palto</i> )	<i>säblä</i>	'riehtilän pidike'	(< ven. <i>tšaplja</i> )
<i>parissa</i>	'hankkia voittoa'	(< ven. <i>baryš</i> )	<i>taarasta</i>	'kylänvanhin'	(< ven. <i>starosta</i> )
<i>passibo,</i> <i>passippo</i>	'kiitos'	(< ven. <i>spasibo</i> )	<i>tolk</i>	'järjestys'	(< ven. <i>tolk</i> )
<i>peda</i>	'vahinko'	(< ven. <i>beda</i> )	<i>tolpia</i>	'hakata kovertaa'	(< ven. <i>dolbit</i> )
<i>peretnikka</i>	'esiliina'	(< ven. <i>perednik</i> )	<i>torba</i>	'säkki, pussi'	(< ven. <i>torba</i> )
<i>petli</i>	'silmukka, ansarihma'	(< ven. <i>petlja</i> )	<i>treepussa</i>	'vaatia, pyytää'	(< ven. <i>trebovat</i> )
<i>petška</i>	'kamiina'	(< ven. <i>petška</i> )	<i>troitsa</i>	'helluntai'	(< ven. <i>Troitsa</i> )
<i>petš'urga</i>	'uunin kolo'	(< ven. <i>petšurka</i> )	<i>truba</i>	'savupiippu; ränni; torvi'	(< ven. <i>truba</i> )
<i>peutsa</i>	'laulaja, kuoripoika'	(< ven. <i>pevets</i> )	<i>tš'ässöönä</i>	'tsasouna'	(< ven. <i>tšasovnja</i> )
<i>platja</i>	'leninki'	(< ven. <i>platje</i> )	<i>türmä</i>	'vankila'	(< ven. <i>tjurma</i> )
<i>pliitta</i>	'hella, hellan päällysrauta'	(< ven. <i>plita</i> )	<i>uulitsa</i>	'katu'	(< ven. <i>ulitsa</i> )
<i>plodnoi</i>	'tiukka'	(< ven. <i>plotnyi</i> )	<i>vadruska</i>	'rahka- tai marjapiirakka'	(< ven. <i>vatruška</i> )
<i>pluuga</i>	'rauta-aura'	(< ven. <i>pluga</i> )	<i>vakkooni</i>	'(junan)vaunu'	(< ven. <i>vagon</i> )
<i>podra</i>	'komea'	(< ven. <i>bodnyi</i> )	<i>vaksi</i>	'kengänkiillote'	(< ven. <i>vaksa</i> )
<i>poduska</i>	'patja, tyyny'	(< ven. <i>poduška</i> )	<i>vallaittaa</i>	'leipoa, pyöritellä leipäaikinaa'	(< ven. <i>valjat</i> )
<i>pogreba</i>	'kellari'	(< ven. <i>pogreb</i> )	<i>vernoi</i>	'uskollinen; rehellinen'	(< ven. <i>vernji</i> )
<i>pokkoinikka</i>	'vainaja'	(< ven. <i>pokoinik</i> )	<i>vesselä</i>	'hauska, iloinen; kaunis'	(< ven. <i>vesel, vesjolyi</i> )
<i>polavikko</i>	'matto'	(< ven. <i>polovik</i> )	<i>vod</i>	'no, kas'	(< ven. <i>voť</i> )
<i>polnoi</i>	'täysimittainen'	(< ven. <i>polnyi</i> )	<i>voli</i>	'valta, vapaus'	(< ven. <i>volja</i> )
<i>potš'ka</i>	'tynnyri'	(< ven. <i>botška</i> )	<i>vorodnikka</i>	'takin kaulus'	(< ven. <i>vorotnik</i> )
<i>povvoinikka</i>	'naisen päähine'	(< ven. <i>povoinik</i> )	<i>vorotta</i>	'kelakelkka'	(< ven. <i>vorot</i> )
<i>praavittaa</i>	'korjata'	(< ven. <i>pravit</i> )	<i>vorozia</i>	'korjata'	(< ven. <i>vorožit</i> )
<i>praaznikka</i>	'kirkollinen juhlapäivä'	(< ven. <i>prazdnik</i> )	<i>vortsa</i>	'palatsi'	(< ven. <i>dvorets</i> )
<i>raana</i>	'haava'	(< ven. <i>rana</i> )	<i>vunukka</i>	'lapsenlapsi'	(< ven. <i>vnuk</i> )
<i>raania</i>	'haavoittaa, repiä'	(< ven. <i>ranit</i> )			
<i>ribakka</i>	'kalastaja'	(< ven. <i>rybak</i> )			
<i>rounoi</i>	'tasainen, sileä'	(< ven. <i>rovnoi</i> )			
<i>rovotti</i>	'makuulavitsa'	(< ven. <i>krovat</i> )			
<i>rozboinikka</i>	'rosvo'	(< ven. <i>rozboinik</i> )			
<i>saadu</i>	'puutarha'	(< ven. <i>sad</i> )			
<i>saali</i>	'ikävä, sääli'	(< ven. <i>žal</i> )			
<i>saani</i>	'ajelureki'	(< ven. <i>sani</i> )			
<i>seemats'ka</i>	'auringonkukan siemen'	(< ven. <i>semetsko</i> )			
<i>seldi</i>	'silli'	(< ven. <i>sel'd</i> )			
<i>seletkä, siletka</i>	'liivit'	(< ven. <i>žiletka</i> )			
<i>senihka</i>	'sulhanen'	(< ven. <i>ženih</i> )			

Nirvin sanakirjassa mainituille venäläislainoille on ominaista, että ne on mukautettu inkeroisen äänneasuun. Se ilmenee eri tavoin sanan rakenteessa. Konsonanttiloppuisista sanoista on säännöllisesti tehty vokaaliloppuisia, esimerkiksi listassa mainitut sanat *hohla*, *kablukka*, *obokka*, *peutsa* ja *vorotta*.<sup>147</sup> Itämerensuomalaisten kielten vanha ominaisuus on, että sananalkuiset soinnilliset klusiilit on korvattu soinnittomilla, inkeroisessa vielä varsin myöhään: *palalainikka* 'balalainikka' < ven. *balalainika*, *panderooli*



'veroleima' < ven. *banderol'* 'banderolli', *pantta* 'silkkinau-  
hasta solmittu rusetti' < ven. *bant* 'rusetti', *podra* 'komea'  
< ven. *bodryi*. Venäjän painollisen tavun vokaali pitenee  
usein, erityisesti ensimmäisen tavun painollinen *a*, mikä  
on vaikuttanut sanoihin *klaassa*, *kraaska*, *kreeposti*, *laappa*,  
*raana* ja *saali*. Kolmitavuisissa venäläislainoissa, kuten *les-  
siiiä* ja *massiina* esiintyy inkeroiselle tyypillinen geminaa-  
tio eli vokaalienvälisen yksittäiskonsonantin pitenemi-  
nen.<sup>148</sup> Perinteisessä itämerensuomalaisessa sanastossa  
esiintymätön äänne *š* on useimmiten korvattu tavallisel-  
la sibilantilla *s* (*gorssi*, *kruska*, *suutka*), mutta esimerkiksi  
sanassa *juška* se on säilynyt, mikä osoittaa vieraan ään-  
teen asteittaisesta siirtymisestä inkeroisen äännejärjes-  
telmään. Kielikontaktien aiheuttamaa muutosta osoittaa  
myös palataalisten konsonanttien siirtyminen inkeroi-  
seen esimerkiksi sanoissa *išsuuma* ja *kullaittaa*, ja etenkin  
sananalkuisten konsonanttiyhitymien esiintyminen erityi-  
sesti klusiileilla *k*, *p* ja *t* alkavissa sanoissa: *kleima*, *kleiveri*,  
*kraadossi*, *kriiba*, *kruga*, *kruska*, *praavittaa*, *pluuga*, *treepu-  
sa* ja *truba*. Silti mukana on myös sanoja, kuten *passibo*,  
*rovotti* ja *vortsa*, joissa on itämerensuomalaisten kielten  
vanhan ominaisuuden mukaisesti korvattu sananalkui-  
nen konsonanttiyhitymä yksittäisellä.

Vierasperäisiä äännteitä on vain yksittäisissä sanoissa.  
Esimerkiksi *b*:n osalta Nirvi toteaa, että inkeroisessa ei  
esiinny *b*-alkuisia sanoja, yksittäisiä ainoastaan Laukaan-  
suun ja Rosonan murteissa.<sup>149</sup> Seuraavat venäläisperäiset  
sanat ovat esimerkkejä vierasperäisten äännteiden siirtymi-  
sestä kielikontaktitilanteessa sanastollisten lainojen mu-  
kana: *boltta* 'pultti' (< ven. *bolt*), *davai*, *tavai* (< ven. *davai*,  
käskyä ilmaiseva apuverbi) *familia* 'sukunimi' (< ven. *fa-  
milija*), *fanari* 'lyhty' (< ven. *fonar*), *farfori* 'posliini' (< ven.  
*farfor*), *fattera* 'asunto' (< ven. *fatera*), *flakku* 'lippu' (< ven.  
*flag*), *furaska*, *vuraska* 'lippalakki' (< ven. *furaška*), *greeveni*  
'kampa' (< ven. *greben*).

Esimerkissä 36 keskustelun aiheena ovat kalastus ja  
rysän rakentaminen. Arvo Laanestin kielenoppaan käyt-  
tämät sanat osoittavat, kuinka pyynnin yhteydessä on

käytetty venäjää. Venäjänkieliset sanat esiintyvät osana in-  
keroiseksi kerrottua tarinaa. Rysän osaa kuvataan sanal-  
la *hodu* 'käytävä' (< ven. *hod* 'kulku; käytävä; meno, liike'  
ja niin edelleen), tekotapaan liittyvä adverbi *vokkuraat* on  
kirjattu yhtenä sanana, mutta vastaa itse asiassa venäjän-  
kielistä prepositioliusekettä *v akkurat* 'täsmälleen, tarkas-  
ti, juuri, aivan'.

(36) (Hevaa) se oli tehty sissään **hodu** hänele **vokkuraat**  
nigu hään männiiz -- <sup>150</sup>

'Siihen oli tehty sisään käytävä sille tarkalleen ikään kuin  
se menisi --'

Esimerkissä 37 kyse on Hevaa-joen paikallisista kevättul-  
vista, ja lähteenä on sama vuonna 1963 haastateltu kie-  
lenopas kuin edellisessä. Tulvavahinkojen ehkäisemisek-  
si tehdyt toimet kerrotaan venäjäksi, mikä osoittaa, että  
myös ohjeet on annettu venäjäksi. Verbi *vyykapaali* 'kai-  
vettiin' on venäjän verbin *vykopat* 'ammentaa; kaivaa;  
penkoa' monikon preteritimuoto, jota käytetään sellaise-  
naan predikaattina myös esimerkkilauseessa. Objekti *at-  
rostok* 'haarauma' (< ven. *otrostok* 'haarake; verso') on no-  
minatiivissa, kuten passiivimuotoisen verbin objekti itä-  
merensuomalaisissa kielissä tavallisesti on. Toinen ob-  
jekti *truvaad* 'putket' (< ven. *truba* 'käytävä, putki, piippu,  
torvi') sen sijaan taipuu astevaihtelun mukaisesti *p*:n hei-  
kossa asteessa ja on noudattaa sikäli inkeroisen sanaston  
morfologiasia sääntöjä.

(37) (Hevaa) hään **vyykapaali** häneest **atrostok** i lazettin **tru-  
vaad**<sup>151</sup>

'Se, siitä kaivettiin haarake ja laskettiin putket.'

Edellisten kaltaisten yksittäisten sanojen lainaaminen on  
tavallisin osoitus kielikontakteista. Kontaktien voimak-  
kuudessa on aste-eroja. Inkeroisen kannalta 1800-luvulla  
kiihtynyt kaksikielistyminen ja siihen liittyvä kielenvaihto  
lisäsivät edellisten kaltaisten satunnaisten lainojen mää-

rää merkittävästi. Ne ovat osa laajaa kielisosiologista muutosta, joka 1900-luvun toisella puoliskolla kääntyi pysyväksi kielenvaihdoksi ja johti inkeroista puhuvan kieliyhteisön venäläistymiseen.

Intensiiviseen kielikontaktiin liittyy myös koodinvaihdon yleistyminen. Koodinvaihdossa ei ole kyse vain yksittäisten sanojen lainaamisesta venäjistä, vaan kokonaisten lausekkeiden. Ne osoittavat kertojan hallitsevan ja käytävän käytännön kommunikaatiossa tarvittavia rakenteita. Esimerkissä 38 ajan määrite eli kuukausi ilmaistaan venäläisen rakenteen mukaisesti *v aprele meestsee* 'huhtikuussa' (= venäjän kirjakielen *v aprele mesjatse*). Esimerkissä 39 kyse ei ole kiinteästä lausekerakenteesta, vaan tilanteeseen liittyvästä vapaasta luonnehdista *natšit ne tak žirny* 'siis ei niin rasvainen' (= venäjän kirjakielen *znatšit ne tak žirnyi*).

(38) (Hevaa) enzimäizeks ku ze algoi noussag, **v aprele meestsee**, mö kaaksigümnenzi kolmegümnenzin stuugin üüs saaman sidää säänniä<sup>152</sup>

'Kun se alkoi nousta ensimmäisenä huhtikuussa, saimme kaksikymmentä, kolmekymmentä kappaletta yössä sitä säynävää.'

(39) (Hevaa) hän on **natšit ne tak žirny**, vähemäd žiiru ono<sup>153</sup>

'Se on, siis ei niin rasvainen, on vähemmän rasvaa.'

## Inkeröisen kirjakieli

Inkeröisellä ei ole vakiintunutta kirjakieltä, eikä sitä käytetä säännöllisesti kirjallisessa muodossa. Neuvostoliitossa 1920-luvulla ja 1930-luvun alussa harjoitetun *korenizatsija*-politiikan mukaisesti sillekin luotiin 1930-luvulla kirjakieli. *Korenizatsijan* ideologinen tarkoitus oli vähentää Neuvostoliiton ei-venäläisen väestön ja keskusvallan välisiä kuilua. Muut kansallisuudet loivat kansallisia instituutioita ja useita perustettuja neuvostotasavaltoja nimettiin

niiden mukaan. Moskovan valtaeliitin ja keskusvallan kannalta tulos ei ollut toivottu, koska vastoin kommunistista johtoaajatusta, se ei johtanut tehokkaampaan integroitumiseen, vaan vahvasti paikallisia identiteettejä ja korosti paikallisten johtajien ohjaamaa hallintoa.

Monien muiden vähemmistökielten tietoinen kehittäminen tarjosi mallin myös inkeroiselle. Vuosina 1932–1937 ilmestyi runsaat kolmekymmentä inkeroiseksi painettua oppikirjaa.<sup>154</sup> Sisällöltään virallista kommunistista ideologiaa noudattavien kirjojen tarkoitus oli antaa lapsille inkeroiseksi virallista politiikkaa noudattavaa luku- ja kirjoitustaito sekä muut alkeiskoulussa opittavat taidot tiedot. Kirjakielen pääkehittäjä ja inkeroisen kieliopin kirjoittaja oli Pietarissa, silloisessa Leningradissa, Venäjän tiedeakatemian kielen ja historian instituutissa työskennellyt inkerinsuomalainen Väinö Junus. Hänet pidätettiin 31-vuotiaana lokakuussa 1937, ja tähän vuoteen päättyi myös kirjakielen käyttö ja inkeroisen opetus kouluissa. Junukselle langetettiin ankarin mahdollinen rangaistus, ja hänet teloitettiin syytettynä yhteistyöstä vastavallankumouksellisten ja fasistien kanssa samana vuonna.<sup>155</sup> Junus rehabilitoitiin postuumisti kaksikymmentä vuotta myöhemmin.

Kirjakieli jäi Stalinin terrorin ja poliittisen keskusvallan takia lyhytikäiseksi. Toisaalta se oli hyvin nopeasti luotu, eivätkä kaikki ratkaisut välttämättä edistäneet inkeroisen asemaa kielipoliittisesti parhaalla tavalla. Kirjakiellessä on vahva suomalaisvaikutus, mikä on ymmärrettävää sitä taustaa vasten, että Junus ei itse puhunut inkeroista äidinkielenään, vaan oli inkerinsuomalainen. Lisäksi hänen tavoitteenaan oli luoda yhtenäinen kirjakieli eri murteiden puhujille, ja hän otti kielioppiinsa aineksia erityisesti Soikkolan ja muutenkin eniten suomalaisvaikutteisesta Ala-Laukaan murteesta.<sup>156</sup> Muoto-opiltaan omaleimaisin Hevaan murre ei sen sijaan ollut kirjakielen perustana. Kirjakielen käytettävyyden kannalta tärkeä sanasto ei myöskään useassa oppikirjassa ole leimallisesti inkeroista edustavaa.



Näyte vuonna 1932 julkaistusta aapis- ja lukukirjasta.

## Lopuksi

Uudella ajalla ja järjestelmällisen tutkimuksen käynnistyttyä Inkerinmaalla vallinnutta kielitilannetta on mahdollista tarkastella yksityiskohtaisemmin dokumentoidun aineiston valossa. Jokaisella alueen kielellä on omat tunnusmerkkinsä, mutta niiden väliset rajat ovat suhteellisia ja vaihtelevat kulloinkin tarkasteltavan piirteen mukaan. Muihin lähialueen kieliin kontrastoituna inkeroisessa on hyvin vähän piirteitä, jotka ovat vain sille luonteenomaisia. Se on päinvastoin hyvin tyyppillinen itämerensuomalainen kieli, moneen muuhun verrattuna arkaistisempi.

Poikkeavimpia ovat foneettiset, äänteiden kestoja koskevat piirteet.

Läheisten kontaktikielten paikallinen prestiisi oli erilainen. Kun inkerosta ja vatjaa alettiin tuntea tarkemmin ja kielenvaihto oli jo käynnissä, tutkijat kiinnostivat huomiota siihen, että vatjalaiset pystyivät läntisimmällä alueella Laukaanjoen seudulla kyllä vaihtamaan keskustelun inkeroiseksi, mutta inkeroiset eivät vatjaksi. Inkeroisen ja vatjan välinen ero onkin lingvistisesti suurempi kuin inkeroisen ja suomen kaakkoismurteisiin kuuluvien äyrämöis- ja savakkomurteiden välinen ero.

Ehkä juuri helpon lähestyttävyytensä takia inkeroinen ei ole saanut tarvitsemaansa huomiota fennistisessä tutkimuksessa. R. E. Nirvin 1971 julkaisema sanakirja on laajin olemassa oleva, mutta perustuu monien muiden itämerensuomalaisen kielten sanakirjoihin verrattuna melko suppeaan aineistoon. Itämerensuomalaisen kielten kokonaiskuvan lisäksi inkeroisella on myös lisämerkitystä slaavilais- ja venäläiskontaktien kannalta.

## Viitteet

- 1 Lauri Kettunen kommentoi Virittäjässä vuonna 1957 tuoreeltaan Paul Aristen (1956) hiukan aikaisemmin ilmestynyttä tutkielmaa, jossa hän käytti nimitystä *isuri keaKSel* 'inkeroisen kieli'. Koko artikkeli perustui käsitteellisesti kielestä, ei murteesta lähtevään tarkasteluun. Tämä ei Kettusta miellyttänyt, vaan hän käytti laajan itämerensuomalaisen kielten tuntemuksensa perustellakseen käsitteen *isuri keel* epäonnistumista. "Inkeroisurteen yleisvaikutelma ei anna tukea käsitykselle, että se olisi lähellä itäkarjalaa, kaikista vähimmin käsitykselle, että se olisi itsenäinen sukukieli", kirjoitti kärkeä Kettunen (1957). Myöhemmin käsitteitä *inkeroisurteet* ja *inkeroinen, inkeroisen kieli* on käytetty suomeksi synonyymeinä (Lehtinen 2007, 14–17).
- 2 Rožanski & Markus 2013a, 2013b.
- 3 Kuznetsova ym. 2015; Rožanski 2010; Rožanski & Markus 2013a, 2013b.
- 4 Kepsu 1995, 27–45.

- 5 Laanest 1986, 7.  
6 Öpik 1970, 10, 61.  
7 Ernits 2005, 80; Suhonen 1985.  
8 Korhonen 1986, 145, 172–173.  
9 Porkka 1885, 2–3.  
10 Porkka 1885, 20–23.  
11 ALFE 2, 190–191; SSA 3, 499.  
12 ALFE 3, 331–334.  
13 SSA 1, 301.  
14 [http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus\\_lan\\_97.php](http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_lan_97.php) (19.10.2015).  
15 Žiromskaja 2001, 80–82.  
16 Neuvostoliitossa 1930-luvulla inkeroiseksi julkaistut oppikirjat ovat käytettävissä digitoituina Kansalliskirjaston Fennougrica-kokoelmassa (<https://fennougrica.kansalliskirjasto.fi/>).  
17 Žiromskaja 1999, 8.  
18 Žiromskaja 2001, 80–82.  
19 Laanest 1998, 32.  
20 Vrt. Flink 2010; Grünthal 2011; Karjalainen & al. 2013, 13; Sarmimaa 1999, 18–50.  
21 Lallukka 1992, 20.  
22 Kuznetsova ym. 2015.  
23 Grünthal 1997, 172–173; Nirvi 1961, 104; VKS 2, 94.  
24 Ariste 1981, 52–63; Grünthal 1997, 172–173; Lauerma 1998; Nirvi 1971, 94; Rožanski & Markus 2013b; Suhonen 1985. Ks. myös Rožanskin (2010, 76–77) viimeisten inkeroisyyhteisöjen tavasta määrittellä ryhmänsä. 2000-luvun aineistossa on vahvistunut venäjän mallin tai paikan mukaan tapahtuva identiteetin määrittely.  
25 Ariste 1956, 46, 2005 [1964–65], 74, 82–83; Nirvi 1971, 137; Muslimov 2005, 43–44; Siro 1949, 116–124, 154–156; VKS 4, 151. Muslimovilla (2005, 44) on esimerkki siitä, kuinka vatjalainen kielenopas on käyttänyt myös venäjänkielistä verbiä *govorit* 'puhua' osoittamaan pelkän verbin avulla, millä kielellä puhuminen tapahtuu: *hän pajatab, a mejje lapset kai govorjat* 'hän puhuu [vatjaa], mutta meidän lapset kaikki puhuvat [venäjää]'.  
26 Nirvi 1961, 103–107; Ojansuu 1918, 97–98; Porkka 1885, 2–4, 20.  
27 Porkka 1885, 2–4, 20.  
28 Savijärvi 1944, 214–218.  
29 Nirvi 1960, 157–165, 1961, 125–132.  
30 Tästä jo esim. Kivikoski (1952); ks. myös Huurre 1984, 309 ja Uino 2006.  
31 Leskinen 1990, 76–77, 1991, 225.  
32 Savijärvi & Savijärvi 1990, 25.  
33 Tunkelo 1952, 5–15, 40–42.  
34 Leskinen 1999, 363.  
35 Varhaisin vatjalaisia koskeva maininta on peräisin Novgorodin aikaisista määräyksistä vuodelta 1069, seuraavalla vuosikymmenellä vielä yksiselitteisempi *vod* (Grünthal 1997, 121–128). Inkerinmaahan ja inkerikkoihin liittyvät varhaisimmat maininnat ovat peräisin 1200-luvulta, ja niitä esiintyy sekä läntisissä lähteissä paavin bullissa, skandinaavisissa riimukronikoissa, Henrikin Liivinmaan kronikassa ja Novgorodin teksteissä (Dmitrijev 2016; Grünthal 1997, 173–177).  
36 Grünthal 1997, 123–125.  
37 Kallio 2006; Must 2000, 576–577; Mägiste 1962.  
38 Saloheimo 1991.  
39 Kepsu 1995, 27.  
40 Grünthal (tulossa); Leskinen 1964, 1971.  
41 Sivonen 2007, 41–69.  
42 Sivonen 2007, 69–79, 95–109; Västrik 2007, 80–93.  
43 Nirvi 1978.  
44 Nirvi 1978, 353–355.  
45 Suomennos alkuperäisestä saksankielisestä lähteestä kirjoittajan. (Ariste 1975, 198). Inkerinmaan itämerensuomalaisten kielten limittymisestä ja keskinäisestä vuorovaikutuksesta ks. myös Muslimov 2005 sekä Savijärvi & Savijärvi 1990.  
46 Kiuru 1990, 103. Toisaalta tämä ei välttämättä ole 1900-luvulla ilmestynyt käytäntö, koska vastaavia tietoja on myös 1800-luvulta. Suullisen perinteen aineistossa esiintyy toteamuksia, kuten ”Enne piettiin ummikkeet päällä, venalaiset (so. kreikanuskoiset) enne piettiin mokomaisia valkei hammeit, viilekkeet hartiella”, jonka kertoi Vappu Varkki Vihtori Alavalle Ropsussa vuonna 1892 (SKVR III: 2044). Kullan kylässä Maria Mörön runon kommentteiksi Alava kirjoitti: ”Kuva mokoma; kreikan-uskoisten jumalankuva” ja ”Venäläiset sanoo: ristätti” (SKVR III: 2131). Uljaana Kipatsa Laukaansuusta kommentoi (ja Alava selvensi): ”Rist(i)ätti istuukii pöyvän otsaa, rist-emä kera (sekä ’suomalaisilla’ että ’venäläisillä’)” (SKVR III: 2545). Vääränojan Kati-akka kertoi Volmari Porkalle, että ”Tätä runoa sanotaan suomalaisten virreksi (so. luterilaisten laulamaksi)” (SKVR III: 1336). (Kati Kallio, henkilökohtainen tiedonanto.)  
47 Ariste 2005.  
48 Ks. lähemmin Muslimov 2005.

- 49 Rožanski & Markus 2013b, 220. Esimerkkinä vatjalaisten su-  
lautumisesta Ala-Laukaan inkerikkoihin Rožanski & Markus  
(2013b, 221) kertovat esimerkeistä, joissa haastateltava vatja-  
lainen on todennut, ettei hän ole kuullutkaan, keitä vatjalaiset  
ovat, ja olevansa itse inkerikko.
- 50 Björklöf 2012, 31.
- 51 Savijärvi & Savijärvi 1990, 24–26.
- 52 Kuznetsova 2009, 2016; Laanest 1966b; Markus 2010, 2011;  
Saar 2008; Sovijärvi 1944.
- 53 Laanest 1966b, 22–25; Sovijärvi 1944, 12–13.
- 54 Laanest 1966b, 20.
- 55 Laanest 1966b, 26–30, 1998, 32–33; Sovijärvi 1944, 14.
- 56 Porkka 1885, 3–4.
- 57 Laanest 1966b, 31–47, 56–57; Saar 2014.
- 58 LL 1967, 147.
- 59 Laanest 1966b, 77–80; Sovijärvi 1944, 8, 104–105, 108–110.
- 60 LL 1967, 143.
- 61 LL 1967, 145.
- 62 LL 1967, 146.
- 63 Laanest 1966b, 74–76, 1998, 33; Nirvi 1962; Porkka 1885, 3–4.
- 64 LL 1967, 150.
- 65 LL 1967, 154; Laanest 1966a, 48.
- 66 Laanest 1966a, 50–52.
- 67 Kettunen 1940, 12–27. Itäsuomalaisten murrepiirteiden väisty-  
misestä ks. lähemmin Palander (2008).
- 68 Laanest 1966a, 84.
- 69 Laanest 1966a, 65.
- 70 Kettunen 1960, 55, Laanest 1978, 312–313.
- 71 Laanest 1966a, 46; LL 1967, 153.
- 72 Laanest 1980, 146–147.
- 73 LL 1967, 143.
- 74 Laanest 1966a, 44.
- 75 Vrt. Kettunen 1940, 202; Laanest 1978, 309, 1982, 150–151;  
Paunonen 1974, 198–284.
- 76 LL 1967, 143.
- 77 LL 1967, 147.
- 78 Laanest 1966a, 48; LL 1967, 153.
- 79 Laanest 1980, 144–145; Paunonen 1974, 198–285.
- 80 LL 1967, 145.
- 81 LL 1967, 147.
- 82 Laitinen & Lehtinen 1997, 7–8.
- 83 Laanest 1966b, 105–106.
- 84 LL 1967, 158.
- 85 LL 1967, 158.
- 86 Laanest 1966a, 49.
- 87 LL 1967, 144.
- 88 LL 1967, 146.
- 89 Kettunen 1940, 126.
- 90 Laanest 1966a, 62.
- 91 LL 1967, 79.
- 92 Itkonen 1965, 200–208, Kettunen 1940, 28.
- 93 LL 1967, 152.
- 94 LL 1967, 180.
- 95 Laanest 1966a, 50.
- 96 Laanest 1966a, 45; LL 1967, 152.
- 97 Laanest 1966a, 85.
- 98 LL 1967, 181.
- 99 Laanest 1966a, 72.
- 100 Laanest 1966a, 45; LL 1967, 152.
- 101 Laanest 1966a, 50; LL 1967, 155.
- 102 LL 1967, 181.
- 103 LL 1967, 144.
- 104 Laanest 1966a, 46, LL 1967, 153.
- 105 Porkka 1885, 67–68; yhtenäistetty Laanestin (1964, 1997, 8–9)  
mukaan.
- 106 Porkka 1885, 67–68.
- 107 Ariste 1960a, 153, Laanest 1964, 22, Särkkä 1969, 155–158.
- 108 Saar 2008, 11–12.
- 109 Saar 2008, 74, Sovijärvi 1944, 86–88.
- 110 Leskinen 1978, 127–130, 1991, 225–226.
- 111 Laanest 1964, 22–24, 1997, 8.
- 112 Laanest 1964, 24, Sovijärvi 1944, 180–182.
- 113 Laanest 1982, 150–151.
- 114 Laanest 1964, 24.
- 115 Porkka 1885, 95.
- 116 Laanest 1997, 9.
- 117 Laanest 1964, 26, 1997.
- 118 Laanest 1964, 27.
- 119 Laanest 1997, 10.
- 120 Laanest 1964, 28–29, 1997, 10.
- 121 Laanest 1964, 28–29, 1997, 10.
- 122 Laanest 1964, 29–30, 1997, 10; Savijärvi 1977, 11–20.
- 123 Rožanski & Markus 2013b, 226.
- 124 Refleksiivistien taivutusparadigmojen synnystä ks. Lehtinen  
1999.
- 125 Koivisto 1995.

- 126 Porkka 1885, 111–117.  
 127 Koivisto 1995, 105–109.  
 128 Porkka 1885, 115–116; merkintä yhtenäistetty Laanestiin mukaisesti. Fjodor Rožanskin ja Jelena Markusin mukaan 2000-luvulla Soikkolan murretta puhuneet ovat käyttäneet monikon ensimmäisessä persoonassa lyhentyntä muotoa *-ma/-mä* aiemman *-mma/-mmä* sijasta.  
 129 LL 143.  
 130 Laanest 1997, Nirvi 1971.  
 131 ALFE 2, 436, SSA 2, 119–120.  
 132 ALFE 2, 320–321, Savijärvi & Savijärvi 1996, Siro 1949, 154–156.  
 133 ALFE 1 441, ALFE 2, 433.  
 134 ALFE 2, 314–316.  
 135 ALFE 3, 148–149.  
 136 VKS 1, 317.  
 137 ALFE 2, 302, Nirvi 1971, 185.  
 138 ALFE 2, 512–513.  
 139 Kettunen 1940, 21, Laanest 1966b, 52–54, SSA 2, 259–260.  
 140 SSA 1, 54–55, 336. Hajonta itämerensuomalaisissa kielissä viittaa siihen, että näissä sanoissa esiintyvä sanansisäinen konsonanttiyhtymä aiheutuu alkuperäisen konsonanttiyhtymän *\*-str-* erilaisesta substituutiosta. Osassa tämäntyyppiset sanat heijastavat konsonanttiyhtymä *\*-sr-*, osassa *\*-tr-* (Kallio 2012, 231; Viitso 2008, 86–87, 397). Kaikki tähän tyyppiin kuuluvat sanat, nykysuomen *atrain*, *ihra*, *kehrä* ja *ohra* on lainattu joko balttilaiselta tai germaaniselta taholta (Junttila 2015, 73, 76, 87, 139; Koivulehto 1999 [1979], 161–168; SSA 1, 54–55, 222, 336–337; SSA 2, 259–260).  
 141 Sana *peremmeez* ~ *peremies* ~ *pere(n)isäntä* (myös *pere isäntä*), samoin *pere(n)nainen*, esiintyy runoaineistossa etenkin Kattilan vatjalaisten ja Länsi-Inkerin inkerikkojen niin sanotuissa Kiletoi-virsissä. Nämä olivat 1800-luvun lopulla ilmeisesti jo jäämässä pois käytöstä. Myös muita yksittäisiä esiintymiä muista runotyypeistä tunnetaan, jokunen Länsi-Inkeristä, yksi Kupanitsasta, yksi tanssituvanpyyntö Europaeuksen Itä- ja Pohjois-Inkerin tallennuksiin perustuvasta julkaisusta, jotain myös Seiskarilta ja Karjalankannakselta. (Kati Kallio, henkilökohtainen tiedonanto.)  
 142 Laanest 1964, 31.  
 143 ALFE 1, 162–163, Nirvi 1971, 287, SSA 2, 130.  
 144 ALFE 3, 141–143.  
 145 ALFE 3, 157–162.  
 146 ALFE 3, 230–233, Nirvi 1971, 537.  
 147 Samoin suppealevikkisissä sanoissa *pagra* 'keksi, haka' (< ven. *bagor*), *paissikka* 'osakas' (< ven. *paštšik*), *parahoda* 'höyrylaiva' (< ven. *parohod*), *parikka* 'peruukki' (< ven. *parik*).  
 148 Samoin *pakkeetti* 'paketti' (< ven. *paket*), *pappeeroska* 'savuke' (< ven. *papiroska*).  
 149 Nirvi 1971, 26.  
 150 Laanest 1966a, 45; LL 1967, 152.  
 151 Laanest 1966a, 46; LL 1967, 153.  
 152 Laanest 1966a, 44; LL 1967, 152.  
 153 Laanest 1966a, 48; LL 1967, 154.  
 154 Ks. ed.  
 155 Saar 2008, 6–7.  
 156 Saar 2008, 7. Inkeröisen kielistatusta vastaan polemisointu Kettunen (1957, 129) kirjoitti suorasukaisesti näin: ” – kirja [Lukukirja inkeröisiä oppikoteja vart.] on todella huvittavaa lukemista. Sitä ymmärtää suomalainen, paitsi venäläisten sanojen kohdalta, jokseenkin yhtä hyvin kuin esim. viipurilaismurretta, ja hyödyllinen se on murretutkimuksellekin. Inkeröislapsia varten sitä kuitenkin ei olisi kaivattu, suomenkieliset oppikirjat, joita Inkerin suomalaisissa kouluissa sekä Neuvosto-Karjalassa käytettiin, olisivat ajaneet jokseenkin saman asian ja avartaneet lapsien kielitaitoa kotimurretta kauemmaksi.”

## Lähteet

- ALFE = Tuomo Tuomi (päätoim.) 2004–2010: *Atlas linguarum fennicorum* 1–3. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.  
 Ariste, Paul 1956: Isuri keelest. *Emakeele Seltsi Aastaraamat* 2: 32–52.  
 Ariste, Paul 1960: Ekstsessiivist läänemere keeltes. *Emakeele Seltsi Aastaraamat* 6: 145–161.  
 Ariste, Paul 1975: Über die inneren Kontakte zwischen den ostseefinnischen Sprachen. – Paul Ariste & Anu-Reet Hausenberg & Aime Kährik & Valmen Hallap (toim.), *Congressus Tertius Internationalis Fenno-Ugristarum. Tallinae habitus* 17.–23. VIII 1970. Acta Linguistica 1. Tallinna: Valgus, 196–199.  
 Ariste, Paul 1981: *Keelekontaktid*. Emakeele Seltsi Toimetised 14. Tallinna: Valgus.  
 Ariste, Paul 2005: *Vadja päevikud 1942–1980*. Koonnut sekä saatesanoin ja kommentein varustanut Ergo-Hart Västriik, toimitus ja jälkisanat Peeter Olesk. Eesti kirjandusloo allikmaterjale. Tartto: Eesti kirjandusmuuseum.

- Björklöf, Sofia 2012: *Viron rantamurteen länsiryhmän sanaston alkuperä suomalaislajoinen valossa*. Suomen kielen pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/37846>. Viitattu 10.2.2016.
- Dmitrijev, A. V. 2016: Ižora, Inkeri, Ingermanland. Ještše raz ob istoriko-toponomičeskijh svjazah. *Linguistica Uralica* 52:168–178.
- Ernits, Enn 2005: Vadja keele varasemast murdeliigendusest ja hilisemast hääbumisest. – Karl Pajusalu & Jan Rahman (toim.), *Piirikultuurid ja keeled*. Võro Instituudi Toimõndusõq 17. Võru: Võro Instituut, 76–90.
- Flink, Toivo 2010: Kotiin karkotettavaksi. Inkeriläisen siirtoväen palautukset Suomesta Neuvostoliittoon vuosina 1944–55. Historiallisia tutkimuksia 251. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Grünthal, Riho 1997: *Livvistä liiviin. Itämerensuomalaiset etnonyymit*. Castrenianumin toimitteita 51. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Grünthal, Riho 2011: Population decline and the Erosion of the Veps Language Community. – Riho Grünthal & Magdalena Kovács (toim.), *The ethnic and linguistic context of identity: Finno-Ugric minorities*. *Uralica* Helsingiensia 5. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 267–293.
- Grünthal, Riho (tulossa): Kielellinen Merikarjala. – Pekka Suutari (toim.), *Merikarjala: Suomenlahden rannikon kulttuurinen kohtaustapaikka*. Viipurin Suomalaisen Kirjallisuusseuran Toimitteita 24. Helsinki: Viipurin Suomalainen Kirjallisuusseura.
- Huurte, Matti 1984: Itä-Suomen rautakautinen asutus arkeologian valossa. – Jarl Gallén (toim.), *Suomen väestön esihistorialliset juuret*. Tvärminnen symposiumi 17–19.1.1980. Bidrag till kännedom av Finlands natur och folk H 131. Helsinki: Suomen Tiedeseura, 303–317.
- Itkonen, Terho 1965: *Proto-Finnic final consonants. Their history in the Finnic languages with particular reference to the Finnish dialects*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 138. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Junttila, Santeri 2015: *Tiedon kumuloituminen ja trendit lainasatututkimuksessa. Kantasuomen balttilaislajoinen tutkimushistoria*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/158777>. Viitattu 10.2.2016.
- Kallio, Petri 2006: On the Earliest Slavic Loanwords in Finnic. – Juhani Nuorluoto (toim.), *The Slavicization of the Russian North. Mechanisms and Chronology*. *Slavica* Helsingiensia 27. Helsinki: Helsingin yliopisto, 154–166.
- Kallio, Petri 2012: The prehistoric Germanic loanword strata in Finnic. – Riho Grünthal & Petri Kallio (toim.), *A Linguistic Map of Prehistoric Northern Europe*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 266. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 225–238.
- Karjalainen, Heini & Ulriikka Puura & Riho Grünthal & Svetlana Kovaleva 2016: *Karelian language in Russia. ELDIA Case Specific Report*. *Studies in European Language Diversity* 25. Mainz: Research consortium ELDIA. [https://phaidra.univie.ac.at/detail\\_object/0:314612](https://phaidra.univie.ac.at/detail_object/0:314612). Viitattu 10.2.2016.
- Kepsu, Saulo 1995: *Pietari ennen Pietaria. Nevansuun vaiheita ennen Pietarin kaupungin perustamista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 608. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kettunen, Lauri 1940: *Suomen murteet III. Murrekartasto*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 188. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kettunen, Lauri 1957: ”Isuri keel”. *Virittäjä* 61: 124–133.
- Kettunen, Lauri 1960: *Suomen lähisukukielten luonteenomaiset piirteet*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 119. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Kiuru, Eino 1990: Soikkolan viimeisiä runonlaulajia tapaamassa. – Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Inkerin teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 69–70. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 103–110.
- Kivikoski, Ella 1952: Uusimmista kaivauksista Staraja Ladogassa. – Väinö Kaukonen (toim.), *Neuvostoliittoinstituutin vuosikirja 3*, Helsinki: Neuvostoliittoinstituutti, 41–51.
- Koivisto, Vesa 1995: *Itämerensuomen refleksiivit*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 622. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Koivulehto, Jorma 1999: *Verba mutuata. Quae vestigia antiquissimum Germanis aliisque Indo-Europaeis contactus in linguis Fennicis reliquerint*. Toimittanut Klaas Ruppel. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 237. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Korhonen, Mikko 1986: *Finno-Ugrian language studies in Finland 1828–1918*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Kuznetsova, Natalja 2009: Suprasegmentnaja fonologija sokinškogo dialekta ižorskogo jazyka v tipologičeskom aspekte. *Voprosy jazykoznanija* 5: 18–47.
- Kuznetsova, Natalja 2016: Evolution of the non-initial vocalic length contrast across the Finnic varieties of Ingria and adjacent areas. *Linguistica Uralica* 52: 1–25.

- Kuznetsova, Natalja & Jelena Markus & Mehmed Muslimov 2015: Finno-Ugric minorities of Ingria. The current sociolinguistic situation and its background. – Heiko F. Marten & Michael Riessler & Janne Saarikivi & Reetta Toivanen (toim.), *Cultural and linguistic minorities in the Russian Federation and the European Union*. Multilingual Education 13: Comparative studies on equality and diversity. Berlin: Springer, 127–167.
- Laanest, Arvo 1964: *Isurid ja isuri keel – meie lähemaid sugulaskeeli*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Laanest, Arvo 1966a: *Isuri murdetekste*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Laanest, Arvo 1966b: *Ižorskie dialekti. Lingvogeografičeskoe issledovanie*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Laanest, Arvo 1978: *Istoričeskaja fonetika i morfologija ižorskogo jazyka*. Väitöskirja. Tallinna: Eesti keele instituut.
- Laanest, Arvo 1980: Inkeröismurteiston suhteista suomen kaakoismurteisiin. *Virittäjä* 84: 142–150.
- Laanest, Arvo 1982: *Einführung in die ostseefinnischen Sprachen*. Hampuri: Helmut Buske Verlag.
- Laanest, Arvo 1986: *Isuri keele ajalooline foneetika ja morfoloogia*. Tallinna: Valgus.
- Laanest, Arvo 1997: *Isuri keele Hevaha murde sõnastik*. Tallinna: Eesti Keele Instituut.
- Laanest, Arvo 1998: *Isurid ja isuri keel. – Kaheksa keelt, kaheksa rahvast*. Koonnut Jaan Õispuu, toimittanut Marje Joalaid. Tallinna: Tallinna pedagogikaülikool, 30–36.
- Laitinen, Lea & Tapani Lehtinen 1997: Johdanto. – Tapani Lehtinen & Lea Laitinen (toim.), *Kieliopillistuminen. Tapaustutkimuksia suomesta*. Kieli 12. Helsinki: Helsingin yliopiston suomen kielen laitos, 6–19.
- Lallukka, Seppo 1992: *Venäjän uralilaisten kansojen tilastoa*. Koonnut ja toimittanut Seppo Lallukka. Julkaisusarja A 16. Helsinki: Venäjän ja Itä-Euroopan instituutti.
- Lauerma, Petri 1998: Reunahuomautuksia Rosonan ja Kurkolan murteiden erojen syistä. – Riho Grünthal & Johanna Laakso (toim.), *Oekeeta asijoo. Commentationes Fenno-Ugricae in honorem Seppo Suhonen sexagenarii 16.V.1998*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 228. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 280–283.
- Lehtinen, Tapani 1999: Imperfekt, Analogie und die Entstehung der Reflexivkonjugation der ostseefinnischen Sprachformen Ingermanlands. *Finnisch-Ugrische Forschungen* 55: 93–115.
- Lehtinen, Tapani 2007: *Kielen vuosituhannet. Suomen kielen kehitys kantauralista varhaiskantasuomeen*. Tietolipas 215. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Leskinen, Heikki 1964. Suomen itämurteet keskiajan ja uuden ajan taitteessa. *Virittäjä* 68: 97–115.
- Leskinen, Heikki 1971: Tilastollisia havaintoja kaakkoismurteiden loppu-n:stä. *Virittäjä* 75: 343–368.
- Leskinen, Heikki 1978: Kaksi kaakkoismurteiden ja inkeröismurteiden kestoseikkaa. *Virittäjä* 82: 122–131.
- Leskinen, Heikki 1990: Vepsän, karjalan ja inkeröisen asemasta kolmen äännepiirteen valossa. – Sari Vaula (toim.), *Itämerensuomalaiset kielikontaktit*. Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen julkaisuja 61. Helsinki: Kotimaisten kielten tutkimuskeskus, 72–81.
- Leskinen, Heikki 1991: Inkerin kielimuodot. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 222–233.
- Leskinen, Heikki 1999: Suomen murteiden synty. – Paul Fogelberg (toim.), *Pohjan poluilla*. Bidrag till kännedom av Finlands natur och folk 153. Helsinki: Suomen Tiedeseura, 358–372.
- LL = Pertti Virtaranta 1967: *Lähisukukielten lukemisto*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 287. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Markus, Jelena. 2010: Primary and secondary geminates in Ingrian. *Linguistica Uralica* 56: 38–52.
- Markus, Jelena. 2011: The phonetics and phonology of a disyllabic foot in Soikkola Ingrian. *Linguistica Uralica* 57: 103–119.
- Muslimov, Mehmed 2005: *Jazykovye kontakty v Zapadnoi Ingermanlandii (nižneje tetšenie reki Lugi)*. Dissertatsija na soiskanie utšenoi stepeni kandidata filologičeskikh nauk. Väitöskirja. Pietari: Institut jazyka, literatury i istorii Karelskogo NC RAN.
- Must, Mari 2000: *Vene laensõnad eesti murretes*. Tallinna: Eesti Keele Sihtasutus.
- Mägiste, Julius 1962: Äldre ryska länord i estniskan, särskilt i det gamla estniska skriftspråket. – *Lunds universitets årskrift*, Första avdelningen: teologi, juridik och humanistiska ämnen. 55:1. Lund: Lund universitet.
- Nirvi, R. E. 1960: Die Stellung der ingrischen Dialekte. – *Sitzungsberichte der Finnischen Akademie der Wissenschaften 1960*, Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 133–165.
- Nirvi, R. E. 1961: Inkeröismurteiden asema. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 41, 99–132.
- Nirvi, R. E. 1962: Die Lautwandel *ir > er* in den ingrischen



- Dialekten. – *Commentationes Fenno-Ugricae in honorem Paavo Ravila*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 125. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 361–376
- Nirvi, R. E. (toim.) 1971. *Inkeröismurteiden sanakirja*. Lexica Societatis Fenno-Ugricae 18. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Nirvi, R. E. 1978: Soikkolan äyrämöismurteesta. *Virittäjä* 82: 345–358.
- Ojansuu, Heikki 1918: *Karjala-aunuksen äännehistoria*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 162. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Palander, Marjatta 2008: Itäsuomalaisten murrepiirteiden muodonsääinen väistymishierarkia. *Virittäjä* 112: 322–354.
- Paunonen, Heikki 1974: *Monikon genetiivin muodostus suomen kielessä I*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 317. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Porkka, Volmari 1885. *Über den ingrischen Dialekt mit Berücksichtigung der übrigen finnisch-ingermanländischen Dialekte*. Helsingfors: J. C. Frenckell & Sohn.
- Rožanski, Fjodor 2010: Ižorskij jazyk: problema opredelenija granic v uslovijah jazykovogo kontinuumu. *Voprosy jazykoznanija* 1: 74–93.
- Rožanski, Fjodor & Jelena Markus 2013a: Ižora Soikinskogo poluoostrova. Fragmenty sotsiolingvističeskogo analiza. – N. N. Kazanski (toim.), *Acta linguistica petropolitana. Transactions of the Institute for Linguistic Studies* IX: 3. Pietari: Nauka; 261–298.
- Rožanski, Fjodor & Jelena Markus 2013b: O statuse nižnelužskogo dialekta ižorskogo jazyka sredi rodstvennyh idiomov. – *Lingvističeskij bespredel 2. Sbornik naušnyh trudov k jubileju A. I. Kuznetsovoi*. Moskova: Izdatelstvo Moskovskogo Universiteta, 219–232.
- Saar, Eva 2008: *Isuri keele Soikola murde verbi muutmissüsteem*. Liensiaatintyö. Tartto: Tartu ülikooli filosoofiateaduskond, Eesti ja üldkeeleteaduse instituut.  
<http://hdl.handle.net/10062/6390>. (Viitattu 30.11.2015)
- Saar, Eva 2014: Types of Consonant Alternation in the Inflectional System of Soikkola Ingrian. *Linguistica Uralica* 60: 258–275.
- Saloheimo, Veijo 1990: Itäisen Inkerin väestömuutoksia Ruotsin vallan alussa. Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Kalevalaseuran vuosikirja* 69–70, 143–148.
- Saloheimo, Veijo 1991: Inkerinmaan asutus ja väestö 1618–1700. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 67–82
- Sarhimaa, Anneli 1999: Syntactic transfer, contact-induced change, and the evolution of bilingual mixed codes. Focus on Karelian-Russian language alternation. *Studia Fennica Linguistica* 9. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Savijärvi Ilkka & Muusa Savijärvi 1990: Language contacts in Ingrian-Finnish. – Markku Teinonen & Timo J. Virtanen (toim.), *Ingrians and Neighbour: Focus on the eastern Baltic Sea region*. *Studia Fennica Ethnologica* 5. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 23–47.
- Savijärvi Ilkka & Muusa Savijärvi 1996: ”Läkkäämmä maaks, meijän viisii” – Fedosja Petrova. – Ilkka ja Muusa Savijärvi & Janne Heikkinen (toim.), *Vot ihminen tahtoo kotimaalle: Länsi-Inkerin kieltä ja kohtaloita*. *Studia Carelica humanistica* 7. Joensuu: Joensuun yliopisto, 166–175.
- Siro, Paavo 1949: *Puhumista merkitsevät verbit itämerensuomalaisissa kielissä*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 93. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Sivonen, Mika 2007: *”Me inkerikot, vatjalaiset ja karjalaiset”. Uskonnollinen integrointi ja ortodoksisen vähemmistön identiteetin rakentuminen Ruotsin Inkerissä 1680–1702*. *Bibliotheca Historica* 111. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot III* 1915–1924. Länsi-Inkerin Runot. Toim. Väinö Salminen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 139. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Savijärvi, Antti 1944: *Foneettis-äännehistoriallinen tutkimus Soikkolan inkeröismurteesta*. Suomi 103. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SSA = Erkki Itkonen & Ulla-Maija Kulonen (toim.) 1992–2000: *Suomen sanojen alkuperä 1–3. Etymologinen sanakirja*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Suhonen, Seppo 1985: Wotisch oder Ingrisch? – Wolfgang Veener (toim.), *Dialectologia Uralica: Materialien des ersten Internationalen Symposions zur Dialektologie der uralischen Sprachen 4.–7. September 1984 in Hamburg*. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 20. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 140–148.
- Särkkä, Tauno 1969: *Itämerensuomalaisten kielten eksessiivi*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 291. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tunkelo, E. A. 1952: *Inkeröismurteiston asemasta*. Suomi 106: 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Uino, Pirjo 2006: The Background of the Early Medieval Finnic Population in the Region of the Volkhov River. Archaeological Aspects. – Juhani Nuorluoto (toim.), *The Slavization of the Russian North. Mechanisms and Chronology*. Slavica Helsingensia 27. Helsinki: Helsingin yliopisto, 355–373.
- VKS = Elna Adler & Merle Leppik & Silja Grünberg (toim.) 1990–2011: *Vadja keele sõnaraamat 1–7*. Tallinna: Signal & Eesti Keele Instituut & Eesti Keele Sihtasutus. Toinen, täydennetty ja korjattu painos (2013) julkaistu myös sähköisenä (2019): <http://www.eki.ee/dict/vadja/>.
- Viitso, Tiit-Rein 2008: *Liivi keel ja läänemeresoome keelemaastikud*. Tallinna: Eesti Keele Sihtasutus.
- Västrik, Ergo-Hart 2007: *Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni*. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis 9. Tartto: Tartu Ülikool.
- Öpik, Elina 1970: *Vadjalastest ja isuritest XVIII sajandi lõpul. Etnograafilisi ja lingvistilisi materjale Fjodor Tumanski Peterburi kuubermangu kirjelduses*. Tallinna: Valgus.
- Žiromskaja, V. B. 1999: Natselenija Rossii v perepisi 1939 g. – *Vsesojuznaja perepis nadelenija 1939 goda: Osnovnye itogi*. Pietari: Nautšnyi sovet po istoričeskoj demografii i istoričeskoj geografii, Institut rossijskoi istorii RAN, 8–19.
- Žiromskaja, V. B. 2001: *Demografičeskaja istorija Rossii v 1930-e gody. Vzgljad v neizvestnoje*. Moskova: Rossijskaja akademija nauk, Institut rossijskoi istorii.

# RITUAALINEN ITKENTÄ INKERIN LAULUKULTTUUREISSA

Aili Nenola

Inkeri oli naisten laulumaa. Näkemys perustuu alueelta 1800-luvulta lähtien kerättyyn vanhaan kansanrunous- eli lauluaineistoon, jonka esittäjistä suurin osa on ollut naisia. Lauluperinteiden naisvaltaisuus luonnehtii muitakin Suomenlahden eteläpuolisia kansoja kuten virolaisia, latvialaisia ja liettualaisia, mutta myös lähiseutujen venäläisiä. Inkerin perinteen naisvaltaisuuden havaitsivat aikoinaan Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran lähettämät kansanrunouden kerääjät, jotka Kalevalan innoittamina lähitivät etsimään uusia Kalevalan aineksia Inkeristä. He löysivät kyllä vanhamittaisia lauluja, mutta nämä olivat naisten laulamia ja käsitelivät enimmäkseen muita aiheita kuin kalevalaisia. Tämä havainto herätti kysymyksen, mihin olivat eteläisiltä alueilta hävinneet nämä miesten laulut, joista kuitenkin joitakin teemoja, muun muassa maailmansyntyrunon aiheita ja Kullervo-runojen toisintoja esiintyi Inkerissäkin. Onko kyse laulukulttuurin myöhäisestä kehityksestä vai laajemmasta ja alkuperäisestä kulttuurierosta, jota selittäisi historian ja elämänmuodon kehityksen erilaisuus pohjoisessa (Pohjois-Karjalassa) ja etelässä (Inkerissä)? Jäikö Inkerin alueella erilaisten valloittajien alaisuudessa ja sotien keskellä eläville kansanryhmille milloinkaan mahdollisuutta laulaa itselleen myyttisiä tai historiallisia sankareita ja suurta menneisyyttä? Inkeriläinen vanha lauluperinne ei ainakaan niitä tunne. Sen sijaan siinä näkyvät kyllä sodat ja valloittajat, kovat ajat ja sortajat – näistä lauloivat myös miehet. Pääosa inkeriläisistä vanhamittaisista lauluista käsittelee kuitenkin ihmis- ja perhesuhteita, arjen ja juhlan tapahtumia ja muotoja. Huomiota on kiinnittänyt ”tunnelmarunojen” suuri

määrä, siis niiden laulujen, joissa laulajat purkavat tunteitaan ja tuntojaan.

Erotukseksi vienalaisiin suhteellisen pysyvämuotoisina esitettyihin kertoviini myytti- ja sankarirunoihin, joihin Kalevala perustuu, inkeriläisestä epiikasta on käytetty nimitystä lyyris-eepilliset laulut, joka viittaa laulujen aihepiirien lisäksi niiden ominaislaatuun. Niiden yksi havaittava piirre on suuri muunneltavuus ja erilaisten tuttujen teemojen yhdisteleminen, josta Matti Kuusi puhui laulajien ”tilkkutäkkimenetelmänä”.<sup>1</sup> Yhtä hyvin voisi sanoa, että luova improvisaatio kuului keskeisesti inkeriläislaulajien laulutapaan. Pohjoisen laulut olivat enimmäkseen yksilölaulajien esityksiä, olkoonkin, että vanha kuva esitystavasta on ”pankame käsi kätehen”, jossa mieslaulajalla on ”säestäjä”. Häälauluja lauloivat myös Karjalassa naiset yhtenä ryhmänä.

Inkerissä tytöt ja naiset lauloivat esilaulajan johdolla kuorona hyvin monenlaisissa työ- ja juhlatilanteissa. Itse asiassa naisten laulu näyttää säestäneen niin arkipäivän, juhlien ja vuodenaikojen kulkua kuin ihmiselämän vaiheita kehdestä hautaan. Vaikka laulut sinänsä olivat erilaisia, inkeriläisiin pätee muutettavat muuttaen Nikolai Gogolin toteamus vanhoista venäläiskylistä: ”ihminen syntyy, naitetaan ja kannetaan hautaan talonpoikaisnaisen laululla”.<sup>2</sup> Kyse ei ollut pelkästä säestämisestä, vaan lauluilla hoidettiin ja käsiteltiin miesten ja naisten välisiä suhteita sekä perhesuhteita, jäsenettiin todellisuutta ja kokemuksia, kerrottiin varoittavia tai huvittavia tarinoita ja valitettiin elämän, työn tai vallanpitäjien kovuutta. Lauluilla toimitettiin erilaisia töihin tai aikoihin liittyviä rituaaleja, joilla

järjestettiin yksilöiden ja yhteisön, yhteisön ja luonnon tai ihmisten ja ylluonnollisen maailman suhteita ja pyrittiin takaamaan niiden sujuminen ja torjumaan ongelmia ja onnettomuuksia. Tietysti naiset lauloivat ja ilmaisivat tunteitaan myös yksin ollessaan.

Senni Timonen on väitöskirjassaan *Minä, tila, tunne* hahmottanut kokonaiskuvaa inkeriläisten naisten laulutavasta, erityisesti lyyristen laulujen esitystilanteista, sisällöistä ja merkityksistä. Aineistonaan *Suomen Kansan Vanhojen Runojen* Inkerin volyymit (SKVR III, IV ja V) ja arkistosta löytyneet julkaisemattomat tekstit sekä kansanmusiikintutkijoiden tiedot inkeriläisnaisten laulamisesaan ja laulujensa nimityksinä käyttämistä ”nuoteista” tai ”sävelistä” Timonen tarkastelee lauluja laulajien henkilökohtaisen ja yleisemmin inkeriläisten naisten elämis- ja kokemusmaailman tulkkeina. Timonen on sitä mieltä, että naisten laulanta ei ollut mitä tahansa erilaisten laulun osaamista ja esittämistä, vaan sekä laulutavoilla, sävelmillä että lauluilla itsellään oli tarkoituksensa ja esitysyhteytensä, ja että naiset olivat hyvin tietoisia siitä, mitä ja miten tuli, saattoi tai oli tapana eri tilanteissa laulaa. Siitä huolimatta esitystapa oli sekä tekstin että melodian osalta vahvasti improvisoiva.<sup>3</sup>

Sama tietoisuus leimasi Inkerin naisten laulukulttuuriin sisältyviä, kalevalamittaisesta laulurunoudesta erillisiä itkuvirsiä eli *luetuksia*, joihin jo ensimmäiset suomalaiset kansanrunojen muistiinmerkitsijät törmäsivät kentällä 1830–1850-luvuilla (O. Groundstroem, D. E. D. Europaeus, Elias Lönnrot, J. Länkelä, A. Törneros ja Th. Tallqvist) ja jotka useimmille aluksi olivat täysin outoa perinnettä.<sup>4</sup> Tosin varsin pian itkuvirret osattiin yhdistää tietoihin Vanhan testamentin tai Homeroksen teksteissä esiintyvistä valituslauluista, näin teki esimerkiksi Volmari Porkka 1880-luvulla.<sup>5</sup>

Kuten nykyään tiedämme, itkuvirret ovat kuuluneet myös muiden itämerensuomalaisten perinteeseen Karjalassa ja Virossa (erityisesti setoilla) sekä vepsäläisten parissa. Itämerensuomalainen itkuvirsialue puolestaan on

osa Euroopan itäistä kulttuurialuetta, jolla naiset ovat sepittäneet ja laulaneet itkuvirsiä erityisesti hautajaisten, häiden tai muiden erojaisrituaalien yhteydessä aivan viime aikoihin saakka. Balteilla, venäläisillä ja useimmilla suomalais-ugrilaisilla kansoilla kuten mordvalaisilla, komeilla ja unkarilaisilla on ollut oma itkuvirsiperinteensä, jota on tallennettu vielä 1900-luvulla. Vaikka itkuvirsiä, erityisesti kuolinitkuja, tiedetään esiintyneen varhemmin myös läntisissä osissa Eurooppaa, ja niistä on myöhemmältäkin ajalta tietoa muun muassa Irlannista ja Sisiliasta, itäisessä Euroopassa perinne on säilynyt pisimpään ja kehittynyt erityisesti ortodoksisen kirkon ja uskon alueilla – mukaan luettuna Balkanin slaavilaiset alueet ja Kreikka. Itkuvirret ovat myös ikivanha ja varsin globaali perinteenlaji.<sup>6</sup>

Inkeriläisiltä naisilta noin 150 vuoden aikana (1830-luvulta 1970-luvulle) tallennetut itkuvirret on julkaistu teoksessa *Inkerin itkuvirret*.<sup>7</sup> Teos sisältää muun muassa 680 itkutekstiä sekä tietoja kerääjistä ja itkijöistä. Tämän aineiston ja kerääjien kertoman perusteella tiedämme, että itkuvirsiä Inkerissä sepittivät ja lauloivat sekä ortodoksisista uskontoa tunnustavat inkerikot ja vatjalaiset että Hevaan niemimaan luterilaisiin seurakuntiin kuuluneet äyrämöisnaiset ja niin sanotut Länsi-Inkerin suomalaiset.<sup>8</sup> On varsin todennäköistä, että ”luterilaisten” itkut ovat otaneet mallinsa inkerikoilta. Tosin aineistojen puuttumisen vuoksi meillä ei ole tarkkaa tietoa siitä, oliko rituaalinen itkentä tuttua Suomen itäisillä seuduilla, joilta äyrämöisten tai Länsi-Inkerin suomalaisten esi-isät ja -äidit siirtyivät aikoinaan 1500-luvulta alkaen Inkeriin. Sen verran kuitenkin tiedämme, että itkuvirret eivät ainakaan dokumentoituna aikana ole kuuluneet läntisten suomalaisalueiden perinteeseen.

Aivan tarkkoja tietoja itkuperinteen elämästä, säilymisestä tai häviämisestä Inkerin eri puolilla ja eri väestöryhmien keskuudessa ei ole. Niin Inkerissä kuten muuallakin ainakin kuoleman yhteydessä rituaalisen itkennän ja itkujen uskomuksellisten elementtien juuret ulottuvat esikristilliseen aikaan, mutta siitä, miten perinne on

elänyt ja kehittynyt, ei juuri ole tietoja ennen 1800-lukua. Itkujen musiikillinen laatu on joka tapauksessa vanha-kantainen, ja tallennettujen inkeriläisten itkujen kehittänyt runokieli – jossa näkyy jonkin verran yhteisiä piirteitä kalevalamittaisten laulujen kanssa – ja itkujen monet käyttöyhteydet todistavat kuitenkin jo monien sukupolvien ajan rikkaana eläneestä perinteestä. Samalla näyttää ilmeiseltä, että sisällöltään ja käyttöyhteyksiltään inkeriläisten itkennällä on yhteisiä piirteitä venäläisen perinteen kanssa.<sup>9</sup> Vertailukelpoisten aineistojen nuoruuden ja puutteellisuuden vuoksi ei toistaiseksi ole pystytty päättämään, millaisia perinteiden väliset vaikutussuhteet ovat olleet. Kyse on joka tapauksessa laajasta, Peipsijärven eteläpuolelle ulottuneesta perinnealueesta, jolla erikieliset väestöryhmät ovat eläneet ja liikkuneet jo ainakin ensimmäisen vuosituhannen vaihteesta lähtien ja jossa ikaikainen laulukulttuuri on vähitellen kehittynyt naisten hallitsemaksi perinteeksi. Itkuvirsillä on tässä perinteessä merkittävä osuus, jota ilmeisesti ortodoksinen usko ja erityisesti kuolemaan liittyvät tavat ovat vain tukeneet kirkonmiesten niihin kohdistamista hävittämisyhteyksistä huolimatta.<sup>10</sup>

Itkuvirret ovat erityinen rituaalisen suremisen muoto, jolla puetaan sanoiksi ja valitetaan erilaisia ihmiselämän vaiheisiin liittyviä eroja ja menetyksiä ja niiden aiheuttamia tunteita, mutta niistä paljastuu myös yhteisön uskomusmaailma ja sosiaalinen rakenne. Itkuvirsien sepittäminen ja laulaminen on kaikkialla, myös Inkerissä, kuulunut pääosin kuolemaan tai avioliiton solmimiseen liittyvien menojen yhteyteen. Inkerin itkuvirret voidaan jakaa rituaalisen esitysyhteytensä mukaan kolmeen pääläjiin: kuolinitkut, häätikut ja rekryytti-itkut. Myöhäsyntyisien rekryytti-itkujen eli armeijaan tai sotaan lähtevälle sepitetyjen jäähyväisitkujen esitystilanteet eivät tietenkään ole samassa määrin kehittyneitä rituaaleja kuin kuolinitkut tai häätitkujen, mutta yhteisöllisistä erojaistavoista niissäkin oli kysymys. Niitä itkuvirsiiä, joita itkijät ovat sepittäneet rituaalien ulkopuolella esimerkiksi omasta tai



Itkijöitä Soikkolassa vuonna 1943. Museovirasto.

lastensa elämästä, itseksensä tai jollekin kuulijalle, ystävälle tai vaikkapa itkujen muistiinmerkitsijälle, kutsutaan tilapäitkuiksi. Venäläistutkijat ovat käyttäneet myös nimitystä arkipäivän itkut. Molemmat nimitykset viittaavat rituaalien ulkopuolisiin esittämissitilanteisiin.

## Kuoleman rituaalinen itkentä

Totesin edellä, että itkuvirret ovat muusta lauluperinteestä erillinen laji. Kuolemaan liittyvien tapojen yhteydessä ne olivat ainoa kansanomaisen laululaji; tosin silloin kun ortodoksisella tai luterilaisella kirkolla oli roolinsa hauta-

jaisissa, kuultiin myös kirkollisia lauluja. Vainajan käsittelyn ja hautajaisten kansanomaiset ja kirkolliset puolet on kuitenkin pyritty pitämään erillään toisistaan, mikä on tarjonnut naisille mahdollisuuden itkuvirsien esittämiseen – ja tietysti muidenkin ei-kirkollisten menojen noudattamiseen – ainakin silloin, kun pappi ei ollut paikalla. Kuvausten perusteella näyttää siltä, että Inkerissä vielä 1800-luvun alkupuolellakaan ei kirkon, sen enempää ortodoksisen kuin luterilaisenkaan, ote ihmiselämän taitekohtien rituaaleista ollut kovin vahva, vaikka papit paheksuivat kansanomaisia menoja ja pyrkivät hävittämään niitä. Sekä ortodoksi- että luterilaisnaiset olivat kyllä tietoisia siitä, että papit pitivät syntinä heidän vanhoja laulujaan, sekä itkuja että muita. Jotkut kieltäytyivät sen vuoksi niiden esittämisestä runonkerääjille, jopa pyysivät tunnontuskissaan hävittämään jo muistiinmerkittyjä.<sup>11</sup>

Inkerissä niin kuin muuallakin vallitsi ristiriita miesten hallitsemien kirkollisten menojen ja naisten hallitsemien kansanomaisten tapojen välillä. Tosin ristiriita varmasti oli suurempi kirkonmiesten mielestä. Perinteistä näkyy selvästi, että naisille tai muille kansan edustajille ei-kristillisen ja kristillisen perinteen yhteen sovittaminen ei ollut vaikeaa: kristillinen Jumala, Pyhät ja Neitsyt Maria esiintyvät palvonnan, kiittelyn ja pyytelyn kohteena sekä lauluissa että itkuissa omien vainajien tai esikristillisten hahmojen rinnalla, ja itkuvirttä laulettiin häiden aikana myös pyhäinkuvanurkassa eli ikonien edessä kumarrelen. Samoin kuolinitkuissa vainajan tuonpuoleisena sijana esiintyvät sekä Tuonela että kristillinen taivas tai paratiisi, jonne päästäkseen vainajan piti läpäistä *suurten suutoherrojen* (tuomareiden) kuulustelut.<sup>12</sup>

Lukutaidottomien kansanihmisten käsitykset siitä, mitä kuolema merkitsee tai mitä vainajille tapahtuu tuonpuoleisessa, olivat vanhojen kotoperäisten uskomusten ja kuulemalla opittujen vähän epämääräisten kristillisten näkemysten sekamuotoja. Käsityksiä ja näkemyksiä välittivät ja pitivät yllä naiset, jotka toimivat muun muassa kuolinitkujen esittäjinä ja sukunsa ja yhteisönsä kuolemaan

liittyvien tapojen spesialisteina. Kuolemaan liittyvissä menoissa naisilla oli yhteisössään selvä kulttuurinen domnanssi, kunnes kirkonmiehet ottivat haltuunsa kuolin- ja hautajaisrituaalit sekä niihin liittyvät selitykset ja uskomukset. Tosin niin Inkerissä kuin Karjalassakin tämä haltuunoton prosessi katkesi Venäjän vallankumoukseen ja kirkon ja pappien vaikutusvallan murentamiseen, niin että naisten perinteillä oli edelleen elintilaa ainakin syrjäseuduilla. Näin voi päätellä ainakin siitä, että itkeminen eli luetteleminen Inkerissä ja äänellä itkentä Karjalassa oli elävää perinnettä vielä 1960- ja 1970-luvuilla. Oli jopa niin, että pappien kaikkottua naiset ottivat haltuunsa myös kirkolliset rituaalit rukouksineen ja lauluineen – sen mitä niistä muistivat – ideologisen painostuksen uhallakin. Tästä kertoo Kaija Heikkinen vepsäläiskylistä, ja Inkeristäkin on joitakin tietoja.<sup>13</sup>

Kuolema ja vainajat pyrittiin siis hoitamaan asianmukaisesti ja vanhojen tapojen mukaan, olipa virallisesti vallassa pappi tai politrukki. Siihen velvoitti uskomus, että oikein haudattuina, surtuina ja muistettuina kuolleista tuli tuonpuoleisen asukkaita, vainajia, jotka säilyivät suvun jäseninä. Haudalla esimerkiksi vainajien muistajaisten yhteydessä seipitetyistä ja lauletuista itkuista voi päätellä, että naiset kävivät kertomassa suvun tapahtumista tai valittamassa omista tai muiden jälkeen jääneiden ongelmista ja pitivät siten yhteyttä vainajiin. Kuolinitkut toimivat siis myös sukuyhteisön vainajakultin kommunikaatiomuotona ja -välineenä. Pidettiin myös tärkeänä, että itkuvirren puoliksi nyhkyttävä ja tunteisiin vaikuttava laulamista-pa sai myös hautajaisten muut läsnäolijat itkemään, niin miehet kuin naisetkin.

Inkerikoilta tallennettujen kuolinitkujen perusteella kuolemaan, hautaukseen ja muistamiseen liittyvät seremoniat olivat samantapaisia eri puolilla Inkeriä. Niiden keskeisiä menoja olivat – kuten melkein kaikkialla muual- lakin – kuolleen peseminen, pukeminen ja varustaminen muutoinkin ensin penkille tupaan, sitten arkkuun ja viimeiselle matkalleen, jäähyväisten ottaminen, arkun kul-



Inkerikkonainen muistelemassa ja itkemässä kylän kalmistossa Soikkolassa vuonna 1909. Museovirasto.

jettaminen hautausmaalle, hautaan laskeminen, haudan peittäminen ja lopuksi yhteisen aterian nauttiminen. Näiden eri vaiheiden aikana esitetyissä itkuvirsissä kerrottiin tapahtumien kulusta sekä vainajalle että jälkeen jääneille, pyydettiin vainajan puolesta anteeksi, kyseltiin vainajan kohtalosta tuolla puolen, ohjailtiin seremonian eri vaiheiden toimijoita, ilmaistiin surua ja muita tunteita ja jälkeen jääneiden pelkoja tulevaisuudesta. Itkijä puki itkuvirsissä sanoiksi omat ja yhteisön tunteet ja käsitykset sekä toimi samalla rituaalien ohjaajana ja vainajan sielun johdattajana – sanalla sanoen riittispesialistina, jonka johdolla kuollut siirrettiin tuolle puolen ja jälkeen jäävien suhteet häneen määriteltiin uuden tilanteen mukaisesti. Näin tapahtui kaikilla Inkerin alueilla, ja samat teemat toistuvat alueelta toiselle. Itkujen kielestä voi kuitenkin päätellä, missä päin Inkeriä ollaan, sillä kullakin alueella oli osittain oma metaforiikkansa ja tyylikeinonsa.

Seuraavaksi esittelen muutaman esimerkin inkerikkojen kuolinitkuista aviomiehelle eri puolilta Inkeriä.<sup>14</sup> Esimerkeistä näkyvät itkuvirsien kielelle tyypilliset itkun kohdetta ja itkijää itseään sekä muitakin asioita kuvaavat metaforiset nimitykset, jotka tekevät itkuista ikään kuin salakieltä. Tämä itkuvirsien eufemistiseksi kutsuttu kielenkäyttö liittyy sekä kuoleman pelottavaan läsnäoloon, jonka takia piti toimia varoen, että jo edellä mainittuun kommunikaation varmistamiseen vainajan ja tuonpuoleisen kanssa. Esimerkki-itkut alkavat Kosemkinan eli Narvusin itkua lukuun ottamatta vainajan, itkijän aviomiehen, puhuttelulla, jossa todetaan tilanne, esimerkiksi *jokos nyt ojennettiin oikioille olkusille*. Kaikkien itkujen loppuosa puolestaan kääntyy valittamaan lesken ja hänen lastensa tulevaisuutta ja turvattomuutta. Kosemkinan itkussa lesken huolena on myös se, että hänellä on vain yksi poika: mitä jos tämäkin hylkää hänet?

Pohjois-Inkeri, Lempaala (v. 1892):

Hyvä huomentas, miun suurempainen sukukuntaseini!  
Kun sie nyt makaelet niitä maallisia unosii  
lepäelet huolettomii huomenoisii  
kelle sie nyt heittelet huolehuomenoist  
ko heittelet ne vaikiaist ikuvajahaist?  
Kun mie vajeltelen vaivahainen vaimokuluine vaikiaisis  
ikuvajahaisissa  
kun mie kasvattelen niitä alahasii aniarmottomaisii  
kun mie ylentelen heitä yksin puolosiin  
ja illastelen iltasil ikimyöhäsiillä  
ja niil aamusil anivarahaisilla ja niillä suntakaamusilla,  
kaihoelloot ne miun kaunehoiset kesokannettuisein  
kaihoelloot iltasilla ikimyöhäsiillä ilmoista isolinnaistaan:  
Mis hää makaelloo mejän ilmainen isolinnaseen?  
Hää makaelloo niitä maallisii unosii  
lepäellöö niitä huolettomii huomenoisiaan.<sup>15</sup>

Keski-Inkeri, Tyrö (v. 1883):

Jokos nyt ojennettiin oikioille olkusille,  
hää laitettii lavvoin päälle miun vihherä vihkipuolueen.  
Mitäpä siä nyt tuumasit tusakkaalle itsellees,  
kun eroittelit eräs itsyestääs  
ku tunkielliisit Tuonen turpehisse  
ja suojaelliisit Tuonen someruisiin  
ja kattelit kalmoinurmoisiin?  
Heitit kaikki huoluet miun huostaiseen  
ja kaikki murheet miulle murekkaiselle.

Kui miä nyt turvaelen tusakkahain  
kun ei oo tunninkaan turvaa tusakkahalle itselleen?  
Ja kuipa alkeloitteeloot suojaelliissa miun tuutimaiseen  
ja kuin alkeloitteeloot suojaelliissa miun soreanäköiset  
ilmoille soviteltuiset,  
ku siä heittelöittelet joukon juomukkamarjaisii  
ja suuren kansan karpalokantamaisii.

-- 16

Länsi-Inkeri, Soikkola (v. 1861):

Jopa heitti miun vanhempain herkuteltu  
lakkaeli vanhempain hyvä laaiteltu.  
Lakkais kyllille kyynelille  
suuren joukon keralle,  
heitti miun ikuiselle itulle ikiosattoman  
ikäisellä halulla halukkaan.

Kuin mie vietän kyllillä kyynelillä ijäistäni  
kuluttelen kuvaistani kurjaleinalline?  
La olisin jäänyt yksin päin pääyttäne  
vet en nii itkeisi ikäisen onnettomani.  
Kuin mie ni iteh kavottelen kantumaini  
suurella surulla suurien tusakkaan?  
-- 17

Länsi-Inkeri, Kosemkina (Narvusi, v. 1936):

Kuhu lakkasit minnuu lauseikast  
kene huolee minnuu onnetoint?  
Lakkasid miiron kululle minuu kurjakyynelikäst.  
Kuhu noisen turvahtammaa mie tusakas  
kust noisen armoo uottelemmaa mie onnekas?  
Lakkasit kylän kululle minnuu kurjakyynelikäst  
vai vallan uksilla minnuu vaipunutta  
vai keräyskepil minnuu ketokatalaa?

Kui minul oleks palju poikii polosel –  
nyt on yksi oksa onnettomal  
yksi osa vettee vajonneel.  
Se ku vierettää vieraaks minnuu vettee vajonnutta,  
kust sii noisen uottelemmaa armoo mie armottomani.  
turvaa mie tusaks,  
kui miun on vaa yksi poika polosel  
yksi lapsi lauseikkaalla?<sup>18</sup>





Vatjalainen morsian itkee kylän tyttöjen keskellä kotinsa *akkunalla* eli ulkona ikkunan edessä vuonna 1909 Kattilan Ikäpäivän kylässä. Museovirasto.

Kaikki Inkeristä tallennetut kuolinitkut, joita painettuun kokoelmaan sisältyy noin 140, on esitetty oman lapsen, vanhemman tai aviomiehen kuoleman johdosta. Poikkeuksen muodostavat muutamat myöhäiset ystävättären haudalla tai ystävättären puolesta esitetyt itkut. Näyttää siis siltä, että kuolleen itkentä oli selkeästi ydinperheen sisäinen asia eli äidin, tyttären ja vaimon velvollisuus.

## Itkuhäät eli morsiamen surullinen kohtalo

Äiti ja tytär esittivät itkuvirsiä myös inkeriläishäissä, mutta häämenojen yhteydessä laulettiin muutakin kuin itkuvirsiä. Inkerikkojen, vatjalaisten, äyrämöisten ja savakkojen häät muodostivat kuvausten mukaan monipäiväisen näytelmän tai menojen jatkumon, jonka aikana häälaulujen laulamisella oli keskeinen osa sekä menojen että häiden päähenkilöiden mutta myös muiden ohjailemisessa.<sup>19</sup> Inkerikkojen ja vatjalaisten häissä aika kosinnan hyväksymisestä morsiamen kotoa lähtöön muodosti kokonaisen itkuhääjakson, jonka lopulla eli häiden aattona ja varsinaisena lähtöpäivänä itkutilanteet vuorottelivat naisten esittämien kalevalamittaisten häälaulujen kanssa. Häälauluja lauloi naineiden naisten muodostama ryhmä sekä morsiamen kotona vietetyissä häissä että sulhasen kotona. Toisin kuin Karjalassa, jossa hääitkut esitti morsiamen puolesta vanhempi nainen, *it(k)ettäjä*, Inkerissä hääitkut lauloi morsian, jolla oli koko menojen ajan viressään pari ystävätärtä tai sisarta, *korvoa*, tukemassa. Morsiamen lisäksi joissakin tilanteissa itkijöinä mainitaan morsiamen äiti tai *ristemä* eli kummitäti. Itkuhäät olivat vielä 1800-luvun puolivälissä ja loppupuolella elävää perinnettä, mikä näkyy myös tallennettujen hääitkujen suuresta määrästä: hääitkuja on lähes kaksi kolmasosaa Inkerin itkujen kokoelmasta.

Hääitkuissa, kuten kuolinitkuissakin, keskeisenä aiheena oli menetys ja suvusta eroaminen. Tässä tapauksessa kyse oli kuitenkin elävän ihmisen, morsiamen ero vanhemmistaan, sisaruksistaan, muista sukulaisista ja ystävistään sekä lapsuudenkodista. Hääitkut kuuluivat yksinomaan morsiamelle ja morsiamen kodissa tapahtuviin menoihin, häälauluja taas laulettiin myös sulhaselle ja sulhasen kotona. Taustalla on se, että Inkerissä kuten muuallakin lähiseuduilla elettiin patriarkaalisessa ja patri-lokaalisessa sukuyhteiskunnassa, jossa yleensä nainen siirtyi avioliiton kautta aviomiehen sukuun ja kotiin. Siirtymä ja sen aiheuttamat katkokset ihmissuhteissa sekä

muutokset yksilön asemassa näkyvät varsin selvästi inkeriläisissä häälauluissa ja -itkuissa. Häätitkuissa toistuvat morsiamen hämmästelevät ja retoriset kysymykset siitä, mitä hänelle nyt tapahtuu, miksi isä myy hänet vieraille, miksi äitikään ei kiellä tätä ja eikö hän osannut olla mieliksi vanhemmilleen.

Länsi-Inkeri, Soikkola (v. 1882, morsian isälleen):

Ismaroinko miun isytlinnaiseen ämmöin imeteltyin  
mihepä siä tuumaelit nämä tuumat ämmöin tuuteltuun  
mihepä siä asettelit nämät ämmöin aseteltuun?  
Vai niin katsoit kauaaks miun kasvantakerraistaan  
kaitoileinekkähähän  
ylennyskerraistaan ylin onnetoman itsyeen?  
Vai olit niin tupakan tuskaisel ämmöin tuuteltuun  
vai olit niin viinan halul ämmöin hunnuin hautomain  
— — <sup>20</sup>

Tupakka ja viina viittaavat tässä hyväksytyyn kosinnan jälkeä järjestettyihin *tupakaisiin* joissa sulhanen ja hänen seurueensa tarjoavat tupakkaa ja viinaa kaikille läsnäolijoille.

Länsi-Inkeri, Soikkola (v. 1882, morsian äidilleen):

Sullainenka miun sula sukijaiseen  
armahainenka ilmoille asettelijaiseen  
leppiäinenkä hyvä liekuttelijaiseen  
heltiäinenkä hyvä hellittelijaiseen,  
miksipä annoit volin ämmöin vuosin synnyteltyiselle,  
miksipä annoit vallan ämmöin viljoin vaalimaiselle,  
ku et kiellelt ämmöin keritellyist,  
ku et alennoitelt ämmöin asetelluist?  
— —  
Vai miä en käynt teijen käskyisiänne  
vai miä en astunt teien jalka-askeloisianne,  
kun vieroitteletta verkkivoa itseään

alenoitteletta armotoin itseään  
vierahien viereen verkkivoa itseään  
vierahien armoisii alahtunutta itseään.<sup>21</sup>

Morsian vetosi itkuvirrellä häämenojen eri vaiheissa myös muihin sukulaisiin ja kyläläisiin tuen ja avun, myös aineellisen, saamiseksi. Itkuvirrellä morsian jätti jäähyväiset läheisille, kodille ja kyläläisille, ja niissä käsiteltiin myös tulevaa elämää mahdollisesti tylyn aviomiehen tai vieraiden vanhempien alaisuudessa (ks. yllä *vierahien armoisii*).<sup>22</sup>

Myös häälauluihin sisältyneillä itketyksvirillä itketettiin morsianta. Niissä vanhemmat ja kaiken kokeneet naiset pelottelivat sekä uusilla sukulaisilla että uusilla tavoilla ja muistuttivat, miten morsiamesta nyt tulee vieras omalle suvulleen ja miten kaikki on muuttunut sitten, kun morsian palaa käymään lapsuudenkodissaan. Morsiamen itkettäminen koettiin tärkeäksi ja sitä perusteltiin sanomalla, ”joka ei itke lähtiessään, itkee miehelässä”. Tämä uskomus ja morsiamen itketyks esiintyvät häämenoissa laajemmaltikin kuin itkuhäiden alueella.

Morsiamen rituaalinen itkettäminen ja itkentä osana inkeriläisiä, erityisesti inkerikkojen ja vatjalaisten, häämenoja tarjoavat kyllä aineksia monipuolisempaankin tulkintaan kuin siihen, että niillä varjeltaisiin lähtijää tulevilta kyyneliltä – joilta välttymiseen tuskin kukaan edes uskoi. Näitä tulkintoja olen esittänyt väitöskirjassani useitakin.<sup>23</sup> Tulkintojen kehyksenä on häänäytelmän ja itkuhäiden näkeminen siirtymäriitti- ja rooliteorian valossa jatkumona, jonka aikana vanhempiensa kodissa elävästä nuoresta työstä muokataan vaihe vaiheelta, kosintatilanteesta varsinaisiin häämenoihin, naimisissa oleva aikuinen nainen, jonka elämä mullistuu jokseenkin täysin. Tyttö siirtyy kodista ja omasta kylästä miehen kotiin ja kylään, naimattomasta työstä vaimoksi ja miniäksi, jonka asema uudessa kodissa on alhainen,<sup>24</sup> jonka vapaus on aviomiehen ja hänen vanhempiensa tahtoon sidottu ja jolta edellytetään työteliäisyyttä ja tottelevaisuutta sekä poi-

kien synnyttämistä miehensä suvulle. Samassa prosessissa tietysti käsitellään nuoren naimattoman miehen muu-  
tosta sulhasen roolin kautta naineeksi mieheksi, jolla on  
sellaisen oikeudet ja velvollisuudet. Kuten sanottu, inke-  
riläisissä kuten muissakin häämönoissa itketyt ja itken-  
tä koskivat vain morsianta: häntä, jonka elämässä muu-  
tos tulkittiin turvan ja vapauden menettämiseksi ja tilalle  
nähtiin tulevan pelkästään työtä ja velvollisuuksia.

Sekä häälaulut että -itkut toimivat myös naisten soli-  
daarisuuden ilmaisijana ja vahvistajana. Niihin oli kitey-  
tynyt naissukupolvien tieto ja kokemus miniän ja naiseen  
naisen oloista ja asemasta. Lauluissa varoiteltiin sulhasta  
vaimon huonosta kohtelusta, neuvottiin, kuinka morsia-  
men tulisi käyttäytyä, ettei antaisi aihetta moitteisiin, ja  
annettiin ymmärtää, että joka tapauksessa vaikeuksia oli-  
si tiedossa. Häälauluilla kommentoitiin myös avioliiton  
solmimisessa syntyvää kahden suvun yhteenliittymistä,  
jota käsiteltiin häämönoissa asettamalla nämä kaksi vas-  
takkain kehumalla omia ja kilpailuttamalla, moittimalla  
ja härnäämällä toisen osapuolen edustajia – erityisesti  
sulhasta ja hänen joukkoaan – rajustikin. Näin purettiin  
tilanteeseen liittyviä jännitteitä, jos kohta niitä välillä vah-  
vistettiin. Hääitkuilla ja -lauluilla kuten muillakin häi-  
hin liittyvillä verbaalisilla tai muilla esityksillä ja tavoilla  
vastattiin siis sekä yksilöiden että yhteisön psykologisiin  
tarpeisiin.

Morsiamen ja hänen äitinsä itkuissa ja itkuilla käsitel-  
tiin katkeavia suhteita omiin vanhempiin ja omaan kotiin  
ja tässä prosessissa syntyviä tunteita: kiitollisuutta entises-  
tä, eroamisen surua, lähtemisen pakosta aiheutuvaa viha-  
mielisyyttä ja pelkoja. Sanoiksi puettu prosessi selvensi  
morsiamelle ja muillekin muutoksen lopullisuutta ja val-  
mensi tulevaan. Hääitkujen opettelu alkoi jo lapsena mui-  
den häitä seuraamalla ja myöhemmin jonkun vanhem-  
man naisen taitoihin turvautumalla. Samalla morsian  
oppi myös itkuvirsien kielen ja esittämisen perinteet, jotka  
kuuluvat aikuisen naisen kulttuuriin valmiuksiin. Nii-  
tä tarvittiin myöhemmin suvun kuolemien oikeanlaisessa

kohtaamisessa ja apua niistä oli myös oman tai lasten elä-  
män vaikeuksien käsittelyssä, kuten tallennetuista tila-  
pääitkuista nähdään.

Morsiamen itkennän yhtenä tehtävänä oli myös toimia  
itkuhäiden riittitilanteissa kommenttina ja ohjauksen vä-  
lineenä: esimerkiksi hääleivän leipomisen, hääaaton mor-  
siussaunan tai morsiamen kengittämisen yhteydessä itku-  
virrellä kehoitettiin rituaalin toimijoita tekemään asiat oi-  
kein, jotta morsiamen tulevaisuus olisi valoisampi.

Esimerkkinä soikkolalainen kengitysitku (v. 1882):

La ka istuun kantee kaitoilenekkähän.  
Tulkaakka kenkittelmää keitoa itsiään  
tulkaakka ansoittelomaa armoint itsiään.<sup>25</sup>

Itku kengittämään tulevalle veljelle (v. 1882):

Viekkahaineka vestoikervehyeen  
mihepä kenkittelit kervonnutta itsiään  
mihepä ansoittelet armoint itsiään?  
Kenkittelitkö onnienkenkäisii onnetoint itsiään  
ansoitteletka onnenansoisii armoint itsiään  
kenkittellekkä kuivaa rättiä kurjaa itsiään?<sup>26</sup>

*Kuiva rätti* ('säärinauha') viittaa tässä ilmeisesti kynelet-  
tömään tulevaisuuteen samoin kuin *onnenkenkäiset* ja  
*onnenansat*.

Itkuvirren käyttöön riittien ohjaamisessa viittasin jo  
edellä kuolinitkujen yhteydessä. Siihen liittyy jo väitöskir-  
jassani esiintyvä ehdotus itkuriittien ja riitti-itkujen ana-  
lyyttisestä erottamisesta toisistaan. Edellisillä viittaa tilan-  
teeseen, jossa on keskeisesti kyse tunteiden ilmaisemisesta  
ja itkijä on riitissä pääasiallinen toimija. Riitti-itku puo-  
lestaan on itkuvirsi, jolla riitin kohteena oleva itkijä kom-  
mentoi ja ohjaa riitin toimijaa tai toimijoita. Jos ajatellaan,  
että rituaalisen itkennän alkuperäinen tehtävä on ollut  
surun ja muiden tunteiden ilmaiseminen, riitti-itku on

syntynyt kehityksestä, jonka aikana itkuvirsien tehtävät ja merkitykset sekä kuolemaan liittyvien että häämenojen yhteydessä ovat laventuneet alkuperäisen käyttöalan ulkopuolelle. Häämenojen kehittyessä ja monipuolistuessa niin, että niistä todella voidaan käyttää nimitystä ”häänäytelmä”, näyttää morsiamen, siis itkijän rooli samalla laventuneen pelkästä lähtöään itkevästä yhdeksi näytelmän rituaalisista toimijoista – olkoonkin, että hän muutoin esiintyy sulhasen tavoin vain rituaalisen toiminnan mykkänä kohteena.

Häänäytelmästä puhuminen antaisi olettaa, että itkentä, laulaminen ja erilaiset rituaaliset tai muut toimet häämenoissa ovat pelkkää esittämistä, performanssia. Toki ne ovat sitäkin: esitystä, jonka perinteiset muodot, sisällöt ja tavat sekä osallistujien roolit on opittu edellisiltä sukupolvilta ja joita kussakin tilanteessa käytetään ja sovelletaan muiden perinteiden tapaan. Rituaalina häänäytelmä on kuitenkin myös performatiivinen: sen avulla suoritetaan jotakin, toteutetaan ja saadaan aikaan yhteisöllisin menoin avioliitto, jolla on yhteisön legitimaatio. Nimenomaan tämän performatiivisen funktion kirkko yritti viedä kansanomaisilta häämenoilta sääteessään, että vain kirkon siunaama liitto on pätevä. Aika pitkään kuitenkin kesti, ennen kuin pelkkä kirkollinen vihkiminen riitti yhteisölle liiton takeeksi. Sen vuoksi esimerkiksi Inkerissä 1800-lukua kuvaavissa häätapojen selostuksissa kirkollisen vihkimisen osuus ja merkitys jää vähäiseksi, vaikka myös tähän vaiheeseen liittyi itkuvirsiä. Morsiamen veivät kirkkoon vihille ristivanhemmat, ja he myös toivat hänet sieltä kotiin, josta sulhanen sitten joukkoineen tuli häntä hakemaan. Juuri ristivanhemmille morsian myös itki ennen vihille lähtöään pyytäen heitä sielläkin turvaamaan hänen onnensa. Ristivanhemmat, jotka olivat vienteet morsiamen aikoinaan kasteelle, edustivatkin suhteessaan häneen ikään kuin kirkollista ja kristillistä auktoriteettia, kun taas varsinaiset vanhemmat olivat maallinen auktoriteetti, joilla oli yhteisön silmissä oikeus ja velvollisuus naittaa tyttärensä.

## Pojan sotaanlähtö ja muita äitien murheita

Itämerensuomalaisessa ja venäläisessä perinteessä on sepitetty jäähyväisitkuja myös armeijaan tai sotaan lähtevälle nuorukaiselle. Inkeriläisitkuissa itkijänä on useimmiten äiti, joka näin jättää jäähyväiset, usein lopulliset, pojalleen; tosin on myös myöhempiä tietoja siitä, että itkijänä saattoi olla myös ristiäiti. Näiden rekryytti-itkuiksi kutsuttujen laulujen kontekstina olivat paitsi useat sodat myös ainakin Pietari Suuren ajoista asti voimassa ollut Venäjän armeijan pitkä, jopa 25-vuotinen sotapalvelusaika. Sotapalvelukseen eli armeijaan otettiin talonpoikaiset nuoret miehet arvalla ja *sotamiehenotosta* saattoi välttyä vain maksamalla, kuten näkyy eräästä itkusta, jossa äiti valittaa, ettei pojan isä ole elossa:

Ku olliis ilmal isytlinnaiseen  
ku olliis maalla markkoikukkaroiseen  
olliis lunastelomas lukkupaitaiseen  
siis päästelis päivälle pitelömäiseen.<sup>27</sup>

Lähteviä saattoi olla useita samastakin kylästä ja heitä hyvästeltiin sekä yksityisesti perheen parissa että yhteisesti kylän puolesta. Inkeristä on tallennettu rekryytti-itkuja 1840-luvulta 1960-luvulle, ja *Inkerin itkuvirret*-kokoelmassa niitä on 26 tekstiä.<sup>28</sup> Suurin osa on äitien itkuja pojilleen tai pojistaan, mutta joukossa on myös jokunen itku sotaan joutuneelle tai siellä kuolleelle aviomiehelle ja vatalainen sisaren itku sotaan lähtevälle veljelle. Itkuissa surraan sotaan tai armeijaan joutumista, valitetaan sitä, että äiti menettää pojan, jota kasvatti turvakseen, keuhataan ja hellitellään lähtevää, varoitellaan ja arvailaan, mitä armeijassa ja sodassa tapahtuu ja mihin rekryytti joutuu sekä ollaan huolissaan siitä, että hän sairastuu tai kaatuu, ja rukoillaan pojan puolesta. Toistuva teema rekryytti-itkuissa on pyyntö, että poika lähettäisi viestin kotiin. Esimerkkinä olkoon kaksi itkuja Soikkolasta, josta on tallennettu laajimmat rekryytti-itkut. Niiden sepittäjät ovat

selvästi käyttäneet aineistonaan myös kalevalamittaisia sotamiehenottolauluja. Ensimmäinen esimerkki on alku jo edellä siteeratusta 132-säkeisestä Volmari Porkan Soikkolan Tarinasisista tallentamasta ”äidin valitusitkusta pojan lähtiessä sotaväkeen” (v. 1882):

Sullainen miun sukimaiseen  
armas miun aseteltuiseen  
leppiäin miun liekutelutuiseen!  
Kui miä kasvattelin kaioin armoin kantamaisiaan  
ylentelin yksin armoin ylin ottamaisiaan  
niin kasvatinki kui kuuta kuvaamaisiaan  
niin nossinki ku päivää päivälle pitelömaiseen.

Vaa ku nyt noisen laatimaa näitä laatuloja laaiteltuiseen  
vaa kun nyt noisen huolittelomaa näitä huoliloja  
huolitelutuiseen,  
ku noiset kenkielömää miun keriteltyiseen,  
itkukenkää miun imeteltyiseen  
kyynelkenkää miun kylveteltyiseen,  
ku vieret vierestään vesin vaalimaiseen  
sotoitielle miun soriteltuiseen,  
veritielle miun vesin vaalimaiseen  
tulitielle miun tuuiltelutuiseen,  
kuulekka miun kuvaamaiseen:

Sulloittelekka sulaisia Luojia miun sukimaiseen  
armikka armollisia Luojia miun armas akkimaiseen!  
Ku vieret verstojen päähä vesin peseteltyiseen  
ja saat sattoojen päähä saunojen synnyteltyin,  
kirjutteleka kyynelkirja miulle kirjoikätyeen,  
vierittelekä vetoilehti miun vesin peseteltyiseen!  
La miä siis tuuluttelen tuskaisiaan  
harottelen haluisiaan hunnun hautomaiseen  
kirjan päälle kirjoikätyeen,  
pappeerin päälle paitulaivaiseen.

— — 29

Toinen esimerkki on sisällöltään konkreettisempi ja viittaa suoraan tuleviin kokemuksiin (v. 1882):

Ved sorrutellaa sotoitielle soritelluistaan  
ved viijää vetoitielle vesin pestellyistään  
ved miun viijääkii kyyneltielle käsin kylvetellyistään  
ved miun viijääkii surutielle sulkkutukkaistaan  
halutielle hunnun hautomaistaan  
ved viijääkii vihhaisten vitsojen alle villoipäähyeen  
pahojen patukkojen alle parmahin pitelemäiseen  
kivveerin kiinnittäjäks kirjoikätyeen  
sinneelin sitelijäiseks silkkisaapukkaiseen.  
Näkköö suuret vaivat viljoivaalimaiseen  
kitsahat kivut kirjoikätyeen.

Ootta vierahal volil vuosin tuomaiseen.  
Tuuaakki tuline pyssy tukkoipäähyeen  
tuuaakki verine miekka mielin synnyteltyiseen,  
kun määttäki ampumaa aseteltuiseen.

— — 30

Pojan tai aviomiehen joutuminen sotaan tai armeijaan merkitsi usein lopullisia jäähyväisiä. Samalla se merkitsi jälkeenjäävälle äidille tai vaimolle muun surun ja murheen lisäksi lisää arkisia ja taloudellisia huolia, jotka olivat monen osa ilman sotia ja armeijoitakin. Huolista ja onnettomista kohtaloista kertovat myös inkeriläiset tilapäätkut.<sup>31</sup> *Inkerin itkuvirret* -kokoelmassa tilapäätkuksi eli rituaalilanteesta erillään seipetyksi ja lauletuksi luokiteltuja itkuvirsiä on kuusikymmentä. Niistä yli puolet on peräisin Soikkolasta, inkerikkojen itkuperinteen keskeiseltä alueelta. Tilapäätkut voidaan karkeasti jakaa sisällön mukaan omaelämäkerrallisiin valituksiin, lapsille tai lasten elämästä seipettyihin sekä ystävien tai naapurien huolista kertoviin itkuihin. Erityisryhmänä ovat lisäksi muutamat itkut perinteenkerääjille ja -kerääjistä.

Suurin ryhmä ovat omaelämäkerralliset itkut, joissa yleisimmin leskiäiti kuvaa elämänsä vaihteita, taloudellisia

huoliaan sekä murhettaan lasten kohtalosta ja kovasta elämästä, mutta myös aikuisten lasten tylyydestä. Samoja aiheita käsittelevät itkut lasten elämästä: valitetaan lasten isättömyyttä, joutumista vieraan palvelukseen tai kerjuulle ja sairautta tai poikkeavuutta. Yhdessä itkussa myös keuhataan ja neuvotaan poikaa. Ystävistä tai naapureista kerrovissa tai heille sepitetyissä itkuisa varioidaan samoja aiheita. Tilapäitkuihin sisältyy myös muutamia kiitos- tai jäähyväisitkuja, harvinainen nadon itku naimisiin menevälle tytölle, aviomiehen hyvittelyitku, sulhastaan ikävöivän morsiamen itku ja *tuskantuulluttamisen* (tuskien itkulla helpottamisen) itku – joita tietysti kaikki valitukset jo siinänsä ovat. Kiinnostavia ovat Soikkolan Vääräojalta tallennetut kolme äidin tai paimenen itsensä nimissä sepitettyä paimenen kovaa elämää kommentoivaa itkua. Kerääjälle ja kerääjästä sepitetyt muutamat itkut on varmaan esitetty ikään kuin taidonnäytteinä: tällaiseenkin itkukieli taitavan itkijän käyttämänä yltää. Esimerkiksi seuraava itku, joka on alku Volmari Porkalle Soikkolassa vuonna 1882 sepitetyistä lähes 100-säkeisestä itkusta:

Aloitakka akkimaiseen  
kirjoittaa kirjoikäteen  
ommaa elohuutta ehtomielyeen  
ommaa ajatusta arssinakäteen!  
Kus siä hulkut naisen hunnuin hautomainen  
kus siä kävelet käppiänäköiseen?  
Siä etsit ehtomielyeni  
maan piirri möite naisen pitelömäinen  
viisassusta viljoinäköiseen.

— — 32

Monissa, erityisesti Soikkolan tilapäitkuissa herättää huomiota niihin sisältyvien lauluista lainattujen ja itkukieleksi muokattujen motiivien runsas käyttö, mikä osoittaa, että niiden sepittäjät hallitsivat sekä laulu- että itkuperinteen.<sup>33</sup> Tosin motiiviyhtäläisyyksiä esiintyy myös muissakin, erityisesti hää- ja rekryytti-itkuissa. Tilapäitkuissa su-

run, huonon onnen ja huolien kuvaukset laajenevat usein retorisen liioitteleviksi samaan tapaan kuin lauluissa, ja sen vuoksi on joskus vaikeaa päätellä sen murheen syyvyyttä tai kovuutta, jonka tulkiksi itku on sepitetty. Itkuihin sisältyy kuitenkin aika paljon konkreettisia viittauksia elämään ja sen ehtoihin. Näemme niissä erilaisia naiskohtaloita: kenen ovat lapset hylänneet, kuka on joutunut hylkäämään lapsensa työnhakuun tai kerjuulle lähtiesään. Joku taas oli mennyt naimisiin lesken kanssa, ja lesken lapset kohtelivat häntä kylmästi. Keskeiseksi teemaksi erityisesti omaelämäkerrallisissa valituksissa kasvaa leskiäidin ja hänen orpojen lastensa taloudellinen ja henkinen turvattomuus. Ellei apua saa sukulaisilta, esimerkiksi veljeltä, on edessä kerjuulle lähtö ja eläminen *miiron kynnyksillä*. Esimerkiksi seuraavassa Soikkolan Tarinaisista vuonna 1882 tallennetussa omaelämäkerrallisessa itkussa valitetaan, että lapset eivät pidä huolta vanhenevasta äidistään:

Taitoi olla pimiä päivä miun pitelijäisellään  
taitoi olla tuima tunni miun tuutijaisellaan  
kun minua synnytti maailmaa synnyttäjäiseen.  
Taitoi kuvaella kuun pohjilla miun kuvvaajaiseen  
taitoi laatia päivän laskuloil miun laatijaiseen.  
Kyllillä kyynelillä miun kylvetti miun kylvettäjäiseen,  
haluvesillä miun hauteli hautojaiseen  
osattomaks miun olloovin hunnuin miun ottamaiseen.

Ku miä ensin kasvattelin kaanoiseen kaoil armoil  
ku miä viroittelin vihheerävirtueen kylliin kyyneliin kera,  
siis ku läksin läyleleinekkähähän viereest vesin  
vaalijaiseltaan,  
luulin: vai paranoot päivät päiväiseen.  
Ain olliit yhet kyneleet kytövääl itsellään.

Siis ku miä synnyttelin joka syksyllä synnyttämöisiään  
kannoin joka kannolle kantamaisiaan  
liekuttelin joka lehelle liekuteltuisiaan,

luulin: vai saan kui suuret turvat tusakkahhain  
luulin: vai saan kui suuret armot armottomain.  
Miä vaa sain iltaitkut imeteltyisistään,  
huomeshuokaukset hoitamaisistaan,  
miun kaikki heittiit helmoin tuomaiseent turvattomaks  
varattomaks vaivojen virtaelovan itseni.

Nyt ku miul on kylmät armot kytövääl isellään  
ku miul on valjut armot vaivaisella itsellään,  
miule ei oo kustaa armoo kurjalle itselleen.  
Niin miä elän kuin kylmäs sarajaas sattoojen siitymätöin  
kummal sarajal ei oo sammaltakkaa,  
joka puolelt kylmää puhhuu kytöväälle itselleen.  
Miule ei oo yhenkää hyvän sanan sanojaa sattoojen  
siitymätöin,  
heltehen sana heittäjää heikolle itselleen,  
kaiki ovat kovat kohtahaan kovahalukkaalle itselleen  
kaik ovat valjut vastahaan valjujen alaiselle.

— — 34

Kun itkuvirret riisutaan runopuvustaan, paljastuu alta  
naisen osa inkeriläisessä – ja monessa muussakin – köy-  
hässä maaseutuyhteiskunnassa. Tämä ei koske tietenkään  
vain tilapäitkuja, vaan yhtäläisesti koko itkuperinteessä  
naisen asema tyttärenä, vaimona, miniänä, äitinä, leske-  
nä ja yksihuoltajana saa ilmaisunsa. Samoja ongelmia kä-  
sitellään myös lyyrisissä lauluissa, mutta niissä huolekas  
mielentila voi vaihtua jopa uhmaan ja kapinaan, kun taas  
itkuvirsissä päädytään usein kohtaloon alistumiseen ja  
rukoukseen:

Ku noisen huomuksesta yllää huolekkahhain  
noisen pohulle polville polttunut  
maaha Maarian ettee mainivotusakas.  
Armahtakkaa työ armahat Jummaalat  
heltiiskää työ helteet Jumalaist!  
Ku saan päivän iltaa ikkäintusakas  
siis taas kiitän Kristustaan

kunnioitan kullaist Luojaistaan:  
jo on taas päivä eletty surmaa päin suuritusakkahhain.<sup>35</sup>

## Viitteet

- 1 Kuusi 1983.
- 2 Mahler 1951, 18.
- 3 Timonen 2004.
- 4 Ks. Niemi 1904.
- 5 Porkka 1883.
- 6 Honko 1963; Nenola 2002.
- 7 Nenola 2002.
- 8 Ns. Länsi-Inkerin suomalaiset asuivat Laukaanjoen alajuok-  
sun kylissä ja Kurkolanniemellä.
- 9 Ks. Vahros 1966.
- 10 Ks. Nenola 1986, 11–126.
- 11 Ks. Niemi 1904, Länkelän ja Tallqvist & Törnerösin kerto-  
mukset.
- 12 Ks. Honko 1978.
- 13 Heikkinen 2006; Tenkku 2008, 95.
- 14 Nenola 2002.
- 15 Nenola 2002, n:o 1121.
- 16 Nenola 2002, n:o 1322.
- 17 Nenola 2002, n:o 1413.
- 18 Nenola 2002, n:o 1927.
- 19 Ks. esim. Salminen 1916; vrt. venäläiset häämenot, Mahler  
1960.
- 20 Nenola 2002, n:o 2314.
- 21 Nenola 2002, n:o 2415.
- 22 Ks. Nenola-Kallio 1982, 118 jss.
- 23 Nenola 1982, 113 jss.
- 24 Vrt. *Miniän laulut* SKVR:ssa.
- 25 Nenola 2002, n:o 2432.
- 26 Nenola 2002, n:o 2433.
- 27 Nenola 2002, n:o 3527.
- 28 Ks. Nenola-Kallio 1978, 75; Nenola 2002, 760.
- 29 Nenola 2002, n:o 3527.
- 30 Nenola 2002, n:o 3529.
- 31 Tilapäitkuista tarkemmin ks. Nenola 1978.
- 32 Nenola 2002, n:o 4548.
- 33 Tarkemmin ks. Nenola 1977.
- 34 Nenola 2002, n:o 4544.
- 35 Nenola 2002, 4544.

## Lähteet

- Heikkinen, Kaija 2006: *Metsänpelko ja tietäjänaiset. Vepsäläisnaisen uskonto Venäjällä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1081. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Honko, Lauri 1963: *Itkuvirsirunous*. – Matti Kuusi (toim.), *Suomen kirjallisuus I. Kirjoittamaton kirjallisuus*. Helsinki: Otava.
- Honko, Lauri 1978: *The Ingrian Lamenters as Psychopomp. Temenos* 14: 79–96.
- Kuusi, Matti 1983: *Maria Luukan laulut ja loitsut. Tutkimus läntisimmän Inkerin suomalaisperinteestä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 379. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mahler, Elsa 1951: *Altrussische Volkslieder aus dem Pečoryland*. Basel: Bärenreiter.
- Mahler, Elsa 1960: *Die russischen dörflichen Hochzeitsbräuche*. Berlin: Harrassowitz.
- Nenola-Kallio, Aili 1977: *Inkerin itkuvirsien ja kalevalamittaisen runouden suhteista*. *Sananjalka* 19:109–127.
- Nenola-Kallio, Aili 1978: *"Niin miä elän kui kylmäs sarajas"*. *Inkeriläiset tilapäätitkuvirret*. *Sananjalka* 20: 75–103.
- Nenola-Kallio, Aili 1982: *Studies in Ingrian Laments*. Folklore Fellows Communications 234. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- Nenola, Aili 1986: *Itkukiellot ja naisten kulttuuri. – Miessydäminen nainen, naisnäkökulmia kulttuuriin*. Tietolipas 102. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 11–126.
- Nenola, Aili 2002: *Inkerin itkuvirret. Ingrian Laments*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 735. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Niemi, A. R. 1904: *Runonkerääjijemme matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 109. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Porkka, Volmari 1883: *Inkerin itkuvirsistä. Valvoja: 199–208, 261–271*.
- Salminen, Väinö 1916: *Inkerin kansan häärünoelma muinaisine kosimis- ja häärünoineen*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 155. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot*. III–V 1915–1931. Länsi-Inkerin, Keski-Inkerin sekä Itä- ja Pohjois-Inkerin runot. Toim. Väinö Salminen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 139–141. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tenkku, Jussi & Tenkku, Liisa 2008: *Inkeriläisiä siirtämässä. Jussi ja Liisa Tenkun päiväkirjat 1943–44*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1151. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Timonen, Senni 2004: *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 963. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Vahros, Igor 1966: *Zur Geschichte und Folklore der gross-russischen Sauna*. Folklore Fellows Communications 197. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.



# INKERIKKOJEN SOITINMUSIIKKI

Anneli Asplund

Ilman Armas Otto Väisäsen ensimmäisen maailmansodan kynnyksellä Inkerinmaalle tekemää keruumatkaa olisi tietoa inkerikkojen soitinmusiikista vielä nykyistäkin niukemmin. Nuori, kansanmusiikin tutkimukseen suuntautunut ylioppilas Väisänen oli tehnyt vuonna 1912 ensimmäisen kenttämatkansa Setumaalle. Hänen hyvät keruutuloksensa runolaulujen kohdalla olivat kiinnittäneet asiantuntijoiden huomion, ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seura myönsi Väisäselä stipendin, jonka turvin hän lähti kesäkuussa 1914 uudelle matkalle Viroon. Hänen tarkoituksenaan oli tallentaa kansanmusiikkia myös Inkerinmaalla. Väisäsen mielenkiinnon kohteena oli soitinmusiikki, erityisesti paimensoitto, joka Inkerissä vielä tuohon aikaan oli yleistä. Paimenten musisointi liittyi kyläpaimenlaitokseen. Se olikin Inkerissä elänyt Suomeen verrattuna erityisen kehittyneenä. Soittamisen varsinaisena tarkoituksena oli karjankutsunta, petojen karkottaminen ja viestintä toisten paimenten kesken. Aikaisemmin sillä oli ollut maagisiakin tehtäviä pahojen henkien karkottamisessa. Paimenet soittivat myös omaksi huvikseen lieventääkseen työn yksitoikkoisuutta.<sup>1</sup>

Väisänen oli neuvotellut paimensoittoon kohdistuvan tutkimusmatkansa suunnitelmista Armas Launiksen kanssa, sillä Launis oli tuonut Inkeristä hyviä runolaulutallenteita kymmenkunta vuotta aikaisemmin. Hän oli jo ensimmäisellä Inkerin-matkallaan 1903 kohdannut paimenia soittamassa karjalleen. Jälkimmäisen, vuonna 1906 tekemänsä matkan kuvauksessa hän kertoo ”pyöräyttäneensä” koneeseensa Kapriossa Harjavallan kylässä vielä kahden soikkolalaisen paimenen ”tuohitorvisoitot”.<sup>2</sup> Juuri Launikselta Väisänen saikin viitteitä siitä, minne päin

Inkerinmaata hänen tulisi suunnistaa. Kesäkuun loppupuolella 1914 hän lähti Setumaalta Länsi-Inkeriin ja saapui ensin Narvusin (Kosemkina) kirkonkylään Tällä seudulla hän Kirjamon ja Ropsun kylissä tapasi pari hyvää inkerinsuomalaista soittajaa, joilta tallensi kolmisenkymmentä sävelmää. Hänen tärkeimpänä päämääränään oli kuitenkin Soikkolan niemi, jonne Launis oli hänet neuvonut. Matkakertomuksessaan Väisänen kuvailee Soikkolaa paimensoiton työssijaksi, sillä juuri sikäläiset Koskisen, Risumäen, Ruutsian, Säätinän, Tarinaisin ja Venakontsan kylät koituiivat sävelmäin tallennuksen kannalta tuloksekkaimmiksi. Paluumatkallaan Suomeen Väisänen kulki Kattilan kautta ja tallensi siellä fonografillaan vielä muutamia paimensävelmiä ja vatjalaisia itkujakin. Keruuseen Inkerissä hän käytti aikaa vain noin viikon verran ja lopetti työnsä 6. heinäkuuta. Keruuaajan lyhyteen nähden matka oli tuloksekas, sillä matkansa saaliiksi hän ilmoittaa keruukertomuksessaan 160 sävelmää 39 fonografierillä, 34 valokuvaa sekä yhden puhetta sisältävän lieriön.<sup>3</sup> Tuloksiltaan parhaimmaksi osoittautui Soikkolan Tarinaisin kylä. Väisäsen siellä tapaamat paimenet olivat hänen sanojensa mukaan ”taitureita” ja monet kotoisin läheisestä Venakontsan kylästä. Näiden kahden kylän sanottiin olevan ammattipaimenten syntymäseutua. Monilla Soikkolan miehillä karjapaimenen tehtävä olikin vielä tuohon aikaan tärkeänä elinkeinona poikaimista vanhuuteen saakka.

Väisäselä ei näytä olleen erityisen tärkeää se, olivatko soittajat savakoita, äyrämöisiä, inkerikkoja vai vatjalaisia. Siksi hän ei ole johdonmukaisesti äänitettävien kohdalla erikseen maininnut, mihin väestöryhmään he kuuluivat. Venäläisiäkään soittajia hän ei ole jättänyt äänittämättä,

jos heitä tuli vastaan. Hän havaitsi, että Länsi-Inkerissä soitinmusiikki oli pikemmin alueellinen kuin heimosuh-teisiin liittyvä ilmiö. Samoja puhaltimia ja samantyyppiisiä sävelmiä oli käytössä inkerinsuomalaisten, inkerikkojen, vatjalaisten ja venäläisten kesken – kylien välillä hän oli tähän aikaan paljon entistä enemmän kanssakäymistä. Asukkaat eivät olleet enää pitkiin aikoihin olleet sidotuja yhteen ja samaan herranvaltaan, kuten aikaisemmin maaorjuuden aikana.

Vaikka Väisänen muistiinpanoissa ei kaikkien soittajien osalta käy ilmi, mitä kansanosaa he edustivat, hän tallensi fonografillaan paimensoittoa pääosin inkerikkokyllissä, noin kahdeltakymmeneltä soittajalta. Vain Kirjamo oli pääasiassa suomalaishylly, Ropsussa asui sekä inkerikkoja että suomalaisia, Säätinässä sekä inkerikkoja että äyrämöisiä, Joenperässä sekä vatjalaisia että inkerikkoja. Enemmistö Tarinaisin ja Venakontsan kylien asukkaista oli inkerikkoja. Ruutsian kylää Väisänen piti venäläisenä ja venäläisiä olivat hänen tässä kylässä tapaamansa Aleksii Ontrei, 43-vuotias entinen paimen ja 25-vuotias Arhip Kuzmin. Jotain voi päätellä henkilöiden nimistä ja siitäkin, mitä kieltä Väisänen on käyttänyt kunkin soittajan sävelmien kohdalla. Hänhän oli venäjöntaitoinen ja kirjoitti välillä myös soitteiden nimiä venäjäksi.

Paimenet olivat Inkerissä miehiä tai nuoria, yleensä kuitenkin yli 15-vuotiaita poikia. Miehet toimivat hevos- ja lehmipaimenina, ja heillä saattoi olla apunaan myös nuorempia, yli 10-vuotiaita poikia. Lammaspaimenen tehtävä voitiin uskoa toisinaan keskenkasvuikäisille nuorille. Sellainen oli Koskiselta kotoisin oleva Romma Ontrenpoika, 13-vuotias lammaspaimen, jonka Väisänen kohtasi Säätinällä tehtävänsä hoitamassa. Toinen Väisänen mainitsema apupaimen oli 14-vuotias Ivan Ohvananpoika, joka toimi säätinäläisen 16-vuotiaan Kaurila Ontrenpojan apupaimenena. Karjan paimentaminen oli yleensä miesten tai poikien työnä, mutta toisinaan saattoivat naiset ja tytötkin aina tilanteen mukaan joutua tehtävään. Yhden naispuolisenkin paimenen, Nattalja Vassilin, Väisänen tapasi

Tarinaisissa, mutta tämä oli joutunut tehtävään vasta miehensä kuoltua.

Väisänen julkaisi matkastaan kuvauksen *Säveletär*-lehdessä otsikolla ”Suomalaisen paimensoiton tyysijoilta” (1918). Tämä artikkeli sekä hänen SKS:lle luovuttamansa matkakertomus yhdessä näköispainoksena julkaistujen paimensävelmien kanssa ilmestyi vuonna 1985 Ilkka Kolehmainen toimittamassa teoksessa *Karjasoitto. A. O. Väisänen keräämiä paimensävelmiä Inkeristä*. Teokseen liittyi myös kasetillinen Väisänen paimensoittonäytelmiä.<sup>4</sup>

Vuonna 1914 Inkerissä tapaamiensa paimenten lisäksi Väisänen kohtasi 1935 Helsingissä Teodor Revon, inkerikkosoittajan, joka oli toiminut kotiseudullaan ammattimaisena paimenena. Repo oli alkuperäiseltä nimeltään Feodor Nikitin Safronoff (1886–1962) ja lähtöisin Soikkolan Viistinästä. Hänen suvussaan paimenia oli ollut runsaasti – isä veljineen, isoisä ja tämän veli – sillä ammatti kulkeutui usein suvuittain. Tosin useimmat inkeriläiset nuoret miehet joutuivat ainakin elämänsä jossakin vaiheessa hoitamaan paimenen tehtävää.<sup>5</sup> Safronoff oli asevelvollisuusajanaan Venäjän armeijassa oppinut soittamaan käyrätorvea ja tottunut puhallinyhteessä moniääniseen sovitettuun musiikkiin. Tänä aikana hän oli saanut myös musiikkikoulutusta ja harjaantunut jonkin verran nuotinluku- ja kirjoitustaitoonkin. Paimensoittimien lisäksi hän osasi soittaa myös kannelta, kolmirivistä hanuria, mandoliinia ja balalaikkaa.

Suomeen Safronoff oli saapunut ensi kerran 1911, mutta palasi Venäjälle vielä vähäksi aikaa sotilasmuusikoksi Kronstadtin, kunnes muutti Suomeen pysyvästi. Venäläiskaikuisen nimensä hän muutti Teodor (myöhemmin Teppo) Revoksi, kääntyi uskonnoltaan luterilaiseksi ja elätti perheensä ompelukonemekaanikkona. Hän alkoi rakentaa myös paimensoittimia kotiseutunsa mallien mukaisesti, mutta tämä harrastus laajeni vasta hänen tavattuaan A. O. Väisänen vuonna 1936. Heidän välilleen syntyi läheinen ystävyys. Väisänen otti Revon joksikin aikaa talonmieheksen ja asumaan pihapiiriinsä, ja hänestä

tuli musiikkitieteilijälle hyvä haastateltava ja muusikko, joka soitti tutkijan fonografirullille moneen otteeseen sekä perinteistä inkeriläistä että omaa sävelmistöään. Lopulta Teppo Revosta tuli ahkerasti esiintyvä kansanmusiikko. Hänen taiturillisimpiin esityksiinsä kuuluvat ne, joissa hän soittaa yhtä aikaa kahdella pitkähuilulla. Teppo Revon musiikkia voitiin kuulla 1930- ja 1940-luvuilla muun muassa Yleisradiossa Väisäsen ohjelmassa ”Puoli tuntia kansanmusiikkia”, Kalevalaseuran tilaisuuksissa ja monissa muissa kansanperinnehenkisissä juhlissa. Väisäsen vaikutti merkittävällä tavalla Revon uraan ajatellen häntä erityisesti esiintyvänä, improvisoivana ja luovana muusikkona.

Hannu Saha on luokitellut Revon musiikkia niiden soitinten mukaan, joilla hän musiikkiaan esitti. Näin ovat muodostuneet seuraavat luokat: 1) huilusävelmät (tärkein Revon soittamista oli paimenhuilu eli *soittu*), 2) klarinettisävelmät (ruokopilli), 3) trumpettisävelmät (truballa soitetut sävelmät edustavat Revon repertoarin vanhinta ja perinteisintä osaa), 4) vapaa-aerofonisävelmät (tuohi), 5) kantelesävelmät ja 6) muut sävelmät (laulut).<sup>6</sup> Teppo Revon paimensoitinsävelmiä on julkaistu Jukka Louhivuoren ja Rauno Niemisen toimittamassa teoksessa, johon sisältyy 31 nuottiesimerkin lisäksi *paimensoitun* rakennus- ja soitto-ohjeet. Revon soitteita on kuultavissa myös äänilevyillä.<sup>7</sup>

## Truba ja soittu

Väisäsen keruumatkallaan näkemistä inkeriläisten paimenten soittamista tärkein oli tuohipäällysteinen puutorvi, inkeriläisittäin *trubaksi* kutsuttu puhallin. Se oli – kuten Väisänen kertoo – paimenelle yhtä tärkeä kuin eväslaukku ja ruoska. Venäläiset käyttivät soittimesta nimitystä *rožokž*, ja heiltä se oli omaksuttukin.<sup>8</sup> Truba oli sormiaukollinen trumpettisoitin, jonka paimen valmisti taitamalla katajan suunnilleen puolen metrin pituudelta. Sitten hän halkaisi sen keskeltä, koversi sisältä, vuoli ulkosivut, teki toiseen kappaleeseen neljä tai viisi sormireikää ja



Teppo Repo soittaa kanneltaan inkerikkojen sulkutyylillä kielipinta pystysuorassa. Kansanperinteen arkisto.

toiseen yhden. Pähän voitiin liittää vielä sarvi, ja lopuksi kierrettiin torven ympärille tuohinauha. Paimen viimeisteli soitintaan kokeilemalla, kunnes torven sävelasteikko miellytti soittajaa itseään. Truballa voi soittaa sävelmiä, joiden melodinen ulottuvuus oli vähän yli oktaavin. Sävelasteikko omatekoisella soittimella oli Väisänen mukaan ”riippuvainen soittimesta ja sen rakenteesta sekä soittajasta itsestään; samalla torvella soittaa toinen puhtaammin kuin toinen”. Truban sointiväriä Väisänen kuvaa erikoiseksi: ”Se ei ole niin messinkisen kirkas kuin trumpetin eikä niin laaja kuin metsätorven eikä niin tumma kuin fagotin; se on jotain näiden väliltä. Äänen kuuluvaisuus on tyyneellä ilmalla parisen kilometriä.”



Soikkolan Tarinaisin kylän lehmipaimen Prokoi Villon oli kotoisin Venakontsan kylästä. A. O. Väisänen kuvasi hänet metsikössä kädessään paimentorvi *truba* ja olallaan paimenen ruoska petoeläinten varalle. Museovirasto.

Trubaa käytettiin pääasiassa merkinantoon. Väisänen mukaan lehmipaimen asteli aamuisin kylätiellä ja kutsui trubaa puhaltuen kunkin talon lehmiä yhteiselle lautumelle. Tuon tuostakin hän toisti toivotuksensa, mikä on miltei aina sama *prostoisoitto* – hänen oman mielikuvituksensa tuote. Hevospaimen taas trubitti iltaisin kylän laidassa laumansa kokoon ja saattoi joskus yölläkin soittaa metsässä aikansa kuluksi tai antaakseen toverilleen merkin. Paimenet voivat saavuttaa – kuten Väisänen kertoo – ”ihme-



Nattalja Vassili *soittu* kädessään palaamassa lammaspaimenesta poikansa kanssa Tarinaisin kylässä. Museovirasto.

tyttävän taidon soittimensa käsittelyssä”. Karjankutsuntaa lukuun ottamatta trubaa ei käytetty muissa yhteyksissä kovin usein, sillä sen puhaltaminen oli varsin raskasta. Paimenet soittivat kyllä aiemmin tanssimusiikkia truballakin pitäessään syksyllä erojaiskestit paimenkauden päättäjäisiksi, mutta Väisäselte kerrottiin, että nytemmin on siirrytty käyttämään truban sijasta mieluummin harmonikkaa tai balalaikkaa.

Toinen inkerikkopaimenten käyttämä soitin oli paimenhuilu, *soittu*, jonka puhaltaminen ei vaatinut yhtä paljon keuhkoja kuin truban soitto. Väisänen kuuli tätä

puhallinta ensi kerran Säätinällä, kun Koskiselta kotoisin oleva 13-vuotias Romma Ontrenpoika vartioi tien poskessa olevaa lammaskarjaansa opetellen samalla soittamaan. Hänen soittimensa Väisänen sai ostetuksikin. Myöhemmin hän tallensi sävelmiä neljältä muultakin soitun käytäjältä. Heistä Nattalja Vassili oli taitavin. Rommalta ostamaansa soittoa Väisänen ei kuvaile tarkemmin. Paremmin hän tutustui tähän soittimeen myöhemmin Teppo Revon avulla, sillä soitto oli Revon mieluisin puhallin. Hannu Saha kuvaa hänen soitun rakentamistaan seuraavasti:

Mitataan sopiva puu. Tämä halkaistaan ja molemmat puolet koverretaan tasapaksuiksi. Koverretut puoliskot sidotaan yhteen. Mittatikulla merkitään särmäaukon ja sormiaukkojen paikat ja aukaistaan ne. Tämä jälkeen lisätään erillinen tulppa. Sitten sidos aukaistaan, liimataan puoliskot yhteen ja soitin päällystetään tuohella. Lopuksi aukkaistaan peittyneet sormiaukot ja ääniaukko.

Muita inkeriläisten käyttämiä puhaltimia olivat sormiaukoton huilu, joka nykyisin tunnetaan *pitkähuilun* nimellä. Viime vuosisadan alkupuolella paimenten ja lastenkin käytössä oli pajupillejä, sarvia ja ruokopillejä. Väisänen tallensi keruumatkallaan fonografilla pääasiassa truba- ja soitussävelmiä. Pajupillää hänelle soitti suomalainen uutisviljelijä Matti Pukonen Ropsun kylässä. Sormiaukoton huilua sekä sarvi- ja ruokopillisoitteita hänelle inkeriläisistä esitti vain Teppo Repo. Myöhemmin Aili ja Lauri Laiho (myöhemmin Simonsuuri) tapasivat Viron Inkerissä 1937 inkerikkosoittaja Peter Liivandin, joka oli kotoisin Narva-Joensuun itärannalta Magerburista. Hän soitti truban ohella myös ruokopillää. Hänen soittoaan Laihot saivat tallennetuksi äänilevylle Viron yleisradion studiossa.<sup>9</sup>

Paimensoittimilla aikaansaatu musiikki oli merkinanto- ja kutsuntasävelmiä, jotka olivat usein paimenen omia vakiintuneita melodioita – *karjasoittoja* tai *prostoisoittoja*, kuten niitä myös kutsuttiin. Jokaisella paimenella oli ainakin yksi tai parikin omaa sävelmää, merkinantoja, joilla

hän aamuin ja illoin kokosi ja palautti karjan. Merkinanto-soitto voi olla toisella muotorakenteeltaan suppeampi, toisella laajempi sävelmä, joka – Väisänen sanoin – ”on ikään kuin paimenen johtoaihe, millä hän ilmaisee itsensä”. Hevospaimenen karjasoitossa yhtenä rakenneosana saattoi olla hevosen äänen imitointia, ”höhöttämistä”. Väisänselle kerrottiin, että tämä palveli käytännöllistä tarkoitusta. Hevospaimen, *konjuh*, jonka työaika alkoi illalla silloin kuin lehmipaimenen loppui, tarvitsi keinon, jolla yöllä pitää laumansa koossa.

Paimensoittimet inkeriläisten kylien kujilla ovat jo aikoja sitten vaienneet, mutta omilla kenttämatoillani 1990-luvun alkupuolella joissakin keski- ja länsi-inkeriläisissä kylissä lehmi-, lammastai- tai vuohipaimenet keräsivät vanhaan tapaan aamuisin talojen karjan kulkien kylän läpi johtavaa *uulitsaa*. Kustakin talosta karja laskettiin päivänsi paimenen hoiviin kylän ulkopuolella olevalle yhteislaitemelle. Iltaisin paimen taas johdatti karjan takaisin kotiin, jolloin kunkin talon väki odotteli portillaan paimenen ajaman karjan saapumista, kunnes sai korjata *uulitsalta* omat eläimensä kotipihansa karjasuojaan. Vakinaista kyläpaimenta ei enää ollut, vaan tietyt paimenviikot koituivat kesäisin jokaisen karjaa omistavan talon osalle.

Erikoista huomiota inkeriläisen paimenen ohjelmistossa ansaitsivat Väisänen mukaan *haluvirret*, *haliat soitot*, *halleet soitot*. Ne olivat sävelmiä, joilla paimen yksinäisyydessään purki ilmi ikävänsä. Kun musikaalinen paimen soitteli aikansa kuluksi haluvirttä, se saattoi olla tuttu, mieleen tullut itkusävelmä, *luettelemine*. Se saattoi myös olla suppea-alaisia itkusävelmiä laajempaa, mollissa kulkevaa melodia-ainesta, runosävelmä tai soittajan improvisoimaa eli niin sanotusti omasta päästä syntynyttä musiikkia. Taitavimpana haluvirsien soittajana Väisänen piti 33-vuotiaasta Tarinaisissa tapaamaansa Jyrki Ossippaa, hevospaimenta, jonka 17:sta tallennetusta sävelmästä kuusi oli haluvirsisiä.

Tarinaisin naapurista, Venakontsan kylästä oli kotoisin Prokoi Villon, lehmipaimen, jonka erinomaista rytmitajua



Prokoi Villonin *aamusoitto* vuodelta 1914 A. O. Väisäsen nuotintamana. SKS.

Väisänen kehuu. Hän tallensi Prokoilta 23 trubasävelmää. Hänen repertoariinsa kuului runsaasti *ruskavo*- ja *katrillisävelmiä*. *Sotamarssin* hän oli oppinut armeijassa oltuaan mukana Japanin sodassa ja haavoituttuaan Mukdenin taistelussa. Monet muutkin Inkerin paimenet olivat Prokoi Villonin ja Feodor Safranoffin tavoin suorittaneet sotapalveluksen sotilassoittajina.<sup>10</sup> Armeija-aikana marsien ohella muunkinlaista sävelmistöä löysi tiensä inkeriläissoittajien repertoariin. Niinpä uutta tanssimusiikkia soitettiin armeijasta päästyä myös paimensoittimin. Varsinaisten karjasoittojen ja haluvirsien ohella Väisäsen fonogrammeille tallentuikin runsaasti venäläisiä tanssimelodioita, *ruskavo*-sävelmiä. Soitettiin myös muodissa olevia polkkia sekä muutakin tanssimusiikkia, kuten *kamaritskia*, *krakoviakia*, *tšizikiä*, *kadrillia* ja *kašatskaa*.

Paimenten sävelmärepertoari koostui siis improvisaatioista, perinteisestä paimen-, runolaulu- ja itkusävelmistöstä sekä ajan venäläisistä ja virolaisista tanssisävelmistä. Paimenten musiikin harrastus ulottui karjasoittoa laajemmalle huolimatta soitinvalikoiman suppeudesta. Kati Kallio on kiinnittänyt huomiota siihen, että paimenien soittamat itku- ja runosävelmät osoittavat miestenkin tunteen naisten sävelmistöä, vaikka erityisesti itkuvirret

olivat Inkerissä vain naisten käytössä. Aikaisemmin toki miehetkin lauloivat kalevalamittaisia runoja, vaikka heiltä on runolaulua tallennettu naisia paljon vähemmän. He eivät ehkä osanneet yhtä paljon kerääjien kaipaamia pitkiä runoja.<sup>11</sup> Venäläisten tanssisävelmien runsaus kertoo siitä, että muotisävelmistö oli keruuajankohtana inkerikojenkin ulottuvilla. Pietarin läheisyys ja ennen kaikkea sotaväliaika vaikuttivat miesten musiikilliseen repertoariin ja varsinkin puhaltajiin, heistä etevimmät saattoivat päästä soittokuntaan kuten Prokoi Villon tai Feodor Safranoff.

Yllä mainittujen puhaltimien ohella inkerikkojen soitimiin läntisimmässä Inkerissä lienee kuulunut myös sianrakosta tehty *rakkopilli* eli säkkipilli. Siitä joitakin tietoja on saatu lähinnä vatjalaisilta ja inkerinsuomalaisilta jo 1700-luvun loppupuolelta, mutta luultavasti se ei inkerikoillekaan ole ollut täysin tuntematon. Se lienee kuitenkin länsi-inkeriläisen keskuudessa jäänyt harvinaiseksi. Kyseessä on ollut soitin, joka muistuttaa vanhakantaista puolalaista *siesienkiä*. Se taas kuuluu primitiivisiin eurooppalaisiin säkkipilleihin ja lienee levinnyt Inkeriin virolaisten mukana, olihan säkkipilli pohjoisvirolaisten parissa yleinen soitin. Sitä on Inkerissä vatjalaisen

ja inkerinsuomalaisten parissa käytetty lähinnä häissä ja praasniekoissa. Rakkopillillä soitettujen sävelmien laadusta ei ole tietoa.<sup>12</sup>

## Kannel

Kannelta on soitettu vuosisatoja niin Inkerissä kuin muuallakin itämerensuomalaisten kansojen parissa, vaikka tietoja siitä on niukasti. Inkerikkojen jo varhain käyttämä soitin oli vähäkielinen ja muistutti rakenteeltaan läheisimpien itämerensuomalaisten kansojen, suomalaisten, karjalaisten, vatjalaisten ja virolaisten kanteletta. Samantyyppisiä soittimia on ollut käytössä myös itämerensuomalaisten kansojen lähialueilla muun muassa luoteisvenäläisillä (ven. *gusli*) ja balteilla (latv. *kuokle*, liett. *kankles*). Vanhimmat kanteleet koverrettiin yhdestä puusta (mänty, koivu, kuusi, leppä), joko alta, jolloin pohja jäi avoimeksi, tai ylhäältä, jolloin aukko peitettiin kannella. Jälkimmäistä rakennustapaa on käytetty suomalaiskarjalaisten alueiden eteläpuolella inkerikkojenkin soittimissa, mutta koverttaminen on voitu tehdä myös sivulta päin, kuten Vepsässä ja Soikkolan niemellä. Inkerikkojen kannel erosi suomalaisista malleista sikäli, että siitä on usein puuttunut ponsiosa, joka taas pohjoisempien alueiden malleihin on aina kuulunut. Vepsäläisten, setojen, balttien ja luoteisvenäläisten käytössä olleista soittimista inkerikkojen kantele poikkesi taas sikäli, että näille tyypillinen kansiosan pidennys ei ole kuulunut inkerikkojen eikä vatjalaisten, kuten ei suomalaiskarjalaistenkaan sukukansojen malliin. Virolaisen tutkijan Igor Tönuristin mukaan pidennetty kansi on verraten myöhäinen 1800-luvun innovaatio, joka johtui uuden venäläisen tanssimusiikin omaksumisesta ja liittyi myös koko soitotekniikan muutokseen.<sup>13</sup>

Alun perin inkerikot soittivat kannelta kieliä näppäiläen ja pitäen soitinta lappeellaan polvella tai pöydällä samaan tapaan kuten Suomessakin aikaisemmin, aina lyhin kieli soittajaa lähinnä. Inkerikoilla oli oma vakiintunut

kanteleen soitotraditionsa, ja kannel kuului kotimusiisointiin perhepiirissä. Muotiin tuli myös uusi soitotekniikka, jota Suomessa kutsutaan sulkutyyliseksi. Tällöin vasemman käden sormien sammuttaessa kieliä oikea käsi vetäisee sammuttamattomat kielet soimaan. Soittimen asentoa jouduttiin tällöin kuitenkin muuttamaan niin, että kannel oli soittajan sylissä vartaloa vasten ja kielipinta pystyasennossa. Tönuristin mukaan tällainen tekniikka näyttää olleen sidoksissa uuteen repertoaariin ja yleistyi 1800-luvun loppupuolella. Kumpikin soitotapa, sekä näppäily- että sulkutyylillä, näyttävät silti olleen käytössä näihin aikoihin. Sulkutyylillä alettiin käyttää nimenomaan uuden tanssimusiikin, kuten venäläisiltä opittujen tanssien (katrilli, *pljasa*, *lantso*) yhteydessä. Myöhemmin alettiin rakentaa isompia, monikielisiä kanteleita; sellaista virolaisille tutkijoille soitti vielä kesällä 1972 syntyperäinen inkerikko Pavel Mihailov. Hänen kanteleessaan oli 17 kieltä. Tietävästi kannelta jossakin määrin käytettiin inkerikkojen parissa toiseen maailmansotaan asti. Lisäksi on soitettu viulua, balalaikkaa ja mandoliinia.<sup>14</sup>

Soitinmusiikin yleistyminen tanssin säestyksenä on inkerikkojen ja vatjalaisten parissa ollut kuitenkin suhteellisen myöhäistä. Syy tähän on se, että laululla on niin inkerikkojen ja vatjalaisten kuin inkerinsuomalaistenkin kulttuurissa ollut aina vahva osuus. Häät ja praasniekat olivat kyläyhteisöjen tärkeimpiä juhlia, ja niiden rituaaleissa oli olennaista laulaminen. Siksi häissä ei tarvittu soittimia, ja tanssiminenkin tapahtui pitkään laulun säestyksellä. Kanteleella on inkerikkojen parissa silti ollut oma vahva traditionsa. Jo A. A. Borenus oli kiinnittänyt huomiota soittimiin vuonna 1877 liikkueessaan Tyrössä Hevaalla, Soikkolassa ja Kattilassa. Näiltä seuduilta hän hankki SKS:lle viiden paimenpillin lisäksi myös seitsemän kannelta.<sup>15</sup> Soittimet on myöhemmin luovutettu Kansallismuseon kokoelmiin.

Erinomainen runolaulaja, sotamiehen leski Naastoi kertoi Volmari Porkalle 1883, että hänen miehellään oli ollut suuri, 12-kielinen, isien perintöä oleva kannel, jota

mies oli osannut hyvin soitella. Perheessä soitinta ei nyt enää ollut: mies oli myynyt kanteleensa ”Säätinän herranvaltaan”. Siellä se oli jossakin vaiheessa palanut.<sup>16</sup> Muualakin läntisessä Inkerissä kanteleita oli vielä käytössä 1800-luvun lopulla. Vihtori Alavalle kerrottiin Soikkolassa 1892, että ennen erikokoisia kanteleita oli ollut runsaasti: ”Niillä soiteltiin näiden Suomen runojen nuottia ja muitakin.” Alava kertoi kohdanneensa 1897 Narvussa Struuppovan suomalaiskylässä Anni Mäkisen, jonka isällä oli kolme seitsenkielistä kannelta. Annin isä, ammatiltaan seppä, soitti tällaisella kanteleella:

– – hyvin hauskaasti tanssia ym. virolaista, venäläistä, kat-sanskoita, ympär’käyvää ym. Kuului hyvin miellyttävältä tällainen soitto. Hän pitää sitä polvilla syrjällään niin että kapeampi pää on oikealla puolella ja leveämpi vasemmalla. Vasemman käden sormilla, jotka hän pitää kielten välissä, hän eroitteli äänet niin että jätti toiset höllälleen ja toiset sormilla pidätti soimasta. Sitten hän oikean käden sormenpäällä heilutteli kielten päällä määrätahdissa.

Alava kuvaa edellä länsi-inkeriläistä sulkutyylillä soittamista, jota näihin aikoihin harrastettiin Inkerin kaikkien väestöryhmien piirissä.<sup>17</sup> Kannelta käytettiin jossain määrin tanssin säestykseen, mutta se ei vakiintunut kaikkialla yleiseksi tanssisoittimeksi. Se alkoi myös vähitellen jäädä pois käytöstä 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa. Väisänen mainitsee ohimennen vuoden 1914 keruumatkallaan nähneensä Inkerissä vain yhden kanteleensoittajan. Tämä tapahtui hänen ollessaan ohikulkumatalla eräässä kylässä eikä mahdollisuutta soiton tallentamiseen ollut.

Teppo Repo kuitenkin kertoi Väisäselle, että 1800- ja 1900-lukujen vaihteen tienoilla ainakin Soikkolassa vielä oli kanteleensoittajia. Repo itsekin soitti kannelta ja kertoi oppineensa taidon noin viisivuotiaana äidiltään, jonka kanssa hän oli lapsuudessaan kulkenut juhliissa soittamassa. Repo oli rakentanut kanteleita jo nuoruudessaan Inkerissä, ennenhän jokainen soittaja rakensi soittimensa

itse. Repo rakensi myöhemmin myös Suomessa perinteisiä inkeriläiskanteleita. Hänen ensimmäinen soittimensa oli 9-kielinen, mutta hän soitti myös 11- ja 14-kielisillä kanteleilla ja käytti soittaessaan sulkutyylä. Revon kantelemusiikki säilyi olennaisilta piirteiltään inkeriläisenä, ja hänen soitolleen oli ominaista rytmikkyyden ja soinnukkuus. Hänen repertoaariinsa sisältyi muutamia omia sävellyksiä, mutta ohjelmiston perusteena säilyivät silti kotiseudulla opitut inkeriläiset sävelmät, kuten ruskova- ja katrillimelodiat. Hän soitti kanteleella myös virolaista sävelmistöä, jota oli oppinut vieraillessaan paimenena virolaisissa kylissä.<sup>18</sup>

Syy kanteleen katoamiseen Inkeristä kuten muualtakin itämerensuomalaisilta kanteleen soittoalueelta on hanurin, *garmonin* tai *garmonkan* yleistymisen, joka tapahtui venäläisten tuomana uutena muotina. Sitä mukaa kun inkerikot enenevässä määrin alkoivat omaksua laulaessaan venäläisiä esikuvia, tapahtui sama myös soitinmusiikissa. Väisänenkin tallensi viisi balalaikkasävelmää Säätinässä 18-vuotiaan Vassili Paulovin soittamana. Hanurista tuli kuitenkin Inkerinmaallakin 1800-luvun puolivälistä lähtien yleinen miesten soitin. Jo Oskar Groundstroem mainitsee matkakertomuksessaan vuodelta 1861, miten inkerikkokylissä praasniekkojen aikana laulua saatiin säestää soittimin, kuten harmonikoilla tai balalaikoilla. Hän kuvaa, miten juhliminen tapahtui äänekkään laulun ja runsaan oluen merkeissä. Nuoret miehet seurasivat laulavia tyttöjä ja nuoria vaimoja, jotka kulkivat ryhmissä pitkin kylänkuja.<sup>19</sup>

Varsinkin harmonikan, *garmonkan*, merkitys praasniekoilla aikaa myöten vain kasvoi. Väikylässä, Inkerin läntisimmässä osassa, kerrottiin Lauri Laiholle, miten 1800-luvun lopulla kylässä vietettiin Miikkulan praasniekkaa. Laulun rinnalla käytettiin tanssisoittimena *garmonkkaa*: ”Venäiks lauletti, kaik vaan vennäiks. Toisist kylist käytti täs. Enne oli Miikkulan [praasnikkana] vierasta kansaa kylä täys. Garmonkka soi koko yön, hulkuttii talost talloo – –.”<sup>20</sup>





Soikkolan nuoria miehiä praasnikoilla eli kyläjuhilla vuonna 1892 tupakoineen ja hienoine kellonvitjoineen, yhdellä *pilli* eli *garmonka*, pieni haitari. SKS.

## ”Omasta päästä” soittaja

A. O. Väisänen ei palannut Inkeriin enää myöhemmin, vaan hänen kenttätutkimusmatkansa suuntautuivat muihin kohteisiin. Inkerin-matka keruutuloksineen oli silti hänelle tärkeä, osoittihan se, että paimensoitto oli silloin vielä läntisessä Inkerissä elävää, ja sitä oli mahdollista kuulla kaikkialla kylissä ja laitumilla. Matkakertomukseensa hän pohti syitä siihen, miksi missään muualla itämerensuomalaisten asuma-alueilla paimenmusiikista ei enää siihen aikaan voinut tavata vastaavanlaista havaintoa. Hän päätyi selitykseen, jonka mukaan tuohitorven, *truban*, soittomahdollisuuksia on kehitetty samassa tahdissa kuin ajan yleinen musiikkikulttuurikin kehittyi:

Tässä piileekin yksi soittimen säilymisen syy. Jos se kykenee ilmaisemaan sellaisia säveltuotteita, jotka kuvastavat rahvaan uusinta soitannollista kehitystasoa ja jos se soitin lisäksi voi palvella käytäntöä, ei se joudu hylkiöksi. *Truba* täyttääkin nämä ehdot. Sitä mukaa kun sävelmän melodiin rakenne on kehittynyt, on tuohitorven mahdollisuuksia lisätty tekemällä enemmän sormiaukkoja sen kupeeseen.

Perinteen elinvoimaisuutta selitti Väisänen käsityksen mukaan länsi-inkeriläisen paimenmusiikin monilajisuus, soittajien kyky omaksua piirteitä myös ympäröivän yhteiskunnan ajankohtaisista musiikillisista virtauksista. Tutustuminen inkerikko Teppo Repoon parikymmentä vuotta myöhemmin loi tutkijalle ikään kuin uuden mahdol-

lisuuden jatkaa Länsi-Inkerissä aloittamaansa paimenmusiikin tutkimusta ja kehitellä edelleen tulosten johdosta syntyneitä ajatuksia. ”On kuitenkin omituista, että parhaan inkeriläisen soittajan tapasin täällä Helsingissä enkä Inkerinmaalla”, sanoi Väisänen muistellessaan Repoa 1960-luvulla. Heti tuttavuuden alusta lähtien Väisänen monin tavoin auttoi ja kannusti Repoa, niin musisoimisessa, soitinten rakentamisessa kuin muusikon uran luomisessakin. Ystävyys hyödytti kumpaakin osapuolta. Vahallieriö toisensa jälkeen täyttyi tutkijan käyttöön, ja hänen pihapuidensa oksista syntyi uusia pillejä ja torvia. Jo ensi tapaamisessa Väisänen kiinnitti huomiota Revon musiikin tuottamisessa siihen, mikä häntä jo Soikkolan seudun inkerikkojen ohjelmistossakin oli erityisesti kiinnostanut. Hän kehotti Repoa soittamaan jonkin sävelmän ”omasta päästään”. Revon muusikkoudessa Väisästä hämmästytti



Soikkolainen Teppo Repo kotonaan Helsingissä vuonna 1958 soittamassa itse tekemäänsä kävelykeppiä eli pitkähuilua. Taustalla kuva Revosta soittamassa paimensoittua. Museovirasto.

eniten juuri improvisoinnin helppous: ”Repo eroaa kai-kista tapaamistani inkeriläisistä paimenista siinä, että hänellä ei ole muistivarastossaan ainoastaan joku harva omasta päästä -sävelmä, vaan niitä ilmestyy yhä uusia, tilanteitten ja mielialojen mukaan.” Teppo Revon toiminta, soittimet ja sävelmätallenteet – erityisesti omasta päästä -soitot – ovat vaikuttaneet suuresti suomalaiseen nykykansanmusiikkiin, jossa improvisoinnin merkitys korostuu.<sup>21</sup>

## Viitteet

- 1 Saha 1982, 22.
- 2 Launis 1921, 164; Launis 1906–1907, 104.
- 3 Tämän artikkelin Väisänen matkaa koskevat tiedot perustuvat hänen matkakertomukseensa (Väisänen 1915) ja *Sävellettäressä* julkaistuun kuvaukseen (Väisänen 1918). Länsi-Inkerin kylien etnisistä suhteista ks. Nissilä ym. 1970.
- 4 Kolehmainen 1985.
- 5 Saha 1982, 21.
- 6 Saha 1982, 26–40, 98–121. Sahan tutkimusaineistosta mainittakoon Väisänen äänitteet (v. 1937–1944) ja muu Repo-materiaali SKS:n arkistossa, Erkki Ala-Könnin äänitteet (v. 1950–1959) Tampereen yliopiston KPL:ssä (nykyisin Kansanperinteen arkisto Musiikintutkimuksen laitoksessa) sekä Yleisradion Repo-tallenteet (v. 1952).
- 7 Louhivuori & Nieminen 1987; ks. myös Saha & Nieminen 1980, 8–13. Väisänen ”Puoli tuntia kansanmusiikkia” -ohjelmasarjan yhteydessä Yleisradiossa tallennettiin Revon paimensoitteita pikalevyille. Näistä vuonna 1948 tallennettuja soitteita kolme on kuultavissa CD-levyllä, ks. Lehtoranta 1993. LP-levyllä KILP 7 (ks. Saha 1979) on kuultavissa Yleisradion 1952 ja Erkki Ala-Könnin 1950-luvulla tallentamia äänitteitä.
- 8 Tönurist 1977a, 168; Leisiö 1983, 381–383; Leisiö 2006, 390.
- 9 Revon paimensoitun valmistuksesta, ks. myös Saha 1982, 73–78; Peter Liivandin ja runolaulajien äänittämisestä, ks. tietolaatikko luvussa 3; Järvinen 1990, 34; Kallio 2013, 73–77.
- 10 Launis 1921, 165; Kolehmainen 1985, 16–17.
- 11 Kallio 2011, 125; Kallio 2013, 198–200.
- 12 Tönurist sai 1967 tietoja Luutsasta, vatjalaisten ja inkerikkojen asuttamasta kylästä. Tönurist 1977b, 242–249.
- 13 Laitinen 2010, 121–122, 137; Kansallismuseon kokoelmiin

- sisältyy kaksi Soikkolasta saatua, sivulta päin koverrettua kanelta; ks. Rahkonen 1989, 48, 421. Vepsäläisten kanteleesta ks. Väisänen 1934. Tönuristin (1969, 335–346) aineiston 9 inkerikkojen kannelten kieliluku on 7–8; Tönurist 1977a, 149–167.
- 14 Tönurist 1977a, 169; ja Tönurist 1969, 336; Tönurist 1996.
- 15 Itkonen 1936, 48.
- 16 SKS KRA, Alava VII B, 179–195.
- 17 SKS KRA Alava 1987, X s. 96.
- 18 Saha 1982, 119–120; Revon kantelesoitteista kolme on kuultavissa LP-levyllä SKSLP 3 ja CD-levyllä SKSCD 1, ks. Asplund 1983.
- 19 Niemi 1904, 414.
- 20 Laiho 1940, 225.
- 21 Väisänen 1990, 158, 161; Ilmonen 2014, 12–15, 21–23, 29–30.

## Lähteet

### Arkistolähteet

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston, perinteen ja nykykulttuurin kokoelmat (SKS KRA)  
Käsikirjoitukset.

### Kirjallisuuslähteet

- Asplund, Anneli 1998 [1983] (toim.): *Kantele*. Historiallisia alkuperäisäänitteitä sekä näitä selittävät esiteliite ja kirjanen. Suomalaisesta kansanmusiikkia 3, SKSLP 3 ja SKSCD1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ilmonen, Kristiina 2014: *Musiikkia vanhoilta ja uusilta laitumilta*. Sibeliuksen-Akatemian kansanmusiikkijulkaisuja 23. Helsinki: Taideyliopiston Sibelius-Akatemia.
- Itkonen, Erkki 1936: A. A. Borenius-Lähteenkorva, *kansanrunouden kerääjä ja tutkija*. Suomi 5: 18. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Järvinen, Irma-Riitta 1990: Aili Laihon päiväkirja Viron Inkeristä kesällä 1937. – Marjatta Jauhiainen, Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Inkerin teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 69–70. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 15–45.
- Kallio, Kati 2011: A. O. Väisänen Kullervon mailla 1914. – Ulla Piela, Seppo Knuuttila & Risto Blomster (toim.), *Taide, tiede, tulkinta. Kirjoituksia A. O. Väisäsestä*. Kalevalaseuran vuosikirja 90. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 120–135.
- Kallio, Kati 2013: *Laulamisen tapoja. Esitysareena, rekisteri ja*

- paikallinen laji länsi-inkeriläisessä kalevalamittaisessa runossa*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-9566-5>. (Viitattu 29.9.2021.).
- Kolehmainen, Ilkka 1985 (toim.): *Karjasoitto*. A. O. Väisänen *keräämiä paimensävelmiä Inkeristä v. 1914*. Sisältää myös matkakertomuksen ja äänitteen. Kansanmusiikki-instituutin julkaisuja 15. Kaustinen: Kansanmusiikki-instituutti.
- Laiho, Lauri 1940: Viron Inkeri kansanrunouden maana. *Virittäjä* 44: 218–236.
- Laitinen, Heikki 2010: Rakas tunnettu kantele. – Risto Blomster, Pekka Jalkanen, Heikki Laitinen & Anna-Liisa Tenhunen (toim.), *Kantele*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1225. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 11–167.
- Launis, Armas 1907: Kertomus sävelkeruumatkasta Inkerissä kesällä vuonna 1906. *Suomi* 4: 5, Keskustelemuksia. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 103–116.
- Launis, Armas 1921: Kullervo-oopperan esihistoriaa. *Kalevalaseuran vuosikirja* 1. Helsinki: Otava, 164–176.
- Leisiö, Timo 1983: *Suomen ja Karjalan vanhakantaiset torvi- ja pillisoittimet I. Nimistö, rakenteet ja historia*. Kansanmusiikki-instituutin julkaisuja 12. Kaustinen: Kansanmusiikki-instituutti.
- Leisiö, Timo 2006: Ääniä ja säveliä. – Anneli Asplund & Petri Hoppu & Heikki Laitinen & Timo Leisiö & Hannu Saha & Simo Westerholm (toim.), *Kansanmusiikki. Suomen musiikin historia*. Helsinki: WSOY, 373–380.
- Lehtoranta, Hannu 1993 (toim.): *Entiset etniset. Kansanmusiikkia Yleisradion pikalevyiltä 1935–1954*. Kaustinen: Kansanmusiikki-instituutti.
- Louhivuori, Jukka & Rauno Nieminen 1987: *Paimenen säveliä. Teppo Revon paimensoittusävelmiä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 453. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Niemi, A. R. 1904: *Runonkerääjijemme matkakertomuksia 1930-luvulta 1880-luvulle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 109. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nissilä, Viljo & Matti Sarmela & Aino Sinisalo 1970: *Suomalaisen kielialueen etnologinen paikannimihakemisto*. Studia Fennica 15. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Rahkonen, Carl 1989: *The Kantele Traditions of Finland*. Bloomington: Indiana University.
- Saha, Hannu 1979: *Paimensoittaja Teppo Repo (1886–1962)*. Kansanmusiikki-instituutin äänilevyjä 7. Kaustinen: Kansanmusiikki-instituutti.

- Saha, Hannu & Rauno Nieminen 1980: Teppo Revon paimensoitu ja sen rakentaminen. *Kansanmusiikki* 6(3): 6–13.
- Saha, Hannu 1982: *Teppo Repo. Repertoaari ja asema suomalaisessa musiikkikulttuurissa*. Tampereen yliopiston kansanperinteen laitoksen moniste 3. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Tönurist, Igor 1969: Vadjalaste ja isurite kandlest. *Etnograafiamuuseumi aastaraamat XXIV*: 335–346.
- Tönurist, Igor 1977a: Kannel Vepsamaast Setumaani. – Ingrid Rüütel (toim.), *Soome-ugri rahvaste muusikapärändist*. Tallinna: Eesti Raamat, 149–182.
- Tönurist, Igor 1977 b: Torupill Lääne-Ingeris. *Etnograafiamuuseumi aastaraamat XXX*. Tallinna: Valgus, 242–249.
- Tönurist, Igor 1996: Isuri rahvamuusikast I. *Mäetagused. Elektrooniline folklooriajakiri* 12.. <https://www.folklore.ee/tagused/nri/tonuris.htm>. (Viitattu 23.9.2021.)
- Väisänen, A. O. 1915: Kertomus sävelmäinkeruumatkasta Inkeriin kesällä 1914. *Suomi* 4: 15, Keskustelemukset. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Väisänen, A. O. 1918: Suomalaisen paimensoiton tyysijoilta. Muistiinpanoja ja muistelmia. *Säveletär* 4–5: 48–55.
- Väisänen, A. O. 1934: Vepsäläinen kantele. *Kalevalaseuran vuosikirja* 14. Helsinki: WSOY, 242–251.
- Väisänen, A. O. 1970: A. O. Väisäsen muistelmia. *Kalevalaseuran vuosikirja* 50. Helsinki: WSOY, 6–74.
- Väisänen, A. O. 1990 [1938]: ”Omasta päästä” soittaja. – Pekkilä, Erkki (toim.), *Hiljainen haltioituminen. A. O. Väisäsen tutkielmia kansanmusiikista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 527. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 160–163.

# INKERIKKOJEN RUNOLAULU

Kati Kallio

Kallivieren kylästä kotoisin oleva Valpuri Vohta kertoi ke-sällä 1931 Väinö Salmiselle inkerikoilta oppimastaan ru-nosta, jota laulaessa tanssittiin piirissä:<sup>1</sup>

Oi tytöt sulat sisaret,  
tytöt suliat omenat,  
elkää mänkö piikuvee  
ovataalla orjuvee  
syökää odrat olkinee,  
kaurat kaikki rypsyneel!<sup>2</sup>

Oi tytöt, sulat sisaret,  
tytöt, sulat (rakkaat) omenat:  
älkää menkö piikuuteen,  
innolla orjuuteen,  
syökää [ennemmin] ohrat olkineen,  
kaurat kaikkinne helpeineen!

Runo kehottaa pysymään kotona ja syömään mielummin oljella jatkettua viljaa kuin lähtemään piiaksi. Se jatkuu oman *emon* eli äidin ja vieraan emon vastakkain asettami-sella: oma äiti piti hyvin, puhutteli lempeästi, antoi levätä ja syötti voilla toisin kuin vieras emo, vieraan talon emän-tä, joka ajoi aamulla vuoteesta huoraksi haukkumalla.

Inkerikoilla runo kehkeytyi usein paljon inkerinsuo-malaisen Vohdan versiota pidemmäksi ja monipolvisem-maksi kuvaukseksi, joka punoutui monenlaisin tavoin muihin naisen kohtaloa kosketteleviin aiheisiin. Moite vieraalle emolle saattoi kohdistua niin anoppiin, äitipuoleen kuin piikomassa olleen tytön emäntäänkin. Runotee-maa saattoivat laulaa kylän tytöt uumoillessaan omaa nai-misiinmenoaan tai vanhemmat naiset omaa elämänkul-kuaan pohtiessaan. Sitä laulettiin myös häiden yhteydes-sä.<sup>3</sup> Runon jälkeen Vohta kertoo tarkemmin ”karavuotissa” eli piirissä peräkkäin ilman käsiotetta tapahtuneesta tans-sista: ”Kykkää löit: ’Katsokaa leppälinnun leikkii.’ Leppä-lintu hyppii oksal ylös alas, ylös alas – niin naiset ka män-tii leppälinnun leikkii tantsus.” Tanssiessa, kuten useis-sa muissakin tilanteissa, laulettiin esilaulajan ja kuoron

vuorotteluna: Esilaulaja lauloi säkeen tai kaksi, minkä jäl-keen kuoro tarttui säkeen viimeisiin tavuihin ja kertasi esilaulajan osuuden kenties lisäten joukkoon ylimääräi-siä tavuja tai korvaten esilaulajan säkeet osin tai kokonaan refrengillä eli kertaumalla.

Runo on hyvä esimerkki siitä, miten vahvasti etenkin Soikkolan inkerikkojen monimuotoinen laulukulttuuri vaikutti koko lähialueeseen. Siitä käyvät ilmi myös mo-net Lauri Harvilahden ja Senni Timosen kuvaamista inke-rikkojen runouden tyyppillisistä piirteistä: runo on minä-muotoinen, se kertoo naisen elämästä ja suhteista lähei-siin perheenjäseniin – etenkin äitiin ja veljeen – ja sitä voitiin laulaa monissa eri tilaisuuksissa. Se sopi monen eri elämäntilanteessa olevan laulajan suuhun ja sen oppi-vat naapureiltaan myös inkerinsuomalaiset.<sup>4</sup> Vaikka siitä, minkä ryhmän laulusta oli kyse, saatettiin olla hyvinkin tietoisia, otettiin ja muokattiin toisten ryhmien lauluja vuosisatojen saatossa myös omiksi. Inkerikkojen laula-mat kalevalamittaiset runot, niiden sävelmät ja niihin liit-tyvät laulamisen tavat kantavat jälkiä eri aikakausilta ja kontakteista eri etnisten ryhmien välillä. Monilla perin-teillä on yhteyksiä vatjalaisiin ja venäläisiin tapoihin.<sup>5</sup>

Inkerissä klassiset jaottelut epiikkaan ja lyriikkaan eli kertoviin runoihin ja tunnelmarunoihin pätevät huonom-min kuin pohjoisemmilla runoalueilla. Kertoviinkin ru-noihin punoutuu lyrisiä tunnelma-aiheita – esimerkiksi inkerikkojen *Maailmansyntyruno* päättyy joskus minä-muotoiseen kuvaukseen särkyneen munan palasia etsi-västä ja niistä taivaan valot muovaavasta pääskylinnusta. Vastaavasti lyyrisetkin laulut sulauttavat itseensä kerto-via aiheita. Laulajien vapaus kehittää ja yhdistää perintei-siä teemoja on monissa tilanteissa ollut suuri.<sup>6</sup> Toisaalta

moniin rituaalisesti keskeisiin tilanteisiin esimerkiksi häissä ja kylän nimikkopyhimysten juhlassa eli *praasnikoilla* on liittynyt suhteellisen kiinteitä runoja ja sävelmätyyppejä.<sup>7</sup>

Etnisen, tyylillisen ja lajillisen moninaisuuden vuoksi vanhempi tutkimus osin karttoi inkeriläistä runoa tai lähestyi sitä valikoiden. Miesten laulama juhlava sankari-epiikka oli pitkään sekä kerääjien että tutkijoiden huomion keskipisteessä. Inkeriläinen kansanrunous ei vastannut kansallisen identiteetin rakentamiseen sidoksissa olevia ihanteita, vaan jäi feminiinisenä ja lyyrisenä osin tutkimuksen marginaaliin. Uudemmassa tutkimuksessa juuri näitä piirteitä on kuitenkin pidetty kiinnostavina ja nostettu keskiöön.<sup>8</sup> Monet tiedot etenkin 1800-luvun laulamisen tavoista ja laulajien näkemyksistä perustuvat muistiinpanojen reunamerkintöihin ja kerääjien henkilökohtaisiin päiväkirjoihin tai julkaistuja matkakertomuksia elävöittäviin lyhyisiin kuvauksiin. Tutkimusta nimenomaan inkeristen perinteestä on yhä häkellyttävän vähän: heidän perinnettään on Suomessa usein käsitelty inkerinsuomalaisen yhteydessä, eikä etenkin perinteen tallentamisen alkuaikoina kiinnitetty huomiota etnisiin taustoihin tai laulamisen konteksteihin ja merkityksiin.

## Runot

Vanhastaan kalevalamittaisia runoja on niin Inkerissä, Karjalassa kuin Suomessakin nimitetty *viriksi* (ink. *verz*, *virsi*) ja *lauluiksi*. Laulajat jäsensivät runoja ja niiden lajeja lähinnä aiheiden, esitystapojen ja käyttötilanteiden mukaan.<sup>9</sup> Tutkimuksessa kalevalamittaisia runoja on jaoteltu esimerkiksi lyriikkaan, lyyriseen epiikkaan, epiikkaan, erilaisiin rituaaleihin liittyviin runoihin, loitsuihin sekä niin sanottuihin tilapäärunoihin eli hetken tarpeisiin somiteluihin lauluihin. Inkerin runojen hakemiston laatiminen näiden luokkien mukaisesti tuotti kuitenkin aikanaan hankaluuksia.<sup>10</sup> ”Missään ei eepisen ja lyyrisen raja ole niin häilyvä kuin Inkerissä”, toteaa Senni Timonen.<sup>11</sup>

Runous ei siis käytännön tasolla noudata tutkijoiden luomia malleja.

Vaikka samojakin runoteemoja ja -säkeitä löytyy kautta Inkerin, Viron, Karjalan ja Suomen, tulkittiin ja painotettiin runot eri alueilla, erilaisissa yhteisöissä ja laulukulttuureissa eri tavoin.<sup>12</sup> Omiakin lyyrisiä aiheita laulettiin. Esimerkiksi *Ken emon unohtanevi* -aihelmaa on kerääjien muistiinpanoihin tallentunut lähinnä inkerikkojen alueilta.<sup>13</sup> Aihelman yhden version lauloi Soikkolan Oussimäeltä kotoisin oleva Okoi:

Jo kaik unet unnohin, kaik miä laulut lakkaelin,	Jo kaikki unet unohdin, kaikki laulut lopetin, [vaan en kolmea unohda:]
yht miä en synnykkisijaista, toista en kasvinkallaistaan, kolmatta emohuttaan.	Yhtä en syntymäsijaani, toista en rantaa, jossa kasvoin kolmatta en äitiäni.
Ken emoin unohtanoo, lankoipollen laittanoo,	Joka äitinsä unohtaa, lanka-esiliinan [kirjottua esiliinaa pitäneen äitinsä] moittii,
elkää hän mahtua maan alle, maan päällä maoittukaa! – – <sup>14</sup>	älköön hän mahtuko [kuoltuaan] maan alle vaan madottukoon maan päälle.

Lyyrisiä huolien ja ilon kuvauksia saattoivat laulajat punoa toisiinsa monin vaihtelevin tavoin. Inkerikkojen kohdalla on nostettu esiin erityisesti omaelämäkerrallisen huolilyriikan rikkaus.<sup>15</sup> Runoteemojen assosiativisissa jatkuemoissa on joskus vaikea pysyä perässä, sillä nykylukijalla ei ole taustatietoa yksittäisten säkeiden tai jopa sanojen kantamista laajemmista mielikuvista. Timonen toteaa: ”Selvää on, että laulajat eivät ole lykkineet lyyrisiä motiiveja mielivaltaisesti peräkkäin, vaan liikutelleet niitä samoissa tai läheisiksi mieltämässään teemoissa. Voi olla, että älyttömiltäkin näyttäviä lyyrisiä sekamelskoja sitoo sisäinen logiikka, että kuva selittää toista ja että siksi motiivin merkitys saattaa eri yhteyksissä muuttua.”<sup>16</sup> Aiheet, säejaksot ja päähenkilöt liikkuvat usein eri runojen välillä

ja yhdistyvät vaihtelevin tavoin erilaisiksi kokonaisuuksiksi.<sup>17</sup> Runon taitaja on hallitsemansa runokielen pohjalta voinut sepittää myös täysin uuden runon, joka taas on ajan kuluessa voinut vakiintua osaksi ryhmän yleistä laulustoa.<sup>18</sup>

Lyyrinen epiikka on ajan kuluessa saanut erilaisia määritelmiä. Lauri Harvilahti nostaa yhdeksi yleiseksi piirteeksi runon minämuotoisuuden ja tarkoittaa lyyriseellisellä ”pääasiassa naisten esittämää, aihepiiriltään rakkauselämään, avio- ja perhesuhteisiin liittyvää kertovaa kansanrunoutta. Ainakin osa aineistosta on sellaista, että lajitermiksi sopisi pikemminkin traaginen kertomarunous.”<sup>19</sup> Etenkin traagisia runoja laulettiin Elsa Enäjärvi-Haavion mukaan Länsi-Inkerissä usein ”pitkällä äänellä”, istuen tai hitaasti piirissä kävellen.<sup>20</sup> Tämän tyyppiset runot ovat olleet suosittuja kautta eteläisten runoalueiden.<sup>21</sup> Esimerkiksi *Tytärten hukuttaja* -runoa ovat A. V. Rantasalon mukaan koko Inkerissä laulaneet niin inkerinsuomalaiset kuin inkerikotkin. Hyvin samanlaisena on runoa laulettu Virossa.<sup>22</sup> Lyyriseippisten runojen aiheilla on myös paikoin yhteyksiä niin venäläisiin saman tyyppisiin runoihin, satuihin kuin lännestä kulkeutuneisiin balladienkin teemoihin.<sup>23</sup>

Kiinteiksi teemoiksi vakiintunutta aikansa ajankohtaisrunoutta olivat esimerkiksi maaorjarunot sekä sotaväkeen joutumisesta kertovat rekryyttilaulut.<sup>24</sup> Esimerkiksi Anna Kivison (Buššina) äänestä saattaa toisen maailmansodan aattona vuonna 1937 tehdyn nauhoituksen esilaulussa yhä kuulla ihmisten arkikokemuksessa sotaväenottoihin

liittyneen kuolemanvakavuuden ja surun, jonka ympärille laulun alkusanatkin kietoutuvat:

Kui tulloo syvä syky, kova tal(a)vi tallajaa, kuuset mussaks saa vaa muuttuut, haavat hallin karvaiseks, haavat hallin karvaiseksi, koivut kur(i)jankarvaisee. Nii poikii poimit(t)aa, valkeapäit valitsetaa. – – <sup>25</sup>	Kun tulee syvä syky kova talvi tallaa (saapuu), kuuset muuttuvat mustiksi, haavat harmaan värisiksi, haavat harmaan värisiksi, koivut kurjan väriksiksi. Niin poikia poimitaan, valkeapäitä eli vaaleatukkaisia valitaan.
---	---

”Sotamiehii saatettii, nii tytöt laulovat”, kertoi Kivisoo Lauri Laiholle.<sup>26</sup> Kivisoo lauloi venäläisperäisellä sävelmällä kaksi säettä kerrallaan, ja jätti etenkin jälkimmäisestä säkeestä viimeisen tavun laulamatta. Kuoro lauloi jokaisen esilaulajan säeparin jälkeen säkeen pituisen venäjänkielisen refrengin *kalina kalina kalina maja* (*kalina* ’heisipuun marja’, *maja* ’minun’) ja jälkimmäisen säkeen.<sup>27</sup>

Inkerikkojen runous käyttää runsasta kuvakieltä sekä monen tasoisia kertausrakenteita. Inkeriläisten runokielten monista tasoista ovat kirjoittaneet erityisesti Lauri Harvilahti, Petri Lauerma ja Matti Kuusi. Esimerkiksi laajojen kehyskertausten käyttö sekä säkeen sisällön kertaaminen seuraavissa säkeissä eli parallelismi on moninai-sempää kuin Karjalassa.<sup>28</sup>

## Inkerikkojen runolaulun sävelmät

**INKERIKKOJEN SÄVELMÄPERINNE** on huomattavan monimuotoinen. Sävelmien joukossa on niin arkaaisia, muillekin alueille tyypillisiä runosävelmiä, paikallisia erikoisuuksia kuin uudemmista venäläisistä tai suomalaisista kansanlauluista kulkunsa lainanneitakin sävelmiä. Ingrid Rüütel käsittelee tämän kirjan luvussa ”Vatjalaisten itkut, lauluperinne ja soittimet” sävelmien kulttuurisia yhteyksiä tarkemmin myös inkerikkojen osalta.

Yksisäkeisiä, vain kolmen tai neljän sävelen asteikolla liikkuvia, vanhakantaisina pidettyjä sävelmiä oli inkerikoilla paljon. Etenkin keskeiset rituaaliset laulut esitettiin tämäntapaisilla sävelmätyypeillä. Erilaiset lisätavut, osakertaukset ja refrengit eli joka säettä tai säeparia seuraavat kertaumat ovat paikoin hyvin samankaltaisia kuin setoilla.<sup>29</sup>

1800-luvun kerääjät mainitsivat monien pidempien, venäjänkielisten (esimerkiksi *Oi kalina, oi malina*, ’oi heisipuu, oi vadelma’) tai onomatopoeettisten (*hoi laari lille laari lille alle jo*) refrengien ja niihin liittyvien melodioiden olleen suhteellisen uusia ja erityisesti nuoremman väen suosimia.<sup>30</sup> Inkeroisurteiden sanakirjan pohjalta voi olettaa, että suuri osa venäläisperäisten refrenkien yksinkertaisesta sanastosta oli aikakauden laulajille ymmärrettävää.<sup>31</sup> Ilmeisesti monet lyhyemmät, säkeen loppuun liitettävät lisäsanat tai -tavut (*joo, vaa joo, joo no*) ovat vanhempaa perua.<sup>32</sup> Rituaalisesti keskeisiin lieku-, hää- ja praasniekkalauluihin pitkiä kertaumia näyttääkin liittyneen harvoin, vaikka uudemmilla melodioilla muuten laulettiin kaikenlaisia runoja.<sup>33</sup> Aili Simonsuuren mukaan läntisimmässä Inkerissä refrengettä ”ei liitettykään kuin joihinkin runovirsiin”, ilmeisesti lähinnä lyyrisiin ja lyyris-eppisiin lauluihin.<sup>34</sup>

♩ = n. 25

pääs - köi - lin - du vaa päi - vöi - lin - du vaa  
 too - i - ha - la vaa il - moi - lin - du vaa(l)  
 len - de - li kes - soo - zem päi - väv vaa  
 sy - Gy - zyi - se vaa ööt pim - mii - (j)ät

20-vuotiaan Naasto Savasteintyttären vuoden 1906 helluntai-praasnikoilla esittämän *Maailmansyntyrunon* alku. Hengitystauot osuvat usein säkeen keskelle.<sup>35</sup>

♩ = n. 55  
 g1 = c#1

Kuoro:  
 kui - tul - loo sy - vä sy - ky - sy ko - va ta - l(a) vi tal - la - jaa  
 kaa - lin - na kaa - lin - na kaa - li nam - na jaa ko - va tal - vi tal - la - jaa  
 kaa - lin - na kaa - lin - na kaa - li - nam - na jaa ko - va tal - vi tal - la - jaa

Anna Kivison ja inkerikko-inkerinsuomalais-vatjalaiskuoron vuonna 1937 laulaman rekryyttilaulun sävelmä on peräisin venäläisistä lauluista.<sup>36</sup>

Ilkka Kolehmainen totesi tutkielmassaan klassisista viisi-iskuisista ”kalevalasävelmistä” Inkerin erikoislaatuiseksi alueeksi. Sieltä löytyy runsaasti toisaalta arkaaisena pidettyjä,



sävelalaltaan suppeita, rytmiltään ja melodialtaan yksinkertaisia sävelmiä ja toisaalta monimutkaisempia, uudempia, sävelalaltaan laajoja sävelmiä.<sup>37</sup> Terttu Koski ja Ingrid Rүүлel toteavat erityisesti nelisävelisten kvarttiasteikkojen olevan inkerikoille tyypillisiä.<sup>38</sup>

Eri alueilla oli omanlaisiaan valtasävelmiä, vaikka monet sävelmätyypit ovatkin kaikille alueille yhteisiä. Siinä missä vaikkapa Länsi-Inkerin liekkunuotit näyttävät olevan neli-iskuisia ja yksisäkeisiä, on Pohjois-Inkerissä syntyneen Larin Parasken liekkuvirsiin liittämä ”suuri nuotti” viisi-iskuinen ja joko yksi- tai kaksisäkeinen – molemmat ovat silti suppea-alaisia ja refrengittömiä. Pohjois-Inkerin tanssilauluissa on enemmän onomatopoeettisia ”laaritusrefrenkejä”, Länsi-Inkerissä suurin osa pidemmistä refrengistä tulee suoraan venäläisistä lauluista. Länsi- ja Keski-Inkerissä on myös paljon erilaisia säkeen loppuun liitettäviä tavun tai parin pituisia kertaumia sekä monia osakertausmuotoja, joita taas pohjoisesta ei juuri ole tallennettu.<sup>39</sup>



Larin Parasken ”suuri nuotti” ja ”pieni nuotti” Ad. Neoviuksen nuotintamana.<sup>40</sup>

Samaakin sävelmää saatettiin laulaa nopeammin, hitaammin, loppua venyttäen, yksin, kuorossa, ilman refrengiä tai sen kanssa. Hyvän kuvan sävelmien vuorottelusta ja variaatiosta tanssin yhteydessä antaa Armas Launiksen kuvaus ensimmäiseltä tallennusmatkaltaan Soikkolasta:

Melkein joka pyhä-ilta laulavat täällä tytöt, kun kylän nuoriso on koolla, kisojen lomassa runoja. He

muodostavat piirin ja kulkevat pitämättä toistensa käsistä kiinni pitkin kehää laulun tahdissa. Kävely muuttuu tanssiksi, jos tahti on nopeampi. Eessälaulajana ovat vuorotellen taitavimmat tytöistä laulaen yksinään säkeen, johon toiset liittyvät kööriissä. Nämä joko kertaavat eessälaulajan sanat ja nuotin, tai laulavat joka kerralla aina uudistuva sanat, niinkuin: ’laadoi, laadoi, laadoi majoi’ tai ’oi Kaalina, oi Maalina’. Kööri loppuu pitkään fermaattiin, josta ääni hiljaa putoaa alaterssiin. Joskus laulaa myös eessälaulaja kaksi säettä, molemmat samalla nuotilla, jollain kööri kertaa kahdesti säkeet sovittaen ne molemmat samaan nuottiin tahti-osia jakamalla. – Jos eessälaulajana ja kööriissä oli vanhempia naisia, ei kävelty, vaan muodosti kööri puolikehän tämän edessä. Tällöin kööriin loppufermaatti tuli puolta pidemmäksi, koska laulajat alallaan ollen paremmin jaksoivat sen pitää.<sup>41</sup>

Kerääjien korviin runolaulu kuulosti usein epävireiseltä ja riitasointuiselta, sitä kutsuttiin esimerkiksi kirkumiseksi tai ikäväksi ja pitkäpiimäiseksi jonoksi.<sup>42</sup> Laulamisen estetiikka oli toisenlainen kuin länsimaaisessa taidemusiikissa, ja juhlatilanteissa laulamissa olennaista oli kova ääni. Sävelmän muuntelu tuotti heterofoniaa, paikoittaista moniäänisyyttä, ja asteikon tietyt sävelet saattoivat liikkua hieman.<sup>43</sup> Tosin etenkin Länsi-Inkerin Soikkolassa laulettiin tiettyjä sävelmiä moniäänisesti rinnakkaisiin terssikulkuihin perustuvalla tavalla, mikä erityisesti miellytti keskeisen sävelmänkerääjän Armas Launiksen korvaa.<sup>44</sup>

On ajateltu, että runolaulussa teksti on sävelmiä tärkeämpi.<sup>45</sup> Heikki Laitinen on kuitenkin todennut, että näennäisesti yksinkertaiseenkin melodiaan voi sisältyä rajattomia muuntelun mahdollisuuksia. Melodisten ja rytmisten muunnelmien loputon kirjo, joka monesta kerääjästä tuntui lähinnä muistiinpanotyötä hankaloittavalta tekijältä, voi toisesta näkökulmasta näyttäytyä taituruutena.<sup>46</sup> Lauuluun punoutuu myös nuottikuvassa näkymättömiä piirteitä – hienovaraisia intonaatioita, äänenkäytön tapoja, tunnetilojen kaikuja.<sup>47</sup>

## Alueelliset erot

Inkerikkojen tallennusten aikaiset pääasuinalueet ja perinnekuulttuurit jaetaan yleensä Länsi-Inkerin Soikkolan ja Narvusin alueisiin, Keski-Inkerin Hevaan tienoille keskittyneeseen asutukseen sekä Pohjois-Inkerin ja Karjalan kannaksen rajan molemmin puolin sijoittuneisiin Lempaalan ja Raudun alueiden inkerikkokyliin. Pohjois-Inkerissä inkeroisikieli oli tallennusten aikaan jo liukunut hyvin lähelle savakkojen kieltä, joten kielentutkimuksessa kyliä ei ole käsitelty inkerikkokylinä. Alueen runoissa ja laulutavoissa oli kuitenkin omaleimaisia piirteitä, ja runoja taidettiin paljon enemmän kuin alueen inkerinsuomalaisten parissa.<sup>48</sup> Lisäksi Ylä-Laukaalla läntisessä Inkerissä asui inkerikkoja, joiden kieltä ja runoutta ei kuitenkaan paljon tallennettu.<sup>49</sup> Vaikka eri alueiden inkerikkojen kulttuureissa oli paljon samaa, painottuivat runouden piirteet niissä vaihtelevin tavoin; osin variaatio oli jopa kylä- tai laulajakohtaista. Eri alueilla myös keruut suuntautuivat eri tavoin.<sup>50</sup>

Soikkolan inkerikkojen kylät nousivat runonkerääjien kuvauksissa usein yli muiden alueiden niin runojen kuin sävelmienkin puolesta. Sieltä olivat monet lähialueillakin oppineet lauluja, ja yhteyksiä oli niin Suomenlahden saariin kuin virolaisiin.<sup>51</sup> Armas Launis nosti sävelmien kannalta Soikkolan ohella Hevaan yli muiden seutujen. Niinpä sävelmätoisintoja ja kuvauksia laulamisesta ja praasniekoista onkin parhaiten Soikkolan ja Hevaan inkerikkokylistä. Hääkuvauksia on tallennettu eniten Narvusin alueelta.<sup>52</sup>

Inkerikkojen alueilta on Väinö Salmisen mukaan tallennettu myös valtaosa Inkerin eeppeistä, ”*Kalevalan* kertovia runoja” muistuttavista teemoista. Lähes kaikki pitkät runot, kuten *Päivänpäästö*, *Kilpalaulanta*, *Iso härkä*, *Kullervo* ja *Kultaneidon taonta*, ovat pääosin inkerikoilta tai inkerikkoalueilta tallennettuja. On myös arvioitu, että inkerikkojen rikkaat hääperinteet ovat vaikuttaneet myös inkerinsuomalaisiin häätapoihin ja -runoihin.<sup>53</sup> Matti Kuusi

nosti Hevaan inkerikkojen runot vertailevan runontutkimuksen kannalta Inkerin tärkeimmiksi ja löysi niistä sekä arkaaisia teemoja, vanhoja Länsi-Suomesta asti kulkeutuneita aiheita että yhteyksiä Soikkolan äyrämöislaulajiin. Esimerkiksi Tönttölän Olgoi-akan repertoaariin kuului niin Ritvalan helkavirsien teemoja, Väinämöisen ja Joukahaisen kilpalaulanta kuin tyypillisiä inkerikkojen lyyris-eeppisiä runoja ja lyyrisiä ketjuja. Runojen kirjossa Kuusi näkee yhteyksiä lähes kaikille suomalais-virolais-karjalaisille runoalueille.<sup>54</sup>

## Laulun kierto, vuoden kierto

Runonkerääjät ovat kirjoittaneet paljon kuvauksia juhlissa kylätietä pitkin ihasteltavina kulkevista, laulavista inkerikotyöistä, eri-ikäisten naisten laulamisesta häissä, keinnulla liekkumisesta, tanssista ja töiden yhteydessä laulamisesta. Laulaa saatettiin lähes koska vain muulloinkin: yksin, paimenessa, kotona askaroidessa, lasta nukutettaessa.<sup>55</sup> Leea Virtasen setojen perinteiden pohjalta tekemien tulkintojen mukaan laulussa oli olennaista sen voimakkuus ja selkeä erottuminen arkipuheesta.<sup>56</sup> Osittain kyse oli myös kuulumisesta kauas. Esimerkiksi Armas Launis puhuu kyllä tyttöjen laulusta helluntaipraasniekoilla kirkumisena, mutta toteaa, että kauempaa, naapurikylästä kuuluvana ”tuntui se sangen hauskalta”.<sup>57</sup> Toisaalta äänitteillä kuulee etenkin yksin esiintyneiden laulaneen sangen pehmeällä ja lempeälläkin tavalla. Paljon laulun piirteistä riippuikin esitystilanteesta: laulettiinko sisällä vai ulkona, joukolla vai yksin, istuen vai tanssien, arkena vai juhlassa.<sup>58</sup> Laulutapojen liikkuvuuden ja sosiaalisuuden puolesta – kylän kujilla kuljeskelevine tyttöparvineen – Inkeri liittyy lähialueiden vanhoihin slaavilaisiin ja balttilaisiin kulttuureihin.<sup>59</sup> Esimerkiksi kyläkeinut, kokon poltto ja talosta taloon kiertely talvipyhinä ovat laajemminkin eurooppalaisilla alueilla tunnettuja tapoja.<sup>60</sup>

Vihtori Alava nosti ensimmäisenä esiin häiden ja praasniekkojen keskeisen merkityksen runojen laulamis-

oppimis- ja keksimistilanteina.<sup>61</sup> Praasniekat pitivät yllä kylien välisiä sukulaisuus- ja muita suhteita: majoittautuminen ja kestitys olivat usein vastavuoroisia. Myös hääjuhllaisuuksissa yhteen kokoontui laajalti morsiamen ja sulhasen sukua sekä kylän väkeä.<sup>62</sup> Keskeiset juhla- ja laulutilaisuudet mukailivat vuoden kiertoa: ne liittyivät maataloudesta ja kalastuksesta elävien yhteisöjen vuotuisen elinkeinojen rytmiiin.

Tietyt runot ja laulamisen tavat olivat keskeisiä tietyille esitystilanteille. Armas Launis kertoo Länsi-Inkeriin suuntautuneen keruuretkensä jälkeen:

– – sävel, jolla runoa kulloinkin lauletaan, usein riippuu enemmän itse esitystilaisuudesta, kuin runon sisällyksestä tai runosta yleensä. – – Siten erottavat inkeriläiset – – ainakin seuraavat erinimiset nuotit (Narvusi ja Soikkola) tai sävelet (Hevaa): pulmanuotti eli hääsävel, liekkunuotti, liukusävel, metsän sävel sekä nuotit ”tantsun päälle”. Sitäpaitsi voi satunnaisesti vielä löytyä: Jyrkinsävel, kokkosävel, kesäsävel, lapsennuotti ja kosikkisävel. Nämä eivät kuitenkaan ole yhtä varmasti vakiintuneita, kuin edelliset, vaan saattaa toisinaan niiden nimellä käydä melkein mikä sävel tahansa.<sup>63</sup>

Sävelmien, runotekstien ja laulutilanteiden välillä oli selkeitä yhteyksiä, mutta ei ehdottomia yhteenkuuluvaisuuksia. Launoksen mukaan usein tietty runoteema aloitti tiettyssä tilanteessa laulamisen. Vain muutamilla runoilla, ”kuten esim. hää- ja kiikkulauluilla, on omat, toisista tietoisesti erotetut sävelet, mutta voidaan näilläkin satunnaisesti muita runoja laulaa”. Sävelmien käyttö oli siis joustavaa.<sup>64</sup> Senni Timonen on analysoinut tarkemmin laulajien omien sävel- ja virsi- eli runokategorioiden suhteita laulutilanteisiin, runoteksteihin ja sävelmiin:

Kun oli laulettu aloitusvirsi, teemavirsi, alkoi sävelen vapaa elämä. Monen laulajan ja kerääjän todistuksen mukaan nyt sai laulaa mitä tahansa. – – ”mikä tahansa” ei

sittenkään ole aivan mitä tahansa. Se valikoituu ja syntyy sävelen kokonaisuudesta: äänestä, rytmistä, melodiasta, miljööstä ja läsnäolijoiden mielen täyttävistä ajankohtaisista elämäntilanteista ja -ongelmista. Valikointi tapahtuu ehkä vaistomaisesti, ajattelematta, mutta se tapahtuu.<sup>65</sup>

Monet runot sopivat useisiin tilanteisiin ja muokkautuvat joskus hyvinkin erilaisiksi teeman variaatioiksi.<sup>66</sup> Näin oli myös Larin Paraskella, joka nimesi muutamat runoistaan yhdessä keruutilanteessa liekkuvirreksi, toisessa esimerkiksi tantsuvirreksi, häävirreksi tai yksin metsässä laulettavaksi virreksi.<sup>67</sup> Lauri Harvilahti onkin pohtinut, olisiko hyödyllisempää puhua kulttuurisesti rakentuneista, tiettyihin tyypillisiin tilanteisiin assosioituvista puhumisen (tai laulamisen) tavoista kuin lajeista.<sup>68</sup>

## Laskiainen

Juho Lukkarinen kertoo, kuinka Soikkolassa laskiaisena eli *maasliksana* nuoret liukuivat ”reessä ajaen pitkin kyliä, tytöt eri reessä kuin pojat”. Samassa reessä saattoi matkata viisitoistakin henkeä. Ajaessa laulettiin, ja paikoin noustiin taloihin tanssimaan.<sup>69</sup> Aili Simonsuuren mukaan laskiaisena reessä lauloivat myös miehet, ohjelmistonaan ”kaikki hevosten virret”.<sup>70</sup> Eniten reellä ajamiseen liittyviä runoja on tallennettu Pohjois-Inkeristä.<sup>71</sup> Launoksen ja Boreniuksen mukaan Hevaalla laskiaisen *liukusävelenä* toimi seudun yleisin sävelmä, jota Soikkolassakin kutsuttiin Hevaan nuotiksi, Soikkolassa taas *liukusävel* muistutti keväisen liekkuvirren sävelmää.<sup>72</sup>

g<sup>1</sup>=c<sup>1</sup>

En - nen päi - vyt - täk e - let - ty ku - pa - el - tu il - man - kuu - tak

Il - man il - man kuu - tak il - man kuu - ta joo - noi

Hevaan liukunuotti vuodelta 1877.<sup>73</sup>

Taroi Pöntyn tytär kertoi vuonna 1891 Hevaan Lenttisissä Vihtori Alavalle, että ”Laskiaisena kun liuvutaan, lauletaan (enstään kujasta lähetään, saotaan):

Lähe Jumala aviks’,	Lähde Jumala avuksi,
lähe Luojoi liikkeelle,	lähde Luoja liikkeelle,
Jumala rekoisehennek!	Jumala [tulkoon] rekeenne!
Katsoin tätä oroojain’	Katsoin tätä oriani,
katsoin kimoi kankarojain,	katsoin kimoa hevoistani,
onka söötely oroin, – – <sup>74</sup>	onko syötetty orini

Laulun loppuosassa kuvataan hevosta (*oro*, *kankaro*) ja pyydetään sitä vetämään rauhallisesti, jotteivät tytöt tipuisi maahan. Lopuksi todetaan: ”Ken ei laula laskiaisena, reki heetöin ei helise, se ei laula sinä kesäänkää.” Laulun jälkeen Taroi jatkoi kuvaustaan: ”Heppoisell’ ajetaan; tytöt on reessä, Mies-elokas ajaa hevosta. Sitä tytöt kiittelööt, ja hevost’ kiittäät, siin’ reessä laulat.”

Pohjois-Inkerin Vuoleesta, Sohvolasta kotoisin oleva Larissa varautui laskiaislaulun loppuosassa myös noitien ja tietäjien eli *maajumalien* varalle: ”Hevonen tulikipune, mies on ku rautamuurahaine. Maha ei tietäjät mittää, maha ei mittää maajumalat.”<sup>75</sup> Vuoleelta kotoisin olevan Ontropon mukaan samaa virttä saatettiin laulaa sekä laskiaisena että joulun pyhinä reessä ajattaessa.<sup>76</sup> Länsi- ja keski-inkeriläisten tietojen mukaan aloitusvirren jälkeen laulettiin muita runoja, Hevaalla esimerkiksi auringon löytymisestä kertovaa *Päivän päästö*-runoa.<sup>77</sup> Laskiainen aloitti ortodokseilla pitkän pääsiäistä edeltävän paaston, ja keväthangilla ajaminen enteili jo kesäistä auringon ja laulun aikaa.<sup>78</sup>

## Liekku

*Liekku* eli kyläkeinu oli kesäaikana nuorison, suurina pyhinä vanhempienkin ihmisten huvittelu- ja laulupaikka Inkerin kaikilla etnisillä ryhmillä. *Liekkuvirren* nimellä löytyykin runotekstejä koko Inkerin alueelta. Rituaalisesti keskeisimpänä keinumisen ajankohtana mainitaan

pääsiäinen, mutta nuoriso saattoi liekkua pyhäiltäisin läpi kesän. Keväisellä keinumisella on katsottu olleen yhteys myös hedelmällisyysriitteihin kasvukauden alkaessa: ”Kuhu liekku lendenöhö, sinne velloi ozran kylvi, sisoi sinne niittämähä”, laulettiin usein liekkuvirressä. Keinuja on ollut kahta tyyppiä: ainakin Keski- ja Länsi-Inkerissä suuria, kiinteärakenteisia ulkoliekkuja ja lisäksi koko Inkerin alueella etenkin pääsiäiseksi riihen tai tuvan orteen narusta ja laudoista rakennettuja muutaman hengen istuttavia keinuja. Suuriin liekkuihin mahtui 10–20 henkeä, vaikkapa koko kylän tytöt ja muutama poika vauhdin antajaksi. 1800-luvun loppupuolella keinumisen paikoin kiellettiin monien onnettomuuksien ja vammautumisten seurauksena. Inkerikkojen runoissa pyydetäänkin usein liekkua olemaan ”langettelematta”, heittämättä maahan.<sup>79</sup>

Larin Paraskella, kuten Pohjois-Inkerin inkerikoilla yleensäkin, *liekkuvirsi* oli kaikkein laajin ja monipuolisin laulamisen laji. Varsinaisen liekkumista kuvaavan aloitusrunon lisäksi se sisälsi Parasken kaikki kertovat runot ja myös paljon erityisesti huoleen ja laulamiseen sekä aikuisen naisen ja tytön elämään liittyviä lyyrisiä aiheita ja ”jonkin verran erilaisia juhlarunoja, lastenlauluja ja kotiseudun ylistyksiä”.<sup>80</sup> Laulun sävelmänä oli hitaasti laulettu viisi-iskuinen ”suuri” eli ”korkea” nuotti, jota käytettiin myös muiden lajien puitteissa.<sup>81</sup>

Armas Launiksen mukaan laulaminen Soikkolan liekuilla aloitettiin runolla *La mie katson liekkujani*.<sup>82</sup> Runo jatkui vaihtelevasti erilaisilla keinumista, liekun rakentamisesta ja sen rakentajia, veljiä tai kylän poikia käsittelevillä teemoilla. Tämän jälkeen saattoi seurata monenlaisia lyyrisiä aiheita, ja liekun lähistöllä voitiin laulaa erilaisia tanssi- ja leikkilauluja sekä myös uudempia suomalaisia ja venäläisiä lauluja.<sup>83</sup> Liekku ei etenkään pääsiäisenä ollut ai-noastaan nuorison laulupaikka.<sup>84</sup> Väinö Salminen kertoo:

Niinpä kerrottiin minulle sekä Kurkolan niemekkeellä että Soikkolassa, että pyhiksi saattoi veneillä tulla suurliekuille nuorisoa jopa Virosta asti, joten saatiin kuulla uusia

lauluja. Liekuilla laulettiin yleensä kaikenlaisia lauluja, sillä oli mahdotonta ajatella, että siinä oli väkeä keinumassa ilman, että samalla kuului tyttöparven laulua ja miesten jorotusta.<sup>85</sup>

Sävelmissä näkyy jälleen selkeitä alueiden ja ryhmien välisiä eroja. Toisin kuin Pohjois-Inkerissä, Hevaan, Soikkolan ja Narvusin inkerikoilta tallennetut liekkusävelmät ovat neli-iskuisia, edestakaisin kulkevia, ja asteikoltaan kolmelle tai neljälle sävelelle rakentuvia melodioita, joissa tavulle lauletaan väliin kaksi säveltä ja joissa joskus on mukana painottomia, säkeitä rytmittäviä lisätavuja.<sup>86</sup>

## Kokon poltto helluntaina ja juhannuksena

Sekä inkerikot että inkerinsuomalaiset polttivat Länsi-Inkerissä kokkoja lähinnä juhannuksen eli jaanin tienoilla.<sup>87</sup> Samoin Larin Paraske Pohjois-Inkeristä toteaa kokkovirtensä yhteydessä: ”Juhannus-kokoll lauletaa”.<sup>88</sup> Kokon polttaminen helluntaina ja tyttöjen kokolle suuntaava, eteenpäin kiemurtava ”väärä rinki” näyttää tallennetun aineiston nojalla olleen ennen kaikkea Keski-Inkerin inkerinsuomalaisten tapa. Muistiinpanoja kokon poltosta ja kokkovirrestä helluntaina on kuitenkin myös Hevaan inkerikoilta. Kaikkiin näihin ajankohtiin liittyi kokolle lähdon alkusanoja: ”Tulkaat tytöt kokolle, vanhat ämmät valkialle, tuokaa tulta tullessanne, kekälettä kielessänne – –.” Näin alkoi laulu, joka saattoi jatkua myöhään yöhön.<sup>89</sup> Kokkovirttä laulettiin monenlaisilla sävelmillä, joihin usein liittyi erilaisia refrengejä: *ai lole ai lole, oi lado lado, joo, joono*.<sup>90</sup>

g|e1

tul - kaa ty - töt yö - tu - lil - le va - lu - kaat - te val - ke - al - le

ai lo - le ai lo - le va - lu - kaat - te val - ke - all

Eino Levönin vuonna 1903 muistiinmerkitsemä kokkovirren alku Hevaan Tönttölästä.<sup>91</sup>

Laulajina olivat ennen kaikkea naimaikäiset tytöt. Matrona Leppi Narvusin Vanhakylästä kertoi: ”Etsittii kylästä tervatyttöjä. Tytöt ja pojat. Siel lauletti, tanssitti, piettiin jaanitulle.”<sup>92</sup> Armas Launiksen muistelmiaan Soikkolan helluntaipraasniekoilta sisältyy kuvaus tytöistä piirissä laulamasta *Saaren synty* -runoa Soikkolan korkeimmalla kokkomäellä. Tytöt kulkivat peräkkäin piirissä, pojat istuivat pikkuryhmissä lähistöllä. *Saaren synty* -runossa maailmansynty jatkuu saaren ja neidon synnyillä: neitoa käydään kosimassa mutta hän ei suostu kenellekään. Viimein tulee Nurmi-Tuomas, joka kaappaa neidon mukaansa.<sup>93</sup> Väinö Salminen kirjoitti: ”Kävisi liian pitkäpiimäiseksi luetella, mitä kaikkia runoja on liittynyt kokkovirteen.”<sup>94</sup> Senni Timosen mukaan teemat silti lomittuivat usein tyttöjen kokemuspiiriin ja mielenliikkeisiin: oman kylän tyttöjen *parveen* eli joukkoon ja odotettuihin, pelättyihin kosijoihin.<sup>95</sup>

## Naisten juhla

Pyhän *Jyrin* eli Yrjänän (Georgioksen) päivä 23.4. oli itäisessä Euroopassa karjan laitumelle laskupäivä. Silloin vastuu lehmistä siirtyi Inkerissäkin emänniltä kylän paimenelle, ja monin paikoin talojen emännät juhlivat syöden, juoden ja laulaen ilman miehiä monta päivää. Paimen saattoi päästä mukaan kunniavieraana. Naisten juhlaan lomittui monenlaisia naisten elämää käsitteleviä, rai-lakkaitakin runoja, muita lauluja, tanssia, riittejä ja karnevalistista hulluttelua. Kuvauksia on sekä inkerikoilta, vatalalaisilta että inkerinsuomalaisilta.<sup>96</sup>

Karjan uloslaskuun liittyi monia sen suojaksi tehtyjä menoja. Ainakin Soikkolassa oli tapana siunata lehmät seulalla, johon oli asetettu rukiinen kiurunleipä, kananmuna, tuohus ja pieni ikoni.<sup>97</sup> Karja saatettiin ajaa laitumelle pääsiäisenä virpoilta saaduilla vitsoilla.<sup>98</sup> Jotkut emännät laskivat karjan jalkojensa välistä, vaikka pölkyn päällä seisten.<sup>99</sup> Paikoin ortodoksipappi saattoi käydä pirs-kottamassa inkerikkojen karjan pyhällä vedellä.<sup>100</sup> Anni

Moisef Soikkolan Loan kylästä kertoi, kuinka ”Pyhä Jyrki oli karjan jumala”, joka ”vartioi karjaa”. Jyrkin ikonia rukoiltiin lautumelle laskun yhteydessä, ja kuvalle laulettiin:

Pyhä Jyrki, metsä herra,	Pyhä Jyrki, metsän herra,
tule meille vierahiksi,	tule meille vieraaksi:
meil on viinat viijenlaiset,	meillä on viidenlaiset viinat.
tule kaitse mejjän karja,	Tule, kaitse meidän karjaamme,
sule suu susilta. <sup>101</sup>	sulje suu susilta.

Laulu saatettiin laulaa myös lautumelta palatessa.<sup>102</sup> Runo jatkui monenlaisilla karjan suojelupyynnöillä. Jyrinsäveltä ei Launis tunnista, ”vaikka kansa jonkun nuotin siksi nimittää”.<sup>103</sup> Varmasti tilanteeseen liittyviä sävelmiä on julkaistu ainoastaan kaksi, kummatkin Eino Levónin Hevaalta tallentamia. Näistä molemmat ovat tyyppillisiä rituaalisten laulujen sävelmiä. Toinen on Launoksen *Hevaan nuotiksi* nimittämää tyyppiä, toisessa säkeen jälki-puolisko kerrataan.<sup>104</sup>

orig. gl=e1

Eino Levónin vuonna 1903 Hevaalla muistiinpanema Jyrinsävel.<sup>105</sup>

## Iljan ja Pedron *praasnikat*

Kesän *praasnikoista* keskeisimmät olivat Länsi- ja Keski-Inkerin inkerikoilla Iljan ja Pedron päivien juhlat. Vuo-

tuisjuhlissa ortodoksisen kirkon pyhimyskalenteri yhdistyi esikristillisiin maanviljelysyhteiskunnan rituaaleihin paikallisesti vaihtelevin muodoin: tavat olivat pitkälti samoja kuin vatjalaisilla ja venäläisillä, osittain koko Euroopassakin.<sup>106</sup>

Oluen keittäjiksi valitut henkilöt keräsivät kylän väeltä hyvissä ajoin oluentekotarpeet ja valmistivat yhteisen juhlaoluen. *Praasnikka*-aamuna kylään kerääntyi parhaisiinsa pukeutunutta juhlaväkeä lähikylistä, Soikkolassa ”Suomen puoleisista saaristakin”.<sup>107</sup> Kymmeneltä oli jumalanpalvelus kylän kirkossa tai tsasounassa, minkä jälkeen lähdettiin pyhäinkuvia kantaen, välillä pappi etunenässä, kohti juhlapaikkaa, joka saattoi olla riihi, sauna, vilja-aitta, erillinen aidattu alue tai saari, mutta myös kylän tsasouna jos se papille sopi. Matkalla saatettiin kiertää viljelysmaat niiden siunaamiseksi. Perillä pappi siunasi juhlakansan. Tämän jälkeen kylän tytöt, joukossa joskus myös nuorempia naisia, lauloivat *Iljan virren* tai *Pedron virren*. Juho Lukkarisen saamien tietojen mukaan oluenjuontipaikalla ei laulettu muita lauluja.<sup>108</sup> *Iljan virsi* ja *Pedron virsi* erosivat toisistaan lähinnä ensimmäisten säkeittensä järjestyksen osalta. Usein viisikymmensäkeiseksikin venyneestä runosta<sup>109</sup> lauloi Soikkolan Tarinaisista kotoisin ollut Naastoi lyhyemmän Iljan päivän version:

Iilia, pyhä isäntä,  
 pyhä Pedro armolliine,  
 tye meille veerahisse!  
 Meill’ on viinat, meill’ oluet,  
 meill’ on saijat sarvelliist,  
 kakut kahen-kuorelliist.  
 Tye olut-tynnyrin tyvvee,  
 viinavaatin varjosee!  
 Laskii maaha taivosest’,  
 nossa pilvoi pikkarain,  
 nossa harva hattarain!  
 Ei kazva kasessa kagra

Ilja, pyhä isäntä,  
 pyhä Pedro armollinen,  
 tule meille vieraaksi!  
 Meillä on viinat, meillä oluet,  
 meillä on sarven muotoiset piirakat,  
 kaksikuoriset kakut.  
 Tule oluttynnyrin tyvelle,  
 viinatynnyrin varjoon.  
 Laskeudu maahan taivaasta,  
 nosta pieni pilvi [antamaan meille sadetta],  
 nosta harva pilvenhattara!  
 Ei kasva kaskessa kaura,

eikä noise notossa odra.      eikä nouse notkossa ohra [ilman sadetta].  
Liottle liinojamme,      Liottle [sateella] pellaviamme,  
kastele kapustojamme,      kastele kaalejamme,  
ojentele odriamme,      ojentele ohriamme,  
ruttele rukehiiamm.<sup>110</sup>      kiirehdi rukiitamme.

Virressä kiteytyy juhlan ja oluenjuomisen symboliikka: viljan kasvun varmistaminen sadetta pyytämällä. Tämän jälkeen jaettiin läsnäolijoille tietty määrä olutta, minkä jälkeen pitoja jatkettiin kylän talojen notkuvien pöytien ääressä, ja nuoriso keskittyi tanssimiseen, laulamiseen ja seurusteluun ulkosalla. Yhteensä praasniekat kestivät kolme tai neljä päivää, ja jokaisen päivän pidot alkoivat samassa paikassa rituaalisella oluen juomisella. Tietoja on myös eläinuhreista ja kylän uhriaterioista praasniekkojen ensimmäisenä päivänä. Juhliin käytettyjen varojen ja ruokatarpeiden määrää kauhistelivat useat kerääjät suhteetoman suuriksi yleisen varallisuuden huomioon ottaen: oli kuitenkin tärkeää, että kaikki vieraat, tuntemattomatkin, saatiin kestitettyä ylenpalttisesti – kestityksestä kieltäytyminen taas olisi ollut loukkaus.<sup>111</sup>

Keski-Inkerin Hevaalla *Pedron virttä* kutsuttiin *Ukkovirreksi*, ja siihen sisältyi kuvaus mytologisen Sämepsöin keväisestä herättämisestä. Runosta on vain muutama tallenne. Volmari Porkka tallensi Varvana-eukolta pitkän version, ja kertoo:

Ukkovirsi, tehty Lentisissä, lauletaan Pedroin pyhänä, 13 p:nä Heinäkuuta. Ken laulaa Ukko-päivänä, saa ensiksi maistaa olutta. Lentisin kylässä löytyy aidattu paikka, jossa ennen juotiin ukko-olutta ja luultavasti uhrattiin ”palveltiin ukkoa”. Vielä nytkin niillä paikoin olevan tuvan luona lauletaan Ukko-virsi.<sup>112</sup>

Lenttisten ukkovirrestä on kaksi hyvin samanlaista sävelmätoisintoa: ensimmäisen kirjoitti muistiin Eino Levón vuonna 1903, toisen äänitti Armas Launis kolme vuotta myöhemmin.<sup>113</sup> Launikselle esiintynyt nainen koki runon ilmeisen arkaluonteiseksi eikä halunnut nimeään muistiin: kaikista muista tallennusretken laulajista tiedetään nimet, mutta hänen tiedetään vain olleen ”eräs akka”.<sup>114</sup>

Lukkarinen kuvasi vuonna 1910 Soikkolassa riihirakennuksen ja lisäsi selostuksen:  
”Riihessä (patsaskatoksen alla) kuivataan vilja ja kuominassa (taempi) puidaan. Siellä, missä Pedrun-lilian praasnikkaa kuominassa vietetään, on väki kuominassa, jossa myös laulu ym. toimitetaan, mutta olut jaetaan riihen ovesta ja ikkunoista.” Museovirasto.





Hevaan *ukkovirren* sävelmä vuodelta 1903.<sup>115</sup>

Tarkemmasta esitystavasta ei Hevaalta ole tietoja. Anna Buššinan mukaan Soikkolassa tytöt lauloivat *Iljan virren* piirissä kävellen.<sup>116</sup> Länsi-inkeriläiset sävelmät poikkeavat Hevaan yksisäkeisistä neli-iskuisista toisoinnoista: niissä säkeen loppuosa kerrataan.<sup>117</sup>

## Miesten laulu

Suomen Kansan Vanhoihin Runoihin päätyneiden inkeriläisten runojen nimeltä tunnetuista noin 1200 esittäjästä vain 104 oli miehiä, ja heidän esittämiensä runojen määrä oli reilu 3 % runojen kokonaismäärästä.<sup>118</sup> Kerääjät valittavat miesten laulaneen lähinnä joutavia, naljailevia ja rivoja runoja, ja esimerkiksi Salminen pahoittelee jälkikäteen jättäneensä vuonna 1906 kuulemansa miehen laulamats pitkät ”tilapäisrunot” muistiinmerkitsemättä.<sup>119</sup> On mainintoja, joiden mukaan aiemmin miehet olisivat laulaneet enemmänkin.<sup>120</sup> 1900-luvun alussa Launis kertoi monin paikoin Länsi-Inkerissä etenkin poikien laulavan vain venäläisiä lauluja ja suomalaisia ”rallatuksia”, naisten taas enemmän kalevalamittaisia runoja.<sup>121</sup>

Miehet ovat voineet laulaa myös naisten tai tyttöjen mukana. Larin Paraske kertoo *Leikarit*-runosta: ”Naiset sitten laulaat. Miehet kun kehtaavat laulaa niin laulaat jos ei kehtaa niin ei.”<sup>122</sup> Parasken kotiseuduilta on myös kuvauksia Oskan Vyöteristä, joka tuli maaorjuuden aikoina ruoskituksi sepittämiensä runojen tähden. Hänen taitoaan sepittää runoja ihaili Paraskekin.<sup>123</sup> Senni Timosen mukaan Paraske nimeää miesten laulamiksi esimerkiksi monia ”reessä, talkoissa, liekussa, yöjalassa, häissä” laulettuja runoja.<sup>124</sup>

Matkakertomusten maininnoista päätellen miehet olivat usein halukkaimpia laulamaan juhlapäivinä ja humalassa ollessaan. Tästä seurasi kaksi käytännön ongelmaa. Humalaiset, runonkerääjään usein epäluuloisesti suhtautuvat miesjoukot olivat ulkopuoliselle tallentajalle myös vaarallisia: on paljon kuvauksia siitä, miten tämä on joutunut sääntäämään suin päin pakoon.<sup>125</sup> Toisaalta juhlatuulella olevat eivät välttämättä esittäneet tallentajien kannalta toivottavia, pitkiä ja tekstuaalisesti yhtenäisiä, moraalisesti soveliaita ja runollisen kauniita tekstejä. Törneros ja Tallqvist valittivat: ”Nekin, joita pidettiin mahtavampina laulajina, olivat itsestään kehnoja runomiehiä. Mainensa olivat saaneet siitä, jotta humala-päässä olivat huihat huutamaan missä vaan liikkuiivat.”<sup>126</sup>

Oleksi, ”Kristus”, metsänvartija Hevaan Tönttölästä tarjoutui Porkalle laulajaksi. Häntä pidettiin paikkakunnan parhaana mieslaulajana, ja Porkan toiveet olivat korkealla. Oleksi osasikin enemmän kuin muut miehet, ”mutta sitenkään häntä ei millään lailla voi asettaa paraitten naislaulajien rinnalle”, valitti Porkka, ja ”niin oli miesten ja naisten suhteellinen lauluetevyys kaikkialla, missä olin tilaisuudessa verrata niitä toisiinsa”.<sup>127</sup> Ilmeisesti miesten laulujen paikalliset arvostuksen kriteerit eivät olleet samat kuin naisten: kenties oikein ajoitettu esitys, tietynlainen esitystapa, ajankohtaisuus, omat tulkinnat ja yksittäiset hauskat tai terävät säejaksot olivat olennaisempia kuin laulun pituus, perinteisyys tai juonellinen ja runollinen eheys.

Miehiltä tallennetuista runoista löytyy toki myös tekstuaalisesti hienoja runoja: sekä samoja aiheita kuin naisilta että omanlaisiaan versioita. Erityisesti Vuoleelta kotoisin olleen Ontropo Melnikovin tallentunut repertoari ja runot olivat laajoja.<sup>128</sup> Tallentuneen aineiston perusteella miehet lauloivat paljon erilaisia matkustamiseen, sotäväkeen ja sotimiseen sekä kosimisasikeisiin liittyviä teemoja, mutta myös erilaisia pilkkarunoja. Naisillakin yleiset aiheet saattoivat miehillä saada hieman erilaisia sävyjä. Esimerkiksi *Veneen veisto* -runon länsi-inkeriläisissä naisten



laulamissa versioissa nainen lähtee etsimään venepuuta veljelleen, minkä jälkeen veli veistää myyttisin sävyin veneen kolmella kirveen iskulla, lastaa laivaan väkeä ja lähtee merimatkalle. Miesten laulamana sen sijaan on päähenkilönä usein venepuun etsinnästä lähtien runon minä, veneen veistäjä itse.<sup>129</sup>

## Työlauluja

Töiden tekemisen yhteydessä on epäilemättä voitu laulaa lähes mitä vain. Talkoisiin liittyvistä lauluista on useita tekstejä. Paimenpojat saattoivat soittamisen ohella myös laulaa metsässä. Käsikivillä jauhaessa laulamista on maininta, samoin *Tytärten hukuttaja* -runon laulamista verkkoja laskettaessa.<sup>130</sup> Maaorjuuden aikaan kevennettiin työtä pelloilla laulamalla.<sup>131</sup> Monenlaisia lyyrisiä ja lyyriseppisiä lauluja, itkujä ja häälaulujakin lauloivat naiset iltaa istuessaan ja tytöt häitä varten tarvittuja käsitöitä tehdessään.<sup>132</sup> Läntisestä Inkeristä on myös muutama kuvaus illalla niittämisen päätyttyä laulun alkuun kuuluvas- ta runoteemasta, jonka Matroona Bässinä esitti näin:

La ku vieretän vilulla,	Annas kun vieritän [laulua] viluisalla ilmalla,
kajahutan kastehella,	kajahutan [laulua ilta]kasteella.
viikate vilulla vieree,	Viikate vierii [kuin laulu] viluisalla ilmalla,
luiska kaljuu kastehella.	kovasin huutaa [ilta]kasteella.

Hän kertoi Aili Laiholle, kuinka sai laulullaan kerran hankittua apuvoimia niittourakkaan:

Mie ku olin Kullal' piikana, perenain [emäntä] jätti miut [illalla yksin] niittämää. Mie ku lauloin tätä, a tultii tytöt i pojat [avuksi]. Kuka niitti, kuka kokos heinä. Aamul ko menin perenaizen kaa niittämää – a miult kaik jo niitetty!<sup>133</sup>

Armas Launis ihastui erityisesti inkerikkojen *metsän säveliksi* kutsumiin sävelmiin. Launoksen kuvauksen mukaan metsässä laulettiin, kun siellä oltiin joukolla töissä tai kuljettiin yksin. Säveliä on hänen mukaansa useita, ja ne loppuvat – kuten runosävelmät Inkerissä usein – pitkään säveleen, ”jota laulaja tietenkin koettaa voimainsa takaa kajahuttaa, saadakseen maat ja metsät joka puolella kaikumaan”.<sup>134</sup> Juuri pitkäksi venytetyt sävelet tuntuvatkin muuten kovin vaihteleville metsän säveleen liitetyille sävelmille tyypillisiltä. Hevaan inkerikoilta on Senni Timosen mukaan tallennettu neljä *metsän virreksi* (tai *verreksi, säveliksi* tai *nuotiksi*) nimettyä laulua. Näistä kahden tekstit liittyvät suoraan metsässä laulamiseen, kulkemiseen tai olemiseen: ne puhuvat ”nimensä mukaan metsässä, metsästä, metsälle, metsän kanssa”, mutta sen lisäksi esillä ovat esimerkiksi ”laulajan subjektiiviset pohdinnat laulamisestaan ja mielentilastaan” ja Eino Levónin tallentamassa toisinnossa illan ja hämärän eli ”illakon” ja ”hämärin” tulo. Usein tämän tyyppiset runot alkavat metsään liittyvillä alkusäkeillä ”la mie korvessa kumaelen”, ”helise heliä metsä” tai ”menin metsähän kesoilla”.<sup>135</sup>

Kupsan Outelta Vepsän kylästä tallennetun *Metsän veren* sävelmä on Boreniuksen mukaan itkuvirren kaltainen, ja otsikon vieressä lukee ”vapaa rytmi ja sävel”. Melodia ja rytmi siis muuntelivat monia muita lauluja vapaammin. Kupsan Outen runo kertoo metsän ihanuudesta juopumisesta ja orvon eli *armottoman* kovasta osasta. Tällaisena se liittyy moniin metsästä lohdun hakemisen teemoihin.<sup>136</sup>

## Kehtolaulut ja lastenlaulut

Myös kehtolaulut eli *leekutusvirret* olivat moninainen, erityisen paljon variaatiota sisältävä laji. ”Lapsensäveltä, kehtolaulua, ei liene vakinaista, mutta sen sijaan saa usein kuulla sangen somia improvisatiooneja kehdon äärellä istuvan äidin suusta”, kirjoittaa Launis.<sup>137</sup> Borenius tote- si hevaalaisen Tatjanan lapsenvirren olevan sävelmäl- tään niin vaihteleva, että se oli vaikea saada kirjoitettua:

muistikirjaan hän kirjoitti ainoastaan yhden säeparin.<sup>138</sup>

Kehtolaulujen sävelminä voitiin käyttää varsinaisten kehtosävelmien ja yleissävelmien ohella myös vaikkapa hää- tai liekkusävelmiä.<sup>139</sup> Improvisointi saattoi ulottua sanoihinkin, ja hyminä vaihdella runosäkeiden kanssa.<sup>140</sup> Vuoden 1937 äänityksissä Tallinnassa Mari Vahter, Anna Buššina (Kivisoo) ja inkerinsuomalainen Valpuri Vohta lauloivat vuorotellen toisiinsa assosioituvia lapsen nukut-tamisen teemoja sekä erilaisia hyräilyitä *ää-*, *bai-*, *vai-* ja *ljuu-*tavuilla.<sup>141</sup> Monet kehtolauluteemat olivat samoja, joi-ta laulettiin Karjalassa, Virossa ja Suomessakin.<sup>142</sup>

Kehtolaulussa voitiin pohtia myös moninaisia laulajan omaa kohtaloa sivuavia asioita. Borenius merkitsi Larin Paraskelta tammikuussa vuonna 1877 muistiin *lapsenvir-ren* eli *kätkyvirren* sanat ja sävelen. ”Lasta kuin nukutet-toan”, sanoi Paraske laulunsa taustaksi. Laulussa uumoil-laan, että suvun jatkuvuutta edustavan pojan tuleva vaimo ei ehkä kohtelekaan anoppiaan hyvin, ja aikamuoto vaih-tuu: pojasta ei kasvanutkaan äidistään huolta pitämään kykenevää.

La mie tuuvin tyttöjäine, viel paremmin poikajaine, poikap miulle minjan tuopi, minja saunan lämmitteäpi: meä, anoppi, kylpemeäne, vesi on kaivossa syvässä, sauvu saunam porstuvassa, korenta kujam perässä, kappa on kaivon kannem peällä, meä anoppi kylpemeäne! Mie kuin tuuvin turvajaini, varajaisne voaruttelen, vanham päivä mie varaista.	Minä tuuditan tyttöäni, vielä paremmin poikaani. Poika tuo minulle miniän, miniä lämmitteä saunan: Mene, anoppi, kylpemään! Vesi on kaivossa syvässä (eli kantamatta), saavi saunan eteisessä (eli vesi saavilla kantamatta), [vedenkanto]korento kujan päässä (väärässä paikassa), kuuppa on kaivon kannen päällä (väärässä paikassa): Mene anoppi kylpemään! Tuudittelen itselleni turvaa, varakseni (tuekseni) tuudittelen vanhuuden turvaa.
---	---

Et tullut polom pojaista, laiha linnu lapsosesta, tullt ei turvoa emolle, ei varaista vanhemmalle. Emo o nähty suure vaiva, näht o vaivoa vanhempain, keärsint on kivun kipiän, – <sup>143</sup>	Ei tullut [minun] poloisen pojastani, laihan linnun lapsosesta, tullut ei turvaa äidille, ei varaa (tukea) vanhemmalle. Äiti on nähnyt suuren vaivan, nähnyt on vaivaa vanhempi, kärsinyt kivun kipeän [lasta synnyttäessään].
--	---

## Loitsut

Loitsut eli luvut olivat arkaluonteista tietoa, joiden katsot-tiin etenkin itseä vanhemmalle tai kokonaan toiselle ker-rottaessa voivan menettää tehonsa. Pienet vaivat hoidet-tiin itse, suurempia varten saatettiin lähteä kauaskin tun-netun parantajan luo.<sup>144</sup> Itse loitsutekstejä tärkeämpi saat-toi olla vaikuttava esitystapa: ”Tuimasti tuijottavat silmät, ajoittainen hammasten kiristys, uhkaavalta tuntuva lau-sumistapa – siinä ainoa huomattava erotus muista.” Näin kertoi Volmari Porkka kuuluisasta Vaaseli-noidasta, petty-neenä siitä, että ei löytänytkään poikkeuksellisen hienoja loitsutekstejä.<sup>145</sup>

Inkerikkojen loitsuissa pyydetään usein apuun Jumaa, Jeesusta ja Neitsyt Mariaa, joskus myös muita pyhi-myksiä: ”Tyy tänne herra Jesus, Saa tänne, hyvä J[umma-la], kipuisille kiirehille, tölle tarpehellisillen”; ”Ukko pil-veä on väkevä, Maaria tulelle selvä, Ilia on jyrille kovem-pi”. Usein lausuttiin alkuun tai loppuun esimerkiksi *Isä meidän* -rukous suomeksi tai venäjäksi.<sup>146</sup>

Usein loitsuun liittyi myös käytännön toimia kuten voi-teen valmistusta, kipeän kohdan voitelua tai palovamman jäähdyttämistä vedellä.<sup>147</sup> Joskus teot ja niihin liittyvä sym-boliikka olivat sanoja keskeisemmällä sijalla, esimerkiksi lapsen yöitkua poistettaessa.<sup>148</sup> Monet loitsut perustuvat myyttisen alkutapahtuman aiheuttaman ongelman ja sen ratkaisun kertaamiseen: esimerkiksi palovammoihin käy-tetty tulen synty kertoo, kuinka ”iski tulta ismaroinen, väyhähytti Väinämöinen, iski tulta ilman piitä”, ja mereen kir-puava kipuna poltti ”puolet Ruotsinmaata” ja neidon siinä

samalla. Apuun tulee ”vanha akka ryntyselkä”, jolla on viilennykseksi ”hyytä hynkky, jäätä jänkky”.<sup>149</sup> Niukahdukseen loitsussa puolestaan myyttinen alkutapahtuma on kirkkoon ajavan Jeesuksen hevosen loukkaantuminen ja tämän parantaminen.<sup>150</sup>

## Kuljeskelu ja tanssin tavat

Tallentajan kannalta näkyvimpiä laulutilanteita oli tyttöjen kuljeskelu, laulaminen ja tanssi kesäisinä pyhäiltöinä. Aikuiset naiset innostuivat tanssimaan ja laulamaan suu-remmalla joukolla lähinnä tärkeimpien praasniekkojen ja häiden yhteydessä.<sup>151</sup> Salminen kertoo:

Paitsi kokkovaikkeilla lauloivat Länsi-Inkerissä tytöt suvi-iltoina runoja kylää kierrellessään pitäen toisistaan käsistä, muodostaen ketjun tahi ringin. Porkka mainitsee että ”Iltavalveilla, helatorstaista Ilian pyhään, s. o. elok. 1 päivään (v.l.) asti, tytöt yöllä kävelivät pitkin kylää ja lauleskelivat ikkunoita möite omia virsiänsä.”<sup>152</sup>

Kulkea saatettiin ketjun lisäksi vapaana joukkona tai peräkkäisissä riveissä.<sup>153</sup> Aili Simonsuuri kuvaa *kljuutšan* tanssimista läpi kylän läntisimmässä Inkerissä:

Tytöt olivat parittain vastaikkain pitäen toisiaan kädestä, ja viimeinen pari juoksi rivistön välistä toisten eteen, sitten taas seuraava. Lauaen joukko eteni kylän kujaa pari kerrallaan. Lauuksi kelpasi lyyrissävyinen runo yleensä, mutta tuntuu, kuin jotenkin kylän elämään tai luontoon liittyvä olisi ollut erityisen suosittu.<sup>154</sup>

Moniin kylän läpi kulkemista kuvaaviin tai omaa kylää ylistäviin runoihin liittyy Länsi- ja Keski-Inkerissä rytmityypiltään ja usein myös refrengiltään erityinen, ilmeisesti venäläisperäinen sävelmä, johon usein liittyy refrengi ”saadul moi saadu, selennoi saadu” ’puutarhani, vihreä puutarha’. Saadulmoi-melodian ja Simonsuuren kuvaa-

man liikkumisen tavan Launis liittää omassa kuvauksessaan erityisesti kokolle kulkemiseen ja häätalosta toiseen siirtymiseen.<sup>155</sup>



Anna Mitrintytär Frolgannaisen ja kuoron vuonna 1906 laulama *Saadulmoi*-sävelmä.<sup>156</sup>

Juuri kuljeskelun ja tanssin yhteydessä sävelmät näyttävät olleen monimuotoisimmillaan ja vaihtelevimmillaan: uusiakin sävelmiä on sovitettu omankielisiin runoihin. Tallennusten aikaan yleisiä olivat myös uusmittaiset, virolaisesta, suomalaisesta ja venäläisestä perinteestä omaksutut tai vaikutteita ottaneet laulut sekä moninaiset soittimilla säestetyt tanssit.<sup>157</sup>

Yleisin laulutanssin muoto oli runojen yhteydessä olevien mainintojen perusteella *ympärikko* eli piiri, jossa käveltiin tai tanssittiin joko peräkkäin käsistä kiinni pitämättä tai kädet käsissä. Esilaulaja saattoi olla piirin keskellä pyörähtelemässä. Simonsuuren mukaan meno saattoi yltyä villiksikin: taputettiin käsiä, napsuteltiin sormia, ulvottiin ”kuin sudet”, kiljahdeltiin, laskeuduttiin välillä kyykkyyn.<sup>158</sup> Launiksella on myös maininta parittain tanssimisesta.<sup>159</sup> Launoksen ja Vihtori Alavan kuvausten ja esimerkkien valossa tanssiin liittyi Länsi- ja Keski-Inkerissä useita erityyppisiä melodioita ja rytmejä. Laulu eteni yksi tai kaksi säettä kerrallaan, refrengillä tai ilman.<sup>160</sup> Launoksen mukaan yleensä ”[j]okaista askelta vastaa melodiasa tavallisesti yksi tahtijalka”, mutta kuoro-osan laulun ja tanssin tahti saattoi olla myös esilaulua nopeampi.<sup>161</sup> Nuotteja nimetessään Launis puhuikin nuoteista ”tantsun päälle”, ei yhdestä sävelmästä.<sup>162</sup> Pohjois-Inkerissä tanssinuotteihin liittyi usein erilaisia ”loilotuksia”, kuten *hoi hio liio lii, Hoi lari lai luo, tulle alle laari* tai *hoi laari lille laari lille alle jo*, ja nimityksenä oli usein *ilovirsi*.<sup>163</sup>

Elsa Enäjärvi-Haavion Inkerin läntisimpiä kyliä koskevien havaintojen mukaan laulutanssisävelmät jaettiin kahteen ryhmään: niihin joita *mentiin tihtii* eli nopeasti tanssien ja niihin joita *mentiin vienoo* eli ”pitkällä äänellä”. Hän kertoo vienoon mentäessä kuljetun ”hitaasti kävellen peräkkäin piirissä, käsiä kiinni pitämättä”. Lauluun kuului usein ”kalina-refrengi” josta hän antaa esimerkkinä refrengit ”*Vot kalina, vot malina*” ja ”*Kaalina, kaalina, kaalina maja*” (*kalina* ’heisipuu’, *malina* ’vadelma’, *maja* ’minun’). Samoja sävelmiä käytettiin myös läpi kylän kuljettaessa ja kyläkeinulla ja lisäksi ”pitkällä äänellä laulettavia vakavia runoja saatettiin laulaa myös istualtaan”. Vakavia runoja olivat esimerkiksi lyyris-eeppiset *Tytärten hukuttaja*, *Ennen naidun naisen runo*, *Laivassa surmattu veli* sekä lisäksi sotaväkeen viemisestä kertovat runot. Tanssimisen tapoja oli monia, ja tihtiin mentäessä saattoi tanssi yltyä ”rajuun, hurjaan vauhtiin, jolloin tanssijat heiluttivat oikeata kättään taikka oikealla kädellään esiliinansa helmaa, löivät käsiään yhteen jne.”<sup>164</sup>

Kuten Senni Timonen on todennut, olennaista tanssin jaottelussa niin lännessä kuin pohjoisessakin oli se, ”onko esitystapa, sekä laulaminen että liike, hidasta ja juhlaavaa vai nopeaa ja leikkisää”.<sup>165</sup> Tanssin sanoina näyttää hänen mukaansa olleen ennen kaikkea kolmenlaisia runoja: varsinaisia tanssista puhuvia lyyrisiä runoja, laulamisen merkitystä käsitteleviä lyyrisiä runoja sekä ”nuoren naisen kannalta keskeisiä asioita: perhesuhteita, kotoa pois lähtöä, avioliittoa” käsitteleviä lyyrisiä ja lyyris-eeppisiä runoja.<sup>166</sup> Usein laulu alkoi itse tanssia käsittelevillä sanoilla, vaikkapa ”täss on lusti nuoren noissa, kauris kassapään karata”.<sup>167</sup>

## Häärituaali

Häät olivat inkerikoilla monipäiväinen juhla, johon lomitui enemmän lauluja ja itkuvirsiä kuin mihinkään muuhun tilaisuuteen. Häät alkoivat morsiuustalossa ja päättyivät sulhasen kotiin, ja niiden yhteydessä innostuttiin yleensä

laulamaan paljon muutakin kuin varsinaisia häälauluja.<sup>168</sup> Suuri osa naisten taitamista lauluista liittyikin tavalta tai toisella häihin, omasta kodista lähtemisen ja vieraseen kotiin asettautumisen tematiikkaan, ja juuri häissä kertovat monet oppineensa lauluja.<sup>169</sup> Häissä morsian sekä hänen äitinsä ja *rist’emonsa* eli kummitätinsä lähinnä luettelivat eli itkivät, kun taas muu väki lauloi runoja.<sup>170</sup> Kuten Aili Nenola on todennut, itkut ja runot käyttivät paikoin samoja tyylikeinoja ja metaforia, jopa samankaltaisia säkeitä, vaikka niiden runomitta, tyylikeinot ja esittämistapa poikkeavatkin selvästi toisistaan.<sup>171</sup> Väinö Salminen kertoo Länsi-Inkeristä:

Tiedustellessani häärunojen esittämisestä, kerrottiin kaikkiä, että laulajina häissä ovat, niin kauan kuin muistetaan, esiintyneet miltei yksinomaan naiset. Miehet laulavat kumminkin sulhasta kylvetettäessä ja usein kokin ylistysvirren. Muidenkin häärunojen laulamiseen saattaa miesväki ottaa osaa, mutta eivät ole esilaulajina.<sup>172</sup>

Häissä laulettiin sekä rituaalisia, häistä toiseen hyvin samanlaisina pysyviä runoja että tilanteen mukaan muokattavia lauluja. Vanhatkin laulut tulkittiin osin uudelleen, ja uusia lauluja voitiin tehdä.<sup>173</sup> Päiviä kestäneen tapahtumasarjan kuluessa laulajat, laulut ja laulamisen sävyt vaihtelivat. Häihin liittyviä keveämpiä lauluja, usein morsiamelle kohdistettua lyriikkaa ja lyyristä epiikkaa, eivät laulajat välttämättä laskeneet varsinaisten ”pulmavirsien” joukkoon.<sup>174</sup> Miehetkin saattoivat ”etenkin kannua kallisteltuansa” ryhtyä ”muita runoja vetelemään, jopa runokilpailuunkin”.<sup>175</sup>

Tyypillisimmät häälaulujen esittämistavat läntisessä Inkerissä olivat paikallaan seisominen, istuminen ja piirissä peräkkäin kulku.<sup>176</sup> Sävelmänä oli usein Launiksen ”tavalliseksi pulmanuotiksi” nimeämä neli-iskuinen, melko hitaalla tempolla laulettu sävelmätyyppi, josta on tallennettu monia melodiavariaatioita.<sup>177</sup>

— noin 88 gl-gI

a - vat - kaa vi - rov ve - rä - jä iä  
ta a - vat - kaa vi - rov ve - rä  
vi - rov vii - ru - hat tul - loo - vat  
ta vi - rov vii - ru - hat tul - loo

Okkuliina Ivanantyttären ja kuoron vuonna 1906 laulama *pulmanuotti*.<sup>178</sup>

Länsi- ja Keski-Inkerissä häihin liittyi myös paljon muita sävelmätyyppejä.<sup>179</sup> Keskeisesti häiden kulkuun liittyviä lauluja laulaessa ei käytetty refrengejä, vaan tanssienkin laulettuina ”pulmanuotissa kööri kertaa esilaulajan sanat tai ainakin nuotin jotenkin sellaisenaan”, toisin kuin muissa tanssiin liittyvissä laulamisen tavoissa.<sup>180</sup> Pohjois-Inkerin inkerikoilla hääsävelmänä oli ilmeisesti yleensä viisi-iskuinen ”suuri nuotti”.<sup>181</sup>

Häät muodostivat monipolvisen siirtymäriitin, jossa morsian asettui sulhasen kotiin ja sukujen väliset suhteet järjestettiin uudestaan.<sup>182</sup> Lahjojen, lähinnä käsitöiden ja rahan vaihto oli joka vaiheessa runsasta, ja rituaalinen viinanjuonti kuului moneen tilanteeseen. Myös venäjänkielisiä kohtia saattoi menoihin sisältyä, vaikka niistä harvoin on tallentajilla mainintoja.<sup>183</sup>

Häät alkoivat oikeastaan kosimistilaisuudella, jolloin sulhasehdokas tuli puhemiehineen (usein *rist’isä* eli kummisetä) morsiamen taloon ”tupakoille”. Tästä hetkestä häiden aattoiltaan asti ikätoverit lauloivat morsiamelle erilaisia kodista siirtymisen vaikeutta kuvaavia runoja: moninaisia lyyrisiä ja lyyriseppisiä teemoja, jotka nyt häiden alla kohdistuivat suoraan morsiamen. Onnistunutta kosintaa seurasivat kihlajaiset eli *kädenlyönti*, jonka jälkeen alkoi lahjatarvikkeiden ja varojen keruu kylästä ja sukulaisilta.<sup>184</sup>

Häiden aattoon kuului Länsi-Inkerissä *kupelileivän* paistaminen. Tapa on sama kuin venäläisillä ja vatjalaisilla:

omilla tahoillaan sekä morsiamen että sulhasen sukulaisnaiset kokoontuivat leipomaan suuren leivän tai piirakan, jonka onnistumisesta ennustettiin tulevan liiton onnellisuutta. Leipomisen jälkeen morsian katsoi, oliko leipä ”onnileipä”, mutta totesi sen ”itkuleiväksi”, ja tilaisuuteen liittyikin lähinnä morsiamen itkuvirsiä.<sup>185</sup>

Varsinaiset häärinot alkoivat häiden aattoillasta, jolloin sekä morsian että sulhasen tahollaan kylvetettiin. Runoja liittyi niin morsiamen ja sulhasen istuttamiseen tuvan parhaimpaan paikkaan pyhäinkuvien alle, *kengittämiiseen* matkaa varten, lahjojen (*apiraha*) keräämiseen sukulaisilta, sulhasen morsiuustaloon lähdön valmisteluihin kuin itse matkaankin. Morsiamen talossa laulettiin aattoiltana paitsi runoja, erityisesti itkuvirsiä. Saavuttuaan morsiuustalolle sulhasen saattojoukko pyysi laululla talon väkeä avaamaan portit. Saapumistilaisuuteen ja tupaan siirtymiseen liittyi monia lauluja, pahoilta katseilta suojautumista, tervehtimistä, kehumista sekä sulhasen ja hänen joukkonsa kiusoittelua, suoranaista pilkkaakin kylän tyttöjen puolelta.<sup>186</sup>

Kun tupaan oli asetettu ja sulhasväen eteen kannettu ruokaa ja juomaa, alkoi sulhasen suku laulaen vaatia piilossa olevaa morsianta nähdäkseen. Seurasi pitkä runomuotoinen dialogi, jonka tuloksena puhemies lähti hakemaan morsianta aitasta tai muusta ”piilopirtistä”, jossa laulu jatkui. Äitinsä sylissä istuvalle morsiamelle tarjottiin vähän leipää ja olutta, hänen käteensä sovitettiin sormus ja hän jakoi kaasoillensa eli *kerallisille* lahjoja, usein kirjavia vöitä, joita esiteltiin ympärikköä tanssien.<sup>187</sup> Tupaan paluuta seuranneen monimuotoisen laulujenvaihdon seurauksena morsian valmisteltiin lähtöön, hunnuttettiin ja kengitettiin lähinnä itkujen säestyksellä.<sup>188</sup>

Sulhastaloon saavuttaessa laulut kohdistuivat morsiamelle: häntä kehoitettiin laululla laskeutumaan ajoneuvosta, kumartamaan ja antamaan lahja maan haltijoille. Jonkin ajan kuluttua saapui jäljestä morsiamen puolen suku, *jälkijuojat*, jotka joskus pyysivät päästä tupaan sisälle samoilla säkeillä kuin talvikauden praasniekkojen

yhteydessä oli tapana. Sisään päästyään morsiamen puoli lauloi tulleen katonnutta hanhea, kuuta tai siskoa etsimään, eikä tahtonut ruokaa eikä juomaa ennen kuin sai morsiamen nähdäkseen. Keskeinen tapahtuma sulhastalossa oli morsiamen lahjojen jakaminen sulhasen sukulaisille. Morsiamen suku puolestaan kävi aitassa eli *huhmarella* tarkistamassa ja kehumassa lauluin talon ruokavarojen määrän. Morsiamen ja sulhasen työkykyä keuhuttiin sukujen välisen dialogin muodostavissa runoissa. Morsiamen neuvokkivirsissä morsiamen puoli antoi neuvoja uudessa talossa elämistä varten, vävyn opastusvirsissä puolestaan kehoitettiin kohtelevaan vaimoa lempeästi. Sekä morsiamen että sulhasen talossa laulettiin kestituksen päätyttyä piirissä tanssien kokin kiitosvirsi.<sup>189</sup> Ennen sulhastalosta lähtemistä morsiamen suku lauloi vielä morsiamelle lähtövirren: ”Oi Mari sisaruveni, oi Mari emäni laps, myö määmmä, siun jätämmä, tähä kylmää kyllää, rautaisehe rahvahasse.”<sup>190</sup>

Häälaulujen oppimista pitivät monet tärkeänä koko naisen loppuelämän kannalta. Vaikka monet teemat toistuivat hyvin samanlaisina häistä toisiin, koettiin ne henkilökohtaisina. Väinö Salminen kyseli, kuinka laulajat muistivat kaikki pitkät häälaulunsa:

Sain muutamilta Narvusin naisilta vastauksen, että he usein yksin ollessaan niitä muistelevat sen vuoksi, että ne on kuin ”omasta elonkertaisesta tehty”. – – Lähtemättömästi on mieleeni säilynyt eräs tapaus Narvusista. Menin aamuvarkaisella tapaamaan taitavaksi tunnettua laulajaa. Hän oli toisen vanhan leskivaimon kanssa leipomishommissa. – – Naisten kesken virisi keskustelu virsistä. Siinä tuli moni ”muistatko sitä ajutta”, kun se ja se lauloi tämän virren. ”Kun miniänä jauhoin, juohattelin miniän virsiä.” ”Eikös se ollut se, mitä kotona ja toisellassa-olosta sanotaan kuin minun kohdalleni osuttu.”<sup>191</sup>

Omia surujaan saattoi helpottaa toisia loukkaamatta niistä laulamalla, ja perinteiset runoaiheet olivat keino pukea

myös omat tunteet ja ajatukset sanoiksi.<sup>192</sup> Inkeristä on erityisesti inkerikkonaisilta tallennettu pitkiäkin perinteisten runokeinojen ja -teemojen varaan rakentuvia omaelämäkerrallisia runoja, joiden omakohtaisuuden voi Senni Timosen mukaan varmuudella erottaa yleisluontoisemmista lyyrisistä ketjuista kerääjän välittämien kontekstietojen, ”laulajan tekstiin niveltämien henkilötietojen, tekstin rakentumisen sekä tekstin omaperäisyyden kautta”. Usein ne rakentuvat toisiinsa punoutuvista lyyrisistä ja lyyriseppisistä aiheilmista, joista monet ovat liittyneet myös häärituaaliin.<sup>193</sup> Eino Kiurun mukaan yleisetkin lyyris-eppiset teemat liittyivät lähes aina laulajien mielissä omaan elämään ja kokemusmaailmaan, ja samasta kertoo Salminen: ”Esimerkiksi runo tytärten hukuttajasta oli parille laulajalle niin elävää todellisuutta, etteivät itkun keskeyttämättä voineet laulaa.”<sup>194</sup>

## Viitteet

- 1 Luku on kirjoitettu osana Suomen Akatemian projektia ”Suulisen perinteen tekstualisaatio ja moderni kontekstualisaatio Suomessa” vuosina 2006–2009, ja viimeistelty Suomen Akatemian hankkeiden 308381, 333138, 322071 ja 346342 puitteissa. Artikkelin valmistumisen jälkeen olen julkaissut laajemman esityksen Länsi-Inkerin inkeröisten ja inkerinsuomalaisen laulamisen tavoista (Kallio 2013).
- 2 SKS KRA V. Salminen 3019.
- 3 Timonen 2004, 166–157, 169; esim. SKVR III: 287, 1539, 2344; KRA A. Laiho 2109, 2146; Haavio 2500, 2773; K. Salminen 181, 253, 266.
- 4 Harvilahti 1992; 1998a; 1998b; Timonen 2004; ks. myös Järvinen 1985, 116.
- 5 Ks. esim. Ariste 1966; Timonen 2004, 85.
- 6 Maailmansyntyrunosta ks. SKVR III 486, 1145, 1146, 1148, 2360. Lyriikasta ja laulajien vapaudesta ks. Timonen 2004, 84–195, 238–303.
- 7 Kallio 2013, 220–316. Käytän paikallisista tavoista ja lajeista puhuessani inkeröiskielistä muotoa *praasnikka* suomenkielisen vakiintuneen karjalankielisen sanan *praasniekka* sijaan.
- 8 Gröndahl 1997; Timonen 2004.
- 9 Timonen 2004; ks. myös Kallio 2013.

- 10 SKVR III3, esipuhe.  
11 Timonen 2004, 85; ks. myös Survo 2001.  
12 Siikala 1990; 1994; Timonen 2004, 85.  
13 Pentikäinen 1963.  
14 SKVR III: 1450.  
15 Timonen 2004, 161–177.  
16 Timonen 1974, 420; ks. myös Foley 1991.  
17 Harvilahti 1998a.  
18 Hautala 1945, 275–284.  
19 Harvilahti 1998a, 56; 1992, 205–206.  
20 Enäjärvi-Haavio 1949, 158.  
21 Ks. Setomaalta Arukask 2003 sekä luku ”Raja-alueiden ortodoksinen kansankulttuuri” tässä teoksessa.  
22 Rantasalo 1929; ks. myös Järvinen 1985.  
23 Harvilahti 1992; 1998; Kiuru 1994; Kuusi 1966; Oinas 1969.  
24 Alho 1979, 25, 82–83; Salminen 1930, 184–187; ks. myös myös Laurila 1968, 131–143.  
25 SKSÄ L 91 a.  
26 SKS KRA L. Laiho 5339, ks. myös SKS KRA Enäjärvi-Haavio 472.  
27 Laulamiseen liittyvistä tekstuaalisista piirteistä ks. Asplund 1992; Heinonen 2005, 76–105; Kallio 2013, 124–178.  
28 Harvilahti 1992; 1994; 1998b; Lauerma 2001; 2004; Kuusi 1983.  
29 Asplund 1981; 1992; Harvilahti 1992; Koski 1974; Launis 1904; 1907; 1910b ja c; Lippus 1995; Riiitel 1977.  
30 Enäjärvi-Haavio 1949, 139, 146–147.  
31 Nirvi 1971.  
32 Riiitel 1998.  
33 IRS; Kiuru et al. 1974; KRS; Kallio 2013, 220–316.  
34 Simonsuuri 1972, 44.  
35 SKSÄ A 300/9a, nuotinnos Kati Kallio & Heidi Mäkelä.  
36 SKSÄ L 91 a, nuotinnos Heidi Mäkelä.  
37 Kolehmainen 1977, erit. 30; Lippus 1995.  
38 Koski 1974, 479; Riiitel 1977, 267–272; ks. myös Lippus 1995, 95.  
39 IRS; KRS; Parasken sävelmistä ja lajikäsityksistä ks. Timonen 2004, 238–303; ks. myös Kallio 2013, 29–30; Länsi-Inkerin liekusävelmistä Kallio 2013, 236–243.  
40 SKS KIA Neovius B 1135.  
41 Launis 1904, 52; vrt. KK Coll. 123.22: Launis 1903, 35–36.  
42 Niemi 1904, 368, 414; ks. tarkemmin Heinonen 2008b.  
43 Asplund 1992; Koski 1974, 479; Laitinen 2003, 311–338; Lippus 1995, 98–100.  
44 Launis 1904, 51.  
45 Enäjärvi-Haavio 1949, 139, 146–147.  
46 Laitinen 2003, 328; ks. myös Asplund 1981; Laitinen 2006.  
47 Heinonen 2008a; Silvonen 2020.  
48 Timonen 2004, 238; ks. myös esim. Ahlqvist 1904 (1854), 214; kielentutkimuksen osalta Riho Grünthalin luku tässä teoksessa.  
49 Nirvi 1971, VII; SKVR III–V.  
50 Ks. luku ”Inkeröisten laulajia ja löytäjiä” tässä teoksessa.  
51 Laiho 1940; Harvilahti 1991; esim. SKVR III: 268, 599, 1783.  
52 Launis 1907, 105; praasniekoista esim. Lukkarinen 1911; häistä Salminen 1916; 1917.  
53 Kuusi 1956; 1983, 147; Salminen 1919; 1929a, 1929b; 1946.  
54 Kuusi 1990, 227.  
55 Enäjärvi-Haavio 1949, 149.  
56 Virtanen 1994.  
57 KK Coll. 123.22: Launis 1903, 36.  
58 Kallio 2013, 319–323; Timonen 2004, 262–263.  
59 Harvilahti 1992, 18; 1998b, 198.  
60 Mansikka 1929; 1932; 1938; 1940; 1941.  
61 Esim. Forsberg 1893, 53.  
62 Salminen 1916; SKS KRA Alava 13, 195.  
63 Launis 1907, 105.  
64 Launis 1910c, 223–224; 1910b, VIII.  
65 Timonen 2004, 155–156.  
66 Ks. esim. SKS KRA Haavio 2464; Enäjärvi-Haavio 465, 510.  
67 Timonen 2004, 265.  
68 Harvilahti 2000, 69.  
69 Lukkarinen SKVR III 4632.  
70 Simonsuuri 1972, 50.  
71 Esim. SKVR V 980, 1732; VI 245, VI 1737; ks. myös SKS KRA L. Laiho 4925; Sääski 5009–5013.  
72 Launis 1907, 107, SKS KRA Borenius e 177, 6:899; Kallio 2013, 228–235.  
73 SKS KRA Borenius e 177, puhtaaksikirjoitettu.  
74 SKVR IV 4060.  
75 SKVR V2 1741.  
76 SKVR V2 1742.  
77 Esim. SKS KRA Borenius e 177; 6:899.  
78 Timonen 2004, 151.  
79 SKVR III 597, Launis 1904, 52–53; 1907, 107; Salminen 1929a, 63; 1931; Timonen 2004, 149–151.  
80 Timonen 2004, 263.  
81 Salminen 1931, 37; Timonen 2004, 262–274.  
82 Launis 1907, 107.

- 83 Timonen 2004, 149–151; Launis 1921, 167.  
84 Haavio 1948, 332; Salminen 1931, 27, 38.  
85 Salminen 1929c, 63.  
86 Hevaalta IRS 58, 72, 78; Soikkolasta IRS 34, 767, 780, 781, SKS KRA Väisänen 2:60; Narvusta IRS 869; lisätavusta ks. erit. SKSÄ A 301/9 b ja A 300/27 a eli IRS 767 ja 781.  
87 Timonen 2004, 108.  
88 SKVR V3 990.  
89 Timonen 2004, 112–113; myös Lukkarinen 1911, 81–83.  
90 Ks. Timonen 2004, 111–112; Launis 1907, 110; KRA Enäjärvi-Haavio 773. 1936.  
91 IRS 531, puhtaaksikirjoitettu.  
92 SKS KRA Haavio 2582. 1936.  
93 Launis 1921, 167; ks. myös Timonen 2004, 116–125.  
94 Salminen 1929c, 41, ks. myös Launis 1907, 110.  
95 Timonen 2004, 107–126.  
96 Timonen 2004, 126–148, 494–496; Lukkarinen 1911, 74–80; Mansikka 1943, 172; SKS KRA Enäjärvi-Haavio 747–767.  
97 SKSÄ A 483: 21; ks. myös kuva seulasta varusteineen luvussa ”Inkerikkojen ja vatjalaisten kansanomaisesta uskonnosta”; ks. myös Kuronen 2008.  
98 SKS KRA A. Laiho 2420. 1937.  
99 Timonen 2004, 127–128; SKS KRA Enäjärvi-Haavio 749.  
100 Lukkarinen 1911, 76–78; KRA Alava VII A 106.  
101 SKS KRA Mannonen 5600.  
102 Timonen 2004, 129; Lukkarinen 1911, 76.  
103 Launis 1907, 109.  
104 IRS 529.  
105 IRS 353, puhtaaksikirjoitettu.  
106 Lukkarinen 1911, 37–62, Mansikka 1939, ks. myös Haavio 1961.  
107 Lukkarinen 1911, 42.  
108 Lukkarinen 1911, 37–47.vrt. kuitenkin SKVR III; 2077–2079, 2575.  
109 Esim. SKVR III 1570, 2098.  
110 SKVR III 2255.  
111 Lukkarinen 1911, 37–47; ks. myös Ergo-Hart Västrikin luku tässä teoksessa.  
112 SKVR IV 1810. Muut toisinnot SKVR III 1139; IV 4029; SKSÄ A301/L34 a. Varvanasta ks. Timonen 1970.  
113 IRS 117 ja IRS 116 eli SKSÄ A301/L34a.  
114 Launis 1907; ks. samoin SKVR III 2089; Forsberg 1893, 52.  
115 IRS 117, Eino Levónin muistiinpanema, puhtaaksikirjoitettu.  
116 Enäjärvi-Haavio 536; ks. myös L. Laiho 5168; ks. toisaalta Haavio 2770; 2774.  
117 IRS 317 ja 321; SKSÄ A 144 I / L101 b.  
118 Salminen 1931b, 526–528.  
119 Salminen 1934, 174; ks. myös Alava 1916; 1932; Niemi 1904, 339, 372; Salminen 1906, 68.  
120 Alava 1932; Harvilahti 1991, 209; Enäjärvi-Haavio 1949, 144.  
121 Launis 1904, 51–52; ks. myös esim. Porkka 1886, 152.  
122 SKS KRA Alava VI B: 62–63.  
123 SKS KRA Alava VIII A: 397b; Timonen 2004, 275–278.  
124 Timonen 2004, 264.  
125 Alava 1893, 55; Kärki 1909, 122; Ikonen & Madetoja 1909, 79; SKS KRA Alava VII B 41/58.  
126 Törneröos & Tallqvist 1862, 128.  
127 Porkka 1886, 155; ks. myös Kuusi 1990.  
128 Ontroposta ks. Timonen 1978.  
129 Naisten laulamista ks. esim. SKVR III 1314; miesten esittämiä minä-muotoisia SKVR III 590; 1316; 1938.  
130 Talkoisiin liittyvistä ks. esim. SKVR III 162, IV 3098, V 2109, 2111, XIII 8014; SKS KRA L. Laiho 5335–5336; paimenpojista SKS KRA L. Laiho 5350; käsikivillä jauhamisesta SKS KRA L. Laiho 5353, ks. myös Salminen 1934, 178; verkkojen laskemisesta SKS KRA Mannonen 5497.  
131 SKS KRA Alava VII B, s. 184.  
132 Kiuru 1972, 103; Salminen 1917, 33; SKVR III 2295, KRA Haavio 2500.  
133 SKS KRA A. Laiho 2133. 1937; ks. myös Enäjärvi-Haavio 507.  
134 Launis 1907, 108.  
135 Timonen 2004, 93–107.  
136 Timonen 2004, 99 (Laitisen kommentti); Kupsan Outen metsän virsi: SKS KRA Borenien e 185 ja 6: 909.  
137 Launis 1907, 110.  
138 SKS KRA Borenien e 183, 6: 906.  
139 SKS KRA Borenien e 193 ja 198 eli IRS 138 ja 178.  
140 SKS KRA Alava VII B, 217.  
141 SKSÄ L 90 b–c.  
142 Ks. esim. IRS 592, 473.  
143 SKVR V3 1022, SKS KRA Borenien e) 81, 6:798.  
144 Survo 2001; Porkka 1886, 157; SKVR III 4322; SKS KRA Alava VII B, 13/30.  
145 Porkka 1886, 163.  
146 SKVR IV 4206, 4357; isämeidän-rukouksesta esim. IV 4251, III 4370; KRA Alava VII A 541.  
147 SKVR IV 4288, SKVR III 4370.  
148 SKVR III 4488.  
149 SKVR III 4362.



- 150 Esim. SKVR III 4337. Senni Timonen käsittelee tämän teoksen viimeisessä luvussa tarkemmin Niukahduksen loittoa ja muita kristillisiä teemoja sisältäviä runoja.
- 151 KK Coll. 123.22: Launis 1903, 45, 58; ks. myös Niemi 1904; Naisten kuvauksia omasta laulustaan ks. esim. Timonen 2004, 84–157; SKVR III 3336; SKS KRA esim. Enäjärvi-Haavio 467, 510, 748; 869; 895; A. Laiho 2576; L. Laiho 5247; Mannonen 11121. Naisten kuvauksia tyttöaikojensa laulusta ks. esim. SKS KRA Enäjärvi-Haavio 482, 486, 490, 549–558, 773; Haavio 2460, 2549, 2570, 2728; A. Laiho 2096, 2346, 2531, 2595, 2601, 2604, 2614, 2615, 2974, 3171; L. Laiho 4735.
- 152 Salminen 1929c, 72.
- 153 Ks. Enäjärvi-Haavio 1949, 151–154.
- 154 Simonsuuri 1972, 47; ks. myös Enäjärvi-Haavio 1949, 160–161.
- 155 Launis 1907, 106–107, 110.
- 156 SKSÄ A 300/36 a, Armas Launiksen Soikkolassa äänittämä, nuotintanut Heidi Mäkelä.
- 157 Ks. tämän teoksen lukua ”Inkerikkojen soitinmusiikista”; Aronen 2014.
- 158 Simonsuuri 1972, 44–46. Tanssista laajemmin ks. Alava 1932; Enäjärvi-Haavio 1949, 156–166; Launis 1907, 108; 1910b, VIII; 1910c, 224; Timonen 2004, 148–149.
- 159 Launis 1907, 109.
- 160 Launis 1904, 52; vrt. KK Coll. 123.22: Launis 1903, 35–6, Alava 1932.
- 161 Launis 1910b, VIII; Launis 1907, 108.
- 162 Launis 1907, 105.
- 163 Enäjärvi-Haavio 1949, 146; KRA Borenius e 76 ja 77, 6:791 ja 792 eli KRS 763 ja 767; Borenius e 79, 6:794 eli KRS 755; Borenius e 85, 6:810 eli KRS 764.
- 164 Enäjärvi-Haavio 1949, 148–159.
- 165 Timonen 2004, 91.
- 166 Timonen 2004, 149.
- 167 Esim. SKS KRA Haavio 2460; Laiho L. 5193.
- 168 Salminen 1917, erit. 30. Häärityäisiä käsittelevät tässä teoksessa myös Aili Nenola ja Ingrid Riiitel.
- 169 Timonen 2004, 254.
- 170 Nenola-Kallio 1982; Nenola 2002; Porkka 1883; Salminen 1917.
- 171 Nenola-Kallio 1982, 79–95, 255–256.
- 172 Salminen 1917, 27.
- 173 Anttonen 1987, 84–91; Salminen 1934, 175.
- 174 Alava 1932; SKVR III 2344; SKS KRA A. Laiho: 2087–9, 2092, 2276; Timonen: käsikirjoitus.
- 175 Salminen 193, 89.
- 176 Launis 1910b, IX–X, vrt. Salminen 1917, 202–204.
- 177 Launis 1907, 106–108.
- 178 SKSÄ A 300/20 a, Armas Launiksen Soikkolassa äänittämä, nuotintanut Heidi Mäkelä.
- 179 Ks. esim. IRS 138, 163, 209, 254, 338, 392, 775; Heinonen 2005, 106–126, ks. myös Asplund 2006; Riiitel 1977.
- 180 Launis 1907, 108.
- 181 SKS KRA Borenius e 80, 96, 97, KRS 527.
- 182 Anttonen 1987; ks. myös Ilomäki 1998; Nenola 1982.
- 183 SKVR III 1721; SKS KRA Alava X: 106, 115.
- 184 Salminen 1917, 32–46; SKS KRA L. Laiho 4736.
- 185 SKVR IV 2301; kupelileivästä ks. Nenola-Kallio 1982, 131–133; Salminen 1917, 46–49; 1916, 44–49; Porkka 1833, 262; SKVR III 3478; IRS 141.
- 186 Salminen 1917, 50–253. Häihin liittyvistä pilkkausikänteistä ks. Anttonen 1987; häätikuista Nenola 2002, 273–542; Nenola-Kallio 1982, 133–154.
- 187 Salminen 1917, 254–293.
- 188 Salminen 1917, 294–326; Nenola-Kallio 1982, 154–158.
- 189 Salminen 1917, 327–409.
- 190 SKS KRA L. Laiho 5316.
- 191 Salminen 1934, 178; ks. myös Virtanen 1994, 332, 339; Tarkka 1996, 52–72.
- 192 Kiuru 1990, 108–109; SKVR III 2344; Timonen 2004, 308, 399; ks. myös Heinonen 2008a.
- 193 Timonen 2004, 162, 166.
- 194 Kiuru 1972, 103–106; Salminen 1934, 179; ks. myös Järvinen 1985, 118.

## Lähteet

### Arkistolähteet

- SKS KRA: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, perinteen ja nykykulttuurin kokoelmat, Käsikirjoituskokoelmat.
- SKSÄ: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, perinteen ja nykykulttuurin kokoelman äänitteet.
- KK: Helsingin yliopiston kirjaston (Kansalliskirjasto) kokoelmat.
- KK Coll. 123.22: Armas Launiksen arkisto 1900–1959. Elämäkerrallista aineistoa: Launis, Armas 1903: *Päiväkirja käsittäen runosävelmien keräysmatkan Inkerissä kesällä 1903, ja laulajaismatkan 4p–19p Heinäkuuta sekä oleskelun Nokiassa.*

SibA: Sibelius-Akatemian käsikirjoitusarkisto.

Launis, Armas, kenttämuistiinpanot vuodelta 1903.

### Kirjallisuus

- Aarne, Antti 1920: *Päivän päästö. Vertaileva runotutkimus*. Suomi 4: 18. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ahlqvist, August 1904: Matka etelä-osassa Viipurin lääninä v. 1854. – Niemi, A. R. (toim.), *Runonkerääjämme matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 109. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 199–230.
- Alava, Vihtori 1916: Naiset runolaulajina Inkerissä. *Uusi Suometar* 251: 8–9.
- Alava, Vihtori 1932: Minkälaisissa tilaisuuksissa vanhoja kansanrunojamme on käytetty? *Uusi Suomi* 58: 10.
- Alho, Olli 1979: *Orjat ja isännät. Tutkimus inkeriläisistä maaorjarnoista*. Suomi 123: 1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Anttonen, Pertti 1987: *Rituaalinen pilkka länsi-inkeriläisissä kylhäissä*. Folkloristiikan pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Ariste, Paul 1966: Omaa ja vierasta vatjalaisten kalenterissa. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 46. Helsinki: WSOY, 196–205.
- Aronen, Juha-Matti 2014: Viron Inkerin tanssit. Kadrelia, kasatškahia ja Viron veräjää. *Elore* 21 (1): 1–30. <https://doi.org/10.30666/elore.79122>. (Viitattu 15.10.2021.)
- Aronen, Juha-Matti 2011: Ingeri tantsupärämuse allikad ja tantsude üldpilt. *Mäetagused* 49: 35–48. doi:10.7592/MT2011.49.aronen. (Viitattu 15.10.2021.)
- Arukask, Madis 2003: *Jutustava regilaulu aspektid. 19. sajandi lõpu setu lüroepiliste regilaulude žanr ja struktuur*. Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuenssis 3. Tartto: Tartu Ülikooli Kirjastus. <http://hdl.handle.net/10062/42697>. (Viitattu 15.10.2021.)
- Asplund, Anneli 1981: Kalevalaiset laulut. – Anneli Asplund & Matti Hako (toim.), *Kansanmusiikki*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 366. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 18–43.
- Asplund, Anneli 1992: *Kansanlauluja Inkerinmaalta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 557. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Asplund, Anneli 2006: Häämusiikki. – Anneli Asplund & Petri Hoppu & Heikki Laitinen & Timo Leisiö & Hannu Saha & Simo Westerholm (toim.), *Suomen musiikin historia 8. Kansanmusiikki*. Helsinki: WSOY, 308–339.
- Enäjärvi-Haavio, Elsa 1949: *Pankame käsi kätehen. Suomalaisten kansanrunojen esittämistavoista*. Helsinki: WSOY.
- Foley, John Miles 1991: *Immanent Art. From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*. Bloomington: Indiana University Press.
- Forsberg [Alava], Vihtori 1893: Kesämatkani Länsi-Inkeriin v. 1892. – *Keskustelemukset*. Suomi 3: 7. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 51–57.
- Gomon, A. 1977: *Pesni ižor*. – Ingrid Rüütel (toim.), *Soome-ugri rahvaste muusikapärandid*. Tallinna: Eesti Raamat, 282–291.
- Gröndahl, Satu M. 1997: *Den ofullkomliga traditionen. Bilden av Ingermanlands kvinnliga runotraditionen*. Studia Uralica Upsaliensia 27. Uppsala: Universitas Upsaliensis.
- Haapoja, Heidi 2013. *La miä laulal laiHa lindu. Kolmen länsi-inkeriläisen runolaulajan sävelmistön analyysi*. Julkaisematon kansanmusiikin maisteritutkielma. Sibelius-Akatemia.
- Haavio, Martti 1948: *Viiimeiset runonlaulajat*. Helsinki: WSOY.
- Haavio, Martti 1961: *Kuolematonten lehdot. Sämpsöi Pellervoisen arvoitus*. Helsinki: WSOY.
- Harvilahti, Lauri 1991: Milloin viime virren lauloin. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 205–221.
- Harvilahti, Lauri 1992: *Kertovan runon keinot. Inkeriläisen runoepiikan tuottamisesta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 522. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Harvilahti, Lauri 1994: *The Ingrian Epic Poem and its Models*. – Anna-Leena Siikala & Sinikka Vakimo (toim.), *Songs beyond the Kalevala. Transformations of Oral Poetry*. Studia Fennica Folkloristica 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 91–112.
- Harvilahti, Lauri 1998a: *Runoepiikan julma rakkaus*. – Jyrki Pöysä & Anna-Leena Siikala (toim.), *Amor, genus & familia. Kirjoituksia kansanperinteestä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 56–73.
- Harvilahti, Lauri 1998b: *The Poetic "I" as an Allegory of Life*. – Lauri Honko & Jawaharlal Handoo & John Miles Foley (toim.), *Epic. Oral and Written*. Mysore: Central Institute of Indian Languages, 193–206.
- Harvilahti, Lauri 2000: *Variation and Memory*. – Lauri Honko (toim.), *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*. Studia Fennica Folkloristica 7. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 57–76.

- Hautala, Jouko 1945: *Lauri Lappalaisen runo. Vertaileva kansanrunouden tutkimus*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 227. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Heinonen, Kati 2005: *Armas Launoksen fonogrammit Soikkolasta. Laulutavan, runon ja laulutilanteen välisiä yhteyksiä kalevalamittaisessa runoudessa*. Folkloristiikan pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe20051845>. (Viitattu 24.9.2021.)
- Heinonen, Kati 2008a: Tunne arkistonauhalla. Äänensävyjä ja aukkoja. – Outi Fingerroos & Tuulikki Kurki (toim.), *Ääniä arkistossa. haastattelut ja tulkinta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 234–260.
- Heinonen, Kati 2008b: Inkeriläisen runolaulun monta estetiikkaa. – Seppo Knuuttilla & Ulla Piela (toim.), *Kansanestetiikka. Kalevalaseuran vuosikirja* 87. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 249–270.
- Ilomäki, Henni 1998: The Image of Women in Ingrian Wedding Poetry. – Satu Apo, Aili Nenola & Laura Stark-Arola (toim.), *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. Studia Fennica Folkloristica 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 143–174.
- IRS = Launis, Armas 1910a: *Suomen kansan sävelmiä IV: 1. Inkerin runosävelmät*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Järvinen, Irma-Riitta 1985: Tytärten hukuttaja. – Auli Hakulinen & Hannele Kurki & Päivi Setälä & Liisa Uusitalo (toim.), *Noidannuolia. Tutkijanaisten aikakauskirja*. Helsinki: Gaudeamus, 115–122.
- Kallio, Kati 2013: *Laulamisen tapoja. Esitysareena, rekisteri ja paikallinen laji länsi-inkeriläisessä kalevalamittaisessa runossa*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-9566-5>. (Viitattu 24.9.2021.)
- Kiuru, Eino 1972: Vanhaa kalevalaista kansanlaulua nykypäivän Inkerissä. *Punalippu* 2: 100–106.
- Kiuru, Eino 1990: Soikkolan viimeisiä runonlaulajia tapaamassa. – Marjatta Jauhiainen & Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Inkerin teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 69–70. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 103–110.
- Kiuru, Eino 1994: The Wife-Killer Theme in Karelian and Russian Songs. – Anna-Leena Siikala & Sinikka Vakimo (toim.), *Songs beyond the Kalevala. Transformations of Oral Poetry*. Studia Fennica Folkloristica 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 220–235.
- Kiuru, Eino & Terttu Koski & Elina Kylmäsuu (toim.) 1974: *Narodnye pesni Ingermanlandii*. Leningrad: Nauka.
- Knuuttilla, Seppo & Senni Timonen 1999: Jos mun tuttuni tulisi. Kansanrunon modaaliset kontekstit ja ruumiilliset tunteet. – Sari Näre (toim.), *Tunteiden sosiologiaa. 1. Elämyksiä ja läheisyyttä*. Tietolipas 156. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 195–228.
- Kolehmainen, Ilkka 1977: *Kalevalasävelmän musikologista syntaksia*. Musiikkiteetien pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Koski, Terttu 1974: O napevah ingermanladskih pesen. – Eino Kiuru & Terttu Koski & Elina Kylmäsuu (toim.), *Narodnye pesni Ingermanlandii*. Leningrad: Nauka, 476–485.
- KRS = Launis, Armas (toim.) 1930: *Suomen kansan sävelmiä IV: 2. Karjalan runosävelmät*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuronen, Aira 2008: *Inkerikot: historia, uskonto ja perinne*. Ornastanne.
- Kuusi, Matti 1956: Virolais-suomalainen Maailmansyntyruno. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 36. Helsinki: WSOY, 49–84.
- Kuusi, Matti 1966: Laivassa surmattu veli. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 46. Helsinki: WSOY, 168–195.
- Kuusi, Matti 1983a: *Maria Luukan laulut ja loitsut. Tutkimus läntsimmän Inkerin suomalaisperinteestä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 379. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti 1983b: Jaakko Länkelä ja Porisan Anni. – Pertti Virtaranta (toim.), *Kentältä kentälle. Juhlakirja Erkki Ala-Könnin 70-vuotispäiväksi 2.2.1981*. Tampereen yliopiston kansanperinteen laitoksen julkaisu 10. Tampere: Tampereen yliopisto, 53–59.
- Kuusi, Matti 1990: Olgoi-akka Hevaan Tönttölästä. – Marjatta Jauhiainen & Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Inkerin teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 69–70. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 213–230.
- Laitinen, Heikki 2003: *Matkoja musiikkiin 1800-luvun Suomessa*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Laitinen, Heikki 2004: Anni Tennisovan Marian virsi. – Anna-Leena Siikala & Lauri Harvilahti & Senni Timonen (toim.), *Kalevala ja laulettu runo*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 157–193.
- Laitinen, Heikki 2006: Runolaulu. – Anneli Asplund & Petri Hoppu & Heikki Laitinen & Timo Leisiö & Hannu Saha & Simo Westerholm (toim.), *Suomen musiikin historia 8. Kansanmusiikki*. Helsinki: WSOY, 14–79.
- Lauerma, Petri 2001: Larin Parasken metriikasta. *Virittäjä* 105: 44–58.
- Lauerma, Petri 2004: *Larin Parasken epiikan kielellisestä variaatiosta*. Suomi 189. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Launis, Armas 1904: Kertomus runosävelmien keräysmatkasta Inkerissä kesällä v. 1903. – *Keskustelemukset*. Suomi 4: 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 49–53.
- Launis, Armas 1907: Kertomus sävelkeruumatkasta Inkerissä kesällä 1906. – *Keskustelemukset*. Suomi 4: 5. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 103–116.
- Launis, Armas 1910b: *Über Art, Entstehung und Verbreitung der Estnisch-Finnischen Runenmelodien*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Launis, Armas 1910c: Runosävelmistä. – A. R. Niemi (toim.), *Kalevalan selityksiä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 126. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 221–242.
- Launis, Armas 1921: Kullervo-oopperan esihistoriaa. *Kalevalaseuran vuosikirja* 1. Helsinki: Otava, 164–176.
- Laurila, Vihtori 1968: *Laulu ja raipat*. Oulu: Pohjoinen.
- Lippus, Urve 1995: *Linear Musical Thinking. A Theory of Musical Thinking and the Runic Song Tradition of Baltic-Finnish Peoples*. Studia Musicologica Universitas Helsingiensis VII. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Lukkarinen, J. 1911: *Inkeriläisten praasnietoista*. Suomen Kansanrunousseminaarin julkaisuja II. Suomi 4: 11. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mansikka, V. J. 1929: Inkeriläisistä kiletoivirsistä. *Virittäjä* 33: 312–314.
- Mansikka, V. J. 1932: *Inkerin liekkulauluista*. Suomi 5: 14: 3. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mansikka, V. J. 1938: Martin- ja Tapaninvirsistä. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 18. Helsinki: WSOY, 228–241.
- Mansikka, V. J. 1939: Pyhän Iljan palvonnasta. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 19. Helsinki: WSOY, 142–164.
- Mansikka, V. J. 1940: Kokkotulista. *Virittäjä* 44: 193–205, 276–277.
- Mansikka, V. J. 1941: Pyhä Miikkula. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 20–21. Helsinki: WSOY, 176–197.
- Mansikka, V. J. 1943: Keväänalkajaiset ja Yrjön päivä. *Virittäjä* 47: 166–198, 245–246.
- Nenola, Aili 2002: *Inkerin itkuvirret. Ingrian Laments*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 735. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nenola-Kallio, Aili 1982: *Studies in Ingrian Laments*. Folklore Fellows Communications 234. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Niemi, A. R. (toim.), 1904: *Runonkerääjimmme matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 109. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nirvi, R. E. (toim.) 1971. *Inkeröismurteiden sanakirja*. Lexica Societatis Fenno-Ugricae 18. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Oinas, Felix 1969: *Studies in Finnic-slavic Folklore Relations*. Folklore Fellows Communications 205. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Pentikäinen, Juha 1963: Ken emon unohtanevi. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 43. Helsinki: WSOY, 262–286.
- Penttinen, Yrjö 1947: *Sotasanomat. Inkeriläinen kansanruno ja sen kansainvälistä taustaa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 232. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Porkka, Volmari 1883: Inkerin itkuvirsistä. *Valvoja* 1883: 199–208, 261–271.
- Porkka, Volmari 1886: Kertomus runonkeruu-matkasta, jonka v. 1883 kesällä teki Inkeriin Volmari Porkka. *Suomi* 2: 19. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 149–169.
- Rantasalo, A. V. 1929: *Inkeriläinen kertova runo tytärten surmaaja*. Suomi 5: 9. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Rausmaa, Pirkko-Liisa 1981: Vanhat laulutanssit. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 61. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 186–196.
- Rüütel, Ingrid 1977: Vadja rahvamuusika tüpologia ja stiilid. – Ingrid Rüütel (toim.), *Soome-ugri rahvaste muusikapärändist*. Tallinna: Eesti Raamat, 216–281.
- Rüütel, Ingrid 1998: Estonian Folk Music Layers in the Context of Ethnic Relations. *Folklore* 6. <http://www.folklore.ee/Folklore/vol6/ruutel.htm>. (Viitattu 24.9.2021.)
- Salminen, Väinö 1906: Inkerissä ja Novgorodin Karjalassa kansanrunoutta tiedustelemassa. *Virittäjä* 10: 65–72.
- Salminen, Väinö 1916: *Inkerin kansan häärunoelma muinaisine kosimis- ja häämenoineen*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 155. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salminen, Väinö 1917: *Länsi-Inkerin häärunot. Synty- ja kehityshistoriaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salminen, Väinö 1919: Häätapain kuvaus Narvusin Kallivieren kylästä. *Virittäjä* 23: 17–22.
- Salminen, Väinö 1929a: *Kertovien runojen historiaa. Inkeri*. Suomi 5: 8. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salminen, Väinö 1929b: Kalevalan kertovat runot Inkerissä. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 9. Helsinki: WSOY, 52–76.
- Salminen, Väinö 1929c: *Tutkimus vatjalaisten runojen alkuperästä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salminen, Väinö 1930: Sotamiehenottorunot. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 10. Helsinki: WSOY, 171–192.

- Salminen, Väinö 1931: Keinuu I. liekku ja liekkuvirret. – *Kalevalaseuran vuosikirja 11*. Helsinki: WSOY, 23–39.
- Salminen, Väinö 1931b: Inkerin runonlaulajat ja tietäjät. – Väinö Salminen (toim.), *Suomen Kansan Vanhat Runot 5*: 3. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 525–649.
- Salminen, Väinö 1934: *Suomalaisten muinaisrunojen historia I*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salminen, Väinö 1946: Inkerin siirtolaisten Siperiassa säilyttämä häärunosikermä. – *Kalevalaseuran vuosikirja 25–26*. Helsinki: WSOY, 217–229.
- Siikala, Anna-Leena 1990: Runolaulun käytäntö ja runoston kehitys. – Pekka Hakamies (toim.), *Runo, alue, merkitys. Kirjoituskisa vanhan kansanrunon alueellisesta muotoutumisesta*. Joensuu: Joensuun yliopisto, 7–28.
- Siikala, Anna-Leena 1994: Transformations of the Kalevala Epic. – Anna-Leena Siikala & Sinikka Vakimo (toim.), *Songs beyond the Kalevala. Transformations of Oral Poetry*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 15–38.
- Silvonen, Viliina 2020: Apeus välittyvänä, kuunneltuna ja koettuna: Affektiiviset kehät ja itkuvirsien tunteiden ilmeneminen arkistoäänitteillä. *Elore*, 27(2): 62–90. <https://doi.org/10.30666/elore.97359>. (Viitattu 15.10.2021.)
- Simonsuuri, Aili 1972: ”La mie tantsin tapsuttelen, kenkiäni kulluttelen”. Piirteitä eteläisten runoalueiden laulutavoista. – *Vakkonen. Kalevalaisten naisten liiton vuosikirja*. Helsinki: Kalevalaisten naisten liitto, 39–51.
- SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot III–V 1915–1931*. Länsi-Inkerin, Keski-Inkerin sekä Itä- ja Pohjois-Inkerin Runot. Toim. Väinö Salminen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 139–141. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Survo, Arno 2001: *Magian kieli. Neuvosto-Inkeri symbolisena periferiana*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte 1996: Transformations on Epic Time and Space. Creating the World’s Creation in Kalevala-metric Poetry. *Oral Tradition* 11(1): 50–84. <https://journal.oraltradition.org/issues/111/tarkka/>. (Viitattu 15.10.2021.)
- Timonen, Senni (käsikirjoitus): *Hääsävel: naiseus ja muutos*. Julkaisematon käsikirjoitus tekijän hallussa.
- Timonen, Senni 1970: Varvana, Jarmanan leski. Inkeriläinen runonlaulaja. *Kotiseutu* 1970: 170–176.
- Timonen, Senni 1974: Illakko minun isoni. – *Kalevalaseuran vuosikirja 54*. Helsinki: WSOY, 417–431.
- Timonen, Senni 1978: Legenda Ontroposta. – *Kalevalaseuran vuosikirja 58*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 302–312.
- Timonen, Senni 2004: *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 963. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Virtanen, Leea 1994: Women’s Songs and Reality. – Anna-Leena Siikala & Sinikka Vakimo (toim.), *Songs Beyond the Kalevala. Transformations in Oral Poetry*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 330–342.

# INKERIKKOJEN KERTOMUSPERINTEESTÄ

Kati Kallio

Kertomusperinnettä tai pienfolkloreä ei inkerikoilta ole kovin järjestelmällisesti tallennettu, ja kertyneitäkin aineistoja on tutkittu lähinnä kielentutkimuksen piirissä.<sup>1</sup> Esittelen tässä luvussa muutamia suullisen kerronnan teemoja ja lajeja etenkin Vihtori Alavan Länsi- ja Keski-Inkeristä tallentaman poikkeuksellisen monilajisen aineiston kautta. Kiinnitän huomiota erityisesti perinnelajien rajoilla liikkuviin tai eri lajien piirissä samaa aihetta kommentoiviin aiheisiin. Hahmotan aineistoa folkloristisen kertomusperinteitä käsittelevän tutkimuskirjallisuuden pohjalta.<sup>2</sup> Monet huomioni ovat linjassa Kristi Salven havaintojen kanssa, joita hän tekee setojen kertomusperinteitä käsittelevässä luvussa 16 huomattavasti laajemman aineiston ja perinpohjaisemman tutkimuksen pohjalta. Inkerikkojen ja vatjalaisten uskonnollisia kertomuksia käsittelee Irma-Riitta Järvinen luvussa 19, ja Marjukka Patrakan luku 4 perustuu kokonaan Soikkolan inkerikkojen suulliselle muistitiedolle ja kerronnalle.

Laajimman kokoelman proosakerrontaa 1800-luvulla on kartuttanut Vihtori Alava: erityisesti vuoden 1891 matkallaan hän keräsi Länsi- ja Keski-Inkeristä runojen ja itkujen ohella satuja, tarinoita, joitain legendoja sekä sananlaskuja, arvoituksia, enteitä ja uskomuksia.<sup>3</sup> Alava tallensi kokoelmia muilla matkoillaan myös Pohjois-Inkerissä, ja satuja oli ennen häntä tallentanut jonkun verran myös Volmari Porkka. Toinen laajempi proosaperinteen kokoelma syntyi 1930-luvulla läntisimmän Inkerin muutamista kylistä useamman runonkerääjän toimesta.<sup>4</sup> Kielentutkijat ovat myös julkaisseet 1900-luvun puolivälin jälkeen keräämiensä haastatteluaineistojen litteraatioita, jotka sisältävät ennen kaikkea muistelukerrontaa sekä työtapojen ja esineiden kuvauksia, mutta myös kiteytyneitä kerronnan lajeja.<sup>5</sup>

Kertojien etninen identiteetti on Alavan kokoelman osalta päätelty asuinpaikkojen, nimien ja tekstien kielen perusteella, myöhemmillä tallentajilla se on usein mainittu kontekstiedoissa. Kielentutkijoiden käyttämät isoilla kirjaimilla merkityt puolisoinnilliset konsonantit (*D, G, B*) olen tässä merkinnyt luettavuuden nimissä soinnittomina (*t, k, p*).

## Kerronnan teemoja ja lajeja

Inkerikkoja haastatelleet tallentajat ylistivät naisia runojen taitajina, kun taas miehet mainittiin ennen kaikkea soittajina ja proosaperinteen kertojina. Väinö Salminen kirjoitti Länsi-Inkerin retkensä jälkeen: ”Satujen sanelussa on taas miesväki paikoittain taitavampaa. Etenkin kalastusretkillä merellä elleet ovat kajuutassa loikoillessaan tottuneet pakinata pitämään.”<sup>6</sup> Talvisista, päiväkausiakin kestäneistä kalaretkistä kertoi Alava: ”Kaskuja haasteltii talvinuottavusissa jäällä merellä – –. Siellä syömisen jälkeen haastellaan määrättömän paljon kaikenlaisia kaskuja.”<sup>7</sup> Erilaisten proosaperinteen lajien kerrontatilanteina mainitaan myös *praasnikat* eli juhlapyhät (”Syönnin jälkeen jäivät vanhat juttua ajamaan, nuoret menivät tantsul”)<sup>8</sup> ja perhepiirin sadonkorjuujuhlat, *akkajaiset* (”Siiz kaikillee haastetaa, mitä kuka osajaa”).<sup>9</sup> Laulamisen lisäksi kerrottiin proosakertomuksia myös tyttöjen kokouksessa talvi-iltaisain tekemään käsitöitä esimerkiksi saunaan: ”pojat tulivat sinne sitten haastelemaan”.<sup>10</sup> Satuja kerrottiin myös kesällä lasten kertyessä yöllä hevosia vartimaan eli *eitsissä*.<sup>11</sup> Kertomusperinteen eli ”haastelemisen” tai ”jutun ajamisen” moninaiset lajit kuuluivat siis kaikille ikäryhmille, eivät vain lapsille. Erityisesti miesten kalastus- ja kauppatkat sekä sotaväessä olo laajensivat

satujen, tarinoiden, arvoitusten ja uusien laulujenkin repertoaareja.

Samoissa tilanteissa saatettiin kertoa satujen ja tarinoiden lisäksi myös vaikkapa pienfolklorean kuuluvia arvoituksia. Niiden ratkaiseminen vaati usein nokkeluutta ja kuvakielen ymmärtämistä. Arvoitukset ovat lyhyitä ja ytimekkäitä: ”Neljä hevost talliss, viies ympär käypi. Sukan teko”,<sup>12</sup> ”Ukko kultain, jalat rautaiset, seinän pääl seisoo. Pyhäset [ortodoksien ikonit tuvan pyhäinkuvanurkassa]”.<sup>13</sup> Toiset arvoitukset kiertyvät seksuaalimaiheiden ympärille kuulostaen viattomilta, vaikka vastaus on jotakin seksuaalisuuteen liittyvää tai kuulostaen arkaluonteisilta, vaikka vastaus on arkinen. ”Luiskaa, laiskaa kahen laipion välissä? Kieli”, kertoi Houra Alavalle Venakontsan kylässä.<sup>14</sup>

Monet sadut olivat venäläisiltä, suomalaisilta tai virolaisilta opittuja, osa omaa perua.<sup>15</sup> Alava kirjoitti satuja muistiin myös naisilta, ja monet kertoivat oppineensa sadut omassa synnyinkylässään.<sup>16</sup> On vaihdellut, kuinka läpikotaisin satu on toisesta kielestä käännetty, kuinka perin pohjin kansainväliset teemat ja motiivit on sulautettu oman paikallisen kulttuurin piirteisiin ja kuinka paljon yleensä tuntemattomaksi jäävä kääntäjä on keksinyt uutta. Matrona Pässe kertoi Martti Haaviolle erään paholaisen puijaamisesta käsittelevän kertomuksensa yhteydessä: ”Vennääks brutškat haastoit, me oppisime omal kielel kaa.” (”Toiset puhuivat venäjäksi, me olimme omalla kielellämme.”)<sup>17</sup> Joskus keskeinen repliikki saatettiin pitää venäjän- tai vironkielisenä, vaikka muu kerronta oli omakielistä.<sup>18</sup>

Tallennettujen satujen joukkoon kuuluu eläinsatuja, ihmესatuja, veijaritarinoita pappia, herroja tai paholaista puijaavista kansanihmisistä, hölmöläissatuja, satuja kunninkaista ja prinsessoista sekä rivojakin kertomuksia, joiden seksuaalisimmat kohdat kerääjät ovat usein jättäneet merkitsemättä.<sup>19</sup> Yleistenkin satujen ja tarinoiden kautta saattoi kertoja joskus välittää jotakin itselleen tärkeää, jota kerätystä teksteistä voi usein vain aavistella.<sup>20</sup> Alava esimerkiksi mainitsee ”nuorenpuoleisen naisen” Soikkolan

Venakontsan kylästä kertoneen pitkän satunsa ”hyvin heltyneellä äänellä”, vaikka tallennetussa tekstissä mikään ei näytä erityisesti viittaavan tavanomaista latautuneempaan tunnesisältöön.<sup>21</sup> Käsikirjoituskokoelmissa ei näytä olevan kovin paljon arviointia tai suorasaanaista tulkintaa osoittavia elementtejä: kerääjä on harvemmin kirjannut, miten kertoja suhtautui kertomaansa tai selitti sitä, ja hän saattoi myös pelkistää mielestään kertomukseen kuulumattomia osia pois.

Muutamissa satutyypeissä keskeisiä repliikkejä on kerrottu kalevalamittaisin tai kalevalamitanomaisin säkein.<sup>22</sup> Mihkeli Taroinpojan satu rukkaseen muuttavista eläimistä on jopa julkaistu runojen joukossa, vaikka se ei kokonaan säemuodossa olekaan.<sup>23</sup> Muilta alueilta kerättyjen äänitteiden nojalla voi olettaa, että runomuotoisia kohtia on joissakin saduissa saatettu myös laulaa.<sup>24</sup> Näin voi olettaa olleen esimerkiksi kehtolauluteemoja sisältäneissä saduissa.<sup>25</sup> Ilmeisesti joskus kalevalamittaisen runon juoni on toisaalta voitu kertoa kokonaan tai osin proosamuotoisena. Euvdagia Lutsu Narvusin Tiensuun kylästä kertoi Aili Laiholle lyhyen version *Laivaan surmattu veli* -runosta, jossa runosäkein esitetyt repliikit vuorottelivat proosa-kehystysten kanssa, ja nimesi kertomansa saduksi.<sup>26</sup> Toisaalta runo on voitu kertoa osin proosamuodossa myös sen vuoksi, ettei kertoja ole muistanut runoa kokonaan.<sup>27</sup>

Sadun ja vaikkapa uskomustarinan välistä rajaa on joskus vaikea vetää, vaikka monet tallennetut kertomukset sijoittuvatkin selkeästi yhden perinnelajin rakenteen ja tyylikeinojen piiriin. Esimerkiksi Hevaan Lenttisistä kohtaisin oleva Miihkala kertoi:

Yks oli vanha poika ja se oli ilman naisetak, tullit joulut. Muu pojat mäntii kaik tiukkuihin [tiukkuloihin, joulu-leikkiin] a hään jäi kottiihee yksinään istuu. Ja hään siit tuumais: mitäs miä nyt käyn tekemään. Se osti kynttelin siit se poika ja otti kanteleen käteheen. Siit mäni saunaan ja pani kynttelin palamaan saunan kiukaan päällen ja siit käi kanteloilla soittamaan.

Tarinassa miehen soittaessa paikalle ilmestyi tyttö tanssiin. Tyttö ilmestyi toisenakin iltana. Kolmantena iltana mies otti kumminsa mukaan ja laittoi ristin tytön kaulaan. Tällöin tyttö ei enää kadonnutkaan aamun tullen, mutta ei puhunut mitään ennen kuin paikalle kutsuttiin pappi lukemaan Jumalan sanaa. Paljastui, että tyttö oli pirun lapsena varastama kenraalin tytär – kenraali puolestaan oli saanut vastineeksi lapsen, joka ei ollut kasvanut ollenkaan. Tyttö todisti olevansa kenraalin tytär, meni naimisiin miehen kanssa, ja kenraali antoi miehelle lisäksi vielä uuden hevosen ja kivistä tehdyn kodin.<sup>28</sup>

Tämä sadunmuotoinen kertomus sisältää paljon uskomus- ja uskontotautaisiakin elementtejä. Kanteleen soitolla ja kynttilän valolla – erityisesti mehiläisvahasta tehdyllä tuohuksella – oli erityiset voimansa. Saunassa käytiin usein lauantaisin istumassa iltaa ja tytöt tekivät siellä käsitöitä, siellä pesedyttiin ja tehtiin taloustöitä mutta myös synnyttiin. Sauna oli rajatila, paikka, jossa etenkin juhlapyhinä ja keskiyöllä saattoi tapahtua ylikuonollisia asioita.<sup>29</sup> Kertomuksessa kummin, ristin ja papin sanojen avulla pirun valta saatiin murrettua. Vaihdokaslapsista on tallennettu myös monia kertojan lähiympäristöön liittämiä memoraatteja ja mainintoja.<sup>30</sup> Saduille taas on tyypillistä sosiaalisen nousun teema ja kertomuksen rakenne: köyhä mies saa neuvokkuutensa ansiosta varakkaan vaimon, hevosen ja jopa kivitalon.

Paikallisia ja ajankohtaisia teemoja puettiin usein kertomusmuotoon, ja joskus samatkin teemat saivat erilaisia tulkintoja eri perinteenlajeissa.<sup>31</sup> Olli Alhon mukaan esimerkiksi maorjuuteen liittyvät, vielä 1800-luvun alkupuoliskolla ajankohtaiset teemat tulivat eri tavoin esille runojen ja kertomusten kautta.<sup>32</sup> Kertomuksissa saatettiin olla suorasukaisempia ja liittää tapahtumia paikallisiin ja ajankohtaisiin tapahtumiin, tiettyihin ihmisiin ja paikkoihin tarkemmin kuin runoissa.<sup>33</sup> Paikalliset tapahtumat saattoivat muokkautua kertomusten muotoon, ja toisaalta muualta tulleita tarinoita voitiin tarinoissa upottaa omaan elinympäristöön. Tarinat saattoivat myös kertoa vanhoista

tai vanhoina pidetyistä tapahtumista. Alava kuuli Soikkolan Säätinällä asuvalta, Oussimäeltä kotoisin olevalta vanhalta Annulta paikallistarinan kadonneesta kylästä, joka oli sijainnut Soikkolan niemen rannalla Säätinän kohdalla. Kylässä oli tarinan mukaan asunut rikasta ja ”suurta” väkeä. Viidellä kylän veljeksellä oli kymmenen tytärtä kullakin, ja ”niin i lauletti”:

Viiien veljen tyttölöjä  
Viiskymment tyttöä  
Päätä oli valkiaa  
Ja kassa oli kaunis.

Tarinan mukaan ”tuli se surma” eli tauti ja ”tappo heijät kaikk kerrass koko kylän”, kuten olivat vanhat kertoneet. Annun mukaan paikalla sijaitseva vanha *kalmoi*, hautausmaa, jota muinaistutkijat olivat käyneet tutkimassa löytämättä mitään jälkiä: ”puun tykky” vain löydettiin, vaikka muistitiedon mukaan paikalla oli sijainnut ”altaan muistoisia kirstui”.<sup>34</sup>

Syntykertomuksilla saatettiin kertoa vaikkapa loitsun maailmaan tulosta. Säätinästä kotoisin olevan Stepanan naisen mukaan paholainen, ”paha”, teki *maon* eli käärmeen. Jumala antoi sille hengen ja loi purijaksi, ja niinpä käärme purikin paholaista itseään. Jumala lähetti pirun hakemaan apua ihmiseltä, joka paransi paholaisen käden puhumalla loitsun. Ja ”siit i tuli maon luku maailmaa, Jumala opetti. Jumala opetti senen miehen itsestään”, lopetti kertoja.<sup>35</sup> Jumala siis antoi tarvittavat sanat ihmiselle. Käärmettä hellitellen maanittevan *Käärmeen sanat* -loitsun ja itse käärmeenkin jumalallista alkuperää ja erillisyyttä paholaisesta oli tarpeen korostaa, sillä kirkon opeuksessa käärme nähtiin paholaisena itsenään.

Monet tarinat, sadut, syntykertomukset ja legendat kertovat pohjimmiltaan siitä, miten ihmisen tuli elää, mitä sai ja mitä ei saanut tehdä. Inkerikoilta on tallennettu monta versiota esimerkiksi kansainvälisestä leivän halventamisen kieltävästä tarinasta: alkujaan elämä oli yltäkyl-



läistä, mutta akan pyyhittyä lapsen takapuolen kakkaralla tai muuten halvennettua leipää jätti Jumala kaikki elämään ”koiran osalla” eli köyhästi.<sup>36</sup> Monet miesten laiskasta tai tyhmästä naisesta kertomat sadut, tarinat ja runotkin voisi laskea pilkan ja viihdytyksen lisäksi varoitukseksi huonoista naimakaupoista.<sup>37</sup> Yhtälailla naisten laulammat runot varoittivat väkivaltaisista ja todellisuutta rikkaampina esiintyvistä sulhasista. Kertomuksissa varoitettiin myös vaikkapa työn tekemisestä pyhänä<sup>38</sup> tai kuolleiden vääränlaisesta käsittelystä.<sup>39</sup> Myös sananlaskuilla kommentoitiin osaltaan sopivaa ja sopimatonta käytöstä. Esimerkiksi Suijan kylästä kotoisin oleva Vöglä saneli Alavalle runomuotoisen, ahkeruuteen kehottavan pitkäkhön sananlaskun, jota ei näytä löytyvän alueelta julkaistujen runojen yhteydestä: ”Ei maaten markat synny, istuen iki hopiat. Maaten maksat märkänööt, istuen ikä kulluu.”<sup>40</sup> Sitä saatettiin käyttää myös lyhyempinä, proosamuotoa lähentyvinä versioina: ”Ei se maaten markat tye, istuen hoppeat”, kuten Säätinällä ja Oussimäellä.<sup>41</sup>

Yhdelläkin kertomuksella voitiin – kerrontatilanteesta ja kertojasta riippuen – kertoa erilaisia asioita.<sup>42</sup> Seuraavan pitkäkhön kertomuksen aloituksessa näkyy hienosti myös suullisen kerronnan monille lajeille ominainen toiston käyttö (*suivaitsiit*, ’rakastivat’), jonka Alava pikakirjoitusta käyttämällä sai helposti tallennettua: ”Mies ja nainen eelliit niin suvaitsiit toinen toistaa nii suvaitsiit, niin suvaitsiit kuin, parempaa ei pitänt.” He lupasivat toisilleen, etteivät mene naimisiin, jos toinen kuolee. Kun nainen kuoli, mies meni kuitenkin vihille. Häiden jälkeen hän sitten muisti lähteä haudalle ”naiselle prosoimaan pyytämään anteeks kalmoilta. Hään mäni kumarsi naiselleen: anna antiiks miä mään vihille, jo miä nain.” Silloin hauta aukei ja nainen kutsui miehen sisään: ”Ty’tyy älä pelkää, tye tänne”, hän kutsui miestä hautaan. Mies lähti vieraaksi, istui kirstun päälle ja joi naisen tarjoamaa viinaa kolmeen kertaan. Kun hän hetken kuluttua lähti pois, paljastui, että hän olikin ollut haudassa kolmekymmentä vuotta.<sup>43</sup>

Moni selkeästi varoittava kertomus voi näyttäytyä monitulkintaisena. Mahtoiko yllä oleva kertoa kuulijoilleen vahvemmin rakkauden väkevyydestä, lupauksen rikkomisesta seuraavasta rangaistuksesta vai liian läheisen kuolleiden kanssa seurustelun vaarallisuudesta? Toisto on keskeinen myös tarinan teemana ja keskeisen tapahtuman aiheuttajana: hautaan sisälle meneminen ei vielä johda haudan ulkoisen ja sisäisen ajan erottumiseen, vaan olen-naista on kuolleen tarjoaman viinan juominen kolmeen kertaan. Laajalle levinneen ajatuksen mukaan tuonpuoleiseen kuuluvien olentojen tarjoamaa ruokaa tai juomaa ei tullut nauttia, ettei olisi itse jäänyt tuonpuoleiseen.

## Lintujen ääni ja lento

Alava tallensi matkoillaan paljon erilaisia enteitä ja uskomuksia. Eläinten käyttäytymisestä ja luonnonilmiöistä pääteltiin tulevia: terveyttä, sairautta, tulevia tapahtumia, sadon onnistumista ja säiden vaihtelua.<sup>44</sup> Maanviljelyksellä elävässä yhteisössä sään ennakointi oli elintärkeää, ja sadon onnistumista pyrittiinkin ennustamaan mitä erilaisimmin keinoin. Ainakin osa keinoista perustui vankkaan luonnontuntemukseen. Esimerkiksi pääskysen lentäminen matalalla tiesi sadetta,<sup>45</sup> samoin kuin itätuuli: ”Itä on itkuin.”<sup>46</sup> Anna Kivisoon mukaan ”mustat västärkot kun istujaat maaha, tulloo vihmaa.”<sup>47</sup> Myös haukan huudon, ”vinkumisen”, katsottiin ennustavan sadetta.<sup>48</sup> Enteeseen liittyi joskus myös pidempi kertomus siitä, miten haukka oli määrätty huutamaan sen kieltäytyttyä tekemästä työtä toisten lintujen kanssa maailmaa luotaessa:

Sakkeli toivoi ain sitä saetta – – vihmasattiin iiltä [vihmasateen edellä] vinkuu. Hää ei mänt mertä kaivamaa. Hää saoi: ”Miä em mää mertä kaivamaa enkä saappahia mää savvee voitelommaa.” Hää ei kaivant ojjiia hää ei kaivant mert ei mittää. Toiset linnut ku mertä kaivettii ja savviia kantoit, hää rannal kävveeli ja nagroi: ”En voitele saappahia.”<sup>49</sup>

Pisimmillään kertomukseen saattoi liittyä runsaasti yksityiskohtia.<sup>50</sup> Toisen version mukaan haukka ei tahtonut liata punaisia saappaitaan suon reunalla ja joutui odottamaan sateen tuloa juodakseen haavanlehdeltä.<sup>51</sup> Korppia puolestaan pidettiin Soikkolan Tarinain Peto Viyöterönpojan mukaan Jumalan lähettämänä viestinviäjänä, jonka viesti ihmisen tuli kyetä tulkitsemaan:

– – ett’ yli pään lentää siulle ja huutaa: ”Kron ta kron, kron ta kron.” Siä itse tiijä, a tämä siulle viistiä tuop’; etsi mitä on tapahtunt. Siit kun tämä lentää siulle, niin siä tälle huua:  
Musta lintu, muuta keeli,  
valkia lintu vaiha keeli,  
matoikkappain keeles päälle,  
ku tuot hyviä viistilöjä,  
a kun tuot pahaist’ viistiä,  
tulda ja tervaa!  
Siit tämä kun keelen vaihtaa, siit on hyvä veesti. Siit tämä tekkö: ”klung-link”; a kun pahast’ viistiä tuop’, siit ain männöö yhell’ äänell’.<sup>52</sup>

Lintua siis puhuteltiin tässä pääosin kalevalamittaisain sanoin. Korpin ääntelystä pääteltiin viestin laatu: ”korppi kun tuloo kronk kronk kronk kronk [sukkelaan] niin tuop hyvää viestiä, a kun tuop pahaa viestiä, siit: kroonk kroonk kroonk [pitempään ja pahalla äänellä]”, kertoi Taroi Lenttisistä.<sup>53</sup>

Korpin tuomat varoitukset sekä niiden ja muidenkin eläinten kielen oppiminen oli useiden uskomusten, tarinoiden ja satujenkin teimana.<sup>54</sup> Lenttisten Miihkalin mukaan korppi tiesi kätöksä olevan valkean siipisulkansa avulla kaikki asiat ja saattoi sen ansiosta toimia viestinviäjänä. Kuollessaan se söi sulkansa, mutta jos sen sulan saisi, ”tiitais linnun kieliä ja kaik asiat”.<sup>55</sup> Miihkali innoistui heti tämän ja Taroin edellä kertoman uskomuksen perään kertomaan Alavalle vielä sadun, jossa korpin varoituksen ymmärtäminen pelastaa pojan hengen.<sup>56</sup>

Kerääjälle suunnatussa kerrontatilanteessa eri lajit näyttävätkin usein punoutuneen toistensa lomaan kerronnan teemoja seuraillen.

Inkerikkojen sanat leppäkertulle eli Jumalan-lehmälle kertoivat usein sodan tulosta ja ennustivat pahaa, mutta ”Jumalan-lehmää ei tapeta”, kerrottiin Alavalle Sutelassa.<sup>57</sup> Lehmän lypsäessä veristä maitoa taas ajateltiin, että punertavarintainen ”leppälintu oli lentäänt [vatsan] alaitse”, eikä lehmää saanut koskea leppäpuisella vitsalla.<sup>58</sup> Pyiden koko pienei hevaalaisen Antruksen mukaan koko ajan maailmanloppua kohti mentäessä: Kristus oli maata myöten ajellessaan pelästynyt maan järähtämistä valtavan linnun lähtiessä lentoon ja kironnut sen. ”Sinun pitää männä kaikkiin pienemmäks linnuks maailman loppuun asti, väännikän reijäst pitää läpi männäk. – – Siit maailman loppu tullookii, kun se männöö kaikk pienemmaks linnuks. Jo miä muistan, kun pyyt suuremmat olliit kun nyt”, lopetti Antrus, Alavan mukaan tosissaan.

Lintujen laulua matkittiin, joskus niiden ääntelyn pohjalta alkujaan annettujen nimien tavuilla: ”Vigl’ [viklo?] huutaa: vigl’ vigl’ vigl’.” Välillä niiden huudossa kuultiin sanojakin: ”Alekkaiset [allit] huutaat: alle alle alle, toinen huutaa: kova kaula, kova kaula.”<sup>59</sup> Käen kukunnasta saattoi ennustaa omien elinvuosiansa määrää:

Kun ensimmäist kertaa kuulet mont kertaa käki kukkuu,  
niin monta kertaa elät. Vielä pitää kysyä: kuku kultai kākōi  
mont vuotta minä elän? Hään sanoo siit, niin monta kertaa  
kukkuu, kuin monta vuotta siä elät, kerrottiin.<sup>60</sup>

Kulkijan edessä kukkuva käki ennusti huonoa, jalan loukkaantumista: ”Käki pettää.”<sup>61</sup> Vielä lehdeettömässä metsässä kukkuva käki ennusti paljasta eli huonoa vuotta.<sup>62</sup> Kyllän katoille kukkumaan tulevan käen taas katsottiin ennustavan tulipaloa.<sup>63</sup>

Hevaan Antruksen mukaan kolme kertaa käen istumapuun ympäri kiertämällä saa hyvän muistin, ”muistaa kaikki virret ja kaskut ja muut”. Hän kertoi itse onnis-

tuneensa siinä kolme kertaa. Runoissakin käeltä opittiin ”virret” eli kalevalamittaiset laulut. Käeltä sanat -runossa runon minä kuuntelee kujalla käkeä. Todettuaan käen ja *sissavan* eli satakielen laulut hyväksi (”käen kieloi kerkeämpi, sissaavan sanat paremmat”) hän poimii ne mukaansa, opettelee ja lähtee kylän kujille itse laulamaan.<sup>64</sup> Saman säeparin ympärille kietoutui myös proosamuotoinen kertomus lintujen ratkaisemattomaksi jäävästä kilpaululusta:

Sisävalintu ja käkilintu nämä löivät veon, ett kumpa laulaa paremmast, ja siit toiset linnut väärest kuunteloot, ett kumpa laulaa paremmiin. No, Sisava laulo ens(in). Käki laulo jälest, ja toiset linnut kuuntelivat. No, kumpa laulaa paremmast, kysyvät käki ja sisava toisilt linnuilt. Toiset linnut siit haastoit et ”käki laulo kummemmast, a sisaval olliit sanat paremmat”. Niin kumpakaa kummast ei voitoa saant.<sup>65</sup>

## Kerronnan moninaisuus

Tyylikeinoiltaan, rakenteeltaan ja kerronnan sävyiltäänkin erilaiset lajit saattoivat siis kommentoida tai selittää toisiaan, kertoa eri näkökulmasta samoista asioista kuten yllä laulujen oppimisesta sekä lintujen laulun ja näyttäytymisen erilaisista tilannesidonnaisista merkityksistä. Monet teemat ja juonet esiintyivät silti vain yhden kerronnan lajin puitteissa. Osa yhteisöllisesti jaetuista ajatuksista liikkui kiteytyneinä juonina (tarinoina, satuina, legendoina tai runoina), osa kiteytyneinä juonettomina muotoina (sananlaskuina, arvoituksina tai hokemina), osa muodoltaan väljempinä uskomuksina, toteamuksina tai juoneltaan vähemmän kiteytyneenä kerrontana. Kerrontatilanteissa ne saattoivat toteutua pituudeltaan ja muodoltaan vaihtelevina, ne saattoivat punoutua toistensa lomaan, ja jotkin kertomukset saattoivat sisältää useampien lajien piirteitä ja elementtejä. Mitä ilmeisimmin kertomuksia tai niiden osia käytettiin varsinaisten esityksellisten

kerrontatilanteiden ohella myös arkipuheen osina.

Suullisen perinteen kokonaisuuteen laajemminkin pätee hyvin Lotte Tarkan on toteamus vianalaisen runoperinteen vuorovaikutussuhteista: ”Suullisessa runokulttuurissa perinnelajit, genret, kiteytyneen ja perinteellisen puhumisen, laulamisen ja ajattelun muodot olivat jatkuvassa dialogissa keskenään; ne muuntuivat toisikseen ja merkitsivät toisiensa kautta.”<sup>66</sup> Kertomusperinteen ja pienfolkloren muotoja ihmiset saattoivat käyttää niin yhteisöllisten arvojen ylläpitoon kuin omien poikkeavien tulkintojensa välittämiseenkin. Eri kertojien tallentuneiden repertoaarien tarkastelu nostaisi luultavasti esiin hyvinkin erilaisia kertojaprofiileja tai perinneorientaatioita.<sup>67</sup>

## Viitteet

- 1 Luku on kirjoitettu ja viimeistelty osana Suomen Akatemian projekteja ”Suullisen perinteen tekstualisaatio ja moderni kontekstualisaatio Suomessa”, sekä hankenumerot 137906, 308381, 333138, 322071 ja 346342.
- 2 Eryteisesti Apo 1986; Bauman 1986; Briggs 1988; Enger 2012; Järvinen & Knuutila (toim.) 1992; Kaivola-Bregenhøj 1988; Koski 2011; Siikala 1984; Siikala (toim.) 1989; Tarkka 2004.
- 3 SKS KRA Alava.
- 4 Eryteisesti SKS KRA A. Laiho; L. Laiho; Enäjärvi-Haavio; Haavio.
- 5 Eryteisesti Arvo Laanest 1966; R. E. Nirvi 1962; 1971; Paul Ariste 1960.
- 6 Salminen 1906, 68.
- 7 SKS KRA Alava VII B, 113.
- 8 SKS KRA Enäjärvi-Haavio 770.
- 9 SKS KRA A. Laiho 2581.
- 10 SKS KRA Alava VII B, 114.
- 11 SKS KRA Alava VIIB, 147.
- 12 SKS KRA Alava VI 1484.
- 13 SKS KRA Alava VI 1385.
- 14 SKS KRA Alava VI 823.
- 15 SKS KRA Alava VI A 204, 211, 481, 668, 755, 757, 1070.
- 16 Esim. SKS KRA Alava VI 759, 906, 911, 914.
- 17 SKS KRA Alava 2306.
- 18 SKS KRA Alava VI A 211, 481, 755, 757.

- 19 Esim. SKS KRA Alava VI 759, 777, 1069, 1460–1462, 1329.  
20 Vrt. Siikala 1984; Kaivola-Bregenhøj 1988.  
21 SKS KRA Alava VI 828.  
22 Esim. SKS KRA Alava VII A 532, 980, 1018.  
23 SKVR IV:4064. Hevaa, Lenttisi.  
24 Esim. SKS A 551/1 vienankarjalainen Marina Takalo; Rausmaa 1968.  
25 Esim. SKS KRA Alava VI A 759, vrt. SKSÄ A 142/90 b, c.  
26 SKS KRA A. Laiho 1987.  
27 SKVR III: 1168; SKS KRA A. Laiho 2106, 2223.  
28 SKS KRA Alava VI 1433.  
29 Haavio 2315; A. Laiho 1989; L. Laiho 5838.  
30 Esim. SKS KRA Alava VI: 372, 373, 1929; A. Laiho 1991.  
31 Esim. SKS KRA Alava VI 1322.  
32 Alho 1979, 83–85.  
33 Ks. esim. SKS KRA Haavio 2414, 2415; L. Laiho 5096, 5114, 5170; Alava VII B, s. 61/44.  
34 SKS KRA Alava VII A 477.  
35 SKS KRA Alava VI 1031.  
36 Esim. SKS KRA Alava VI 957, 1081, 1318.  
37 Esim. SKS KRA Alava VI 475, 1022, 1023, 1334; SKVR III: 1110, 1880, 3475.  
38 SKS KRA Alava VII 473.  
39 SKS KRA Alava VII 476a.  
40 SKS KRA Alava VI 909.  
41 SKS KRA Alava VII B erillinen kuvaluetteloliite keskellä sidosta, s. 25.  
42 Vrt. esim. Briggs 1988.  
43 SKS KRA Alava VI 1468.  
44 SKS KRA Alava VI 915–922, 1367–1383, 1425.  
45 SKS KRA Alava VI 845, Alava 1891 VI B, s. 85 Larin Paraskelta.  
46 Nirvi 1962, 402.  
47 L. Laiho 5372.  
48 Nirvi 1962, 403.  
49 Nirvi 1962, 402; ks. myös Alava VI 1065.  
50 Alava VI 1082; VII 387.  
51 A. Laiho 3286; L. Laiho 6058.  
52 SKVR III:4603; ks. myös SKS KRA Alava 1020; L. Laiho 6066.  
53 SKS KRA Alava 1452.  
54 SKS KRA Alava 1330–1332, 1336, 1453.  
55 SKS KRA Alava VI 1451.  
56 SKS KRA Alava VI 1453.  
57 SKS KRA Alava VI 276–277; ks. myös Nirvi 1962, 403.  
58 Nirvi 1962, 401.  
59 Alava VI 268–270.  
60 Esim. SKS KRA Alava VI 1419; ks. myös Nirvi 1962, 403.  
61 Haavio 2631.  
62 Alava 1891 VI 1414.  
63 Esim. Nirvi 1962, 402 Soikkolasta; Alava 1891 VI B, s. 79 Larin Paraskelta.  
64 Esim. SKVR 1521.  
65 SKS KRA Alava VI 1092; Petoj Vyöterönpoika Tarinaisista.  
66 Tarkka 2004, 216.  
67 Teemoista tarkemmin muiden alueiden aineistoissa ks. Järvinen & Knuuttilla (toim.) 1992; Kaivola-Bregenhøj 1988; Siikala 1984; Siikala (toim.) 1989.

## Lähteet

### Arkistolähteet

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, perinteen ja nykykulttuurin kokoelma (SKS KRA)  
Käsikirjoitukset.

### Kirjallisuuslähteet

- Alho, Olli 1979: *Orjat ja isännät. Tutkimus inkeriläisistä maaorjaurunoista*. Suomi 123; 1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Apo, Satu 1986: *Ihmesadun rakenne. Juonien tyypit, pääjaksot ja henkilöasetelmat satakuntalaisessa kansansatuaineistossa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 446. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ariste, Paul 1960: *Isuri keelenäiteid*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituudi uurimused.
- Bauman, Richard 1986: *Story, Performance and Event. Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Briggs, Charles L. 1988: *Competence in Performance. The Creativity of Tradition in Mexicano Verbal Art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Enges, Pasi 2012: *”Minä melkein uskon”. Yliluonnollinen ja sen kohtaaminen tenonsaamelaisessa uskomusperinteessä*. Turku: Turun yliopisto.

- Harvilahti, Lauri 1992: *Kertovan runon keinot. Inkeriläisen runoepiikan tuottamisesta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 522. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Järvinen, Irma-Riitta & Knuutila, Seppo (toim.) 1992: *Kertomuserinne. Kirjoituksia proosaperinteen lajeista ja tutkimuksista*. Tietolipas 90. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki 1988: *Kertomus ja kerronta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 480. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Koski, Kaarina 2011: *Kuoleman voimat. Kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1313. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laanest, Arvo 1966. *Izhorskije dialektnye teksty. Isuri murdetekste*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituut.
- Nirvi, R. E. 1962: Soikkolan inkeröisten kansantietoutta. *Virittäjä* 66: 400–407.
- Nirvi, R. E. 1971: Inkeröismurteiden sanakirja. *Lexica Societatis Fenno-Ugricae XVIII*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Rausmaa, Pirkko-Liisa 1968: Runo- ja proosamuodon siirtymisilmiöitä. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 48. Helsinki: WSOY, 3–60.
- Salminen, Väinö 1906: Inkerissä ja Novgorodin Karjalassa kansanrunoutta tiedustelemassa. *Virittäjä* 10: 65–72.
- Siikala, Anna-Leena 1984: *Tarina ja tulkinta. Tutkimus kansankertojista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 404. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, Anna-Leena (toim.) 1989: *Studies in Oral Narrative*. Studia Fennica 33. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot* III–IV 1915–1931. Länsi-Inkerin, Keski-Inkerin sekä Itä- ja Pohjois-Inkerin runot. Toim. Väinö Salminen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 139–141. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte 2004: Viisaampansa vieressä maannut. Genrejen välinen vuorovaikutus kalevalamittaisessa runossa. – Anna-Leena Siikala & Lauri Harvilahti & Senni Timonen (toim.), *Kalevala ja laulettu runo*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 215–269.





# III VATJALAISET

# VATJAN KIELI

Heinike Heinsoo

Vatjan on oletettu eriytyneen omaksi kielekseen varhaisella keskiajalla, arviolta 700–900-luvulta lähtien.<sup>1</sup> Sen on arveltu eriytyneen samasta kantakielen murteesta kuin pohjoisviron. Petri Kallio on luonnehtinut tätä kielimuotoa Suomenlahden kantamurteesta erottuneeksi itämerensuomen keskimurteeksi. Jo aikaisemmin eteläviro oli erkaantunut sisämaamurteiden jälkeläisenä ja liivi Liivinlahden murteen jatkajana.<sup>2</sup> Arkeologisten ja kielitieteellisten tietojen perusteella vatjalaisten oletetaan asuneen Pohjois- ja Länsi-Inkerinmaalla viimeistään 1200-luvulta lähtien. Vatjalaisia on vanhastaan pidetty Inkerinmaan vanhimpana tunnettuna kansana,<sup>3</sup> mutta heidän kehityksensä liittyy läheisesti myös muihin lähialueiden itämerensuomalaisiin. Vatjalaiset ja heidän lähinaapurinsa inkerit mainitaan varhaisissa kronikoissa usein yhdessä, koska he ovat asuneet kauan lähekkäin ja heidän yhteytensä on ollut tiivis. Ortodoksikirkkoon kuuluvina he solmivat usein seka-avioliittoja.

Vatjan kielialue on ollut jatkuvassa muutoksessa, ja sen rajoja on vaikea määrittää tarkasti. 1200–1700-luvun hautapaikoissa voidaan erottaa joitakin kulttuurirajoja.<sup>4</sup> Pohjoisrajana oli Suomenlahti, ja inkerikkojen asuttamalla Soikkolanniemellä vatjalaisalue ulottui Venakontsan kylään saakka (15 kilometriä länsirantaa pitkin pohjoiseen). Etelärajaa on vaikeampi määrittellä. Nykyisen Kingisepin (suomeksi Jaama, vuoteen 1922 Jamburg) tienoilla Ruotsille tuolloin kuuluneen Inkerin superintendentti Johannes Gezelius nuorempi mainitsi 1600-luvun lopussa inkerikkojen (*ingerikor*) ohella myös Narvusin lähellä asuneet vatjalaiset (*vatjalaiser*), johon viittaa myös Inkerin läntisimmän osan Viron Inkerin kylännimi *Väikylä*.<sup>5</sup> Saksalainen

opettaja ja matkailija Christian Hieronymus von Schlegel mainitsi vuonna 1815 venäläistyneitä itämerensuomalaisia asuvan Pihkovanmaalla Outovan ja Zamogiljen välillä.<sup>6</sup>

Vatjalaisten historiallisen asuinalueen oletettu länsiraja sijaitsee nykyisen Viron alueella. Vatjalaisten ja virolaisten muinaisheimojen eroamisen aiheutti ilmeisesti joutuminen erilaisiin poliittisiin vaikutuspiireihin – vatjalaiset Novgorodin ruhtinaskunnan ja virolaiset Liivinmaalla valtaa pitäneen saksalaisen kalparitariston alueelle. 1500-luvulle asti virolaisten ja vatjalaisten etninen raja ei ollut jyrkkä, ja ihmiset saattoivat muuttaa sen yli myöhäiseen keskiaikaan saakka, mahdollisesti sen jälkeenkin. Vatjalaisten oletettu asuinalue Narvanjoesta länteen Alutagusen kunnassa Virossa oli melko suuri. Vatjalaisalueen itärajan määrittäminen on vaikeinta. On tietoja, että Vatjanmaan asukkaiden mukaan Laatokan nimi olisi ollut 1100–1200-luvulla Vatjanjärvi (venäjäksi *Vodskoje ozero*). Vatjalaista asutusta tuskin kuitenkaan oli näin kaukana idässä, vaan vatjalaisalueen raja lienee jossain Laatokan länsipuolella.<sup>7</sup>

Itämerensuomalaisten asuinalueiden aineellisten kulttuurien välille syntyi eroja jo ensimmäisen vuosituhannen loppupuolella.<sup>8</sup> Vatjalaiset ja virolaiset jäivät toisen vuosituhannen alussa eri poliittisiin vaikutuspiireihin, ja heidän kielensä alkoivat kehittyä eri suuntiin.<sup>9</sup> Virolaisten esi-isät asuivat Peipsijärven länsipuolella, ja jokin muu itämerensuomalainen heimo järven itäpuolella. Voidaan olettaa, että he olivat sukua pohjoisvirolaisille eli he olivat vatjalaisten esi-isiä. Pihkovan itäpuolella asuivat tšuudit, jotka olivat läheistä sukua etelävirolaisille. Inkerikkojen esi-isät asuivat Narvanjoen itäpuolella meren rannalla. Slaa-



vilaiset heimot alkoivat siirtyä alueelle ensimmäisen vuosituhannen keskivaiheilla. Arkeologien mukaan vatjalaisen muinainen asuinalue oli Koillis-Virosta Inkerejokeen saakka idässä ja Suomenlahdesta Outovaan (vir. Oudova) saakka etelässä ulottuvalla alueella.<sup>10</sup>

Muinaisvatjalaisia heimoja on oletettu olleen ehkä neljä: luoteisvatjalaiset, lounaisvatjalaiset, koillisvatjalaiset ja etelävatjalaiset.<sup>11</sup> Luoteisvatjalaiset asuivat Kaprion ja Narvanjoen alajuoksun välisellä alueella, josta käytettiin Tšuidienmaa-nimitystä vielä 1400-luvulla. Lounaisvatjalaisista muodostuivat nykyisen Vainpuolen eli Laukaansuun murteen puhujat, alueella asuneet inkerikot siirtyivät sittemmin Soikkolanniemelle ja myös rannikkoalueelle Laukaanjoen suulle. Koillisvatjalaiset puolestaan asuivat Inkerin ylängön lounaisrinteessä, ja heidät mainitaan venäläisissä kronikoissa jo 1000-luvulla (*vod, vožanje*). Alue kuului venäläisille 1100-luvulta lähtien, mutta myös vatjalaisilla päälliköillä oli ilmeisesti sananvaltaa alueella. Siksi venäläisissä kronikoissa heidän alueensa erotetaan tšuidien maasta. Etelävatjalaiset, joita venäläiset kutsuivat tšuideiksi, asuivat Peipsin itäpuolella. He venäläistyivät nopeasti. Vuodelta 1558 tiedetään, että vatjalaiset vannoinat muiden kansojen mukana tsaarille uskollisuuttaan Peipsijärven pohjoisrannalla sijaitsevassa valloitetussa Vasknarvan voutikunnassa, ja heistä käytettiin nimitystä *batō*. Vuonna 1815 laajan matkakuvauksen retkistään kirjoittanut von Schlegel vaeli Outovan eteläpuolella kylissä, joista puolet oli venäläisiä ja puolet ”suomalaisia”. Koska von Schlegel osasi viroa, hän ei voinut sekoittaa virolaisia suomalaisiin, joten kyseessä olivat mitä ilmeisimmin vatjalaiset. Vaikka heitä on sanottukin etelävatjalaisiksi, asiasta ei ole täyttä varmuutta ja tämä on viimeinen maininta heistä. Peter von Köppenin vatjalaiskylien luettelossa 1800-luvun puolivälissä etelävatjalaisia kyliä ei mainita.<sup>12</sup>

Vatjan kieli ja vatjalaiset ovat näin ollen suhteellisia käsitteitä. Vatjalaisheimot eivät ehtineet muodostaa yhtenäistä kansaa eikä missään vaiheessa ole luotu yhtenäistä vatjan murteisiin perustuvaa kirjakieltä. Etnografisia tietoja

vatjalaisista kerännyt Fjodor Tumanski kirjoitti 1700-luvun lopulla vatjalaisista käyttäen heistä *tšuidi*-nimitystä. Hän mainitsee, että he käyttivät itsestään *vadealaisit*-nimitystä ja että vanhukset tiesivät yhä kertoa heidän esi-isänsä maiden ulottuneen Suomenlahdelta Peipsille. Kun venäläiset ja virolaiset olivat tulleet heidän maalleen, heidän esi-isänsä olivat vastanneet sotaisasti ja heidät hävitettiin väkivalloin.<sup>13</sup> Vatjalaisten alue onkin aina ollut lännen ja idän välistä taistelutannerta.

Vanhimmat luotettavat tiedot vatjalaisten lukumäärästä periytyvät Peter von Köppenin Pietarin kuvernementin etnografisesta kartasta vuodelta 1848 (1867). Kartassa on mainittu 37 kylää, joissa asui yhteensä 5 148 vatjalaista. Hänen mukaansa puhtaita vatjalaiskyliä oli yhdeksäntoista, loput vatjalais-venäläisiä sekakyliä. Inkerikkoja hänen mukaansa oli 17 800 ja inkerinsuomalaisia 72 323.<sup>14</sup>

## Vatjalaisten historia

Venäjän perustamisesta ja sen varhaisvaiheista kertova Nestorin kronikka mainitsee vuoden 862 tapahtumana, että *tšud*-niminen kansa kutsui ruotsalaiset hallitsemaan maataan. Ensimmäisen kerran vatjalaiset mainitaan omalla nimellään Novgorodin ruhtinas Jaroslavin (1019–1054) määräyksessä siltojen ja teiden kunnostamiseksi. Vuonna 1069 Polotskin ruhtinas Vseslav teki sotaretken Novgorodiin. Taisteluihin kerrotaan osallistuneen myös vatjalaisia, joista monet kaatuivat. Vuonna 1149 hämäläiset hyökkäsivät vatjalaisten maalle, ja sotaretkeen kerrotaan osallistuneen tuhat ”jäämiä” eli hämäläistä. Vuosina 1215 ja 1230 Novgorodin kronikoissa kerrotaan pahoista nälkävuosista, joina paljon ihmisiä kuoli ja pakeni maasta.<sup>15</sup>

Vatjalaisiin viittaava etnonymia alkaa esiintyä myös länsimaisissa lähteissä 1100-luvun lopulla ja 1200-luvun alussa Pohjois-Euroopan kristinuskoon käännytyksen yhteydessä. Tuolloin paavin bullissa ryhdytään käyttämään nimityksiä *Watland* ja *Watlandia* viitattaessa vatjalaisiin pakanoihin (*pagani watlandiae*). Alueen nimi esiintyy myös

hemminkin, mutta vatjalaisten osuus Novgorodin politiikassa ei ollut todennäköisesti kovinkaan merkittävä.<sup>16</sup>

Vuonna 1230 paavi kielsi kirkonkirouksen uhalla viemästä aseita Vatjanmaan (*Wathlandia*) pakanoille. Vuonna 1255 heidän käännättämisekseen nimitetään Vatjanmaan, Inkerin ja Karjalan piispa. Näihin aikoihin mainitaan usein, että vatjalaiset taistelivat Novgorodin slaavilaisten rinnalla ruotsalaisia ja saksalaisia vastaan. Vuonna 1240 Saksalainen ritarikunta tunkeutui syvälle Länsi-Inkeriin ja perusti Kaprion linnan, jonka venäläiset valloittivat seuraavana vuonna. Venäläisissä kronikoissa (*letopis*) mainitaan Kapriossa olleen vatjalaisia ja tšuideja. Tarinan mukaan ennen saksalaisten tuloa linnan paikalla oli ollut vatjalaisten linnoitus. Novgorodin suuriruhtinaskunnan pohjoisesta hallintoalueesta käytettiin nimitystä Vatjan viidenes (*Vodskaja Pjatina*). Alue oli hallinnollisena yksikkönä suurempi kuin vatjalaisten asuinalue, sillä siihen kuuluivat myös Raja-Karjala ja Karjalankannas. Yhteys Novgorodiin näyttää tiivistyvän 1200-luvun jälkipuoliskolla.<sup>17</sup>

Vuosina 1444–1448 Saksalainen ritarikunta teki jälleen sotaretken Inkeriin. Suurmestari Vinke von Overberg vei mukanaan sotavankeja Etelä-Latviaan Bauskan linnoituksen rakennustöihin. Sinne syntyi erillinen vatjalaisiirtokunta, jonka asukkaita alettiin myöhemmin kutsua *kreevineiksi*.<sup>18</sup> Vuonna 1478 Novgorod ja samalla Inkerinmaa alistettiin Moskovalle. Vatjalaisia alettiin karkottaa alueelta ja heidän tilalleen tuotiin venäläisiä. 1400-luvun lopulla *Vodskaja oblast* -nimityksellä ('Vatjan alue') tarkoitettiin myöhemmän Pietarin kuvernementin länsiosaa, itäosasta käytettiin inkerikkoihin viittaavaa nimitystä *Ižorskaja zemlja* ('Inkerikkojen maa').

Vuonna 1568 Juhana III nousi Ruotsin kuninkaaksi ja kahden vuoden kuluttua alkoi Ruotsin ja Moskovan Venäjän välinen pitkäksi vihaksi nimitetty sota, joka kesti 25 vuotta. Vuonna 1581 Pontus de la Gardie valloitti Inkerinmaan venäläiset linnoitukset Ruotsille, ja vuonna 1590 Kaarle IX nimitti itsensä Suomen, Karjalan, Venäjänpuoleisen Vatjan viidenneksen ja Inkerin suuriruhtinaaksi. Vuonna

1595 solmitun Täyssinän rauhan tuloksena vatjalaisten alue kuitenkin jäi Venäjälle. Rauhasta huolimatta sotiminen jatkui vielä vuosia, ja vuonna 1617 Stolbovan rauhassa alue liitettiin pitemmäksi aikaa Ruotsin hallintaan. Katolinen kirkko oli harjoittanut 1500-luvulla alueella aktiivista käännystyötä, ja 1600-luvulla alkoi Inkerinmaan luterilaistaminen. Sotien ja käännystyön tuloksena Inkerinmaan väestösuhteet muuttuivat.<sup>19</sup> Inkerinmaalle saapui runsaasti suomalaisia Karjalankannakselta Äyräpään pitäjältä ja Savosta, ja näin syntyi inkerinsuomalainen siirtokunta. Vuoteen 1695 mennessä alkuperäisten asukkaiden eli vatjalaisten ja inkerikkojen osuus oli laskenut 26,2 prosenttiin. Yhteensä alueella asui 65000 henkeä, joista itämerensuomalaisia oli 90 prosenttia. Heistä kolme neljäsosaa oli saapunut Suomen alueelta.<sup>20</sup>

Vuonna 1700 Pietari I käynnisti sodan Ruotsia vastaan. Vuonna 1702 hän ryhtyi valloittamaan Inkeriä ja vuoteen 1704 mennessä suuri osa Inkerinmaasta oli valloitettu. Vaikka Pietari Suuri vahvisti ukaasillaan vuonna 1723 alueen uskonnoksi luterilaisuuden, venäläiset olivat vuoteen 1750 mennessä saavuttaneet määränemmistön alueella. Alkoi nopea venäläistyminen.

Venäläisissä kronikoissa mainitut etnonymit *vod* ja *ižora* esiintyvät tunnetun venäläisen historioitsijan Nikolai Karamzinin 1700-luvun loppupuolella kirjoittamassa Venäjän valtion historiassa *Istorija gosudarstva Rossijskogo* ('Venäjän valtion historia'), joka ilmestyi vuosina 1816–1829.<sup>21</sup> Myös suomalaissyntyinen Pietarin akateemikko Andreas Johan Sjögren yhdisti mainitut etnonymit Pietarin kuvernementin vatjalaisiin ja inkerikkoihin.<sup>22</sup>

Länsimaisissa lähteissä esiintyvän vatjalaisten nimityksen toi historioitsijoiden tietoisuuteen 1700-luvun lopussa Henrik Gabriel Porthan, joka paikansi sen perusteella vatjalaisalueen. Vuosina 1784–1800 ilmestyi hänen toimittamanaan Paavali Juustenin piispainkronikka, jonka kommentaarissa Porthan kuvaa vatjalaisia kansana, joka on ennen ollut ”huomattava ja kuuluisa”, mutta josta 1800-luvun alkuun mennessä oli jäljellä enää vain ”vähän

jäänteitä”. Hän totesi, että he ovat nyt melkein kokonaan kuolleet sukupuuttoon.<sup>23</sup> Juuri Porthanista lähti liikkeelle perinne, jonka mukaan vatjalaiset kuvataan jo kadonneena tai pian katoavana kansana.

Vielä 1800-luvulla kirkolla oli Inkerinmaan kulttuurielämässä valta-asema, mutta myös venäjänkielinen koululaitos alkoi vahvistaa asemiaan. Vatjalaisten kotikylien ulkopuolella valtakielenä oli venäjä. Vaikka vatjalaisten kielellinen assimiloituminen alkoi jo aikaisemmin, 1900-luvun maailmansodat ja Venäjän vallankumous aiheuttivat vatjalaisalueella peruuttamatonta tuhoa. Stalinin vainot alkoivat Inkerinmaalla jo 1920-luvulla ja kiihtyivät 1930-luvulla. Maaliskuun 25. päivänä 1935 sisäasioiden komissaari Genrih Jagoda allekirjoitti määräyksen Leningradin alueen ja Karjalan raja-alueiden vapauttamisesta kulakeista ja fasisteista kyydittämällä ja karkottamalla heidät.<sup>24</sup> Määräyksen sisältämän keinotekoisien syyntakia myös Vainpuolen vatjalaiskylistä vietiin vuonna 1937 useita miehiä.

Elokuussa 1941 saksalaiset valloittivat vatjalaisalueet, ja joulukuussa 1943 vatjalaisia siirrettiin Suomen ja Saksan sopimuksella inkerinsuomalaisten ja inkerikkojen tavoin Suomeen. Vainpuolen kolmesta vatjalaiskylästä Suomeen lähetettiin 800 henkeä.<sup>25</sup> Vuoden 1945 alussa Suomeen siirretyt ihmiset palautettiin takaisin Neuvostoliittoon.<sup>26</sup> Vaihtoehtoja ei juuri ollut, vaikka heitä varoitettiin Suomessa, että he tuskin pääsevät takaisin kotikyliinsä. Palautettiin Jaroslavin, Kalininin ja Pihkovan alueille. Paluu kotiseuduille oli vaivalloinen, ja se käynnistyi toden teolla vasta Stalinin kuoleman jälkeen 1950-luvulla. Monilla Inkerinmaalta lähteneillä ei tuolloin ollut paikkaa mihin palata, eikä ollut vatjalaisillakaan. Suuri osa kodeista oli tuhoutunut ja jäljelle jääneissä asui vierasta väkeä, eivätkä sodanjälkeiset vuodet olleet kenellekään helppoja. Venäläis-vatjalaiset avioliitot yleistyivät, koska vatjalaismiehet olivat kaatuneet sodassa tai karkotettu, ja alueella oli paljon venäläisiä rajavartijoita. Lapsille alettiin puhua venäjää myös puhtaasti vatjalaisissa tai vatjalais-inkerikko-perheissä.

## Vatjan kielen tutkimushistoria

Vatjan kielen tutkimus on kehittynyt muun kielitieteellisen ja etnografisen tutkimuksen mukana. Tutkimuksen varhaisvaiheessa vatjan kieli ”löydettiin” ja identifioitiin. Kieltä tallentaneiden kielitieteellinen pohja oli ennen 1800-lukua usein heikko, tutkittavan kielen tuntemus olematonta ja muistiinmerkinnät sattumanvaraisia. Ensimmäisenä vatjan kielen ”löysi tieteelle” narvalainen pastori F. L. Trefurt, joka julkaisi ensimmäisen vatjalaisen kansanlaulun ja sen saksankielisen käännöksen sekä kaksi artikkelia F. C. Gadebuschin julkaisussa *Versuche in der livländischen Gesichtskunde und Rechtsgelehrsamkeit*. Artikkelit olivat *Von den Tschuden* ja *Fortgesetzte Nachricht von den Tschuden*. Trefurt toteaa, että vatjalaiset ovat oma, erillinen kansansa.

Vuosina 1787–1789 Pietarissa julkaistussa Simon Pallaksen maailman kielten vertailevassa sanakirjassa *Linguarum totius orbis vocabularia comparativa* esitetään ”vatjagin” kieleen kuuluvaksi 286 vatjan- ja inkeroiskielistä sanaa. Fjodor Tumanskin alun perin 1790-luvun alussa laaditussa käsikirjoituksessa *Kuvaus Pietarin kuvernementista* on vatjalaisten etnografisen kuvauksen lisäksi kyrillisillä aakkosilla kirjoitettu 90 sanan luettelo, jonka sanoista vatjaa osaava pystyy tunnistamaan suurimman osan. Käsikirjoitus julkaistiin vuonna 1970.<sup>27</sup> Vuonna 1802 Henrik Gabriel Porthan julkaisi oppilaansa, vatjalaisalueella työskentelevän Kattilan pastorin L. A. Zeträusin kokoaman aineiston pohjalta laajahkon artikkelin vatjalaisten tavoista ja elämänmuodosta.<sup>28</sup> Inkerinmaalla vierailut unkarilainen kielentutkija ja tutkimusmatkaja Antal Reguly puolestaan kirjoitti vuonna 1841 muistiin vatjalaisia kansanlauluja, ja vuonna 1844 Elias Lönnrot tallensi Vironmatkaltaan palatessaan 3000 vatjalaista runosäettä Inkerinmaalta. Tätä varhaisinta tutkimisvaihetta luonnehtii kiinnostus outoihin tapoihin ja kansanrunouteen.

Vatjan tutkimushistorian toisessa vaiheessa tunnistettua kieltä alettiin tutkimaan systemaattisesti. Lönnrotia

Helsingin yliopiston suomen kielen professorina seurannut August Ahlqvist vieraili kahteen otteeseen Kattilassa vuosina 1854–1855, ja julkaisi vuonna 1856 ruotsiksi ensimmäisen vatjan kieliopin *Wotisk grammatik jemte Språkprof och Ordförteckning*. Kieliopissa kuultaa läpi suomen kieliopin malli, eivätkä foneettiset muistiinmerkinnät ole aivan luotettavia. Teoksessa on myös muutama pitempi satu ja suhteellisen laaja sanasto. Puutteistaan huolimatta kielioppi on ollut suurena apuna myöhemmille tutkijoille. Ahlqvist keräsi myös suuren määrän kansanlauluja kielenoppaaltaan Anna Ivanovnalta ja väitti, että vatjalaiset eivät enää osaa kansanlauluja.

Vuonna 1867 valmistui Peter von Köppenin katsaus *Erklärender Text zu der ethnographischen Karte des St. Petersburgers Gouvernements*, jossa luetellaan 37 Inkerinmaalla sijaitsevaa vatjankielistä kylää. Kyseessä on vuonna 1848 laaditun Inkerinmaan etnografisen kartan selittävä osa. Hänen mukaansa puhtaasti vatjalaisia kyliä oli yhdeksäntoista, loput olivat vatjalais-venäläisiä sekakylä.

1800-luvun jälkipuoliskolle mennessä melkein kaikki muistiinmerkinnät oli tehty Kattilan kirkonkylästä keskeltä vatjalaisaluetta. Vuonna 1883 O. A. F. Mustonen julkaisi *Virittäjän* ensimmäisessä numerossa runsaasti kielennäytteitä Joenperältä (Jögöperä) ja Luutsasta (Luuditsa) eli Vainpuolen murteen alueelta. Hän ilmeisesti käänsi muun muassa Matteuksen evankeliumin kuusi ensimmäistä lukuja vatjaksi ja julkaisi arvoituksia, sananlaskuja ja kielellisiä huomioita, joissa hän vertailee Joenperän kieltä Kattilan kieleen.

Kielitieteellisten metodien ja suomalais-ugrilaisten kielten tutkimuksen kannalta 1800-luvun loppu oli merkittävää murrosaikaa. Tässä kolmannessa vaiheessa kielitieteilijöiden lukumäärä kasvoi ja kielellisen kiinnostuksen kohteet monipuolistuivat. Tällöin määriteltiin vatjankielisten maantieteellinen asuinalue ja kieli jaettiin eri murteiksi. Samaan aikaan ilmestyivät myös ensimmäiset kuvaukset kielestä järjestelmänä sekä julkaistiin lisää käännoiksi ja kielellisiä huomioita. Suomalais-ugrilaيسissa kielen-

tutkimuksessa, jonka piiriin myös itämerensuomalaiset kielet kuuluvat, otettiin käyttöön puhutun kielen mahdollisimman tarkkaan, kuulopohjalta tapahtuvaan tallennukseen perustuva foneettinen merkintätapa eli suomalais-ugrilainen transkriptio. Tutkijoiden joukossa oli myös vatjaan erikoistuneita, ja merkintöjen täsmällisyys alkoi parantua. Transkription tunnetuin kehittäjä oli E. N. Setälä, joka sovelsi sitä myös omissa töissään. Hän teki vuosina 1889 ja 1909 tutkimusmatkat vatjalaisten pariin.<sup>29</sup> Setälä keräsi kielennäytteitä monista kylistä ja teki yhteenvedon vatjan murteiden eroista. Satujen ja sananlaskujen lisäksi hän esitti myös nomini- ja verbiparadigmoja sekä sanaston. Vuoden 1909 muistiinpanoissa hän käyttää jo tieteellistä transkriptiota.

Vatjan tutkimushistorian neljännessä vaiheessa pyrittiin täyttämään aiemman tutkimuksen jättämiä aukkoja ja systematisoimaan jo kerättyä materiaalia. Myös vatjan kielen katoamisen uhka alettiin tiedostaa, minkä vuoksi tietoja haluttiin tallentaa järjestelmällisesti ja mahdollisimman laaja-alaisesti. Lisäksi ymmärrettiin, että tuli kerätä kaikkea mahdollista materiaalia ja tutkia kielijärjestelmää kokonaisuutena. Tärkein oli Lauri Kettusen neljän matkansa pohjalta laatima *Vatjan kielen äännehistoria*, jonka ensimmäinen painos ilmestyi 1915 ja toinen 1930. Kettunen esittelee kaikki vatjan neljä murretta, myös jo hiipuneesta kreevinien vatjankielestä säilyneet materiaalit. Hän kirjoittaa esipuheessaan: ”Esityksen etualalla olen pitänyt Kattilan kylän kieltä, joskin esimerkkejä on tullut muualtakin; milloin sana ei ole Kattilalla tunnettu, olen sen saantipaikan merkinnyt.”<sup>30</sup>

Kettunen arveli vatjan kielen elävän vielä yhden sukupolven. Väinö Salminen julkaisi vuonna 1928 kokoomateoksessa *Suomen Kansan Vanhat Runot* kaikki siihen asti tunnetut vatjalaiset kansanlaulut.<sup>31</sup> Vuonna 1924 vatjalainen, Pietarissa ja Tartossa opiskellut kielentutkija Dmitri Tsvetkov sai valmiiksi *Joenperän murteen sanaston*, joka tosin julkaistiin vasta vuonna 1995. Sanakirja perustuu 20 000 kerättyyn hakusanaan, jotka Tsvetkov oli joko itse

laatinut tai saanut haastatteleamalla vanhempiaan. Tsvetkovin 1920-luvun alussa laatima vatjan kielen kielioppi julkaistiin 2008. Sitä ennen jo vuonna 1934 Martti Airila oli julkaissut vatjan kieliopin kuvauksen *Vatjan kielen taivutusoppi I. Nominien taivutus*.

Dmitri Tsvetkov teki myös yhteistyötä Lauri Kettusen kanssa, tarkasti tämän vuoden 1915 muistiinpanot ja kirjoitti kaikki tekstit myös kotimurteellaan. Vuonna 1932 ilmestyi Lauri Kettusen ja Lauri Postin toimittama *Näytteitä vatjan kielestä*.<sup>32</sup> Teos on arvokas senkin vuoksi, että Tsvetkovin kirjoittamista teksteistä käyvät hyvin ilmi Joenperän murteen erityispiirteet. Toinen tärkeä vatjankielinen tekstikokoelma on Paul Aristen vuonna 1935 laatima *Wotische Sprachproben*, johon Ariste keräsi materiaalin Helsingissä vuonna 1932 Pummalasta peräisin olevalta kielenoppaalta Grigori Kuzminilta. Myös Neuvostoliiton puolella otettiin ensimmäisiä askelia vatjan tutkimuk-

sen saralla. Venäjän tiedeakatemia järjesti tutkimusmatkan vatjalaiskyliin vuosina 1926–1927, ja inkeriläinen Jakov Lensu julkaisi matkalta saadut materiaalit vuonna 1930 kokoomateoksessa *Zapadnofinski sbornik*.<sup>33</sup> Materiaali on sikäli merkittävä, että maailmansotien välissä Vatjanmaalle pääsivät vain neuvostoliittolaiset tutkijat, ja sodan jälkeen kielellinen tilanne oli muuttunut.

Vatjan kielen tutkimushistorian viidennessä vaiheessa pyrittiin systematisoimaan aikaisempaa tutkimustyötä, järjestämään kielen tutkimusmatkoja, laatimaan sanakirjoja ja toimittamaan ja julkaisemaan uutta materiaalia. Tartoissa ryhdyttiin 1930-luvulla luetteloimaan vatjankielistä materiaalia tarkoituksena laatia vatjan sanakirja. Tutkimusvastuu siirtyi vähitellen virolaisille. Toisen maailmansodan aikaan saksalais miehityksen vuosina 1942 ja 1943 Viron kansallismuseo järjesti kaksi keräysmatkaa vatjalaisten pariin. Ne olivat siihenastisista laajimmat: tutki-



Matin kylän ihmisiä ja Paul Ariste riihen edustalla puimisen lomassa vuonna 1942. ERM.

muskohteena oli koko vatjalaisalue kansatieteellisestä ja kielitieteellisestä näkökulmasta. Matkojen tuloksena ilmestyi tärkeitä julkaisuja kuten Gustav Ränkin *Vatjalaiset* (1960) ja Ilmar Talven *Vatjalaista kansankulttuuria* (1982).<sup>34</sup>

Toisen maailmansodan jälkeen kesti jonkin aikaa ennen kuin virolaistutkijat pääsivät taas kenttätöihin Inkerinmaalle. Paul Ariste alkoi järjestää vuodesta 1956 lähtien Tarton yliopiston opiskelijoille säännöllisiä keruumatkoja vatjalaisten ja inkerikkojen pariin. Heidän onnistui kerätä myös viimeiset itävatjalaiset kielinäytteet. Vuonna 1968 ilmestyi Elna Adlerin kokoama itävatjalaisia kielennäytteitä sisältävä *Vadjalaste endisajast*.<sup>35</sup> 1950-luvun lopulla kielentutkijat löysivät vielä materiaalia myös etäisimmistä länsivatjalaisista kylistä. Kukkosista ei löytynyt enää 1970-luvulla mitään uutta, ja tuon ajan jälkeen kielimateriaalia on pystytty keräämään enää Vainpuolen kylistä.

Paul Aristen laatima kielioppi *Vadja keele grammatika* ilmestyi vuonna 1948. Se pyrki olemaan kaikin puolin kattava, mutta perustui silti ainoastaan länsivatjalaiseen Kattilan murteeseen. Englanninkielinen versio *A Grammar of the Votic Language* ilmestyi vuonna 1968 Yhdysvalloissa. Sen jälkeen on ilmestynyt eri kirjoittajien artikkeleita ja vanhoihin materiaaleihin perustuvia sanakirjoja, kuten vuonna 1980 julkaistu Lauri Postin kokoama *Vatjan kielen Kukkosin murteen sanakirja*, jonka aineisto oli kerätty vuonna 1930. Vuonna 1986 ilmestyi Lauri Kettusen *Mahun murteen sanasto*, jonka materiaali oli kerätty vuonna 1913.

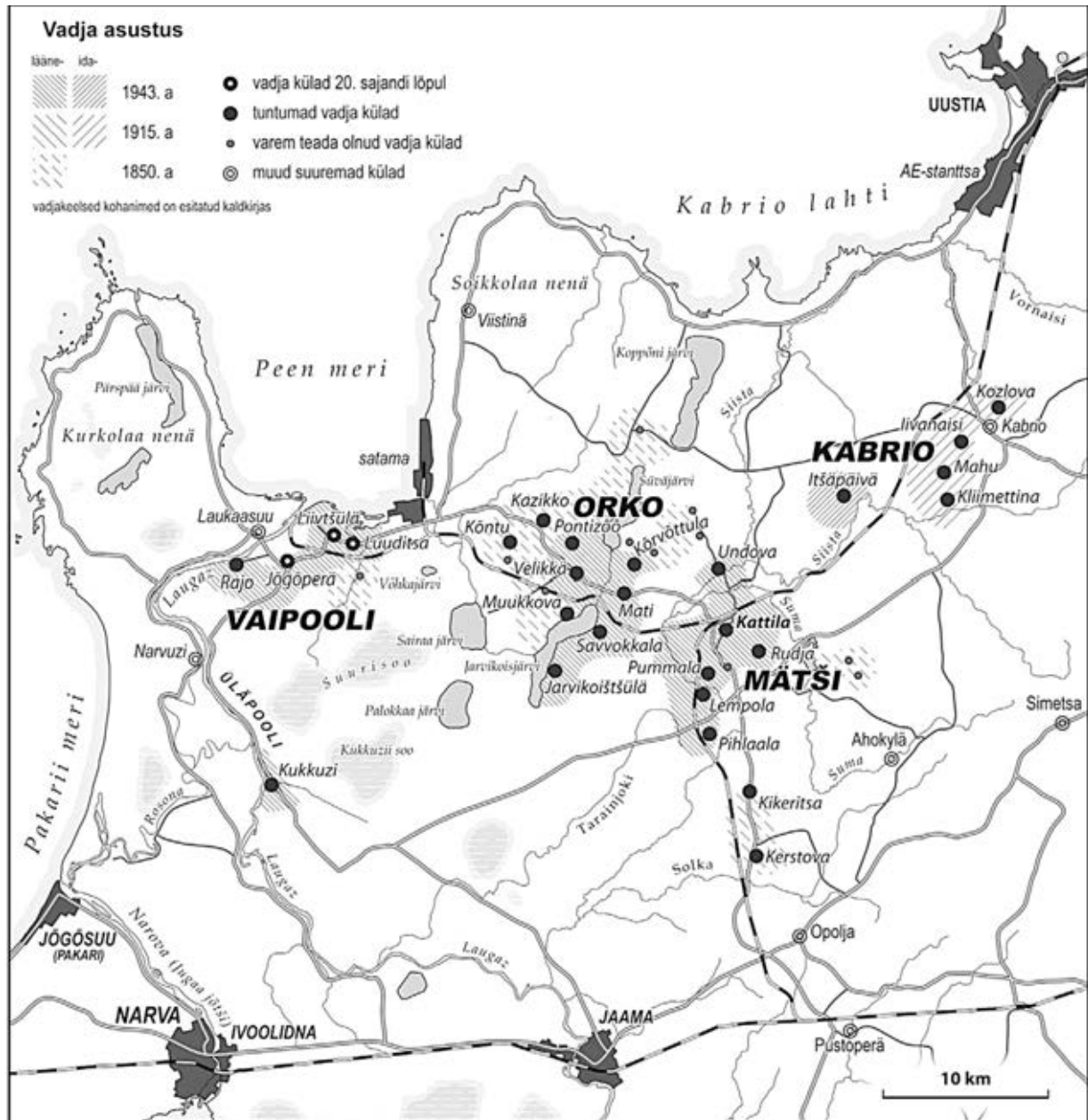
Vatjalaisilta on kerätty myös paljon kansanrunoutta. Paul Aristen onnistui vielä vuonna 1947 tallentaa runsaasti kansanlauluja Joenperältä syntysisin olleelta Dmitri Tsvetkovin siskolta Matjo Gerassimovalta. Ariste kirjoittaa päiväkirjassaan: ”Meidän suursaavutuksiamme tässä kylässä ovat kielellisen aineiston lisäksi vatjalaiset laulut. Matjo on noussut Anna Ivanovnan rinnalle suurimmaksi vatjalaiseksi kansanlaulajaksi.”<sup>36</sup> Uusien laulujen

löytyminen oli Aristelle tärkeä saavutus, koska jo Ahlqvist oli aikoinaan epäillyt, että vatjalainen laulutaito hiipuu, eivätkä Vainpuolen vatjalaiset tunne kansanlauluja enää ollenkaan. Samaa väitti myöhemmin myös Inkerinmaan tuntija Juuso Mustonen. Joka tapauksessa Matjo lauloi Aristelle muutaman päivän kuluessa yhteensä 1058 säettä. Aristen mukaan Matjo osasi useampia kansanlauluja kuin Anna Ivanovna, ja hän arveli Ivanovnalta tallennetun samat laulut kolmeen neljään kertaan. Myöhemmin Ariste tallensi kansanlauluja myös Oudekki Figurovalta ja muilta vatjalaisilta perinteentaitajilta.<sup>37</sup>

Pisimpään vatjan kieli säilyi Vainpuolella, jossa on pisimpään asunut yksittäisiä vatjaa taitavia ihmisiä. Muualla vatjalaiset ovat täysin venäläistyneet. Vainpuolen vatjassa taas on aina ollut vahva inkeroisvaikutus. Vuonna 1967 Ariste kirjoitti tutkimusmatkapäiväkirjaansa: ”Luuditsassa [Luutsa] ja Liivtsülässä [Liivakylässä] puhutaan jokaisessa talossa itämerensuomea eli vatjaa, inkeroisvaikutteista vatjaa, vatjanvaikutteista inkeraista ja inkeraista.”<sup>38</sup> Aristen käsin kirjoittama 23-niteinen *Vatjalaisten etnologia* sisältää 5369 sivua ja käsittää 330 laulua, 34 loitsua, 7 itkuvirttä, 204 satua, 274 tarinaa, 54 legenda, 107 vitsiä, 786 sananlaskua, 147 puheenpartta, 239 arvoitusta, 3226 yksikköä uskontoa ja tapoja sekä 1633 yksikköä sekä historiallisia että kansatieteellisiä tietoja.<sup>39</sup> Käsikirjoitusaineistoa on julkaistu useassa eri kokoelmassa. Aristen kenttäretkien päiväkirjat (VP) on toimittanut ja julkaissut vuonna 2005 Ergo Västrik, ja ne kuvaavat monipuolisesti tutkijan havaintoja hauraassa vatjalaisyhteisössä.<sup>40</sup>

Tällä hetkellä on meneillään vatjan tutkimushistorian kuudes vaihe, jossa tavoitteena on kuvata ja arkistoida kaikkea, mitä on vielä jäljellä. Palaan nykyiseen tutkimukseen tarkemmin vatjan kielioppien yhteydessä.

Vatjan sanakirja *Vadja keele sõnaraamat* (VKS), jota alettiin valmistella jo 1930-luvulla, ilmestyi seitsemänsaisena vuosina 1990–2011 ja yksiniteisenä 2013. Sanakirja sisältää lisineen 1824 sivua.<sup>41</sup>



Vatjalaiset kylät 1900-luvun lopulla (musta rengas), tunnetuimmat aikaisemmat kylät (musta ympyrä), aiemmin vatjalaiseksi tiedetyt kylät (harmaa piste) ja suurimmat muut kuin vatjalaiset kylät (valkoinen rengas) *Vatjan kielen sanakirjan* mukaan. Paikat ja neljä suurinta murrealuetta vatjankielisillä nimillään. Piirros: Raivo Aunap, VKS 2013, sähköisestä editiosta, EKI.

## Vatjan kielen murteet

Itämerensuomalaisista kielistä vatjan on luonnehdittu olevan lähinnä viroa. Vatjan kielessä esiintyy viron tavoin suomalaisille vieras taka-*e*, puolisuoppea illabiaalinen keski-vokaali, jonka merkki on transkriptiossa *e*, kirjakielisessä tekstissä *õ*. Tämä *e*-vokaali esiintyy kaikissa itämerensuomen eteläryhmän kielissä eli vatjassa, liivissä, etelävirossa ja pohjoisvirossa.<sup>42</sup> Vatjan kielessä sitä esiintyy eniten, sekä ensi- että jälkitavuuissa kuin myös pitkänä vokaalina. Vatjan sanasto on hyvin pitkälle yhteistä muiden itämerensuomalaisten kielten kanssa. Vatja ja inkerinsuomi ovat vaikuttaneet Koillis-Viron itäisimpiin murteisiin. Muista itämerensuomalaisista kielistä erottava silmiinpistävä vatjalaispiirre on *k*:n muuttuminen etuvokaalin edellä palato-alveolaariseksi afrikaataksi *č* eli *tš* [tʃ], esim. *tšee* 'kieli', *tšülä* 'kylä', *mätši* 'mäki'. Tässä luvussa käytän äännettä merkitsemään vatjan tutkimusperinteen mukaisesti kirjainyhdistelmää *tš*. Runsaan verbiderivaation johdosta kieli muistuttaa usein enemmän suomea kuin viroa. Morfologiassa herättää huomioita joidenkin myöhäsyntyisten sijamuotojen olemassaolo, esim. suom. *mäkeen saakka*, vat. *mätšessaa*, vir. *lapsega*, vat. *lahzõka(a)*, suom. *lapsen kanssa*.<sup>43</sup>

Vatjan kielen tyypillisiä piirteitä, jotka esiintyvät melkein kaikissa murteissa:

- 1) Klusiilia *k* vastaa etuvokaalin *e*, *i*, *ü*, *ä*, *õ* edessä *tš* (*č*) sekä sananalkuisessa että sanansisäisessä asemassa: *tšesä* 'kesä', *tšülä* 'kylä', *tšerikko* '(ortodoksi)kirkko', *müttšä* 'mykkä'.
- 2) Vatjassa esiintyy yleisenä *õ*-vokaali, joka on vokaali-harmonian vaikutuksen alainen takavokaalisissa sanoissa: *meen Soomõdsõ* 'menen Suomeen', *õsa õluttõ* 'osta olutta'.
- 3) Astevaihtelu käsittää geminaattaklusiilien lisäksi myös sibilantit, geminaattasibilantti vaihtelee gemi-

naattaklusiilin tavoin: *räsäz* : *räsääd* 'räystä : räystäät', *mussa* : *musad* 'musta : mustat'.

4) Samoin kuin karjalassa ja vepsässä, mutta toisin kuin useimmissa muissa itämerensuomalaisissa kielissä, vatjassa esiintyy sonnillisen ja soinnittoman klusiilin ja sibilantin oppositio:

4a) Heikossa asteessa esiintyy soinnillinen sibilantti: *isä* : *izä(ä)* 'isä : isän', *Maša* : *Maža* 'nimi Maša : Mašan'.

4b) Vokaalien välisen *k*:n heikon asteen vastine on *g*: *sika* : *sigaa* 'sika : sian', *latši* : *lagõõ* 'laipio : laipion'. Astevaihtelu *k* : *g* ilmenee myös *tk*-konsonanttiyhdistelmässä: *matka* : *madgad* 'matka : matkat', *pääsko* : *pääzgod* 'pääsky : pääskyt', *lapka* : *labгаа* 'kämpälä : kämpälän'.

5) Vatjalle tyypillisiä äänne muutoksia ovat *s*-sibilanttia edeltävän konsonantin muutokset: yhdistelmässä *ps* > *hs*: *lahsi* : *lahzõd* 'lapsi : lapset', *lühssä* : *lühzän* 'lypsää : lypsän'; yhdistelmässä *ks* > *hs*: *uhsi* : *uhzõd* 'ovi : oven', *mahsaa* : *mahzan* 'maksaa : maksan'.

6) Konsonanttiyhitymää *st* vastaa astevaihtelun alainen kaksoissibilantti *ss*: *õssaa* : *õsan* 'ostaa : ostan'. Sama *st*-yhitymän muutos näkyy myös elatiivin päätteessä.

7) Painottoman tavun *-n* on klusiilin edessä kadonnut klusiilin edessä: *paratan* 'parannan', *kunikaz* 'kuninkas', *suurõpi* 'suurempi'.

8) Genetiivin taivutuspäätte *-n* ja muu sananloppuinen *-n* sulautuu edelliseen vokaaliin, joka siten pitenee: *lämmii* 'lämmin', *piimää* 'piimän', nykymerkitykseltään 'maidon', *kahõsaa* 'kahdeksan'. Läntisimmässä Vainpuolen vatjassa pitkä vokaali on lyhentynyt. Poikkeuksen tähän sääntöön muodostaa yksikön 1. persoonan päätte *-n*, joka on säilynyt kaikkialla paitsi itävatjassa. Yksittäistapauksena genetiivin *-n* esiintyy toisinaan postpositioiden *allõ*, *altõ* edessä, jotka usein kirjoitetaan *maa nallõ* 'maan alla', *silla naltõ* 'lattian alta'.

9) Äänneiden laatuun vaikuttavat lausefoneettiset säännöt ja seuraavan sanan ensimmäisen äänne laatu



muuttavat puheessa sananloppuista äännettä, kuten monikon tunnuksen *-d* muuttuminen soinnittomaksi sanassa *üvä*, esimerkiksi *üväd poigad* 'hyvät pojat' ääntyy pikemmin [üvät poigaD], mutta soinnillisen äänteen, kuten *l:n* edessä muutosta ei tapahdu: *üväd lahzöd* 'hyvät lapset'.

10) Painottoman tavun eli tyypillisesti toisen tavun diftongin jälkikomponentti *-i* on kadonnut: *tšärpen* 'kärpänen', *makuza* 'makea'.

11) Vokaalisointu on vatjassa produktiivinen ja vaikuttaa tavallisesti jälkitavujen vokaaleihin, paitsi joihinkin johtimiin ja päätteisiin: *püimä* 'maito', *ämmä* 'isoäiti, anoppi'; mutta *õ*-vokaalin sisältävä johdos *päivükkõin* 'aurinko', samoin aina takavokaalinen imperatiivin tunnus *süükaa* 'syökää'.

12) Toisin kuin esimerkiksi virossa, vatjassa ei esiinny sisäheittoa: *vankila* 'vankila (vrt. viron *vangla*)', *tüttäred* 'tyttäret' (vrt. viron *tütred*).

13) Hyvin tunnusomainen muutos vatjalle on *h:n* katoaminen sanan alusta vokaalin edeltä: *iiri* 'hiiri', *üppäzi* 'hüppäsi'.

14) Suomesta poikkeava, mutta viron kirjakielen kanssa yhteinen piirre on pitkien vokaalien *ee*, *oo* ja *öö* (josta *üü*) säilyminen diftongiutumattomina, esimerkiksi *vaddaa tšeeeli* 'vatjan kieli', *tee tüüte* 'tee työtä'.

## Länsivatja

Vatjan kieli koostuu kahdesta päämurteesta: länsi- ja itämurteesta. Länsivatjan alaryhmiä ovat niin sanotun Kattilan seudun murre ja Laukaansuun kylien eli Vainpuolen vatja, joka säilyi pisimpään puhuttuna kielenä läntisimmillä, mutta vahvimmin inkerois- ja suomalaisvaikutteisilla vatjalaisalueilla. Lisäksi on puhuttu Kukkosin vatjasta, joka on luonteeltaan pikemminkin sekoittunut inkeroisvatjalainen kielimuoto.<sup>44</sup> Etelä-Latviassa 1800-luvulle asti puhuttu kreevinin vatja on muihin vatjan variantteihin verrattuna heikommin dokumentoitu.

Vatjan murteet poikkeavat toisistaan melko paljon. Osa-syynä siihen on ollut vatjalaisyhteisöjen pienuus ja alttius muiden kielten vaikutteille. Murteet voidaan jaotella eri tavoin.<sup>45</sup> Perinteisessä murrejaossa erotetaan Inkerinmaan vatjan kielessä keskenään länsi- ja itämurre. Tiit-Rein Viitso kutsuu länsi- ja itämurretta varsinaisvatjaksi.<sup>46</sup> Kukkosin kylän murteen luonteesta on esitetty eri tulkintoja ja 1800-luvulla sammunutta kreevinin murretta puhuttiin aiemmin Etelä-Latvian alueella.

Vuodelta 1848 peräisin olevien tietojen mukaan länsimurretta puhuttiin 32 kylässä (yhteensä 3 453 henkeä), ja se oli levinnein vatjan murre. Sen puhuma-alue on perinteisesti jaettu kolmeen: 'mäki'-merkityksestä johdetun *mätši*-ryhmän (*maaseltšä*, *maapooli* 'maanselkä', 'maanpuoli') kyliin kuuluivat vatjalaiskylistä Kattila, Pummala, Pien-Rutja (Peen-Rudja), Lempola, Pihlaala ja Undova (Untova). Toiseen, 'laakso'-merkityksisen *orkon* kylien ryhmään kuuluivat Korvettula (Körvöttula), Matti (Mati), Savokkala (Savvokkala), Järvikoiskylä (Järvigoistšülä), Velikkä, Pontisen kylä (Pontizõd), Valkovitsa (tai Suuri Kontu, Suuri Kõndu) ja Kasikko (Kazikko). Kolmanteen, *Vaipoolen* (Vainpuolen) ryhmään kuuluivat Laukaanjoen suulla olevat kylät Joenperä (Jögöperä), Liivakylä (Liivtšylä) ja Luutsa (Luuditsa). Joskus läntisten kylien (Velikkä, Pontizõd ja Valkovitsa) paikallismurre erotetaan omaksi länsimurteen alaryhmäkseen.

Vuonna 1848 vatjalaisia oli kylittäin seuraavasti: Kattilan pitäjän läntisissä kylissä 162 vatjalaista (9 %), *orko*-ryhmän kylissä 476 (27 %) ja *mätši*-ryhmän kylissä 1152 vatjalaista (64 %). Vainpuolella asui tiedot koonneen von Köppenin aikaan 632 vatjalaista eli yli 10 prosenttia kaikista silloisista vatjalaisista.

Kattilan sekä Vainpuolen murre kuuluvat molemmat vatjan länsimurteisiin. Itä- ja länsimurteiden ero ei ole suuri, mutta Enn Ernits esittää, että länsimurteen sijasta voisi puhua Kattilan ja Joenperän murteesta, koska näiden länsimurteisiin lukeutuvien alamurteiden välinen ero on huomattava. Ernitsin mukaan Joenperän ja Kattilan

murteen (*orko*-ryhmä) väliset erot ovat yhtä suuret kuin erot itä- ja länsimurteen välillä, samalla kun Joenperän murteella ja itämurteella on enemmän samanlaisia piirteitä inkeröisen kanssa.<sup>47</sup>

Kattilan murteen ja Vainpuolen murteen eroja:

- 1) Kattilassa pitkä vokaali diftongiutuu usein: *öö* > *üö*, Joenperä *üü*: Kattila *töö*, Lempola *tüö*, Joenperä *tüü*.
- 2) Kattilassa jälkitavuun syntynyt pitkä vokaali säilyy: *ämmä* : *ämmää*, Joenperällä lyhenee: *ämmä* 'ämmä' : *ämmän*'.
- 3) Kattilassa jälkitavussa *a* ja *ä* säilyvät: *ämmä*, *jalka*, Liivakylä-Luutsassa *a* > *õ*, *ä* > *e*: *jalkõ*, *ämme*.
- 4) Kattilassa loppuheitto puuttuu eli sananloppuinen vokaali säilyy, esimerkiksi *jalka*, Joenperällä *jalg*.
- 5) Kattilassa sekundäärinen geminaatio puuttuu tai geminaatta on puolipitkä: *kaksi taloa*, Vainpuolella pitkä geminaatta: *kaksi talloa*.
- 6) Kattilassa passiivi on päätteellinen, kuten sanassa *süvvässä* 'syödään', Vainpuolella *süvvä* 'syödään'.<sup>48</sup>

Länsimurteinen Vainpuolen murre on ainoa, jota yksittäiset vanhukset taitavat vielä nykyään kolmessa kylässä: Liivakylässä, Luutsassa ja Joenperässä. Länsimurteilla on keskeinen asema vatjan tutkimuksessa, ja murretta on merkitty muistiin runsaasti. Kaksi julkaistua kielioppia tukeutuvat Kattilan alueen murteeseen, sillä vanhemmat muistiinmerkinnät ovat peräisin juuri sieltä. Joenperän murteesta on ilmestynyt sanakirja ja kielioppi. Vielä 1960-luvulla *orko*- ja *mätsi*-ryhmien kylissä muutamat ihmiset osasivat vatjaa.

Peter von Köppenin aikana Vainpuolen murrealueen muodosti viisi kylää, joissa vatjaa puhui noin 530 ihmistä. Paikallinen murre on periaatteessa kahden kyläryhmän murre: Joenperän kylän, josta tulipalon jälkeen vuonna 1912 syntyi Rajon kylä ja nykyisen Luutsan, joka koostuu entisestä Liivakylästä ja Luutsasta, joita erotti keskenään ainoastaan hautausmaa. Näidenkin kahden kyläryhmän

murteessa on eroja. Joenperän murretta luonnehtii muuten vatjalle vähemmän tyypillinen runsas loppuheitto, Liivakylä-Luutsan murteessa on loppuvokaali *a* muuttunut usein *õ*:ksi ja *ä* *e*:ksi.

Länsimurteen Vainpuolen ryhmän erikoispiirteitä:

- 1) Vainpuolen murteissa sanaloppuinen *a* ja *ä* eli väljät vokaalit supistuvat: *a* > *õ*, *ä* > *e*, esimerkiksi *poikõ* 'poika', *päivälle* 'päivällä'; myös loppuheitto on murteessa tavallista (varsinkin Tsvetkovin kieliopissa ja sanakirjassa).
- 2) Pitkä geminaatta esiintyy alkuperäisen pitkän vokaalin tai diftongin edessä: *kahs tšüällä* 'kaksi kylää', *eb õllu uutta talloa* 'ei ollut uutta taloa'.
- 3) Tyypillisistä vatjalaismurteista poiketen *h* on säilynyt sanan alussa.
- 4) Inkeröisen kielen vaikutuksesta vanhojen yksivartaloisten sanojen vartalovokaali *e*- on muuttunut *i*:ksi odotuksenmukaisen *e*:n tai *õ*:n asemesta: *õnni* : *õnnia* (pro *õnnõa*) 'onni' : *onnea*'.
- 5) Pitkät supistumavokaalit ovat lyhentyneet, kuten sanassa *kauniz*: *kauniz kooz* 'punaisessa talossa'.

Muutamia Vainpuolen murteen Joenperän sekä Liivakylän ja Luutsan eroja:

- 1) Joenperällä esiintyy loppuheitto, jos ensimmäinen tavu on pitkä, samoin kolmetavuisissa sanoissa: *uhs*, Liivakylä-Luutsassa *uhsi* 'ovi'. Liivakylä-Luutsan murteessa loppuvokaali *a* > *õ*, *ä* > *e* : Joenperällä *jalg* 'jalka', *matal* 'matala', *löpõt* 'lopeta'; Liivakylä-Luutsassa *jalkõ*, *matalõ*.
- 2) Liivakylä-Luutsan murteessa adessiivi ja allatiivi ovat samanlaisia: *poigõllõ* 'pojalle, pojalla'.
- 3) Aktiivin partisiippi on Joenperällä -*nnud*: *antannud*, Liivakylä-Luutsassa -*nnu*: *antannu* 'antanut'.
- 4) Refleksiivinen pronomini 'itse' on Joenperällä *izze*, Liivakylä-Luutsassa *ize*.
- 5) Pronominien kielteiset muodot eroavat: Joenperällä

*tšettäid* 'ei ketään', *kuhhōid* 'ei mihinkään', *mittäid* 'ei mitään', *kuzzaid* 'ei missään'; Liivakylä-Luutsassa *tšettä*, *kuhhō*, *mittä*, *kuzza*.

## Itävatja

Itävatjan puhujia on käytettävissä olevien lähteiden perusteella aina ollut vähemmän kuin länsivatjan puhujia. Vuonna 1848 itämurretta puhui viidessä kylässä yhteensä 1695 henkeä. Itävatjankielisiä muistiinmerkintöjäänkin on vähän. Vuonna 1913 Lauri Kettunen suuntasi toisen Vatjan-matkansa itävatjalaisiin kyliin. Hän keräsi materiaalia Mahun, Koslovan (Kozlova, Kostlova), Klimettinan (Kliimettina) ja liivanaisten kylästä. Hän arveli jo tuolloin, että niissä vatjan kieli oli hiipumassa. Käsikirjoituksena säilynyt Mahun murteen sanasto julkaistiin vuosikymmeniä myöhemmin. Itävatjaa on puhuttu myöhemmin vain Ikäpäivässä (Itšäpäivä). 1950-luvun lopussa oli Paul Aristen mukaan enää 4–5 hyvin itävatjaa puhuvaa. Elna Adler tallensi viimeiseltä itävatjalaiselta kielenoppaalta Fjokla Vasiljevalta useita kertomuksia 1960-luvulla ja julkaisi niihin perustuvan tekstikokoelman 1960-luvun lopulla, jolloin viimeinen itävatjan taitaja todennäköisesti kuoli.<sup>49</sup>

Itävatjan erikoispiirteitä:

- 1) Kaikki konsonantit ovat lyhyen ensimmäisen tavun jälkeen muuttuneet lyhyiksi geminaatoiksi, jos seuraavaan tavuun on syntynyt pitkä vokaali tai diftongi: *sika* : *siġġaa* 'sika : sian', *mennii* 'menin'.
- 2) Muualta vatjasta ja useimmista itämerensuomalaisten kielten murteista kadonneet sananloppuiset *k* (> *g*) ja *h* ovat säilyneet sekä nominatiivissa että taivutusmuodoissa, kuten imperatiivissa: *kassōg* 'kaste', *annag* 'anna', *terveh* 'terve'.
- 3) Sanan loppuvokaali pitenee *n:n* katoamisen myötä myös yksikön 1. persoonassa ja passiivissa: *miä annaa* 'minä annan', *antaasee* 'annetaan'.
- 4) *hs*-yhtymä ei osallistu astevaihteluun: *miä mahsan*

toisin kuin muissa murteissa *miä mahzan* 'minä mak-san'.

5) *t:n* heikkoa astetta edeltävät puolisupeat pitkät vokaalit eivät ole muuttuneet korkeiksi: *voōd* 'vuodet', *tooag* 'tuoda', Joenperällä *vuvvōd*, *tuvva*.

6) Takavokaalin regressiivisistä vaikutuksesta vartalon etuvokaali on assimiloitunut takavokaaliseksi: *jättagaa* pro *jättāgaa* 'jättäkää', *piimakaz* pro *piimākaz* 'piimäinen'.

## Kukkosin murre

Läntisintä vatjalaistyyppistä kielimuotoa, Kukkosin murretta puhuttiin vain yhdessä kylässä. Murteessa esiintyy vahva inkeroisvaikutus, eivätkä tutkijat ole päässeet yhteisymmärrykseen siitä, kumpaan kieleen murre luetaan. Seppo Suhonen ja Enn Ernits ovat pitäneet sitä inkeroisena, vaikka sitä puhutaan historiallisella vatjan alueella.<sup>50</sup> Yksittäiset ihmiset puhuivat Kukkosin murretta vielä 1980-luvun alussa. On väitetty, että ainakin yksi tämän murteen puhuja eli vielä vuonna 2004. Peter von Köppenin aikoihin Kukkosissa oli 150 henkeä, mutta hänkään ei laskenut Kukkosin kylän asukkaita vatjalaisiin.

Kukkosin kylän asukkaat eivät itsekään ole olleet varmoja kielellisestä taustastaan. Vaikka Kukkosin murteesta puuttuvat kaikki vatjan murteiden silmiinpistävimmät piirteet kuten vokaali *ō* ja muutos *k* > *tš*, yhteisiä piirteitä vatjan kanssa esiintyy runsaasti. Lauri Kettunen teki ensimmäiset merkinnät Kukkosin murteesta vasta vuonna 1915. Myöhemmin Kukkosin murretta ovat tallentaneet Jakov (Jaakko) Lensu (1930), Julius Mägiste (1932, 1959), Lauri Posti ja Kettunen (1932). Vuonna 1957 Paul Ariste kirjoitti Kukkosin murteesta: "Kukkosin kylän koko keski-ikäinen asujaimisto on siirtynyt puhumaan Pärnäspään [Pärspään] niemen inkeroisumurretta, ja se eroaa huomattavasti entisestä Kukkosin inkeroisvaikutteisesta vatjasta." Vuosina 1973 ja 1974 Ariste äänitti viimeistä kertaa Kukkosin kylän kieltä. Vuonna 1980 ilmestyi Lauri Postin

aineistoon perustuva *Vatjan kielen Kukkosin murteen sana-*  
*kirja*.<sup>51</sup>

Samoin kuin hiipuneessa kreevinin kielessä, Kukkosin murteessakin etuvokaalia edeltävä *k*-äänne on säilynyt. Syytä tähän on vaikea löytää. Voitaisiin olettaa, että koska ympäristön inkeroismurteet ovat vaikuttaneet suuresti Kukkosin murteeseen, affrikaataksi muuttuminen oli tapahtunut, mutta inkeroisen vaikutuksesta *k* on jälleen palautunut. Selitys ei kuitenkaan tunnu uskottavalta, koska *tš*-yhtymästä ei ole nähty jäänteitäkään. Novgorodin hallinnon aikaisen *Vatjan* viidenneksen veroluettelossa esiintyy kylän nimi *Itšäpäivä* (ven. *Itšjapinovo*, suom. Ikäpäivä), jonka mukaan *k* > *tš* -muutos olisi tapahtunut ennen 1400-lukua. Siksi on todennäköistä, että Kukkosin ja kreevinin murteessa on jäänteitä hyvin vanhasta kielestä. Suot ja metsä erottavat Kukkosin kylän lähikylistä, eikä kylä kuulunut *Vatjan* viidennekseen.<sup>52</sup>

Kukkosin *vatjan* erikoispiirteitä:

- 1) Klusiili *k* on säilynyt siellä, missä muualla *vatjassa* sitä vastaa *tš*: *keeli* pro *tšee*li 'kieli', *käin* pro *tšäin* 'kävin', *kirjoittamaa* pro *tširjoittamaa* 'kirjoittamaan'.
- 2) Muuten *vatjassa* laajalti levinnyt vokaali *õ* puuttuu: *polvillaa* pro *põlvillaa* 'polvillaan', *oma* pro *õma* 'oma', *opettaa* pro *õpõttaa* 'opettaa'.
- 3) Muuten *vatjassa* *Vainpuolen* murretta lukuun ottamatta tavallisesti kadonnut sananalkuinen *h* on säilynyt: *hään* pro *tämä* 'hän', *hüppäzin* pro *üppäzin* 'hyppin'.
- 4) Yksinkertaiset konsonantit ovat geminoituneet pitkän vokaalin tai diftongin edessä: *pattaa* 'pataa', *kippiä* 'kipeä', *küllää* 'kylään'.
- 5) Sanansisäinen *n* esiintyy *s:n* edessä: *kansi* 'kansi', *künsi* 'kynsi'.
- 6) Konsonantti *t* affrikoituu > *tš* korkeiden etuvokaalien edessä: *tšüttö* 'tyttö', *luetšii* 'luettiin'.

## Kreevininvatja

Kreevineiksi kutsutaan sellaisten *vatjalaisten* jälkeläisiä, jotka Saksalaisen ritarikunnan suurmestari Vinke von Overberg toi sotavankeina 1444–1448 nykyisen Etelä-Latvian alueelle Bauskan linnoituksen rakennustöihin. Nimitys tulee latviankielisestä venäläistä tarkoittavasta sanasta *krievinš*. Kreevinien oletetaan olevan lähtöisin Inkerimaan *vatjan* alueen länsiosasta.<sup>53</sup> Kreevininvatjaa Inkerimaan *vatjalaisten* kieleen verrannut Enn Ernits on lisännyt *vatjan* perinteisiin murteisiin erikseen vielä *Narvusin* murteen, joka olisi hänen mukaansa voinut olla kreevinien lähtömurteena. Ernits on tunnistanut 12 piirrettä, jotka erottavat kreevininvatjan länsivatjasta.<sup>54</sup>

Kreevininvatjasta on säilynyt yksi kirjoitettu rivi 1700-luvun lopulta ja 1800-luvulta 600 epätarkasti tallennettua sanaa. 1600-luvun alusta on peräisin 360 sanan luettelo ja muita merkintöjä sekä Isä meidän -rukouksen käännös kreevininvatjaksi. Jo vuonna 1636 mainitaan ei-saksalainen väestöryhmä, josta käytetään nimitystä kreevinit ja jotka puhuvat vieraiden kanssa latviaa ja keskenään viroa. Heillä kerrotaan esiintyneen latvialaisia enemmän noituutta ja epäjumalien palvontaa. Heidän alkuperäänsä ei tiedetty, mutta Kuurinmaan superintendentti Paul Einhornin mielestä kreevinit olisivat tulleet Viron alueelta. Vuonna 1810 paikkakunnan pappi Karl Lutzau arveli heitä olleen jäljellä vain 12–15 vanhusta.

Suomalaissyntyinen Pietarin akateemikko A. J. Sjögren tapasi 1850-luvulla seitsemän viimeistä vanhusta, joiden kreevininvatjan taito oli tuolloin jo kovasti ruostunut. Sjögrenin muistiinpanot jäivät puutteellisiksi, eikä niitä ole julkaistu. Kun Ferdinand Johan Wiedemann vieraili nykyisen Latvian alueella Jaunsaules (tuolloin Neu-Rahden), kreevineistä ei ollut enää ketään elossa. Hän kyseli sanojen merkityksiä, mutta kukaan ei tiennyt niitä (paikalliset käänsivät sanat *jumala*, *jumala* 'oi minun siskoni'). Kun Wiedemann toimitti Sjögrenin liivinkielisiä materiaaleja, hän löysi myös tämän kreevinejä koskevan aineiston.

Winklerin mukaan lähes viidennes kreevinien sanoista on latvialaista alkuperää, samoin kielessä esiintyvä katkoäänne.<sup>55</sup>

Kreevinin murteen erityispiirteitä:

- 1) *k*-äänne on säilynyt etuvokaalin *e*, *i*, *ü*, *ä*, *ö* edessä eli vatjalle tyypillinen *k* > *tš*-muutos puuttuu. Usein sanan alussa oleva muu affrikaatta on merkitty aksentti-merkkillisellä *k*:lla (*k̂*).
- 2) Vokaalien välissä oleva *l*-äänne on säilynyt asemassa esimerkiksi frekventatiivijohtimessa, jossa se muissa vatjalaismurteissa on kadonnut: *aivassalab* pro *aivassaab* 'aivastaa'.
- 3) Komparatiivin tunnus on *-mp*, muualla vatjassa *-p*.
- 4) Aktiivin toinen partisiippi on virolaistyyppinen *-nd*, muualla *-nnu*.
- 5) Kreevinivatjassa esiintyy runsaasti loppuheittoa, joka on muuten luonteenomaista vain Joenperän vatjalle.

Kreevinivatjalaisten kieltä onkin pystytty käyttämään äännehistoriallisena vertailumateriaalina, sillä joidenkin ilmiöiden esiintyminen tai puuttuminen kreevinien kielessä kertoo äänne muutosten iästä. Kreevinien kielen perusteella voidaan päätellä, että vatjan kielen vanhoja äänne muutoksia ovat seuraavat edellä esillä olleet tapaukset: *st* > *ss*, *ks* > *hs*, *ps* > *hs*, samoin *k*-äänteen astevaihtelu *g*:n kanssa, tavunloppuisen klusiilin säilyminen soinnillisen konsonantin edessä (*dr*, *gl*, *gr*), sananalkuisen ja likvidan (*l* ja *r*) jälkeisen *h*:n katoaminen, *n*-äänteen assimilointi pitkäksi vokaaliksi *s*:n edessä sekä sananloppuisen *n*:n säilyminen (ks. lähemmin edellä).

## Vatjan kielen kieliopit

Ilmestyneet vatjan kieliopit ovat tähän saakka perustuneet Kattilan murteeseen. Tämä kirkonkylä luterilaisine pappeineen oli yli viisikymmentä vuotta suurin kiinnostuksen

kohde, koska papit olivat vieraanvaraisia ja kylä suuri. Ensimmäinen, August Ahlqvistin julkaisema ruotsinkielinen kielioppi ilmestyi jo vuonna 1856, ja siihen vaikutti suuresti suomen kielen ja kielioppien rakenne. Kielioppi on kuvauksena aina jonkin verran yleistävä ja normatiivinen, joten julkaistut tekstit ovat usein kiinnostavampia. Ahlqvistin teksteissä voi nähdä monen kieliopillisen piirteen kehitysvaiheita:

- 1) komitatiivi ja terminatiivi esiintyvät analyttisena postpositiorakenteena, esim. *en voi tulla sinuukaa* 'en saa tulla kanssasi', *menti jumalale saa* 'menivät jumalalle saakka, jumalan luo';
- 2) abessiivi esiintyy vielä sijamuotona, esim. *tšennät-tä* 'kengättä';
- 3) *mA*-infinitiivin illatiivissa ja nominien partitiivissa esiintyy kaksinkertainen tunnus: *nõiseemaase* 'alkamaan', *saamaase* 'saamaan', *armoota* 'armoa';
- 4) refleksiivisten pronomien yhteydessä esiintyy possessiivisuffiksi *omasa saappogat* 'hänen omat saapaansa', *mille eneleni* 'minulle itselleni'.

Pääasiassa Kattilan murteeseen perustuu myös Lauri Kettusen "Vatjan kielen äännehistoria" ilmestyi alun perin vuonna 1915 ja uudistettuna vuonna 1930.<sup>56</sup> Perusteellinen teos esittää esimerkkejä myös muista murteista jättäen suhteellisen vähälle huomiolle vain Vainpuolen murteen. Siinä on yleisen kuvauksen lisäksi havainnoitu useita olennaisia muutoksia, varsinkin loppuvokaalien häviämistä ja *a/ä*:n muuttumista *õ*:ksi tai *e*:ksi.

Vainpuolen murteeseen kiinnitti ensimmäisenä lähempää huomiota O. A. F. Mustonen, joka julkaisi vuonna 1889 Virittäjän ensimmäisessä numerossa Joenperän murteen tekstejä kommentteineen. Mustonen huomauttaa kirjoituksensa alussa: "Tässä luetellaan muutamia sellaisia kohtia, joissa Joenperän *vatjakko* eroaa Kattilan *vaista*." Ensiksi hän mainitsee, että "karjalaisuutta on kielessä samoin kuin tavoissa ja vaateparressa erittäin paljon. Siitä on syntynyt mahdolloman suuri epähäiriö ääntämisen ja muoto-

jen suhteen.” Toiseksi Mustonen viittaa loppuvokaalin lyhentymiseen: ”Pitkä vokaali lyhentyä sanan lopussa kii-reesti puhuttaessa ja eräissä pikkupoikkeuksissa aina, esim. *poolõ* ’puoleen’, *pajattama* ’puhumaan’. Siis lähes-tyisi tätäkin murretta sama lyhentymisen kohtalo kuin viron ja eteläsuomen murteita.”<sup>57</sup> Myöhemmässä aineis-tossa pitkät jälkitavun vokaalit ovat Vainpuolen murteista hävinneet kokonaan, eikä niitä enää ole partitiivissa, illa-tiivissa, verbin passiivissa, supistumasanojen vokaalivar-taloissa jne. Sitä vastoin sekundääri geminaatio on yleisty-nyt. Tätä on tapahtunut jatkuvasti kuluneiden sadan kah-denkymmenen vuoden aikana. Kieli on ikään kuin jäänyt puristukseen: lopusta on hävinnyt monia elementtejä ja sen tuloksena on syntynyt sanansisäinen geminaatio, esi-merkiksi *tavata* : *tapaan* > *tappan*, *makea* > *makkea* < *mak-ka* ja niin edelleen.

Seuraava vatjan kielen kielioppi valmistui vuonna 1922. Käsikirjoituksen etusivulle on kirjoitettu kyrillisillä kirjaimilla *Esimein vadda tseele gramaatikk* ’ensimmäinen vatjan kielen kielioppi’. Virossa toimiva Akateeminen äi-dinkielen seura (Akadeemiline Emakeele Selts) osti käsi- kirjoituksen Dmitri Tsvetkovin veljeltä Paulilta. Kielioppi jäi vuoteen 2008 saakka käsikirjoitukseksi, joka mainitiin eri kirjoituksissa, mutta jota ei ollut juuri kukaan pi-tänyt käsissään. Paul Ariste tunsu käsikirjoituksen, kuten hänen vatjan keruuaineistojen kartuttamista ja käsikir-joituksia varten ylläpitämästään mappikokoelmasta *Vatja-laisten etnologiasta* (VE VIII) ilmenee.<sup>58</sup> Siihen hän on sisäl-lyttänyt Tsvetkovin kieliopin ja kommentoinut sitä. Tsvet-kov itse sanoo alkusanoissa, että käsikirjoitus ei ole täysin tieteellinen ja sitä pitäisi vielä muokata. Kieliopin rakenne on puutteellinen, ja esimerkit kirjoitettu kyrillisin kirjai-min. Ariste mainitsee, että kieliopin kirjoittamisen aikaan Tsvetkovin lingvistinen koulutus oli vajaa. Todellisuudes-sa se oli olematon. Siitä huolimatta Jüri Viikberg julkaisi vuonna 2008 käsikirjoituksen sellaisenaan lisäten ainoas-taan latinalaista aakkostoa käyttävän rinnakkaissivun.<sup>59</sup> Kyrillisen aakkoston käyttö osoittaa, että Tsvetkov oli tar-

koittanut teoksensa ennen kaikkea maanmiehilleen, jotka eivät tunteneet latinalaisia kirjaimia. Teoksesta löytää pal-jon hyödyllistä tietoa, koska teos on koulutetun natiivin kirjoittama, mutta kielioppina se ei toimi.

Kun Paul Ariste julkaisi vuonna 1948 kolmannen vat-jan kieliopin, olivat hänen suorat kontaktinsa vatjan aluee-seen vielä vähäiset. Hän oli tehnyt yhden retken vuonna 1942, jonka aikana hän kävi myös Kattilassa, mutta ei Vainpuolella. Lisäksi hänellä oli ollut tapaamisia Helsin-gissä Pummalan vatjalaisen Grigori Kuzminin kanssa ja Viron Inkerissä Kuzminin ja Darja Lehden kanssa. Aris-ten *Vadja keele grammatika* (1948) perustuu Kattilan mur-teeseen ja on monessa mielessä aika sattumanvarainen ja suppea. Ariste kirjoitti kenttäretkipäiväkirjassaan vuon-na 1942: ”Puhdasta vatjaa on Kattilasta vaikea löytää, he sekoittavat kieleensä vahvasti venäjää ja jotkut myös suo-mea”.<sup>60</sup> Sodan jälkeen Ariste ei saanut Kattilasta enää ol-lenkaan kieliaineistoa.

Käyttäjän kannalta Aristen kieliopissa on useita puut-teita. Vatjan astevaihtelu on esitelty erikseen, mutta taivu-tusparadigmoihin on harvoin eksynyt astevaihtelusanoja, eikä niistäkään ei ole paljon apua. Kieli perustuu kokonaan Kattilan kieleen, joka eroaa olennaisesti nykypäiviin säi-lyneestä vatjasta. Ariste mainitsee Joenperän erikoisuu-tena jälkitavun *a:n* ja *ä:n* muuttumisen *õ:ksi* ja *e:ksi*, mistä on edellä tarkemmin puhetta, mutta se on luon-teenomaisempaa muille Vainpuolen kylille, Liivakylälle ja Luutsalle. Joenperän murteessa esiintyy säännöllinen lop-puheitto, joka on kehittynyt vielä pitemmälle kuin viros-sa, koska loppuheittoa on jopa ensimmäisen infinitiivin muodoissa, esimerkiksi *kadgõt* ’katketa’, *klinkittäss* ’sul-keutua’ ja niin edelleen.

Vuonna 1960 Ariste kirjasi, että *orko-* ja *mätši-*ryhmien kylissä puhuu vatjaa enää 25 ihmistä. Hän siirtyi pikku-hiljaa tutkimaan Vainpuolen vatjaa. Kirjoittaessaan vuon-na 1936 Tsvetkovin käsikirjoituksessa olleesta Joenperän murteen sanastosta Ariste mainitsee olevan tärkeää, että sanasto perustuu siihen murrealueeseen, josta on vähän

aineistoa. Hän epäili, ettei tulevaisuudessa olisi enää mahdollisuuksia kerätä lisää aineistoa, koska vatjan kielen alueelle pääsy oli maailmansotien välillä mahdotonta. Muutaman vuoden ajan Tarton yliopistossa stipendiaattina opiskellut Dmitri Tsvetkov, josta Enn Ernits on kirjoittanut perusteellisen kirjan, teki yhteistyötä Lauri Kettusen kanssa auttamalla häntä nauhojen kuuntelussa ja litteroinnissa sekä käänsi länsimurteisia kielennäytteitä Joenperän murteelle.<sup>61</sup> Vatjan etnologiaa sisältävässä käsikirjoitusaineistossaan Ariste arvioi Tsvetkovin elämäntyötä seuraavasti:

Akateemisen äidinkielen seuran (Akadeemiline Emakeele Selts) kielitieteellisessä työssä liiviläisten, inkerikkojen ja vatjalaisten parissa on kaikkein suurin tieteellinen saavutus Dmitri Tsvetkovin ainutlaatuinen vatjan sanasto, joka on Viron ja Sukukielten arkiston huomattavimpia aarteita. Tämä on sanakirja, jolle ei ole muista vatjan kielen kokoelmista löydettävissä mitään vähänkään vastaavaa. Jos kirjapainosta joskus ilmestyy täydellinen vatjan kielen sanakirja painettuna, tulee sen perustana varmasti olemaan Tsvetkovin sanasto.<sup>62</sup>

*Vatjan kielen Joenperän murteen sanasto* ilmestyi Johanna Laakson toimittamana vasta vuonna 1995. Sanakirjan merkittävimmät osat ovat vatjankielinen aineisto, sanojen paradigmat ja venäjänkieliset käännökset. Toinen Tsvetkovin käsikirjoitus, edellä mainittu vatjan kielioppi ilmestyi 2008.

Parin viime vuosikymmenen ajan on tutkittu lähinnä vain Vainpuolen vatjaa. Venäjällä on ilmestynyt hiljattain kaksi venäjänkielistä tutkimusta. Tatjana Agranatin vuonna 2011 ilmestynyt venäjänkielinen tutkimus länsivatjan murteesta *Zapadnyi dialekti vodskogo jazyka* sipaisee monia asioita pinnalta, eikä tekijä käsitä ollenkaan koko monimutkaista länsimurteen aluetta, vaan käyttää pääasiassa sekaisin kolmen Vainpuolen kylän viimeisten puhujien kieltä. Lopputulos sisältää paljon virheitä ja epäluotettavaa kieliainesta. Perusteellinen ja otsikkoaan vastaava on

Jelena Markusin ja Fjodor Rožanskin (2011) kaksiosainen monografia *Sovremennyi vodski jazyk* ('Nykyinen vatjan kieli'), joka tarkastelee 2000-luvulle asti puhuttuna säilynyttä vatjan kieltä eli Joenperän ja Liivakylä-Luutsan murretta. Tutkimus sisältää tekstejä, sanaston, teksteissä esiintyvien sanojen morfologiset vartalomuodot sekä murteiden perusteellisen deskriptiivisen kuvauksen.<sup>63</sup> Markus ja Rožanski ovat laatineet useita kirjoituksia Joenperän ja Liivakylä-Luutsan murteesta eli nykyvatjasta sellaisena, millaiseksi se on muodostunut 2000-luvulle mennessä.

Vatjan kielen inkeroistumisesta huomautti Lauri Kettunen jo vuonna 1911 toteamalla, että Joenperän murre on vatjan, viron ja inkeroisen sekoitusta. Vuonna 1925 Dmitri Tsvetkov kirjoitti tieteellisessä *Eesti Keel* -lehdessä, että "Venäjää puhuvat kaikki, paitsi vanhin sukupolvi, jonka ääntäminen on virheellistä". Tsvetkovin mukaan vatjalainen on ortodoksisen uskonnon takia menettänyt identiteettinsä ja tullut sekä sielultaan että kieleltään venäläiseksi: "Omaksumalla tehokkaasti venäjää se unohti yhtä tehokkaasti äidinkieltänsä." Hän puhuu siitäkin, miten mielellään vatjalainen siirtyy käyttämään inkeroista. Heti kun vatjalaisperheeseen ilmestyy inkeroista puhuva nuorikko, alkaa koko perhe puhua inkeroista.<sup>64</sup> Vuonna 1943 Ilmar Talve havainnoi kenttätutkimustiinpanoissaan, että vatjaa puhutaan, mutta mieluummin puhutaan suomea ja inkeroista.<sup>65</sup> Samalla inkeroisen Soikkolan murteen vaikutus Joenperän vatjalaisten kieleen on koko ajan kasvanut.

1960-luvulla tekemissään muistiinpanoissa Ariste luonnehti erään perheen kielenkäyttöä emäntäänsä lainaten seuraavasti: "Miehelle sanon *Ota pudroa!*, isälle *Võta rooppaa!*, pojalle *Vozmi kašu!*" Kielellisistä valinnoista ilmenee, että aviomies puhuu inkeroista, isä vatjaa ja pojan kanssa oli alettu puhua venäjää. Poika kuului viimeisiin vatjalaisiin, joka saattoi jotakin muistaa vatjan kielestä, koska sitä puhuttiin isovanhempien kanssa. Aristen kirjoituksista levisikin yleinen mielipide, että "kunnon vatjan" puhuminen loppui, kun vatjan puhuminen loppui

Kattilan seudulla ja itävatjalaisissa kylissä. Kun Helsingin yliopiston itämerensuomalaisten kielten professori Sepo Suhonen kävi vuoden 1991 kesällä Vainpuolessa, hän oli yllätynyt siitä, että ylipäättään kuuli vielä vatjaa.<sup>66</sup> Se oli inkeroisvaikutteista, mutta kuitenkin melkein samanlais-ta vatjaa kuin Mustonen kuuli vuonna 1883.

## Vatjan suhde naapurikieliin

Inkerinmaa on historiallisesti ollut hyvin monikielinen alue, jossa on ollut poikkeuksellisen paljon eri lähisuku-kielten välisiä kontakteja.<sup>67</sup> Alueella puhuttiin 1800-luvul-la neljää itämerensuomalaista kieltä: vatjaa, inkeroista, inkerinsuomea ja viroa, joista vatjaa voidaan perustellusti pitää kaikista omaperäisimpänä. Vatjalaisyhteisö oli kuitenkin jo tuolloin puhujamäärältään selvästi pienin. Vatjalaiset myös osasivat tavallisesti muitakin kieliä, mainittujen lisäksi myös venäjää. Muut kuin Vainpuolen vatjalaiset assimiloituivatkin etupäässä venäjänkieliseen väestöön.

Vatjan eri murteet ovat olleet kosketuksissa inkeroisen ja inkerinsuomen murteisiin. Vainpuolen vatjalla ja vatjan itämurteilla on enemmän yhteistä inkeroisen kanssa kuin esimerkiksi Kattilan murteella. Joenperän murteella on yhteisiä piirteitä inkeroisen Ala-Laukaan ja Soikkolan murteen kanssa, itävatjalla Hevaan murteen kanssa. Silmiinpistävimpiä niistä on arkaainen piirre, sanaloppui-sen *k:n* ja *h:n* säilyminen itävatjassa ja inkeroisen Hevaan murteessa, esimerkiksi kummassakin itävatja *päreg* 'päre' ja inkeroinen (Hevaa) *pereh* 'perhe'. Ilmiö on itämeren-suomalaisissa kielissä harvinainen.

Inkeroisen Ala-Laukaan murteissa on foneettisia piirtei-tä, jotka ovat samanlaisia ainoastaan vatjan kielen kanssa, esimerkiksi

- 1) sibilantista *s* puuttuu š:n vivahde;
- 2) *h* on hävinnyt sanansisäisissä konsonanttiyhtymis-sä konsonantin jäljestä: *vana karu* 'vanha karhu';
- 3) Jälkitavun vokaalit ovat lyhentyneet tai hävinneet

samoin kuin länsivatjan Vainpuolen alueen Joenpe-rän murteessa ja Kukkosin kylän murteessa: *poik* : *poi-ka* 'poika' : poikaa'.<sup>68</sup>

Vainpuolen vatjan inkeroisperäisiä piirteitä ovat

- 1) 3. persoonan personaalipronomini *hään*, *hüü*;
- 2) passiivin muodostaminen: *annõta* pro *antaassee*;
- 3) *õ*: n sijasta *o*: *olud* 'olut', *ohtogo* 'ehtoo, ilta';
- 4) *e*-vartaloisten substantiivien taivutus yksikössä *i*-var-taloisina, minkä takia esim. yksikön ja monikon par-titiivi ovat identtisiä: yks. ja mon. part. *järviä* 'järveä. järviä'.

Jotkin vatjaa, inkeroista ja suomen murteita yhdistävät piirteet ovat voineet kehittyä yhteisen kehityksen tulokse-na, mutta muutamien piirteiden osalta voisi epäillä, että vatjan kieli tai vatjalainen substraatti on ollut olennaise-na tekijänä sen yleistymisessä. Toisaalta esimerkiksi vat-jan kielen sekundaari geminaatio on ilmeisesti syntynyt suhteellisen myöhään inkeroisen vaikutuksesta. Se, että nykyisin puhuttavassa Vainpuolen murteessa geminaatat ovat pitkiä, saattaa johtua suomen kielen vaikutuksesta. Myöskään jälkitavujen pitkien vokaalien lyhentyminen ei ilmeisesti ole vatjalähtöinen, koska sitä esiintyy ainoas-taan Vainpuolen vatjassa ja Ala-Laukaan murteessa.

Vatjan kielen vaikutus muihin Inkerinmaan itäme-rensuumalaisten kielten murteisiin on ilmeisin Ala-Lau-kaan alueella. Vähemmän ilmeistä vatjan kielen vaikutus on inkeroisen Soikkolan murteessa, koska kaikki Soikko-lan murteen ja vatjan kielen yhteiset piirteet ovat luon-teenomaisia myös paikallisille suomen murteille.<sup>69</sup> Aina-kin Lauri Kettusen mielestä konsonanttien liudennuksen puuttuminen ja pitkien vokaalien *ee*, *oo*, *ää* säilyminen in-keroisessa aiheutuvat vatjan kielen vaikutuksesta.<sup>70</sup>

Vatjassa on myös runsaasti piirteitä, jotka yhdistävät sen viroon. Osa on sellaisia, jotka esiintyvät viroon kirja-kielessä, kun taas osalla on rajatumpi vertailukohde viroon murteissa, erityisesti viroon koillis- tai itämurteissa.



1) *õ*:n esiintyminen: viro *lõuna* 'lounas, etelä', vatja *põlõb* 'palaa', vatja *võdras*, viro *võdras* 'vieras'. Vatjan kielessä *õ* voi esiintyä kaikkialla sanassa, virossa ainoastaan ensimmäisessä tavussa.

2) Sananalkuinen *h* on kadonnut: *opõn* 'hevonen', *õpõin* 'hopeinen'. Samoin on viron puhutussa yleiskielessä (*h*)*obune* 'hevonen' ja useissa murteissa.

3) Konsonanttiyhtymässä *ns n:n* kato johtaa pitkän vokalin syntymiseen: vatja *kaasi*, viro *kaas* 'kansi', vatja *tšüüsi*, viro *küüsi* 'kynsi', vatja *põdasaad* 'pensaat', viro *põdsas* 'pensas'.

4) Pitkä vokaali on useissa murteissa säilynyt, samoin viron kirjakielessä: vatja *tüü* 'työ', viro *töö*, vatja ja viro *tee* 'tie', vatja ja viro (murt.) *pää* 'pää', *Soomõmaa* 'Suomenmaa'.

5) Yksikön preesensin kolmannen persoonan päätte on kummassakin kielessä *-b*: vatja ja viro *võtab* 'ottaa', vatja *meeb* 'menee'.

6) Pitkä vokaali on lyhentynyt *h:n* edessä sekä virossa että vatjassa: *mehed* 'miehet', vatja *mahaa*, viro *maha* 'maahan'.

7) Painottoman tavun jälkikomponentti on kadonnut: vatja *iloza* 'iloinen, kaunis', viro *ilus* 'kaunis'.

8) Kolmannen persoonan pronominit ovat kehittyneet demonstratiivipronomineista: vatja *tämä*, viro *tema* 'hän', vatja *nämä(d)*, viro *nemad* 'he'.

## Vatjan sanastosta

Vatjan kielen perussanasto on yhtenäinen muiden itämerensuomalaisten kielten kanssa. Vanhaan sanastoon kuuluvat myös samat varhaiset balttilaiset ja germaanisiet lainat, jotka esiintyvät muissa itämerensuomalaisissa kielissä. Vanhoja slaavilaisia lainasanoja ei tunneta enempää kuin muissakaan sukulaiskielissä, ja ne on mukautettu vatjan kielen foneettiseen järjestelmään: *akkuna* 'ikkuna', *tuska* 'suru', *luzikka* 'lusikka', *niitti* 'lanka', *sirppi* 'sirppi', *värttänä* 'värttinä'. Tosin vatjasta ja virosta löytyy sellaisia vanhoja slaavilaisia lainoja, joita muista itämerensuomalaisista kielistä ei löydy, kuten vatjan kielessä *kaatsad*,

etelävirossa *kaatsad* 'housut', vatja *kurpa*, viro *kurb* 'surullinen', vatja *mäsätä*, viro *mässata* 'kapinoida'.

Pääosa kristinuskon myötä kieleen tulleesta sanastosta on nuorempaa, eikä se ole äänteellisesti täysin mukautunut vatjaan: *diakona* 'diakoni', *rääštoga* 'joulu', *raaju* 'paratiisi', *molevenja* 'rukous', *raadunitta* (venäjäksi *radunitsa*) 'pääsiäisen jälkeinen kuolleiden muistotilaisuus haudalla', käännöslaina *enipäivä* (venäjäksi *velik-den* 'suuri päivä, pääsiäinen') 'pääsiäinen', *veerissee* (venäjäksi *vodokreštša*) 'loppiainen' ja käännöslaina *urpadoo nätilpäivä* (venäjäksi *verbnoje voskresenje*) 'palmusunnuntai'.

Nuoria lainoja ovat *žiivatta* (venäjäksi *životy*) 'karjaeläimet', *riiga* (venäjäksi *riga*) 'riihi', *starikka* (venäjäksi *stariik*) 'ukko', *bohattõri* (venäjäksi *bogatyr*) 'jättiläinen, sankari', *propkõ* (venäjäksi *propka*) 'korkki', *pristani* (venäjäksi *pristan*) 'satamalaituri' ja *paaru* (venäjäksi *par*) 'höyry'.

Venäläinen kulttuuri tunkeutui vatjalaisalueelle 1800-luvulla osaltaan koululaitoksen leviämisen myötä, mikä näkyy myös sanastossa: *škoulu* 'koulu', *utšitelja* 'opettaja'. Neuvosto aika toi mukanaan oman, järjestelmää kuvastavan terminologiansa: *selsovet* 'kyläneuvosto', *brigadira* 'työnjohtaja', *revoluucci* (venäjäksi *revoljutsija*) 'vallankumous'. Monet vanhat kasvinnimet unohtuivat, ja niiden tilalle tulivat venäjänkieliset vastineet esimerkiksi *liippa* pro *niini* 'lehmus', *kleeveri* pro *ärüd* 'apila'.

Vatjan kieleen on omaksuttu venäjän kielen mukainen passiiviin perustuva monikon kolmas persoona preesens- ja preteritimuotoihin: *nämäd mennää* ja *nämäd mentii* 'he menevät (he mennään)' ja 'he menivät (he menttiin)', vatjankielisen rakenteen tilalle: *nämäd meneväd*, *nämäd meniväd*.<sup>71</sup>

Maantieteellistä vatjan ja viron läheisyyttä heijastaa se, että niissä on yhteisiä sanastollisia piirteitä, joita ei esiinny muissa itämerensuomalaisissa kielissä, esimerkiksi vatja *õuna*, viro *õun* 'omena', vatja *piimä*, viro *piim* 'maito', vatja *iloza*, viro *ilus* 'kaunis', vatja *lauutta*, viro *laut* 'navetta', vatja *laukopäivä*, viro *laupäev* 'lauantai', vatja *liblo*, viro *lible* 'helve' (kasvitieteellinen termi). Myös viron Kodaveren

murteessa on paljon vatjalaisia piirteitä.<sup>72</sup> Lisäksi vatja on omaksunut ala- ja yläsaksalaisia lainoja viron kielen kautta: vatja *kruuvi*, viro *kruvi* 'ruuvi', vatja *müüri*, viro *müür* 'muuri', vatja *vokki*, viro *vokk* 'rukki'.

Inkeröisen puhuma-alueen siirtyessä lännemmäksi ja asutuksen sekoittuessa on vatjaan tullut lainoja myös inkeröisestä ja seka-avioliitotkin olivat tavallisia. Vainpuolen kylissä inkeröisvaikutteet ovat hyvin silmään pistäviä, ja siellä esiintyy sanoja kuten: *hääülüü* 'kuljeskella', *keittää* 'keittää', *vohma* 'tyhmä', *heeno* 'hieno', *harkkamuz* 'askel', *turha* 'turha', *voima* 'voima'.

Vatjalaisten naapurustoon 1600-luvulla levinnyt inkerinsuomalainen asutus on myös jättänyt jälkensä sanastoon: *trenki* länsisuomen *trenki* 'renki', *helvetti*, *keppi*, *kirkko* 'luterilainen kirkko', *mürkkü*, *müllü*, *hattu*, *kalkki*, *humalaza*, *siunata*, *rauha*. Myös inkerikot ovat omaksuneet samat sanat. Toisaalta inkerinsuomalaisesta Kurkolan murteesta voidaan löytää vatjalaista vaikutusta sekä sanastosta että kieliopillisesta järjestelmästä.

Pelkästään vatjalaisia sanoja tunnetaan vain muutama. Sellaisia ovat ainakin *tšiuuto* 'paita' ja *ruhipuu* 'vainajan arkku'.

## Sanaston muutokset kielikontaktien valossa

Kielikontaktien aiheuttamasta sanaston muutoksesta olisi syytä puhua ennen kaikkea nykyisin vielä jonkin verran puhuttavan Joenperän murteen perusteella. Vatjalaiset ovat jo kauan osanneet kolmea kieltä – vatjaa, venäjää ja inkeröistä. Venäjää alettiin yleisesti puhua 1900-luvun alussa, minkä lisäksi inkerikkojen kanssa siirryttiin yleensä käyttämään inkeröistä. Näin ollen kieli yksin ei enää ollut määräävänä etnisen identiteetin ilmaisijana. Vuonna 1925 Joenperältä kotoisin ollut Tsvetkov kirjoitti: "Ei ole ihme, että käsitys vatjalaisista ei ole yhdenmukainen: käsityksissä heijastuvat henkilökohtaiset luonteenpiirteet, ne ovat yksipuolisia ja idealisoituja."<sup>73</sup>

Vatja on Inkerinmaalla myös substraattikielen asemassa. Pitkään ainoastaan vanhukset, jos hekään, käyttivät vatjaa arkikielenä. Kaikilla nuoremmilla oli käytössä jokin toinen kieli, tavallisesti venäjä. Tällainen adstraattikieli työnsi äidinkielen loitommalle. Tsvetkov kuvasi kielenvaihtotilannetta vuonna 1925 seuraavasti:

Mitä tapahtuu, kun vatjalaiseen taloon, jossa vielä puhutaan vatjaa, tuodaan inkerikkonuurikko? Kaikki perheen jäsenet, jopa vanhukset, alkavat puhua inkeröistä, ja sitten monissa taloissa inkeröinen nousee vatjan kielen tilalle. Luonteenomaista on myös, että puhuessaan vatjaa osaavan inkerikon kanssa vatjalainen ryhtyy jopa hyvillä mielin käyttämään inkeröistä. Tästä näyttääkin johtuvan, että kaikissa edellä mainituissa neljässä [länsivatjalaisessa] kylässä puhutaan erilaista murretta. – Erytisen suuri inkeröisvaikutus näkyy Kukkosin kylässä, sillä se on erillään muista vatjalaiskylistä ja siellä inkeröisvaikutteet omaksutaan helposti seka-avioliittojen myötä.<sup>74</sup>

Ilmar Talve luonnehti sota-aikana Inkerinmaalla vieraillessaan syyskuun 11.–13. päivänä vuonna 1942 Vainpuolessa Joenperän kielitilannetta seuraavasti:

Vatjaa puhutaan, mutta minulle jäi sellainen vaikutelma, että se ei ole enää elävää kieltä, enemmän käytetään inkeröistä tai suomea. Myös vatjalaiset itse käyttävät keskenään kieltä, jossa on hyvin paljon inkeröisvaikutteita. Jopa lapsetkin puhuvat inkeröistä, vaikka osaavat myös vatjaa.<sup>75</sup>

Adstraattikieliä voi olla useita: varhaisempana voidaan pitää inkeröistä, uudempana venäjää, joka on syrjäyttänyt sekä vatjan että inkeröisen. Nykyään inkerikon kanssa keskustellaan venäjäksi. Venäjä on pitkään ollut alueen kulttuurikieli, josta vatja on omaksunut lainoja. Paul Ariste luonnehti 1950-luvun vatjalaisten kieltä seuraavasti:

Vatjalaisissa kylissä voi tavata sellaisia asukkaita, jotka luulevat osaavansa sujuvasti vatjaa, mutta tosiasiaassa he puhuvat vatjan ja inkeroisen tai joissakin tapauksissa vatjan ja suomen sekakieltä. Tällaiset kielisuhteet ovat hyvin yleisiä Joenperällä, Liivakylässä ja Luutsassa. Sekakieltä puhuvia olen joutunut yksitellen ”tenttaamaan” varmistuakseni, miten paljon heidän puheessaan on vatjaa. Henkilöt, joiden kielessä vatjalaiset elementit ovat enemmistönä, on luettu vatjan kielen puhujiksi. Ne, joilla inkeroiselementit ovat enemmistönä, on luettu inkeroisen puhujiksi. Mainituissa kolmessa kylässä sekakielen puhuminen on sen verran yleistä, että myös inkerikot käyttävät kielessään runsaasti vatjalaisuuksia.<sup>76</sup>

Ariste arvioi vuonna 1960, että koko Kattilan ja Matin alueella (siis länsivatjan *mätši*- ja *orko*-ryhmissä) vatjan kieltä hyvin osaavia oli alle 25 henkeä. Suurin piirtein saman verran kieltä hyvin taitavia oli Joenperällä, Liivakylässä ja Luutsassa, enemmistö heistä kahdessa viimeksi mainitussa kylässä.<sup>77</sup> Myöhemmin Ariste totesi edelleen:

Viimeisten sadan vuoden kuluessa vatjan kieli on nopeasti väistynyt toisten kielten, erityisesti venäjän tieltä. Tähän on monta syytä. Kun viime vuosisadalla Venäjältä poistettiin feodaalijärjestelmä, vatjalaisillekin tarjoutuivat paremmat mahdollisuudet siirtyä kotiseudulta muualle. Nuoret vatjalaismiehet ja -naiset lähtivät töihin venäläisiin kaupunkeihin ja asutuskeskuksiin. Vatjalaisilla oli tavallisesti vähän maata ja suuret perheet. Toimeentulo tuli hakea muualta. Vieraalla paikkakunnalla venäjän kielestä tuli nuorten puheessa sujuvampi, koska uudet ajatukset taipuivat paremmin venäjäksi. Vatjaksi ei ollut tarvittavaa sanastoakaan. Kielellä ei ollut elinvoimaa, kun ei ollut oma-kielistä kirjallisuutta, jonka avulla olisi voitu luoda uusia sanoja.

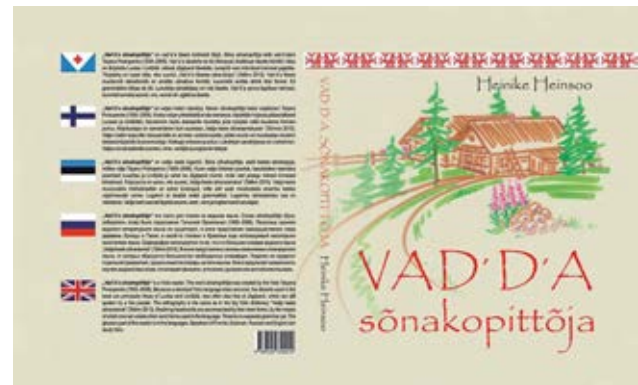
Uudet sanat lainattiin tietenkin venäjältä, mutta jossakin määrin niitä myös johdettiin. Esimerkiksi käytettiin rin-

nakkain omaa sanaa *heläyttää* ja venäläislainaa *zvonittaa* 'soittaa puhelimella'; johdoksia: *sōnakopittōja* 'sanakirja', *päivūsikko* 'kalenteri'.

Vatjan kielen hiipumista ovat kiihdyttäneet venäjänkielinen koulu, kirjallisuus ja joukkotiedotusvälineet. Vainpuolessa kielellinen venäläistyminen tapahtui kuitenkin hitaammin, koska kontakteja venäläisiin ja venäjän kielen oli siellä vähemmän ja alueella puhuttiin myös muita itämerensuomalaisia kieliä. Vainpuolen vatjalaisnuoret siirtyivät usein töihin Viron puolelle Narvaan tai virolaisiin maataloihin ja olivat kontaktissa viroa puhuviin. Vielä toisen maailmansodan jälkeen ennen Viron kollektivisointia käytiin töissä rajaseudun maatiloilla ja saatiin siten elintarvikkeita puutteessa oleville omaisille.<sup>78</sup>

## Kirjoitettua vatjaa

Vatjaa ei ole kirjoitettu muuta kuin tieteellisiin tarkoituksiin. Tavalliselle lukijalle tarkoitettua kirjoitettua vatjaa ei juuri ole. Eri murrealueilta kerätyt muutamat sadut on kirjoitettu epäjohdonmukaisesti ja niissä on sekaisin eri murteita ja kirjoitustapoja. Standardoidun kirjakielen puuttuessa vatjan kielen kirjoittaminen on ollut tutkijoi-  
lekin haastavaa. Tätä ovat pohtineet lähemmin Enn Ernits ja Heinike Heinsoo.<sup>79</sup>



Vad'da sōnakopittōja -kirjan kansi (Heinsoo 2015).

Vuodesta 2010 alkaen olen järjestänyt nelipäiväisiä vatjan kielen kursseja *Ämmesse vunukkassaa 'Mummosta lapsenlapsen'*. Kurssit on tarkoitettu Liivakylä-Luutsan vatjaa puhuville asukkaille, jotka ovat kuulleet kieltä vain lapsuudessaan vanhempien ja isovanhempien puhuessa keskenään. Kurssien tuloksena syntyi ensimmäinen vatjankielinen lukukirja ja sanasto *Vadda sōnakopittōja*.<sup>80</sup> Sanastossa ovat edustettuina vatja, suomi, viro, venäjä ja englantti, ja sitä voi käyttää kaksisuuntaisesti. Se sisältää suurin piirtein 1000 hakusanaa vartalomuutoksineen. Suurin kysymys kirjaa kootessa oli käytettävän murteen valinta. Tässä lyhyt kappale lukukirjasta kolmena eri versiona:

Joenerän vatjaa

*Miä õõn Mafo. Miä elän Petteriz a tšezäl õõn maal. Mil on ämm Jõgõperäl i hään pajatab vaissi. Ku miä Petteriz juttõn, etti ämm tunnõb pajatta, tšennid eb tää, miltin mokom tšeel on.*

Liivakylä-Luutsan vatjaa

*Miä õõn Mafo. Miä elän Petteriz, a tšezälle õõn maallõ. Millõ on ämme Jõgõperälle i tämä pajatab vaddalaizõssi. Ku miä Petteriz juttõn, što ämme tunnõb pajatta, tšenni eb tää, miltin mokomain tšeele on.*

Kattilan vatjaa

*Miä õõn Mafo. Miä elän Petterizä, a tšezällä õõn maalla. Milla on ämmä Jõgõperällä i tämä pajatab vaddalaizõssi. Kui miä Petterizä juttõlõn, što ämmä tunneb pajattaa, tšennid eb tää, miltiin mokoma tšeele on.*

Minä olen Marjo. Minä elän Pietarissa, mutta kesällä olen maalla. Minulla on anoppi Joenerällä ja hän puhuu vatjaa. Kun minä Pietarissa kerron, että anoppi osaa puhua vatjaa, kukaan ei tiedä, millainen sellainen kieli on.

Koska nykyisin puhutaan vain vähän Vainpuolen murteita, oli valittava Joenerän ja Liivakylä-Luutsan murteen välillä. Joenerän murteessa on paljon loppuheittoa, mikä tekee kielestä vaikeamman, ja näin ollen kirja on kirjoitettu pääasiallisesti Liivakylä-Luutsan murteella.

Suurena edistysaskeleena kursseille on vuodesta 2016 lähtien tullut mukaan erillinen ryhmä nuorille, minkä takia on myös tarvittu uudentyyppisiä opetusvälineitä. Vuoden 2016 lopussa ilmestyi Heinike Heinsoon ja Nikita Djatškovin toimittamana *Vatjan lukõmikko-päivezikkõ 2017–2018* eli kalenteri ja alkeisoppikirja, joka sisältää muutakin tietoa vatjalaisista. Vuonna 2017 ilmestyi vatjan korttisarja Liivakylä-Luutsan murteella kirjoitettuine vatjalaisine sananlaskuineen, ja muitakin materiaaleja on koostettu.<sup>81</sup> Vatjan kielen opetusvälineitä ja muuta aineistoa ovat julkaisseet myös Mehmet Muslimov ja Olga Konkova.<sup>82</sup>

## Voivatko vatjan kieli ja vatjalaisuus säilyä?

Vainpuolen vatjalaiset ovat pyrkineet säilyttämään vatjalaisen identiteettinsä. Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen 1900-luvulla syntyi Vatjanmaalla ja Pietarissa jopa vatjalaisliike. Yksittäiset aktiiviset henkilöt ovat viime vuosina pitäneet liikettä hengissä. Venäläissyntyinen Tanja Jefimova perusti museon miehensä Sergei Jefimovin vanhempien taloon Luutsan kylään ja keräsi kyläläisiltä vatjalaisia esineitä. Hän keräsi materiaaleja eri arkistoista ja kokosi vatjalaisaiheisen kirjaston. Vuonna 2001 tulipalo tuhosi kuitenkin paljon arvokasta aineistoa. Ennen paloa museossa oli 70 kansatieteellistä esinettä ja yli 200 vanhaa valokuvaa.<sup>83</sup> Vuonna 2005 museo muutti Jefimovien talosta läheiseen taloon ja avattiin uudestaan Luutsan kyläjuhliissa. Tämäkin museo paloi syksyllä 2006, ja esineistöä pystyttiin pelastamaan vain vähän. Museohanke on saanut paikallisten viranomaisten tuen ja museon uusi upea rakennus valmistui vuonna 2014.

Luutsan kylän vuosipäivää alettiin viettää vuonna 2000. Pietarin etnografisen museon tietojen perusteella kylä täytti tuolloin viisisataa vuotta. Vuosittaista kyläpäivää vietetään heinäkuussa. Ohjelmassa on lauluja, tansseja ja perinneruokia. Juhlien järjestelyistä ovat huolehtineet paikalliset aktivistit, mutta myös tavalliset kyläläiset.

Joulukuussa 2001 pietarilainen taiteilija Aleksander Gurinov suunnitteli vatjalaisten lipun, ja vähän myöhemmin pietarilainen taiteilija ja venäjänkielisen Inkerinmaan runoilijana tunnettu Vladimir Zernov suunnitteli vatjalaisten vaakunan. On luotu jopa vatjalaisten hymni. Se on tehty luutsalaisen Fenja Petrovan laulaman venäjänkielisen laulun Hyvästi, anteeksi, rakkaani (venäjäksi *Prosti, proštsai, ljubimyi moi*) pohjalta. Laulua on laulettu Luutsassa saateltaessa hääkulkuetta kirkkoon. Laulun sovitti hymniksi Tatjana Jefimovan poika Ivan.<sup>84</sup>

Viimeisten kymmenen vuoden aikana Joenperän koulu ja sen venäläiset oppilaat ovat olleet kiinnostuneita vatjan kielestä ja kulttuurista. Syyslukukaudesta 2005 lähtien lapsia on opetettu valmistamaan vatjalaisia perinneruokia, käsityötä taitavat ovat ryhtyneet opettamaan pirtavöiden punontaa ja kankaan kutomista, ja kerätystä maitohorsmasta valmistetaan Kaporjen teetä (*kaporski tšai*). Pietarilaiset ja virolaiset folkloristit ovat opettaneet vatjalaisia kansanlauluja ja Pietarissa on järjestetty vatjalaisaiheisia valokuvanäyttelyitä.

Huhtikuun 26. päivänä vuonna 2005 perustettiin Vatjan kulttuuriseura, jonka päämääräksi asetettiin vatjalaiseen kulttuuriin perehtyminen ja sen säilyttäminen. Seuralla on ollut parempia ja huonompia aikoja. Sen kotisivujen osoite on [www.vadjamaa.narod.ru](http://www.vadjamaa.narod.ru). Sivuilla on muun muassa virtuaalimuseo, tapahtumakalenteri ja ääninauhotteita. Kesällä 2005 ilmestyi venäjänkielisen vatjalaisaiheisen sanomalehden *Maavätši* (suom. Maanväki) ensimmäinen numero. Vuosittain sanomalehteä on ilmestynyt joitakin numeroita, ja siinä esitellään Vatjan kulttuuriseurain toimintaa eli niin sanottua kulttuurin ja hyväntekeväisyyden alaista Vatja-projektia.

Vuoden 2008 lokakuussa vatjalaiset otettiin Venäjän federaation vähälukuisten alkuperäiskansojen luetteloon (*Jediny peretšen korenyh malotšislennyh Rossii*). Siihen kuulumisen antaa joitakin oikeuksia, mutta hallintoelimillä on ”oikeus” suojella vain tietynlaista elintapaa ja kulttuurin säilymistä. Kyseiseen luetteloon voidaan lisätä kansa, jonka kielen puhujia on vähemmän kuin 50 000 henkilöä ja jotka asuvat alkuperäisellä alueella alkuperäisellä tavalla. Miten siitä päätetään, ei ole tarkemmin määritelty. Uudessa Venäjän passissa kansallisuutta ei merkitä ja näin ollen päätöksenteossa on olennaista perinteinen asuinpaikka.

Vatjalaisista on tehty myös muutama dokumenttikuva, kuten *Väinölän lapset. Vatjalaiset* (Helsingin yliopisto 1996), *Mummojen kansa* (Hannu Hyttinen 1997), *Akadeemik Ariste kaks armastust. Vadjalased* (Madis Arukask, Ergo-Hart Västrik ja Taisto Raudalainen) sekä *Ja päästa meid ära kurjast* (Taisto Raudalainen ja Ergo Västrik 2004), joka on kokonaan vatjankielinen. Dokumentin päähenkilö Tatjana Prokopenko *pajattaa* kaunista sujuvaa vatjaa. Hän olikin viimeinen vatjan puhuja, jonka ei tarvinnut puhuessaan etsiä omakielisiä sanoja – ne olivat hänen sisällään olemassa. Venäjänkielisessä vatjalaisten menneisyyttä ja nykypäivää esittelevässä dokumentissa *Vatjalaiset. Katoavan kansan menneisyys ja nykyisyys* (venäjäksi *Vod. Prošloje i nastojaštšeje iztšezjuštšego naroda*; Olga Konkova 2003) ei kuule sanaakaan vatjaa.

Vuosina 2013–2016 Facebookissa toimi sivu ”Sana vatjaa päivässä”, jolla oli loppuvaiheessa lähes 1000 seuraajaa. Vilkasta kiinnostusta osoittavat lukijat kysyivät lisäsnastoa eri elämänalueilta, jopa tähtitieteestä.

Nykyään vatjaa ei enää puhuta arkikielenä. Kymmenkunta ihmistä 55 ja 80 ikävuoden välillä ymmärtää vielä vatjaa, mutta heidän on vaikea sanoa sitä äidinkielekseen, koska äidit eivät ole heidän kanssaan enää puhuneet vatjaa. Jo heidän ikäpolvensa kuuli kieltä ainoastaan vanhempien ja isovanhempien keskusteluissa. Sitä kuitenkin vielä ymmärretään ja on toivoa, että kiinnostusta kieleen

riittää tulevaisuudessakin. Ainakaan muisto kielestä ei häviä, kuten erinomainen kielenopas Dunja Mihailova sanoi: ”No ku tulõb unohtamizõõ kõrd, nii taitaa õmaa tšeeli vai jääb” ’No jos tulee unohtuksen aika, jää oma kieli kuitenkin’. Tämä ei valitettavasti toteudu sellaisessa tapauksessa, jossa yksi sukupolvi on väkivaltaisesti jätetty ilman tätä taitoa. Kuten sanalasku sanoo, *tšeeli veeb vaikka Viipurii* ’kieli vie vaikka Viipuriin’.

## Viitteet

- 1 Ligi 1989, 21.
- 2 Kallio 2012, 226; 2014.
- 3 Sjögren 1883, 26.
- 4 Rjabinin 2011.
- 5 Ariste 1965, 96–97; Mikkola 1932, 29.
- 6 Schlegel 1831.
- 7 Grünthal 1997: 113–149; Selart 1998.
- 8 Laul 1982, 21.
- 9 Selart 1993, 63; Elomaa 1998, 159.
- 10 Moora & Moora 1964: 188, Ligi 1989, 22; Selart 1998, 64.
- 11 Moora & Moora 1964, 188; Ligi 1989, 22.
- 12 Schlegel 1815; Köppen 1851.
- 13 Öpik 1970, 85.
- 14 Köppen 1851, 1867. Vatjalaisten ja inkerikkojen lukumäärästä ks. Ernits 2020 sekä Kuznetsova ym. 2015.
- 15 Selart 2002.
- 16 Grünthal 1997, 121–128; Västrik 2007, 27–34.
- 17 Grünthal 1997, 121–149; Selart 2002.
- 18 Winkler 1997.
- 19 Ränk 1960; Västrik 2007.
- 20 Saloheimo 1991, 81.
- 21 Karamzin 1816–1829.
- 22 Sjögren 1833, 27.
- 23 Ojansuu 1906, 1–2.
- 24 Musajev 2003, 240.
- 25 Kniga 1995, 36.
- 26 Flinck 2010.
- 27 Öpik 1970.
- 28 Porthan 1802.
- 29 Setälä 1964; Seppo Suhonen ja Lauri Posti työstivät Setälän materiaalit painokuntoon vuonna 1964.
- 30 Kettunen 1930 (1915); Kettunen 1930: XI.
- 31 SKVR IV3, Vatjalaiset runot.
- 32 Kettunen & Posti 1932.
- 33 Lensu 1930.
- 34 Ränk 1960; Talve 1982.
- 35 Adler 1968.
- 36 VP, 55.
- 37 Ariste 1960b; 1986.
- 38 VP, 97.
- 39 Heinsoo 1991, 451.
- 40 Olen toisaalla kirjoittanut lähemmin Aristen suhteesta Vainpuolen vatjaan (Heinsoo 2006).
- 41 VKS; VKS 2013. Vatjan tutkimushistoriasta on perusteellisesti kirjoittanut Enn Ernits (2017).
- 42 Viitso 2008, 65; Kallio 2014, 162.
- 43 August Ahlqvist ja Tatjana Agranat mieltävät terminatiivin ja komitatiivin postpositioksi (Agranat 2007, 2013; Ahlqvist 1856).
- 44 Ernits 2005: 80; Suhonen 1985.
- 45 Ernits 2005, 76–89.
- 46 Viitso 1981, 94.
- 47 Ernits 2005, 80.
- 48 Ernits 2005, 78.
- 49 Adler 1968.
- 50 Ernits 2005, 80; Suhonen 1985, 139–148.
- 51 Posti & Suhonen 1980.
- 52 Ariste 1981, 50.
- 53 Winkler 1997, 14–16.
- 54 Ernits 2005, 79–80.
- 55 Winkler 1997, 14–37.
- 56 Kettunen 1930 (1915).
- 57 Mustonen 1883, 163, 165.
- 58 VP, 5–6.
- 59 Tsvetkov 2008.
- 60 VP, 27.
- 61 Ernits 2009.
- 62 Ariste 1936.
- 63 Markus & Rožanski 2011.
- 64 Tsvetkov 1925.
- 65 Talve 1942, 80.
- 66 Henkilökohtainen tiedonanto.

- 67 Ariste 1969, 1975; Björklöf 2012, 2019; Savijärvi 1998.  
68 Ernits 2005, 80.  
69 Laanest 1986, 147–151.  
70 Kettunen 1930, 173–174.  
71 Ariste 1960a, 207.  
72 Kettunen 1914.  
73 Tsvetkov 1925, 41.  
74 Tsvetkov 1925, 42.  
75 Talve 1942, 80.  
76 VP 59–70.  
77 Ariste 1960a, 208.  
78 Heinsoo 2006, 27.  
79 Ernits 2006a; 2006b; 2010; Heinsoo 2011.  
80 Heinsoo 2015.  
81 Heinsoo 2017; 2017; 2018; Heinsoo & Djatškov 2016a, Heinsoo & Djatškov 2016b.  
82 Konkova 2008; 2014; Konkova & Djatškov 2017; Vadda 2003; 2004.  
83 Heinsoo & Kuusk 2011.  
84 Heinsoo & Kuusk 2004.
- ## Lähteet
- Adler, Elna 1968: *Vadjalaste endisajast I. Idavadja murdetekste*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituut.
- Agranat, Tatjana 2007: *Zapadnyi dialekt vodskogo jazyka*. Mitteilungen der Societas Uralo-Altaica 26. Moskova: Societas Uralo-Altaica.
- Agranat, Tatjana 2012: *Vodskie teksty s pomorfemnoi notatsijej*. Moskova: Tezaurus.
- Ahlqvist, August 1856: Wotisk grammatik jemte språkprof och ordförteckning. Helsinki: [Finska vetenskaps-societeten].
- Airila, Martti 1934: *Vatjan kielen taivutusoppi I. Nominien taivutus*. Suomi 5:17(2). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ariste, Paul 1935: *Wotische Sprachproben*. Tartu: Eesti keele arhiivi kirjastus.
- Ariste, Paul 1948: *Vadja keele grammatika*. Tartu: Teaduslik kirjandus.
- Ariste, Paul 1957: Vatjalaisten nykyisyydestä. *Virittäjä* 61: 119–123.
- Ariste, Paul 1960a: Tänapäeva vadjalastest. – *Etnograafiamuuseumi aastaraamat XVII*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, 203–224.
- Ariste, Paul 1960b: *Vadjalaste laule*. Emakeele Seltsi Toimetised 3. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Ariste, Paul 1968a: Welche Sprache spricht die ostseefinnische Bevölkerung in Vaipooli? – *Fenno-Ugrica. Juhlakirja Lauri Positin kuusikymmenvuotispäiväksi 17.3.1968*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 145. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 12–19.
- Ariste, Paul 1968b. *A Grammar of the Votic Language*. Bloomington, IN: Indiana University.
- Ariste, Paul 1969: Über die Dreisprachigkeit unter einigen finnisch-ugrischen Völkern. *Sovetskoe Finno-Ugrovedenie* 5: 245–254.
- Ariste, Paul 1975: Über die inneren Kontakte zwischen den ostseefinnischen Sprachen. – Ariste, Paul & Anu-Reet Hausenberg & Aime Kährlik & Valmen Hallap (toim.), *Congressus Tertius Internationalis Fenno-Ugristarum. Tallinae habitus 17–23. VIII 1970*. Pars I Acta Linguistica. Tallinna: Valgus, 196–199.
- Ariste, Paul 1981: *Keelekontaktid*. Emakeele Seltsi Toimetised 14. Tallinna: Valgus.
- Ariste, Paul 1986: *Vadja rahvalaulud ja nende keel*. Emakeele Seltsi Toimetised 22. Tallinna: Valgus.
- Ariste, Paul 1987: Vadja keele uurimisest Eesti NSV-s. – *Emakeele Seltsi Aastaraamat* 31. Tallinna: Eesti Raamat, 6–11.
- Björklöf, Sofia 2012: *Viron rantamurteen länsiryhmän sanaston alkuperä suomalaislainojen valossa*. Suomen kielen pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2012121410304>. (Viitattu 9.9.2021.)
- Björklöf, Sofia 2019: Mutual contacts and lexical relations among the Finnic varieties of western Ingria and northeastern Estonia. – Sofia Björklöf & Santra Jantunen (toim.), *Multilingual Finnic. Language contact and change*. Uralica Helsingensia 14. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 89–153.
- Einhorn, Paul 1857 [1636]: *Reformatio Gentis Letticae in Ducatu Curlandiae. Ueber die religiösen Vorstellungen der alten Völker in Liv- und Ehstland*. Riika: Kymmeli. Tässä käytetty vuoden 1968 saksalaista näköispainosta: Hannover: Hirschheyck, 39–72.
- Elomaa, Jarmo 1995: Vatjan alkuperän ongelma. – Heikki Leskinen & Sándor Maticsák & Tõnu Seilenthal (toim.), *Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum, Jyväskylä 10.–15.8.1995*. Pars 4. Jyväskylä: Congressus, 157–160.
- Ernits, Enn 2005. Vadja keele varasemast murdeliigendusest ja hilisemast hääbumisest. – Karl Pajusalu & Jan Rahman

- (toim.), *Piirikultuurid ja keeled*. Võro Instituudi Toimendusõq 17. Võro: Võro Instituut, 76–90.
- Ernits, Enn. 2006a: Vadja liikumisest ja kirjakeelest. *Keel ja Kirjandus* 49: 83–85.
- Ernits, Enn 2006b: Ob oboznatšeniü zvukov v vodskom literaturnom jazyke. *Linguistica Uralica* 41: 1–9.
- Ernits, Enn 2010: Vadja kirjaviisist ja sõnaloomest. *Eesti ja soome-ugri keeleteaduse ajakiri* 1: 41–56.
- Ernits, Enn 2017: Votoloogia arengust läbi aegade. – Jüvä Sullõv (toim.), *20 ödagumeresoomõ süükskonvõrentsi Võrol = 20 läänemeresoome süükskonverentsi Võrus*. Võro Instituudi toimendusõq 31. Võro: Võro Instituut, 36–76.
- Ernits, Enn 2020: Uut teavet vadjalaste kohta, eriti aastast 1942. – Jüvä Sullõv (toim.), *Mõtsavelist vad'alaisini*. Võro Instituudi toimendusõq 35. Võro: Võro Instituut, 79–120.
- Flink, Toivo 2010: Kotiin karkotettavaksi. *Inkeriläisen siirtövänen palautukset Suomesta Neuvostoliittoon vuosina 1944–1955*. Historiallisia tutkimuksia 251. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Grünthal, Riho 1997: *Livvistä läiviin. Itämerensuomalaiset etnonymit*. Castrenianumin toimitteita 51. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Heinsoo, Heinike 2004: No ku tuleb unohtamizõ kõrt, ni öma tšeele veel jääb. – Piret Klesment (toim.), *Uralistika müüdid ja faktid*. Fenno-Ugristica 26. Tartto: Tartu Ülikooli Kirjastus, 17–36.
- Heinsoo, Heinike 2006: Paul Ariste ja Vaipoole vadjalased. – *Emakeele Seltsi Aastaraamat* 51: 222–238.
- Heinsoo, Heinike 2011: Tänapäeva vadja keel kõnes ja kirjas. – Kadri Tüür (toim.), *Paar sammukest*. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat XXVII. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 127–150.
- Heinsoo, Heinike 2015: *Vadđa sõnakopittõja*. Helsinki: Mooses Putron muistisäätiö.
- Heinsoo, Heinike 2018: *Suuri päive*. Omakustanne.
- Heinsoo, Heinike & Nikita Djačkov 2016a: *Vadđa ülezantamizõd*. Omakustanne.
- Heinsoo, Heinike & Nikita Djatškov 2016b: *Pogovoiim po-vodski*. Omakustanne.
- Heinsoo, Heinike & Margit Kuusk 2004: No ku tulõb unõhtamizi kõrd, ni ömä tšeli vai jëB. *Fenno-Ugristica* 26: 17–36.
- Heinsoo, Heinike & Margit Kuusk 2011: Neo-renaissance and revitalization of Votic – who cares? – *Eesti ja soome-ugri keeleteaduse ajakiri* 2: 171–184.
- Jefimova, Tatjana 2010: *Vadđa päivüzikko 2011*. Pietari: ANO Obštšestvo vodskoi kultury.
- Kallio, Petri 2012: The prehistoric Germanic loanword strata in Finnic. – Riho Grünthal & Petri Kallio (toim.), *A Linguistic Map of Prehistoric Northern Europe*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 266. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 225–238.
- Kallio, Petri 2014: The Diversification of Proto-Finnic. – Joonas Ahola & Frog (toim.), *Fibula, Fabula, Fact: The Viking Age in Finland*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 155–168.
- Karamzin, N. M. 1816–1829: *Istorija gosudarstva Rossijskogo*. Pietari: Tipografija N. Gretsä.
- Kettunen, Lauri 1914: *Lautgeschichtliche Untersuchung über den Vokalismus des fodafereschen Dialekts mit Berücksichtigung anderer estnischen Mundarten*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 34. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Kettunen, Lauri 1930 [1915]: *Vatjan kielen äännehistoria*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 185. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kettunen, Lauri 1986: *Vatjan kielen Mahun murteen sanasto*. Toim. Jarmo Elomaa & Eino Koponen & Leena Silfverberg. Castrenianumin toimitteita 27. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Kettunen SM = Kettunen, Lauri 1940: *Suomen murteet III: B*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 188. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kettunen, Lauri & Posti, Lauri 1932: *Näyteitä vatjan kielestä*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 63. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Kniga 1995 = *Kniga pamjati*. Kingisepp.
- Konkova, Olga 2009: *Prebanija i skazki vodskogo naroda. Vad'd'aa rahvaa jutud ja kaazgad*. Pietari: Myzei antropologii i etnografii im. Petra Velikogo (Kunstkamera).
- Kuznetsova, Jekaterina & Mehmet Muslimov 2010 = *Vad'd'a. Krazgöttavõ cirja. Vodskaja kižka raskraska*. Pietari: Obštšestvo Vodskoi Kultury.
- Kuznetsova, Natalja & Jelena Markus & Mehmet Muslimov 2015: Finno-Ugric minorities of Ingria. The current sociolinguistic situation and its background. – Heiko F. Marten & Michael Riessler & Janne Saarikivi & Reetta Toivanen (toim.), *Cultural and linguistic minorities in the Russian Federation and the*



- European Union*. Multilingual Education 13: Comparative studies on equality and diversity. Berlin: Springer, 127–167.
- Köppen, Peter von 1851: *Vod v Sankt-Peterburgskoi gybernii. Otkryvok iz pojasnitelnogo teksta k Etnografitseskoi karte Sankt-Peterburgskoi gubernii*. Pietari: Tipografija Imperatorskoi Akademii nauk.
- Köppen, Peter von 1867: *Erklärender Text zu der ethnographischen Karte des St. Peterburger Gouvernements*. Pietari: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Laanest, Arvo 1986: *Isuri keele ajalooline foneetika ja morfoloogia*. Tallinna: Valgus.
- Lauerma, Petri 1993: *Vatjan vokaalisointu*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 214. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Laul, Silvia 1982: Vadja hõimude kujunemisest. – Jüri Linnus (toim.), *Läänemeresoomlaste etnokultuuri küsimusi*. Tallinna: Valgus, 21–22.
- Lensu, Jakov 1930: Materialy po govoram vodi. – *Zapadnofinski sbornik. Trudy komissii po izytseniju plemennogo sostava naselelnija SSSR i sopredelnyh stran*. Tom 16. Pietari: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR, 201–305.
- Ligi, Priit. 1989: Vadjalased arheoloogilise pilguga. *Keel ja Kirjandus* 32: 22–25.
- Ligi, Priit 1993: Vadjapärased kalmed Kirde-Eestis (9.–16. sajand). *Muinasaja teadus* 2. Tallinna: Eesti Teaduste Akadeemia, 7–152.
- Markus, Jelena & Fjodor Rožanski 2011: *Sovremennyi vodski jazyk. Teksty i grammatičeski otkerki I–II*. Pietari: Nestor-Istorija.
- Mikkola, J. J. 1932: Muutamia tietoja vatjalais- ja inkeroiskylistä 1600-luvun lopulta. *Virittäjä* 36: 26–31.
- Moora, Aliise 1964: *Peipsimaa etnilisest ajaloost. Ajaloolis-etnograafilise uurimuse Eesti-Vene suhetest*. Tallinna: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Moora, Harri & Aliise Moora 1964: Lisandeid vadjalaste ja isuri-ete etnilisele ajaloole. *Etnograafia muuseumi aastaraamat* 19: 188–209.
- Musajev, Vadim 2003: *Političeskaja istorija Ingermanlandii v kontse XIX–XX veke*. Toinen, korjattu ja täydennetty painos. Pietari: Nestor-Istorija.
- Mustonen, O. A. F. 1883: Muistoonpanoja Vatjan kielestä. *Virittäjä* 1: 144–188.
- Mägiste, Julius 1959: *Woten erzählen. Wotische Sprachproben*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 118. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Ojansuu, Heikki 1906: Henrik Gabriel Porthanin vatjalaisharrastukset. *Virittäjä* 10: 1–5.
- Pallas, Peter Simon 1787–1789: *Linguarum totius orbis vocabularia comparativa*. Pietari: Johannis Caroli Schnoor.
- Porthan, Henrik Gabriel 1802. Nägot om Watländarenas seder. *Åbo Tidning* 65 (August 18): 1–3.
- Posti, Lauri & Seppo Suhonen 1980: *Vatjan kielen Kukkosin murteen sanakirja*. Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen julkaisu 8 & Lexica Societatis Fennougricae 29. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Posti, Lauri 1934: Vatjan kielen k > tš äännevuoksen iästä. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 14. Helsinki: WSOY, 139–148.
- Rjabinin, Jevgeni 2001: *Vodskaja zemlja Belikogo Novgoroda*. Pietari: Dmitry Bulanin.
- Ränk, Gustav 1960. *Vatjalaiset*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 267. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Saloheimo, Veijo 1991: Inkerinmaan asutus ja väestö. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 67–82.
- Savijärvi, Ilkka 1998: Cognate languages in contact. Ingria – where four Baltic-Finnic languages meet. – Jussi Niemi & Terence Odlin & Janne Heikkinen (toim.), *Language contact, variation, and change*. Studies in Languages 32. Joensuu: Joensuun yliopiston humanistinen tiedekunta, 269–286.
- Schlegel, Christian Hieronymus von 1830: *Reisen in mehrere russische Gouvernements in Jahren 1801, 1807 und 1815*. Viides painos. Weiningen: Friedrich Renßner.
- Schlegel, Christian Hieronymus von 1831: *Reise von St. Petersburg nach dem Pleskowschen Gouvernement im Monat Julius 1815*. Meiningen: Friedemann Keyssner.
- Selart, Anti 1998: *Eesti idapiir keskajal*. Tartto: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Selart, Anti 2002: *Liivimaa ja Vene 13. sajandil. Uurimuse poliitilisest ajaloost*. Tartto: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Setälä, E. N. 1964: E. N. Setälän vatjalaismuistiinpanot. Painokuntoon toimitaneet ja julkaisseet Lauri Posti ja Seppo Suhonen. – *Memoria Saecularis E. N. Setälä 27.11.1964*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 135. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Sjögren, Andreas Johan 1833. *Ueber die Finnische Bevölkerung des St. Petersburgischen Gouvernements und ueber den Ursprung des namens Ingermannland*. Pietari: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.

- SKVR IV3: *Suomen Kansan Vanhat Runot* IV3 1928: Keski-Inkerin runot. Toim. Väinö Salminen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 140. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Suhonen, Seppo 1985: Wotisch oder Ingrisch? – *Dialectologia Uralica: Materialen des ersten Internationalen Symposiums zur Dialektologieder uralischen Sprachen 4.–7. September 1984 in Hamburg*. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 20. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 140–148.
- Talve, Ilmar 1980. *Vatjalaista kansankulttuuria*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 179. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Talve, Ilmar 1990: Matka vatjalaisiin. – Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Inkerin teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 69–70. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 46–66.
- Trefurt, Friedrich Ludolph 1783: Von den Tschuden. – Fr. K Gadebusch (toim.), *Versuche in der livländischen Geschichtskunde und Rechtsgelehrsamkeit* 1: 5. Riika: J. F. Hartknoch, 1–28.
- Trefurt, Friedrich Ludolph 1785: Fortgesetzte Nachricht von den Tschuden. – Fr. K Gadebusch (toim.), *Versuche in der livländischen Geschichtskunde und Rechtsgelehrsamkeit* 2: 2. Riika: J. F. Hartknoch, 89–122.
- Tsvetkov, Dmitri 1925: Vadjalastest. *Eesti Keel* 4: 39–44.
- Tsvetkov, Dmitri 1995: *Vatjan kielen Joenperän murteen sanasto*. Toim. Johanna Laakso. Lexica Societatis Fenno-ugricae XXV & Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen julkaisuja 79. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Tsvetkov, Dmitri 2008. *Vadja keele grammatika*. Toim. Jüri Viikberg. Tallinna: Eesti Keele Sihtasutus.
- Vadä 2003 = *Vadä kaazgad. Vodskie skazki*. Pietari.
- Vadä 2004 = *Vadä kaazgad. Vodskie skazki*. Pietari.
- VKS = Elna Adler & Merle Leppik & Silja Grünberg (toim.) 1990–2011: *Vadja keele sõnaraamat* 1–7. Tallinna: Signal & Eesti Keele Instituut & Eesti Keele Sihtasutus.
- VKS 2013 = Grünberg, Silja 2013 (toim.): *Vadja keele sõnaraamat. Vad'd'aa tšeelee sõna-tširja. Slovar vodskogo jazyka* 2013. Toinen, täydennetty ja korjattu painos. Tallinna: Eesti Keele Sihtasutus. Julkaistu myös sähköisenä (2019): <http://www.eki.ee/dict/vadja/>.
- Viitso, Tiit-Rein 1981: *Läänemeresoome fonoloogia küsimusi*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, 94–101.
- VP = Ariste, Paul 2005: *Vadja päevikud 1942–1980*. Koonnus sekä saatesanoin ja kommentein varustanut Ergo-Hart Västriku, toimitus ja jälkisanat Peeter Olesk. Eesti kirjandusloo allikmaterjale. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Västriku, Ergo-Hart 2007: *Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni. Alliktekstid, representatsioonid ja tõlgendused*. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis 9. Tartto: Tartu Ülikool.
- Winkler, Eberhard 1997: *Krewinisch. Zur Erschließung einer ausgestorbenen ostseefinnischen Sprachform*. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 49. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Öpik, Elina 1970: *Vadjalastest ja isuritest XVIII sajandi lõpul. Etnograafilisi ja lingvistilisi materjale Fjodor Tumanski Peterburi kuubermangu kirjelduses*. Tallinna: Valgus.

# VATJALAISTEN AINEELLINEN KULTTUURI

Enn Ernits

Vatjalaisten aineellinen kulttuuri on saanut vaikutteita monelta suunnalta ja muuttunut aikojen kuluessa hyvin paljon.<sup>1</sup> Tätä selittää vatjalaisalueiden sijainti kasvavan slaavilaisen kulttuurialueen läheisyydessä ja toisaalta vatjalaisten läheiset yhteydet muihin itämerensuomalaisiin yhteisöihin: inkerikkoihin, inkerinsuomalaisiin ja virolaisiin. Tämä on ollut aineellisen kulttuurin ympäristö jo perinteisestä maatalouskulttuurista ja sen rinnakkaiselinkeinoista historian alkuhämäristä lähtien ja lähdeaineistosta tunnistettavassa muodossa 1600-luvulta alkaen aina Neuvostoliiton aikaiseen maatalouden kollektivointiin saakka vuosina 1929–1933.

## Kylä ja yhteisö

Vatjalaiset kylät muodostuivat ilmeisesti jo keskiajalla. 1700-luvulta peräisin olevissa kirjallisissa lähteissä mai-

nitaan vajaan 40 vatjankielistä kylää (vatjaksi *tšülä*).<sup>2</sup> Aikaisemmin niitä on oletettavasti ollut paljon enemmän, ja 1500-luvulla vatjalaisia asui myös Narvassa.<sup>3</sup> Maaorjuuden lakkauttamisen jälkeen vuonna 1861 Venäjän maaseudulta muutettiin joukoittain miljoonakaupunki Pietariin ja myöhemmin myös muualle Venäjälle ja Siperiaan.

Vatjalaisten kylät voidaan jakaa maaston muodon ja peltojen sijainnin mukaan ryhmä-, rivi- ja katukyliin eli raittikyliin.<sup>4</sup> Venäläisen mallin mukaisia katukyliä esiintyi eniten, ja tällaisia olivat esimerkiksi Kattila, Joenperä (Jõgõperä) ja Mahu. Ryhmäkylä olivat puolestaan esimerkiksi Järvikoiskylä (Järvikoistšülä), Korvettula (Kõrvõttula) ja Mati. Rivikylät kuten Untova (Undova) ja Kukkosi (Kukkuzi) sijaitsivat jokien varrella. Joissakin kylissä esiintyi kahdesta kolmeen päätyä eli ”otsaa” (*õttsa*), joilla oli itseenäisen kylän asema ja oma kyläpaimen, oma uhripaikka ja niin edelleen.



Näkymä itävatjalaiseen Mahun katukylään vuonna 2001.



Näkymä Untovan rivikylään vuonna 1983. Talot ovat ylempänä töyräällä, alempana lähempänä Sumajokea talojen saunat.



Naisia pyykinpesupaikalla Joenperän kylässä vuonna 1943. MV.

Heimoon perustuva yhteisö jakautui suurperheiksi, jotka koostuivat monesta lähisukulaisuussuhteessa olevasta perheestä. Vatjalaiseen suurperheeseen kuului tavallisesti 20–25 henkeä. Suurperheet säilyivät 1900-luvun alkuun asti. Tunnettujen vatjalaisyhteisöjen juuret ulottuvat 1700-luvulle, jolloin muodostui itsenäinen taloudellinen ja yhteisöllinen kyläyhteisö. Kyläyhteisöillä oli yhteiset maa-alueet ja perinneoikeuteen perustuva itsehallinto. Osittain yhteisörakenne säilyi tsaarinvallan loppuun ja ensimmäiseen maailmansotaan asti. Kylänvanhin (*staarosta\**, *taarosta*, *tšüläätaarosta*)<sup>5</sup> valittiin kyläkokouksessa (*suima\**, *skotka\**) yhdestä kolmeen vuodeksi. Vanhimman tehtäviin kuului verojen keruu, peltojen jakaminen sekä muiden yhteisten asioiden hoito. Lisäksi kylässä oli vilja-aitanhoitaja sekä yövahti tulipalojen varalta.

Kylän yhteistä omaisuutta olivat yksi tai useampi kaivo (vatjaksi *kaivo*), lampi (*liko*), lähde (*lähe*) tai pyykinpesupaikka joella, keinu (*löökkü*), vilja-aita (*magazi\**), josta tarvittaessa lainattiin viljaa sekä tuuli- tai vesimylly (*müllü*). Riihi ja joissakin kylissä myös sauna jaettiin talon eli suurperheen kesken.

Kylänväki kaivoi talkoilla rajajojia ja järjesti pyhäisin satoaikana elonleikkuu- ja perunannostotalkoita

(*talgod*). Tulipalon sattuessa palaneen talon tilalle rakennettiin yhdessä uusi. Suomenlahdella käytiin vetämässä nuottaa ja viemässä hailiverkkoja työkunnittain, joista käytettiin nimitystä artteli (*artelli\**). Työporukkaan kuului tusinan verran miehiä, jotka valitsivat keskuudestaan johtajan (*staarosta\**, Laukaansuun eli Vainpuolen kylissä *skipperi\**, neuvostoaikana *brigadiiri\**). Talvikalastusaikana asuttiin pitempiä aikoja jalasten päällä olevassa mökissä (*butka\**), joka vedettiin hevosilla jäälle, ja joskus kalastajat yöpyivät myös Suomenlahden saarilla asuvien suomalaisten luona.<sup>6</sup>

## Rakennukset

Viimeistään ensimmäisen vuosituhannen jälkipuoliskolla eli myöhäisellä rautakaudella kehittynyt riihitupa tunnetaan Viron ja Pohjois-Latvian lisäksi todennäköisesti ainostaan vain vatjalaisalueelta.<sup>7</sup> Etelä-Latviaan sotavankkeina vietyjen kreekinvatjalaisen siirtokunnan aineiston perusteella riihitupa oli käytössä Narvan ja Laukaansuon välisellä alueella ainakin jo 1400-luvun lopulla. Vatjalaiset ottivat jossakin vaiheessa käyttöönsä myös itäslavilaisen rakennustyyppin, jossa on kylmä eteinen ja suuri venäläisperäinen uuni.<sup>8</sup> Vanhimpana pihamuotona Inkerinmaan vatjalaisilla, inkerikoilla ja venäläisillä tiedetään olleen pienen pihapiirin ympärillä sijainnut rakennusrykelmä. Toisen maailmansodan aikaan vuonna 1942 tarttolaisen tutkijaryhmän vieraillessa vatjalaiskylissä sellainen oli säilynyt vain itävatjalaisessa Ikäpäivän kylässä, mutta vielä 1880–1890-luvuilla se oli laajemminkin pääasiallisena rakennustyyppinä.<sup>9</sup>

1800-luvun jälkipuolella pihapiireissä yleistyi samansuuntaisen asuintalon (*rihi*) ja talousrakennuskokonaisuuden (*õvvi*) rinnakkainen yhdistelmä. *Õvvi* sisälsi navetan (*lauta*) ja aluksi myös kapean välipihan.<sup>10</sup> Tällaisia saattoi nähdä vielä 1950-luvulla monissa kylissä kylänraittien varilla. Myöhemmin vanhoja rakennuksia muutettiin ja



Puuleikkauksilla koristettu talo ja valokuvaaja Vilho Setälää seuranneet lapset Kattilassa vuonna 1909. Museovirasto.



Koto eli vatjalainen talo Korvettulan kylässä vuonna 2001. Asuinrakennus ja navetta sijaitsivat vierekkäin.

tarpeettomiksi käyneet navetat purettiin. Laukaansuun kylissä rakennukset olivat toisenlaisia: Suomenlahden rannikon rakennustyyliä näkyvät erityisesti 1900-luvun alussa tulleet virolaiset ja suomalaiset vaikutteet.<sup>11</sup> Ensimmäisen maailmansodan aikoihin vatjalaisten asuinalueella alkoi yleistyä pihatyyppi, jossa asuinrakennus ja navetta sijaitsivat samassa rivissä, mutta toisin kuin muualla Pohjois-Venäjän alueella, vatjalaisalueella tämä pihatyyppi ei vakiintunut.<sup>12</sup>

Vatjalaisten rakennukset olivat pääasiassa puisia, ja ennen toista maailmansotaa tiili- tai luonnonkivirakennuksia oli hyvin vähän. Olkikattoisen hirsitalon (*koto*) ulkonekään kiinnitettiin erityistä huomiota. Ikkunoiden ulkoreunat ja koristeparvekkeet koristeltiin kaiveruksin tai

öljyvärimaaluksin, joiden innoittajana toimivat kaupunkien ikkunakoristukset. Rakennusten kattohirsien päät veistettiin usein linnunhahmoisiksi.<sup>13</sup> Taloissa oli multa- tai kivilattia. Savupiippuja ryhdyttiin rakentamaan 1800-luvun puolivälin jälkeen, ja hellat tulivat käyttöön saman vuosisadan lopulla.

Välikatottomasta eteisestä (*rihenneüz*, sananmukaisesti 'tuvan edusta') vasemmalle jäi asuinhuone eli pirtti (*rihi*, *mussrihi* eli 'musta tupa', *mussötsa*, sananmukaisesti 'musta pää') ja oikealle kamari eli "puhdas" puoli (*töinrihi* sananmukaisesti 'toinen tupa', *kammari*). Eteisessä säilytettiin käsikiveä, vaatetyynyreitä (*söpaušatti\**) sekä elintarvikkeita. Kesällä siellä myös nukuttiin. Sängyn ylle asetettiin nukkujaa hyttsiltä ja kärpäsiltä suojaava pellavakangas (*uvvii*, *uutimo*), jollainen oli käytössä muuallakin Itä-Euroopassa.

Vatjalaisten asuintilat olivat puhtaat ja avarat.<sup>14</sup> Pirtin oven suussa oli suuri uuni, jossa valmistettiin ruokaa, ja toisella puolella, uuninsuuta vastapäisessä nurkassa (*kaapiinurkka*) sijaitsi hyllyjä tai myöhemmin astiakaappi. Oven vieressä oli ortodoksiseen tapaan nokallinen käsienpesuastia (*piippata*, *rukamoinikka\**) ja pyyhe. Pirtin takaosassa oli ruokapöytä ja seinustoilla monta pitkää penkkiä (*lavõzõd*) sekä muutama pieni penkki (*järtšü*). Tuoleja



Samuli Paulaharjun piirros savutuvan uunista, jonka edustalla jousikätkyt vuonna 1911 Jarvikoiskylässä. SKS.



Maria Boranovan savusauna Matin kylässä vuonna 1971.

alettiin hankkia vasta 1900-luvulla. Asuinhuoneen takanurkan pöydänpään takana oli *jumalnurkka*, *jumalalokka* tai *kolonurkka* (Ikäpäivällä *koloizõdolkka*), ja ikonit sijoitettiin tämän nurkan hyllyyn tai kaappiin (*kolo*). Ennen vuoteiden käyttöönottoa asukkaat nukkuivat oljilla seinän vieressä leveällä makuulavalla (*makauz*, *säntšü*) kahdessa rivissä päät vastakkain. Huoneen takaosassa, jossa isäntäväki nukkui, riippui katossa jousikätkyt (*tšätšüd*). Isäntävän tilan erotti muusta tuvasta kankainen väliseinä (*širma\**). Lavitsan tai uunin alla avoimessa tilassa oli kanahäkki. "Puhdasta puolta" asustivat täysi-ikäiset lapset tai nuoripari, ja sinne kutsuttiin myös vieraat.

Perinteisesti vatjalaistalossa oli yksi tai kaksi aittaa, sauna, heinä- ja pahnalato sekä perunakellari tai kuoppa (*kooppa*). Välikatottoman aitan (*ratiz*) kattoulkonema tuettiin tavallisesti pylväillä. Aitassa säilytettiin elintarvikkeita ja vaatteita sekä nukuttiin kesällä. Savusaunassa (Mati *sauna*, Ikäpäivä *tarõ*) peseydyttiin ja vihdottiin (*tšülvettii* eli "kylvettiin") joka viikonloppu. Saunassa oli itäeurooppalaiseen tapaan eteinen sekä kivistä ladottu kiuas (*sauna*) *tšived*) ja puiset lauteet (*lava*). Saunassa myös synnytettiin. Suomenlahden ympäristölle tyypillisessä riihessä (*riiga\** < *rihi*) oli savilattia ja olkikatto, ja se sijaitsi muista rakennuksista kauempana. Riihessä oli korkea välikatollinen

huone sekä välikatoton lattiallinen luuva (*koomina\**, *rii-gaaluz*). Korkeassa huoneessa oli kaksi poikkihirttä (*par-rõnaluhšõd*), joille asetettiin parret (*parrõd*) viljan kuivat-tamista varten.

Toisen maailmansodan aikana monta vatjalaiskylää tuhoutui. Sodan jälkeen rakennettiin uusia asuintaloja, osa tiilistä kolhoosien mallipiirustusten mukaisesti. Sit-temmin maatilojen rakennuksia on muuteltu ja korjail-tu. Jo 1950–1960-luvuilla suurin osa Laukaansuun talois-ta oli vuorattu ja maalattu, mutta muualla sellaisia oli vain vähän.<sup>15</sup>

## Maanviljelys

Vatjalaisten tärkein elinkeino 1400-luvun veroluettelon mukaan oli maanviljelys. He maksoivat verot viljana, liha-na, maitotuotteina, munina, pellavana ja hammppuna. Tär-kein viljelyskasvi oli 1600-luvulla ruis (*rüüz*), seuraavana ohra (*õzra*) ja kaura (*kagra*). Jossakin määrin kasvatettiin myös vehnää (*nisu*) ja tattaria (*greettsina\**).

Yhteisen terminologian ja samanlaisten työvälineiden ja -menetelmien perusteella voidaan päätellä, että vatja-laisten tapa viljellä maata on kehittynyt rinnan muiden itämerensuomalaisten hyödyntämien työtapojen kanssa. Se on saanut vaikutteita etupäässä venäläisestä, mutta jos-sakin määrin myös virolaisesta ja inkerinsuomalaisesta maanviljelyskulttuurista. Venäläiset ja suomalaiset vai-kutteet näkyvät erityisesti puutarhanhoidossa. Maatalous-työkalut olivat melko samanlaisia koko Itä-Euroopassa.

Pellot (*põlto* tai *nurmi*) arvottiin kullekin talolle täysi-ikäisten miesten lukumäärän mukaan useaksi kapeaksi (joissakin kylissä vain yhden sylen leveäksi) saraksi (*sar-ka*). Esimerkiksi Joenperän kylässä yhdellä talolla saattoi olla jopa 60 sarkaa. Samalla periaatteella jaettiin maaor-juuden päätyttyä talojen kesken myös niityt ja joissakin kylissä jopa metsät. Uusia peltoja saatiin kaskeamalla (*sõr-to*). Varsinaista metsää ei tavallisesti kaskettu, vaan kas-ki tehtiin kylän yhteismaana olevasta ja taloille jaetusta vesakosta. Ensiksi mättäät hajotettiin erityisellä kirveel-lä. Pienemmät puut kiskottiin maasta aikaisin keväällä



Äiti ja poika kyntävät peltoa kaksiteräisellä hankoauralla Kattilassa vuonna 1909. Museovirasto.

ja jätettiin kuivumaan, suuremmat vietiin kotiin. Kaski poltettiin toukokuun lopussa tai kesäkuun alussa. Kaskimaalle kylvettiin kevätiljaa tai talviruista. Kaskessa kasvatettiin myös naurista ja myöhemmin perunaa. Kaskimaata käytettiin vain kolme vuotta, minkä jälkeen se jätettiin kesannolle tai lannoitettiin metsäpelloksi (*metsäpalot* eli *-nurmi*).

Kytöä (*tšütüz*) tehtiin etupäässä kaalimaan (*kapussamaa*) ja joskus myös pellavamaan lannoittamiseksi. Samoin kydöttämistä käytettiin, kun kesanto (*sööttü*, *aho*) otettiin uudelleen käyttöön. Vesakko hakattiin aikaisin keväällä, puut sidottiin kimpuihin ja kuivattiin. Myöhemmin hakokimput vietiin heinäpellolle tai niitylle, peitettiin mättäillä ja sytytettiin palamaan. Kun kytö oli palanut loppuun, mättäät levitettiin ja äestettiin ja pellolle tehtiin pientareet (*peentörad*). Kytömaata voitiin käyttää vain yhden satokauden ajan.

Venäjäns vallankumouksen jälkeen 1900-luvulla ennen kolhoosien perustamista vatjalaiset käyttivät kolmivuoroviljelyä. Vuorojen nimet olivat *toukonurmi*, *rüiznurmi* ja *paarnja(z)\** eli kesanto. Sadonkorjuun jälkeen maa kynnettiin ensimmäisen kerran. Kevätviljapello jätettiin kesannoksi. Syyspellosta käytettiin nimityksiä *sänki* ja *körsi*. Kesanto kynnettiin kaksi kertaa kesän aikana ensiksi ennen juhannusta lannan (*valo*) levittämisen jälkeen ja syksyllä ennen kylvöä. Kesantoon kylvettiin syysviljaa, vilja kylvettiin käsin vakasta (*tšülvüvakka*). Pelto muokattiin hankoauralla ja äkeellä. Kaksiteräinen hankoaura (*adra*) oli tyyppillinen itäeurooppalainen maanviljelystyökalu. 1800-luvun lopulla otettiin käyttöön venäläistyyppinen useimmiten kartanon seppiä valmistama sahra (*pluuga\**). Vatjalaiskylissä jyrä (*katka\**) otettiin käyttöön vasta 1800-luvun lopulla. Sitä ennen naiset ja pojat hienonsivat suuremmat multakokkareet pitkävartisella nuijalla (*pötkurikka*). Aikaisemmin käytettiin oksaisesta kuusesta tehtyä risuäestä (*puuäez*), mutta vuonna 1942 tarttolaisen tutkimusryhmän retken aikana se tunnettiin enää vain nimeltä. Uudempi toisiinsa kytketyistä liikkuvista

puukapuloista tehty niveläes (*äez*) oli ilmeisesti peräisin Virosta, ja sen jälkeen otettiin käyttöön itäeurooppalainen, nelikulmainen puusta tai raudasta tehty raamiäes.

Vielä toisen maailmansodan aikana viljaa leikattiin itäeurooppalaisittain sirpillä (*sirppi\**), sirpin kädensija oli suora ja terä hammastettu. Sadonkorjuussa jokaisella oli oma peltosarka (*esi* tai *ösa*), jossa hän leikkasi viljaa kourallinen kerrallaan ja pani korret etukäteen tehtyjen siteiden (*siö*) päälle. Neljä pivollista (*piho*) muodosti yhden lyhteen (*vihko*). Myös kevätilja sidottiin lyhteiksi ja kuivatettiin ennen suovaan panoa. Lyhteet kasattiin väliaikaiseksi kasaksi (*koko*, *luku*), josta myöhemmin tehtiin kuhilas (*viizikko*), kuhilaassa neljä lyhdettä asetettiin vastakkain ja yksi nostettiin niiden päälle. Kun kuhilaat olivat kuivuneet, niistä tehtiin kartionmuotoinen auma (*kuhilaz*, *napurikko*, *röukko*, *kaappöna\**). Lyhteet voitiin latoa pareittain riviin (*škirda\**), nostaa tikkaile (*retelid*, *kozlad\**) tai korkeiden pylväiden väliin vaakatasoon asetettujen puiden päälle haasioiksi (*aartod*).<sup>16</sup>

Riihi puitiin (*riigaa tapöttii*) syysöinä. Ensimmäinen vaihe oli lyhteiden puistelu riihen seinää, tynnyrinreunaa (Ikäpäivällä) tai erityistä penkkiä (*karu*, *stanka\**) vasten. Puistelluista lyhteistä muodostettiin lattialle kasa (*raitti*, *räätö\**). Jokaista kasaa puitiin neljällä varstalla (*primuzla\**), kasaa käännettiin moneen kertaan puolelta toiselle. Sen jälkeen oljet ravisteltiin jyvistä puhtaiksi, sidottiin lyhteiksi ja säilytettiin katontekoa varten. Kuivatetun ja maalle levitetyn viljakerroksen (*pahmaz*, *pölgötuz*) polkemiseen käytettiin jonkin verran myös hevosta tai hevosen vetämää rullaa (*pölgötuzrulla*). Toisen maailmansodan aikana Matissa vierailleet virolaistutkijat löysivät vielä yhden yksinkertaisen käsikäyttöisen puimakoneen.<sup>17</sup>

Rukiin pohtimiseen käytettiin vain puista lapiota (*lipittsa*, *tuulilabikka*). Akanat poistettiin pohtimisviuhkalla (*löühkä*). Kevätviljan puhdistamisessa käytettiin myöhemmin myös seulaa (*groohatti\**, *riigasigla*). Vilja kuivattiin parsilla.<sup>18</sup>

Pellavaa (*lina*) ja hamppua vatjalaiset kasvattivat vain omiksi tarpeiksi. Pellavasta tehtiin vaatteita, se nyhdettiin



syksyllä, kun siemenet olivat kypsyneet. Pellava sidottiin lyhteiksi ja kuivattiin. Siemenet puitiin varstalla riihen lattialla, ja varret ladottiin kuivamaan nurmikolle myöhemmin parsille tai saunaan. Joissakin paikoin pellavaa liotettiin vedessä. Pellavasta irrotettiin loukuttimella (*tapõpuu*) varsien kova aines ja se poistettiin vitimellä (*vitimõ, viõõ*) sekä häkilöitiin (*hägä, hääkki*). Hampppua (*kaniva, kanõppi*) kasvatettiin verkonpaulojen ja ruokaöljyn valmistamiseen.

Kotieläiminä vatjalaiset pitivät nautakarjaa, hevosia ja lampaita, kanoja, hanhia ja ankoja. Kylän eläimiä paimennettiin yhdessä. Lehmäpaimenella (*karjušši, paimõn*) oli mukanaan päivittäin eri taloista saadut yksi tai kaksi nuorta apulaista (*paastõri\*, popastõri\**). Myös lampaila (*lammazkarjušši*) ja hevosilla (*dabušnikka\*, myös koõušnikka\**) olivat paimenet erikseen. Paimeniksi palkattiin tavallisesti Soikkolan inkerikkoja. Hevosten yöpaimenuksesta käytettiin nimitystä *eittsizä*.

Suurten kotieläinten talviruoaksi tehtiin heinää (*einä*), joka niitettiin viikatteella (*viikast, viikahtõ*), kuten Pohjois- ja Länsi-Virossa. Viikatteessa oli kaksi kädensijaa. Kuivunut heinä haravoitiin haravalla (*aro*) ja pantiin suvaan (*saatto, kopna\**) tai pienempään pitkulaiseen kasaan (*sikain, tsikainõ*). Suovat tehtiin oksille tai rimojen päälle ja ne vedettiin hevosella tai kahden miehen välisellä kantotelineellä aumaan (*kuhja*). Karjalle varattiin rehuksi myös olkia.

## Metsästyys ja kalastus

Metsästyys ja kalastus olivat muinaisvatjalaisten tärkeimpiä elinkeinoja. Oletettavasti vatjalaisille kuuluneista 1000–1200-luvun haudoista on löydetty erilaisia kirveitä, keihään ja nuolen kärkiä, sirppejä, lyhytvartisia viikatteita, veitsiä ja tulusrautoja.<sup>19</sup>

Metsästäminen väheni kartanojärjestelmän levittyä keskiajalla vatjalaisalueille, koska metsästyksestä tuli kartanonherrojen etuoikeus. Petoeläimiä pyydystettiin raudoilla, susia myös pyyntikuoppaan (*suõõhauta*) houkut-



Pitkävartisia viikatteita seinän vierustalla Liivakylässä vuonna 1982. Etualalla Nasto Andrejeva arkivaatteissaan.

telemalla. Lintuja pyydystettiin jouhisilmukoihin, teeriä myös houkutuslintukuvien avulla. Teeren ja sorsien munia kerättiin ruuaksi.

Toiseen maailmansotaan asti harjoitettiin villi- ja tarhamehiläisten hoitoa. Mehiläispönttöjä nimitettiin monella tavalla (esimerkiksi *tsimopakko, tsimokolo, mesipatsaz*). Ennen tarhamehiläisiä hunajaa saatiin suurten onttojen mäntyjen rungoissa pesiviltä mehiläisiltä. Usein puunrunko (*tsimorahno*) sahattiin ja tuotiin mehiläispesineen kotipihalle.

Kalastusta harjoitettiin sisäjärvillä ja Suomenlahdella kotitarpeiksi ja myyntiin. Myyntiin pyydettiin silakkaa, kilohailia ja kuoretta sekä jossakin määrin nahkiaisia. Kalaa vaihdettiin myös leipäviljaan. Inkerinmaalla kuten muuallakin Itä-Euroopassa käytettiin tavallista kalaverkkoa (*võrkko*) tai kolmikertaista riimuverkkoa (*apara\**). Vainpuolen kylissä verkot kuljetettiin rantaan kaukalo-maisessa astiassa (*nõru*). Kalaa pyydystettiin myös merroilla (*mõrta*), rysillä (*rüsä*) ja nuotalla (*nootta*). Ongella käytiin harvoin. Kalaa pyydystettiin syysjään läpi nuijalla iskemällä tai keväällä kutuaikana erityisesti haukea atraimella (*astraga\**). Talvella avannosta nostettiin kalaa haavilla (*tsõerpakka\**). Tuulastettaessa veneessä poltettiin ter-vaksia valonlähteenä.

## Kulku- ja kuljetusneuvot

Kesällä vatjalaisten tärkein kulkuneuvo olivat hevosen vetämät vaunut ja talvella reki. Aikaisemmin käytettiin kaksipyöräisiä kärryjä (*koi-kad, rattaad*), jotka Laukaansuulla säilyivät käytössä kauemmin kuin muualla. Suuret kärrynpyörät (*veero, rataz*) oli toisinaan taivutettu yhdestä puusta kuten reenjalas. Suurempien kuormien vetoon tarkoitettut nelipyöräiset vankkurit (*rospuskad\**, *vankkuri*) otettiin käyttöön suhteellisen myöhään 1900–1910-luvulla, mutta vielä vuonna 1942 Matissa ja Korvettulassa käytettiin suuripyöräisiä kärryjä rinnan nelipyöräisten vankkureiden kanssa.<sup>20</sup> Suurten kuormien, kuten ruiskuhilaiden tai heinäkuormien kuljettamiseksi vaunuun kiinnitettiin laudoista tehty häkki (*kresla\**) tai pohjapuihin laatikko, johon kiinnitettiin puolista (*varnad*) tehdyt pystypuut.

Talvella käytettiin irtolaidallista rekeä (*laitjo*, lainasana suomen kielestä; Laukaansuulla ja idässä myös *retši*). Hirsien vedossa käytettiin takarekeä (*takakelkka*), johon hirret kiinnitettiin köysillä. Kirkkoon ja häihin ajettiin ajo-reellä (*saani\**), joita oli sekä virolais- että suomalaistyyppisiä. Selkätuellinen virolainen reki oli leveämpi ja puolalaitainen, suomalainen reki oli kapeampi mutta pitempi sekä kuperapohjainen. Talvella lapset työnsivät kelkkaa (*kelkka*) tai hiihtivät suksilla (*suhsöd*). Myös metsästäjät käyttivät suksia. Puista hevosen satulaa (*satula*) käyttivät ainoastaan pojat ja miehet. Myös kärryillä ajaja ratsasti hevosella. Kesällä kuormia vedettiin etelästä peräisin olevan mallin mukaisesti purilailla (*volokuša\**).

Pienempien kuormien siirtoon käytettiin yksi- tai kaksipyöräisiä käsikärryjä (*tatška\**, *teleška\**) ja kivien siirtoon kantokehyksiä (*nosilkad\**). Marjoja, sieniä ja perunoita varren olivat korit (*vakad*). Vettä ja metsän anteja kannettiin ämmänlängillä (*köröta*), heiniä, olkia ja akanoita pärevaikoilla (*pär(e)vakka*). Olkia kannettiin takkavitsalla selässä.<sup>21</sup>



Mies lähdössä nostamaan verkkoja haapiolla Sauvokkolassa vuonna 1909. Museovirasto.

Tasapohjaiset veneet (*vene*) rakennettiin laudoista. Veneitä soudettiin kahdella airolla ja ohjattiin pitkällä mellalla. Sisäjärvillä käytettiin 4–5 metrin pituisia, yhdestä puusta koverrettuja haapioita (*aapiain, kori*). Suomenlahden rannoilta kuljetettiin purjeveneillä polttopuita ja rakennusmateriaaleja Kronstadtiin ja Pietariin. Laukaanjoen rantakylissä vatjalaiset harjoittivat myös tukinuittoa.



Veneitä Laukaanjoen rannalla Kukkusin kylässä vuonna 1982.

## Käsityöt

Aikaisemmin vatjalaisemännät valmistivat kotona kaikki tarvittavat pellava- ja villavaatteet. Suurin osa käsityötaidosta katosi kuitenkin toiseen maailmansotaan mennessä, jolloin alueella vierailleen virolaisen tutkijaryhmän mukaan vain yhdessä talossa olivat kangaspuut (*kangaspuud*, aikaisemmin *pelsemed*) eikä rukkia (*vokki*) havaittu enää missään.<sup>22</sup> Miehet valmistivat kotonaan suurimman osan puisista käyttöesineistä. Kotona ommeltiin myös turkit ja jalkineet, Laukaansuun rahvas parkitsi nahkaa Joenperällä ja inkerikkojen asuttamalla Risumäellä.<sup>23</sup>

Eri seuduilla oltiin 1800-luvulla erikoistuttu eri tuotteiden valmistukseen. Tärkeimmät puutyökeskukset olivat Kattila ja Valkovitsa, missä sorvattiin rukkeja ja puisia ruokailuvälineitä. Valkovitsassa tehtiin myös puisia satuloita ja kärrynpyöriä. Kattilan muurarit olivat kuuluisia. Saviastioita käytiin ostamassa Soikkolanniemen Someron inkerikkokylän savenvalajilta. Männynkannoista poltettiin tervaa ja koivuntuohesta tököttiä. Tervaa käytettiin etupäässä veneiden ja kalaverkkojen kyllästämiseen. Pajojen ahjoihin tarvittavaa hiiltä poltettiin maahan kaiveutussa kuopassa männystä ja koivusta, ja myös kalkkikivestä poltettiin myyntiin kalkkia.

## Pukeutuminen

Miehet luopuivat ensimmäisinä vatjalaisen kansanpuvun käytöstä, kuten muuallakin Pohjois-Euroopassa. Seuraavassa puhutaan pääosin juhla-vaatteista. Jo 1700-luvun lopulta olevien tietojen mukaan miesten asu ei hattua, nuttua ja saappaita lukuun ottamatta poikennut naapurikansojen asuista. Jalkineina käytettiin tuohivirsuja tai pitkävartisia saappaita. 1800-luvun lopulla vatjalaismiehet sonnustautuivat valkeaan asuun, johon kuuluivat pellavahousut (*kaatsad\**), pitkä nuttu (*kauhtana\**, myöhemmin musta tai tummansininen), pellavapaita (*rüüdi*) ja talvella vaalea lampaannahkainen turkki.<sup>24</sup> Pitkää pellavanuttua



Aärü Merkkulintytär yllään *ummikko* ja *perednikka*, Kigoŋa Ivaŋanpoika yllään *rüüdi* ja *kušakka* Luuditsan kylässä vuonna 1909. MV.

tiedetään käytetyn myös juhla-asuna. Latviaan 1400-luvun puoliväliä ennen siirretyt kreevinivatjalaiset käyttivät miesten paidassa (*kiutt*, *kiuttiñ*, Laukaansuulla *tšiuutto*) sinisellä ja punaisella langalla koristeltua kaulusta.<sup>25</sup>

Naisten juhlavammassa asussa sen sijaan säilyi paljon vanhaa. Ainakin Narvan ja Laukaanjoen välisellä alueella käytettiin 1300–1400-luvun tietojen mukaan kahta päällekkäin olevaa, olalla nauhoilla riippuvaa vyötäröhametta eli *hurstut-aanua*-yhdistelmää. 1900-luvun alkuun asti se säilyi vain Keski-Inkerin inkerikoilla. Avioaimojen päähine oli pitkänauhainen tanu (*sapana*), myöhemmin venäläisiltä siirtynyt *povoinikka*. Kreevineillä säilyivät inke-



Tyttöjen päähine, jonka Vihtori Alava tallensi museokokoelmaan vuonna 1884 Matin kylästä. Museovirasto.

Rekonstruoidut 1700-luvun vatjalaiset juhlavaatteet Joenperän koulun Linnud-yhtyeen johtajan Marina Petrovan yllä ja nuorten naisten vaatteet yhtyeen muiden jäsenten yllä. Vaatteet ovat Fjodor Tumanskin 1700-luvulta peräisin olevan käsikirjoituksen (Öpik 1970) perusteella suunnitelleet Tatjana Jefimova ja Jekaterina Kuznetsova.

rikkonaisen vaippahametta muistuttava hame (\**urzikk*, sana tallennettu *ursk*-muodossa) ja tanu (*sapan*) 1800-luvun keskipaikkeilla tapahtuneeseen yhteisön häviämiseen asti.<sup>26</sup>

1700-luvun tietojen mukaan Kattilan alueen eri-ikäiset naiset käyttivät poikkeuksellisia vaatteita. Naimattomilla naisilla oli päässä moniraitainen ja lukuisilla lasihelmillä, kaurisimpukoilla ja tinapaloilla koristeltu päähine (*pääs(s)e*) tai päänauha. Päähineen takana oli helmillä koristeltu nauhasolmu, jonka läpi vedettiin letittämättömät hiukset. Päällysvaatteena pidettiin hihatonta, perinteiseen tapaan pellavasta tehtyä hametta (*amō*) ja sen päällä lyhyttä pellavapuseroa (*ihaad*); nämä muistuttivat pohjoisvirolaista, itäkarjalaista ja pohjoisvenäläistä vaatetta. Vöitä oli kaksi päällekkäin: alimpana oli leveämpi (*ladda-vöö*) ja päällimmäisenä kirjottu vyö (*tširjava vöö*) tai tinakoristuksilla varustettu nahkavyö (*puuta*).

Vyön väliin etupuolelle työnnettiin kaksi vyöliinaa (*tsä-särätte*). Molemmilla sivuilla riippui kaurisimpukoilla, pronssikoruilla, kulkusilla ja kolikoilla kaunisteltu punaraitainen vyötäröliina (*kaattōri\**), joka 1800-luvun keskelä muuttui takana pidettäväksi esiliinaksi.<sup>27</sup> Vyö- ja vyötäröliinan välissä sijaitsi kirjailtu sivuliina (*bokkarätte*, *varnikka*). Jalassa olivat ylösvedetyt villaiset puoliskusat (*kaputad*), pellavaiset jalkarätit (*jalkaräted*), punaiset villakan-kaiset säärisuojat (*rivad*) ja punaiset nauhat (*tšennääpaglad* eli 'kengänpaulat'). Myös virsuja (*tšennäd*) valmistettiin punaisesta nahasta. Naisihanteeseen kuului mahdollisimman pullea sääri.

Nuorikoilla oli paljaaksi ajetussa päässään helmin ja kaurisimpukoin koristeltu valkea torninmuotoinen pella-vatanu (*paikaz*). Sen alta laskeutuivat selkään valkean pella-valiinan (*pääpühje*) kirjailut päät. Nuorikko oli pukeutunut jo nuoremmalla rautakaudella tavattuun, tumman-



Jekaterina Mikiljevna Joenperän kylästä 1800-luvun lopun nuorikonpukuun pukeutuneena. Museovirasto.

siniseen hihattomaan villahameeseen (*rukka*) sekä vyöliinan alla olevaan helmin, kulkusin ja kolikoin sekä pronssi-spiraalein koristeltuun, sinisestä verasta tehtyyn arkais-tiseen esiliinaan (*pölviliina* eli 'polviliina', *tšelläpölvilliin*, *pölvikko*).

Arvostetun aviovaimon tanu (*päässe*) muistutti nuorikon päähinettä, mutta oli tehty punaisesta verasta. Tanun alta niskaan ulottui valkea pääliina (*paikaz*, *kiikka\**). Tanun päälle sidottiin silkkinen ommeltu ja hapotettu silkkiiliina (*šolkkarätte*), jonka solmu asetettiin ot-salle. Vanhempi vaimo pukeutui koruttomaan siniseen esiliinaan, ja ikääntyneet vaimot käyttivät valkeaa paitaa

muistuttavaa hihallista ja pellavaista *ummikkoa*. Vanhukset eivät käyttäneet hihoja eivätkä esiliinaa.

Vatjalaisten varhaisimmissa vaatteissa ja koruissa näkyy Volgan ja Kaman alueelta lähtevä vaikutus. Tämä näkyy erityisesti vyötäröliinan ja päähineiden muodoissa.<sup>28</sup>

Jo 1600-luvulla käytössä olleesta naitujen naisten puvusta todistavat Valjan kylästä Kerstovan läheltä kaivauksissa löydetty, pronssikattilaan kätkeytyt juhlapuvun osat, joista vain esiliina oli suhteellisen hyvin säilynyt. Se oli valmistettu sinisestä villakankaasta, jota koristivat keltaiset helmet, kulkuset, ruotsalaiset pelirahat, spiraalit ja kaurisimpukat. Lisäksi samasta kattilasta löytyi



Joenperästä vuonna 1909 tallennetut kaatterit (kaattōrid). Museovirasto.

vyötäröliinojen, vöiden ja päähineen osia sekä ohimorenkaat. Vuonna 2009 tehty löytö oli sensaatiomainen, koska siihen asti vanhimmat tunnetut säilyneet vatjalaisen kansanpuvun osat olivat peräisin vasta 1800-luvulta.<sup>29</sup>

Naisten vaatetus alkoi yleisemmin muuttua 1800-luvun alkupuolella. Vainpuolen vatjalaisilla *rukka* vaihtui inkerikoilta lainattuun siniseen *hurstut*-vaippahameeseen (*kōlstad*, *kōlstinad\**), joka jostakin syystä muistuttaa etelävenäläisten primitiivistä *panjovaa*. Muutos johtui inkerikko-vaikutuksen kasvusta alueen vatjalaisten parissa, mutta *hurstut*-hameen käyttö hävisi venäläisvaikutuksen myötä 1860–1890-luvuilla. Hihallisen pellavapaidan (*tšiuutto*) rintamus, hihojen yläosat ja suut oli kirjottu. Nahkaisen ja tupsuilla varustetun vyön alle kiinnitettiin vyöliina (*vyö-rätte*) ja geometrinen kuvioin koristeltu esiliina. Vaimot käyttivät päähineenään tanua (*paikaz*, *sapana*), jonka alle asetettiin kankaaseen kiedottu puinen kaarenmuotoinen *sükärä*.<sup>30</sup>

Viimeistään 1800-luvun keskipaikkeilta lähtien otettiin käyttöön erilaisia venäläisiä sarafaanimallisia päällysvaatteita, ja ilmestyi kaistaleista tehty valkea, pellavainen, sarafaanimallinen vyötäröhame (*ummikko*, *beljakka\**), jonka käyttö loppui kuitenkin jo 1880–1890-luvulla.<sup>31</sup> Sen

sijaan muotiin tuli toisenlainen, sininen ja kaistaleista tehty sarafaanin tapainen päällysvaate (*krassikka\**, *sinjakka\**), joka ylettyi lähes kainaloon asti. Vanhemmat naiset pukeutuivat kyseiseen asuun vielä 1920-luvun lopulla, mutta sen rinnalle tuli myös suoraan leikattu kartuunista tai silkistä tehty sarafaani. 1920-luvulla kaikki nuoret vatjalaisneidot käyttivät kaupasta ostettuja hameita.<sup>32</sup>

Samalla kun hamemuoti muuttui, jäivät käytöstä pois myös monet muut perinteiset vaatekappaleet kuten päähineet, vyöt ja esiliinat. Koillis-Virossa ja erityisesti Iisakun alueella, johon aikaisemmin oli saapunut vatjalaisia tai heille läheisiä siirtolaisia ja jossa oli ollut luultavasti vatjalaista etnistä pohjaakin, naisten kansallispuvuissa säilyi myös pitkään vatjalaisia piirteitä, kunnes ne hävisivät käytöstä 1800-luvun loppupuolella.<sup>33</sup> Neuvostoaikana vatjalaisten vaatetus ei poikennut venäläisten ja inkerikkojen vaatteista.

## Korut

Roomalaisella rautakaudella eli ajanlaskun taitteen jälkeisinä ensimmäisinä vuosisatoina vatjalaisalueella ja Virossa koruissa ilmenee eteläisempää balttilaisvaikutusta: erilaisia sormuksia, solkia, rannerenkaita ja korullisia ketjuja. Myöhemmän rautakauden kumpuhautoista on löydetty paljon slaavilaisia koruja kuten ohimorenkaita ja kaulahelmiä, mutta vaikutteita on tullut myös Baltiasta. Soljet olivat tyypillisiä juuri balttilaisille ja suomalais-ugrilaisille mutta eivät venäläisille. Nuoret naiset kantoivat toisenlaisia koruja kuin vanhemmat: levynmuotoisia hopeisia päpantoja, monenlaisia rinnalla ja vyöllä käytettäviä koruja sekä puolikuun muotoisia koruja, joita vanhempien naisten haudoista ei ole löydetty.<sup>34</sup>

Vatjalaisten 1200–1300-luvun kyläkalmistoista löydettyissä koruissa on paljon balttilais- ja slaavilaisvaikutteita. Mielenkiintoista on vatjalaisen koruperinteen konservatiivisuus. Jotkin korutyypit säilyivät vielä satoja vuosia,



Typillinen novgorodilainen ohimorengas arviolta 1000–1400-luvulta. Löytö Laškovitsyn hautausmaalta. (Rjabin 2001, 243.)

vaikka ne hävisivät oletettavasti naapurikansoilta jo 1200-luvulla.<sup>35</sup>

Tiedetään, että 1700-luvulla vatjalaiset käyttivät paljon koruja, kuten helmi- (*elmeed*) ja kaurisimpukakoristeita (*tšivilōugad*). Neidot, nuorikot ja vaimot kantoivat kaikki korvissaan kaurisimpukoilla, korukivillä tai helmillä koristeltuja suuria kaksoiskorvarenkaita (*pelduškad\**). Niihin oli kiinnitetty rengas, josta riippuivat tupsuilla varustetut silkkinauhat (*goittanad\**). Ohimolla käytettiin kangaspannaan sidottuja helmiä (*kōrvalunkad\**). Jotta päähine pysyisi paremmin, nauhat sidottiin takaa yhteen. Nuoret naiset käyttivät kaulassaan neljää helmikertaa (*kurkuuelmeed*), jotka sisälsivät helmiä, kaurisimpukoita, puolijalokiviä tai kulkusia. Helmikertojen lisäksi käytettiin yksin- tai kaksinkertaista helminauhaa risteineen (*rissivirka*) kristinuskon symbolina.

Rintakoristeena käytettiin vyöhön asti ulottuvaa pyöreää vaatetta (*müüvetsi*), johon oli kiinnitetty edellä lueteltuja koristeita paitsi kulkusia. Sen rinnalle asetettiin samanlainen mutta vain puolirintaan ulottuva *rissikko*, jonka päälle asetettiin kaksinkertainen nauha (*virka*). Siihen oli pujotettu kaurisimpukoita ja korukiviä. Vanhemmat naiset kantoivat vain vaatimattomia korvarenkaita ja *rissivirkaa*. Korujen kuten kaurisimpukoiden runsas käyttö on peräisin idästä, todennäköisimmin Volgan ja Kaman alueelta, missä sekä suomalais-ugrilaiset että turkkilaiset kansat ovat käyttäneet niitä.<sup>36</sup>

## Ruuat ja juomat

Vatjalaisten tärkeimpiä ruokia olivat leipä, puuro ja velli. Itäeurooppalaiseen tapaan vatjalaiset söivät pehmeää hapattua leipää. Ruistaikinasta tehtiin 4–5 kilon limppuja. Taikina vaivattiin joko haaleaan veteen ja astiaan, jossa sitä säilytettiin yön yli, tai hapatettiin juuren (*leipäkakko*, *hapatuz*, *happauz*) avulla. Uunia lämmitettäessä tulen hehkussa paistettiin pieni ohut limppu (*tšämmälkakku*, *tšämmellepoška\**). Ruisjauhosta tehtiin myös piirakoita (*piiragad\**), joiden täyteenä käytettiin esimerkiksi kaalia tai perunasosetta. Piirakoista käytetyt nimitykset viittavat venäläiseen alkuperään. Kalapiirakoista käytettiin nimitystä *kurnikad\**, rahkaleivonnaisista nimitystä *vatruškad\** ja *rahkapiirgad*. Elokuussa paistettiin hevosille Laurinpäiväksi ristileipää (*rissileipä*), johon oli tehty risti veitsellä tai sormella. Häihin valmistettiin ruisjauhosta erityinen leipä (*kursi\**), johon painettiin sormuksen tai jonkin muun pyöreän esineen kuva. Itä-Euroopan ortodoksit tuntevat laajemmaltikin nämä molemmat rituaaliset leivät. Sunnuntaiksi paistettiin eräissä paikoissa ohraleipää (*iivakko* < *iiva* 'hiiva', *ōzraleipä*), mutta vaaleaa leipää syötiin harvoin.

Uunissa haudutettiin ruisjauhosta ja ohranjyvistä tehtyä puuroa (*rooppa*). Perunasoseeseen (*omendrotšona\**) lisättiin munia. Usein pöytään pantiin velliä (*velli*), myöhemmin keittoa (*suppi\**), joka keitettiin esimerkiksi ohrajauhosta tai ryyneistä. Perunasta ja hampunsiemensoseesta valmistettiin *soukkusuppia\**. Hapankaalikeitosta käytettiin nimitystä *rokka*. Vanhana itäeurooppalaisena ruokana tunnettiin kaurajauhosta tehty talkkuna (*talkkuna\**) sekä kaurakiisseli (*kiisseli\**), jota valmistettiin hapattamalla veteen sekoitettuja kaurajauhoja. Mämmin (muiden muassa *mähtšä*, *marjarooppa*, *mämmi*) ruisjauhotaikina pantiin pariaksi kymmeneksi tunniksi lämpimään uuniin imelymään, minkä jälkeen taikinaan sekoitettiin puolukoita tai herukoita ja se paistettiin uunissa. Juhliin tehtiin myös sylttyä (*stüüdeni\**) naudan päästä ja koivista.

Kalan ja lihan säilytys ja niiden ruuaksi valmistaminen oli suhteellisen yksinkertaista. Kala kuivattiin tuulella ja auringossa. Liha suolattiin syksyisin ja ripustettiin keväällä joksikin aikaa aurinkoon kuivumaan. Savustaminen yleistyi suhteellisen myöhään eikä sitä käytetty valmistusmenetelmänä joka kylässä. Ainoastaan Joenperällä kalaa savustettiin myyntiin.

Tuoretta maitoa tarjottiin vain pienille lapsille, muut voivat piimää, johon juomista varten sekoitettiin kylmää vettä. Piimästä valmistettiin myös rahkaa (*rahka*). Rahkasta puolestaan tehtiin kuminalla maustettua juustoa (*siiru\**, *suura\**, *sōdra\**) ja leipäjuustoa (myös *suura*). Leipäjuustoa tehtäessä rahkaan lisättiin kermää, munia ja voita.<sup>37</sup> Piimään kohonneesta kermasta (*üle*, Laukaansuulla myöhemmin *kuori*) kirnuttiin voita (*vōi*) männälisessä kirnussa (*tširnu*, *vōipoolikko*, *vōiōrsi*, *ōrsü*). Myöhemmin käytettiin myös tynnyrinmuotoista pyörítettävää kirkua. Arkijuomaa valmistettiin myös hampunsienmassasta, ja usein juotiin hapatetusta jauhosta tehtyä kaljaa (*taari*).<sup>38</sup>

Ortodokseina vatjalaisilla oli erityisiä paastoruokia (*puustarooka*, *pühäsōömä*), sillä paaston aikana ei saanut käyttää maitoa, voita, lihaa eikä rasvaa. Rasvan sijaan käytettiin kasvisrasvaa (*seemeevōi* 'siemenvoi'). Paaston aikana paistettiin piirakoita (*seemenkakud*), jotka täytettiin hampuuöljyn valmistuksessa syntyneellä siemenmassalla. Sallittuja olivat kala- ja sieniruoat sekä talkkuna ja kaurakiisseli. Muulloin syötiin tavallista arkiruokaa (*arkirooka*).

Juhlajuomana oli olut (*ōlud*). Viljasta jauhetut maltaat (*linnahsōd*) kaadettiin käymisastiaan (muiden muassa *ōludastia*, *tšäümizastia*, *tšihutōzastia*), johon lisättiin kiehuva vettä ja katajauutetta (*katagavesi*), ja seos haudutettiin kuumilla kivillä. Mäski (*meežnikka\**) siivilöitiin erilliseen astiaan (*latōastia*, *taaripüttü*) ja vierre (*virre*, *susla\**) johdettiin erilliseen kaukaloon. Siivilöityyn vierteeseen kaadettiin humalista (*umalad*) valmistettu uute. Hiiva (*iiva*) lisättiin, kun vierre oli jäähtynyt.

Oluen annettiin käydä 12 tuntia, sitten se kaadettiin tynnyriin (muiden muassa *ōludtünneri*, *poolikko*). Näin saadusta juhlajuomasta käytettiin nimitystä *pääōlud*. Vettä lisäämällä saatiin vielä miedompaa juomaa (*peräkkö*), josta osan annettiin hapantua kaljaksi (*taari*).<sup>39</sup>

Olut juotiin kahvallisesta ja kannellisesta puukannusta (*katookaa kruška\**), joka oli vaatimattomammin koristeltu kuin virolaiset olutkannut. Vielä yksinkertaisempi on nokallinen puukiulu (*ōlutkavi*, *kolttši*). Tee (*tšai\**) oli vielä 1870-luvulla uutuus, mutta myöhemmin siitä tuli hyvin suosittua.<sup>40</sup>

## Lopuksi

Vanha vatjalainen kansankulttuuri oli osa laajempaa itämerensuomalaista kulttuuria, jonka peruselementteinä olivat käytännöllisyys ja yksinkertaisuus. Kotona tehtiin mahdollisimman paljon. Aineellisessa kulttuurissa oli 1800-luvulla loppujen lopuksi vain vähän tunnusomaisesti vatjalaisia piirteitä. Se oli suurelta osin yhteistä inkerikojen ja venäläisten kanssa, vaikkakin vanhakantaisempaa. Vatjalaisten asuma-alue jäi lännen ja idän kulttuurien väliin ja sai vaikutteita molemmilta suunnilta. Selvästi itäistä eli lähinnä venäläistä vaikutusta oli hevosen käyttö työeläimenä härän sijaan sekä kärryt, purilaat, asuinrakennuksen ja navetan asettaminen rinnakkain sekä ruuan valmistaminen uunissa, samoin kuin vanhemmat vaateparret ja korut. Vatjalainen perinteinen kulttuuri oli veraten elinvoimaista Venäjän vallankumousta seuranneeseen kollektivointiin saakka.<sup>41</sup> Jo aiemmin alkanut voimakas venäläinen vaikutus ilmenee muun muassa aineellisen kulttuurin lainasanastosta.

Suurin muutos vanhassa vatjalaisessa talonpoikaiskulttuurissa oli nopea siirtyminen rahatalouteen sekä erityisesti maaorjuuden lakkauttaminen 1800-luvun puolivälin jälkeen. Lopullisesti kulttuuri tuhoutui kaupungistumisen, teollistumisen ja pakkokollektivoinnin myötä. Vanhat kylä- ja rakennustyytit, talousrakennukset (riihet,



navetat), monet työ- ja kuljetusvälineet, ruuat ja vaatteet, monivaiheiset maatalous- ja käsityöt ovat hävinneet, ja samoin myös vatjan kieli on hiipunut.

## Viitteet

- 1 Ks. lähemmin Ernits 2006.
- 2 Vatjankielisissä termeissä käytetään etupäässä Vatjan Kielen Sanakirjan (VKS 2013) kirjoitustapaa. Joidenkin vatjankielisten sanojen tarkistamisesta esitän kiitoksen Silja Grünbergille Eesti Keele Instituutista.
- 3 Ariste 1961.
- 4 Talve 1981.
- 5 Venäläisperäiset lainasanat on merkitty tähdellä \*.
- 6 Šlygina, N. V. 2003, 562; Tsvetkov 1931, 61.
- 7 Viires 1995, 23.
- 8 Šlygina 2003, 566.
- 9 Ränk 1948, 136; Gabe 1930, 127. Tarttolaisen tutkimusryhmän matkasta ks. lähemmin Ariste 2005; Ernits 2020; Ränk 1960; Talve 1981.
- 10 Ränk 1948, 130.
- 11 Ariste 1960, 220, 221.
- 12 Gabe 1930, 128.
- 13 Gabe 1930, 125, 132 jne.
- 14 Šlygina 2003, 570.
- 15 Ariste 1960, 221.
- 16 Elonkorjuusta lähemmin Ränk 1951.
- 17 Ränk 1960, 101.
- 18 Ränk 1955.
- 19 Rjabinin 2001, 43 jne.
- 20 Ränk 1960, 11.
- 21 Talve 1981.
- 22 Ränk 1960, 77.
- 23 Viikberg 1984, 92.
- 24 Prytkova 1929, 312.
- 25 Manninen 1925.
- 26 Ks. Ambus 1970, Ernits 2009, 120, Winkler 1997, 327, 386–387.
- 27 Ks. Vahteri 1931, Ernits 2009, 119.
- 28 Salminen 1933, 274–275, Öpik 1970, 39–41, 123 jne.
- 29 Konkova 2009, 110; Jefimova 2009.
- 30 Salminen 1933, 249 jne.

- 31 Šlygina 1977, 137 jne.
- 32 Prytkova 1930, 321–323.
- 33 Vrt. Moora 1953, 208; Koillis-Viron muinais- ja keskiaikaisesta etnisestä tilanteesta ks. Ernits 2005, 80–81.
- 34 Rjabinin 2001, 53 jne.
- 35 Rjabinin 1997, 41.
- 36 Öpik 1970, 136–137, 141.
- 37 VKS 2013, 1189.
- 38 Lähemmin Ränk 1952.
- 39 Lähemmin Ränk 1952.
- 40 Lähemmin Ränk 1959.
- 41 Vrt. Ränk 1960, 131; Šlygina 2003, 561.

## Lähteet

- Ambus, A. 1970: Vadja tanu sapano vadjalaste endi kirjeldustes. – Jüri Linnus (toim.), *Läänemeresoomlaste rahvakultuurist*. Tallinna: Valgus, 94–107.
- Ariste, Paul 1960: Tänapäeva vadjalastest. – *Etnograafiamuuseumi aastaraamat 17*, 203–224.
- Ariste, Paul 1961: Vadjalastest Narvas 1549. aastal. *Keel ja Kirjandus* 9: 543.
- Ariste, Paul 2005: *Vadja päevikud 1942–1980*. Koonnut sekä saatesanoin ja kommentein varustanut Ergo-Hart Västriik, toimitus ja jälkisanat Peeter Olesk. Eesti kirjandusloo allikmaterjale. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Ernits, Enn 2005: Vadja keele varasemast murdeliigendusest ja hilisemast hääbumisest. – Karl Pajusalu & Jan Rahman (toim.), *Piirikultuuria ja -keelega*. Võro Instituudi toimõndusõq 17. Võro: Võro Instituut, 76–90.
- Ernits, Enn 2006: Vadja keel ja kultuur ajalookatlas. – *Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat 2004–2005*. Tartto: Õpetatud Eesti Selts, 219–241.
- Ernits, Enn 2009: *Vadja haritlane Dmitri Tsvetkov 1890–1930*. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjandus.
- Ernits, Enn 2017: *Sõna haaval. Emakeelest tehiskeelteni*. Eesti Teaduste Akadeemia Emakeele Seltsi toimetised 75. Tallinna: Eesti Teaduste Akadeemia Kirjastus.
- Ernits, Enn 2020: Uut teavet vadjalaste kohta, eriti aastast 1942. – Jüvä Sullõv (toim.), *Mõtsavelist vad'alaisini*. Võro Instituudi toimõndusõq 35. Võro: Võro Instituut, 79–120.
- Gabe, R. M. 1930: Materialy po narodnomu zodd'sestvu zapadnyh finnov Leningradskogo okruga. – *Trudy Komissii po izut'sheniju*

- plemennogo sostava naselenija i sopedelnyh stran 16. Zapadnofinskij sbornik. Pietari: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR, 107–162.
- Gabe, R. M. 2019: *Narodnaja arhitektura pribaltijsko-finskogo naselenija Severo-Zapada Rossii v tšeržah i risunkah. Nautšnoe nasledije R. M. Gabe*. Avtor biografitšeskogo otšerka i sostavitel sbornika N. I. Ivanovskaja. Pietari: Gjol.
- Manninen, I. 1925: Kreevini rahvariie ja selle etnograafiline sugulus. – *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat* 1, 128–133.
- Jefimova, T. 2009: Klad Krigera. *Ingermanlandija. Vod i iżora*. www.vatland.ru/museum/klad.php. (Viitattu 15.11.2021.)
- Konkova, O. 2009: *Vod. Otšerki istorii i kultury*. Pietari: Muzei antropologii i etnografii im. Petra Velikogo (Kunstkamera) Rossijskoi akademii nauk.
- Kuznetsova, Natalja, Markus, Jelena & Muslimov, Mehmed 2015: Finno-Ugric Minorities of Ingria. The Current Sociolinguistic Situation and its Background. – Heiko F. Marten & Michael Riessler & Janne Saarikivi & Reetta Toivanen (toim.), *Cultural and Linguistic Minorities in the Russian Federation and the European Union*. Multilingual Education 13. Berliini: Springer, 127–167.
- Moora, A. 1953: Eesti ja vene elemendid Eesti NSV kirdeosa elanikkonna materiaalses kultuuris. – *Eesti NSV Teaduste Akadeemia toimetised* 2(2): 194–215.
- Prytkova 1930: Odežda iżor i vodi. Iz materialov Severozapadnoi ekspeditsii 1926–28 godov. – *Trudy Komissii po izuštšeniju plemennogo sostava naselenija i sopedelnyh stran 16. Zapadnofinski sbornik*. Pietari: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR, 306–340.
- Rjabinin, E. A. 1997: *Finno-ugorskije plemena v sostave drevnei Rusi. K istorii slavjano-finskih etnokulturnyh svjazei: Istoriko-arheologičeskije otšerki*. Pietari: Izdatelstvo Sankt-Peterburgskogo universiteta.
- Rjabinin, E. A. 2001: *Vodskaja zemlja Velikogo Novgoroda (rezultaty arheologičeskikh issledovani 1971–1991 gg.)*. Pietari: D. Bulanin.
- Ränk, Gustav 1948: Vatjalainen koti. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 27–28. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 129–157.
- Ränk, Gustav 1951: Tähelepanekuid vadjalaste viljakoristamisest. Rahvateaduslikult uurimisreisilt 1942 ja 1943. *Virittäjä* 55: 468–471.
- Ränk, Gustav 1952: Vatjalaisten oluenpanosta. *Kotiseutu* 4–5: 130–132.
- Ränk, Gustav 1955: Vatjalaisten riihi ja riihityöt. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 35. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 279–295.
- Ränk, Gustav 1959: Vadja rahva endisaegsetest toitudest. *Virittäjä* 63: 144–153.
- Ränk, Gustav 1960: *Vatjalaiset*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 267. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salminen, Kaarina 1933: Inkeröisten ja vatjalaisten hurstutvaate. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 13. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 247–275.
- Šlygina, N. V. 1977: O russkih elementah v ženskoj odežde vodi. – *Etnografičeskije issledovanija Severo-Zapada SSSR. Traditsii i kultura selskogo naselenija; etnografija Peterburga*. Pietari: Nauka, 124–140.
- Šlygina, N. V. 2003: Hozjaistvennye zanjatija i materialnaja kultura [u vodi]. – E. I. Klementjev & N. V. Šlygina (toim.), *Pribaltijsko-finskije narody Rossii*. Moskova: Nauka, 561–578.
- Talve, Ilmar 1981: *Vatjalaista kansankulttuuria*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran toimituksia 179. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Tsvetkov, Dimitri 1931: Vähäize juttua vad'd'elaisiiss. *Eesti Keel* 2: 57–66.
- Vahteri, Tyyni 1931: Kaatterit. *Suomen Museo 1931–1932*: 40–49.
- Viires, Ants 1995: *Eesti rahvakultuuri leksikon*. Tallinna: Eesti Entsüklopeediakirjastus.
- VKS 2013 = *Vadja keele sõnaraamat. Vad'd'aa tšeelee sõna-tširja*. Toinen, täydennetty ja korjattu painos. Toim. Silja Grünberg. Tallinna: Eesti Keele Sihtasutus. Julkaistu myös sähköisenä (2019): <http://www.eki.ee/dict/vadja/>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Viikberg, Jüri 1984: Vadjalaste nahaparkimisest. – *Etnograafia-muuseumi aastaraamat* 34, 91–98.
- Winkler, Eberhard 1997: *Krewinisch. Zur Erschließung einer ausgestorbenen ostseefinnischen Sprachform*. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 49. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Öpik, Elina 1970: *Vadjalastest ja isuritest XVIII sajandi lõpul. Etnograafilisi ja lingvistilisi materjale Fjodor Tumanski Peterburi ku bermangu kirjelduses*. Tallinna: Valgus.

# VATJALAISTEN ITKUT, LAULUPERINNE JA SOITTIMET

Ingrid Rüütel

Vatjalaisten lauluperinteestä on julkaistu monenlaisia toisistaan paljonkin poikkeavia käsityksiä. Kaarle Krohnin mielestä vatjalaisilla ei ole ollenkaan omia vanhoja runoja.<sup>1</sup> Väinö Salminen on puolestaan sitä mieltä, että huolimatta monista virolaisilta ja inkerikoilta saaduista vaikutteista, vatjalaisilla on myös omia lauluja, ja lisäksi osa vatjalaisilta muistiin merkityistä lauluista on vanhaa itämerensuomalaista yhteinäiskulttuuria.<sup>2</sup> Myös Paul Ariste pohtii vatjalaislaulujen alkuperää ja osoittaa, että suuri osa tunnetaan myös Viron alueella. Hän olettaa, että vatjalaiset ovat sekä luoneet, siirtäneet että muokanneet lauluja.<sup>3</sup> Hän kuitenkin luopui laulujen alkukodin etsinnöistä ja päätyi toteamaan, että kyseessä on naapuruuskansojen yhteinen perinne.<sup>4</sup> Itse asiassa vatjalaisilta kerättyjen laulujen alkuperästä ja koko lauluperinteestä on vaikea sanoa mitään varmaa, koska runolauluja on kerätty vasta vatjan kielen ja kulttuurin hiipumisvaiheessa.

Vatja on viron lähin sukulaiskieli. Arkeologisten tietojen perusteella vatjalaisten ja koillisvirolaisten muinaiskulttuuri oli yhteistä. Kielellisen eriytymisen jälkeen yhteydet virolaisiin säilyivät tiiviinä, ja myös lauluperinteessä on paljon yhteistä. Myöhemmin vatjalaiset solmivat tiiviit yhteydet Novgorodin slaavilaisiin. Vatjalaisten kääntäminen 1500-luvulla ortodokseiksi lisäsi venäläisvaikutteita merkittävästi.

Vatjalaiset ovat kieleltään, kulttuuriltaan ja uskonnoltaan lähellä inkerikkoja. Inkerikot eriytyivät karjalaisista ensimmäisen vuosituhannen aikana jaa., asettuivat vatjalaisten naapuriksi ja omaksuivat, kuten vatjalaisetkin, ortodoksisen uskon. Vatjalaisten ja inkerikkojen välille syntyi

niin tiiviitä siteitä, että kansat olivat käytännössä kaksikielisiä ja myös laulurepertuaari oli yhteistä. Seka-avioliitot olivat yleisiä, mikä myös auttoi yhteiskulttuurin ja yhteisen lauluperinteen syntymistä. Inkerin alueelle 1600-luvulla muuttaneiden luterilaisten suomalaisten kanssa yhteydet olivat jonkin verran vähäisemmät.

Vatjan kielen ja kulttuurin hiipuminen nopeutui yhäkin 1800-luvulla, jolloin vatjalaiset alkoivat sulautua etenkin inkerikkoihin ja venäläisiin. Sekä vatjalaiset että inkerikot muuttuivat asteittain venäjänkielisiksi. Myös kulttuuri assimiloitui, ja omakielinen perinne muuttui venäjänkieliseksi.

Kaikki edellä mainittu on olennaista vatjalaisen lauluperinteen hahmottamiseksi ja ymmärtämiseksi. Runot on kirjoitettu muistiin vatjalais-inkeroisen kaksikielisyyden aikakaudella. Viimeiset vatjalaislaulajat olivat usein peräisin perheistä, joista yksi vanhemmista tai isovanhemmista oli inkerikko. Laulettiin molemmilla kielillä. Se, että jossakin muistiinmerkityssä laulussa esiintyy inkeroisvaikutteita, ei tarkoita, että laulu olisi peräisin inkerikoilta. Sekään, että jokin vanha itämerensuomalaiseen lauluperinteeseen kuuluva konkreettinen toisinto on opittu inkerikoilta ei tarkoita sitä, ettei laulua olisi aikaisemmin tunnettu vatjalaisilla. Itse asiassa emme tiedä miten rikas vatjalaislauluperinne oli silloin, kun vatjan kansa, kieli ja kulttuuri olivat vielä täysissä voimissaan. Voimme valitettavasti perustaa oletuksemme vain siihen, mitä meille on säilynyt.

## Vatjalaisten kansanlaulujen tallentaminen ja julkaisut

Koska vatjalaisten assimiloituminen alkoi aikaisemmin ja tapahtui nopeammin kuin esimerkiksi inkerikkojen ja karjalaisten, vatjalaisten kansanlauluja on tallennettu huomattavasti vähemmän kuin muiden itämerensuomalaisen. Tämän vuoksi jokainen vatjankielinen muistiinmerkintä on tutkimukselle tärkeä.

Ensimmäiset tiedossa olevat vatjankieliset säkeet on merkitty muistiin tuntemattomalta esittäjältä vuonna 1783 Kattilan ympäristöstä Järvikoiskylän (Baabinan) kylästä. Todennäköisesti kyseessä on katkelma morsiamen itkusta. Sen julkaisi Friedrich Ludolph Treufurt kirjoituksessaan *Von den Tschuden*.<sup>5</sup> A. J. Sjögren kirjoitti muistiin kolme häälaulua Anna Ivanovnalta vuonna 1831 ja julkaisi ne teoksessaan *Über die finnische Bevölkerung des St Peterburgischen Gouvernements*. Anna Ivanovnalta tallensivat häälauluja 1830-luvun alussa myös G. Rein ja O. Groundstroem. Hänen luonaan vieraili myös Elias Lönnrot, joka kirjasi yhden liekkulaulun sekä joukon häälauluja merkiten muistiin myös niiden hääkontekstin sekä August Ahlqvist, joka kirjasi vuosina 1854–1855 muistiin joukon häälauluja taustatietoineen sekä kalendaariperinteeseen liittyviä lauluja, lyyrillisiä ja kertovia runoja sekä yhden arvoituslaulun.

Vuonna 1861 Groundstroem kirjoitti Kattilasta muistiin hää-, kiikku- ja kalendaariperinteeseen liittyviä sekä lyyrillisiä lauluja ja yhden työlaulun. A. A. Borenius-Lähteenkorvan keruu vuodelta 1877 käsittää eri Kattilan pitäjän kylistä kerättyjä häälauluja, kalendaaritapoihin liittyviä lauluja, yhden kehtolaulun, yhden ketjulaulun ja tanssilaulun. Hänen aineistonsa on merkittävä, sillä hän nuotinsi myös 24 kansansävelmää. Vuonna 1882 O. A. F. Mustonen keräsi Joenperästä yhden kehto- ja ketjulaulun. E. N. Setälän muistiinpanot vuosilta 1889 ja 1910 Kattilan pitäjän kylistä sisältävät muutaman hää- ja kalendaaritapoihin liittyvän laulun, ketjulaulun sekä kyläpaimenen

laulun. Vuonna 1906 Väinö Salminen kirjoitti muistiin lauluja Kattilasta, ja vuonna 1914 Lauri Kettunen keräsi joitain lauluja ja loitsuja Kattilan eri kylien informanteilta.

Vihtori Alava kävi vuonna 1901 Länsi-Inkerissä ja keräsi joukon häätapakuvauksia sekä häälauluja ja -itkuja kirjaten myös kommentteja niiden esitystavoista ja kontekstista. Lisäksi hänen aineistostaan löytyy kalendaarilauluja, ketjurunoja, loitsuja ja kertovia runoja. Alava julkaisi 1800-luvun loppuvuosien vatjalaisen kulttuurin tilannetta kuvaavia aineistoja vuonna 1909 *Suomi*-aikauskirjan artikkelissa *Vatjalaisia häätapoja, häälauluja ja -itkuja*. Tuolloin vatjankieliset laulut ja itkut olivat jo väistymässä venäjänkielisten tieltä. Hääkuvauksien mukaan häissä laulettiin ja itkettiin sekä vatjaksi että venäjäksi. Alava kiinnittää ensimmäisenä tallentajana huomiota informanttiin. Hänen mukaansa yksi parhaimmista perinteentuntijoista oli 32-vuotias Sonja Johreinnaine Kattilan Suur-Ötsasta, joka ”tavallista paremmin tuntui käsittävän tällaisen keräyksen merkityksen ja koetti myöskin antaa mikäli mahdollista todenmukaisen ja hyvinkin yksityiskohtiin menevän kuvauksen vatjalaisista häistä omalta nuoruus-ajaltaan, 1880- ja 1890-luvuilta”.<sup>6</sup> Alavan matkan aikana monetkaan nuoret eivät enää puhuneet vatjaa.

Kaikki edellä mainitut muistiinpanot ovat ilmestyneet vuonna 1928 *Suomen Kansan Vanhat Runot* -kokoelmassa ja eripainoksena samana vuonna Väinö Salmisen teoksessa *Vatjalaiset runot*. Anna Ivanovnalta eri kerääjät ovat tallentaneet yhteensä (toisintoineen) noin 4 000 säettä. Hän oli viimeisiä monipuolisesti runoperinnettä tuntevia vatjalaisia runonlaulajia, joskin hänen repertoariaan hallitsevat häälaulut. Emme kuitenkaan tiedä hänestä enempää kuin sen, että hän palveli Kattilassa suomalaisen papin luona, osasi suomea ja ilmeisesti kävi laulamassa myös inkerinsuomalaisissa häissä.

Vuonna 1841 Anna Ivanovnan luona vieraili unkarilainen Antal Reguly. Hänenkin kokoelmansa sisältää pääasiassa häälauluja, mutta myös esimerkiksi hää- ja kuolin-itkuja sekä tapainkuvauksia. Hän merkitsi muistin myös

kolme sävelmää. Salminen julkaisi Regulyn materiaalit vuonna 1958.<sup>7</sup> D. E. D. Europaeus tallensi vuonna 1853 vatjalaisilta häälauluja ja yhden itkun, jotka Sulo Haltsonen julkaisi kommentoituina vuonna 1958 *Suomi*-aikauskirjassa.<sup>8</sup> Armas Launis merkitsi muistiin vuonna 1903 kolme hääsävelmää ja julkaisi ne kuten myös Boreniuksen nuotintamat laulut *Inkerin runosävelmät* -julkaisussa vuonna 1910. Edellä mainittujen lisäksi joitain lauluja on vielä Lauri Kettusen ja Lauri Postin kokoelmassa *Näytteitä vatjan kielestä* vuodelta 1932. Vatjan kansalauluja on merkinnyt muistiin myös leningradilainen kielitieteilijä J. J. Lensu.<sup>9</sup>

Vuonna 1943 Tarton yliopiston tutkijoiden keruumatalla Länsi-Inkerissä oli mukana virolainen kielitieteilijä Julius Mägiste. Hänen vuonna 1959 ilmestyneessä kokoelmassaan *Woten Erzählen* on kertomusten ja tapainkuvausten lisäksi myös lauluja, joista erityisen merkittäviä ovat hautajais- ja hääitkujen tekstit. Merkinnät on tehty eri kylissä. Mägistelle itkua esitti Solomonida Kuzmina, jolta myös muut kerääjät ovat myöhemmin kirjoittaneet muistiin kansanperinnettä.

Paul Ariste, myöhemmin Tarton yliopiston kielitieteen professori ja akateemikko, alkoi jo 1930-luvulla kerätä ja tutkia vatjan kieltä ja kulttuuria. Suurin osa hänen aineistostaan on vieläkin julkaisematta. Osa lauluista on julkaistu vuonna 1960 kokoelmassa *Vadjalaste laule*. Vuonna 1986 ilmestyneessä *Vadja rahvalaulud ja nende keel* -teoksessa julkaistiin vuoden 1960 jälkeen kerätyt laulut. Teoksessa esitetään ensimmäistä kertaa myös äänitysten nuotinnoksia – aikaisemmat muistiinpanot oli tehty korva-kuulolta. Kokoelmassa laulut luokitellaan kylien ja esittäjien mukaan, ja niihin on lisätty vironkieliset käännökset sekä kommentteja laulujen kielestä, funktiosta, alkuperästä ja esitystilanteesta. Kokoelmassa on myös laulujen typologinen luettelo laulutyypeittäin sekä bibliografia. Aikaisemmista kerääjistä poiketen Ariste on kiinnostunut esittäjistä – heidän kotipaikastaan, kielenkäytöstään, repertoaristaan ja esittäjäluonteestaan.

Artikkelissaan *Vadjalaste lauludest* Ariste käsittelee vatjalaisten kulttuurisia suhteita muihin kansoihin, etenkin inkerikkoihin, joiden kanssa vatjalaisilla oli aikojen kuluessa muotoutunut yhteinen lauluperinne. Kattilan pitäjstä Lempolan kylästä kotoisin olevasta Solo (Solomonida) Kuzminasta muodostui korvaamaton opas vatjalaiskulttuuriin: Ariste sai häneltä myös tietoja laulujen esitystavasta ja alkuperästä. Solo osasi vatjalaisten, inkerikkojen, suomalaisten ja venäläisten lauluja. Laulaja väitti, ettei yhdelläkään muulla naapurikansalla ollut niin monipuolista ja rikasta häälaulujen repertuaaria kuin vatjalaisilla, siksi vatjalaisia *kaasikkoita* kutsuttiin usein myös inkerikkojen ja inkerinsuomalaisten häihin laulamaan – vatjaksi! Hän kertoi, että vatjalaisilla oli tapana käydä ostoksilla ja myymässä tavaroitaan Narvassa, lisäksi vatjalaistytöt kävivät Narvan tehtaissa töissä. Narvassa ja sen ympäristössä nämä oppivat virolaisia lauluja. Solon virolaisilta oppimat laulut oli käännetty jo vatjaksi, mutta niissä oli säilynyt joitain virolaisia sanoja. Yhteenvetona laulujen lainaamisesta toisilta kansoilta Ariste kirjoittaa: ”Täytyy todeta, että laulujen vatjalaistumisprosessi on yleensäkin tapahtunut askel askeleelta. Kun virolaisten ja inkerikkojen laulu oli päätynyt vatjalaislaulajan suuhun, hän muutti sitä vatjalaisemmaksi, ja kun laulu kiersi laulajien kesken, muutaman sukupolven kuluttua laulusta oli tullut täysin vatjalainen.”<sup>10</sup>

Vuonna 1947 Ariste tapasi Laukaanjoen rannalla Kukkosin (Kukkuzi) kylässä Joenperältä kotoisin olleen 66-vuotiaan *eeltlaulajan* ja *kaasittajan* Matjo Gerassimovan. Ariste tallensi häneltä monia lauluja sekä mielenkiintoisia tietoja niiden esittämisestä ja taustoista. Vatjalaiset olivat laulaneet omia laulujaan inkerikoille ja päinvastoin, ja niihin suhtauduttiin aivan kuin ne olisivat samoja lauluja, joilla oli vain kielellisiä erityispiirteitä. Kun vatjalaiset kuuluivat jonkun inkeroisenkielisen laulun, oppivat he sen ja toistivat omalla kielellään, ja inkerikot tekivät samoin kuullessaan jonkun uuden vatjankielisen laulun. Vanhojen runojen nimityskin on sama: vatjalaisilla *virsi* : *virred*,



Oudekki Figuova kesyjen varisten kanssa pihamaallaan, taustalla lasten keinu, Laukaanjoki ja verkonkuivatustelineitä. ERA.

inkeroisilla *versi* : *verred*. Aristen mielestä vatjalaisten ja inkerikkojen laulut eivät ainakaan niiden levinneisyyden viimeisellä jaksolla olleet niinkään etnisiä kuin paikallisia. Vatjalaisille ja inkerikoille oli muotoutunut yhteinen laulu-repertoaari.<sup>11</sup>

Ariste kiinnitti ensimmäisenä huomiota myös vatjalaisten uudempaan ei-kalevalaiseen lauluperinteeseen. Suurelta osin nämä laulut oli käännetty venäjältä. Niitä laulettiin soittimen säestyksellä, niiden rakenne oli nelisäkeinen ja ne muistuttavat venäläisiä *tšastuškoja*.<sup>12</sup>

Vatjalaisten kansanlaulujen äänittäminen alkoi 1960-luvulla. Viron kielen ja kirjallisuuden instituutin tutkijat Arvo Laanest ja Vaina Mälk äänittivät vuonna 1965 neljä laulua. Seuraavan vuoden tutkimusmatkalla oli Paul Aristella ensi kertaa käytettävissään magnetofoni, ja hän kutsui minut äänittämään toivoen, että nuotintaisin ja julkaisisin äänitykset myöhemmin. Äänitimme yhteensä 18 laulua. Vuonna 1976 tutkimusmatkalla äänitimme yhdessä Olli Kõivan ja Mart Jallain, osittain myös Enn Ernitsin ja Paul Aristen kanssa vielä lähes 40 laulua, joiden joukossa oli myös muutamia venäläisiä lauluja. Vatjalaisia ovat äänittäneet myös muiden muassa Tõnu Seilenthal,

Tiit Viitso, Viktor Danilov, Ada Ambus, Igor Tõnurist, Enn Säde ja Heinike Heinsoo.

Suurin osa eri kerääjien äänityksistä on peräisin viimeiseltä suurelta vatjalaiselta laulun taitajalta Oudekki Figuovalta Rajon kylästä. Hän syntyi 14. maaliskuuta 1891 Joenperän kylässä vatjalaiseen suurperheeseen. Toinen hänen isoäideistään oli inkerikko. Laulajan äiti oli *tääitaja* eli tietäjä, jolta tytär oppi kansanparannustaitoja, loitsuja ja vanhoja vatjalaisia uskomuksia. Oudekki harjoitti elämänsä loppuun saakka luonnonlääkintää ja loitsimista, hän oli laajalti kuuluisa parantaja. Kun me Aristen oppilaat hyvästelimme häntä, hän silitti kolme kertaa jokaisen päätä ja loitsi hyvin suggestiivisesti ”toorõoss, terviess, toorõoss, terviess, toorõoss, terviess!” eli ”tuoreeksi, terveeksi” kolmeen kertaan toistettuna.

Figuova jäi isättömäksi 12-vuotiaana ja ryhtyi jo varhain hoitamaan muiden lapsia ja piikomaan. Elämäntekemukset kuuluvat hänen lauluissaan. Myös hän oli käynyt Narvassa tehdastöissä. Takaisin kotikyläänsä hän tuli 20-vuotiaana ja avioitui nuoren inkerikkomiehen kanssa. Kun suuri osa Joenperän kylästä hävisi tulipalossa, kyläläiset Figuovit mukaan lukien siirtyivät valtion maille Rajon kylään. Toisen maailmansodan aikana ja sen jälkeen Oudekki asui eri puolilla Neuvostoliittoa. Koulua hän oli käynyt vain puolitoista vuotta. Oudekki Figuova kuoli 9. helmikuuta 1978. Suurimman osan lauluistaan hän oli oppinut setänsä vaimolta Matjo Gerassimovalta. Matjon laulusävelmiä ei ole tallennettu, mutta Oudekilta nauhoitettiin kymmeniä melodiatoisintoja.

Vatjankielisiä lauluja on äänitetty runsaasti myös Dunja (Jevdokia) Trofimovalta Luutsan kylästä sekä Natju (Natalia) Lukinalta Joenperästä, muilta on äänitetty vain yksittäisiä esimerkkejä.

Kaikki vatjalaisilta äänitetyt laulut aina vuoteen 1972 asti on luetteloitu ja julkaistu *Vadja rahvaviiside tüpologia ja stiilid* -artikkelissa, joka on julkaistu *Soomeugrilaste muusikapärändist* -kokoelmassa.<sup>13</sup> Äänitetyt laulut on nuotinnettu kokonaisuudessaan, jotta melodian varioimista

voidaan seurata. Kokoelmassa *Soome-ugri rahvaste laule* on ilmestynyt LP-levy *Vadja ja isuri rahvalaule*, jossa on lisäksi Dunja Trofimovalta ja Natju Lukinalta myöhemmin äänitettyjä lauluja ja joitain itkuja.<sup>14</sup>

## Laululajit

Vatjalaisilta on tallennettu hää- ja kuolinitkuja, loitsuja, ketjurunoja, kalevalamittaisia runolauluja, lastenloruja, uudempia lyyrisiä lauluja ja riimillisiä nelisäkeisiä lauluja. Muutamien mainittujen lajien (itkut, loitsut, ketjurunot, lastenlorut) yhteydessä voidaan laulusta ja erityisesti musiikista puhua vain tietyin ehdoin, mutta silti niiden esittämiseen kuuluu tietty intonaatio ja rytmi. Kalevalamittainen laulu yhdistettynä arkaistiseen musikaaliseen ilmaisuun oli valtalajina aina kulttuurin venäläistymiseen saakka.

Loitsuista on tallennettu monia parannussanoja, käärmeloitsuja, raudan ja tulen syntyloitsuja, noitumisen vastaisia loitsuja ja niin edelleen. Niissä esiintyy rinnan sekä esikristillisiä että kristillisiä käsityksiä. Pidemmät alkusoinnalliset laululoitsut olivat etupäässä suomen- ja inkerokielisiä. 1900-luvulla osattiin myös venäjänkielisiä loitsuja. Vatjankieliset loitsut (*lugud* ja *palvõd*) olivat tavallisesti lyhyitä.<sup>15</sup> Vielä 1900-luvun alussa loitsujen maagiseen voimaan uskominen oli yleistä.

Työlauluista on vain vähän tietoja. O. Groundstroem kirjoitti Kattilasta yhden niittolaulun, jota laulettiin ”kun niittäminen loppui”. Myös inkerikot tunsivat niittolaulun. Virossa niitä tunnettiin pääasiassa vain Pohjois-Tartonmaalla.<sup>16</sup> Setälän muistiinpanoista tiedämme kyläpaimenen laulun *Palkkagā minua karjušissi*, jonka on esittänyt 15-vuotias Timo. Figurovan esittämä saman laulun toisinto on mielenkiintoinen siinä mielessä, että siinä mainitaan ja imitoidaan inkeriläistä suosittua paimentorvea *trubaa* (*Tutu-lutu ma trubitan*). Laulu tunnettiin laajasti Länsi-Inkerissä (*Tuttul, luttul mie trupitan*). Voidaan olettaa, että molemmat laulut heijastavat vatjalaisten aikaisemmin laajalti levinnyttä perinnettä.

## Siirtymäriittilyriikka

Häälaulut ovat vatjalaisten runoperinteen runsainta antia. Vatjalaisten kuten muidenkin itämerensuomalaisten vanhat häätavat perustuvat paikalliseen patriarkaaliseen sukuyhteisöperinteeseen,<sup>17</sup> johon myöhemmin on lainautunut runsaasti ortodoksisia elementtejä ja muita venäläisiä tapoja. Merkittävää on, että häälaulut säilyttivät elinvoimansa aina vatjan kielen ja kansan hiipumiseen saakka. Vatjalaisia häälaulajia, *kaazikkod*, kutsuttiin laulamaan vatjaksi myös inkerikkojen ja inkerinsuomalaisten häihin. Laulajalle voitiin vastata joko inkeroiseksi, suomeksi tai venäjäksi. Jotkut vatjalaiset häälaulajat esiintyivät hääsesongin aikana syksyisin ja keväisin ennen suurta paastoa kiertäen häistä toisiin Narvajoelta aina Soikkolanniemelle asti. Juuri häissä inkerikot ja inkerinsuomalaiset oppivat vatjalaisia lauluja. Solo Kuzmina oli ollut laulajana sekä vatjalaisten, inkerikkojen että suomalaisten häissä ja kertoi häiden monikielisydestä. Toinen Aristen laulaja ja kielenopas Matjo Gerassimovakin oli käynyt häissä laulamassa Laukaanjoella sekä Soikkolanniemellä. Hänenkin mukaansa laulettiin eri kielillä, vatjalaiset ja inkerikot ymmärsivät toisiaan, ja kaksikielisyys oli yleistä.

Vatjalaiset häälaulut ovat kiinnostavia myös suhteessa virolaisiin häälauluihin. Monet laulut muistuttavat toisiaan, niissä on yhteisiä säkeitä ja motiiveja. Tällaisia ovat erityisesti morsiamen ja sulhasen sukulaisten väliset laulut. Yhteisiä ovat myös opetuslaulut, joissa esimerkiksi varoitetaan, että kun sulhanen myöhemmin tulee morsiamen kotiin vieraisille, häntä kohdellaan samoin kuin hän on kotona kohdellut nuorikkoaan.

Suurin osa virolaisten ja vatjalaisten häälaulujen yhteisestä aineksesta on yleensä tallennettu Pohjois-Virossa, mutta hedelmällisyysmagiaan perustuva *Missä kaazikkot kusevat* oli erityisen levinnyt Kaakkois-Virossa, ja se tunnettiin laajasti myös Itä-Virossa.<sup>18</sup>

Vatjalaisissa häälauluissa ja tekstimotiiveissa esiintyy myös sellaisia vaikutteita inkerikoilta ja venäläisiltä, joita

virolaisista toisinoista ei löydy.<sup>19</sup> Vatjalainen *Hääleipä-laulu* (*Kursi- eli kupelileipää paistaessa*) on omaksuttu venäläisen hääleivän paistotavan myötä. Joissain lauluissa on selviä venäläisten häälaulujen ja -itkujen piirteitä. Tällainen on esimerkiksi laulu, jota esitettiin morsiamen kotiin tulleele sulhaselle. Laulun alussa sulhasen tuloa esimerkiksi verrataan mustaan pilveen, mikä on venäläisissä häälauluissa yleinen kielikuva. Ilmeisiä venäläisvaikutteita on myös laulussa, jossa sulhasen puolen laulajat vastaa morsiamen puolen tervehdykseen. Sulhasta ylistetään ruhtinaaksi ja pajariksi, mikä on yleistä venäläisissä häälauluissa.<sup>20</sup> Kummallekaan ei löydy vastineita inkerikkojen tai inkerinsuomalaisten lauluista.

Vatjalaisissa häälauluissa esiintyy kristillisiä motiiveja paljon enemmän kuin virolaisissa, vaikka virolaiset käännyttiin yli kolmesataa vuotta aikaisemmin. Lauluissa esiintyy ilmauksia kuten *lähekkä Jumal apise, avittaka Jumala, avittaka armolline, ölkoo tšitettü Jumala, ja tšülarahvas rissirahvas*. Jotkut laulut perustuvat suoraan kristillisiin tapoihin ja kielikuviin kuten vihkisormuksen sormeen paneminen laulussa *Lähe Jumal apuhun*. Kristinusko on vaikuttanut myös joihinkin vanhakantaisempiin lauluihin kuten *Saunastatulovirsi*.

On mahdollista, että ortodoksiset motiivit ovat lainautuneet venäläisistä häälauluista, jossa ne ovat myös hyvin yleisiä. Esimerkiksi vatjalaisille häälauluille ja myös muihin tapoihin liittyville lauluille on luonteenomainen ilmaisu *last avitakka Jumala*. Useat kerääjät ovat merkinneet sen muistiin eri muodoissaan. Voi olla, että myös esittäjät ovat ymmärtäneet sen vaihtelevin tavoin. Taustalla on kuitenkin venäjänkielinen ilmaus *blagoslavitko* (*boži gospodi*) eli 'siunaa (herra Jumala)', jota laulettaessa toinen tavu (*go*) redusoituu ja viimeisen tavun *o* äännetään *a*:na. Yksi Kettusen tallentama laulaja kääntääkin ilmauksen venäjäksi *gospodi blagoslavi* 'Herra siunaa'.<sup>21</sup> Verbi *blahaslavittama* 'siunata' esiintyy myös vatjan puhekielessä.

Vatjalaisten häälaulujen melodiat ovat säilyneet hyvin vanhakantaisina kuten vanhemmat Pohjois- ja Länsi-Viron

hääsävelmätkin.<sup>22</sup> Lauluja esitettiin esilaulajan ja kuoron kanssa, mutta myös yksin. Tietoja esitystavoista on vain vähän. Oudekki Figurova demonstroi, miten suljetussa piirissä laulettiin käsi esilaulajan olalla kulkien. Tällainen piirissä liikkuminen oli tyypillistä myös Pohjois- ja Länsi-Viron vanhoille häälauluille. Samalla Figurova heilutti vaapaata kättään, kuten on tyypillistä venäläisille tansseille. Todennäköisesti näin laulettiin vain tiettyjä häälauluja. On joitain merkintöjä siitä, että häälauluja laulettiin seisten, mutta tavasta ei ole tarkempia tietoja. Osan lauluista esittivät morsiamen ja sulhasen omaiset vastakkain.

Vatjalaisilta kuten inkerikoiltakin on säilynyt joitain hääitkuja. Hää- ja kuolinitkut kuuluvat siirtymäriitteihin. Itkemisen avulla yhteisö siirtää yhden jäsenestään olotilasta toiseen, minkä tuloksena jäsen omaksuu uuden roolin yhteisössä.<sup>23</sup> Häissä morsian siirtyy toiseen sukuun ja omaksuu uuden sosiaalisen aseman, jolloin tytöstä tulee vaimo. Kuolinitkut taas ovat elävien kaipausten osoitus toiseen olotilaan siirtyneelle. Vatjalaiset itkut perustuvat vanhaan itämerensuomalaiseen perinteeseen, johon on myöhemmin tullut venäläisiä vaikutteita. Häissä on itketty myös venäjäksi. Ilmeisesti venäläinen itkuperinne on edesauttanut tämän muinaisen perinteen säilymistä.

Runomuodoltaan ja musiikilliselta ilmaisultaan vatjalaisten ja inkerikkojen itkut sijoittuvat hyvin arkaististen etelävepsäläisten itkujen ja toisaalta poetiikkansa, säerakenteensa ja musiikkinsa puolesta monimutkaisempien vienankarjalaisten itkujen väliin.<sup>24</sup> Säkeet ovat heterosyllabisia ja melodian rytmi epäsäännöllinen. Melodia muokautuu sanojen mukaan. Alkusoinnun ja parallelismin esiintymistiheys yksittäisissä hääitkuissa vaihtelee. Joissain itkussa niitä esiintyy harvoin tai ne puuttuvat kokonaan. Juuri tällaisissa itkuissa esiintyy usein myös venäläisiä lainasanoja ja tekstimotiiveja. Toisissa alkusointu ja parallelismi ovat yleisiä, ja venäläisperäistenkin motiivien kieliasu on mukautettu vastaamaan vatjalaista itku-muotoa.<sup>25</sup> Hääitkuissa improvisoidut ja lainatut elementit



punoutuvat perinteisiin muotoihin sekä vakiintuneisiin ilmaisukaavoihin.

Itkeminen alkaa jo ennen häitä, kun kosinta vahvistetaan. Tytär itkee aluksi isälle, sitten äidille, joka vastaa itkulla, sen jälkeen vanhemmalle veljelle ja veljen vaimolle, sitten siskolle, kummitädille ja -sedälle, sedälle ja tädille sekä muille sukulaisille ja lopuksi koko kylän väelle. Myös kihlajaisten (*tupakat*) lopussa itketään. Äiti kutsuu tytärtä itkien, tytär tulee ja vastaa itkulla – jälleen aluksi isälle, sitten äidille ja toisille sukulaisille ja kylän väelle, lopuksi itselleen.<sup>26</sup> Morsian itkee myös viimeisenä iltana (*vetšerinkal*) äidin kanssa vastavuoroisesti sekä viimeisenä aamuna ennen häitä.<sup>27</sup> Häissä itketään esimerkiksi kun paistetaan hääleipää, kun morsiamen hiukset leikataan ja kun hän lähtee isän kodista. Itkujen tärkeimpänä sisältönä on murheellinen ero omaisista ja tyttöajasta sekä edessä odottava tuntematon tulevaisuus.

Kuolinitkuja esitettiin samoissa tilanteissa kuin muidenkin itämerensuomaisten kansojen kulttuurissa eli vainajan lähtiessä kotoa, hautaamisen yhteydessä sekä muistotkuna haudalla. Kuolinitkut sisältävät hääitkuja enemmän alkusointua, parallelismia, omaperäisiä kielellisiä ilmauksia ja runollisia kielikuvia kuten esimerkiksi metaforia, mutta kuolinitkut eivät poikkeaa hääitkuista vaihtelevien tavujen määrän, säkeen, vapaan mitan tai musiikillisen ilmaisunsa puolesta. Haudalla itkemisen yksi perinteinen motiivi on rukous vanhemmille, että he nousisivat haudasta.<sup>28</sup> Sama motiivi esiintyy myös vatjalaisten kertovassa runossa *Kuolleista herännyt veli* (*Veljen haudalla*), jossa neidot käyvät veljensä haudalla. Motiivi muistuttaa virolaista erityisesti Virumaalla esiintyvää *Äidin haudalla* -laulua:<sup>29</sup>

Anna tšääpästä tšätyjet, Anna haudasta kädet,  
Sormet liivassa viritä. Sormet hiekasta ojenna.

Säkeet toistuvat usein setojen itkuissa, joista ne ilmeisesti ovatkin peräisin.<sup>30</sup>

Myös Koillis-Virosta on merkitty muistiin kuolinitkuja, tosin vain katkelmia. Niissäkin esiintyy vatjalaisitkuja muistuttavia motiiveja. Tuonela-motiivi esiintyy sekä vatjalaisissa, koillisvirolaisissa että setojen kuolinitkuissa. Sama esiintyy myös jo mainitussa veljen haudalla käymisen runossa, jossa veli vastaa haudasta siskolleen, että tämä ei rikkoisi ovea, koska se on ”Tuonen tehty, Tuonen kirveellä kirjottu”.<sup>31</sup>

Vatjalaisten, koillisvirolaisten ja setojen kuolinitkuissa mainitaan tuleva linnunlaulun täyttämä kevät, jolloin edesmennyt valitettavasti ei enää ole. Sama motiivi on yleinen myös venäläisitkussa. Se voi olla venäläislaina, mutta mahdotonta ei ole myöskään motiivin itsenäinen synty; motiivi on voinut siirtyä koillisvirolaisille vatjalaisten välityksellä.<sup>32</sup>

Aili Nenola-Kallion mielestä suurin osa vatjalaisten ja inkerikkojen kuolinitkujen säkeistä on yhteisiä. Hän pitää alkuperäisinä joitain ilmauksia, joita ei löydä inkerikoilta, mutta ei löydä niille loogista selitystä. Sellaiset ovat esimerkiksi metaforat *tähtitooja* ja *tuumatooja* (’tähdentuoja’, ’tuumantuoja’). Ensimmäinen liittyy ilmeisesti merkkiin eli viestiin (’merkintuoja’, vatjan *tähti* tarkoittaa myös ’merkkiä’), toinen on peräisin ilmeisesti venäläisestä sanasta *dumat* (’ajatella’). Molemmat rinnakkaiset ilmaukset voidaan tulkita myös jonkin ilmoituksen tai viestin tuojaksi.

Paul Ariste on Solo Kuzminalta tallennettujen kuolinitkujen yhteydessä huomauttanut, että niissä esiintyy sekä perinteisiä että ”henkilökohtaisia piirteitä, joita itkijä korostaa tilanteen tai mielialan mukaan”. Hänen tallentamansa isälle ja äidille osoitetut itkut poikkeavatkin selvästi Mägistien keräämistä vastaavista itkuista. Solo pystyi lahjakkaana itkijänä ”asettumaan omaisten osaan, jos he eivät osanneet itse *lugõtõlla* eli *itkõä ääleltä*”.<sup>33</sup>

Vatjalaisilta on merkitty muistiin myös yksi itkuparodia.<sup>34</sup> Samanlaisia esiintyy Itä-Virossakin.

## Kalendaarilaulut

Vatjalaisten ja inkerikkojen kalendaariperinteeseen liittyvät laulut muistuttavat toisiaan, mutta niissä on paljon yhteistä myös virolaisten laulujen kanssa. Osa onkin ilmeisesti virolaista alkuperää.

Aikaa joulusta loppiaiseen kutsuttiin nimellä *svädgad* (venäjäksi *svjatki*). Tuolloin kuljettiin naamioituneena talosta taloon, laulettiin ja tanssittiin. Myöhemmin laulettiin inkerinsuomalaisten taloissa suomeksi ja venäläisille venäjäksi. Malli otettiin venäläisten joulunajan naamioituneina kulkevien kiertuelauluista, mutta vatjankielisissä lauluissa ei esiinny venäläisille tyypillistä *koljada*-kertosäettä.

Kiertämässä (*mieroamassa*) käytiin myös laskiaisena sekä muiden juhlien aikana. Laulut ovat luultavasti saaneet vaikutteita virolaisten martinlauluista. Niissä esiintyy yhteisiä motiiveja ja säkeitä, esimerkiksi tyypilliset käskyt isännälle ja emännälle. Myös laulun rakenne on sama: alussa kysytään lupaa astua sisään, sitten tanssitaan, pyydetään antimia ja lopuksi kiitetään sekä toivotaan isäntävälle viljaonnea ja muuta hyvää. Lauluissa esiintyy myös vatjalaisia motiiveja, joita virolaisissa lauluissa ei ole. Kun virolaisissa lauluissa martit toivovat itse kaikkea hyvää, niin vatjalaisissa laulussa toivotetaan välillä, että Jumala siunaisi isäntäväen kaikella hyvällä. Tällaisista lauluista on usein käytetty nimitystä tanssilaulu, eli tanssi kuului ilmeisesti esitystilanteeseen.

Mäenlasku laskiaisena (vatjalaisittain *tšihlago*) on säilyttänyt maagisen merkityksensä: uskottiin, että riitti edesauttaa pellavankasvua. Riittiin kuului joko hevosajelu tai mäenlasku, joka oli lasten askareena. Mäen päällä laulettiin loitsunkaltaista laulua: pitkä mäenlasku takaa pitkät pellavat, ja joka laskemaan ei tullut, sen pellavat laotkoot.<sup>35</sup> Laulut muistuttavat virolaisia laskiaislauluja. Lisäksi on kerätty sellaisia laskiaislauluja, joita on pidetty alkuperäisinä, koska ne eivät olleet muualla Inkerinmaalla tunnettuja eikä toisintoja niistä ole löytynyt Virostakaan.

Hevosajelun yhteydessä soitettiin haitaria ja hihkuttiin.

Palmusunnuntaina pojat kävivät talosta taloon virpomassa ja lukemassa terveyslouksua:

Urpad, varpad	Urvut, varvut
toorõõss, tervieess,	tuoreeksi, terveeksi,
nätelis võlkaa,	viikoksi velkaa,
sillõõ urpa,	sinulle urpu,
millõõ muna! <sup>36</sup>	minulle muna!

Ensimmäisenä pääsiäispyhänä käytiin sitten perimässä munat. Tapa oli yleinen vielä 1900-luvun alussa. Virpomisloitsu tunnettiin muuallakin Inkerinmaalla ja Itä-Virossa. Sanapari *tuoreeksi, terveeksi* on ilmeisen vanha kaava, joka esiintyy monenlaisissa loitsuissa sekä vatjalaisilla että virolaisilla.

Kokolla eli *valvutulõlla* käynti muistuttaa virolaisia juhannustapoja, mutta juhannuksen lisäksi vatjalaiset polttivat kokkoa myös helluntaina (*troitsapäivä*). Helluntaina sytytettiin tuli maahan, juhannuksena tavallisesti riu'un päähän. Helluntaina tytöt löivät kolme kertaa vitsalla tulta ja huusivat ”Rikkiruohot tuleen ja pellavat pellolle!”, minkä jälkeen vitsa heitettiin tuleen.<sup>37</sup> Laulun tehtävä ja motiivi ovat sama kuin virolaisilla: käskettiin tulla pitämään tulta yllä, ja sitä soimattiin, joka ei tullut. Virolaisista eroten soimaus liittyy uhkaukseen äpärelapsista.

*Valvutulõlla* käynti muuttui myöhemmin hauskanpidoksi kuten Pohjois-Viron juhannuskin: ”Troitsa-iltana tehtiin tuli kylän päätyyn, neljä päivää pidettiin troitsaa, joka ilta valvottiin, kaikki, vanhat ja nuoret, kaikki kävivät. Tanssittiin ja laulettiin...”<sup>38</sup>

Suuri hirsistä tehty kyläkeinu rakennettiin tavallisesti palmusunnuntaina (*urbepäev*), ja keinuminen aloitettiin pääsiäisenä, joissain paikoin Jyrin päivänä (*jüripäev* 23.4.). Keinulla käytiin helluntaihin asti, paikoin läpi kesän. Vatjalaisten ja inkerikkojen keinulaulut muistuttivat toisiaan, ja lisäksi lähes kaikille motiiveille löytyy virolaisvastine. Ilmeisesti Länsi-Inkerinmaan keinulaulut



Tytöt kulkevat ja tanssivat tiellä häiden yhteydessä Kattilan Ikäpäivän (Itšäpäivä) kylässä vuonna 1909. Museovirasto.

syntyivätkin virolaisvaikutuksesta.<sup>39</sup> Keinun luona on myös tanssittu.

Voidaankin kysyä, milloin keinulauluperinne siirtyi Inkerinmaalle. Ovatko keinulaulut osa vatjalais-pohjoisvirolaista yhtenäiskulttuuria, ja tunsivatko vatjalaiset ne jo ennen kuin perinteen maaginen tausta hiipui? Maagisten uskomusten heijastumana ja uhrauserinteen jäänteinä voidaan pitää punaisten nauhojen ja huivien lahjoittamista keinun tekijöille tai niiden sitomista keinuun. Maaginen tausta liittyy myös muniin, joita käytettiin niin eri kalendaaritapojen yhteydessä kuin myös vainajan muisto-

ateriaalla. Sekä Virossa että Inkerinmaalla säilyneet keinulaulut ovat lyyrisiä tyttöjen lauluja, joissa käsitellään nuorten välisiä suhteita, mutta tämä ei merkitse sitä, etteikö niillä olisi voinut olla varhaisempi, hyvin vanha muoto. Keinulauluperinne on ilmeisesti siirtynyt vatjalaisilta inkerikoille.

Iilianpäivä on kesän päätösjuhla, vietettiin *vakkove*-juhlaa. Iilianpäivän laulut ovat peräisin inkerikoilta. Oudekki Figuova huomauttaa, että ”Se on Soikkola virsi. Iiliä, se on Soikkola praažnik”.<sup>40</sup>

## Lyyris-eppinen runous

Vatjalaisilta on kerätty erilaisista historiallisista kerrostuksista peräisin olevia kertovia lauluja. Niitä laulettiin kehätessä ja muita naisten sisätöitä tehdessä, *valvotulolla* ja muiden juhlien yhteydessä, istujaisissa (tyttöjen käsi-työillat) ja muissa nuorison kokoontumisissa, myös öisin hevosia paimennettaessa. Siellä opittiin ja laulettiin juuri kertovia lauluja, joita kerrottiin unen karkottamiseksi koko yö. ”Jotkut esilaulajat olivat kuuluisia. Nuoret pyysivät heidät luokseen, jotta laulun johtaja olisi mukana.”<sup>41</sup>

Vatjalaiset tunsivat itämerensuomalaisten muinaisista myyttisistä lauluista *Maailmansyntyrunon*, *Ison härän* ja *Ison tammen*. *Maailmansyntyruno* on yhteinen inkerikkojen kanssa ja arkaistisempi kuin pitkäksi lyyriseksi tyttöjen lauluksi kehittynyt virolaisversio.<sup>42</sup> Vatjan toisinnosta puuttuu loppuosaa taivaankappaleiden syntymisestä, inkerikoilla se on säilynyt. *Ison tammen* runossa taas juhlaoluen päällä oleva vaahto ja pohjalla oleva hiiva viskataan pellon pientareelle, mihin kasvaa suuri tammi. Laulun minän veli kaataa tammen ja siitä tehdään tarpeellisia esineitä. On mahdotonta sanoa, minkälaisessa muodossa vatjalaiset esittivät kyseisiä lauluja aikaisemmin. Ne eivät kuitenkaan ole myöhäislainoja inkerikoilta.

Itämerensuomalaisista perhesuhteisiin liittyvistä baladeista vatjalaiset tunsivat *Myydyn neidon*, joka on Pohjois-Viron ja Länsi-Inkerinmaan alueen yhteistä perinnettä.<sup>43</sup> *Tytärten surmaaja* -laulussa heijastuu muinainen tapa surmata ylimääräiset tyttölapsen vastasyntyneinä.<sup>44</sup> Laulu tunnetaan koko itämerensuomalaisen runolaulun alueella.<sup>45</sup> Vatjalaisillakin se on ilmeisesti hyvin vanhaa perinnettä. On mielenkiintoista, että laulaja Anna Hvatova oli oppinut esittämänsä toisinnon inkerikkoäidiltään ja kääntänyt sen vatjaksi.<sup>46</sup> Tällä tavoin vatjalaiset ovat saaneet inkerikoilta ilmeisesti muitakin vanhoja unohtuneita lauluja.

Runo *Sotasanomamat* tunnetaan laajalti Itä-Euroopassa ja Baltiassa.<sup>47</sup> Vatjalaisten ja inkerikkojen yhteinen versio on kansainvälistä perinnettä ja poikkeaa virolaisten

toisinnosta. Laulun lopussa hevonen tuo tiedon veljen kuolemasta, mutta virolaisversiossa veli tulee elävänä kotiin. Molemmissa on johdantomotiivi, jossa ilmoitetaan, että siskon tulee mennä sotaan. Oudekki Figurovalta on merkitty muistiin myös lyhyempi lyyrinen versio, jota on laulettu saatettaessa rekryyttejä sotaväkeen.

Kalevalan tyyppisestä sankariepiikasta vatjalaisilta on kerätty vain joitain katkelmia, ja nekin inkerikkojen Karjalasta tuomina.

Laulu *Kuolleista herännyt veli* (*Veljen haudalla*) on melko varmasti muotoutunut Virossa tuhansina toisintoina tunnetun *Äidin haudalla* -laulun mallin mukaisesti. Virumaan toisinnossa kaksi orpolasta leikkivät vanhempien haudalla (joissain uusimmissa toisinnossa ja vatjalaisten versiossa paikkana on hautausmaa). Tytär suostuttelee äidin nousemaan haudastaan auttamaan häiden valmisteluissa. Äiti vastaa, ettei voi nousta esittäen erilaisia perusteita. Laulu on ilmeisesti muodostunut morsiusitkusta, tähän viittaa neitojen itkuliinamotiivi. Esimerkiksi setoilla on tapana, että orpolapsi käy häissään äidin haudalla itkemässä. Myös mordvalainen morsian itkee kuoleita esivanhempiaan.

Vatjalaisessa runossa *Kuolleista herännyt veli* kerrotaan neljästä juhlavaatteisiin pukeutuneesta neidosta, jotka samoin leikkiessään joutuvat hautausmaalle veljen haudalle. He pyytävät veljeä nousemaan haudastaan, mutta tämä kieltäytyy. Laulun lopussa on viitteitä kuolleiden muistoriitteihin. Veli vastaa haudastaan:

Oi sõza, emäni lahsi,	Oi sisareni, äitini lapsi,
mene kuo, õle kotona,	mene kotiin, ole kotona,
čihuta pata munõja,	keitä pata munia,
vaali vakka piiragoita,	vuole vakka piirakoita,
too munat mullaa pääle,	tuo munat mullan päälle
piiragaiset tsääpää pääle,	piirakkoiset haudan päälle,
nimetä minuu nimeni,	nimeä minun nimeäni,
arvaa minuu aigoeni! <sup>48</sup>	arvaa minun aikojani!

Saman laulun toisen vatjalaistoisonnon lopussa veli pyytää, että kurki kutsuttaisiin kylään, mitä on pidetty mahdollisesti sielunlantu-motiivin jänteenä.<sup>49</sup>

Matti Kuusen mielestä *Suomen silta* -laulu on suomalaista perua<sup>50</sup>, mutta se tunnetaan laajalti myös Virossa. Yhdessä vatjalaistoisonnossa on vironkielisiä sanoja, joiden perusteella voidaan olettaa, että ainakin se toisinto on kuulu virolaisilta. Ariste on ilmeisen oikein päätelty, että kyseessä on vatjalaisten, inkerikkojen, inkerinsuomalaisten ja virolaisten yhteinen laulu, joka on syntynyt Narvajoen alueella.<sup>51</sup>

Runotyyppi *Oman paikkakunnan ylistys (Kotiseuturunot)* on yhteinen vatjalaisille ja inkerikoille. Natju Lukina kertoo, että tällä laululla

Kuninkaankylä aina vain härnäsi meidän kylää. Kuninkaankylä eli Kruununkylä oli yksi Joenperän pääty. Herrankylä eli Kartanonkylä oli toinen pääty. Tervajoki virtasi välissä, se on nykyään kuivunut. Laulua laulettiin joen sillalla, jossa muutenkin järjestettiin juhlia. Kuninkaankylän (valtion)talonpojilla oli kevyempi verotus, siksi heillä meni paremmin. Toinen kylä oli kartanonherran vallan alla, siellä verot olivat kovemmat. Kylän päädyissä puhuttiin eri kieliä, Kuninkaankylässä puhuttiin vatjaa ja Herrankylässä inkeroista. Kylissä kuitenkin osattiin molempia kieliä. Koska oli vielä maaorjuus, molemmat Joenperän kylät elivät melko erillään. Kylien väliset avioliitot olivat harvinaisia. Kartanonherra ei antanut lupaa avioitua toiseen kylään.<sup>52</sup>

Vatjalaisilta on tallennettu myös monia lauluja, jotka virolaiset folkloristit luokittelisivat pikemminkin lyyrisiksi kuin eepisiksi, mutta jotka suomalaisen tutkimustradition mukaan ovat kertovia runoja. Kyse on hyvin todennäköisesti vatjalaisten ja inkerikkojen tai laajemmin inkeriläisten yhteisistä kertovista lauluista, jotka ovat uudempiä kuin edellä mainitut laulut. Vatjalaiset ovat lainanneet ne inkerikoilta. Häälauluihin verrattuna niiden melodiat ovat uudempiä ja inkeroisvaikutteisia, usein niiden

kertosäkeet ovat venäläisperäisiä. Virolaisilla kyseisiä lauluja ei tavata.

Vatjalaisilla oli varsinkin virolaisperinteeseen verrattuna suhteellisen vähän kalevalamittaisia lauluja, jotka eivät liity tapakulttuuriin. Kyseinen laululaji näyttää levinneen runolaulun viimeisen vaiheen aikana, jolloin vatjalaisten ja inkerikkojen perinne oli yleisesti kaksikielistä. Aikaisemmin lyyrinen aines esiintyi riitteihin liittyvissä lauluissa, erityisesti häälauluissa ja itkuissa, jotka säilyivät aktiivikäytössä aina vatjan kielen hiipumiseen asti. Vatjalaisten ja inkerikkojen yhteisiä lyyrisiä ja kertovia kalevalamittaisia lauluja, joita virolaiset eivät tunne, esitettiin erityisellä häälauluista poikkeavalla inkerikkojen sävelellä. Lisäksi niiden aikana liikuttiin venäläisten *horovodien* mukaisesti piirissä, ja välillä myös sävelmät ja kertosäkeet olivat venäläisperäisiä.

## Ketjurunot, lastenlaulut

Ketjurunot ovat itämerensuomalaisille yhteistä perinnettä. Kalevalamittaista *Onnimannia* on pidetty suomalaisena, mutta se tunnetaan myös Virossa. Vatjalaisilla se esiintyy etupäässä tanssilauluna. Vaikka muissakin vatjalaisissa ketjurunoissa esiintyy alkusointua, ne eivät tavallisesti ole kalevalamittaisia vaan pikemmin painollisessa säemitassa (säkeessä 2–3 painoaluetta). Välillä ne koostuvat heterosyllabisista säkeistä, joissa painojen määrä voi muuttua. Niitä on luettu enimmäkseen lapsille. Tällaisia ovat Inkerinmaalla, Suomessa, mutta myös Virossa tunnetut *Kips kilo karjaan*, *Hiiri metsähän menevi* ja *Tiuro tiuro lintunen*.

Vatjalaisilta tunnetaan myös arvoituslaulu, jota laulettiin ja luettiin lapsille ja jonka rakenne ja tyypilliset säkeet ”minä arvailen, miksi en arvaile” muistuttavat virolaisia arvoituslauluja. Myös arvoitusten kielikuville löytyy rinnakkaisia muotoja.

Vatjalaisilla on myös kehtolauluja. Suosittu on *Tule uni ulkoa*, joka on monin eri versioin tunnettu koko

Inkerinmaalla ja Karjalassa. Lauluissa on virolaisille kehtolauluille tyypillisiä säkeitä ja motiiveja kuten ”Makaa, makaa, marjaseni” ja ”Tule, uni, ovesta sisään, putoa lapsen kulumien päälle, sulje lapsen silmät”. Vatjalaisissa kehtolauluissa esiintyy myös kristillisiä motiiveja kuten ”Püha Maarja magattago, jumala löekuttago” ’Pyhä Maria nukuttakoon, Jumala liekuttakoon’.

Vatjalaiset ovat hauskuttaneet ja lohduttaneet lapsiaan myös körötyslauluilla ja lohdutussanoilla, joissa voi esiintyä rinnakkain alku- ja loppusointua. Lasten omaan repertuaariin ovat kuuluneet erilaiset takaa-ajo- ja piiloleikin aloitussanat, ärsytyslorut ja leppäkertturunot, jotka kuuluvat kaikki uudempaan perinnekerrostumaan. Leppäkertturunot ovat sisällöltään hyvin vanhakantaisia, mutta säilyneeltä muodoltaan ne kuuluvat uudempaan perinteeseen.<sup>53</sup>

## Uudemmat kansanlaulut

Vatjalaisten uudempia lyyrisiä lauluja on laulettu pääasiassa venäjäksi, mutta niitä on myös käännetty venäjäksi tai luotu venäläisen mallin mukaan vatjaksi. Niitä on laulettu hanurin mutta myös rakkopillin (alkeellinen säkkipilli) säestyksellä pitkin kylää kävelen. Kun vanhemmat laulut kuuluivat naisten repertoariin, uudempiin kuuluu myös miestenlauluja. Vatjalaisilla on humoristisia tanssien laulettuja nelisävelauluja, jotka on luotu venäläisten tšastuškojen, osittain myös suomalaisten rekilaulujen esikuvien mukaisesti. Rekilaulut ovat loppusoinnollisia, sen sijaan pidemmissä vatjalaisissa lyyrisissä lauluissa ei tavallisesti esiintynyt loppusointua. Ilmeisesti jälkimmäiset on käännetty venäjäksi ja huomiota on kiinnitetty enemmän sisältöön kuin muotoon – loppusointu ei ollut tuolloin vielä lopullisesti juurtunut vatjankieliseen lauluperinteeseen. Uudemmissa lauluissa tapaa joskus myös vaikutteita kalevalamittaisesta laulusta.<sup>54</sup>

## Soittimet ja soitinmusiikki

Vanhimpana vatjalaisena soittimena tunnetaan kansallisoitin 6- tai 9-kielinen kantele (*kannõl*). Siinä missä setot ja vepsäläiset omaksuivat tähän vanhaan balttilaisten ja itämerensuomalaisten yhteiseen soittimeen venäläisperäisiä vaikutteita, vatjalaisten ja inkerikkojen kannel säilytti vanhan muotonsa. Vanha kanteletyyppi säilyi vatjalaisilla yleisenä vielä 1900-luvulla. 1900-luvun alussa Luuditsan kylän kuudestakymmenestä perheestä löytyi vielä seitsemän kanteleen soittajaa. Kanteleella soitettiin tuolloin myös uudempaa tanssimusiikkia, varsinkin kattrilleja, ja toisinaan säestettiin myös rekilauluja, mutta kannelta soitettiin myös hautajaisissa.

Kantele oli Jumalan soitin, jolla uskottiin voitavan karkottaa pahoja henkiä.<sup>55</sup> Kannel mainitaan myös vanhoissa runolauluissa. Neidon huolettomasta elämästä isän kotona kertovassa laulussa sanotaan, että isä piti tyttärtään kuin soitinta, veli kantoi siskoa kuin kannelta, soitin pantiin pielen päälle, kannel kammarin oven päälle.<sup>56</sup>

Vielä 1900-luvun alussa käytettiin hyvin primitiivistä säkkipilliä eli rakkopilliä. Soittimessa oli sianrakko, yksi puhallusputki ja toinen 5-reikäinen melodiapilli. Bassoputkea ei ollut. Vatjalaisten säkkipilli mainitaan ensimmäisen kerran 1700-luvun lopulla. Fjodor Tumanskin mukaan vatjalaisilla ei ole ollenkaan soittimia, mutta joskus satunnaisesti juhliin kutsutaan virolainen säkkipillin soittaja. Hänen mukaansa häissä ei soiteta milloinkaan, ainoastaan lauletaan ja tanssitaan laulun säestyksellä.<sup>57</sup> Joissain Viron lähellä sijaitsevilla vatjalaiskylissä oli 1800-luvun loppupuolella morsianta kuitenkin tanssitettu säkkipillin säestyksellä. Säkkipilliä soitettiin myös kalendaarijuhlien yhteydessä ja keinulla. Myöhemmin rakkopillillä säestettiin uudempia kylälauluja kylien välillä kävellessä. Rakkopilli oli yksinäinen, joten sillä voitiin soittaa vain melodiaa. Vanhan soittimen käyttö uudempien laulujen säestyksessä on harvinaista, eikä tällaisesta ole tietoja muualta. Virossa säkkipillin säestyksellä laulettiin vain tanssilauluja.

Paimenpojat lammaskarjoiheen Sumajoen rannalla Kattilassa vuonna 1914, etummainen soittaa *trubaa*. SKS.



Säkkipillin melodiapilli muistuttaa ruokopilliä (*roogopilli*). Se on klarinetin kaltainen instrumentti, jossa on kieli ja sormireiät. Samoin tunnettiin pajunkuoresta tehty yksinkertainen pajupilli. Tyypillinen paimenen soitin oli 60–70 senttiä pitkä 2–4-reikäinen puinen tuohella päällystetty torvi *truba*. Sillä soitettiin erilaisia merkinantoääniä, mutta myös tanssisävelmiä.<sup>58</sup>

1900-luvulla yleistyi venäläinen hanuri (*garmoni*), jolla säestettiin uudempia riimillisiä lauluja ja tansseja. Hanuri toi mukanaan funktionaliseen harmoniaan (enimmäkseen kolmen duurisoinnun sävelmälle) perustuvan laulun säestyksen. Hanuri yhdessä tanssisävelmien kanssa toi vatjalaisille aivan uuden musiikillisen ajattelutavan.

## Vatjalaiset kansansävelmät

Vatjalaisessa kansanmusiikissa voidaan erottaa neljä erilaista tyyliä. Kaksi näistä liittyy kalevalamittaisiin lauluihin, kolmas uudempaan kansanmusiikkiin. Erillisen

neljännen tyylin muodostavat itkuvirret. Tallennetuissa itkumelodioissa hallitsevat kahdesta tai kolmesta laskevasta sävelkulusta koostuvat yhdistelmäsäkeet. Tyypillinen itkusäe päättyy esitystilanteessa nyhkytyksiin. Morsius- ja kuolinitkuja esitettiin samalla sävelmällä.

Molempiin kalevalamittaisiin musiikkityyleihin liittyy tiettyjä itämerensuomalaisia arkaistisia musiikillisia tunnuksia: suppea-alaisuus (äärimmäisten tukisävelten korkeusero on terssi tai kvartti) ja yksisäkeinen muoto (yhden säkeen pituinen melodia kertautuu sekä esilaulajalla että kuoro-osassa koko laulun ajan ainoastaan hieman varioiden). On myös kaksisäkeisiä melodioita, jotka ovat muodostuneet yhden sävelmäsäkeen ja sen toisinnon säännöllisestä kertautumisesta (muoto AA), samoin tavaataan muotoutumassa olevaa kaksisäkeisyyttä (laulussa vaihtelee epäsäännöllisesti yksi- ja kaksisäkeinen sävelmuoto). Kummassakin tyyliässä on kuitenkin selvästi omia erikoispiirteitään.

## Runosäkeen rakennetta vastaavat runosävelmät

Suppean sävelalan ja muotorakenteen lisäksi ensimmäisen tyylin runosävelmille on tyypillistä melodian yleinen laskeva suunta, mikä on luonteenomaista myös puhuttujen lauseiden intonaatiolle. Lisäksi tyyliin kuuluu olemukseltaan sävelasteittain etenevä sävelkulku sekä kalevalamittaisten runojen 8-tavuista säettä vastaava tasamittaisista yksiköistä muodostuva rytmityyppi ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩. Niin sanottuja murrelmasäkeitä on skandeerattu, mutta äänitetyissä lauluissa musiikillisten painojen korostamisen rinnalla on käytetty myös sanapainojen korostamista.

Näiden runosävelmien tyyliin kuuluu kaksi alaryhmää. Ensimmäisen alaryhmän sävelmät perustuvat melodiakulkuun (fis)-g-a-h tai g-a-h-c. Joka sävelellä on tukisävelen tehtävä, ja tärkein on g-tukisävel. Sävelkulku alkaa asteikon huippukohdasta tai nousee sinne runosäkeen toista tai kolmatta tavua vastaavalla tavunuotilla, ja sävelmän loppu laskeutuu perussävelle toisen sävelasteen kautta joko seitsemännellä tai kahdeksannella tavunuotilla. Vaihtelevin kohta sekä melodiaryhmän yksittäisissä variaatioissa että yhden lauluesityksen aikana on sävelkulun keskimäinen osa. Jos perussävelle päästään jo seitsemännellä tavunuotilla, voivat sävelmäsäkeet laulun keskellä päättyä välilopukkeeseen toiselle asteikkosävelelle – vasta laulun viimeinen säe tai tietyn rakenteellisen osan loppu päättyy perussävelle (katso esimerkki 1).

Runosävelmien ensimmäisen tyylin ensimmäisessä alaryhmässä on viisi melodiatyyppiä, joilla puolestaan on monia eri versiota. Tämä on vatjalaisen kansanmusiikin tyypillisin melodiaryhmä. Sävelkulkuryhmään kuuluu myös kalendaarilauluja ja kertovia lauluja, mutta ryhmän melodiat ovat yleisimpiä häälauluissa. Näihin kuuluu esimerkiksi Oudekki Figurovan hääsävelmä. Perussäveleen päätyvään melodiakaavaan voi liittyä myös muunnelma, joka korostaa erityisesti perussäveltä ja laajentaa sävelasteikkoa alasekunnin verran.

Esimerkki 1: Oudekki Figurovan hääsävelmä. Laulussa on katko viidennen rivin jälkeen, ja teksti jatkuu myöhemmästä kohtaa runoa.<sup>59</sup>

Eri lauluissa laulaja esittää samankin melodian eri tavalla. Esimerkiksi ketjulaulussa *Hiiri lähti metsään* laulaja pysähtyy kysymysten ja vastausten välissä ja päättää fraasin puolitain puheeseen.

Tähän ryhmään kuuluvia melodioita on esitetty seisten ja piirissä liikkuen, mutta myös keinuen. Keinulauluissa pidennettiin jokaista parillista tavunuotia.

Pohjois-Viron suurilla keinoilla joukolla keinuttaessa vauhdinotto tapahtui lyhyillä tavunuoteilla ja pitkää jälkinuotia pidäteltiin, kunnes keinu teki kaaren yhdestä ääripisteestä toiseen. Vatjalaiset esittivät keinulauluja ilmeisesti samalla tavalla. Pohjois-Virossa esilaulaja ja kuoro tai kaksi kuoroa lauloi vastakkain. Borenius on lisännyt muistiinpanoonsa laulajien huomautuksen, että tätä *liekkunuotia* laulettiin helluntaina esilaulajan ja kuoron



vuorotteluna: ”Troitsan päivänä. Löökkunootti. Yhen keran ensimmäine juhtiib, a toiset takka avittaa.” (Katso esimerkki 2.)

Kyseisen melodiaryhmän peruselementit ovat luonteenomaisia myös muiden itämerensuomalaisten kansojen vanhimmalle melodiakerrokselle. Tällaiset melodiat ovat peräisin todennäköisesti muinaisesta itämerensuomalaisesta yhteisestä traditiosta kuten vanhimmat laulutyyppitkin. Niitä käytettiin polofunktionaalisina yleismelodioina monien eri laulutyyppien yhteydessä. Ne ovat hyvin luonteenomaisia myös Pohjois-Viron vanhimmalle lauluperinteelle kuten häälauluille, vanhemmille kertoville lauluille ja niin edelleen. Myös inkerikot ja karjalaiset kuten myös kaukaisemmat suomalais-ugrilaiset kansat kuten udmurtit, mordvalaiset ja hantit ovat käyttäneet samanlaisia melodioita.<sup>60</sup> Myös itkuissa käytetään samantapaista melodista rakennetta.<sup>61</sup>

Ensimmäisen tyylin toisen alaryhmän melodiat perustuvat asteikkoihin f–g–as–b tai g–as–b–c, harvemmin f–g–as–b–c kaksisäkeisessä versiossa. Tuki-intervallina on pieni terssi g–b, luonteenomaista on madaltunut toinen aste. Melodiasäe voi päättyä alimmalle asteelle f:ään tai toiselle asteelle as:iin, mutta näillä on pikemminkin väliopukkeen tehtävä. Melodiassa ei ole pyrkimystä perussäveleeseen, jopa niin, että selvää perussäveltä ei ole ollenkaan. Tällainen Kattilan alueen häämelodia esiintyy myös inkerikoilla: se on ilmeisesti syntynyt vatjalaisten ja inkerikkojen yhtenäiskulttuurin aikoihin. Virolaisille häälauluille tällainen sävelkulku ei ole luonteenomainen, vaikka samanlainen asteikkorakenne esiintyykin myös virolaisissa säkkipillimelodioissa.



Esimerkki 2: *Löökkunootti* eli keinusävelmä Kattilan Matin kylästä vuodelta 1877.<sup>62</sup>



Esimerkki 3a: *Pulmalaulu* (hääsävelmä) Kattilan Pummalasta vuodelta 1877.<sup>63</sup>



Esimerkki 3b: Hääsävelmä Soikkolan Joenperästä vuodelta 1877.<sup>64</sup>

### Runosäkeen rakenteesta poikkeavat runosävelmät

Myös kalevalamittaisten laulujen toisen tyylin melodioissa sävelala on suppea, mikä on todiste niiden vanhakantaisuudesta. Sävelmät sisältävät kuitenkin joitain piirteitä, jotka ovat ristiriidassa runolaulun säerakenteen ja itämerensuomalaisten kielten puheintonaaation kanssa. Tällaiset piirteet ovat sekä melodisia, muodollisia että metrilis-rytmisiä: sävelkulun yleinen nouseva suunta, nousevat intervallihypyt fraasien ja motiivien lopussa, usein toistuvat tavujaot kahden sävelen, jopa mitallisten perusyksiköiden välillä, korkea johtosävel molliasteikossa, laajempi muoto, jossa kaksisäkeiset tai muodostumisfaasissa olevat kaksisäkeiset sävelmät dominoivat (sääntönä kuitenkin AA<sub>1</sub>-muoto), sekuntia laajempien intervallien suurempi osuus sävelkulussa, omalaatuiset säemitat ja rytmit, sekä välillä säkeiden loppuosien tai kertosäkeiden kertaus, joka voi jakaa laulun säkeistöiksi.<sup>65</sup>

Suurin osa näistä toisen tyylin tunnuksista on vieraita itämerensuomalaiselle vanhemmalle kansanmusiikille ja osa on ristiriidassa kalevalamittaisen säerakenteen kanssa. Joskus melodiat ovat kahdeksaa runomittayksikköä pidempiä. Jotta kahdeksantavuisuus sopisi sävelmän rytmiin, tavut jaetaan kahden mitallisen yksikön välille tai säkeen viimeistä tavua kerrataan. Myöskään sävelmäsäkeiden painosuhteet eivät aina vastaa kalevalamittaista säettä. Samanlaiset sävelmät ovat luonteenomaisia myös

inkerikoille, joilta ne ilmeisesti on lainattu. Samanlaisia piirteitä tavataan myös eteläkarjalaisilla sekä itä- ja erityisesti kaakkoviirolaisilla, joiden musiikissa on yhteisiä piirteitä itäbalttilaisten ja slaavilaisten kansojen vanhimpien melodiakerrostumien kanssa. Kaksisäkeinen muoto ja mollissa kulkeva sävelmäsäe ovat tavallisia itämerensuomalaisten vanhoissa laulumelodioissa, mutta toisenlaisissa melodisissa rakenteissa.

Toisen tyylin melodioista voidaan erottaa seitsemän erilaista melodiatyyppiä.<sup>66</sup> Borenius-Lähteenkorva tallensi näitä ja totesi niiden olevan tyttöjen lauluja. Mollisävelmät kuuluvatkin ainoastaan tyttöjen repertuaariin. Koska sävelmien sävelala ja sävelien määrä ovat vähäisiä, emme itse asiassa voi puhua varsinaisesta mollilajista, joka muodostuu täydellisestä seitsensävelisestä asteikosta ja funktionaalisharmonisesta sävelasteikkorakenteesta. Käsiteltävissä melodioissa, kuten myös monien muiden kansojen arkaistisissa sävelmissä, pientä terssiä eli molliterssiä ei käsitellä surumielisenä. Arkaistiset sävelmät ovat tässä suhteessa olemukseltaan neutraaleja. Kyseessä ovat enimmäkseen iloiset tanssisävelet, joita käytetään venäläisperäisten piiritanssien säestykseen.

Seuraava melodiaesimerkki 4 on yksi Oudekki Figuroman kertovista lauluista. Tyyppin erityispiirteinä ovat kolmimotiivinen muoto, jossa kerrataan säkeen toista puolta sekä erityinen rytmi (2 + 2 + 3 iskua). Normaalirytmiksi yksinkertaistuu katalektisissa eli vajaapolvisissa, säkeissä, joissa lopputavu puuttuu (2 + 2 + 2 iskua: ♩ ♩ ♩ / ♩ ♩ ♩ / ♩ ♩ ♩). Esitystilanteessa säettä mukautettaessa voi ilmetä myös muita rytmisiä muunnoksia ja melodisia versioita, jotka laajentavat sävelalaa alakvarttiin. Melodia noudattaa laskeva-nouseva-kaavaa. Laulussa voi esiintyä sävelkulun melodisia ja rytmisiä muunnelmia, joita ei tapaa vanhoissa kuulonvaraisesti tehdyissä muistiinmerkinnöissä.

Esimerkki 4: Oudekki Figuroman kertovaa laulua *Jalka kiveen* vuodelta 1968.<sup>67</sup>

♩=97

läh - zin ko - tont kul - kö - maa, kul - kö - maa,  
ve - räj - il - tä vee - re - mää, vee - (re) - mää,  
i - zä uu - vös - sa tu - vas - sa, tu - (va) as - sa,  
vel' - loo ko - tont kor - ki - jas - sa, kor - (ki) - jas - sa,  
lein miä jal - ka - söö tsi - ves - sä, tsi - ve - see,  
var - paa lein miä vaah - tör - pu - hõö, vaah - tör - pu - hõö,  
is - suin maa - lõ it - kö - maa, it - (kö) - maa,  
nur - mö - lõö va - a nurs - kö - maa, nurs - kö - maa.

♩=102

tu - li kul - ta kut - su - maa, kut - su - maa,  
em - men - nud kul - ta kut - su - tsil - lõ, kut - su - tsil - lõ,  
tu - li tää - tää pal - vo - maa, pal - vo - maa,  
em - men - nud tää - tää pal - vo - tsil - lõ, (pal - vo) - tsil - lõ,  
tu - li maa - ma kut - su - maa, kut - su - maa,  
ei men - nüd(ä) maa - maa kut - su - tsil - lõ, (kut - su) - tsil - lõ,

♩=100

tu - li vel - lõ võt - ta - maa, võt - ta - maa,  
pa - ni vaa pa - ri et - tee - ke, (et) - tee - ke,  
et - tee - ke e - mä õ - põi - zõö, õ - (põi) - zõö,  
ta - ga tam - maa var - zuk - kõi - zõö, var - zuk - (kõ) - i - zõö,  
is - su - zin mi - ä vel' - loo rek - kee, vel' - loo (rek) - kee,

Esimerkin 5 melodiatyypin toisinto on merkitty muistiin sekä vatjalais- että inkerikkolaulajilta. Eri paikoissa sävelmätyypillä on esitetty eri runoja, välillä sävelmällä on laulettu myös häälaulua. Sävelkulussa voi esiintyä sekä duuri- että molliterssi. Laulusta on sekä terssin että kvartin laajuisia versioita, ja kadenssi voi laajentua alakvartin verran tai laskeutua johonkin epämääräiseen säveleen. Melodia voi olla kaksisäkeinen: ensimmäinen säe päättyy perussävelen terssiin, toinen perussäveleen, mutta sääntöä ei noudateta aina johdonmukaisesti. Melodia voi myös päättyä laulun keskellä johonkin välilopukkeeseen päätyen perussäveleen vasta laulun lopussa. Laulun rytmi (♩♩ / ♩♩♩♩ / ♩♩), useasti toistuvat tavujaot ja nousevat sävelkulun päätökset ovat epätyypillisiä itämerensuomalaisessa runolaulussa. Samaa rytmiä tavataan ainoastaan Kaakkois-Virossa. Joenperästä syntyisin ollut Natalia (Natju) Lukina lauloi samalla melodialla myös inkeroisikielisiä lauluja, jotka muodostivat enemmistön hänen repertoaaristaan.

♩=98  
o - l-koo kii-tet-tü ju - ma - la, o - l-koo kii-tet-tü ju - ma - la,  
(Tavallinen sävelkalku)  
ü - le - net -tü ar-mo - li - ne, ü - le - net -tü ar-mo - li - ne...  
kül oo lak' -jad, nii o käp -jäd, kuu oo lak' -jad, nii oo käp -jäd!

Esimerkki 5: Natalia (Natju) Lukinan vatjankielinen häälaulu vuodelta 1970. Laulussa on katko toisen rivin jälkeen, ja teksti jatkuu myöhemmästä kohtaa runoa.<sup>68</sup>

<sup>d</sup> Pääs-köi-lin-tu päi-vöi-lin-tu, lin-tu päi-vöi-lin-tu, lin-tu päi-vöi-lin-tu  
...i - ha -la il-man lin-tu...  
...ja ke-söi-set päi-vät...

Esimerkki 6: *Maailmansyntyrunon* sävelmä 16–17-vuotiaalta vatjalaiselta Oudelta ja auttajilta Joenperän kylässä vuonna 1877.<sup>69</sup>

Vel-loi-ni ven-noi-sen sep -poi, oi lo - le lo - le jo ve -noi -sen.  
Lai-voim sep -poi lag-lu - e - ni, oi lo - le lo - le lag - lu - e - ni.

Esimerkki 7: Kertova laulu *Veneenveisto* Oudelta Joenperän kylässä vuonna 1877.<sup>70</sup>

Borenius on kirjoittanut muistiin nuorilta tytöiltä kuulemansa sävelmän, jossa on monta nousevaa fraasinlopetusta ja omaperäisiä kertosaerakenteita. Tällainen on esimerkin 6 *Maailmansyntyruno*, jossa on tyypillisiä nousevia motiiviloppuja ja säeloppujen toistoja. Melodiassa kerataan vain yhtä motiivia, jota varioidaan rytmisesti.

Borenius antaa laulajien selityksen yhdestä melodiatyypistä: ”Tämä eb ole vai [vatjalaisten] virzi, tämä on va karjalan [inkerikkojen] virzi.” Laulussa on venäläisperäisen tanssilaulun kertosaakeistö *Oi Kaalina, oi maalina*, joka jakaa laulun nelisäkeisiksi säkeistöiksi.<sup>71</sup>

Esimerkissä 7 on *lel*-tavun modifikaatioon perustuva kertosaake ja loppusaakeen toisto. Kyseessä on kertova *Veneenveisto*-laulu, jota on laulettu piirissä liikkuen. Melodian sävelasteikko on laajempi (kvintti). Rytmityyppiä (♩♩♩♩ / ♩♩♩♩) esiintyy myös Itä-Virossa ja laajemmin Itä-Baltiassa. Monenlaiset *lelu*, *lole*, *luli*-kertosäkeet esiintyvät monina toisintoina sekä balteilla että slaavilaisilla mutta myös Inkerinmaalla ja Etelä-Virossa. Etymologista selitystä on etsitty baltialais-slaavilaisesta jumalolennon nimestä, mutta todennäköisesti taustalla piilee *halleluja*-sana.

Ensimmäisen tyylin melodiat olivat hyvin tyypillisiä vatjalaisten vanhempia häälauluja, toisen tyylin melodioita taas käytettiin etupäässä kertovissa ja lyyrisissä lauluisa. Siinä missä suurin osa myös virolaisille tyypillisistä häälauluista ilmeisesti palautuu muinaiseen itämerensuomalaiseen yhtenäiskulttuuriin, ovat monet kertovat ja lyyriset laulut uudempia ja lainattu todennäköisesti inkerikoilta, kuten myös sävelmätyyli. Osa toisen tyylin melodioita sisältää venäläisiä elementtejä (kertosäkeet, jotkin

melodiatyyppit),<sup>72</sup> osa puolestaan on epätyypillisiä venäläisille kansanlauluille. Osa näistä (kuten mollisävelmien korkea johtosävel arkaistisissa suppea-alaisissa sävelmissä, jotkin rytmityypit) on levinnyt laajemmin Itä-Baltiaan – Karjalasta Peipsijärven itärannalle ja sieltä Itä-Ukrainaan.<sup>73</sup> Tuolla alueella elivät ensimmäisen vuosituhannen jälkipuolella itä- eli dneprinbalttilaiset mutta myös varhaisemmat slaaviheimot. Lisäksi sloveenien, krivitsien ja vjattšien alueella ei ole juurikaan slaavilaisvaikutusta, vaan nämä sulattivat itseensä aikaisemman balttiperäisen asujaimiston ja myös suomalais-ugrilaisia ryhmiä<sup>74</sup> Joka tapauksessa nämä melodiat muodostuivat ilmeisesti sen seurauksena, että ulkopuolisia vaikutteita sulautui kalevalamittaiseen säejärjestelmään. Tällaiset erilaisia kulttuuripiirteitä yhdistävät synteetit ovat tyyppillisiä kulttuurien raja-alueille.

### Uudempien laulujen sävelmätyyli

Kolmas vatjalaislaulumelodioiden tyyli kuuluu uudempiin lauluihin. Samoja melodioita käytettiin myös inkeroisen- ja venäjänkielisissä riimillisissä lauluissa. Niissä käytetään molli-duurisävellajia, niissä on funktionaalis-harmoninen sointuperusta sekä nelisäkeinen tai pidempi säkeistö. Melodiat ovat etupäässä venäläislainoja. Kiinnostava on Katja Jovlevalta muistiin merkitty nelisäke-melodia, joka on kehitetty vanhasta runosävelmästä.<sup>75</sup> Humoristisia nelisäkelauluja esitettiin yksin ja usein tanssien, kuten venäläisiä tšastuškoja. Pidempiä lyyrisiä lauluja ja ehkä myös nelisäkelauluja esitettiin kylän raittia kävellessä haitarin tai rakkopillin säestyksellä.<sup>76</sup> Uusimpia lauluja esitettiin myös joukolla ilman säestystä.

Myöhemmin venäjänkieliset laulut syrjäyttivät vatjankieliset laulut. Alun perin niitä opittiin miesten välityksellä sotaväestä tai tuliaisina työmatkoilta, mutta myöhemmin paikallisten venäläisten vaikutuksesta syntyi yhteinen venäjänkielinen repertoari.

...ter -vas-puil - la läm-mit-te - li, tah- toi tu - kö - hoit - taa.

ai -voi -voi -voi voi -voi -voi -voi, tah- toi tu - kö - hoit - taa,

ai -voi -voi -voi voi -voi -voi -voi, tah - toi tu - kö - hoit - taa.

Esimerkki 8: Natalia (Natju) Lukinan sävelmä Joenperän kylästä vuodelta 1971.<sup>77</sup>

### Lopuksi

Voidaan sanoa, että vatjalaiset olivat laulukansaa, joka katosi runolaulu huulillaan. Kun virolaiset olivat 1800-luvun loppuun mennessä ja suomalaiset jo paljon aikaisemmin siirtyneet ulkoisten vaikutteiden ansiosta laulamaan uudempia riimillisiä ja säkeistöllisiä lauluja, vatjalaiset säilyttivät omakielisen runolauluperinteen aina vatjan kielen katoamiseen saakka. Silti voidaan olettaa, että aiemmin rikkaasta perinteestä ehdittiin tallentaa vain rippeet. Vain häälaulut säilyivät suhteellisen elinvoimaisena ja täydellisenä. Emme koskaan saa tietää, minkälainen lauluperinne hävisi vanhojen vatjalaisten mukana. Vatjalaisten venäläistyminen on lopullista.

Viime vuosina on kuitenkin ollut havaittavissa positiivisia muutoksia. Nuorempi polvi on kiinnostunut omasta kielestään ja kulttuuristaan, ja vatjan kieltä ja vatjalaisuutta on alettu arvostaa. Luuditsan kylään on perustettu ensimmäinen kotiseutumuseo ja Joenperällä oppilaat ovat opettajan johdolla oppineet vatjankielisiä lauluja. Pietarisä toimii vatjan ystävien kerho, jonka jäsenet käyvät äänittämässä vatjalaisilta lauluja ja kertomuksia. Valitettavasti tämä ensimmäinen kansallinen herääminen tapahtui liian myöhään. Toki vatjankielinen kulttuuri sekä vanhoissa että uusissa muodoissaan voi säilyä harrastuksena, kuten liivin kieli ja kulttuuri liiviläisten parissa.

## Viitteet

- 1 Krohn 1918.
- 2 Salminen 1929.
- 3 Ariste 1959.
- 4 Lähemmin esimerkiksi Ariste 1959, 63; Ariste 1986, 70.
- 5 Salminen 1928, 43.
- 6 Alava 1909, 3.
- 7 Haltsonen 1958.
- 8 Runoretki Inkeriin v. 1853. Lisätietoja D. E. D. Europaeuksen runokeruun historiaan.
- 9 Lensu 1930.
- 10 Ariste 1959, 59.
- 11 Ariste 1959, 63.
- 12 Ariste 1959, 64.
- 13 Rүүtel 1977.
- 14 Rүүtel 1979.
- 15 Ariste 1974b.
- 16 Salve 1989, 16.
- 17 Sarmela 1981.
- 18 Salve 1989, 30.
- 19 Rүүtel 1970b.
- 20 Salminen 1928, 136–137, 142.
- 21 Salminen 1928, 777.
- 22 Rүүtel 1977.
- 23 Sarv 2000, 12.
- 24 Rүүtel 2000.
- 25 Rүүtel 1970b, 82–83.
- 26 Alava 1909, 15, 21–22.
- 27 Mägiste 1959, 95–103.
- 28 Salminen 1928, nro 4657.
- 29 Salminen 1928, nro 4657, 4778.
- 30 Nenola-Kallio 1982, 242–243; Hurt 1907, nro 1842.
- 31 Salminen 1928, 4778.
- 32 Salve 2000, 70–71.
- 33 Ariste 1960, 69.
- 34 Ariste 1960, 20.
- 35 Salminen 1929, 48–49: 2.
- 36 Salminen, 1928, nro 4777.
- 37 Ariste 1969, 75.
- 38 Salminen 1928, nro 4768.
- 39 Mansikka 1932.
- 40 Ariste 1970; Ariste 1986, 71–72.
- 41 Ariste 1959, 65.
- 42 Rүүtel 1969.
- 43 Kuusi 1983.
- 44 Esim. Ariste 1960, 46–48.
- 45 Rantasalo 1929.
- 46 Ariste 1986, 63.
- 47 Penttinen 1947; Oinas 1969; 1979.
- 48 Salminen 1928, nro 4657.
- 49 Salminen 1929, 23; Nenola-Kallio 1982.
- 50 Kuusi 1983.
- 51 Ariste 1986, 36–37, 70.
- 52 Ariste 1986, 26–27, 61–62.
- 53 Ariste 1986.
- 54 Ariste 1960, 10 nro 7.
- 55 Tönurist 1996.
- 56 Ariste 1986, 35.
- 57 Öpik 1970, 107.
- 58 Tönurist 2003.
- 59 Rүүtel 1977, 228, numero 19, äänittänyt Paul Ariste, A. Valmet ja Ingrid Rүүtel vuonna 1966. Puhtaaksikirjoittanut Ilona Korhonen.
- 60 Rүүtel 1970a; Rүүtel 1981.
- 61 Rүүtel 2000.
- 62 Rүүtel 1977, 232, numero 36, alkujaan Launis 1910, numero 92, tallentanut A. A. Borenius. Puhtaaksikirjoittanut Ilona Korhonen.
- 63 Rүүtel 1977 nro 47, alkujaan Launis 1910, numero 127, tallentanut A. A. Borenius. Puhtaaksikirjoittanut Ilona Korhonen.
- 64 Rүүtel 1977 nro 48, alkujaan Launis 1910, numero 115, tallentanut A. A. Borenius. Puhtaaksikirjoittanut Ilona Korhonen.
- 65 Rүүtel 1980.
- 66 Rүүtel 1977.
- 67 Rүүtel 1977, 235 numero 52; tallentanut Eino Kiuru vuonna 1968. Puhtaaksikirjoittanut Ilona Korhonen.
- 68 Rүүtel 1977, 242 nro 87; tallentaneet Paul Ariste ja Igor Tönurist vuonna 1970. Puhtaaksikirjoittanut Ilona Korhonen.
- 69 Rүүtel 1977, 243, nro 89; alkujaan Launis 1910, nr 754 (pidempi teksti: SKVR III: 601). Puhtaaksikirjoittanut Ilona Korhonen.
- 70 Rүүtel 1977, 243 nro 91; alkujaan Launis 1910, nr 223 (pidempi teksti SKVR III: 599). Puhtaaksikirjoittanut Ilona Korhonen.
- 71 Rүүtel 1977, 243, 256 nro 90; alkujaan Launis 1910, nr 600.

- 72 Riiütel 1977, 270–271.  
73 Riiütel 1994.  
74 Jaanits ym. 1982, 251.  
75 Riiütel 1977, 232–233.  
76 Ariste 1959: Ariste 1959 A.  
77 Riiütel 1977, 243 nro 93. Äänittäneet Paul Ariste ja Igor Tõnu-rist vuonna 1971. Puhtaaksikirjoittanut Ilona Korhonen.

## Lähteet

- Alava, V. 1909: *Vatjalaisia häätapoja, häälauluja ja -itkuja*. Suomi 4: 7. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ariste, Paul 1959a: Ühest vadja rahvalaulude tüübist. *Virittäjä* 63 (1–2A): 69.
- Ariste, Paul 1959b: Vadjalaste rahvalauludest. – Paul Ariste (toim.), *Keeleteaduslikke töid*. Tartu Ülikooli toimetised 77. Tartto: Tartu Ülikool.
- Ariste, Paul 1960: *Vadjalaste laule*. Emakeele Seltsi Toimetised 3. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Ariste, Paul 1969: *Vadja rahvakalender*. Emakeele Seltsi Toimetised 8. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Ariste, Paul 1970: Ühest Vaipoolle vadja laulust. *Emakeele Seltsi Aastaraamat* 16: 207–210.
- Ariste, Paul 1974a: *Vadjalane kätkest kalmuni*. Emakeele Seltsi Toimetised 10. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Ariste, Paul 1974b: Vatjalaisten loitsuista. – *Sampo ei sanoja puutu. Matti Kuusen juhla kirja*. Kalevalaseuran vuosikirja 54. Helsinki: WSOY, 46–59.
- Ariste, Paul 1986: *Vadja rahvalaulud ja nende keel*. Emakeele Seltsi Toimetised 22. Tallinna: Valgus.
- Haltsonen, Sulo 1957: *Runoretki Inkeriin v. 1853. Lisätietoja D. E. D. Europaueksen runokeruun historiaan*. Suomi 104: 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Haltsonen, Sulo (toim.) 1958: *Reguly Antal: Vatjalaismuistiinpanot 1841*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran aikakauskirja 60: 3. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1–62.
- Jaanits, L. & S. Laul & V. Lõugas & E. Tõnisson 1982: *Eesti esiajalugu*. Tallinna: Eesti Raamat.
- Kettunen, Lauri & Lauri Posti 1932: *Näytteitä vatjan kielestä*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 63. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Krohn, Kaarle 1918: *Kalevalankysymyksiä*. Opas Suomen kansan vanhojen runojen tilaajille ja käyttäjille ynnä suomalaisen kansanrunouden opiskelijoille ja harrastajille. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Kuusi, Matti 1983: *Maria Luukan laulut ja loitsut. Tutkimus läntisimmän Inkerin suomalaisperinteestä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 379. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Launis, Armas 1910: *Suomen Kansan Sävelmiä IV: 1. Inkerin runosävelmät*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lensu, J. J. 1936: *Materialy po izutšeniju plemennogo sostava nesenlenija SSSR i po sopredelnyh stran* 16. Pietari: Akademija nauk SSSR.
- Mansikka, V. J. 1932: *Inkerin liekkulauluista*. Suomi 5: 14: 3. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mägiste, Julius 1959: *Woten erzählen. Wotische Sprachproben*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 118. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Nenola-Kallio, Aino 1982: *Studies in Ingrian Laments*. Folklore Fellows Communications 234. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Oinas, Felix 1969: Some motifs of the Balto-Finnic War Song. – Felix J. Oinas (toim.), *Studies in Finnic-Slavic Folklore Relation. Selected Papers*. Folklore Fellows Communications 205. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 93–136.
- Oinas, Felix 1979: Ära sõida sõja ette. – Felix J. Oinas (toim.), *Kalevipoeg kütkeis ja muid esseid rahvaluulest, mütoloogist ja kirjanäidest*. *Kalevipoeg in Fetters and Other Essays on Folklore, Mythology and Literature*. Studia Estonica Fennica Baltica 1. Toronto: Oma Press, 37–48.
- Penttinen, Y. 1947: *Sotasanommat. Inkeriläinen kansanruno ja sen kansanvälisestä taustasta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 232. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Rantasalo, A. V. 1929: *Inkeriläinen kertova runo Tytärten surmaaja*. Vertaileva runotutkimus. Suomi 5: 9: 1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Riiütel, Ingrid 1969: Muistne ”Loomislaul” eesti uuemas rahvatraditsioonis. – *Paar sammukest eesti kirjanduse uurimise teed VI*. Tallinna: Eesti Raamat.
- Riiütel, Ingrid 1970a: On an Ancient Balto-Finnic Folk-Tune Group. – *Congressus Tertius Internationalis Fenno-Ugristarum. Tallinn, 17-23. VIII 1970. Thesen II*. Tallinn.
- Riiütel, Ingrid 1970b: *Vadja pulmalauludest ja nende suhetest eesti pulmalauludega*. – *Läänemeresoomlaste rahvakultuurist*. Tallinna: Valgus.

- Rüütel, Ingrid 1977: Vadja rahvamuusika tüpologia ja stiilid. – Ingrid Rüütel (toim), *Soomie-ugri rahvaste muusikapärandid*. Tallinna: Eesti Raamat.
- Rüütel, Ingrid (toim.) 1979: *Vadja ja isuri rahvalaule. Vodskie i izorskie narodnye pesni. Votic and Izhorian folksongs*. Soome-ugri rahvaste laule. Tallinna: Tallinna Heliplaadistuudio.
- Rüütel, Ingrid 1980: Problems of the comparative study of finno-ugric folk music. – *Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugristarum. Budapestini habitus 9.–15. Septembris 1975. Pars 2. Acta sessionum*. Budapest: Akadémiai kiadó.
- Rüütel, Ingrid 1981: Some Problems of the Formation and Development of the Balto-Finnic Runo-Tunes. – *Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum. Turku, 20.–27. VIII 1980. Pars VIII. Dissertationes sectionum: Ethnologica, folkloristica et mythologica, archaeologica*. Turku: Suomen Kielen Seura.
- Rüütel, Ingrid 1982: Oudekki Figuurova vadja rahvaviisid. – J. Linus (toim.), *Läänemeresoomlaste etnokultuuri küsimusi*. Tallinna: Valgus, 36–40.
- Rüütel, Ingrid 1994: Istoritšeskie plasty ectonskoi narodnoi pesni v kontekste etnitšeskih otnošeni. *Ars Musicae Popularis* 12. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Rüütel, Ingrid 2000: Lõunavepsa surnuitkuviisid läänemeresoomelise itku- ja laulutraditsiooni kontekstis. – Kristi Salve & Mare Kõiva & Ülo Tedre (toim.), *Tagasipöördumatus. Sõnad ja hääled*. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum, 283–296.
- Salminen, Väinö 1917: *Länsi-Inkerin häärinot*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 158. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salminen, Väinö 1929: *Tutkimus vatjalaisten runojen alkuperästä*. Suomi 5: 7. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salminen, Väinö 1931: Keinu l. liekku ja liekkuvirret. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 11. Helsinki: WSOY, 23–29.
- Salminen, Väinö 1928: *Vatjalaiset runot*. Eripainos Suomen Kansan Vanhoista Runoista IV: 3. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura
- Salve, Kristi 1989: Põhja-Tartumaa töö- ja tavandilaulud. – Kristi Salve, Ingrid Rüütel. *Põhja-Tartumaa regilaulud I. Töö- ja tavandilaulud*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituut.
- Salve, Kristi 2000: Toone tare. Tähelepanekuid setu surnuitkude žanridevahelistest ja geograafilistest seostest. – Kristi Salve & Mare Kõiva & Ülo Tedre (toim.), *Tagasipöördumatus. Sõnad ja hääled*. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum, 55–72.
- Sarmela, Matti 1981: Suomalaiset häät. – Matti Sarmela (toim.), *Pohjolan häät*. Tietolipas 85. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 9–55.
- Sarv, Vaike 2000: Setu itk – mõiste ja liigid. – Kristi Salve & Mare Kõiva & Ülo Tedre (toim.), *Tagasipöördumatus. Sõnad ja hääled*. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum, 9–37.
- Tõnurist, Igor 1996: Isuri rahvamuusikast. – *Mäetagused. Elektrooniline folklooriajakiri* 1 & 2: 75–79. doi:10.7592/MT1996.01/02.tonuris.
- Tõnurist, Igor 2003: Folklor i narodnoje muzykalnoje tvortšestvo vodi. – E. I. Klementjev & N. V. Šlygina (päätoim.), *Pribaltijsko-finskie narody Rossii*. Moskova: Nauka, 589–591.
- Öpik, Elina 1970: *Vadjalastest ja isuritest XVIII sajandi lõpul. Etnograafilisi ja lingvistilisi materjale Fjodor Tumanski Peterburi kuubermangu kirjeldustes*. Tallinna: Valgus.







# IV SETOT

# SETOJEN KIELI

Karl Pajusalu

Setojen puhuma kieli eli seton kieli kuuluu etelävirolaisiin murteisiin. Historiallisesti etelävirolaiset murteet poikkeavat voimakkaasti muista itämerensuomalaisista kielimuodoista. Seton murteissa on säilynyt eniten muinaisen etelävirolaisen kielen piirteitä, jotka ovat muualta kadonneet. Niinpä setoja voidaan pitää myös kielensä puolesta omintakeisena itämerensuomalaisena kansana.<sup>1</sup>

## Seton kieli historiallisen eteläviron perillisenä

Muihin itämerensuomalaisiin verrattuna muinaiset etelävirolaiset ovat asuneet ja asuvat selvästi kaakkoisemmalla alueella. Petri Kallio jakaa itämerensuomalaisten kielten yhteisen esimuodon myöhäiskantasuomen kahteen päävarianttiin eli rannikko- ja sisämaan murteeseen.<sup>2</sup> Rannikomurteiden jatkajia ovat hänen mukaansa lähes kaikki nykyään tunnetut itämerensuomalaiset kielet, kun taas eteläviro kehittyi sisämaan murteista. Myös Pekka Sarmallahti,<sup>3</sup> Tiit-Rein Viitso<sup>4</sup> ja useat muut tunnetut itämerensuomen historian tutkijat ovat katsoneet, että eteläviro erkaantui ensimmäisenä aikaisessa vaiheessa muista itämerensuomalaisista kielimuodoista.

Seton kielessä on säilynyt useita piirteitä, jotka todistavat eteläviron pitkästä iästä. Tällaisia äänteellisiä piirteitä ovat esimerkiksi muinaisten suomalais-ugrilaisen affrikaattojen säilyminen sanoissa *kõüds* 'köysi', *nõtsk* 'notko', *kitskma* 'kitkemään', kantasuomen \**kt*:n muuttuminen *ht*:n sijasta *tt*:ksi: *kõtt* 'vatsa' (< \**koktu*, vrt. suomen *koh-tu*), *katõ* 'kahden'. Sen sijaan alkuperäinen \**št* on muuttunut muun itämerensuomen tavoin *ht*:ksi: *täht* 'tähti', vrt. ersän *tešte* 'tähti'. Etelävirossa vanha sananloppuinen \**-ksi*

muuttui *tš*:ksi kuten sanoissa *üts* 'yksi', *kats* 'kaksi', *läts* 'läksi', 'lähti', \**-psi*-sekvenssistä muodostui samoin *tš*-affrikaatta, kuten sanassa *lats* 'lapsi'.

Setossa erityisen vahvana esiintyvää liudennusta merkitään aksenttimerkillä konsonantin päällä (esimerkiksi yllä *š*) tai heittomerkillä sen jälkeen (esimerkiksi yllä *ʃ*).

Usein esiintyvien affrikaattojen lisäksi etelävirossa ja erityisesti setossa esiintyy aiemman sananloppuisen *k*:n, *t*:n, ja usein aiemman *n*:n sijaan niin sanottu laryngaaliklusiili eli kurkunpään umpiäänne, jota merkitään kirjoitettaessa usein heittomerkillä ja uuden võron kirjakielen ortografian mukaisesti toisinaan myös *q*-kirjaimella. Nykykielessä se on myös monikon nominatiivin tunnus: *kõüdse* 'köydet', *latsõ* 'lapset'. Terävästi ääntyvät laryngaaliklusiilit ja samoin voimakkaat sananloppuiset *h*:t, jotka ovat kehittyneet aikaisempien sananloppuisen *š*-sibilanttien paikalle, kuten sanoissa *imeh* 'ihme' (<\*imeš), *pereh* 'perhe', tekevät seton murteiden äännejärjestelmästä omintakeisen.

Seton vokaalijärjestelmän erityispiirteenä on erilaisen *õ*-äänteiden eli välivokaalien (puolisuppeiden ja puoliväljien illabiaalisten takavokaalien) runsaus. Pohjoisviron murteissa ja viron kirjakielessä on vain yksi *õ*-äänne, kuten sanoissa *sõlg* 'solki', *sõna* 'sana'. Eteläviron murteissa ja varsinkin setossa erottuvat puoliväljä *õ* kuten *sõlg* ja venäjän vokaalia *ы* (latinalainen transkriptio *y*) muistuttava suppeampi *õ* eli niin sanottu taka-*i* (*i*) erotukseksi sen etisestä parista *i*:stä. Äänne esiintyy esimerkiksi sanoissa *sõna* (*sina*) ja *sõsar* (*sisar*) 'sisar', mutta kirjoitetussa võrun kielessä eli seton murteiden rinnakkaismuodossa sitä ei aina eroteta omalla merkillä. Seton murteissa voidaan erottaa jopa kolmaskin *õ*-äänne, jos otetaan huomioon

velaarisen vokaalisoinnun eli takaisen äänneympäristön tuottama niin sanottu tumma *e* takavokaalisten sanojen jälkitavuissa, esimerkiksi *panõ* 'pane', *tarõ* 'talo'. Seton murteiden äännejärjestelmää luonnehtii yleisesti laaja vokaalisointu ja siitä vielä erityistapauksena erottuva tavuisointu, esimerkiksi *jännõ* 'pupu'.

Eräät vanhat eteläviron kieliopilliset piirteet ovat säilyneet parhaiten juuri setossa. Erityisesti verbinmuodostus on monella tavalla omintakeista. Toisin kuin muissa itämerensuomalaisissa kielissä seton verbeissä ei ole jälkiä yksikön kolmannen persoonan *\*pi-*pääteestä, vaan kolmannen persoonan muodot vastaavat verbivartaloa *and* (< *\*anta*) 'antaa', *tege* (< *\*teke*) 'tekee'. Suomen *antaa* ja viron *annab* palautuvat muotoon *\*antapi*, ja vastaavasti suomen *tekee*, viron *teeb* muotoon *\*tekepi*.

Setossa esiintyy kaksi konjugaatiotyyppiä eli verbitaivutuksen pääkategoriaa. Pääteettömät kolmannen persoonan muodot kuuluvat aktiiviseen konjugaatioon, jonka mukaan taipuvat esimerkiksi transitiiiviset eli objektiin kohdistuvaa toimintaa ilmaisevat verbit, kuten 'antaa' ja 'tehdä'. Toinen tyyppi on niin sanottu mediaalinen konjugaatio, johon kuuluvien verbien ilmaisema toiminta rajautuu subjektiin, kuten verbit 'elää', 'kuolla' ja 'jäädä'. Tällaiset verbit ovat intransitiivisia eivätkä saa objektiä. Mediaalisen konjugaation verbeille lisätään yksikön kolmannessa persoonassa refleksiivis-passiivisen *\*(k)sen-*pääteeseen jääne *-s* esimerkiksi *eläs* '(hän) elää', *koolõs* 'kuolee' ja *jääs* 'jää'. Joskus konjugaatio rajaa merkityksen ja sama verbivartalo voi esiintyä kahdessa eri tehtävässä: *küdsä* 'paistaa' mutta *küdsäs* 'kypsyy', *süüt* 'raapii' mutta *süüdäs* 'syyhyää'. Näiden kahden konjugaation ero näkyy myös imperfektissä, kuten sanoissa *küdsi* 'paistoi' ja *kütsi* 'kypsyi'.

Nominien taivutuskategorioista paikallissijojen päätteet ovat erityislaatuisia. Illatiivissa on säilynyt muinaisesta *\*hen-*taivutus-pääteestä kehittynyt *-he* kuten lauseessa *päiv lätt jumalihe* 'päivä lähtee jumalaan eli aurinko laskee' tai *tulõ tulemahe* 'tule tulemaan' eli 'ala tulla'. Vanhasta *\*hna-*taivutus-pääteestä (< *\*snA*) on kehittynyt inessiivin

pääte *-h(h)* kuten *liinah* 'kaupungissa', *süameh* 'sydämessä'. Inessiivin päätettä käytetään myös essiiville ominaisissa funktioissa, kuten ilmaisussa *oll tütrikkoh* 'oli piikana'.

Sanastollista arkaaisuutta osoittaa, että seton murteissa on säilynyt sellaisia sanoja, jotka tunnetaan kauemmissa sukulaiskielissä mutta ei muissa itämerensuomen kielissä, esimerkiksi *mõskma* 'pestä' (vrt. ersän *muškems*), *tsura* '(nuori) mies' (vrt. ersän *tsõra*).

Ensimmäiset tiedot setojen etnonymistä *seto* (virolaisessa ääntämyksessä *settu* lyhyellä geminaatalla; setot itse ääntävät *o*:lla *setto*) ovat peräisin 1800-luvulta. Aikaisemmin heistä käytettiin nimitystä *Pihkva eestlased* 'Pihkovan virolaiset', sillä keskiajalla he asuivat Pihkovan ruhtinaskunnassa ja myöhemmin Pihkovan kuvernementin alueella. Kielitieteilijät eivät ole löytäneet yksiselitteistä ratkaisua *set(t)o*-etnonymien alkuperäksi.<sup>5</sup> Kekseliäänä kansanetymologiana voidaan pitää selitystä, että nimitys tulisi usein käytettävistä demonstratiivipronomineista *se* (tosiasiallisesti äännetään *seo*) ja *to* 'tuo' (*tuu*): *se-to* > *seto*. Toisaalta epäilyksiä herättää myös Julius Mägisten käsitys, että sana on muodostunut *seo*-pronominin geminaatamuotoisesta partitiivista *se(t)tä*.<sup>6</sup> Mahdollisena lähteenä on vielä esitetty viron *mitu*-sanan 'moni' rinnakkaismuotoa *seto* ~ *setu* 'näin paljon, hieman', joka on samoin pronominiesta johdettu ja osoittaa rajallista määrää. Vanhaa hevoskaakkia tarkoittavat *setu(k)* ja *setukas* ovat samoin viron murteista laajasti tunnettuja.<sup>7</sup> Nykyisin käytettävissä olevien kielennäytteiden perusteella emme voi kuitenkaan varmuudella päätellä, tarkoittiko sana alkujaan 'pienää määrää', halventavasti setukaiskalkukauppioiden 'kaakkia', vai käytettiin sitä jo henkilönnimilähteisena etnonyminä.

## Seton kieli võron murteena

Virolaiset kielitieteilijät ovat perinteisesti luokitelleet seton murteet võron murteen alaryhmäksi. He ovat perustelleet sitä võron ja seton kieliopin monilla yhteisillä

piirteillä. Võron ja seton murteiden yhtäläisyydet ovatkin hyvin selviä ja usein täysin samanlaisia. Luterilaiset võrolaiset ja ortodoksiset setot ymmärtävät toisiaan helposti. Ymmärtämistä voivat vaikeuttaa yksittäiset erimerkitykset sanat, mutta niitäkään ei ole paljon. Toisaalta võrolainen tunnistaa seton setoksi jo muutamasta sanasta ja setokin pystyy nopeasti erottamaan, onko kyseessä toinen seto vai võrolainen.

Tärkeimmät võron ja seton murteiden erot ovat äännejärjestelmässä ja joissain puheessa usein esiintyvissä sanoissa ja muodoissa, joista on tullut kielellisen identiteetin kannalta erottavia tunnuksia. Võrolaisen puheessa toistuvat usein sanamuodot *är* 'älä', *egä* 'joka', *et* 'että', *hää* 'hyvä', *häste* 'hyvin', samalla kun seto ääntää vastaavat sanat muodossa *ar*, *õga*, *õt*, *hüü*, *hõste*. Jos otetaan huomioon kaikki kielelliset erot, võron ja seton murteiden välinen raja ei ole niin jyrkkä kuin esimerkiksi tarton ja võron murteiden välinen raja, jotka myös kuuluvat molemmat etelävirolaisiin murteisiin.<sup>8</sup> Aikaisemmin seto esitettiin omana etelävirolaisena murteenaan, mutta 1900-luvun puolivälin jälkeen seto on useammin katsottu yhdeksi võron murteeksi. Setoa tulisi kuitenkin pitää vähintäänkin võron murteeseen kuuluvana omana alamurteenaan.<sup>9</sup> Kyseessä on maakuntaa vastaava alue sisäisine eroineen, joka on paljon laajempi kuin paikallismurteen yksikkönä tavallisesti pidetty pitäjä.

Seton ja võron murteiden erot näkyvät parhaiten äännejärjestelmässä. Seton äännejärjestelmän piirteet muistuttavat joskus naapurikylien venäjän ääntämystä:

- Voimakas venäläistyypinen liudennus, liudennetun konsonantin jälkeen kuuluu lähes *j:n* tapainen äänne kuten muodoissa *tekk'* 'teki', *kavval'* 'ovela'.
- Tavallisen vokaalisoinnun lisäksi esiintyy tavusointu, jonka vuoksi liudennettujen konsonanttien jälkeen vokaalit ääntyvät etisempänä kuin ne muuten ääntyisivät, esimerkiksi *kirä* 'kirjeen', *vilä* (~ *vila*) 'viljan'.
- Setossa esiintyy soinnillisia klusiileita (*b*), sibi-

lantteja (*z*) ja affrikaattoja (*dz*) varsinkin vokaalien ja muiden soinnillisten äänneiden välillä: *hobõzõ* 'hevokset', *kidzizes* 'kitisee'. Kyseiset äänteet ääntyvät toisinaan puolisoinnillisina.

- Takavokaalisissa sanoissa esiintyy venäläisperäinen tumma *l*-äänne (*l*): *haalu* 'kipu', *palas* 'palaa'.
- Frikatiivi *h* äännetään setossa hyvin voimakkaasti, ja se esiintyy kaikissa asemissa. Joissain etelävirolaisissa murteissa sanan lopussa ollut *h* on muuttunut laryngaaliklusiiliksi, mutta setossa se on säilynyt kuten sanassa *hoonõh* 'rakennus, huone', tai laryngaaliklusiili on muuttunut *h*:ksi kuten sanoissa *mõttõh* 'ajatus', *k'ülh* 'kyllä'.
- Monet kieliopilliset funktiosanat ovat setossa takavokaalisia toisin kuin niiden vastineet muissa itämerensuomalaisissa: *ar* 'pois', *õga* 'joka', *õt* 'että'.

Võron ja seton murteiden välillä on vain vähän kieliopillisia eroja. Morfologiassa selvin ero on seton translatiivin *st*-sijapäätte. Myös viron itä- ja koillismurteessa käytetään samaa translatiivin sijapäätettä: *andist* 'anteeksi', *kinäst* 'kauniiksi', *tsirgust* 'linnuksi'.

Lauseopillisena erityispiirteenä on seton kieltolauseke, jossa kieltopartikkeli esiintyy pääverbin jäljessä enkliittisenä partikkelina muodostaen verbin kanssa yhden puhetahdin, esimerkiksi *taha-s* 'ei halunnut', *tohi-i* 'ei saa; tohdi'. Enkliisin tuloksena syntynyt jälkitavu voi saada sanan pääpainon.

Seton sanastossa silmiinpistävää on venäläislainojen runsaus: *ambar* 'vaja', *angel* 'enkeli', *hiitra* 'kavala', *hori* 'koi', *paaba* 'vanha nainen', *tsasson* 'kappeli', *tseesna* 'rehellinen' ja niin edelleen.<sup>10</sup>

Kielellisten yhtäläisyyksien valossa setot ovat olleet eniten tekemisissä lähellä asuneiden võrolaisnaapureiden kanssa. Paikallisia yhteisiä piirteitä löytyy Rāpinan ja Pohjois-Setumaan murteissa sekä Vastseliinan ja Länsi-Setumaan murteissa. Erot tulevat paremmin esille, kun tarkastellaan Setumaan sisäisiä murre-eroja.



Mies nostaa verkkoja Petserinmaalla vuonna 1929. ERM.

## Seton sisäiset murre-erot

Maantieteellisen alueen suhteellisesta pienuudesta huolimatta seton murteissa on monia paikallisia eroja.<sup>11</sup> Historiallisesti alue on jakautunut kyläryhmiksi eli *nulkeiksi*. Yhteensä kyläryhmiä oli tusinan verran. Kaikkien *nulkien* puheenparressa esiintyy pieniä eroja, jopa niin että jokainen kyläryhmä muodostaa oman paikallismurteen. Suurimmat erot esiintyvät keskuksien ympärille muodostuneiden asuinalueiden välillä. Värskan ympärille on muodostunut pohjoisten setokylien murre ja Petserin ympärille ja kaupungin länsi- ja lounaispuolelle länsi- tai eteläsetukaisten kylien murre.<sup>12</sup> Lisäksi Irboskan ympärillä Pihkovan alueella on puhuttu omaleimaista murretta. Toisaalta siinä esiintyy vähiten sellaisia piirteitä, jotka on omaksuttu myöhemmin võron murteen kanssa, ja toisaalta eniten naapurikylien venäläisvaikutteita. Näin muodostuvat kolme setojen päämurretta eli pohjois-

länsi- ja itäseto. Niiden lisäksi oli 1900-luvun alkuun asti olemassa Venäjän puolella Kraasnan kielisaarekkeen murre, jota voidaan pitää arkaistisena itäseton muotona.

## Pohjoisten seton murteiden piirteitä

Pohjoisia seton murteita voisi luonnehtia seton rannikomurteeksi, koska niiden alue ulottuu aina Lämmi- ja Pihkovanjärveen asti. Rannikomurteessa esiintyy paljon mielenkiintoista kalastukseen liittyvää sanastoa, ja uusia piirteitä on omaksuttu naapurikalastajilta. Murteen voi jossakin mielessä katsoa kuuluvan osaksi Peipsi- ja Pihkovanjärven alueen kielellistä kokonaisuutta. Pohjoisissa seton murteissa ja võron Räpinan murteessa onkin paljon yhteisiä piirteitä samoin kuin tarton murteen Võnnun rannikomurteen kanssa.

Pohjoisten seton murteiden äännejärjestelmän silmiinpistävä erityispiirre on jälkitavujen suppeiden vokaa-

lien avartuminen. Odotuksenmukaisen *u:n* sijasta seuraavat sanat päättyvät *o*-vokaaliin: *kuiono* 'kuivunut', *olno* 'ollut'. Ilmiö esiintyy Räpinan ja Vönnun paikallismurteissakin. Vastaavasti *ü*-äänteen avartuminen on tuottanut jälkitaivuihin *ö*-äänteen, mikä on puolestaan synnyttänyt sekundaarisen *ö*-soinnun: *jätnö* 'jättänyt', *leppö* 'leppyi', *pallo* 'paljon'. *e*-tunnuksista imperfektiä esiintyy runsaasti: *elle* 'eli', *tulle* 'tuli'. Preesensin yksikön kolmannessa persoonassa on otettu käyttöön *ze-*, *zö*-loppuiset muodot kuten *joozö* 'juo', *veeze* 'vie'. Vuonna 1995 Kuopiossa julkaistu epos *Peko* on hyvä esimerkki pohjoisista seton murteista ja niiden elävyydestä kansanrunomuodossa.<sup>13</sup> Pohjoisten seton murteiden piirteitä esiintyy myös *Seto lugõmik I* (1922) ja *Seto lugõmik II* (1924) eli *Kodotulõ*-kirjoissa.

### Läntisten seton murteiden piirteitä

Virolaiset tutkijat ovat käyttäneet läntisistä seton murteista myös nimitystä keski- tai eteläseto. Tällä alamurteella ja eteläisellä võron murteen Vastseliinan alamurteella on paljon yhteisiä piirteitä. Siinä on paljon vanhakantaisia muotoja, esimerkiksi *kr*-yhdistelmä on säilynyt sellaisissa muodoissa kuten *nakri* 'nauris', *kükr* 'köyry'. Käytössä ovat pronominit *kua* 'kumpi, joka' ja *kuagi* 'kumpikin, joku' sekä *v*-päätteellinen niin sanottu epäsuora tapaluokka eli *modus obliquus*, jolla ilmaistaan narratiivista, referoitua tietoa: *tullõv* 'kuulemma tulee', *uutõv* 'kuulemma odottaa' ja niin edelleen. Läntisissä seton murteissa on vähemmän uusia seton murteisiin tulleita piirteitä kuin pohjoisessa ryhmässä. Kaakkois-Latviassa Lutsin kielisaarella monen kylän kieli muistuttaa laajalti länsisetoa, mutta tämä ei päde koko Lutsin murteeseen. Läntistä seton murretta on käytetty Ernst Puusepan kääntämässä evankeliumissa *Pühä Evangeelium* (1926). Lisäksi suurin osa vuodesta 1990 lähtien ilmestyneestä setonkielisestä kirjallisuudesta perustuu läntisiin seton murteisiin.

### Itäisten seton murteiden piirteitä

Itäisiä seton murteita on puhuttu Petserin itäpuoleisella Setomaalla. Tämä kauimpana ydinalueesta sijaitseva murre on hiipunut nopeimmin, ja itäsetosta on jäljellä vain vähäisiä kielinäytteitä. Kielihistorian kannalta periferisissä itäisissä seton murteissa jälkitaivujen *o* on säilynyt yleisesti eri sanoissa ja muodoissa, kuten esimerkiksi *jago* 'jako', *jano* 'jano', *tego* 'teko'. Alkuaan sananloppuinen *n* on säilynyt jossain tapauksissa äänneiden järjestyksessä tapahtuneen muutoksen eli metateesin vaikutuksesta kuten sanassa *palno* 'paljon'. Itäsetossa ja Kraasnan kielisaarekkeella on merkitty pitkien puoliväljien vokaalien sijaan diftongeja: *tuo* 'tuo' (ei *too*) ja *sieh* 'sisällä' (ei *seeh*). Tällaiset diftongit eivät ole tyypillisiä setossa, vaan koko etelävirolle on tavanomaista ylipitkien puoliväljien vokaalien muuttuminen suppeaksi: *tuu* 'tuo' ja *miil* 'mieli' (< \*meeli).

### Kraasnan kielisaarekkeen murteen piirteitä

Kraasnan murre tunnetaan etupäässä Oskar Kallaksen tutkielman *Kraasnan maarahvas* (1903) perusteella. Heikki Ojansuu tutki Kraasnan murretta ensimmäisen maailmansodan kynnyksellä vuonna 1914. Alkuaan setoperäisten kraasnalaiusten oletetaan siirtyneen Pihkovan alueen Krasnogorodskojen kauppalan läheisyyteen viimeistään 1700-luvun alussa. Säilyneiden murrenäytteiden perusteella Kraasnan murre vastaa varsin yleisesti itäisiä seton murteita ja niiden tunnuspiirteet erottuvat selvästi.

Kraasnan murteessa on säilynyt monia etelävirolaisia vanhoja sanoja kuten *jelo* 'asuintalo', *mõistuz* 'arvoitus', *taida* 'taitaa', ja muotoja kuten *ke* 'kenen', *kelle* 'kenelle', *tervehnä* 'terveenä', metateettinen *h*-muoto *vahnemba* 'vanhemmat' sekä *izi*-tunnuksella muodostettavia tapaa ilmaisevia adverbeja kuten *tazakaizi* 'hiljaisesti'. Myös "takakielto" eli pääsanana jälkeinen kieltopartikkeli esiintyy säännöllisesti: *taija õi* 'ei taida', *tihka as* 'ei uskaltanut'.

Kraasnassa esiintyy myös innovatiivisina pidettyjä piirteitä. Puoliväljät vokaalit ovat muuttuneet nasaalien edessä suppeiksi kuten *hinele* 'itselleen', *um* 'on'. Näin on tapahtunut suhteellisen johdonmukaisesti myös *s:n* ja *h:n* edessä: *is* 'ei' (kieltoverbin imperfektimuoto), *lihmal* 'lehmällä'. Yleisiä ovat geminaatalliset partitiivimuodot *minnu* 'minua', *linnu* 'liinoja'. Seton murteille yleisesti luonteenomaisia ovat *st*-translatiivi: *ezändist* 'isännäksi', *Piitrest* 'Pietariksi' ja *lda*-päätteinen abessiivi: *hannalda* 'ilman häntää', *sarvil(da)* 'ilman sarvia', *jalulda* 'ilman jalvoja, jalaton'.

Kraasnan kielisaarekkeen aineistossa painottomien jälkitavujen vokaalikatoa esiintyy jopa yleisemmin kuin muissa seton murteissa. Painottomien vokaalien häviäminen on hyvin säännönmukaista esimerkiksi muodoissa kuten *avtagu* 'auttakoon', *noork* 'nuorikko', *törks* 'tärisee'. Alkujaan ilmeisesti venäjän vaikutuksesta syntyneenä voidaan pitää *j*-äänteen muodostumista *i*- ja *e*-äänteiden eteen kuten sanoissa *jikk* 'itkee', *jimä* 'äiti, emä', *jezä* 'isä'.

## Seton murteiden tutkimushistoriaa

Ensimmäisiä huomioita seton murteista julkaisivat jo Oskar Kallas ja Jakob Hurt, jotka matkustivat 1800-luvulla niiden puhuma-alueilla. Tutkimuksen voi katsoa alkaneen heidän töistään. Seuranneella 1900-luvulla useat Tarton yliopiston itämerensuomalaisten kielten professorit olivat seton murteiden tärkeimpiä tutkijoita. Julius Mägiste julkaisi vuonna 1977 johdannolla varustetun seton murretekstien kokoelman *Setukaistekstejä*,<sup>14</sup> joiden täydennykseksi tarkoitettu sanasto ilmestyi vasta kolmekymmentä vuotta myöhemmin.<sup>15</sup> Teoreettisempia tutkimuksia saatiin odottaa pitempään. 1990-luvulla Tiit-Rein Viitso julkaisi *Linguistica Uralica* -aikakauskirjassa systemaattisen katsauksen pohjoisseton fonologiaan.<sup>16</sup> Parin viimeisen vuosikymmenen aikana seton murteita ovat käsitelleet useat nuoremman sukupolven virolaiset lingvistikit. Ülo Toomsalun *Setu verbi grammatika ja sõnastikud* on

tähän asti johdonmukaisin seton kieliopin kuvaus.<sup>17</sup> Sulev Ivan toimittamassa sanakirjassa *Võru-eesti sõnaraamat* on paljon setoperäistä sanastoa, ja hän on myös luonut võron ja seton taivutusjärjestelmän systemaattisen luokittelun.<sup>18</sup> Inge Käsi on koonnut verkkoon setosanaston *Seto sõnastik*.<sup>19</sup> Hiljattain ilmestyi setolle ominaisten sanojen sanakirja *Seto eripäraste sõnade sõnaraamat*<sup>20</sup> sekä Paul Hagun ja Karl Pajusalun lyhyt seton kielioppi *Lühkene seto keeleoppus*.<sup>21</sup>

## Seton murteiden kieliopin pääpiirteet

Seuraavassa esitetään substantiivi- ja verbitaivutusesimerkkejä läntisten seton murteiden pohjalta.<sup>22</sup>

### Nominien taivutus ja sijamuodot

Seton murteiden (S) substantiivit taipuvat 13 sijassa, sekä yksikössä että monikossa. Sijamuodot ovat pääosin samat kuin viron (V) kirjakielessä, mutta monissa tapauksissa sijapäätteet ovat erilaisia, esimerkiksi illatiivissa (S) *kaska-he* ja (V) *kasuka-sse* 'turkkiin', inessiivissä (S) *kaska-h* ja (V) *kasuka-s* 'turkissa', translatiivissa (S) *kaska-st* ja (V) *kasuka-ks* 'turkiksi', abessiivissa *kaskalda* ja *kasukata* 'ilman turkkia'. Vaikka elatiivin ja translatiivin sijapäätte on seton murteissa täysin sama *-st*: *suurõ-st* 'suuresta' ja 'suureksi', erottuvat ne lauseympäristössä selvästi merkitykseltään, ja niitä on perusteltua pitää tutkimusperinteen mukaisesti eri sijamuotoina. Inessiivillä ja essiivillä on myös muodoltaan sama sijapäätte. Toisin kuin elatiivia ja translatiivia, niitä voidaan pitää samana sijamuotona, koska inessiivin *h*-päätteisiä muotoja käytetään myös essiivin funktiossa. Niiden välistä merkityseroakin on usein vaikea havaita.

Uralilaisten kielten vanha monikon *i*-tunnus on säilynyt seton murteissa yleisesti. Sen sijaan yksi seton murteiden omintakeisimpia piirteitä on *a*-tunnuksisen monikon käyttö useissa sanatyypeissä ja erityisesti *u*-vartaloisissa

sanoissa kaikissa obliikvisijoissa ja partitiivissa: *jutta* 'juttuja', *jutast* 'jutuista', *jutal* 'jutuilla', *jutaldõ* 'ilman juttuja'.

Taulukossa 1 esitetään seton murteiden sanojen *vüü* 'vyö', *hüä* 'hyvä; varat', *kiil* 'kieli', *hop(p)õh* 'hevonen' ja

*kas(U)k* 'turkki' sijataivutus. Sanan edessä oleva piste merkitsee ylipitkää eli kolmatta foneettista kestoastetta. Taulukossa 2 esitetään samojen sanojen taivutus monikossa.

Taulukko 1. Seton murteiden sanojen *vüü* 'vyö', *hüä* 'hyvä; varat', *kiil* 'kieli', *hop(p)õh* 'hevonen' ja *kas(U)k* 'turkki' sijataivutus yksikössä.

Nominatiivi	<i>vüü</i>	<i>hüä</i>	<i>kiil</i>	<i>hop(p)õh</i>	<i>kas(U)k</i>
Genetiivi	<i>vüü</i>	<i>hüä</i>	<i>keele</i>	<i>hobõsõ</i>	<i>.kaska</i>
Partitiivi	<i>vüüd</i>	<i>hüvvä</i>	<i>kiilt</i>	<i>hobõst</i>	<i>.kaskat</i>
Illatiivi	<i>.vüühhe</i>	<i>.hüvvä</i>	<i>.kiilde</i>	<i>hobõsõhe</i>	<i>.kaskahe</i>
Inessiivi	<i>vüüh</i>	<i>hüäh</i>	<i>keeleh</i>	<i>hobõsõh</i>	<i>.kaskah</i>
Elatiivi	<i>vüüst</i>	<i>hüäst</i>	<i>keelest</i>	<i>hobõsõst</i>	<i>.kaskast</i>
Allatiivi	<i>.vüüle</i>	<i>.hüäle</i>	<i>keelele</i>	<i>hõbõsõlõ</i>	<i>.kaskalõ</i>
Adessiivi	<i>vüül</i>	<i>hüäl</i>	<i>keelel</i>	<i>hobõsõl</i>	<i>.kaskal</i>
Ablatiivi	<i>vüült</i>	<i>hüält</i>	<i>keelelt</i>	<i>hobõsõlt</i>	<i>.kaskalt</i>
Translatiivi	<i>vüüst</i>	<i>hüäst</i>	<i>keelest</i>	<i>hobõsõst</i>	<i>.kaskast</i>
Terminatiivi	<i>.vüüni'</i>	<i>.hüäni'</i>	<i>keeleni'</i>	<i>hobõsõni'</i>	<i>.kaskani'</i>
Abessiivi	<i>.vüüldä'</i>	<i>.hüäldä'</i>	<i>keeleldä'</i>	<i>hobõsõlda'</i>	<i>.kaskalda'</i>
Komitatiivi	<i>.vüüga'</i>	<i>.hüäga'</i>	<i>keelega'</i>	<i>hobõsõga'</i>	<i>.kaskaga'</i>

Taulukko 2. Seton murteiden sanojen *vüü* 'vyö', *hüä* 'hyvä; varat', *kiil* 'kieli', *hop(p)õh* 'hevonen' ja *kas(U)k* 'turkki' taivutus monikossa.

Nominatiivi	<i>vüü'</i>	<i>hüä'</i>	<i>keele'</i>	<i>hobõsõ'</i>	<i>.kaska'</i>
Genetiivi	<i>vöie</i>	<i>hüvvi</i>	<i>.kiili</i>	<i>hobõsidõ</i>	<i>.kaskidõ</i>
Partitiivi	<i>vöid</i>	<i>hüvvi</i>	<i>.kiili</i>	<i>hobõsit</i>	<i>.kaskit</i>
Illatiivi	<i>.vöihhe</i>	<i>.hüvvi</i>	<i>.kiili</i>	<i>hobõsihe</i>	<i>.kaskihe</i>
Inessiivi	<i>vöih ~ vöieh</i>	<i>hüvvih</i>	<i>keelih</i>	<i>hobõsih</i>	<i>.kaskih</i>
Elatiivi	<i>vöiest ~ vöist</i>	<i>hüvvist</i>	<i>keelist</i>	<i>hobõsist</i>	<i>.kaskist</i>
Allatiivi	<i>vöiele ~ vöile</i>	<i>hüvvile</i>	<i>keelile</i>	<i>hobõsilõ</i>	<i>.kaskilõ</i>
Adessiivi	<i>vöiel ~ vöil</i>	<i>hüvvil</i>	<i>keelil</i>	<i>hobõsil</i>	<i>.kaskil</i>
Ablatiivi	<i>vöielt ~ vöilt</i>	<i>hüvvilt</i>	<i>keelilt</i>	<i>hobõsilt</i>	<i>.kaskilt</i>
Translatiivi	<i>vöiest ~ vöist</i>	<i>hüvvist</i>	<i>keelist</i>	<i>hobõsist</i>	<i>.kaskist</i>
Terminatiivi	<i>vöieni'</i>	<i>hüvvini'</i>	<i>keelini' ~ kiilini'</i>	<i>hobõsini'</i>	<i>.kaskini'</i>
Abessiivi	<i>vöieldä' ~ vöildä'</i>	<i>hüvvildä'</i>	<i>.keelildä'</i>	<i>hobõsilda'</i>	<i>.kaskilda'</i>
Komitatiivi	<i>vöiega'</i>	<i>hüvviga'</i>	<i>.kiiliga'</i>	<i>hobõsiga'</i>	<i>.kaskiga'</i>



Kuten taulukoista 1 ja 2 ilmenee, niin sanottujen kieliopillisten sijojen eli nominatiivin, genetiivin ja partitiivin muoto määräytyy sekä yksikössä että monikossa pitkälti vartalovaihtelun mukaan, osin myös illatiivissa. Muilla sijoilla on tunnistettava pääte sekä yksikössä että monikossa.

## Verbintaivutus

Seton verbintaivutuksen silmiinpistävin piirre on kaksi verbikonjugaatiota. Aktiivisessa konjugaatiossa preesensin kolmannen persoonan yksikön muoto on päätteetön ja monikon pääte on *-va'*, kun taas niin sanotussa mediaalisessa konjugaatiossa preesensin kolmannen persoonan yksikön persoonapääte on *-s* ja monikossa *-(s)se'*. Sekundarisesti kaikkien kolmi- ja useampitavuisten sanavartalojen mediaalisten konjugaatioiden päätteet ovat yleistyneet. Pohjoissetossa tämä on voinut tapahtua myös yksivartalosisille sanoille.

Historiallisesti myös menneen ajan verbintaivutuksessa on käytetty eri persoonapäätteitä. Mediaalisen konjugaation muodoissa, joissa päätteenä on ollut *\*-hen*, ensimmäinen tavu on supistuman vuoksi muuttunut ylipitkäksi.

Muista itämerensuomalaisista kielistä poikkeava piirre seton verbintaivutuksessa on yksikön ja monikon muotojen samanlaistuminen ensimmäisessä ja toisessa persoonassa. Samoin kuin yksikön ensimmäisessä persoonassa, myös monikon ensimmäisessä persoonassa persoonapääte jää usein pois: *ma k'au* 'minä käyn' ja *mi' k'au* 'me käymme'. Toisessa persoonassa sekä yksikössä että monikossa käytetään persoonapäätteitä *-t ~ -de(') / -dō(')*, esimerkiksi *sa olōt* 'sinä olet' ja *ti olōt* 'te olette' tai *sa olōdō* 'sinä olet' ja *ti' olōdō* 'te olette'. Kuten edellä on todettu, kolmannen persoonan pääte riippuu konjugaatiosta. Monikon kolmannen persoonan suffiksin lopussa on aina laryngaaliklusiili monikon tunnuksena.

Vanhakantaisessa seton kielessä imperfektissä ei käytetä persoonapäätteitä. Imperfektin tunnuksena aktiivikonjugaatiossa on tavallisesti *-i* ja mediaalisessa konjugaatiossa *-(j)e*. Sananloppuinen laryngaaliklusiili lisätään yksikön ja monikon toisen ja monikon kolmannen persoonapäätteen perään. Taulukoissa 3 ja 4 esitetään preesensin ja imperfektin muodot verbeistä *jäämä* 'jäädä', *nägemä* 'nähdä' ja *könölōma* 'puhua'.

Taulukko 3. Seton murteiden verbien *jäämä* 'jäädä', *nägemä* 'nähdä' ja *könölōma* 'puhua' taivutus preesensissä.

Yksikkö	1. p.	<i>jää</i>	<i>näe</i>	<i>könölō</i>
	2. p.	<i>jäät ~ jääde</i>	<i>näet ~ .näede</i>	<i>könölōt ~ könölōdō</i>
	3. p.	<i>jääs</i>	<i>näge</i>	<i>könölōs</i>
Monikko	1. p.	<i>jää ~ jäämi'</i>	<i>näe ~ .näemi'</i>	<i>könölō ~ könölōmi'</i>
	2. p.	<i>jäät ~ jääde</i>	<i>näet ~ .näede</i>	<i>könölōt ~ könölōdō</i>
	3. p.	<i>jääse'</i>	<i>nägevä' ~ .näevä'</i>	<i>könölōsō'</i>

Taulukko 4. Seton murteiden verbien *jäämä* 'jäädä', *nägemä* 'nähdä' ja *könölōma* 'puhua' taivutus imperfektissä.

Yksikkö	1. p.	<i>jäi ~ jäie</i>	<i>näi ~ .näie</i>	<i>könōli</i>
	2. p.	<i>jäi' ~ jäie'</i>	<i>näi' ~ .näie'</i>	<i>könōli'</i>
	3. p.	<i>jäi ~ jäie</i>	<i>näk'k' ~ nägi</i>	<i>könōl</i>
Monikko	1. p.	<i>jäi ~ jäie</i>	<i>näi ~ .näie</i>	<i>könōli</i>
	2. p.	<i>jäi' ~ jäie'</i>	<i>näi' ~ .näie'</i>	<i>könōli'</i>
	3. p.	<i>jäi' ~ jäie'</i>	<i>näi' ~ .näie'</i>	<i>könōli'</i>

## Seton murteisiin rajoittuva sanasto

Perussanastoltaan seto on melko helppo tunnistaa itämerensuomalaiseksi kieleksi, ja vanhimmalla sanastolla onkin tyypillisesti vastineita samaa alkuperää olevissa kielissä. Edellä mainittiin kuitenkin seton äänne- ja kieliopin piirteitä käsiteltäessä sanoja, joita ei tunneta muualla itämerensuomalaisella kielialueella, mutta ne tunnetaan itäisemmissä suomalais-ugrilaisissa kielissä. Lisäksi seton murteissa on eri-ikäisiä lainoja erilaisista venäläismurteista ja varhemmista slaavilaisista kielistä. Eniten seton murteissa on silti sellaisia omaa perua olevia sanoja, jotka osoittavat puhujien luovaa suhdetta omaan kieleensä ja heidän kielensä ainutlaatuista soinnullisuutta ja kauneutta.

Sanojen johtamista käytetään runsaasti. Yhtenä keinona ovat nominijohtimet, kuten adjektiivijohdin *-ik*: *alilik* 'alustuvainen', *kalik* 'sitkeä' ja *-k*: *heidäk* 'pelokas', *illak* 'myöhäinen', deverbaalista toimintaa kuvaava nominijohdin *-ng*: *helling* 'helinä', *joosōng* 'virtaus' sekä pejoratiiviset *-sk* ja *-ts*: *heresk* 'keimaileva', *herōsk* 'hepsakka' (kevytmielisestä ihmisestä), *igrats* 'levoton', *linats* 'liinatukka'. Historiallisissa *\*eta*-loppuisissa adjektiiveissa on tapahtunut vartalokonsnantin kahdentuminen: *kihhe* 'kookas' (< *\*kiheta*), *pümme* 'pimeä'. Adjektiivijohdin *-ne/-nō* voi liittyä myös *a*-tunnuksiseen monikon vartaloon, kuten sanoissa *kinganō* 'kumpuinen' ja *rutanō* 'pikainen'. Adjektiivien johtamisessa on yleinen myös *-es/-ōs*-johdin: *keeves* 'vilkas', *kirgōs* 'herkkä'.

Nominijohtimena *-us* on hyvin produktiivinen, kuten sanoissa *iätūs* 'elinikä', *jutus* 'tarina, satu', *kiimus* 'himo, kiima', *kimmūs* 'varmuus', *torōndus* 'komeus'. Joskus *us*-johtimella varustettu sana voi tarkoittaa jotain ihmisen erityistä ominaisuutta kuten *kitus* 'kerskailija'. Deverbaalia *-(i)m*-johdinta käytetään verbistä johdetuissa substantiiveissa: *katim* 'peite', *sulōm* 'pato'. Moniosaisten kokonaisuuksien kuvaamisessa käytetään monikkomuotoista *dsi*-johdinta: *kaaladsi* 'kaulakorut'. Johdin *-kanō*

on produktiivinen deminutiiveissa kuten *lōivokanō* 'leivonen', *poiōkanō* 'poikanen'. Lapsille suunnatussa puheessa ja laajemminkin on käytössä myös hyvin produktiivinen *o*-johdin: *kirdso* 'kirjava sika', *kohmo* 'töherentäjä', *šuko* 'heppä', *tuso* 'murjottaja', *vello* 'velikulta'. Sama *o*-johdin on käytössä myös yleiskäsitteitä tuottaessa kuten esimerkiksi *kolo* 'kuolema', vrt. suomen *kuolo*.

Verbinjohtimissa on säilynyt runsaasti vanhaa kalevalaistyyppistä ainesta, mikä ilmenee erilaisissa verbijohtimissa. Äkillistä toimintaa eli momentaanisuutta kuvaavat *helähütmä* 'helähdyttää', *hürähütmä* 'jyrähtää', *hurmahutma* 'ärähtää', *künnähütmä* 'kurkottaa', *tsakahutma* 'hakata', *tōrahutma* 'rytistää' jne; *helōhtämä* ~ *helōhtama* 'liikuttaa', *tervūhtämmä* ~ *tehrütämmä* 'tervehtii'. Toistuvaa toimintaa kuvaavat frekventatiiviset verbit kuten *kuugasköllōma* 'kukkua', *kōrköllōma* 'ylvästellä', *segähellemä* 'vaihdella', *tsaagatöllōma* 'toraila', *valgitsōlōma* 'kaadella'. Refleksiivistä toimintaa esittävät verbit kuten *minehühümä* 'edistyä', *vōrkumma* 'virota'.

Useat muilla johtimilla muodostetut verbit ovat saaneet seton murteissa uuden merkityksen: *armitsōma* 'rakastaa', *helenemä* 'kohota', *hüäskelemä* 'hyvittää', *täämendämä* 'havaita', *valisōma* 'helkkyä'; *ellama* 'riehua', *kirjämä* 'leiskua' jne.

Tilaa ilmaiseissa adverbeissa on säilynyt loppuvokaali kuten sanoissa *kerkvellä* 'pöyhöllä(än)', *väelä* 'väkisin', *äkitsellä* 'äkkiä'. Joissain adverbeissa on säilynyt muinainen inessiivipäätte, kuten sanassa *pargihna* 'parvena'. Joissain tapauksissa vanhan sijapäätteen loppuvokaali on redusoitunut ja sana adverbistunut, esim. *pundsulō* 'pullollaan', tai sanassa käytetään nykyisiä sijapäätteitä vastaavia suffikseja, kuten sanoissa *tsōōrakohe* 'ympäri(lle)', *kirgih* 'höröllä(än)', *käkkih* 'kadoksissa'. Ablatiivin päätettä muistuttava liite esiintyy adverbeissa *piudaldō* 'pitkittäin' ja *vesilde* 'vesitse', instruktiivisia muotoja ovat puolestaan *pargō* 'parvessa', *pinō* 'kireänä', *ōi* 'öisin'.

Tapaa ilmaisevat adverbit johdetaan tavallisimmin adjektiivista illatiivin päätteellä *-he*: *kabusahē* 'kauniisti',

*vörksahe* 'nopeasti', *ärätõhe* 'rumasti'. Sama *he*-johdin voidaan liittää myös vanhempaan tapaa ilmaisevan adverbien päätteeseen *-ste/-stõ* kuten *hõstehe* 'hyvin', ja jopa samantyyppiseen (*e*)*he*-päätteeseen muotoon eli kahdentaa sama päätte: *ilehehe* 'sileästi', *jämehehe* 'järeeästi', *käbehehe* 'kiireesti'.

Ominaisuutta voidaan korostaa infinitiivin abessiivimuotoisella vahvistussanalla *kistamalda ~ kistumalda* 'hyvin', esimerkiksi *kistumalda illos* 'erittäin kaunis', mutta myös vartalon osittaisella kahdennuksella: *mihimidägi* 'ei mitään', *tehiterveh* 'täysin terve', *hürrü-mürrü* 'juro'.

Setojen vanha sukukeskeinen elämäntapa näkyy rikkaassa sukulaissanastossa. Joukossa on myös sellaisia sanoja, joita ei tunneta muualla Virossa kuten *tsidsi* 'sisar', *tsäädsä* 'isän veli, setä', *ülä* 'aviomies'. Runsaat paholaisen ja noidan nimitykset kertovat vanhasta henkimaailmasta. Paholaisesta on esimerkiksi käytetty nimityksiä *pagand*, *perkläne*, *päätigo*, *vanasitt*, *äiolanõ*, noidasta *jalapoiss*, *maanatark*, *silmänuumja*. Setoilla on ollut myös erilaisia etnonymyja, ja itsestään he käyttivät venäjän kielen 'puoliuskoisesta' mukautettua ilmaisua *polveridse* ja saksalaisista *pruusagu* (taustalla on preussilaista tarkoittava sana).

Seton murteissa esiintyy myös paljon itse muodostettuja yhdyssanoja, jotka kuvaavat heidän suhdettaan ympäröivään maailmaan, kuten *päälopiim* 'kerma' (sanatarkasti 'maidonpäällinen', 'päällinen maito'), *sibihand* 'sammakon poikanen, nuijapää' (sanatarkasti 'sipihäntä', 'pienihäntä'), *upilhain ~ upinhain* 'saunio' (sanatarkasti 'omenaheinä'). Joskus yhdyssanat viittaavat vanhoihin tabuihin ja ovat metaforisia ilmaisuja, kuten *nurmõsusi* 'viljasato' (sanatarkasti 'nurmensusi'), *puieaid* 'hautausmaa' (sanatarkasti 'puidentarha'). Tietenkin on olemassa myös sanavartaloita, joilla on omintakeinen merkitys tai muoto, esim. *k'auhk* 'isku', *maht* 'lyönti', *noodi* '(päivän)kehä', *pisõ* 'tippa', *tsibe* 'kipinä', *tsirtsma* 'pirskottamaan', *tsakan* 'kirves', *tsädsi* 'ydin' ja niin edelleen.

## Kirjakielen vaiheita

Seton kieltä on käytetty kirjallisesti jo yli sata vuotta. Vuonna 1904 laajat kansanrunoaineistot kerännyt Jakob Hurt laati ensimmäisen ehdotuksen seton murteiden kirjoittamiseksi teoksen *Setukeste laulud* ensimmäistä osaa varten. Paulopriit Voolaine esitti ensimmäisen käytännön tarpeita varten laaditun kirjoitusjärjestelmän vuonna 1922 *Seto lugõmik* -teoksen ensimmäisessä osassa. Voolaisen järjestelmän täydennettyä versiota käytettiin vuonna 1926 ilmestyneessä setonkielisessä evankeliumissa (*Pühä evangeelium*; uusi Paul Hagun toimittama painos ilmestyi vuonna 2013). Yli seitsemänkymmenen vuoden päästä, vuonna 1999, Andreas Kalkun esitti *Seto kodu lugu* -oppikirjassa uuden ortografian seton kirjakieleksi. Sen jälkeen viimeisten parinkymmenen vuoden aikana seton kirjakieltä on käytetty monissa julkaisuissa. *Peko Helü* -aika-lehti ja *Setomaa* -sanomalehti ovat kehittäneet järjestelmällisen kirjoitustavan, mutta niiden ortografia kuitenkin poikkeaa hieman toisistaan. Seuraavassa esitetään vertailun vuoksi näyte molemmasta julkaisusta.

*Peko Helü* -kulttuurilehden kielenhuoltajana on toiminut Andreas Kalkun, jonka johdolla lehden kieliasu on saavuttanut suhteellisen yhtenäisen muodon. Kieliasussa otetaan huomioon sekä võron kielen ortografia että Paul Hagun tarkennukset. *Peko Helün* tärkeimmät kieliasuun vaikuttavat tekijät ovat seuraavat:

1) Ortografiassa käytetään viron aakkosia ja ääniteiden kestojen merkintäperiaatteita. Pitkät puoliväljät suppeutuneet vokaalit merkitään suppeina: *suul* 'suola', *tüümiis* 'työmies'. Lyhyen õ:n muuttumista suppeaksi ei merkitä: *mõni* 'moni', *kõgõ* 'kaiken'. Suppea vokaali merkitään joskus sellaisessakin tapauksessa, jossa historiallisesti on ollut puolisuppea vokaali kuten *tiidä*<sup>9</sup> 'tietää' pro *teedä*<sup>9</sup>. Uudemmat sanat kirjoitetaan usein täysin viron ortografian sääntöjen mukaisesti: *materjal* 'materiaali', *areng* 'kehitys', *energeetika* 'energiatalous'.

2) Laryngaaliklusiili eli melko voimakashälyinen loppuhenkonen merkitään *q*-lla tai pienellä yläindeksiksi nostetulla *q*-lla, ja se merkitään systemaattisesti myös joissakin taivutusmuodoissa, vaikka kyseistä kurkkuäännettä ei tosiasiallisesti äännettäisikään: *hoitnuq* 'hoitanut', *mōistnu<sup>q</sup>* 'ymmärtänyt'. Joissakin muodoissa sitä merkitään harvemmin: *hoitva* 'hoitavat', *loodami* 'toivomme'.

3) Liudennusta merkitään vinoviivalla liudentuvan konsonantin päälle. Sen merkintä ei kuitenkaan ole kovin järjestelmällistä. Imperfektin tunnuksena liudennus useimmiten merkitään kuten *oll* 'oli', *ütel* 'sanoi', vaikka se joskus jätetäänkin merkitsemättä: *tullgi* 'tulikin', *ütel* 'sanoi'. Etuvokaalisissa sanoissa vartalon liudennusta ei tavallisesti merkitä: *üts* 'yksi', *jäle* 'jäljen'. Takavokaalisissa sanoissa, joissa liudennuksen esiintyminen ei ole enustettavaa, se merkitään: *tsura* 'nuorimies', *soo* 'se', *ar* 'pois'. Takavokaalisissa sanoissa, joihin on liudennuksen assimilatiorisesta vaikutuksesta syntymässä etuvokaalinen tavu, se merkitään toisinaan vokaalilla: *kiräst* 'kirjeestä', *parebast* 'paremmasta', joskus taas liudennustarkkeella: *pařep* 'parempi', *pallo* 'paljon'.

4) Ortografiassa käytetään aikaisempaa useammin monia seton murteille ominaisia rakenteita kuten pääverbin kanssa yhdessä ääntyvää ja sen jäljessä sijaitsevaa kielto-sanaa: *olō-s* 'ei ollut', *saa-i* 'ei saa'.

Näyte *Peko Helü* -aikakauskirjassa käytetystä kirjoitusasusta:

Seto- ja Võromaa piiril, Piusa jōō Võromaa poolsõh küleh, Vahtsõliina varõmist vai Liinakandsust nii kuus-säidse kilomiitret põh´a puul om üts vanaaolinõ kotus, midä jo vanast aost om kutsutu<sup>1</sup> Päävapäüürdmise mäest. Soo nime all tiid lähkop rahvas ütte korgõt mäke Piusa jōō kääntü pääl, vasta Kalmõtu müürü ja Jõksi müürü.<sup>23</sup>

Setu- ja Võromaan rajalla, Piusajoen Võromaan puolella, Vastseliinan raunioista tai Linnasta noin kuusi seitsemän kilometriä pohjoiseen on eräs muinainen paikka, jota jo

vanhastaan on kutsuttu Päivänkiertomäeksi. Lähistöllä elävät käyttävät sitä nimeä eräästä korkeasta mäestä Piusajoen mutkassa Kalmetun törmän ja Jõksin törmän vastarannalla.

*Setomaa*-sanomalehdessä ilmestyy sekä viron- että setonkielisiä artikkeleita. Ensi alkuun setonkielisten kirjoitusten kieliasu oli varsin epäyhtenäinen. Vuodesta 2007 lähtien kieliasun toimittajat ovat yhtenäistäneet kieltä. *Setomaa*-lehden ortografia pyrkii noudattamaan Tarton yliopiston Etelä-Viron kielten- ja kulttuuritutkimusten keskuksessa luotuja ortografisia ohjeita. Periaatteita ovat seuraavat:

1) Ortografiassa käytetään viron kirjakielen keskeisiä periaatteita. Puoliväljät suppeammiksi muuttuneet vokaalit merkitään suppeina ja käytetään yhtä *õ*-kirjainta.

2) Laryngaaliklusiilia merkitään heittomerkillä: *lehmä* 'lehmät', *olnu* 'ollut'. Tätä ohjetta ei kuitenkaan noudateta kaikissa mahdollisissa tapauksissa.

3) Liudennusta merkitään pääasiassa takavokaalisissa sanoissa historiallisen *j*-äänteen vastineena käyttämällä vinoviivaa palatalisoituvan konsonantin jäljessä: *pall* 'o' 'paljon', *kar* 'ah' 'karjassa', myös *s* 'oo' 'se'; kuitenkin liudennusta ei tavallisesti merkitä imperfektin tunnuksena: *oll* 'oli', *olle* 'olivat', *tõmmas* 'tempasi';

4) Kirjoitusasussa käytetään "takakieltoa" ja muita seton murteille ominaisia rakenteita. Kieltomuodoissa kieltoverbi erotetaan pääverbistä tavuviivalla: *olō-s* 'ei ollut', *tohi-is* 'ei saanut', *saa-ai* 'ei saa'.

Näyte *Setomaa*-lehdessä käytetystä kieliasusta:

Kui süküs tull ja aig oll liina minnä', sis papa läts kapi alakarbi mano ja andsõ säält kar´ah k´aumisõ iist palga. Tuu raha iist sai ostõt midä kuuli vaia oll.

Riinaga sai Mari lumbih tsuklõmah k´autus kah. Mii' tiidse, õt tohi-i' minnä', a õks lätsi.<sup>24</sup>

Kun syksy tuli ja oli aika mennä kaupunkiin, silloin pappa meni kaapin alalaatikolle ja antoi sieltä palkan paimenessa käynnistä. Sillä rahalla pystyin ostamaan, mitä koulussa tarvittiin.

Riinan kanssa tuli myös käytyä Marin lammikolla uimassa. Me tiesimme, että ei saa mennä, mutta menimme kuitenkin.

## Viitteet

- 1 Kiitän dosentti Paul Hagu avusta kieliesimerkkien tarkistamisessa.
- 2 Kallio 2007, 243.
- 3 Sammallahti 1977.
- 4 Viitso 1985.
- 5 Ks. Grünthal 1997, 207–209.
- 6 Mägiste 1977, 23.
- 7 Ernits 1987.
- 8 Pajusalu 1999.
- 9 Pajusalu ym. 2002.
- 10 Ks. Must 2000.
- 11 Pajusalu jne. 2002, 186–190.
- 12 Toomsalu 1995, 11.
- 13 Hagu & Suhonen 1995.
- 14 Mägiste 1997.
- 15 Mägiste 2007.
- 16 Viitso 1990a; 1990b.
- 17 Toomsalu 1995.
- 18 Iva 2002.
- 19 <http://www.eki.ee/dict/setosonastik/>
- 20 Saar ym. 2020.
- 21 Hagu & Pajusalu 2020.
- 22 Ks. myös Hagu & Pajusalu 2020, 12–21.
- 23 Heiki Valk: Üts unõhtõdu<sup>9</sup> kotus. Pääväpüürdmise mägi. *Peko Helü*, 2007(2): 8.
- 24 Hammeri Liivi: Millepärest ma armasta Setomaad. *Setomaa* 2007(17): 6.

## Lähteet

- Ernits, Enn 1987: *Setu(kas). Emakeele Seltsi Aastaraamat* 31: 37–41.
- Grünthal, Riho 1997: *Livvistä liiviin. Itämerensuomalaiset etnonymit*. Castrenianumin toimitteita 51. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Hagu, Paul & Seppo Suhonen (toim.) 1995, *Peko. Setu rahvuseepos. Setukaiseepos*. Snellmann-instituutin julkaisuja A 18. Kuopio: Snellman-instituutti.
- Hagu, Paul & Karl Pajusalu 2020: *Lühkene seto keeleoppus. Lühike seto keeleõpetus*. Värska: Seto Instituut.
- Hurt, Jakob 1904: *Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpina ja Vastseliina lauludega I*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Iva, Sulev 2002: *Võru–eesti sõnaraamat*. Võro Instituudi Toimondusõq 12. Võro: Võro Instituut.
- Kalkun, Andreas 1999: *Seto kiil´*. – Sirje Siruli (toim.), *Seto kodu lugu*. Tõravere: Setomaa Arendusselts, 8–14.
- Kallas, Oskar 1903: *Kraasna maarahvas*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kallio, Petri 2007: *Kantasuomen konsonanttihistoria*. – Jussi Ylikoski & Ante Aikio (toim.), *Sámit, sánit, sátnehámit. Riepmočá-la Pekka Sammallahtii miessemánu 21. beaivve 2007*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 253. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 229–249.
- Keldrimägi, Pärja 1970: *Setumaast, selle keelest ja kommetest. – Saaremaast Sajaanideni ja kaugemalegi*. Tallinna: Valgus, 51–61.
- Must, Mari 2000: *Vene laensõnad eesti murretes*. Tallinna: Eesti Keele Sihtasutus.
- Mägiste, Julius 1977: *Setukaistekstejä*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 159. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Mägiste, Julius 2007: *Seto sõnastik*. Toim. Mariko Faster. Võro Instituudi Toimondusõq 19. Võro: Võro Instituut.
- Pajusalu, Karl 1999: *Etelä-Viron murremaisemat uudessa valaistuksessa. Sananjalka* 41: 145–166.
- Pajusalu, Karl 2002: *Setu murrakurühm*. – Karl Pajusalu & Tiit Hennoste & Ellen Niit & Peeter Päll & Jüri Viikberg (toim.), *Eesti murded ja kohanimed*. Tallinna: Eesti Keele Sihtasutus, 195–198.
- Saar, Eva & Paul Hagu & Inge Käsi & Maeve Leivo & Hanna Pook & Karl Pajusalu 2020: *Seto eripäraste sõnade sõnaraamat*. Toim. Eva Saar & Jüri Viikberg. Tallinna & Tartto & Värska:

- Eesti Keele Instituut & Tartu Ülikool & Seto Instituut. Ilmestynyt myös sähköisenä julkaisuna: <http://www.eki.ee/dict/setoeri/>. (Viitattu 24.9.2021.)
- Sammallahti, Pekka 1977: Suomalaisten esihistorian kysymyksiä. *Virittäjä* 81: 119–136.
- Toomsalu, Ülo 1995: *Setu verbi grammatika ja sõnastikud*. Keele ja Kirjanduse raamatusari 2. Tallinna: Keel ja Kirjandus.
- Viitso, Tiit-Rein 1985: Läänemeresoome murdeliigenduse põhijooned. *Keel ja Kirjandus* 7: 399–404.
- Viitso, Tiit-Rein 1990a: Stress and Quantity in North Setu (South Estonian). *Linguistica Uralica* 2: 81–88.
- Viitso, Tiit-Rein 1990b: Vowels and Consonants in North Setu (South Estonian). *Linguistica Uralica* 3: 161–172.

# SETOJEN AINEELLINEN KULTTUURI

Mare Pihho

Tässä luvussa käsittelen setojen aineellisen kulttuurin keskeisiä teemoja: kyliä ja taloja, ruokataloutta, maanviljelystä, kotieläintaloutta, käsityötä, kalastusta, kaupankäyntiä, ruokakulttuuria, vaatetusta ja koruja. Tarkastelu alkaa ensimmäisistä kirjallisista lähteistä ja keskittyy 1800-lukuun ja 1900-luvun alkuun.

Olen itse syntynyt setoperheeseen Setomaan pääkaupungissa Petserissä. Sukuuni kuului maanviljelijöiden lisäksi tehtailijoita, kauppiaita, taiteilijoita, lääkäreitä, juristeja ja erilaisia virkamiehiä. Asuimme pikkukaupungin talossa, jossa vielä neuvostoajan alkuvuosina navetassa oli lehmä, sika ja kanoja sekä tallissa isoisän hevonen. Talossamme majoittuivat Petseriin markkinoille muista kylistä saapuvat sukulaiset ja tuttavat, joiden kanssa isoisäni keskusteli niin maanviljelyksestä kuin kalastuksesta. Hän pelasi korttia Pihkovan kuvernöörin kanssa ja marssi paraatissa säästöpankin johtokunnan rivissä. Lapsena olin kesäni maalla sukulaistalossa, ja myös aikuisiässä vietin viikonloput ja loma-ajat Petserissä ja muualla Setomaalla aina 1990-luvulle saakka.

Setoja koskevaan aineistoon ja laajemmin kansatieteelliseen aineistoon olen tutustunut työskennellessäni Petserin ja Pihkovan museossa sekä Petserin luostarissa ja myöhemmin Viron kansallismuseossa. Arkistotutkimukset Moskovan, Pietarin, Pihkovan, Petserin ja Tarton arkistoissa ovat kerryttäneet tietoa aina 1500-luvulta asti, ja osallistuminen arkeologisiin kaivauksiin muun muassa Irboskan linnoituksessa laajensi näkökulmaani aina viikinkiaikaan saakka. Etnologin kenttätömatkani Setomaalle ovat jatkuneet 1970-luvulta aina 2000-luvulle saakka, minkä lisäksi olen tehnyt lukuisia matkoja Siperian setojen ja yhden Uzbekistanin setojen pariin.

Tässä tekstissä kerään yhteen historiallisissa ja kansatieteellisissä lähteissä, viranomaisaineistoissa sekä museokokoelmassa olevia tietoja setojen aineellisesta kansankulttuurista. Teksti perustuu myös tekemiini kenttätöihin ja Setomaalta lapsuudestani alkaen kerryttämiini tietoihin. Luku on kirjoitettu viroksi vuosina 2007–2008 ja sen on suomentanut Kari Laukkanen vuonna 2009. Uudempaa tutkimusta on voitu ottaa mukaan vain parissa kohdassa. Osa käytetystä kenttätöiden aineistosta on Viron kansallismuseossa, osa minun hallussani.

## Setomaa ja setot

Setomaa sijaitsee Viron kaakkoisrajan molemmin puolin: noin kolmasosa siitä on Viron tasavallan puolella ja kaksi kolmasosaa Venäjän puolella Pihkovan alueella Petserin maakunnassa. Setot itse jakavat Setomaan virallisista hallinnollisista kuntajajoista (viron *vald*, venäjän *volost*) poiketen kahdeksitoista nurkaksi (*nulk*).

Venäläisille Setomaa on *Setukezija*, *Poluvertšeski kraj*; virolaisille taas ”*setuke*-nimessä on halventava sävy”.<sup>1</sup> Esimerkiksi Novgorodin kymnaasin opettaja, saksalaissyntyinen N. Otto käytti setoista 1800-luvun puolimaissa etnonymyjä *tšuhna*, *tšuhonets*, *tšuhonka*.<sup>2</sup> *Setu*-pohjainen nimitys ilmestyi kirjoitettuun tekstiin H. Harmannin artikkelissa saksankielisessä *Inland*-lehdessä vuonna 1846.<sup>3</sup> Sekä setot että muut virolaiset käyttivät vanhastaan ja vielä 1900-luvun alussa itsestään nimitystä *maarahvas*. Vaikka setot tietävästi eivät koskaan ole kuuluneet Ruotsin valtakuntaan, he ovat myös käyttäneet itsestään nimitystä *rootsi rahvas*. Siperian setot ovat säilyttäneet nimityksen pisimpään ja vielä 1900-luvun loppupuolella kertoneet

olevansa ruotsalaisia vankeja Venäjällä ja odottavansa Ruotsin kuninkaan hakevan heidät pois.<sup>4</sup>

Setojen kielimuoto luetaan kuuluvaksi eteläiseen Võrun murteeseen, joskin etenkin setot itse pitävät sitä usein jopa eri kielenä. Setoja erottavat muista virolaisista kielten ja kulttuurin omaperäisyys, uskonto ja asuminen luterilaisen ja ortodoksisen uskonnon rajalla, virolaisten ja venäläisten reuna-alueella sekä erityinen historiallinen kohtalo. Setot ovat ortodokseja toisin kuin muut virolaiset. He ovat vuosisatoja eläneet Luoteis-Venäjän taloudellisosiaalisella alueella ja heidän sosiaalinen ja kulttuurinen kehityksensä on ollut erilainen kuin Virossa. Kuitenkin eläminen kaakkosvirolaisten lähinaapureina, yhteinen alkuperä, kielierojen vähäisyys, Viron suuntaan avoimet perhe- ja sukulaisuussuhteet, yhteiset pakanalliset rajanläheiset palvontapaikat (Oravan metsä, Meeksin kivi) sekä talous- ja kauppasuhteet edistivät yhteenkuuluvuuden tunnetta.

Setomaa syntyi 1200-luvulla, jolloin Pihkovan ja Novgorodin ruhtinaskuntien ja Tarton hiippakunnan välillä sovittiin poliittisesta rajasta ja osa Kaakkos-Viron heimojen asuinalueesta jäi Pihkovan ruhtinaskunnan haltuun. Pihkovan ruhtinaskunta liitettiin Moskovan valtakuntaan vuonna 1510, Setomaalle perustettiin Petserin luostari (1473) ja se vielä linnoitettiin (1565). Setojen ”syntymisessä” yhtenä tekijänä on ollut heidän käännyttämisensä ortodoksisen uskon. Käännytys tapahtui Petserin luostarista käsin 1400- ja 1500-luvun vaihteen tienoilla. 1400-luvun keskivaiheilta alkaen väistyivät Pihkovanmaan talonpojista siihen asti käytetyt erilaiset nimitykset ja ilmaantui uusi, kaikkia talonpoikia tarkoittava yleisnimitys *kre-stjanin* ’kristitty’, joka voidaan yhdistää Pihkovanmaalla loppuun saatettuun kristillistämiseen.<sup>5</sup>

Pihkovan kuvernementti lakkautettiin vuonna 1772 mutta palautettiin jo vuonna 1777. Kuitenkin osa siitä, nimittäin Petserin ympäristö, ”ottaen huomioon ihmisten runsaus” liitettiin Liivinmaahan.<sup>6</sup> Kyse saattoi olla Liivinmaahan (Etelä-Viroon ja Koillis-Latviaan) rajoittuvista

Etelä- ja Pohjois-Setomaasta. 1800-luvulla alue kuului taas Pihkovan kuvernementtiin.

Lehtimies Wilhelm Buck, joka asui karkotettuna Petserissä 1900-luvun alussa, totesi, että ”setojen pieni maailma” on vielä ehyt ja miltei koskematon, mutta on jo saanut vaikutteita niin venäläisiltä kuin virolaisiltakin. Pohiessaan setojen etnistä kohtaloa Buck arveli, että he joutuvat tekemään valinnan virolaisten ja venäläisten välillä.<sup>7</sup>

Tarton rauhassa vuonna 1920 koko Setomaa liitettiin Viroon ja siitä tehtiin Petserin maakunta. Sen pinta-ala oli 1773,3 neliökilometriä, josta järviolaa oli 201,8 neliökilometriä. Petserin kaupungista tuli maakunnan hallinnollinen keskus. Setot saivat virolaiset sukunimet ja passeihin merkittiin kansallisuudeksi ”virolainen”. Petserinmaalla avattiin virolaisia kouluja ja osassa kirkkoja pidettiin virokielisiä jumalanpalveluksia. Setojen integraatiota virolaisiin tutkinut kansatieteilijä Jelizaveta Rihter totesi, että seuraavien kahdenkymmenen vuoden Viron tasavaltaan kuulumisen aikana setojen ”etniset vaa’at” kallistuivat selvästi virolaisten puolelle.<sup>8</sup>

Neuvostomiehityksen palauduttua suurin osa Setomaasta liitettiin vuonna 1945 Venäjän tasavallan Pihkovan alueeseen Petserin piirinä. Viron itsenäisyyden palautuksen jälkeen 1990-luvun alussa vain vähän yli kolmannes Setomaan maa-alueesta jäi Viron puolelle. Miltei kaikki setot kuten muutkin virolaiset muuttivat kuitenkin Viroon. Setoja on Venäjän puoleisella Setomaalla jäljellä vain hieman yli 100 henkilöä. Viron puoleisen Setomaan alueet yhdistettiin vuoden 2017 kuntauudistuksessa Võrumaahan kuuluvaksi Setomaan kunnaksi, jonka keskus on Värskä.

Vuonna 1885 setoja oli Setomaalla 12549 henkeä, vuonna 1902 yhteensä 16571 ja vuonna 1908 suurin tiedossa oleva määrä: 18675 henkilöä. Vuonna 1922 Viron tasavallan aikana setoja oli 15058, mutta vuosina 1974–1975 enää vain 6789 henkeä.<sup>9</sup> Kuten jo Jakob Hurt huomautti, luvuissa voi olla pientä epätarkkuutta. Hurtiin aikaan kuntien kirjoissa mainittiin setot, mutta



valtakunnallisissa väestönlaskennoissa setukaisuutta ei vielä uusimmissakaan ole ollut mahdollista valita kansallisuudeksi.<sup>10</sup> Setomaalla asui vuonna 1922 eniten venäläisiä: 38 206 henkeä (65 % väestöstä). Virolaisia, paitsi setoja, oli 4 354 (7,4 %) ja muita, esimerkiksi latvialaisia, saksalaisia ja juutalaisia 1 232 henkilöä (2 %). Setojen määrä oli siis vain 15 058 henkilöä eli 25,6 % asujaimistosta. Petserinmaan 11 kunnasta ja yhdestä kaupungista setot olivat enemmistönä luoteisissa ja pohjoisissa Vilon, Järvesuun, Mäen, Merimäen ja Satslerin kunnissa.

Petserin kaupungin 2 013 asukkaasta olisi ollut vuoden 1922 tietojen mukaan virolaisia 32,6 % ja setoja vain 1,2 % eli 50 henkilöä.<sup>11</sup> Saattaa olla, että Petserin kaupungin setojen määrä oli paljon suurempi: osa oli todennäköisesti merkitty virolaisiksi ja moni vaikkapa sukunimen vuoksi venäläisiksi. Vuoteen 1937 mennessä Petserin asukasmäärä oli kasvanut 4 929 henkeen, joista virolaisia oli 56,7 %.<sup>12</sup> Setomaalla perinnettä tallentanut suomalainen kansanmusiikintutkija A. O. Väisänen kertoo saaneensa kesällä 1921 Petserinmaan maaherralta tiedon, että setoja oli 20 000.<sup>13</sup> Kyse voi kylläkin olla setojen ja muiden virolaisten yhteismäärästä. Virolaiset ja setot olivat enimmäkseen maanviljelijöitä. Pihkovanjärven rantakylät olivat venäläisten kalastajien asuinalueita, mutta venäläisiä asui muuallakin Setomaalla. Setomaan väestöntiheys oli 1920-luvulla keskimäärin 33,1 henkeä neliökilometrillä.<sup>14</sup>

Kuluneina vuosisatoina Setomaalle ja Setomaalta on tapahtunut paljon muuttoliikettä. Setomaan tyhjiksi jääneille maille on tullut uusia asukkaita Liivinmaalta, siis nykyisestä Etelä-Virosta, Venäjältä sekä vähän Latviastakin. Esimerkiksi 1400-luvun lopun kato- ja nälkävuosien sekä sotien ja kapinoiden yhteydessä pakeni väkeä molempiin suuntiin. Näitä pakenijoita yrittivät niin Petserin luostari kuin Setomaan ja Liivinmaan kartanonherat turhaan saada takaisin vielä vuosikymmenten kuluksi.<sup>15</sup> Setoja on siirtynyt muualle liikakansoituksen, viljelysmaan puutteen tai kartanonomistajien järjestämien siirtojen vuoksi. Niin sanottu Kraasnan maarahvas, joka

asui noin 100 kilometrin päässä Setomaasta itäkoilliseen, muodosti myös setoalueen. Suurin setojen muutto tapahtui 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alkuvuosina. Silloin setoja muutti lähinnä viljelysmaan puutteen vuoksi Pohjois-Venäjälle Permin ja Vologdan alueelle sekä ennen muuta Itä-Siperiaan Jenisseisiin alueelle.<sup>16</sup>

Setoja muutti jo Viron tasavallan alkuaikoina melko paljon myös Viron kaupunkeihin. Varsinkin Neuvostovaltion aikana tämä muuttoliike oli erittäin voimakasta. Jelizaveta Rihter mainitsee syiksi sodassa tuhoutuneiden Viron kaupunkien jälleenrakentamisen, tehtaiden ja asuntokannan rakentamisen, teollisuuden kehittymisen, työvoiman loputtoman kysynnän ja hyvät mahdollisuudet saada koulutusta.<sup>17</sup> Rihter jättää vuonna 1979 venäjäksi ilmestyneessä tutkimuksessaan mainitsematta maatalouden kollektivisoinnin ja yksityismaatalouteen kohdistetut painostustoimet. Viron itsenäisyyden palaututtua muuttoliike on jatkunut erityisesti Venäjän puoleiselta Setomaalta.

Setojen asuinalue Setomaalla on jatkuvasti supistunut. Setokyliä määrä on vähentynyt Jakob Hurtin mainitsemista 250:stä muutamaan kymmeneen. Setokyliä venäläistymisen ja häviämisen voi todeta muun muassa alueesta eri aikoina piirretyistä etnisistä kartoista.<sup>18</sup>

## Etnos ja identiteetti

Kansatieteellisessä tutkimuksessa termiä *ethnos* käytti muun muassa S. Shirokogorov vuosina 1921–1922 luennoillaan Kaukoidän yliopistossa Vladivostokissa. Etnoksen tunnusmerkkejä hän käsitteli ensimmäisen kerran vuonna 1935 ilmestyneessä englanninkielisessä tutkimuksessaan. Hänen myöhemmin ilmestynyt saksankielinen artikkelinsa avasi termien *ethnos* ja *etninen* ja niistä johdettujen ilmausten *etninen ryhmä* ja *etninen yhteisö* laajaa käyttöä.<sup>19</sup> Erilaisia ryhmiä typologisoitaessa havaittiin ylimeno- ja tilapäisyhteisöjä. Sellaisina pidettiin etnisiä ryhmiä, joita tavallisesti nimitettiin etnografisiksi ryhmiksi.<sup>20</sup>

Venäjänvirolainen etnografi Rudolf Its piti etnistä ryhmää etnisen yhteisön ylimenomuotona, tarkemmin sanoen tieteellis-metodisena konstruktiona, jolla nimitetään alkuperältään, kieleltään ja kulttuuriltaan yhtenäistä kansanryhmää, jota voisi pitää heimona tai kansana. Toisaalta nimitys *etninen ryhmä* voi luonnehtia myös jonkin kansanryhmän sellaista etnisen kehityksen etappia, jota ei voi riittävän tarkasti määrittellä.<sup>21</sup> Termiä etninen ryhmä käytetään länsimaissakin nykyään etupäässä vähemmistöistä.<sup>22</sup> Etnoksesta, etnoksen ja kulttuurin suhteesta, etnisyydestä ja etnisestä itsetajunnasta on kirjoitettu runsaasti.<sup>23</sup>

Etniset tunnusmerkit, kriteerit, symbolit ja tunnisteet, siis väestöryhmän stereotyyppiset ominaisuudet, määrittelevät etnoksen ja erottavat sen muista. Etnisinä tunnusmerkkeinä on pidetty muun muassa kieltä, uskontoa, asuinalueita, hallinnollista statusta, sosiaalista organisaatiota, kirjoitettua ja kansanomaisista historiaa, yhteistä geneettistä alkuperää tai oikeastaan käsitystä tällaisesta, ulkonäön erikoispiirteitä, asuntoja ja niiden sisustusta, ruokia ja juomia, työkaluja ja tarve-esineitä, kansallisia symboleja, elämäntapaa, etnistä maailmankuvaa, erityisiä kulttuuripiirteitä, folklorea, etnisiä musiikki- ja tanssiyhdytyksiä, taidetta, pyhäpäiviä ja juhlatapoja.<sup>24</sup> Norjalainen sosiaaliantropologi Fredrik Barth on esittänyt etnisen ryhmän olevan biologisesti omavarainen sekä jakavan tietyt kulttuurin perusarvot, yhteisen vuorovaikutuskentän ja identiteetin.<sup>25</sup>

Ranskalainen maantieteilijä André-Louis Sanguin on käsitellyt Euroopan vähemmistöjen aluekysymyksiä. Etnopolitologiassa erotetaan tavallisesti toisistaan kansalliset vähemmistöt ja valtiottomat etnokset eli etniset ryhmät, vaikka jako onkin nykyisessä terminologiassa epäselvä. ”Kansallinen vähemmistö on valtion A alueella elävä yhteisö, jonka etnos, kieli, tavat ja kansalliset sympatiat ovat riippuvaisia valtiosta B.” Valtioton etnos voi puolestaan olla joko kompakti tai hajallaan oleva.<sup>26</sup> Jos lähdetään siitä, että setojen etnos, kieli, osa tavoista ja ainakin sadan viime vuoden aikana kansalliset sympatiat ovat Viroon

päin, suurin osa setoista on Venäjän ja Neuvostoliiton valtan aikana ollut kansallinen vähemmistö. Etnoksena setot ovat olleet aikaisemmin lähinnä kompakti valtioton etnos; nykyään he ovat melkoisen hajallaan.

Identiteetit voivat olla kansallisia, alueellisia ja yksilöllisiä mutta voivat ulottua myös yli rajojen iän, sukupuolen, rodun, yhteiskuntaluokan, kielen, uskonnon, ideologian tai koulutuksen mukaan.<sup>27</sup> Identiteetti voi ilmetä ryhmäidentiteettinä eli etnisenä identiteettinä, jota luonnehtivat yhteiset kulttuurin muodot, arvot, normit ja symbolit.<sup>28</sup> Etnistä ryhmää määrittävässä etnisessä rajassa ei ole niinkään olennaista se, millaista kulttuuriainesta raja sulkee sisäänsä. Huomio tulee sen sijaan kiinnittää sosiaalisiin rajoihin, joilla kyllä voi olla alueelliset vastineet.<sup>29</sup>

Tutkiessaan setojen integroitumista virolaisiin Jelizaveta Rihter piti setoja virolaisena etnografisena ryhmänä.<sup>30</sup> Itse määrittelin vuonna 1995 Novgorodissa pidetyn yleismaailmallisen slaavilaisen arkeologian kongressin esitelmässäni setot virolaiseksi etnokonnaaliseksi ryhmäksi. Tämä vastaa setojen omaa käsitystä, jonka mukaan he ovat Jumalanäidin, pyhän Marian kansa. Jopa setojen kansanpuvut yhdistettiin pyhän Marian kulttiin. Virolainen etnologi Indrek Jääts määritteli setot erillisen etnoksen ja Viron alueellisen alaryhmän väliseksi ryhmäksi.<sup>31</sup> Nykypäivän pihkovanvenäläinen tutkijaryhmä on määrittellyt setot venäläisen superetnoksen subetniseksi ryhmäksi.<sup>32</sup> Kuulemmeko tässä kaikua taannoisesta yhteisen neuvostokansan ja neuvostoihmisen luomisen ajatuksesta?

Virolaisen Pille Runnelin mukaan setojen identiteettiä luonnehtivat seuraavat piirteet: setomurre, sukulaisperinne, agraariyhteisölle ominainen kulttuuriperinne, kuuluminen ortodoksiseen kirkkoon ja siihen liittyvien tapojen noudattaminen, alueellinen itsemäärittely sekä ulkoinen ympäristö eli ”toisten suhtautuminen setoihin”.<sup>33</sup> Setojen identiteettiä tutkineen Indrek Jäätsin arvion mukaan setoilla oli vuoden 1920 jälkeen edellytykset kehittyä itsenäiseksi, itsestään tietoiseksi yhteiskunnaksi, siis omaksi

kansakseen, mutta alkanut miehitys katkaisi mahdollisuudet.<sup>34</sup>

## Kylätyypit

Kylätyypeiltään Setomaa ei ole yhtenäinen alue. Talojen sijainti kylässä riippui vanhastaan maastosta. Kylien asemakaavoja on myöhemmin muutettu valtakunnallisellakin tasolla. Venäjällä annettiin 1800-luvun keskivaiheilla määräys suorien kyläkatujen suunnittelusta. Paikallisten maanmittareiden tekemien suunnitelmien mukaan määrättiin vuosina 1829–1830 talot rakennettavaksi suoraan riviin, mikä toi merkittäviä muutoksia myös Setomaan kylien asemakaavoihin.<sup>35</sup>

Pääpiirteittäin kylät jaetaan haja-, rivi- ja katukyliin. Eri kirjoittajien 1800-luvun alkupuolen matkakuvausten perusteella läntiset setokylät olivat samanlaisia kuin naapurialueella, Liivinmaan kuvernementissa olevat hajakylät. Christian von Schlegel kirjoitti, että kylän rakennukset ovat hajallaan kuten virolaisillakin, eivät rivinä kadunvarressa kuten venäläisillä.<sup>36</sup> M. Mirotvortsevin mukaan setojen taloudet sijaitsivat epäsymmetrisesti ja epäsäännöllisesti korkeahkoilla kohdilla tai jokien varressa ylenteillä.<sup>37</sup>

Katukylissä asumukset sijaitsivat kadun molemmin puolin ja asumuksen kylki oli kadulle päin. Katukylien osia nimitettiin mäkipääksi ja alapääksi. Jos kylä maaorjuuden aikana kuului kahdelle omistajalle, kutsuttiin valtiontalonpoikien asuttamaa osaa nimityksellä *voolja ots* eli 'vapaiden pää'. Kartanonherralle kuuluva kylän osa oli puolestaan *herrä ots*. Rivikylissä kyläkatu kulkee pitkän korkeaa ja laakeaa laakson rinnettä ja talot sijaitsivat vain kyläkadun toisella puolella, kuten esimerkiksi Värskan kunnan Verhulitsan kylässä. Setomaan länsi- ja eteläosassa, joka on Haanjan ylänköaluetta, kylät olivat hajakylä. Katu- ja rivikylät sijaitsivat Pohjois-Setomaan järvenrannikkoalangoilla ja Itä-Setomaan laaksojen tasaisilla rinnteillä. Maiden jakaminen tonteiksi johti jo Viron tasavallan

alkuvuosina talojen siirtämiseen kylästä erilleen ja samalla usein talon rakennusten ryhmittelyyn muuttamiseen oman tarpeen eikä enää perinteen mukaiseksi.<sup>38</sup>

Tuhoisan suuren Pohjan sodan jälkeen olivat Setomaan kylät vielä 1700-luvun lopullakin pieniä. Vuonna 1782 toimeenpannun neljännen ja vuoden 1794 viidennen väestönlaskennan välisenä aikana Setomaan väestö ei kasvanut lainkaan, ja joissain kylissä asukasluku jopa väheni. Esimerkiksi Pankavitsassa väestö kasvoi vain yhdellä hengellä.<sup>39</sup> Kylät olivat valtaosin pieniä, ja niissä eli tyypillisesti vain 1–3 perhettä. Suurissa kylissä väkeä saattoi olla merkittävästi enemmän, esimerkiksi vuonna 1795 Sergan kylässä eli 60 miestä ja 48 naista yhteensä 15 talossa. 1800-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä setot asuivat yhä toistensa lähellä olevissa pikkukylissä, kuten Christian von Schlegel mainitsee Setomaan matkakuvauksessaan.<sup>40</sup> 1800- ja 1900-luvun vaihteessa setoja asui Pihkovan kuvernementin Petserin maakunnan neljän suurkunnan 250 kylässä ja heidän lukumääränsä oli noin 16 500.<sup>41</sup>

## Talotyytit

Setomaan vanhoissa savutuovissa oli yleensä eteistila ja sen toisella puolen usein lämmittämätön huone. Setomaalla on ollut hyvin vähän Virolle tyypillisiä niin sanottuja riihiasumuksia. Ilmari Manninen ja Jelizaveta Rihter jakavat molemmat setojen talot neljään tyyppiin.<sup>42</sup> Tamara Habicht puolestaan jakaa talot viiteen tyyppiin.<sup>43</sup> Ymmärtääksemme paremmin talotyyppijä tulee ottaa lähtökohdaksi talon piha ja tarkastella rakennusten sijoittumista sen ympärille. Näin voidaan erottaa seuraavat viisi tyyppiä:

1. *Avopihaiset talot* ovat vallitseva tyyppi läntisellä Setomaalla, ja tämä talotyyppi on yleinen muuallakin Kaakois-Virossa. Tälle talotyyppille on ominaista avoin ja avara piha, jonka ympärillä rakennukset sijaitsivat hajallaan.

2. *Yksipihaisissa umpipihataloissa* asuinrakennus ja muut rakennukset sijaitsivat pihan ympärillä muodostaen



Kaksipihainen  
Amossovien talo  
Molotškovon kylässä  
Petserinmaalla  
vuonna 1939. ERM.

nelikulmion. Rakennusten välisiin aukkoihin rakennettiin katokset (*varoalonõ*) tai laudoista ja hirsistä aidat, joissa saattoi olla monta porttia: kaivolle, lammelle, vihanesmaalle, kotieläinten viemiseksi laitumelle. Korkealla katoksella katettu portti vei kyläkadulta pihaan. Sauna sijaitsi talosta kauempana. Irboskan ja osaksi myös Pihkovanjärven ympäristön kylien erikoisuus verrattuna muun alueen kyliin olivat korkeat kalkkikiviaidat, joissa oli kyläkadulle vievä ajoportti ja jalankulkuportti. Ulkoa katsottuna talo muistuttaa linnoitusta. Tällainen talo antoi mahdollisuuden luoda vähäisellä rakennusten määrällä turvallinen ja taloudellisesti hyvin toimiva ympäristö. Umpi-pihaisia taloja oli Meremäen seudulla, mutta levinnein tämä tyyppi oli Irboskan ympäristössä, muinoin aktiivisen sodankäynnin alueella. Tällaiset talot antavat turvallisuudentunnetta nykyäänkin. Myöhemmin, kun eläinten pito väheni, muuttui navetan edessä oleva tarha puhtaaksi ja siistityksi pihaksi, jota kutsuttiin sanalla *moro*.

3. *Kaksipihaiset talot* koostuvat kolmesta yhdensuuntaisesta rakennusrivistä ja niiden välisistä pihoista. Mannisen kuvauksen mukaan asuinrakennus on keskirivissä ja navetat sen toisella sekä aidat, katokset ja ladot toisella puolella. Näin muodostui piha asuinrakennuksen kummallekin puolelle.<sup>44</sup> Rakennusrivit reunustivat kyläkatua leveästi. Navetanpuoleista pihaosaa nimitettiin tarhaksi (*tahr*), ja aittojen puolella oli puhdas piha eli *moro* tai *muro*. Aidat ja portit tehtiin Pohjois-Setomaalla laudoista ja Itä-Setomaalla kalkkikivistä. Kaksipihainen talotyyppi oli käytössä Itä-Setomaan kadunvarsikylissä, Petserin ja Saatsen seudulla. Alueen suurehkoissa pellavanviljelyskylissä kuten Lökovassa ja Kosselkassa ovat kaksipihaiset talot olleet enemmistönä. Yksi suurimmista kaksipihaisista taloista sijaitsi Makarovon kylässä. Tällaiset talot olivat tavallisia myös Petserinmaan venäläisillä, vaikka Jakob Hurtin havaintojen mukaan setojen talot olivat kuitenkin venäläisten taloja suurempia ja setojen talousrakennukset

toisistaan kauempana. Kaksipihaiset talot olivat käytössä myös Kraasnan maarahvaalla.<sup>45</sup>

4. *Puolikkaita kaksipihaisia taloja* Manninen kuvailee seuraavasti: ”Edellinen [kaksipihainen] tyyppi esiintyy usein myös puolikkaana. Asuinrakennuksen takapuolella sijaitsee umpinainen *tahr*, ’tarha’, mutta etupuoli on avoin ja sieltä puuttuu rakennusrivi. Sen sijassa voi olla, erossa muusta kompleksista, jokin yksittäinen rakennus. Ominainen itäisille kunnille.”<sup>46</sup> Rihterin mukaan tämä on vain edellisen tyyppin myöhäinen ilmentymä, joka on tullut idästä.<sup>47</sup> Tämän tyyppin puhdas piha, *nurmikko, moro*, on kadunpuoleisessa osassa.

5. *Katettupihaisissa taloissa* asuintalon ja sitä vastapäätä sijaitsevien navetan ja tallin kattoa yhdisti katos. Tällaisen pihan molemmissa päissä oli portti, ja riihi ja sauna olivat erillään. Tällaisia taloja oli käytössä Pohjois-Setomaalla. Setot luopuivat tästä talotyyppistä todennäköisesti jo 1800-luvun jälkipuoliskolla,<sup>48</sup> mutta taloja oli säilynyt Pihkovanjärven venäläisissä rantakylissä vielä 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa.<sup>49</sup> Talotyyppi on ollut laajalti tunnettu Venäjän länsiosassa, jossa sitä pidetään hyvin arkaaisena ilmiönä.<sup>50</sup>

## Asuinrakennukset

Setomaalla käytettiin 1800-luvulla rakennusmateriaalina pääasiassa mäntyä. Rakentamiseen tarvittavan puun hankki isäntä, joka tavallisesti osasi myös veistää hirsitalon. Sahoja ei 1800-luvun alkupuoliskolla juuri käytetty, vaan rakennusten hirret pääsääntöisesti kaadettiin ja veistettiin kirveellä. Rakennuksen runko salvottiin metsässä talkootöinä kehälle, minkä jälkeen hirret merkittiin ja vietiin rakennuspaikalle, jossa talo pystytettiin uudestaan.<sup>51</sup>

Tarkat tiedot setojen asumuksista 1800-lukua edeltävältä ajalta puuttuvat. Kuitenkin tiedetään, että luostarin talonpojille oli määrätty jo 1700-luvulla ankarat työnormit. Heiltä edellytettiin tiettyjen rakennusten rakentamista ja korjaamista, määriteltiin rakennusten leveys, pituus

ja korkeus sekä myös materiaali, josta rakennukset piti rakentaa.<sup>52</sup> M. Mirotvortsevin mukaan setojen asumukset olivat jo 1800-luvun keskivaiheilla enimmäkseen venäläisperäisiä.<sup>53</sup> Kuitenkin 1800-luvun alkupuoliskolla Setomaalla liikkunut etnografi ja folkloristi P. Jakuskin huomasi alueen rakennusten poikkeavan muualla Venäjällä näkemistään: ”– heidän talonsa eivät ole venäläisperäisiä: ne ovat neliönmuotoisia, ikkunat ovat puolentoista arsinan korkuiset, koostuvat 9 ruudusta”.<sup>54</sup> Myös Irboskassa Jakuskin havaitsi taloja, joissa oli ”ei-venäläiset ikkunat”.<sup>55</sup> Ikkunoiden olemassaolon setoilla 1800-luvun alkupuoliskolla pani merkille myös Fr. R. Kreutzwald ja totesi, että muiden virolaisten asumuksista ne vielä puuttuivat: ”– taloissa on ikkunat, ja he voivat taloissa työskennellä myös talvisin ilman, että pitäisivät ovea auki kuten virolaiset”.<sup>56</sup> Setojen asuinrakennuksen pohjakaava oli samanlainen kuin naapurissa asuvien venäläisten, mutta asumusten erilaiset mitat, ennen muuta tupien neliönmuotoisuus sekä tuntuvasti leveämmät räystäät mahdollistivat vielä 2000-luvun alussa erottaa helposti setoille kuuluneet vanhat talot muista.<sup>57</sup>

Setojen asuinrakennukset olivat 1800-luvulla kahta tyyppiä: riihitupia ja savutupia.<sup>58</sup> Riihitupia oli käytössä Liivinmaahan rajoittuvalla Länsi-Setomaalla. M. Mirotvortsevin mukaan virolaisperäinen riihiasumus säilyi 1800-luvulla vain muutamassa paikassa Liivinmaan rajan lähellä eli siellä, missä kylätyyppinä oli virolaisperäinen hakukylä.<sup>59</sup> Kansatieteilijä Ilmari Manninen, joka vuosina 1923 ja 1924 kiersi jokseenkin koko Setomaan, tapasi niitä vain silloisen Võrumaan lähellä olevista Setomaan kunnista: Obinitsasta useita, Mikitamäeltä kaksi ja Järvesuusta eli nykyisestä Värskasta yhden. Manninen toteaa vielä, että pohjois- ja itäpuolisissa Saatsen ja Vilon kunnassa riihiasumukset olivat täysin tuntemattomia painottaen näiden kahden kunnan omaperäisyyttä.<sup>60</sup> Setojen riihitupa oli tuntuvasti yksinkertaisemmin rakennettu kuin Keski-Viron riihiasumukset. Setojen neliömäisestä riihituvasta puuttuivat kamarit, ja sen viereen rakennettiin



Petra Palan talon pihanpuoleinen julkisivu Jaastrovan kylässä, edessä vasemmalla vinttikaivo. ERM.

pylväisiin tukeutuva riihiluuva eli puimahuone. Tämän-  
tapaisia asumuksia oli käytössä myös Luoteis-Virossa ja  
Pohjois-Latviassa lukuun ottamatta Latgalea.<sup>61</sup>

Tyypillisin vanha setojen asuinrakennus oli savutupa,  
johon tavallisesti liittyi iso eteinen ja usein sen sivulla ole-  
va tuppa. Jos talossa asui vain yksi perhe, toista tupaa ei tar-  
vittu. Neliönmuotoisen savutuvan kehikon seinän pituus  
oli 5,35 metriä ja korkeus keskimäärin 2,34 metriä. Asuin-  
rakennuksen alimmat hirret asetettiin neljälle nurkkaki-  
velle. Pirtissä oli 1–2 hirren korkuinen kynnyksen lämmön  
säästämiseksi. Talon valmistuttua ladottiin alle kivistä pe-  
rustus. ”Sen ympärille ladottiin vielä yksi täydentävä pe-  
rustuksen korkuinen kivikerros. Lopuksi täytettiin perus-  
tuksen ja kivikerroksen väli mullalla”, kuvailee Manninen  
perustuksen viimeistelyä.<sup>62</sup>

Asuinrakennuksessa oli aumakatto, jonka kummassa-  
kin päässä oli aukko, savuaukko, jota nimitettiin ’karhun  
perseeksi’, *kahruperse*, *kaaruperze*. Nimitys on kansanety-  
mologiaa: alkuosa tulee tosiasiassa sanasta *kaare* ’räystä-  
s’. Savuaukkoihin liittyi maagisia kuvitelmia: uskottiin, että  
niiden kautta toi *puuk* (suomen para, kratti) varallisuutta  
taloon. Arveltiin myös, että savuaukon vieressä olemisen  
antaa ihmiselle erityiset kyvyt. Katot katettiin laudoilla.  
Vanhin tieto lautakattoisesta rakennuksesta on Meierber-  
gin albumin mukaan Pihkovanjärven Petskin rantakyläs-  
tä vuodelta 1661.<sup>63</sup> Lautakattoa nimitettiin Puolan mallin  
mukaiseksi katoksi, *katus poola muudu*. Lautaista sisäkat-  
toa nimitettiin samaan tapaan *lagi poola muudu*. Metsien  
vähetessä yleistyivät olkikatot. Ne peitettiin sammalella,  
mikä takasi paremman säilyvyyden. Viranomaiset olisivat

halunneet, että olkikattoihin imeytettäisiin savivelliä mätänemisen ja tulipalojen estämiseksi, mutta katot alkoivat raskauden vuoksi vajota alas. Pihkovanjärven lähikylissä oli ruokokatot.<sup>64</sup>

Talon tienpuoleisella seinällä ei ollut ikkunoita; yhdeksänruutuinen ikkuna oli vain talon pihanpuoleisessa seinässä, jota pidettiin talon julkisivuna. Tuvassa oli leveät kiinteät seinänvieruspenkit, ja niiden takana oleva seinä piilutettiin sileäksi savurajaan asti. Savutuvan ovi oli leveä ja matala. Lattiana olivat kirveellä veistetyt puolikashirret tai laudat, mutta uunin edusta sivuseinään asti oli kovaksi poljettua savea.<sup>65</sup>

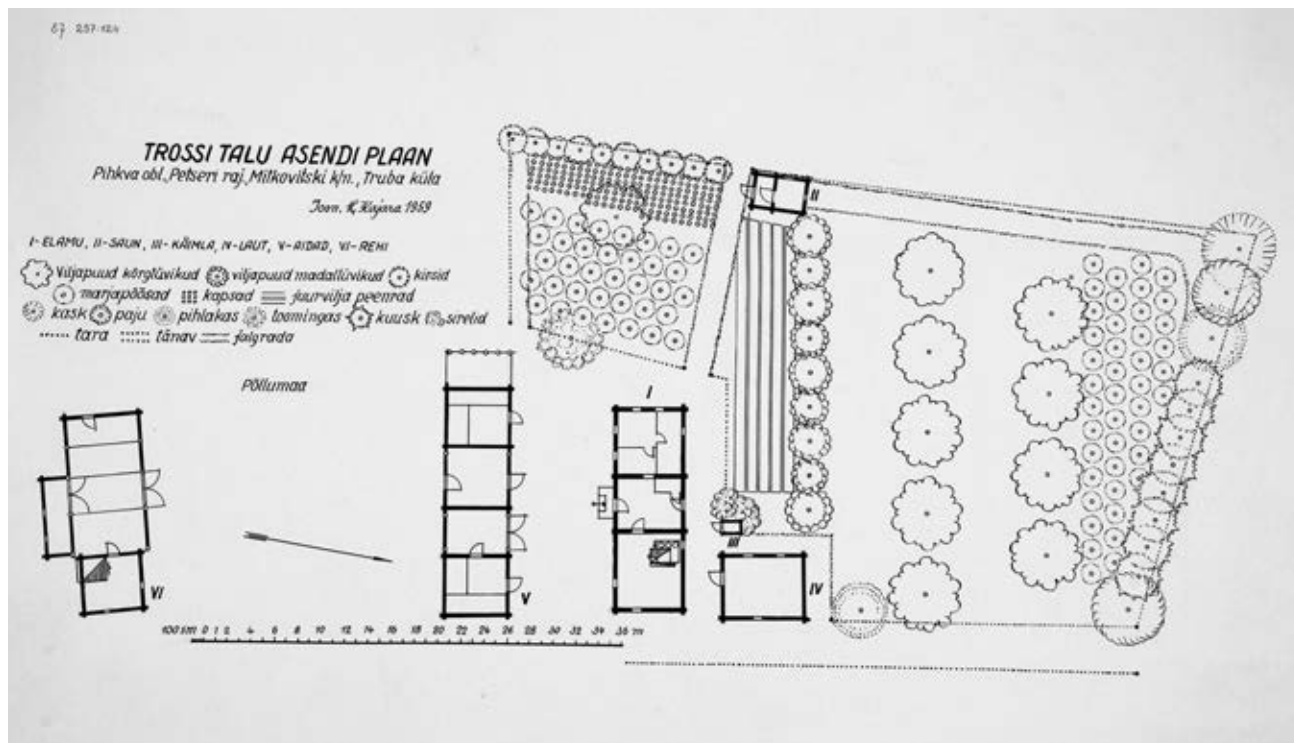
Sisäänlämpiävä uuni oli suuri ja rakennettu hirsipehdille. Uunin alla oli tila, jossa usein pidettiin kanoja talven ajan. Uuni sijaitsi oviseinällä, seinästä irti, ja vei suuren osan tuvasta. Puolikaaren muotoinen suuaukko ja sen edessä ruuan valmistamista varten avotulella riippuva kattila olivat sivuseinään päin. Tällainen uuni oli setoilta nimeltään *tuhkhavvaga ahi* 'tuhkakuopallinen uuni'.<sup>66</sup> Uunin vieressä olivat makuusijat. Vanhukset ja lapset nukkuivat uunin pankolla. Uunin kyljessä oli myös lämmin uunipenkki, *leso*. Uunit oli sijoiteltu samalla tavalla Baltiassa, Suomessa, Karjalassa, Inkerissä, Petserinmaan venäläisillä, Valko-Venäjällä sekä Ukrainassa.<sup>67</sup> Setojen savutupa kuuluu itäeurooppalaiseen talotyyppiin.<sup>68</sup>

Suurimmat muutokset asuinrakennusten osalta tapahtuivat 1800-luvun toisella puoliskolla ja 1900-luvun alussa. Tuolloin katosivat savutuvat. Taloihin tehtiin myös satulakatot, jotka varakkaissa taloissa katettiin pärein. Lisäksi taloissa yleistyi suuri savupiipullinen niin sanottu venäläinen uuni, joka saattoi viedä neljänneksen tuvasta. 1920-luvun alussa savutuvat olivat Setomaalla jo varsin harvinaisia, vaikka yksi tiedetäänkin rakennetun vielä 1910-luvun lopussa. Lisäksi oli taloja, joissa toinen tupa oli savutupa, toinen uloslämpivä.<sup>69</sup> Uuden uunityypin tultua muuttui myös setojen ruuanvalmistustapa: sen myötä ruoka valmistettiin uunissa eikä sen edessä avotulella. Uuninalunen, *ahojalg*, tehtiin kalkkikivistä, joissakin pai-

koin tiilistä. Talon lattiat olivat entiseen tapaan puolikkaiksi sahatuista hirsistä tai jo laudoista. Uloslämpiävän uunin mukana käyttöön tullut sisäkatto tehtiin laudasta. Talon pihanpuoleisen ikkunan lisäksi ilmaantui talon ovenvastaiseen sivuseinään uusi ikkuna. Se ei sijainnut keskellä seinää vaan aina seinän ikoninurkan puoleisessa osassa. Ensimmäisillä 1900-luvun vuosikymmenillä säilyi suuri uuni, jota entiseen tapaan käytettiin uuniruokien valmistamiseen, mutta sen rinnalla alkoi yleistyä liesi, johon muurattiin myös suuri kattila veden lämmittämiseksi. Lattian alla oli kellari, *tarōalonō*, johon päästiin lattia-luukusta. Joissakin paikoissa kellarin seinät vuorattiin laudoilla.

Valtaosa setoista asui 1800- ja 1900-luvun vaihteessa taloissa, jotka olivat kaksi- tai kolmiosaisia ja koostuivat joko 1) asuinrakennuksesta ja eteisestä, 2) asuinrakennuksesta, eteisestä ja aitasta tai 3) asuinrakennuksesta, eteisestä ja toisesta asuinrakennuksesta.<sup>70</sup> Nämä kolme asuintyyppiä ovat osittain säilyneet meidän päiviimme asti. Eteisessä ei ollut sisäkattoa, ja pienessä taloudessa se saattoi toimittaa aitan tehtävää. Eteistä käytettiin myös makuupaikkana, mistä kertoo se, että sielläkin oli ikoni.<sup>71</sup> Kolmannessa talotyypissä oli tavallisesti yhdessä huoneessa uuni, ja toinen oli kylmä tupa, *kūlm tarō*. Siinä nukkui perheen nuori polvi. Kylmässä tuvassa pidettiin myös häät ja siellä makasi kuollut perheenjäsenen hautajaisten aikana kuolleenpenkillä. Eteinen, *seenine*, yhdisti lämmitettäviä ja lämmittämättömiä asunnon osia, ja siinä oli kolme ovea: yksi lämpimään osaan, toinen kylmään osaan ja kolmas pihalle.

Setojen asuinrakennusten erikoisuus oli, että asuintaloa ja eteistä (*seenine*) ei rakennettu rakenteellisesti yhteen vaan jokainen huone oli veistetty erikseen ja pantu sitten toistensa viereen. Kahden asuintuvan välissä olevan eteisen seinät oli rakennettu pylväiden väliin vaaka-suoraan asetetuista hirsistä (lomasalvos). Asuinrakennusten osien rakenteellinen riippumattomuus toisistaan teki mahdolliseksi sen, että itsenäistä elämää aloittava poika



Vauraan Trossin talon pohjakaava Truban kylässä Petserissä: I) asuinrakennus, II) sauna, III) käymälä, V) navetta, VI) riihi. Riihen ja aittojen välissä on peltomaata, ja kuvassa oikealla ovat aitojen ympäröimät kaalimaa, marjapensaat, juurikasmaa ja hedelmäpuut. ERM.

saattoi ottaa mukaansa kylmän tuvan talokehikon, jolloin talon osien määrä väheni kolmesta kahteen. Toinen poika saattoi saada mukaansa aitan. Jos avioitunut poika ei lähtenyt isänsä kodista, hänelle annettiin kotona käyttöön *külm tarõ* ja *seenine* sekä osa talusrakennuksia. Lämpimään tupaan asumaan jääneet vanhemmat taas rakensivat talon pihanpuoleiseen kylkeen uuden eteisen.

Setojen asuinrakennusten koristukset olivat vaatimatomia. Uunin lieden eduspuun alareuna saattoi olla leikkauksin koristettu ja uuninalustan palkkien päät koristeveistellyt. Ikkunanympärysten ja katonräystäiden koriste-lua puuleikkauksin oli jonkin verran, mutta se oli vaatimatonta, muodoiltaan geometrista: sahalaitaa tai nelikul-

mioita. Venäläisten vastaavat koristeet olivat barokki-maisia, ”puupitsiä”, jossa oli myös esimerkiksi pyöreitä aukkoja. Portinpylväiden reunoja saatettiin kuitenkin setoillakin koristella. Näitä oli eniten Vilon ja Satslerin kunnissa, vaikkei paljoa niissäkään.<sup>72</sup> Kartanoarkkitehtuurin vaikutusta oli porttien sekä aitan-, navetan- ja tallinovieen koristaminen pienillä laudoilla, joilla muodostettiin erilaisia kuvioita.

Kolhoosien aikana 1940-luvulta lähtien talojen omat suuret talusrakennukset vähenivät. Suurimmat tallit, navetat ja vastaavat sosialisoitiin ja otettiin useimmiten kolhoosien käyttöön.



## Asuntojen sisustus

Setojen asuntojen sisustukselle oli luonteenomaista esi-  
neiden vähäisyys. Leveät seinänvieruspenkit rakennettiin  
kiinni seinään eikä niitä voinut liikuttaa. Penkeillä nukutiin.  
Peräseinän penkkiä kutsuttiin hääpenkiksi (läksiäis-  
penkki, *saajapink*) ja sivuseinän penkkiä kuolinpenkiksi  
(*koolupink*). Talosta puuttuivat väliseinät, joten perheen  
nukkumapaikka erotettiin muusta osasta verholla. Asuin-  
rakennuksen osien käyttötarkoituksen mukaisesti setot  
ovat jakaneet asuinrakennuksensa neljään osaan eli nurk-  
kaan (*nulk*). Joka nurkalla oli oma nimitys, ja nurkka oli  
joko arkinen tai sakraalinen. Uuni oli ovesta tullessa ta-  
vallisesti oikealla. Uunin sijainnista riippui, missä olivat  
asunnon muut osat, nurkat. Uuninurkka oli nimeltään  
*ahonulk*. Vastapäisessä ovenpuoleisessa nurkassa oli as-  
tiahylly, siksi nurkka oli *anomanulk* 'astianurkka'. Uunia  
vastapäätä olevassa toisessa nurkassa oli *sängünulk*. Uu-  
nista diagonaalisesti peräseinän ja sivuseinän välissä oli  
*peränulk* eli *pühäzenulk*, johon on asetettu pyhimyksen-  
kuva tai -kuvat.<sup>73</sup>

Uunin ja peräseinän välinen tuvan osa oli *sängüpuul*,  
'sänkypuoli'. Vanhaan aikaan kuului *labasäng*, 70–100  
senttiä leveä, 45–50 sentin korkeudelle lattiasta rakennet-  
tu hyvin pitkä makuulava, joka toinen pää oli uunin kyl-  
jessä olevan penkin (*kaššipink* 'kissanpenkki') varassa, toi-  
nen peräseinän penkin tai irtopenkin varassa. Tässä sän-  
gyssä saattoi kaksi paria nukkua päät vastakkain. Uudempi  
versio oli kaksi erillistä sänkyä päät vastakkain uunin ja  
peräseinän välissä. Harvinaisempi oli korkeammalle ra-  
kennettu makuulava.<sup>74</sup>

Setojen asunnossa tärkeät paikat olivat uuni ja pyhäin-  
nurkka. Uuni paitsi määräsi nurkkien tarkoitukset myös  
vaikutti ihmisten elämänjärjestykseen. Uuni kuului nais-  
ten maailmaan, ja uuninpuoleista talonosaa pidettiin  
naisten puolella. Setoilla uuniin oli sidoksissa perheen  
elämään liittyvä runsas tapakulttuuri, esimerkiksi nais-  
ten keskeinen rooli tulen hoitamisessa ja ruuan valmis-

tamisessa, naisten sormuksen tai sormusten paneminen  
uunin perustukseen uunia rakennettaessa, lasten maito-  
hampaiden heittäminen uunille sekä uunin tärkeä osa  
hää- ja hautajaistavoissa. Jo kauan sitten on unohdettu  
tapa käyttää uunia myös kylpemiseen.<sup>75</sup>

Uunia vastapäätä olevaa nurkkaa pidettiin miesten  
puolella. Miesten puolen nurkka oli nimeltään *peränulk*,  
nykyään *pühäsenulk*. Asunnon miesten puolen pyhyys  
oli tunnettu tuntuvasti laajemmalti kuin vain Setomaalla,  
muun muassa volgansuomalaisilla ja hanteilla. Mordva-  
laisilla tällä puolella oli miehille oma pöytä.<sup>76</sup> Marien tu-  
van peränurkkaan saivat mennä vain täysikasvuiset mie-  
het,<sup>77</sup> ja hanteilla peränurkka oli paikka, jossa eli haltija  
ja jossa naiset eivät saaneet oleskella.<sup>78</sup> Ilmari Manninen  
tunsi setoilta tämän nurkan nimitykset *peränulk* ja *püha-  
senulk*.<sup>79</sup> Gustav Ränk kirjoitti 1930-luvulla: "Peränurkka  
on jumalanurk".<sup>80</sup> 1900-luvun lopulla on uunia vastapää-  
tä olevan nurkan ainoana nimityksenä tunnettu *pühäse-  
nulk*. Siperian setojen vanhempi polvi nimitti sitä sanalla  
*peränurk*.<sup>81</sup>

Semstvon (kyläneuvoston) virkamies P. A. Speek ker-  
too vuosien 1899 ja 1900 havainnostaan pyhäinnurkassa  
ikonin alla olevasta valkoisella käsipyyhkeellä peitetystä  
puisesta Pekon kuvasta, jota talon isäntä yrityi viedä hä-  
neltä piiloon. Speek näki Pekon vielä parissa muussakin  
paikassa ikonin alla ja miltei onnistui ostamaankin sel-  
laisen.<sup>82</sup> Tämä osoittaa, että pyhäinnurkka oli vielä myö-  
hään sidoksissa setomiesten Pekko-jumalaan liittyviin us-  
komuksiin.

Nykyäänkin on setoilla peränurkassa eli pyhäinnur-  
kassa ikonit. Setot nimittävät ikonia sanalla *pühäne* eiväk-  
kä tunne sanaa ikoni. Myöskään Siperian setojen vanha  
polvi ei tunne sanaa ikoni, mutta myös sana *pühäne* on  
heille tuntematon. Heidän sanomansa mukaan *peränur-  
kah om puusli*. Setomaalla taas sanotaan: *Pühäsenulgah om  
pühäne*.<sup>83</sup> Tiedetään myös, että puisen Pekon kuvan (veis-  
toksen) nimityksenä on tunnettu *Peko-puusli*.

## Puuslit eli pyhäinkuvat

**F.J. WIEDEMANNIN** alkujaan vuonna 1893 ilmestyneestä sanakirjasta sanat *puusli*, *peränulk* (*päranurk*) ja *pühäsenulk* (*pühasenurk*) puuttuvat.<sup>84</sup> Petserin luostarin laaksossa sijaitsevan Pyhän Johanneksen tsasounan luokse ensimmäisenä pääsiäispäivänä tapahtuvasta ristisaatosta tiesi Jakob Hurtille vuonna 1903 kertoa eräs setonainen, että siellä oli pyhä *puusli*, suurehko kuva, jossa oli pyhä ihminen.

Viron kielessä *puuslik* on (epä)jumalankuva. Sen sijaan Setomaalla ja katolisessa Latviassa olleella virolaisalueella Lutsissa *puusli*, *puustli* oli pyhimyksenkuva. Tästä seuraa, että sanaa *puusli*, *puuslik* käytettiin samassa merkityksessä kuin sanaa *pühäne*, viittaamassa ikoniin. Sanaa *puuslik* on pidetty mahdollisena rinnastaa Etelä-Viron sanoihin *pooste* ja *poostli*, jotka alkuaan periytyvät saksan sanasta *der Apostel*, joka tarkoittaa katolisessa kirkossa olevaa pyhimyksenkuvaa. Tästä päätellen sana *puusli* olisi setoilla roomalaiskatolista perua.<sup>85</sup>

Varhaisimmat tiedot ikoninurkassa sijaitsevista pyhäinkuvista (ikoneista) setoilta ovat 1800-luvun keskipaikkeilta: ” – – nurkassa penkillä sijaitsee *kibot* ikoneineen, – – eteisessä on samoin ikoni.” Ikonikaappi, setoksi *kiot*, on puunleikkauksin tai maalauksin koristettu laatikko, johon asetettiin ikonit ja josta puuttui etusivu. Vieläkin oleellisemmän huomion P. Jakuskin teki Ostroviin suuntautuvan tien varrella olevassa Suslovon kylässä: ”Täköläiset talot ovat paljolti *tsuhhonskije* [virolaisperäisiä]. Ikonit sijaitsevat uunista viistosuunnassa.” *Kibot* oli asetettu noin 25 sentin päähän penkistä ja siksi ”ikonien alla ei voinut istua”. Sitten Jakuskin tekee hyvin olennaisen päätelmän: ”Tarkoittaa, että etunurkkaa ei ollut.” Erityisen huomionarvoisia ovat Jakuskinin havainnot, joiden mukaan ikonikaappi ikoneineen oli joko penkillä tai seinänvieripenkistä kauempana, yleensä lattialla. Tämä tarkoittaa, että kummassakaan tapauksessa ikonit eivät riippuneet

seinällä nurkassa, joka on tunnettu ikonien perinteisenä ja määrättyinä sijaintipaikkana. Jakuskinin havainto onkin viite ikonikaapin vaihtuvasta, vielä vakiintumattomasta sijaintipaikasta. Todennäköisesti olojen muuttuessa ikonikaapin paikkaa oli vielä mahdollista vaihtaa nostamalla kaappi eri paikkoihin. ”*Puusli* on liikkuva pyhäinkuva”, muistettiin vielä vuonna 2007 Setomaan Värskassa.

Ikonien olemassaolosta 1500–1600-luvun ortodoksien taloissa Venäjän länsiosassa on erilaisia tietoja, toisaalta ylimysten taloissa olevista runsaslukuisista ikoneista ja toisaalta ikonien puuttumisesta talonpoikien taloista. Tämän pohjalta on oletettu, ettei talonpoikaistaloissa ehkä 1500–1600-luvulla ikoneja vielä ollut, koska asunnoissa pidettiin kylmänä aikana kotieläimiä ja kirkko piti ikonien pitämistä siellä sopimattomana. On oletettu, että talonpoikien ikonit olivat makuuaitoissa. Jopa myöhemmissä, 1600- ja 1700-luvun vaihteesta tunnetuissa kuvauksissa asetetaan vastakohtaksi rikkaiden asukkaiden vakiintunut ikoninurkka ja todetaan, että rahvaalla sitä ei vielä ollut. Rahvaan kodeissa uunin ja ikoninurkan vastakkaisuus nykyisessä mielessä oli siis vielä kehittymättä. Ikonit sijaitsivat talonpoikien asunnoissa määrittelemättömissä paikoissa ilman vakiintunutta kaavaa. On kuitenkin oletettavaa, että 1700-luvun loppuun mennessä oli talonpoikienkin asumuksissa ikoninurkan vakiintuminen kuitenkin yleisesti tapahtunut.

Todennäköisesti saattoi ortodoksialueen äärilaidalla elävien setojen ikoninurkan lopullinen vakiintuminen tapahtua 1800-luvun toisen puoliskon aikana. Epäsuorasti tähän viittaa myös 1800-luvun toisella puoliskolla tapahtunut uuden ikkunan ilmaantuminen talon peräseinään mutta ei seinän keskelle vaan ikoninurkan puoleiseen seinän osaan, mikä muutti ikoninurkan talon parhaiten valaistuksi osaksi.<sup>86</sup>

Ainoa liikuteltava kaluste setojen asunnon interiörissä oli pöytä. Olojen ja tapahtumien mukaan se sijoitettiin asunnon eri kohtiin. Näitä kohtia oli kolme. Ensimmäinen tieto pöydän sijainnista setotalossa on vuodelta 1860: ”Pöytä seisoo penkin vieressä seinän keskikohdalla”.<sup>87</sup> Myös Ilmari Mannisen mukaan ruokapöytä sijaitsee vastapäätä pihanpuoleista seinää, ikkunasta oveen päin. Tämä oli pöydän arkipäiväinen paikka, mutta tarpeen mukaan pöytä nostettiin toiseen paikkaan. Häitä varten pöytä sijoitetaan peräseinän lähelle.<sup>88</sup> Vain erikoistapauksissa, kuten häissä ja hautajaisissa, pöytä pantiin ikoninurkkaan. Koska häiden ja hautajaisten aikana taloon kokoontui koko suku, pantiin yhteen monta pöytää tai tehtiin suuri koottava pöytä, joka sijoitettiin ikoninurkan seinänvieripenkien viereen. Pitopöytä peitettiin pöytäliinoilla, hää- ja hautajaispöytä morsiamen isolla pellavahuivilla. Häissä miehet istuivat seinänvieruspenkeillä, koska paikkaa pidettiin arvokkaana. Heitä vastapäätä irtopenkeillä istuivat naiset. Hautajaispöydässä istuttiin toisin; seinänvieruspenkeillä istuivat leskinaiset: ”Heillä on nyt etuoikeus”. Heitä vastapäätä lisäpenkeillä istuivat naimisissa olevat naiset. Miehet istuivat pöydän ovenpuoleisessa osassa.<sup>89</sup>

Nykyäänkään ruokapöytä ei perinteisessä setotalossa ole arkipäivinä ikoninurkassa. Myöskään Siperian setojen monissa taloissa ei ole ikoninurkassa ruokapöytää, vaan lattia on ikonien edessä vapaa ja antaa mahdollisuuden rukoilla ja polvistua kotirukousten aikana. Pöytä on uunin suun edessä.<sup>90</sup> Pöydän sijaintikohtaa asunnossa pidetään etnodifferentioivana tunnusmerkkinä; pöydän sijaintia seinän keskikohdalla pidetään niin sanottuna karjalaisena tyyppinä. Tämä erotetaan venäläisestä tyylistä, jonka mukaan pöytä on ikoninurkassa.<sup>91</sup>

## Talusrakennukset

Asuinrakennusten oheen sijoittui talusrakennuksia, jotka rakennettiin usein rinnakkain riviin. Talusrakennuksista tärkeimpiä olivat navetta ja talli, jotka rakennettiin

tavallisesti saman katon alle. Niiden rakennusmateriaalina saattoivat olla puu, kalkkikivi ja myöhempänä aikana myös pyöreähkö maasta poimittu kivi eli maakivi sellaisenaan tai lohkottuna. Eri tarkoituksiin olevat aitat, kuten vaateaitta tai vilja-aitta, rakennettiin muista rakennuksista erilleen. Aitoissa oli sisäkatot ja lausalattiat ja ne rakennettiin maanpinnasta koholle, jotta tuuli voisi puhaltaa lattian läpi ja rakennus pysyisi kuivana. Aittojen etupuolella olivat kauas eteen ulottuvat portaat ja pylväillä tuetut räystäsaluset. Saman katon alla saattoi olla kolmekin eri tarkoitusta varten olevaa aittaa kuten esimerkiksi Petserin kunnan Jermakovan kylässä. Kaksikerroksisia luhtiaittoja on ollut muutamia Itä-Setomaalla ja Meremäen seudulla.<sup>92</sup> Myös maakiviaittoja on rakennettu 1900-luvulla. Talusrakennuksiin kuuluivat myös ruumenkopit ja ladot.

Ruotsalainen lähettiläs Erich Palmqwist merkitsi vuonna 1674 tekemäänsä karttapiirroksen Petseristä myös saunat.<sup>93</sup> Sauna oli Setomaalla miltei joka perheellä. Savusauna, jossa oli avokiuas, koostui pesutilasta ja kylmästä sisäkatottomasta etuhuoneesta. Pihkovanjärven rantakylässä ja saarilla tiedetään olleen ruokoseinäisiä saunan etuhuoneita. Keskenään sukua olevilla perheillä saattoi olla yhteisiä saunoja, ja on tietoja myös kylän yhteissau-noista. Nykyään savusaunat ovat korvautuneet uloslämpivillä saunoilla, joista osa on niin sanottuja suomalaisia saunoja. Jotkut setot ovat tosin nykyään rakentaneet itselleen uuden savusaunan.

Pajat rakennettiin haavasta tai kalkkikivistä kauemmas muista rakennuksista. Avoin ahjo oli keskellä, palkeet oikealla tai vasemmalla. Irboskassa pajat sijaitsivat hirsitalojen kalkkikivistä rakennetuissa sokkelikerroksissa.

Kyläkaivoja on kahdenlaisia: hirsillä vuorattuja nelikulmaisia ja kalkkikivillä vuorattuja pyöreitä. Niihin rakennettiin samasta materiaalista kehykset. Varsin paljon oli vinttikaivoja, myöhemmin myös betonikehyksisiä vintturikaivoja. Tietoja pumppukaivoista on Petserin kaupungista.

## Kivirakennukset

Varhaisimmat tiedot kalkkikiven käytöstä rakennusmateriaalina Setomaalla ovat 1000–1100-luvulta, jolloin rakennettiin Irboskan Truvorin linnan muureja ja tornia. Tätä kalkkikivistä linnoitustornia pidetään vanhimpana kivistä rakennettuna linnoitustornina koko Venäjällä. Myös myöhemmän 1300-luvun Irboskan linnoituksen muurit ovat kalkkikiveä. Niin ikään kalkkikivestä on rakennettu Setomaan vanhimmat kirkot Irboskassa, Tailovassa, Mõlassa, Sennossa, Saatsessa ja Kolpinon saarella sekä osa tsasounista ja Irboskan seudun hautausmaiden aidat. Kalkkikivisiä rakennuksia voi nähdä Meierbergin albumin vuodelta 1661 olevassa piirroksessa Pihkovanjärven Petskin rantakylästä.<sup>94</sup> Tämä on ensimmäinen tieto kalkkikivisestä talousrakennuksesta Setomaalta. Erityisen yleisiä kalkkikivirakennukset ovat Itä-Setomaan Vanhan Irboskan ympäristössä ja Pihkovanjärven rannikolla. Setomaan muilla seuduilla kalkkikiveä käytettiin vähän, Länsi-Setomaalla tuskin lainkaan. Huomionarvoista on, että kalkkikivestä rakennettiin pääasiassa lämmittämättömiä talousrakennuksia, mutta asuinrakennus rakennettiin aina puusta. Itä-Setomaan umpipihatalojen lämmittämättömien talousrakennusten ikkunattomat kadunpuoleiset kyljet ovat nykyäänkin kalkkikivimuurin osia, ja käynti taloon on muurissa olevan lautaportin ja jalankulkuportin kautta.

Valtaosa nykypäiviin säilyneistä kalkkikivirakennuksista on rakennettu vuosina 1920–1940, mistä todistavat maakivimuureihin hakatut vuosiluvut. Kalkkikivirakennukset pystytettiin sideaineetta, ”kuivasti”, tai käyttäen savilaastia, joskus myös sammutettua kalkkia. Kalkkikivestä ”kuivasti” latominen on hyvin vanha tapa: näin oli ladottu myös mainitut Irboskan linnoituksen kalkkikivimuurit.

Omaperäinen ilmiö Setomaalla ovat muusta kuin kalkkikivestä tehdyt kivirakennukset, joita esiintyy verraten vakiintuneella ja suppealla alueella. Rakentamiseen käytettiin maasta poimittuja eri lajien kiviä sekä sellaisinaan

että työstettyinä eli paloiteltuina. Kiven käyttäminen rakennusaineena alkoi yleistyä 1800-luvun jälkipuoliskolla Petserin kaupungissa, Setomaan kartanoissa ja kirkkoarkkitehtuurissa. Petseriin rakennettiin suuret kiviset kaupparastot ja kartanoihin vilja-aitat, navetat, tallit ja viinakeittämöt. Petserissä käytettiin kivirakennuksia pellavarastoina 1900-luvun keskipaikkeille asti. Kivisten sivurakennusten, navettojen ja aittojen suurin keskittymä on Troitse-Salesjen, Laasarevan ja Pankavitsan kartanoiden tienoilla Petserin–Pankavitsan ja Pihkovan–Riiian maanteiden välisellä alueella. Myös Halahalnjan kartanon sivurakennukset ovat kivisiä. Troitsan moision seudun erikoisuus ovat talonpoikaisasumusten kiviseinäiset talojen alla olevat kellarit, joita muilla seuduilla ei ole. Kiveä käytettiin myös hautausmaiden aitojen ja kirkkojen rakennusaineena. Pohjois-Setomaalla on kivistä ja tiilistä rakennettu Värskan kirkko.

Myös kartanoille kuuluvat kapakkarakennukset rakennettiin kivistä. Varhaisin tieto kapakasta, kievarista (*kõrts*) Setomaalla on vuodelta 1683: kapakka sijaitsi Pihkovanjärven lähellä olevasta Petskin kylässä.<sup>95</sup>

Setomaalle on rakennettu 1300-luvulta alkaen Petserin luostarin kirkot mukaan luettuina 31 ortodoksista kirkkoa. Kahdesta luterilaisesta, Petserin ja Lauran kirkosta, on nykyaikaan säilynyt Petserin kirkko. 1930–1940-luvulla toimi Petserissä Poskan (Pihkovan) kadulla katolinen kirkko. Kirkot on yleensä rakennettu kivistä, minkä lisäksi Setomaalta on tiedot 115 tsasounasta eli rukoushuoneesta.<sup>96</sup> Tsasounat ovat pieniä satulakattoisia rakennuksia, joiden rakennusaineena on puu, paitsi Irboskan seudulla kalkkikivi. Ainoa esimerkki kellotornillisesta tsasounasta on Unkavitsan kylästä, josta 1970-luvun puolivälissä vietiin kirkonkello Pihkovan museoon.

## Historiaa ja maanomistusoloja

Setojen peruselinkeinoina ovat olleet maanviljelys ja karjanhoito. Kaikkein varhaisimmat merkit Setomaan maan-

viljelyksestä ovat Vanhan-Irboskan Truvorin linnasta löydetyt rautaiset aurankärjet, kuokat, sirpit ja viikatteen. Rautaiset aurankärjet ajoittuvat 700-luvun alkupuoliskon ja 900-luvun alun väliselle ajalle. Vanhimmat sirpit ajoittuvat ensimmäisen vuosituhannen alkupuoliskolle.<sup>97</sup> Nämä löydöt viittaavat siihen, että Setomaalla on alettu varhain viljellä viljaa, mikä on samalla edellyttänyt karjanhoitoa peltojen lannoittamiseksi ja sen ohella kaskenpoltoa. Setomaalta ei ole löydetty pronssikautisia muinaispeltoja, mutta siitepölykerrostumia tutkittaessa on havaittu viljakasveja vuodesta 500 alkaen. Pysyvän tehokkaan peltoviljelyn voi siitepölytietojen perusteella laskea Kaakkois-Virossa alkaneen eri paikoissa noin vuodesta 1300, 1400 tai 1500.<sup>98</sup> Truvorin linnan 900-luvun alkupuoliskon viljalöydöissä on ruista 72 %, ohraa 19,8 %, vehnää, 5,1 %, ja kauraa 2,5 %. Syysrukiin merkittävä osuus 900-luvun alkupuoliskolla on merkki siitä, että sitä oli kasvatettu jo pitkään aikaa. N. Kirjanovan mukaan tällainen viljalajien suhde ei ole ominaista muille Itä-Euroopan ensimmäisen vuosituhannen jälkipuoliskon muinaislinnoille.<sup>99</sup>

Ensimmäinen Setomaan maaomaisuutta käsittelevä asiakirja on 1200-luvun alkupuoliskolta. Se koskee Pihkovanjärven Rozitsan saaren, setoksi *Rostsa*, vapaiden talonpoikien muodostaman yhteisön maan myymistä ja sitä seurannutta oikeudenkäyntiä Pihkovan Spasskin luostarin munkkeja vastaan.<sup>100</sup> 1600-luvun alkuun mennessä oli koko maa-ala Pihkovanmaalla eri omistajien hyötykäytössä, minkä osoittaa se, että maaomistusten rajat oli määriteltävä tarkkaan.<sup>101</sup> Pihkovan ruhtinaskunnassa oli vakiintunut maaomaisuusjärjestelmä, jonka mukaan maa kuului valtiolle, kirkkoille, luostareille, käskynhaltijoille, kartanonherroille ja vapaiden talonpoikien yhteisöille. Vuonna 1510 Pihkovan ruhtinaskunta liitettiin Moskovan ruhtinaskuntaan, jolloin kaikki suuret maanomistajat menettivät maaomaisuutensa valtiolle. Takavarikoinnin ulkopuolelle jäivät vain luostarien ja kirkkojen maat. Osa rikkaasta väestöstä karkotettiin ja sen omaisuus takavarikoitiin. Linnoituksiin tuotiin sotaväkeä Moskovasta. Tsaarille kuu-

luvut niin sanotut linnantalonpojat koottiin Pihkovanmaalla 1600-luvulla strategisesti tärkeiden linnoitusten yhteyteen. Yksi näistä linnoituksista oli Setomaalla sijaitseva Irboska.<sup>102</sup>

Vuonna 1473 perustettu Petserin luostari kehittyi 1400–1500-luvuilla Setomaan taloudelliseksi keskuksiksi. Pihkovanmaan tultua liitetyksi Moskovan valtakuntaan tsaarit lahjoittivat Petserin luostarille maita ja kyliä. Vuonna 1678 luostarille kuului 1 088 taloutta. Tuolta ajalta lähtien on säilynyt kirjanpitoa kylissä eläneistä, niihin muutaneista ja luostarin tyhjiin kyliin tuomista talonpojista. Vuoden 1539 asiakirjan mukaan luostarin talonpojat maksoivat luostarille neljänneksen sadostaan.

Vuosien 1646–1647 väestönlaskennan aikana tilastoihin erityisen tarkasti kylien ja maata omistavien miesten lukumäärä, minkä tarkoituksena oli asujaimiston sitominen asuinpaikkaansa.<sup>103</sup> Setomaan maaorjuuden syntymistä ei ole tähän mennessä tutkittu, mutta voidaan sanoa sen alkaneen tuolloin. Vuonna 1764 tapahtunut luostarien ja kirkkojen maaomaisuuden peruuttaminen kruunulle muutti talonpojat valtion- tai kartanontalonpojiksi. Valtaosa Setomaan talonpojista oli valtiantalonpoikia eli ”vapaata kansaa”, *voeljarahvast*. Kartanontalonpojat eli *herra umaq*, ’herran omat’, asuivat Salesjen, Pankavitsan ja Saatsen kirkkojen hallintoalueella. Valtiantalonpoikien asema oli huomattavasti parempi kuin kartanontalonpoikien. Setomaalla kartanonherrasukulaisensa luona viipynyt von Schlegel totesi: ” – heidän kohtalonsa on parempi kuin kartanontalonpoikien, he maksavat kohtuullisia veroja.”<sup>104</sup>

Koska valtiantalonpojat maksoivat verojaan rahana, Setomaalle oli jo 1700-luvulla kehittynyt toimiva rahatalous. Vuoden 1861 talonpoikaisuudistus – maaorjuuden lakkauttaminen koko Venäjällä – muutti talonpojat henkilökohtaisesti vapaiksi, mutta he jäivät ”väliaikaisesti velvollisiksi”, toisin sanoen heidän piti ottaa lainaa maan lunastamiseksi, joten he jäivät käytännössä vuokratilajijoiksi ja taloudellisesti valtiosta tai entisistä isännistään

riippuvaisiksi. Tämän talonpoikaisreformin jälkeen väestön kasvu ja kyläyhteisöittäin tapahtuneet maan ajoittaiset uudelleenjakamiset pienensivät tilojen kokoa.

Ikiaikaisina peltomiehinä setot ovat pitäneet pääasiallisena omaisuutenaan maata. Maan niukkuus pakotti heidät kuitenkin etsimään täydentäviä elinkeinoja ja mukautumaan markkinoiden vaatimuksiin. Pientalonpojat kävivät töissä Liivinmaan kuvernementin rajaseudun kartoissa. Muualla työskentelyä varten oli Pihkovan kuvernementissa jo vuonna 1843 otannut passin 3 859 kartanontalonpoikaa ja valtionalonpojista 9 537 eli joka kahdestoista.<sup>105</sup> Todennäköisesti heidän joukossaan oli setojakin. Ansaattu raha käytettiin etupäässä maan ostamiseen, ja maata alkoi kertyä varakkaimpien perheiden haltuun. Liikakansoituksen ja maanpuutteen takia alkoi väkeä muuttaa 1800- ja 1900-luvun vaihteessa Itä-Siperiaan sekä Permin ja Vologdan kuvernementteihin.<sup>106</sup>

Setomaalla kuten suurimmassa osassa Venäjän valtakuntaa oli käytössä talonpoikainen kylän maiden yhteisomistus (*mir*). Maat jaettiin talojen käyttöön ajoittain, yleensä joka 15. vuosi. Talonpojat olivat yhteisvastuussa verojen ja muiden maksujen suorittamisessa. Järjestelmää alettiin purkaa 1800-luvun lopulta lähtien. Stolypinin reformit laillistivat vuonna 1907 talojen erottamisen, mistä alkoi kyläyhteisöomistuksen hajoaminen. Viron tasavallassa pantiin toimeen vuonna 1919 maareformi, jossa valtaosa suurista tiloista valtiollistettiin ja maita luovutettiin talonpoikaisviljelijöille. Ennen maareformia Setomaan maaomaisuudesta oli 65 % talonpoikien yhteisesti käytettävää (*hingemaa*), 31 % kartanoiden ja talojen yksityisomaisuutta ja 4 % eri laitosten maata.<sup>107</sup> Kuitenkin yhteisomistuksen jäänteitä säilyi Setomaalla vielä pitkään: vielä 1900-luvun alkupuoliskolla osa pellavanliotuslammikoista, pienistä järvistä, heinämaista, soista ja turpeenostopaikoista oli kyläyhteisöjen omistuksessa.

## Viljelyskasveja, -tapoja ja -välineitä

Setomaalla on varakkuuden perustana ollut pellava, ja maan hinta riippui siitä, kasvoiko siinä pellava vai ei. Pellavanviljelysalueilla vallitsi 1800-luvulla kolmivuorojärjestelmä, joka merkitsi sitä, että kaksi kolmasosaa maasta oli kylvettynä ja yksi kolmannes kesantona lepäämässä. Monivuoroviljely, jota käytettiin jo 1700-luvulla kartanoiden taloudessa, levisi 1800-luvun lopussa myös talonpoikaismaille. 1800-luvun jälkipuoliskolla pellavan kylvöalaa lisättiin entisestään.<sup>108</sup>

Lannoittamiseksi ja rikkaruohojen hävittämiseksi käytettiin 1800-luvun alussa yhä kydöttämistä, jonka etuna oli hyvä satoisuus. Kydöttämisessä siemen kylvettiin suoraan tuhkaan, minkä jälkeen maa kynnettiin ja äestettiin. Ensimmäisenä vuonna kylvettiin ohraa, minkä jälkeen ruista. Pihkovan maakunnassa 1800-luvun jälkipuoliskolla kydöttäminen oli säilynyt vain Petserin kunnan Goroditsen kyläosuuskunnassa.<sup>109</sup> Pääasiallisena pellonlannoitteena oli karjanlanta. Koska siitä oli aina pulaa, lantaa ostettiin lisää. 1800-luvun puolivälissä 15 puutaa (240 kiloa) karjanlantaa maksoi 5 hopeakopeekkaa. Verraten yleistä oli ottaa talonpojilta karjanlantaa kartanon peltojen lannoittamiseen.

P. Jakuskin kuvaa maan kyntämistä yhdellä tai kahdella hevosella ja kertoo, että maata kyntävät naisetkin. Hän myös toteaa setoilla olleen hyvät hevoset.<sup>110</sup> Maanmuokausvälineistä tärkein oli lyhytaisainen etelävirolainen hankoaura, jota oli kaskimaalla kevyt käsitellä.<sup>111</sup> Käänteentekevää oli kääntöauran käyttöönotto 1800- ja 1900-luvun vaihteessa uusien peltoviljelytapojen leviämisen yhteydessä. Kartanotalouksiin aurat tilattiin Riiasta, Varsovasta ja Pietarista, ja myöhemmin ne levisivät myös talonpojille.<sup>112</sup> Kääntöaurat olivat yleisimpiä Pihkovanmaan kolmessa läntisimmässä kunnassa, joissa viljeltiin peltavaa ja apilaa suurilla pinta-aloilla.<sup>113</sup> Tähän alueeseen kuului Setomaakin. Äes, *ägli*, oli olennainen muokausväline: sillä tehtiin kyntämisen jälkeen lopullinen mullan möy-

hennys. Äkeellä vilja peitettiin multaan ja maata muokattiin viljan kasvuaikana. Vanhaan aikaan käytettiin äestystessä ainoastaan risukarhia, joka sopi kaskien muokkaukseen. Äestettäessä kokonaisiksi jääneiden multapaakujen murentamiseen käytettiin peltojyrää (*trull*).

Oikeaa kylvöaikaa pidettiin tärkeänä. Talonpojat olivatkin erinomaisia luonnontuntijoita. Kylvöaikoja tarkkailtiin maaeläinten ja lintujen käytöksen, silmujen ja lehtien puhkeamisen, luonnonkasvien ja rikkaruohojen kukkimisen sekä eläinten ääntelyn mukaan. Maan lämpöä kokeiltiin myös istuen jonkin aikaa maassa takamus paljaana.

Tasainen kylväminen oli suurta harjaantumista vaativaa työtä. Isäntä kylvi viljan pyöreästä kylvövakasta, joka oli tehty puunkuoresta, koivuntuohesta tai myöhemmin männynjuuresta. Kylväjä riiputti vakkaa olaltaan pyyheliinan varassa.<sup>114</sup>

Pääsiallisina viljalajeina ovat olleet ruis, ohra, kaura ja tattari sekä muina viljelykasveina hamppu ja pellava. Rukiin satoisuus kartanoiden pelloilla oli 2,5 kertaa niin suuri kuin talonpojilla, koska niille kylvettiin valioruista, ”ei tavallista ruista vaan *muravjovkaa* ja *obsilvanskajaa*”.<sup>115</sup> Satoisuutta epäilemättä lisäsi myös talonpojilta viety karjanlanta. Kaikkein köyhimmille maille kylvettiin tattaria. Arveltiin, että se pystyy kasvamaan loppuun rasitetulla pellolla, tukahduttaa rikkaruohot ja kuohkeuttaa multaa.<sup>116</sup> Tattaria kylvettiin 1800-luvun jälkipuoliskolla myös kohosoille.

Pihkovanmaalla ymmärrettiin verraten varhain pellavankasvattamisen merkitys, ja jo 1300-luvulla pellava oli tärkein maatalouden vientituote. Petserin luostari otti pellavaa ja viljaa talonpojilta veroina aina 1700-luvun puoliväliin asti.<sup>117</sup> 1800-luvun jälkipuoliskolla kartanot vuokrasivat talonpojille maata pellavan kasvattamiseen. Pellavan kylvöaloissa Pihkovanmaa oli ensi sijalla muihin pellava-alueisiin verrattuna. Pihkovanmaan pellavansiemeniä pidettiin parhaina; ne tunnettiin laajalti ulkomaillakin.<sup>118</sup> Varsin suuri painoarvo annettiin pellavansiementen va-

linnalle. Niitä ostettiin ihmisiltä, joilla arveltiin olevan noidan kykyjä. Ostajat arvostivat siemeniä, jotka olivat seisseet 2–3 vuotta; ne olivat uusia ”vahvempia”.<sup>119</sup>

Viron tasavallan aikana 1920-luvulla pellavankasvatus lisääntyi Setomaalla ja vuonna 1925 peltopinta-alasta oli pellavalla 11,66 %. Maakuntahallituksen mukaan pellava oli maanviljelijöiden päätulonlähde.<sup>120</sup> Pihkovanmaalla kasvatettiin pitkäkuituista pellavaa. Kolmivuorojärjestelmässä pellava kylvettiin kolmantena lajina, minkä jälkeen pelto jätettiin kesannolle. Pellava oli kaikkein raskainta työtä ja pisintä käsittelyä vaativa viljelyskasvi. Suuren osan pellavatoista tekivät naiset. Koska pellavan kasvu-aika on pitkä, se kylvettiin varhain ja harvaan, jotta kasvi kasvattaisi paksunnan varren. Pellavaa korjattaessa se temmattiin juurineen mullasta, sidottiin lyhteiksi ja pantiin noin neljäkymmenen lyhteen kuhilaisiin. Siemenkotien erottamiseen käytettiin viikatetta, joissakin paikoin kirvestä. Siemenkotien erottamisen jälkeen pellava vietiin liotuslammikoihin. Osa liotti pellavan joissa ja järvissä, toiset kaivoivat pellavalle neliönmuotoiset tai pitkulaiset, jopa kaksi metriä syvät hirsireunaiset liotuslammikot kohtiin, joissa pohjavesi ei ollut ruosteista eli rautapitoista. Hyvänä liotusvetenä pidettiin lammikkoon keväällä kertynyttä lumensulamisvettä tai sadevettä. Jotta pellavat pysyisivät vedessä, pantiin niiden päälle painot. Hyvinä liotuspaikkoina pidettiin myös joen polvekkeita, joissa virtaava vesi nopeutti pellavakuidun valmistumista. Liottamisessa olennaista oli pehmeä ja lämmin vesi. Pellavan valmistumista tarkkailtiin väristä: kun pellavakuitu oli muuttunut keltaisesta harmaaksi, kuitu oli valmis. Vielä varmempana merkinä pidettiin vaahdon ilmaantumista veden pinnalle. Liotettu pellava levitettiin pellolle kuivahtamaan ja vietiin riiheen kuivattavaksi vasta rukiin puinnin jälkeen; riihen liiallinen kuumuus näet vaikutti pellavan laatuun.<sup>121</sup> Pellavan käsitteleminen alkoi peltotöiden päätyttyä. Kurikalla (*määlg*) murennettiin, loukuttiin, kuitujen päältä päistäreet. Seurasi kuitujen puhdistaminen päistäreistä lihtaamalla lapiomaisella, varrellisella



Naiset leikkaamassa ruista Matsurin kylässä vuonna 1912. ERM.

lihdalla. Sillä käsiteltiin vuorokaudessa 2 puutaa (32 kiloa) pellavaa. Pellavaharjalla (häkilällä) tehtiin sitten pellavan sukiminen eli tappuroiden erottaminen.

Viljan korjuuseen käytettiin sirppiä, jossa oli hienohampainen terä, ja niin sanottua venäläistyyppistä viiketta, *litovkaa*. Syysruis leikattiin aina sirpillä, mikä oli naisten työtä. Vilja pantiin pellolla jopa 30 lyhteestä koostuviksi kuhilaiksi (*rüähäkk*), joiden katteeksi pantiin suuret lyhteet suojaamaan sateelta. Vilja kuivattiin ja puitiin riihessä ja luuvassa. Hyvien ja vikaantumattomien siementen ja kattamisiin tarpeellisten pitkien olkien saamiseksi lyhteitä lyötiin vasten puintihäkkiä, joka oli yksijalkainen ja viisto. Hevosella ”sotkettiin” vilja vierivällä riihijyrällä (*trull*). Sen jälkeen puitiin varstoilla vielä jääneiden jyvien erottamiseksi, minkä jälkeen jyvät ravistettiin oljista ja viskattiin kihvelillä ruumenten erottamiseksi.

Siemenet painavina lensivät kauemmaksi. Siemenet tuuletettiin vielä kerran lopullisesti puhtaiksi. Viljaa säilytettiin vilja-aitoissa suurissa koverretuissa kannellisissa astioissa, myöhemmin kannellisissa laareissa. 1900-luvun alussa alkoivat tulla käyttöön puimakoneet, jotka alkuun toimivat hevosvoimalla. Höyryllä ja öljyllä toimivien puimakoneiden omistajat ajoivat tilattuina talosta taloon, ja vilja puitiin nopeasti talkootyönä.

Aina 1800-luvun puoliväliin asti viljeltiin laajalti naurista, jota nimitettiin toiseksi leiväksi. Myös perunaa viljeltiin runsaasti 1800-luvun alkupuoliskolla. Ensimmäisinä tunnettuina lajikkeina olivat niin sanottu ”Pieni verenpunainen” ja Bismarck. Perunaa kasvattivat aluksi pelloillaan vain valistuneimmat talonpojat. Eräs Vartsin kylän setomies kuului saaneen jopa ”tsaarinnon” perunanviljelyksen edistämisestä.<sup>122</sup> Perunalajike ”Pieni



verenpunainen” oli paikoin käytössä Setomaalla 1960–1970-luvulle asti. Sitä pidettiin arvossa sangen hyvän maun takia, vaikka se tunnettiin pienisatoiseksi. Siperian setojen asuma-alueella perunalajiketta viljeltiin 1990-luvun lopulle asti. Sen olivat tuoneet emämaasta mukanaan 1800-luvun lopulla Setomaalta muuttaneet talonpojat.<sup>123</sup>

Heinänteko alkoi juhannukselta. Setomaalla käytetyssä niin sanotussa venäläisessä viikatteessa oli yksi varren ympäri taivutettu kädensija, jonka korkeutta voitiin vaihdella niittäjän pituuden mukaan. Heinän niittivät miehet. Suurin osa heinästä saatiin luonnonheinämailta, joita oli soisilla ja tulvivilla jokiluhdilla, ja osa saatiin peltojen ja puutarhojen vieriltä. Soisilla heinämailla liikkumista varren oli hevosilla pyöreät suokengät. Heinänteossa soisilta heinämailta on säilynyt muihin töihin verrattuna paljon kauemmin vanhoja työtapoja ja -välineitä. Kuiva heinä tuotiin kotiin latoihin tai navetan ylisille. Osa pantiin heinämaalla aumoihin ja vedettiin kotiin vasta talvella.

## Uudistuksia ja koulutusta

Latvialaisia alkoi muuttaa 1800-luvun jälkipuoliskolla Lauran seudulle ja Liivinmaan virolaisia siirtyä Setomaalle.<sup>124</sup> Siirtolaisvuokramiehet olivat entisiä asukkaita alttiimpia vastaanottamaan uudistuksia. He toivat Setomaalle uuden asumistyyppin, yksittäistalot. Kartanoilta vuokratuille maille tuotiin myös uudempia maankäyttötapoja. 1800-luvun loppua ja 1900-luvun alkua voidaankin pitää käännteentekevänä Setomaan maataloudessa: kolmivuoroviljely oli alkanut vaihtua monivuoroviljelyyn, ja ensimmäiset peltotyökoneet tulivat käyttöön kartanoissa. Eräs 74-vuotias mies kertoi isoisältä kuultujen muisteluiden mukaan, että uusilla peltokoneilla teki alkuun työtä kartanonherra itse, ”mutta me yhä vanhoilla välineillä”.<sup>125</sup> Talloissa uudistuksia otettiin käyttöön hitaasti. Alkuun vain varakkaimmat talot siirtyivät uusiin viljelystapoihin. Uusien peltotyökoneiden ja maan ostaminen vaati paljon rahaa.

*Krestjanskoje zemledelije* ja muut aikakausjulkaisut sekä vuonna 1904 luotu Pihkovan Maanviljelysseuran Petserin osasto esittelivät 1900-luvun alusta lähtien toistuvasti uusien siemenlajien ja maataloustyökalujen etuja. Aikakausjulkaisuja tilasivat myös kartanonherrat, opettajat ja papit, jotka olivat tekemisissä talonpoikien kanssa. Kartanonherroja uudistukset kiinnostivat, koska he antoivat maata vuokralle ja heitä kiinnosti suurempien tulojen saaminen. Semstvon (paikallishallinnon) agronomit selostivat ja tekivät tunnetuksi apilan, peltoheinien ja uusien kylvösiementen etuja, lehmien ja vasikoiden hoitamista, puutarhan kevättöitä ja juuresten kasvattamisen kannattavuutta. Kirjoitettiin siementen säästöstä rivikylvökoneella kylvettäessä ja paljon muuta.<sup>126</sup>

Ensimmäisessä Petserinmaan maatalousnäyttelyssä vuonna 1904 pantiin näytteille ”kaikkea täydennettyä ja talonpojan taloudessa tarpeellista tekniikkaa, ja kaikkea myös esiteltiin työtapoina”.<sup>127</sup> Talonpojat rakensivat peltokoneita myös itse, esimerkiksi Kuljen kylän talonpoika I. Pavlov rakensi 1800-luvun lopulla tuultamis- ja lajittelukoneen.<sup>128</sup> Tuultamis- ja puimakoneita valmistettiin 1900-luvun alussa Pankavitsan kylän Olohovassa ja muita peltotyökoneita Orlasissa.<sup>129</sup> Ennen ensimmäistä maailmansotaa peltotyökoneet ostettiin pääasiassa Pihkovasta ja Riiasta. Vuoden 1920 jälkeen hevosniittokoneiden ja haravakoneiden sekä puimakoneiden määrä kasvoi, ja koneita tuotiin Ruotsista ja Saksasta. Setomaalla 1900-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä käytössä olevien peltokoneiden lukuisuuden voi todeta *Eesti Põllumajanduse Statistiline Album* -teoksen vertailutaulukoista: peltotyökalujen ja -koneiden lukumäärä oli Petserinmaalla tuntuvasti suurempi kuin naapurialueilla Etelä-Virossa.<sup>130</sup>

Pankavitsan kunnassa avattiin setotalonpoikien aktiivisen toiminnan ansiosta vuonna 1914 alemman asteen Romanovskajan Maanviljelyskoulu.<sup>131</sup> Vuonna 1928 avattiin Petserin Peltotyökoulu, joka sijaitsi Lasarevan kartanossa varta vasten koulua varten rakennetussa kaksikerroksisessa rakennuksessa. Kaksikielisen (viro ja venäjä)

koulun opetusohjelma oli yksivuotinen, ja koulua kävivät myös Lauran seudun latvialaiset.

## Puutarhanhoito

Kuuluisassa 1500-luvun kotikäsi kirjassa *Domostroissa* ('Elämänjärjestys'), jossa on varsin tarkasti määritelty ortodoksien perheensisäiset suhteet ja yleinen elämänjärjestys, on kokonainen luku puutarhanhoidosta otsikolla "Kuinka hoitaa vihannestarhaa ja hedelmätarhaa".<sup>132</sup> Setomaan luostarien ja kartanoiden vihannestarhat olivat todennäköisesti paikkoja, joissa tutustuttiin uusiin kasveihin. Tytöt ja naiset kävivät myös työssä kartanoiden keittiöpuutarhoissa, joista saatuja kokemuksia ja kasveja hyödynnettiin myöhemmin kotipuutarhoissa. Siemeniä toivat markkinoille pääasiassa Venäjän kauppamiehet. Peipsinmaan alueiden keittiökasvien kasvatuksen tiennäyttäjinä tuleekin pitää järven länsirannan venäläisiä asukkaita.<sup>133</sup> Koska runsaiden paastojen aikana syötiin pääasiassa vihanneksia, niiden kasvattaminen oli olennainen osa ruokataloutta, ja talojen lähellä oli siksi suurehkot vihannespuutarhat. Perunoita, punajuuria, kaaleja, herneitä, porkkanoita, sipuleita, hamppua ja mausteita kasvatettiin myös pelloilla. Matkallaan Petseristä Irboskaan 1800-luvun alussa P. Jakuskin kuvailee Petserin lähistön kilometrin pituista vihannespeltoa, "joka oli kylvetty täyteen hennettä, kaalia ja perunaa".<sup>134</sup>

Luostarin ja sittemmin kartanoiden esimerkin mukaan perustettiin taloihin hedelmätarhoja, joissa oli omena-, päärynä- ja lumupuita sekä marjapensaita. Omenat tunnettiin Setomaalla jo 900-luvulla, mitä osoittaa Vanhan-Irboskan Truvorin linnasta löytynyt palanut omena, joka kylläkin saattoi olla metsäomenapuusta.<sup>135</sup> Ensimmäinen tieto suuresta omenatarhasta Setomaalla on vuodelta 1585 Kolosovon mäeltä, jolla oli tuona aikana Nikolskojen kylä. Irboskan linnoituksessa puolestaan tiedetään olleen omenapuutarha 1700-luvun ensi vuosikymmeninä.<sup>136</sup> Omenoita myytiin suuria määriä markkinoilla.

Hedelmäpuiden taimia ostettiin 1800-luvun lopulla Tartosta, Pietarista ja Latviasta.<sup>137</sup> Setojen hedelmätarhat olivat enimmäkseen oman perheen tarpeeseen, kun taas kaupallisiksi tarkoitettuja hedelmätarhoja oli kartanoissa. 1800-luvun lopulla tunnetuin puutarha oli N. Derjuginin puutarha Kolossovkan kartanossa, josta myytiin Antonovka-omenoita Ruotsiin vielä 1930–1940-luvulla. Tunnettu oli myös A. Baltserin puutarha, josta kuuluu saadun erittäin arvostetun Goliaf-karviaismarjalajikkeen taimia. Pihkovanjärven rantakylässä oli varsin yleistä mansikoiden, sipuleiden ja kurkkujen kasvattaminen, jota suosi muuhun alueeseen verrattuna aikainen kevään alkaminen. Mansikanviljelyn pani 1800-luvun jälkipuoliskolla alulle paikallinen opettaja. Mansikan tuotto hehtaarilta oli 4–7 tonnia, ja niitä myytiin 1900-luvun alussa Pihkovassa ja Pietarissa 500–700 tonnia kesässä. Vuodesta 1920 lähtien Setomaan mansikoita on myyty Virossa. Nykyisinkin ovat Tallinnan ja Tarton torin ensimmäiset mansikat peräisin Peipsin rannikkokylästä. Värskan seudulla mansikankasvatus yleistyi 1900-luvun loppupuolella. Tavallista oli myös humalankasvatus. Vielä 1900-luvun alkupuoliskolla humalaa kasvatettiin myyntiin Halahalnjan kartanossa. Humalaa viljeltiin myös talonpoikaispuutarhoissa, muutamassa paikassa myytäväksi mutta enimmäkseen omaksi tarpeeksi.<sup>138</sup>

Puutarhanhoidon kannalta tärkeitä olivat 1800- ja 1900-luvun vaihteessa koulujen yhteyteen luodut hedelmätarhat ja taimitarhat. Kouluissa oli käytössä opaskirja *Havainnollinen opetus kouluille ja puutarhanomistajille töiden järjestämisestä hedelmätarhassa ja viljelmällä*. Ensimmäisessä Petserin maatalousnäyttelyssä vuonna 1904 esiteltiin myös uusia vadelma- ja mansikkalajikkeita ja kiinnitettiin erityistä huomiota niiden oikean istutuspaikan valintaan. Näyttelyssä oli myös esillä entisen Sohan koulun oppilaan, talonpoika Fedor Petrovin varttamia ja "suurenmoisesti muotoiltuja" omena- ja päärynäpuiden taimia.<sup>139</sup> Petrov oli kasvattanut kuudensadan omenapuun tarhan ja kehitti myös paljon paikallisia omenalajikkeita.

Hänen istuttamansa omenatarha on nyttemmin hävinnyt. Vihannestenkasvattajana oli Petserissä 1930–1940-luvulla varsin tunnettu Maria Väiso, joka kasvatti jopa melonia. Vuosina 1920–1940 taimet ostettiin Virosta, sodan jälkeen Räpinan kauppapuutarhasta, josta saatiin myös koristepuita ja kukkia. Myöhemmin on koristepuita ja kukkia ostettu myös Türin markkinoilta, joille järjestettiin Petseristä bussiretkiä. 1950–1980-luvulla Petserissä oli yli neljästäsadasta harvinaisesta ja eksoottisesta kasvistaan tunnettu I. Polevodinin puutarha.<sup>140</sup>

## Karjatalous

Karjanhoito oli Setomaalla alisteista peltoviljelylle. Tärkeintä nimittäin oli lannan saaminen peltojen lannoitukseen. Muissa maakunnissa karjanpito perustui hyviin laidun- ja heinämaihin, mutta Setomaalla oli toisin. Pintaalaa nähden pidettiin karjaa verraten paljon, mutta karjanpito ei riippunut Setomaalla heinä- ja laidunmaiden laadusta vaan viljellystä peltopinta-alasta, sillä Setomaalla pelto ruokki eläintä ja siksi pelto määräsikin eläinten määrän.<sup>141</sup> Eläimet laidunsivat kesantopelloilla ja osaksi heinämailla. Karjan laidunnusaika kesti suunnilleen puolet vuodesta, Jyrin päivästä lokakuun loppuun.

Petserin luostarilla oli suuret karjatilat ympäristön kylissä. Virallisissa selonteoissa näitä nimitettiin ”lehmäykiksi”. Karjankasvatusta saattoi pitää parhaana varakkuuden mittana. 1800-luvun puolimaissa neljän miehen ja neljän naisen keskivarakkaalla perheellä oli kaksi hevosta, neljä lehmää sekä viisi päätä pienkarjaa. Varakkailla perheillä saattoi olla kolmesta neljään hevosta, kymmenen lehmää ja 15 pienempää eläintä. Monilla vähävaraisilla perheillä oli yksi hevonen, yksi lehmä ja neljä pientä eläintä. Yksi lehmä maksoi 1800-luvun puolimaissa 7–15 hopearuplaa, sonni 10–20 ruplaa. Tulo yhdestä lehmästä oli vuodessa viisi hopearuplaa.<sup>142</sup>

Apilan ja perunan viljelyalojen kasvaessa alettiin pitää enemmän kotieläimiä ja ruokkia niitä paremmin. Seto-

maalla oli nautojen ja hevosten lukumäärä tuntuvasti kasvanut 1800- ja 1900-luvun vaihteeseen tultaessa. Hevonen oli setojen taloudessa kaikkein tärkein eläin, ja hyvää hevosta pidettiin talon ylpeytenä. Hevosten määrästä riippui, kuinka paljon maata saatettiin muokata. Vielä 1800- ja 1900-luvun vaihteessa lehmiiä ruokittiin huonommin kuin hevosia; 1900-luvun alusta nautakarjatalous on ollut ensisijaista. Opettaja M. Bradis kuvaa 1800- ja 1900-luvun vaihteessa vallinnutta tilannetta seuraavasti:

On yleisesti tiedossa, että Petserinmaa on meidän kuvernementissamme pitkän aikaa tunnettu hyvistä hevosista, suurikasvuisista sarvieläimistä ja parhaista lammastuotista, – mikä on epäilemättä rotuhevosia ja rotukarjaa omistavien suurmaanomistajien vaikutusta ja selittyä talonpojan pragmaattisesta suhtautumisesta, hän kun pikemmin elää perheineen puolinälässä mutta ostaa ehdottomasti rotuhevosien, -lehmän, -lampaan tai muun eläimen.<sup>143</sup>

Ensimmäinen maailmansota vei Setomaalta suuren osan hevosista. Vuosien 1920 ja 1925 välillä hevosten määrä kuitenkin lisääntyi miltei kahdentuhannen hevosen verran.<sup>144</sup> Miehet suhtautuivat hevoseen hyvin huolehtivasti. Eräs vanha setomies kääntyi laulussa hiirakkohevosensa, *hiirokõsõ hallikõsõ*, puoleen ja lauloi, kuinka nuoruus on mennyt, lapset ovat lähteneet kotoa ja vaimo on vanhentunut, eikä hänelle ollut jäänyt ketään muuta kuin hevonen.<sup>145</sup> Jyrin päiväksi, jota pidettiin hevosten päivänä, paisettiin leipäjauhoista pyöreä *kostivatsk* (lahjakakkara), jonka keskikohtaan tehtiin risti. Jyrin päivänä leipäkakkara leikattiin neljään osaan ja annettiin hevosille. Hevoset olivat Setomaalla selvästi kalliimpia kuin naapurialueilla.<sup>146</sup>

Virossa yleisesti tunnettu huonon hevosen synonyymina käytettävä *setukas* on sidoksissa ”ruukkusetoihin” (viroksi *potisetud*). Nämä olivat saviastianmyyjiä, jotka kulivat hevosilla pitkin Viroa myymässä saviastioita, kuten ruukkuja. Heillä oli huonot hevoset osaksi siksi, että he pelkäsivät hevosvarkaita.

Lehmiä ja lampaita paimennettiin suurissa kylissä yhteisenä kyläkarjana, mitä varten palkattiin kyläpaimen. Paimenen piti noudattaa tiettyjä käyttäytymisnormeja ja tulla kylän ulkopuolelta. Näin vältettiin kylässä sosiaalisia konflikteja, koska paimen asui vuorollaan kaikissa kylän taloissa. Paimenen status ei ollut korkea, mutta toisaalta häntä ruokittiin hyvin, annettiin lahjoja ja syksyllä maksettiin palkkana lihaa, perunoita, jauhoja ja muita ruoka-aineita. Sikojen paimentaminen kesantopellolla oli kokonaan lasten tehtävä, josta heille luvattiin ”palkaksi” sian saparo. Kesäisin paimennettiin öisin myös hevosia, mikä oli kylän poikien työtä. Kylissä, joissa oli säilynyt Pekon kultti, tuotiin juhannusyönä laiturille Pekon kuva, pidettiin karjapidot ja ”siellä naisten ja miesten kesken

rukoillaankarjalle onnea ja sikiävyyttä”.<sup>147</sup> Pellot olivat usein aidattuja, ja kun vilja oli korjattu, karja päästettiin pellolle.

Karjan uloslaskun keväällä nuoren kuun aikana arveltiin edistävän sikiävyyttä, mutta täyskuun aikana lasketut eläimet tulivat *tubliks* eli paksuiksi, mikä ei ollut suotavaa.<sup>148</sup> Kun tiiviistä kylistä siirryttiin erillistonteille asumaan, alkoi kukin perhe paimentaa eläimiään itse. Tuotoksiksi osoittautui setokylissä porsaiden kasvatus myyntiin. Pihkovanjärven rannikon venäläiskylissä ja talonpoikaisesti elävissä Petserin perheissä pidettiin näet kylä sikoja mutta ei kasvatettu porsaita. 1920–1940-luvulla suunnattiin siankasvatus pekonin tuottamiseen. Verraten paljon pidettiin lampaita, jotka pääosin olivat valkeita. Lampaat kerittiin kaksi kertaa vuodessa.



Rüsovon kylässä emäntä keritsee lammasta, tyttäret ompelevat ja kantavat vettä, isäntä rappusilla. Museovirasto.

## Ajokalut

Ajokalut ostettiin 1800- ja 1900-luvun vaihteessa jo markkinoilta. Pihkovanmaalla oli vuosisadan vaihteessa kehittynyt puuteollisuus: myytäväksi tehtiin nelipyörävankkureita, rekiä, rattaita, luokkeja ja kärryipyöriä. Setomaalla kehittyi vankkurien, rekien ja rattaiden valmistuskeskukseksi Pankavitsan tienoo.<sup>149</sup> Suurin osa ajokaluista tuotiin kuitenkin Pihkovan seudulta. Lautavankkureita käytettiin jokapäiväisissä töissä ja tukinajossa. Heinänajoa varten pantiin vankkureille häkki, *rettel*. Talvista tukinajoa varten oli tavallinen työreki. Virolaisia rekiä, joissa oli leveä kuorma-alusta, ostettiin Virosta jo 1800-luvulla. Talvisissa häissä ja muissa ajoissa käytettiin kaksipaikkaista ajelurekeä. Ajelureet ostettiin alkuun Virosta, mutta 1900-luvulla niitä tekivät jo setomestarit Pankavitsan seudulla. Juhlavia ajeluja varten hankittiin *troska* eli kaksipyörärattaat, joiden eteen valjastettiin joskus kaksikin hevosta. Sisä-Venäjältä tuotiin markkinoille runsain puuleikkauksin ja maalauksin koristettuja luokkeja. Niitä käyttivät varakkaat talonpojat häiden, kirkkopyhien ja kyläpyhien aikana. Setot taivuttivat itsekin luokkeja, jotka olivat koristelemattomia kuten kaikki setojen tekemät puuesineet. Häiden aikana luokit koristettiin erityisillä kirjailluilla luokkiliinoilla. Setot ovat käyttäneet myös ratsuhevosia.

## Mehiläistalous

Mehiläistenhoidolla oli jo varhaisina aikoina merkittävä sija setojen taloudessa ja tapakulttuurissa, sillä Setomaalla oli suotuisat luonnonedellytykset mehiläisten pitämiseen. Hunaja olikin setojen perinteinen myyntituote. Mehiläisvahalla oli tärkeä osa setojen uskonnollisissa rituaaleissa, ja luostarit tarvitsivat sitä kirkkokynttilöiden tekemiseen. Jo ennen Petserin luostarin perustamista vuonna 1473 oli raja-alueen suurissa metsissä harrastettu mehiläishoitoa. 1400-luvun rajariitojen jälkeen Tarton piispa antoi näiden metsäalueiden käyttöoikeuden Petserin luos-

tarille.<sup>150</sup> 1600-luvun lopulla metsämehiläishoito olikin Petserin luostarin privilegio. Veroissa, joita luostarille maksettiin, oli hunaja ensimmäisten joukossa.<sup>151</sup> Erityisen tuottoisaa mehiläishoito oli 1700-luvulla. Kun luostarin talonpojat 1700-luvun puolivälissä oli siirretty valtiontalonpoikien statukseen, alkoi metsämehiläistalouden asteittainen taantuminen.

Aluksi mehiläisiä pidettiin kylän lähistöllä metsässä joko luonnollisissa tai koverretuissa puunonkaloissa tai 1500-luvulta lähtien puiden kylkeen ripustetuissa pönttöpesissä. Kylän hunajametsän käyttöoikeus kuului koko kylälle, kun taas maahunajapuut olivat perheiden tai isäntien yksityisomaisuutta. Ne merkittiin perhemekeillä. Näitä puita suojeltiin karhuilta ja niistä huolehdittiin muun muassa peittämällä onkalot talveksi. Joillekuille talonpojille mehiläistalous oli jopa pääasiallinen tulolähde.<sup>152</sup>

Hunajametsät sijaitsivat harvaan asutuilla alueilla Vastseliinan ja Pihkovanjärven välisillä alueilla. Virossa metsämehiläistaloutta kesti kaikkein pisimpään Kaakkois-Virossa, Setomaalla paikoitellen 1930-luvulle asti. Venäläiset lähteet mainitsevat mehiläisten pidosta useita setokylä, erityisesti Tailovan hallintoalueelta. Tiedot yhden pesäpuun tuotosta vaihtelevat; se saattoi olla keskimäärin 10–12 kiloa. Virossa se oli 1900-luvulla mehiläispesää kohden vain 4–6 kiloa. Asutuksen tiheneminen, metsien pinta-alan väheneminen sekä reaalisten vaikkakin tarkasti määrittämättömien rajojen syntyminen keskiajan kuluessa johtivat Liivinmaalla riitoihin mehiläismetsistä eli hunajalaitumista talonpoikien välillä ja jopa Tarton hiippakunnan, Pihkovan ruhtinaskunnan ja Moskovan ruhtinaskunnan välillä.<sup>153</sup>

Petserin luostari keräsi luostaritalonpojilta vuosittaista hunajaveroa. Sen maksamista valvoi munkki, joka oli samalla myös luostarin mehiläistarhan johtaja. Muistitietoja luostarien määräämistä hunaja- ja vahamaksuista on säilynyt, mutta maksujen suuruutta ei muisteta.<sup>154</sup> Hunajaveron tärkeydestä kertoo seuraava: Kun Liivin sodan aikana naapurien alueille paenneet talonpojat palasivat, heitä



Pölkkykesiä ja taustalla uudempiä mehiläispesiä Verhulitsan rivikylässä. ERA.

kuulusteltiin rajalla hyvin perusteellisesti erityisesti hunajametsissä olevien pesien omistuksesta ja hunajave-roista. Vastaukset kirjattiin muistiin.<sup>155</sup>

Luonnonvaraisesta metsämehiläishoidosta siirryttiin varsinaiseen mehiläishoitoon. Sitä varten rakennettiin niin sanottuja pölkkykesiä, joita sijoitettiin niityille, peltojen pientareille ja puutarhoihin ja jotka syrjäyttivät metsämehiläisten pesäpuut. Kahden metsässä olleen tyhjän pesäpuun löytyminen 1920-luvulla osoitti, että metsämehiläistenpidon aikakausi oli Setomaalla päättynyt.<sup>156</sup> Pari viikkoa Setomaalla 1800-luvun alussa viettänyt Christian von Schlegel näki pölkkykesiä monien setotalojen luona ja kuvailee erään talon kotimehiläishoitoa:

Hänellä on pienessä puutarhassa jo pitkän aikaa ollut paljon mehiläispesiä. Hän on saanut erinomaista hunajaa, koska ympäröivillä pelloilla on paljon kukkia ja seudulla on paljon lehmuksia. Hänellä ei ole enää vapaata paikkaa mehiläispesien sijoittamiseen ja siksi hän on antanut muutamia puoliksi [eli antanut vuokralle puolen sadon edestä] toisen pikku kylän asukkaille.<sup>157</sup>

Mehiläishoidossa oli paikkakuntaeroja. Pihkovanjärven rannikon matalilla soisilla alueilla mehiläisiä ei pidetty, koska alue oli ”kukkakasveiltaan köyhä”, mutta kohosu-alueella, jossa pääviljalajina oli tattari, pidettiin paljon mehiläisiä.<sup>158</sup> Kukkivalla tataripellolla vierailevien mehi-

läisten surina kuului kauas. Suuremman hunajamäärän saamiseksi pesät vietiin peltojen, niittyjen tai metsän laitaan. Suosittiin paikkoja, joissa oli suuria niittyjä tai kasvoi paljon kanervaa. Hunajaa otettiin kaksi kertaa kesässä. Ei ollut harvinaista 1800-luvullakaan, että talolla oli 30–40 mehiläispesää. Pölkkypesät olivat Setomaalla huomattavasti suurempia kuin virolaisten vastaavat. Suuret pölkkypesät asetettiin kyljelleen. Pesän toinen pää oli korkeammalla ja tukeutui puiseen ristijalkaan. Talvella pölkkypesät peitettiin laudoilla, paikoin niille tehtiin pärekatos.

Setomaan mehiläistietoutta edistivät vuonna 1888 pidetty Pihkovan kolmas maatalousnäyttely, jossa oli erityinen mehiläishoito-osasto, vuonna 1891 perustettu Venäjän Mehiläistalousseura sekä vuonna 1903 Pihkovan kuvernementtiin määrätty mehiläishoidon tarkastaja. Mehiläishoitoa opetettiin Pihkovan opettajaseminaarissa, jossa opiskeli myös petseriläisiä. Kuvernementissa järjestettiin myös mehiläistenhoitokursseja ja käytännön harjoituksia. Pihkovan kuvernementin vuosien 1901–1902 tilastotietojen mukaan 90,9 % kuvernementin mehiläistenhoitajista oli talonpoikia ja vain 9,1 % kartanonherroja, opettajia, hengenmiehiä tai kaupunkilaisia. Mehiläistalous oli siis miltei täydellisesti talonpoikien hallussa, ja todettiin, että heidän mehiläistietämyksensä oli tuntuvasti parempi kuin muiden. Talonpojista 96,4 % käytti vielä pölkkypesiä.<sup>159</sup> Kehityksessä oli Pihkovan maakunnassa ensi sijalla Petserin kunta ja toisella Irboskan kunta. Petserin läheisessä Vaartsin kylässä asuneella Maksilla oli erittäin suuri ja ajanmukainen mehiläistarha ja jopa kupariset hunajalingot. Hän oli ostanut Piusan joenvarren niityn ja metsän, jonne mehiläiset vietiin kesäksi. Hänen sanotaan käyneen myymässä hunajaa Riiassa saakka.

Mehiläistarhoissa oli tavallisesti 1–3 pesää, suurimmissa 50–65. Yhdestä pesästä saatiin 16–50 kiloa hunajaa kesässä. Hunaja saatiin kennoista perinteisellä tavalla survomalla ja puristamalla hunajakennot seulan läpi. Vaha myytiin välittäjille tai sulatettuna kynttilätehtaisiin.

Yksi naula (400 grammaa) vaha maksoi Pihkovassa 50–55 kopeekkaa.<sup>160</sup>

Vuoden 1904 Petserin maatalousnäyttelyn mehiläistalousoastossa esiteltiin erilaisia uusia pesätyyppejä ja näyttettiin, miten sijoittaa pesiä puutarhaan. Erityisesti suositeltiin matalia ja leveitä kuusilaudasta tehtyjä Dadant-Blattin kehyspesiä. Niissä oli mehiläistenhoitajan helpompaa hoitaa työnsä, ja lämmin ilma liikkui niissä tasaisesti. Yleistä kiinnostusta herätti kuitenkin päleistä tehty ”kompromissikehys”, joka suositeltiin sijoitettavaksi pölkkypesään siirryttäessä pölkkypesistä kehyspesiin, koska nopea siirtyminen vaati muuten suuria kuluja.

Eri mehiläislajit vaativat erilaisia työtapoja. Näinpä mehiläistarhausta harjoiteltiin muun muassa italialaisilla, kaukasialaisilla ja paikallisilla niin sanotuilla venäläisrotuisilla mehiläisillä.<sup>161</sup> Pitkäkäräiset kaukasialaiset pystyivät pölyttämään apilan, jonka viljeleminen oli eläintehdän kehittyessä tullut ajankohtaiseksi. Petserin luostari ottikin käyttöön kaukasialaisrotuiset mehiläiset, sillä ne pystyivät lentämään luostarin muurien yli ja olivat luonteeltaan rauhallisiksi tunnettuja. Yleisesti oli kuitenkin lajina niin sanottu tumma venäläinen mehiläinen, joka kyllä tiedettiin aggressiiviseksi mutta joka oli hyvä medenkerääjä.<sup>162</sup>

Vuonna 1906 järjestetyt Petserin mehiläistarhausalan näyttelymarkkinat olivat asukkaiden parissa hyvin suosittu. Mehiläistalousohjaaja järjesti työvälineiden myyntiä myös maatalousvarastosta ja antoi muuta apua. Vuonna 1909 julkistettiin Pihkovan kuvernementin Semstvon tiedonannoissa kuvernementin kymmenen tunnetuimman mehiläistarhaajan nimet. Heidän joukossaan oli Petserin ministeriökoulun opettaja M. Skokov, joka johti seitsemän Dadant-Blattin mehiläispesätarhan työtä.<sup>163</sup> Tuolta ajalta tunnetaan myös ammattimaisia mehiläistarhaajia. Yhden mehiläisparven hinta pölkkyesineen oli 5–6 ruplaa, mutta kehysesineen 12–13 ruplaa. Pölkkyesien hunaja oli ulkonäöltään ”epäkaupallista” ja sen hinta oli halvempi, 18–26 kopeekkaa naulalta (400 grammaa). Kehys-

pesien hunajaa ostettiin mieluummin, vaikka se oli kalliimpaa, 35–40 kopeekkaa naulalta.<sup>164</sup>

Vuonna 1910 Venäjän Keskusstatistiikan Komitea tutki Pihkovan kuvernementin mehiläistarhauksen tilaa. Tutkimukset osoittivat, että mehiläistarhaus oli yleisintä Petserin, Pankavitsan ja Lobotkan kunnassa, siis pääasiassa setokylissä ja Petserin kaupungissa. Vuonna 1911 perustettiin Petserin Mehiläistenhoitoseura, jonka jokaisella jäsenellä oli 20–30 mehiläispesää. Vuosina 1912–1914 uudenaikaisten mehiläistarvikkeiden myynti kasvoi kolmin- tai nelinkertaiseksi, mikä kertoo Setomaan mehiläistarhauksen kehittymisestä. Setomaalla oli 1920-luvulla 1892 mehiläispesää. Varsin usein oli kehys- ja pölkkypesiä tarhassa rinnan. 1930-luvun keskipaikkeilla oli käytössä myös erityisiä Kullamaan ja Tarton pesiä. Mehiläistarhauksen edistämiseksi järjestettiin Setomaalla vuosina 1925–1926 kursseja 13:lla eri paikkakunnalla. Vuonna 1925 aloitti toimintansa Petserin luostarissa hunajaosuuskuunta Uspenia.<sup>165</sup>

Tilastotiedot myöhemmästä mehiläistarhauksesta puuttuvat. Kuitenkin on tiedossa, että mehiläishoitajaperheiden määrä väheni eikä ole saavuttanut sotia edeltänyttä tasoa. Mehiläishoitokauppakin, jossa myytiin kaikkea mehiläistenhoitajan tarvitsemää, lopetettiin Petserissä 1970-luvun lopulla. Mehiläispesien vieminen Petserin ympäristön kyliin jatkui silti vielä sodan jälkeenkin. Monet pitivät mehiläisiään sukulaisten luona Virossa. Nykyään muutaman Petserin kaupunkilaisen mehiläiset elävät Irboskan ja Mõlan seudulla, jossa on suuria kukkaniittyjä.<sup>166</sup>

## Kalastus

Setomaahan rajoittuu Peipsin suurjärven osa Pihkovanjärvi, ja sen koillisnurkkaa hipoo näiden keskelle sijoittuva Lämmijärvi. Nykyään Pihkovanjärvi on Venäjän puolella lukuun ottamatta Värskan lahtea ja siitä pohjoiseen jottavaa kapeaa kaistaletta. Lisäksi Setomaalla on muutamia

pienempiä järviä sekä jokia ja puroja. Vöhandunjoen suuosa ja Mädaajoki ovat Setomaan pohjoisrajalla ja Piusajoki keskellä vanhaa Setomaata, keskiosaltaan nykyisen Viron ja Venäjän rajalla. Järvien rannoilla ja niiden lähellä sijainneilla Setomaan kylillä oli ammoisista ajoista ollut vesiin kalastusosoikeus. Pitkä rantaviiva ja myöhempien aikojen tiheämpi asutus, kymmenet apaja- ja pyyntipaikat sekä maan soveltuminen huonosti maanviljelykseen johtivat siihen, että kalastus muodostui Pohjois-Setomaalla tärkeäksi elinkeinoksi.

Vanhimmat Setomaalta löydetty pyyntivälineet, atraimet, ongenkoukut ja pronssiset uistinvieheet tunnetaan Irboskan Truvorin linnasta ja Irboskan linnoituksesta 700–1300-luvulta. Osa näistä ongenkoukuista ja neljä rauta- ja pronssiviehetä on yhdistetty myöhempiin, vain setojen vielä 1800- ja 1900-luvulla tuntemiin pyyntivälineisiin,<sup>167</sup> mikä viittaa setoihin linnan perustajina tai asukkaina. Arkeologi E. V. Salmina kertoi minulle vuonna 2012, että näyttäessään näitä löytöjä Irboskan seudun venäläiskylissä hän sai kuulla, että vastaavia pyyntivälineitä käyttivät vanhat setomiehet vielä 1960-luvulla. Vanhoja pyyntivälineitä olivat myös erilaiset esterakenteet, jotka tehtiin varvuista tai riu'uista ja joiden aukkoihin sijoitettiin vitsasmerrat. Itsenäisenä pyydyksenä oli vielä 1930-luvulla Mädaajoella käytössä jo kivikaudella tunnettu *kaitis*, liisteistä tehty sivujohdeaitainen katiska.<sup>168</sup> 1900-luvun alussa käytettiin iskukalastusvälineinä vanhoja hankoja ja talikkoja.

Balthasar Russow ja Franz Nyenstädt ylistävät kronikoissaan vuosilta 1584 ja 1604 Peipsin kalaisuutta. Nykyään Peipsissä elää 37 eri kalalajia. Aikojen kuluessa niistä on pyydetty ainakin kuoretta, särkeä, kiiskeä, muikua, ahventa, matikkaa, siikaa, kuhaa, haukea ja lahnaa.<sup>169</sup>

Vuonna 1367 venäläiset yrittivät siirtyä kalastamaan Peipsijärven länsirannalle, mutta silloin sen estivät Tarton piispa ja Saksalainen ritarikunta.<sup>170</sup> Suuri osa Pohjois-Setomaan Pihkovanjärven kalastuspaikoista kuului 1200- ja 1300-luvulla Pihkovan ruhtinaskunnalle, Pihkovan



luostarille ja Pihkovan kirkkoille. Osaksi säilyivät myös talonpoikaisyhteisöjen maaomaisuus ja kalastuspaikat.<sup>171</sup> Myöhemmin tsaarit lahjoittivat kalastusoikeuksia myös vuonna 1473 perustetulle Petserin luostarille. Pyyntipaikkojen yleisnimitykset olivat *isaad* ('apajapaikka') ja *tonja* ('kalastuspaikka, satamapaikka'), jotka tarkoittivat luostarille kuuluvaa kylää maankäyttöoikeuksineen. Erityisen usein mainitaan Värskan lahden ympäristön apajapaikat Suure-Rösna ja Värška.<sup>172</sup> Peipsin ja Pihkovan järven rannoilla sijaitsivat alkuaan ainoastaan sesonkikalastuksen pyyntipaikat. Kalastajakylät olivat rannasta hieman kauempana.

Pihkovan ruhtinaat olivat joko vuokranneet tai lahjoittaneet pyyntipaikat luostareille. Koska Pihkovan luostarien munkit eivät pystyneet käyttämään omaisuutta tuottavasti, se annettiin vuokralle talonpoikaiskalastajille. Myöhemmin, kun Pihkovanmaa liitettiin vuonna 1510 Moskovan ruhtinaskuntaan, maa otettiin tsaarin omaisuudeksi. Esimerkiksi Peresen kylän kohdalla sijainneesta apajapaikasta kuului 5/6 tsaarille ja 1/6 luostarille.<sup>173</sup> Petserin ja Snetogorskin luostarin edut olivat lujasti sidoksissa Pihkovanjärven kalastukseen, erityisesti kuoreenpyyntiin. Arvellaan jopa Snetogorskin luostarin saaneen nimensäkin kuoreen venäjänkielisestä nimityksestä *snetok*. Petserin luostarin 1600-luvun talousasiakirjoissa on mainittu käytössä olevia erilaisia kalastusvälineitä sekä pyyntipaikasta luostarille maksettavan aprakan eli vuokran suuruus, joka oli puolet saaliista.<sup>174</sup> Osan kaloista kalastajat veivät Pihkovaan, jonne oli vesitse 30–40 kilometriä.

Aikojen myötä järven äärelle syntyi venäläisiä kalastajakylä. 1700- ja 1800-luvulla kalastusoikeuksia annettiin vuokralle venäläisille ammattikalastajille. Venäläiset kalastivat Pihkovanjärvellä ja Peipsillä; pienemmät järvet ja joet puolestaan olivat setojen kalavesiä. Kolpinon saaren ja järvenrannan venäläiskylien ammattikalastajien pyyntiretket ulottuivat jo 1800-luvun jälkipuoliskolla huomattavan kauas: Suomenlahdelle Kronstadtin luo ja jopa Laatokalle.<sup>175</sup>

Erityisen hyvänä kalastuspaikkana pidettiin Värskan lahtea. Lahden rannikkoalueella kapeine sisälahtineen on erityinen paikallinen mikroilmasto. Matalat, neljästä viiteen metriä syvät ja nopeasti lämpenevät lahdensopukat ja tulvivat luhdet ovat erityisen suotuisia kalojen kutemiseksi. Lahden seudun tuulten suunnat edistävät tehokasta veden vaihtuvuutta. Värskan lahden kalasto onkin verrattain runsaslajinen. Kalalajien pyyntiajat ja niiden merkitykset ruokataloudessa ovat vaihdelleet. Säynävä on ollut suosittu pyyntikalat. Tavallisia pyydetäviä olivat hauki, ahven, lahna sekä pikkukaloista kiiski ja Peipsin kuore.<sup>176</sup>

Kalaisa Värskan lahti oli setokalastajien kantapaikka, johon venäläiskalastajia ei päästetty. Oman kalastusalueen puolustamiseen setot käyttivät koviakin keinoja. Hyvät naapurussuhteet olivat kuitenkin kehittyneet järvenläheisten Peresjen ja Lisjan vanhauskoiisiin venäläiskalastajiin; heitä pidettiin sangen rehellisinä ihmisinä.<sup>177</sup>

Tärkeä merkitys oli myös kalastuksella pienemmillä järvillä sekä joilla. Jokien ja purojen kalastusoikeuteen liittyi velvollisuus pitää kunnossa ranta ja pyyntipaikka. Setomaan pienet järvet ja joet olivat kyläyhteisöjen, valtion ja kartanoiden omistuksessa. Esimerkiksi Määsovisan järvi oli 51 isännän yhteisessä omistuksessa. Valtiolle kuuluvien järvien kalastusoikeuksia annettiin vuokralle. Salakalastustakin harjoitettiin, ja kiinni joutuneita sakotettiin ankarasti. Esimerkiksi vuosina 1911–1912 eräs Mölan järvellä kalastanut Pihkovanjärven venäläiskylän Amossovan asukas sai 340 ruplan sakot, joka tuolloin oli huomattava rahasumma.<sup>178</sup> Talonpoikaisilla rannanomistajilla oli vapaa kalastusoikeus aina neuvosto aikaan asti. Tämä kalastusoikeus annettiin yleisesti vuokralle, ja vuokra maksettiin kaloina. Viron saatua takaisin itsenäisyytensä on kalastusoikeus palautettu rannanomistajille.

Kalastus yltyi usein ryöstökälyksi. Erityisesti se kohdistui kuivattavaan pikkukalaan, jota kutsuttiin *maimaksi* (muikkuja, smoltteja). 1800-luvun alkupuoliskolla sen pyynti kiellettiin Liivinmaalle kuuluvassa Peipsin osassa 25 vuodeksi ja kuivatusuunit hävitettiin. K. E. von Baerin

johdolla toimineen komission tutkimustuloksien perusteella annettiin Venäjällä vuonna 1859 keisarillinen määräys, jolla muun muassa kiellettiin maiman pyynti Peipsistä ja Pihkovanjärvestä sekä maiman kuivatus ja myynti.<sup>179</sup>

Kuoreen pyynti oli Peipsillä ja Pihkovanjärvellä tärkeää todennäköisesti jo ammoisina aikoina, koska kuoreella on erityinen sijansa Venäjällä ortodoksisuuteen kuuluvien pitkien paastojen takia. Kirjallisia tietoja kuoreenpyynnistä on Pihkovan historiakronikassa jo vuodelta 1626.<sup>180</sup> Kuoretta pyydettiin vanhoina aikoina miltei pelkästään Pihkovanjärvellä, joka Gustav Ränkin mukaan todennäköisesti on vaikuttanut Peipsinkin kalastukseen ja pyydyksiin.<sup>181</sup> Myöhemmin aikoina kuoretta pyydettiin talvella ja keväällä Peipsillä, syyskuussa Pihkovanjärvellä.<sup>182</sup> Eniten kalaa saatiin talvella. Miltei kaikki pyydetty kuore kuivattiin rannalla sijaitsevilla kuoreenkuivatuslaitoksissa, joista kussakin saattoi olla monta kymmentä uunia. Yksi kalastajaperhe saattoi 100 puudan (1600 kilon) kuoresaaliilla tyydyttää 5–6 sisämaan kylän tarpeet.<sup>183</sup> Kuivattu kuore tunnettiin kaukanakin sisämaassa, mutta enimmäkseen sitä myytiin Pietariin ja Moskovaan. Vuonna 1859 annettu määräys lopetti kuivatuksen puoleksi vuosisadaksi – sikäli kun sitä noudatettiin ja uunit todella hävitettiin.

Venäläisten ansiosta Pihkovanjärvellä ja Peipsillä pyyntivälineet ja -tavat monipuolistuivat, ja he kehittivät myös kuoreenpyynti- ja -kuivatustekniikkaa. Peipsin ja Pihkovanjärven ammattikalastus onkin ollut enimmäkseen venäläisten käsissä. Setomaan venäläiset ammattikalastajat kalastivat arteileina (*druzina*), joihin kuului jopa 36 ihmistä. Kalastukseen osallistuivat myös naiset. Kullekin vuodenajalle ja kalalajille oli omat pyydyksensä. Kuoreenpyynti tapahtui suurilla ja tiheillä kuorenuotilla. Myöhemmin otettiin käyttöön kuoremerrat.<sup>184</sup> Talviseen jäältä kalastukseen osallistui myös yksittäisiä sisämaan setoja, joilla oli hevosia. Muutamat Värskan lahden ympäristön setokylien asukkaat, joilla ei ollut suuria kalastusveneitä, matkasivat

talvisin hevosilla lähes sadan kilometrin matkan kalastamaan Vörtsjärven jäältä.<sup>185</sup>

Lobotkan setokalastajilla on ollut käytössä kalastusveneet, *lootsikud*, joita rakennettiin 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa. Veneitä oli kahta tyyppiä: kaareva- ja tasapohjaisia. Tasapohjaiset olivat pienempiä ja niitä pidettiin tyybiltään vanhempina, kaarevapohjaisissa oli myös purjeet. Rösnan kylän setomiehet, jotka niitä vielä 1900-luvun alussa rakensivat, saivat veneenrakennusmateriaalin joko vaihtokauppana kalaa vastaan tai rahalla ostuen Oravan kartanon metsistä, erityisesti Ilumetsasta. Pienemmillä järvillä käytettiin kahdesta kaukalosta yhdistettyjä veneitä. Tällaisia yhden henkilön veneitä kutsuttiin nimellä *kamja*, ja niitä oli käytössä Utsön järvellä vielä 1990-luvulla ja setojen Kraasnan siirtokunnassa vuonna 2005.<sup>186</sup>

Vuonna 1920 Moskovan ja Pietarin suunnan markkinat menetettiin, mikä teki ammattikalastuksen asemasta Peipsillä ja Pihkovanjärvellä epävarman. Kalastajien omien arvioiden mukaan markkinoille saatiin saaliista vain viidennes entiseen verrattuna. Kalastajat muodostivat kalastusyhtiöitä, saivat apua valtiolta ja rakensivat jääkellareita kalan säilyttämiseksi. Myös kuoreenkuivatusuunit olivat edelleen käytössä. Muutaman vuoden kuluttua tilanne vaikiintui, ja kalan ulkomaanmarkkina-alueiksi kehittyivät Saksa, Puola, Ruotsi ja Neuvostoliitto.<sup>187</sup> 1900-luvun puolivälissä alkoi teollinen kalastus ja Krupan kylään rakennettiin suuri kalakombinaatti. Käyttöön tulivat aktiiviset pyydykset trooli ja pikkunuotta, *mutnik*.

Gustav Ränkin vuonna 1934 laatimassa kartassa on Setomaalla Pihkovanjärven rantamilla ja saarilla 19 venäläistä ja kymmenen virolaista kalastajakylää. Näistä ”virolaisista” kylistä kahdeksan on selvästi setoenemmistöisiä. Toomasmäellä asui Jakob Hurtin mukaan Liivinmaan virolaisia, ja Peresi oli hänen mukaansa, kuten nykyäänkin, venäläiskylä, jossa asui myös Liivinmaan virolaisia.<sup>188</sup> Setojen kalastajakylät sijaitsevat Värskan lahden ympärillä ja Vöhandunjoen suun seuduilla. Saalista käytiin Setomaan

kylistä ostamassa ja vaihtamassa suoraan kalastajilta. Sitä myös vietiin Petserin kalatorille ja kuivattuna kauemmaksi, aina ulkomaita myöten. Venäläiskalastajat veivät kalojaan Petseriin säkeissä tai konteissa kantaen polkuja pitkin, setot hevosvankkureilla.<sup>189</sup>

Setot ovat kalastaneet pääosin lisäansioksi tai kotitarpeiksi. Herbert Tampere tosin mainitsee vuonna 1956, että Pihkovanjärven äärellä on rivi setojen kalastajakylä, jotka kuuluivat enimmäkseen Petserin luostarille ja suoritettiin sille luontaisvelvollisuuksia. Tampere ei mainitse kylien sijaintia, mutta kyseessä tuskin voivat olla muut kuin Värskanlahden kylät. Nämä kalastajat ulottivat hänen mukaansa pyyntiretkiään myös Peipsille ja pitivät pysähdyspaikkoinaan Piirisaarta ja Kodaveren rantaa.<sup>190</sup> Kalastusoikeuden omistavat setot saattoivat myös antaa vuokralle paitsi kalastusoikeuksiaan myös omia veneitään ja kalastusvälineitään. Gustav Ränk olettaa, että setot ovat jättäneet rantavedet enemmän tai vähemmän käyttämättä, koska edes rannikkokylässä asuva seto ei ollut kovinkaan innokas kalastaja vaan osti 1930-luvun alussakin mieluummin kalansa naapuriltaan venäläiseltä sen sijaan että olisi itse kalastanut.<sup>191</sup>

Setomaan joissa ja puroissa on myös ravustettu. Erityisesti Pelskan ja Mitkavitsan purot olivat tunnettuja ravustuspaikkoja. Pyynti hiipui 1960–1970-luvulla, koska ravut vähenivät ryöstöpyynnin ja vesien saastumisen vuoksi. Jokihelmisimpukan helmien pyynnistä Pohjois-Setomaan Mustjõella on hajanaisia tietoja. Helmiä pyysivät etupäässä naiset ja lapset. Helmet myytiin markkinoilla, Petserin luostariin tai Pihkovan kirkkoihin ja luostareihin, joissa niillä koristeltiin ikoneita. Venäläisnaisilla oli tapana käyttää jokihelmiä kaulaketjuissa ja korvakoruissa.<sup>192</sup>

## Käsityötä ja teollisuutta

Petserissä tiedetään 1500-luvulla olleen leipureita, teuras-taja, kalakauppias, kolme räätäliä, suutari, luostarin kanturi, kivenhakkaaja, seppä, saviastioiden tekijä, veneen-

veistäjä, saunanpitäjä ja kaksitoista kauppiasta. Tuotteita valmistettiin ja myytiin paikalliseen tarpeeseen.<sup>193</sup> Amma-teista saa tietoa myös haudoista. Petserin luostarin hautakatakombeihin on aikanaan haudattu munkkien lisäksi myös Petserin kaupungin ja lähiympäristön asukkaita, ja 1600-luvun loppupuoliskon ja 1700-luvun alun kivisissä hautalaatoissa on mainittu ainakin seuraavat haudattujen ammatit: seppä, kynttilänvalaja, parkkari, puuseppä, tavarankuljettaja ja vihannestarhuri.

P. Jakuskinin mukaan Petserissä toimi 1800-luvun keskipaikkeilla neljä pientä kahden työläisen nahkurin-verstasta ja jalkineita ompeli 59 suutaria. 1900-luvun alusta on Petserin kunnasta tiedossa 104 suutaritaloutta, joissa tekivät työtä myös vaimot ja oppipojat.<sup>194</sup> Toisena nahanmuokkauskeskuksena oli Setomaan pohjoisrajalla Võõpsussa toiminut Voldemar Kundin nahanparkitsimo. Siellä parkittiin vedenpitävää nahkaa, jota myytiin Petserin suutareille. Nämä valmistivat siitä reiteen asti ulottuvia niin kutsuttuja kalastajansaappaita, joita ostettiin Pihkovanjärven ja Peipsijärven rannikon kalastajakyliin.

Setomaan vesimyllyissä jauhettiin jauhoja ja valmistettiin erilaisia suurimoita. Myllyjen omistajina olivat kyläyhteisöt, kartanot ja Petserin luostari, ja valtaosa niistä oli annettu vuokralle. Kussakin myllyssä työskenteli kaksi tai kolme mylläriä. Myllyissä myös vanutettiin villakankaita, joita setot käyttivät päällysvaatteiden ompelemiseen. Tietoja suuriputouksisilla Smolinan purolla ja Optjokin joella olevista myllyistä on jo 1600-luvulta.<sup>195</sup> Muutaman myllyn yhteydessä oli myös paja. Pankavitsan kartanolla oli myös tuulimylly, joka oli toiminnassa vielä 1900-luvun alkupuoliskolla.

Saviastioiden, mustien ”kurapatojen” (viroksi *poripotiid*), valmistamisesta muutamassa Setomaan venäläiskylässä on tietoja 1800-luvulta lähtien. Valmistetut uunipadat myytiin kaikki paikallisille: liesiä ei vielä käytetty, vaan kaikki ruoka valmistettiin uunissa tai avotulella. Setot alkoivat valmistaa saviastioita vuoden 1910 paikkeilla, kun Mihail Lüüs rakensi Väike-Puravitsan kylään



Naisia ja tyttöjä  
Vömmorskin  
kylässä  
vesimyllyn  
edessä vuonna  
1913. ERM.

ensimmäisen saviastiaverstaan. V. Niidun mukaan Petserin maakunnan alueella on 1900-luvun alkupuoliskolla ollut 18 saviastiaverstasta, enemmistö niistä Saatsen ja Petserin kunnissa. Kaikkein tiheimmin niitä oli keskittynyt Saatsen kunnan Perdagun kylään, jossa toimi seitsemän verstasta varta vasten rakennetuissa rakennuksissa. Petserin saviastiatehtaissa valmistettiin ainoastaan lasitettuja saviastioita. Monet verstaat toimivat 1940-luvun loppuun asti. Kaikkein kauimmin, vuoteen 1958, toimi I. Pliinin tehdas Perdagun kylässä.<sup>196</sup>

Pankavitsan, Petserin, Lobotkan ja Irboskan kunnista on 1880-luvulta tiedossa 58 kyläseppää. Monet heistä olivat opiskelleet sepän ammatin Liivinmaan ja Kuurinmaan kuvernementeissa.<sup>197</sup> Osa oli oppinut ammattinsa Petserin luostarissa. Sepät valmistivat taloudessa tarpeellisia

tavaroita, kuten arvostettuja kirveitä ja lukkoja, peltotyökaluja sekä ristejä hautausmaille. Sepät myös kengittivät hevosia ja korjasivat työvälineitä. Monilla sepillä oli omatekoiset työkalut, varakkailla Ruotsista hankitut. Sepän apuna työskenteli tavallisesti myös työn tilaaja. Mölan kylässä tiedetään toimineen myös asesepän, ja muutamat sepät valoivat yksinkertaisia tinasormuksia. Myöhemmin seppiä lukumäärä väheni. Kaksi viimeistä yksityispajaa, joissa kengitettiin hevosia, toimi Petserin tuntumassa olevassa Kuntsakõrran kylässä ja Petserin esikaupungissa Kuznetsnajan kadulla vielä 1950-luvun puolivälissä. Irboskan seudun seppiä toiminta loppui 1960-luvulla. Muutamat sepät työskentelivät kyllä vielä yksityisesti puolisalaa, mutta tavallisesti sepät olivat neuvostoaikana kolhoosin tai sovhoosin seppinä.

1800-luvulla ja 1900-luvun alkupuoliskolla työskenteli Pankavitsan seudun kylissä mestareita, jotka valmistivat erilaisia puuastioita, rukkeja, vankkureita rattaita, rekiä, mehiläispesiä, ovia, pulpetteja ja haravia sekä puisia ruoka-astioita. Lukin kylässä tehtiin ikkunanpuitteita, ovia, tuoleja ja pöytiä, Nutretsovan kylässä puolestaan rukkeja, arkkuja ja kaappeja.<sup>198</sup> Setot ovat valmistaneet myös erikoisia pärekoreja.

Tiirhannan kylässä harjoitettiin kalkinpolttoa. Miehiä työskenteli 1800-luvun jälkipuoliskolla ratatöissä ja syksyisin Rāpinan ja Vastseliinan kartanoissa pellavatyössä. Setot kävivät satunnaistöissä Virossa ja Latviassa, venäläiset taas Pihkovan ja Pietarin kuvernementissa ja Pietarin kaupungissa.

Setomaalle syntyi kaivannaisteollisuutta 1900-luvulla. Vanhassa-Irboskassa toimi viisi kipsinkäsittelytehdasta, joissa työskenteli sesonkiaikana jopa 700 ihmistä. 1800-luvun lopulla Petserissä toimi kaksi tiilitehdasta, joista toisen omistaja oli seto. 1900-luvulla Matsurin kylässäkin toimi lyhyen aikaa tiilitehdas, minkä lisäksi pieniä tehtaita oli myös kartanoissa. Piusassa on 1900-luvulla kaivettu hiekkaa lasiteollisuuden tarpeisiin, mistä ovat jääneet jäljelle kuopat ja turistinähtävyytenä tunnetut monikerrokset hiekkaluolat, joissa talvehtii useita lepakkolajeja.

Vuosina 1913–1914 Petserissä oli viisi kipsitehdasta, kuusi sahaa, neljä tiilitehdasta, kolme nahkatehdasta ja kolme viinatehdasta.<sup>199</sup> Petseristä tiedetään 1800- ja 1900-luvun vaihteesta hatuntekijöitä ja ompelijoita, hopea-



Tiilitehtaan hevoskierto Saaboldan kylässä vuonna 1912. ERM.

seppiä ja ikonimaalareita. Petserin lähellä Vömmorskin kylässä toimi vuodesta 1935 vuoteen 1941 Petserin rakennus- ja keramiikkateollisuuskoulu, myöhemmältä nimeltään Petserin Teollisuuskoulu.

Monet setonaiset valmistivat 1960- ja 1970-luvulla vilpuseroita jo eräänlaisena vaihteyönä: osa naisista teki neulekoneella puseron osat, toiset neuloivat käsin etukappaleisiin leveät koristeosat ja kolmannet ompelivat puseron osat yhteen. Näitä puseroita vietiin myyntiin Leningradiin ja lähetettiin myytäväksi myös postipaketteina Moskovan seudun pikkukaupunkeihin. Sodanjälkeisenä aikana Petserissä toimi parinsadan työntekijän trikootehdas. 1980-luvulla tehdasta laajennettiin tuntuvasti ja rakennettiin uusi tehdasrakennus.

## Rajamaan kaupankäynti

Setomaan läpi on satoja vuosia kulkenut tärkeitä kauppateitä. Hansakaupassa olennaista osaa näytellyt Pihkova oli itsenäisyytensä aikana itsenäinen vapaakauppa-alue, jolla ei ollut tullimaksuja. Vuonna 1510 tapahtunut Pihkovanmaan yhdistäminen Moskovan ruhtinaskuntaan vaikutti olennaisesti väestön kauppa- ja taloustilanteeseen. Huolimatta 1500- ja 1600-luvun vaihteen tullimaksujen käytöstä, kaupankäyntikielloista ja Moskovan säättämistä epäsuotuisista laeista Pihkova kykeni säilyttämään tärkeän aseman kotimaan- ja ulkomaankaupassa. Aktiivinen kauppavaihto jatkui koko 1600-luvun ajan. Suurilla vuosimarkkinoilla, jotka pidettiin Pihkovassa kerran vuodessa ja jotka kestivät kaksi viikkoa, oli merkittävä rooli niin kotimaan kuin ulkomaan kaupassa. Markkinat erosivat joka viikko toimivista toreista ja paikallisistakin markkinoista siinä, että vuosimarkkinoilla muiden kaupunkien kauppiamiehillä oli samanlaiset kaupankäyntioikeudet kuin paikallisilla. Pihkovanmaan vuosimarkkinoilla kävi kauppiaita monista Venäjän kaupungeista, minkä lisäksi sinne toivat omia tuotteitaan myös talonpojat sekä liettualaiset ja saksalaiset.<sup>200</sup>

Petserin sijainti rajan lähellä ja kauppateiden varrella teki siitä paitsi tärkeän kaupankäyntipaikan myös tärkeän vienti- ja tuontitavaran risteyskohdan. Osa Englannista tulevasta Pihkovan, Novgorodin ja Moskovan tinakaupasta kulki Setomaan läpi. Petserin kautta kävi myös osa Moskovan ruhtinaskunnan pellavakaupasta. Petserissä tiedetään olleen tullia 1600-luvulta lähtien. Hollantilaisen N. Wittsenin matkakuvauksen mukaan Hollannin lähettivät pysähtyivät vuoden 1664 marraskuussa Petserin ”raatihuoneessa ja tullissa, ja vaakahuoneessa seisoi heillä hevoset”.<sup>201</sup> Vuonna 1662 tiedetään Petserin asukkaana Ivaska Vömmorskin myyneen 200 puutaa (3200 kiloa) hunajaa Pihkovan kauppiaille; tämän liiketoimen yhteydessä ostettiin tavaraa myös Lyypekin, Narvan ja Ruotsin kauppiailta.<sup>202</sup> Ivaska Vömmorsk, setojen joukossa Vömmorski Ivvan, oli setosyntyinen kauppias Vömmorskin kylästä, joka on viiden kilometrin päässä Petseristä.

Petseriläisten kaupankäynti oli luonteeltaan vaihtokauppaa. Paikalliset ihmiset kävivät kauppaa Riiassa, Tallinnassa ja Narvassa.<sup>203</sup> Suuri osa kaupasta oli kuitenkin Petserin linnoituksen streltsien eli henkivartijakaartin jäsenten käsissä, joita Moskovan ruhtinaskunta lähetti Petseriin linnoituksen varusväeksi 1560-luvulla. Streltsit vartioivat myös valtion varastoja ja 1700-luvun suureen Pohjan sotaan asti myös rajaa. He olivat vapautettuja veroista ja heillä oli paljon muitakin privilegioita, heidän jälkeläisillään oli esimerkiksi oikeus käydä luostarin saunassa vielä 1900-luvulla.

Vuodelta 1693 on tieto, että Laossinan kylän (seto) asukkaat purjehtivat *budaroilla*, suurilla kauppapursilla, Pihkovasta Narvaan ja takaisin ja kävivät kauppaa kalalla, suolalla ja viinillä. Tööganitsan kylässä puolestaan kudottiin pellava- ja villakankaita ”omaksi tarpeeksi ja myytiin”.<sup>204</sup>

Suolakauppaa käytiin Baltian maissa jo ennen 1100-lukua.<sup>205</sup> Rajakaupunki Petseriin rakennettiin suuret suolavarastot. Suolan myynti oli tuolloin valtion monopoli: suolavarastoja ja suolakauppoja vartioi sotaväki. Ensimmä-

mäinen tieto Petserissä sijaitsevista valtion viinakaupoista, suolakaupoista ja postitalosta on peräisin vuodelta 1693.<sup>206</sup> Petserissä oli myös runsaasti muun kauppataran välitystarastoja. Suuren Pohjan sodan aikana Ruotsin sotaväki poltti Petserissä sijaitsevat varastorakennukset, joissa oli suuri määrä kankaan kutomiseen tarkoitettua hamppua. Palo kesti monta kuukautta. Samalla paloi myös manufaktuuri, jossa valmistettiin erityisen vahvaa, vedenpitävää juhtinahkaa.<sup>207</sup>

Suuren Pohjan sodan jälkeen Pihkovanmaalla Liivinmaan suuntaan olevista kolmesta sisämaantullista kaksi sijaitsi Setomaalla: Irboskassa sekä kolmen kilometrin päässä Petseristä olevassa Tailovan kylässä. Vuodesta 1720 lähtien tullessa työskentelivät kiinteäpalkkaiset valtion virkamiehet. Vaikka Tailova mainitaan rajalla olevien tulliasemien rekisterissä ensi kertaa vasta vuonna 1755, se oli olemassa jo aikaisemmin. Tailovan tullin asiakirjat laadittiin Petserin luostarissa, jonka vaakahuoneessa tavara myös punnittiin. Tullin kautta vietiin ”meren taakse” sekä Tarttoon, Tallinnaan ja Riikaan ”oman isännän tavaraa” monista Venäjän kartanoista ja jopa Pohjois-Venäjän luostareista sekä Pihkovanmaalta. Tavarakuormastoissa oli 30–40 hevosta.

Merenrannikon satamiin vietävää tavaraa ostettiin myös paikallisilta pikkukauppiailta ja markkinoilta. Aktiivisia myyjiä olivat myös Petserin luostarin talonpojat. Esimerkiksi vuonna 1748 eräs Petserin luostarin talonpoika myi pihkovalaiskauppiaalle ”omat kasvattamansa 6 sarvieläintä 15 ruplasta”. Tailovan tullin kautta vietiin Liivinmaalle humaloita, hunajaa, tervaa, voita, sulatettua sian-, lampaan- ja naudanrasvaa, kalaa, lihaa, savustettuja naudankieliä, karhunlihaa, hamppu-, pellava- ja ruokaöljyä, saippuaa, rasvakynttilöitä, jauhoja, metsäpähkinöitä, metsälintuja ja runsaasti erilaisia kankaita. Eräs Vologdan kauppias vei Liivinmaalle 140 paria rukkasia, 200 hattua, 220 sarvesta valmistettua kampa, 120 nahkavyötä, 180 paria keltaisia nahkajalkineita sekä satuloita ja muuta hevostarpeistoa. Värjättyjen kankaiden määrä oli tuhansia

metrejä. Kauppiat Derptin eli Tarton kunnasta toivat myytäväksi tervaa, paperia, lasituotteita ja rohtoja, harvemmin viiniä.<sup>208</sup>

Pihkovassa oli 1700- ja 1800-luvulla jokasyksyiset omenamarkkinat 1.–7. lokakuuta. Niillä myytiin yksinomaan omenoita luostarien, kartanoiden ja talonpoikien puutarhoista. Suuri ”talonpoikien kokoontuminen” tapahtui myös ensimmäisenä helluntain jälkeisenä pyhänä, kun Petserin luostarin ristisaatto ennätti Pihkovaan. Tuona päivänä pidettävälle käsityömarkkinoille talojen naiset toivat myyntiin kankaita, pyyheliinoja ja lankaa. Tiedetään, että ristisaaton mukana liikkui aina paljon paikallista kansaa. Markkinoiden vaikutusalue oli laaja ja ulottui myös Setomaalle.

Tärkein tuontitavara oli 1800-luvulla edelleen suola, jota tuotiin Peipsiä ja Pihkovanjärveä pitkin Narvasta ja Tallinnasta. Vuonna 1820 rakennettiin Petseriin uudet suolavarastot poltettujen varastojen entiselle paikalle Pihkovankadulle arkkitehti F. Jabsin suunnitelmien mukaan. Suolavarastojen ympärille rakennettiin korkea hirsiaita, jonka porteille tuli suolakauppa ja vartijoiden talo.<sup>209</sup> Koska Venäjällä oli 1800-luvun loppupuoliskolle asti voimassa suolan myynnissä valtion monopoli, oli salakauppa yleistä. Se oli erityisen tuttua järvenrannan kylissä, ”suolatiellä” Narvasta Pihkovaan pitkin Peipsiä ja Pihkovanjärveä. Salakauppana tuotiin myös viinaa Liivinmaan kartanoista, joissa toimi jo 1700-luvulla pirtutehtaita. Huomattavasti Pihkovan kuvernementin tasoa alhaisemmat hinnat tekivät viinanmyynnistä tuottoisaa.

Pääasiallisina vientituotteina 1800-luvun puolivälissä olivat pellava, pellavansiemenet, ruis, kaura, nahat, lumput, kotieläimet sekä kuivatut kuoret ja liha. Niitä vietiin Riikaan, Pärnuun, Tarttoon, Mogiljoviin, Novgorodiin, Smolenskiin ja Moskovaan sekä Pihkovan kuvernementin kaupunkeihin.<sup>210</sup> Paikallista hunajaa tuotiin markkinoille puisissa astioissa. Mehiläisvahaa ostivat Pihkovan luostarit, myöhemmin myös Petserin luostari, johon rakennettiin kynttilätehdas. Pietarin–Varsovan rautatien

valmistuminen vuonna 1862 laajensi Pihkovan kuvernementin kauppaa-alueita. Vuonna 1889 valmistuneen Setomaan läpi kulkevan Pietarin–Riian rautatien ja Petserin rautatieaseman rakentamisen jälkeen alettiin hunajaa myydä suurempia määriä Riikaan. Rautatien valmistuminen lopetti puolestaan pellavan viennin hevoskyydillä Riikaan. Vuonna 1931 avattiin Petserin–Tarton rautatie.

Koska kalastajilla ei sesongin aikana ollut aikaa myydä saalistaan, tuli monista rantaseutujen kylien asukkaista välittäjiä, jotka ostivat kalastajien saaliin, myivät sitä toreilla sekä veivät kalaa etäisempiin kyliin. Kesäinen kalansaalis meni enimmäkseen Petseriin ja lähiympäristöön. Tuoretta kalaa saapui Petserin kalatorille joka maanantai, keskiviikko ja perjantai aamulla kello 6–7. Talvella kalansaalis oli suurempi, ja kalaa riitti myyntiin myös naapurialueille. On tietoa, että Pihkovanjärven rannikon kalakauppiaiden retket ulottuivat talvella myös 150 kilometrin päähän Kraasnan maarahvaan asuinalueelle.<sup>211</sup>

M. Denissovo muisteli vuonna 1994, kuinka kalakauppiat palasivat värikkäästi kotikyläänsä, viinaa juoden ja laulaen: vanhat miehet lauloivat vanhoja rekryyttilauluja, nuoremmat tšastuškoja.

Ruukkusetot, viroksi *potisetud*, olivat saviastioiden myyjiä, jotka itse eivät valmistaneet astioita. Heidän toimintansa alkoi 1800-luvun lopussa. Alkuun myytiin Tartossa ja Pihkovassa tehtyjä saviastioita, myöhemmin jo setomestarienkin keramiikkaa. Ruukkusetot kävivät kauppa etupäässä Manner-Virossa ja Petserin markkinoilla, mutta heidän myyntimatkinsa ulottuivat jopa Saaremaalle ja Latviaan. Astiat myytiin rahalla tai vaihdettiin viljaan. Valtaosa ruukkusetoista tuli Värskan seudulta, jonka hiekkaisessa maassa maanviljelys ei juuri kannattanut. Ruukkusetoille kehittyi oma alakulttuurinsa.

Ruukkusetot keräsivät myös lumppuja. Pietari I:n henkilökohtainen ukaasi Senaatille paperinvalmistukseen menevien lumppujen keräämisestä annettiin vuonna



Saviastioiden myyntiä torilla Petserissä 1930-luvun lopulla. ERM.





Matkalla Budovižin kylästä kaupunkiin Piusajoella vuonna 1936. Lotjanvedon takia jokien rannat täytyi pitää avoimina. ERM.

1720.<sup>212</sup> Räpinan paperitehtaan valmistuttua vuonna 1740 Etelä-Viroon Setomaan lähelle ruukkusetot veivät keräämänsä lumput sinne. Saviastia- ja lumppukauppa oli tuottoisaa mutta vaivalloista. Sen harjoittaminen oli luontevaa juuri setoille, jotka osasivat sekä viron että venäjän kieltä. Ruukkusetot myivät lumppuja myös Petserin kauppiaille, joiden varastoissa ne lajiteltiin, leikattiin suikaleiksi ja vietiin sitten paperitehtaaseen. Jotkut jopa rikastuivat lumppujen myynnillä.<sup>213</sup>

Petserissä oli 1900-luvun alussa yli sata pikkupuotia, ja sanonta ”petseriläisen työ on kaupankäynti” kuvaa tilannetta hyvin. 1800-luvun jälkipuoliskolla nousi Petserissä esiin useita paikallisia rikkaita kauppiaita, joista yli puolet oli setoja. Eräs setokauppias perusti jopa Riikaan 1900-luvun alussa oman liikkeen, jota hän myöhemmin laajensi Berliiniin.<sup>214</sup> Toista maailmansotaa edeltävänä Viron tasavallan aikana Petserin asukkaista 19,3 % kuului kauppiasperheisiin, mikä oli ainutlaatuisen suuri luku

Viron kaupungeissa.<sup>215</sup> Setonuria meni 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alkuaikoina Petserin kauppiaiden palvelukseen oppimaan kaupankäyntiä. Monet heistä avioituivat venäläisten kanssa ja jälkipolvet venäläistyivät. Venäläisten mukaan setoilla oli yleensäkin kaupankäynnissä etua siitä, että he osasivat sekä viron että venäjää. Tosin myös monet venäläiset ja venäläistyneiden setosukujen jälkeläiset oppivat vielä seton kieltä.

## Setomaan markkinat ja Petserin torit

Petserin markkinat saivat alkunsa Petserin luostarin järjestämistä ristisaattokirkkopyhistä, joille kokoontui huomattava joukko pyhiinvaeltajia ja seudun paikallisia asukkaita. Näistä kehittyivät kahdet suuret vuosimarkkinat: kevätmarkkinat, jotka pidettiin suuren paaston kuudennella viikolla, ja syysmarkkinat Marian päivänä, 28. elokuuta.<sup>216</sup> Vuodelta 1885 on tietoja jo viisistä vuotuisista

markkinoista. Novgorodin kuvernööri, kreivi J. von Sivers luonnehti Petseriä paikaksi, joka on kuuluisa vain luostaristaan ja markkinoistaan.<sup>217</sup> Luostarimarkkinoita pidettiin muinoin myös Mõlan luostarin luona. Luostari kyllä suljettiin jo vuonna 1765, mutta markkinaperinne jatkui osittain vielä vuoteen 1976: paikallisena kesäisenä kirkkopyhänä, ”Mõlan pyhäpäivänä”, myytiin haravia ja sirppejä.

Setomaan markkinoista merkittävimmät olivat Petserin markkinat, jotka 1800- ja 1900-luvun vaihteesta lähtien pidettiin joka kuun ensimmäisenä sekä 15. päivänä. Petserin markkinoilla kävivät kauppa paikalliset talonpojat, mutta niille tultiin myös Liivinmaan kuvernementin raja-seudun kylistä ja kartanoista. Markkinoitten vaikutusalue onkin ollut verraten laaja. Petserinmaan lisäksi siihen ovat kuuluneet Räpinan ja Vastseliinan seutu ja vuosimarkkinoiden osalta suurin osa Võrumaasta ja Etelä-Tartumaasta. Markkinoilla kävi runsaasti myös kulkukauppiaita ja ostoasiamiehiä pääasiassa Etelä-Virosta, vuosimarkkinoilla Tallinnastakin. Petserissä vuosisatojen kuluessa syntyneet kaupungin eri osien markkinapaikat kunnostettiin kaupunginhallituksen määräyksestä vuonna 1934, ja tärkeimpien tavaroiden myymiseksi muodostettiin kiinteät paikat, ”torit”.<sup>218</sup> Kaupungin keskustorilla myytiin manufaktuuri-tuotteita, makeisia ja ruoka-aineita sekä paikallisten suutareiden valmistamia nahkajalkineita, joita ostivat erityisen mielellään järvenrannan kalastajat. Vilja- ja kalatori, porsastori ja nautatori sijaitsivat keskustorin lähellä. Hevosmarkkinat taas pidettiin kaupungin ulkopuolella. Vilja- ja ruokatoreilla myytiin viljaa, perunoita, jauhoja, ryynejä ja suurimoita, voita, munia ja lihaa. Viljatorilla myytiin myös rukiin, kauran, tattarin, pellavan, sipulin ja muiden viljelykasvien siemeniä. Kesällä myytiin mansikoita, kurkkuja ja sipuleita. Niitä vietiin jo 1800-luvun keskipaikkeilla Pietariin ja Pihkovaan. Kalatorilla myytiin läpi vuoden tuoretta ja kuivattua kalaa. Petserin porsastori oli kautta Viron tunnettu runsaudesta ja edullisista hinnoistaan.

Sangen mielenkiintoinen oli puutori, jolla myytiin saviastioitakin. Siellä ostajia odottamassa oli kuormittain

lautoja, hirssiä ja polttopuita, vankkureita, puuastioita sekä erisuuruisia pärekoreja, jotka olivat erityisen haluttuja.<sup>219</sup> Mõlnikovan ja Ragosinan venäläiskylistä tuotiin markkinoille käsin tehtyjä mustia saviastioita, joita käytettiin uuniruokien valmistukseen. Markkinoilla myytiin myös Petserin ympäristössä sijaitsevista setojen saviastiatehtaissa valmistettuja astioita. Puu- ja saviastioita toivat myytäväksi myös Lauran seudun venäläiset ja latvialaiset. Petserin markkinoille on omia tuotteita tuotu myös Haanjasta; erityisen tunnettuja olivat piiput.<sup>220</sup>

Markkinoita oli kerran pari kertaa kuussa myös Uuden-Irboskan, Vanhan-Irboskan, Lauran ja Rotovan kaupoissa. Kylämarkkinoista olivat tunnetuimmat lammasmarkkinoiksi kutsutut Lindoran markkinat, jotka pidetään ennen mikkelinpäivää. Ne ovat ainoat vanhoista markkinoista, joita pidettiin läpi neuvostoajan ja pidetään yhä.<sup>221</sup>

Petserin markkinat ja eläintori kiellettiin vuonna 1956, mutta 1960-luvun puolivälissä syntyi kansan aloitteesta uusi porsastori Tartonkadun päähän, varuskuntaa vastapäätä olevalle tyhjälle aukiolle. Torista tuli nopeasti kuuluisa, ja porsaita käytiin ostamassa laajalta alueelta, Pihkovan seudulta ja jopa Novgorodin alueelta. Kun tämäkin porsastori kiellettiin, tultiin noilta alueilta ostamaan porsaita suoraan setokylistä, tavallisesti aina samoista tutuista taloista. Parin vuoden ajan toimivat vanhan tavaran tori ja eläintori yhdessä Petseristä Võmmorskiin päin vievän tien varressa, Tsäätsovan kylän luona.

Markkinoilla on aikojen kuluessa ollut Setomaalla hyvin tärkeä sosiaalinen ja taloudellinen rooli. Kestävä taloudellinen kehitys oli markkinoiden säilymisen perusta. Markkinat olivat myös tärkeä kohtaamis-, ajanviete- ja huvittelupaikka, ja niillä hoideltiin myös kosinta-asioita. Markkinoilla levisivät myös tuoreimmat uutiset, ja 1700-luvun alkupuolelle saakka myös tsaarin ukaasit ja uudet lait kuulutettiin markkinoilla.



Markkinapäivä  
Petserin  
vanhankaupungin  
kadulla  
1920-luvulla. ERA.

## Kaupankäyntiä Setomaan kylissä

Venäjänsä vallan aikana Setomaan maalaiskylissä ei ollut kauppapuoteja, vaan kylissä kiersi niin myyviä kuin ostaviaakin kauppamiehiä. Ruukkusetot kiersivät myös Setomaalla. Puuastioiden kauppiat vaihtoivat tuotteitaan viljaan tai rahaan. Laukkukauppiat, harjukkaat (*hařamehe*) kulkivat jalan ja myivät pikkutavaraa: heissä oli 1800-luvun lopulla virolaisia, setoja, venäläisiä ja juutalaisia. Sipulia ja sikuria myyvät setot vaihtoivat kauppatavaraansa viljaan. Rohtimenostajat myös myivät tavaroita. Juutalaisia kiersi ostamassa nahkoja ja myymässä tavaroita. Venäläiset kalamiehet toivat kalakuormansa kylään ja vaihtoivat kalaa viljaan tai möivät rahalla, vanhastaan kävi erityisesti kuore- ja kiiskikauppiaita.<sup>222</sup>

Kalanmyyntiä sisämaahan harjoittivat niin kalastajat kuin välittäjätkin. Tässä kaupankäynnissä vallitsi alueelli-

nen markkinajako: sisämaassa vaihdettiin yksi astia kalaa yhteen astiaan viljaa, kun taas Pihkovanjärven ympäristössä vaihdettiin kalaa myös polttopuihin. Vuonna 2007 80-vuotias Veera Hirsik muisteli: ”Isä latoi puukuorman vankkureihin ja ajoi kalaa ostamaan.” Myös N. Laanetun muistelmien mukaan vaihdettiin talvella heinää ja polttopuita kalaan Kulknan (Kolpinon) saassa. Muistitiedon mukaan kalaa vaihdettiin myös hampulankaan, koska hampua pidettiin pellavaa kestävämpänä kalaverkoissa. Kalaa on vaihdettu myös villaisiin kudottuihin kintaisiin ja sukkiin.<sup>223</sup>

## Leivät ja piirakat

Ruokakulttuuria pidetään usein keskeisimpänä etnisen ryhmän tunnusmerkkinä. Setojen ruokakulttuuriin vaikutti suuresti ortodoksisuus, johon kuuluvat usein

toistuvat ja pitkät paastokaudet. Setojen ruoka oli pääosin hitaasti valmistuvaa uuniruokaa. Tsaarinvallan aikana joskus vallinneet kesäiset uuninlämmityskiellot vaikuttivat ruokien valmistusaikoihin ja myös lajeihin; setojen kesäruokana tunnettu on esimerkiksi jäljempänä kuvattu kylmä keitto.

Kuten monella muullakin pohjoisella maanviljelyskansalla oli myös setoilla pääasiallisena ravinnonlähteenä ruisleipä. ”Se oli koko ruuan ja elinvoiman symboli. Leipää tuli kohdella kunnioittavasti.”<sup>224</sup> Leipää ei saanut pudottaa maahan eikä ”muulla jumalattomalla tavalla käsitellä”, kuten 79-vuotias setonainen Petserin Varvaran kirkossa kertoi. Nälänhädän aikana lisättiin leipäjauhoihin akanoita tai joskus hienoksi jauhettua jäkälää. Tällaista leipää kutsuttiin nimillä *hädäleib*, *näläleib* eli ’hätäleipä’, ’nälkäleipä’. Taikinaan voitiin lisätä myös seulan läpi hienoksi hierottuja keitettyjä perunoita, jolloin leipä pysyi kauemmin tuoreena.

Ruisleipä tehtiin vuorokauden ajan hapatetusta haalearaan veteen sekoitetusta taikinasta. Juurena oli edellisestä taikinasta jätetty hapantunut taikinapala, *juurötis*, jota säilytettiin pellavapyyhkeeseen sisällä. Taikinan vaivaaminen, *sökminō* (’sotkeminen’), oli raskasta työtä, mutta hyvin vaivatusta taikinasta tuli hyvä leipä. Leivät olivat soikeita. Ennen uuniin panemista leipä silotettiin märällä kädellä tasaiseksi ja painettiin kädellä ”ristinmerkki”, toisinaan neljä syvennystä. Yksi leipä saattoi painaa jopa neljä kiloa. Se pantiin uuniin ja otettiin uunista pitkävartisella puusella leipälapiolla. Ennen leipien uuniin panoa emäntä usein paistoi kuumalla uuninedustalla lapsille leipätaikinasta pienet pyöreät kakkarat (*vatsk*). Niitä kastettiin voisulaan ja syötiin lämpiminä. Ennen vanhaan leipää paistettiin kerran viikossa.

Ruisleipätaikinasta paistettiin myös piirakoita (*piirak*), jotka kuuluivat pito- ja hääruokiin. Piirakoita leivottiin sekä avonaisina että umpinaisina, joissa täyte oli kokonaan taikinan sisässä. Täytteet vaihtelivat: leivottiin niin porkkanapiirakoita (*pörknapiirak*) kuin sienipiirakoitakin

(*seenepiirak*) sekä tattari-sienitäytteisiä (*tatrigupiirak*) ja uusimpana riisi-munatäytteisiä piirakoita (*riisipiirak*). Maistuvana ruokana muistettiin hampunsiemenpiirakat, joiden täytteeseen lisättiin sianrasvaa.<sup>225</sup> Umpinaisia kalapiirakoita nimitettiin kalalajin mukaan ja niitä paistettiin tuoreista suurehkoista kaloista. Ne olivat aina soikionmuotoisia paitsi kuore- ja ohraryynitäyteinen kuorepiirakka (*tindipiirak*), joka oli aina pyöreä. Avonaiset piirakat olivat kuitenkin tavallisesti marjapiirakoita; kaikkein tavallisin oli mustikkapiirakka.

Ruisleipätaikinasta paistettiin myös munalla ja juustomaidolla päällystettyjä kakkaraita (*vatsk*). Ne olivat pieniä ja pyöreitä leivonnaisia, joissa täyte oli keskellä. Seulassa hienonnetulla perunalla ja rahkalla täytetty oli *kartohkavatsk*. Päärynähillolla täytetty oli *kruusavatsk*, hampunsiementäyteinen oli *siimnevatsk*, rahkatäyteinen taas *kohopiimävatsk*. Virolaisilla nämä paistokset olivat nimeltään *corp*, mutta ne tehtiin happamattomasta taikinasta. Setoilta nimitys *vatsk* on säilynyt, mutta nykyään sitä käytetään vetelätaikinaisista, jauhoista, voista, munista ja maidosta leivotuista leivonnaisista, joiden päälle lisätään rusinoista, omenia tai marjoja.

Hyvin yleistä oli myös suurten ohukaisten paistaminen. Niitä syötiin aamiaiseksi suolarahkasta valmistetun kylmän kastikkeen, kalan tai suolasienten kanssa.

## Keitot ja puurot

Keittoja oli kolmea lajia. Ensimmäinen oli *ruug*, ’ruoka’, joka oli *sakō* (’sakea’) eli paksu keitto, vähälieminen liha-keitto, kalakeitto tai vihanneskeitto (esimerkiksi *herneruug* ’herneruoka’, *teräruug* ’jyväruoka’, *kapstaruug* ’kaaliruoka’). Toinen oli *supp* ’soppa’, jota käytettiin ainoastaan maitoon keitetystä puolivetelästä peruna- tai klimppisopasta, ja kolmas oli *suuliim* ’suuliemi’, joka tunnettiin kesäisenä kylmänä keittona sekä paastoruokana. *Suuliim*-keiton pohjana oli kalja (*taar*), johon keväällä ja kesällä lisättiin hienoksi silputtuja sipulinvarsia (*sibula*), tuoretta kurkkua



Suurimoiden valmistamista vuonna 1912 Värskassa Matsurin kylässä. ERM.

sekä kuivattua kuoretta; tämä oli nimeltään *sibulasuuliim*. Syksyllä ja talvella lisättiin kaljaan hapankurkkua, retikkaa (*ritk*) ja kuoretta; tämä oli *ridasuuliim*. *Suuliim* voitiin valmistaa myös punajuuren (*peedi*) keitinliemestä, johon lisättiin tuoretta sipulia ja kurkkua sekä kuoretta; tämä oli *peedisuuliim*. Keittoihin lisättiin joskus myös pellava- tai hamppuöljyä.

Keiton lisäksi paastoaikana syötiin puuroja. Ne olivat niin paksuja, että lusikka seiso i niissä pystyssä. Ohraryneistä, herneistä ja tattarista keitetyjä puuroja syötiin pellava- tai hamppuöljyn tai myös kuumaa kalaliemen kanssa. Kesällä syötiin paljon talkkuna (*kama*, *tolokna*) piimän kanssa, paastoaikana vesi, myöhäisinä aikoina hillon kanssa. Hampunsiemenistä irtosi survomalla helposti öljyä. Tästä öljyisestä survoksesta ja vedestä valmistettiin keittoihin lisättävää hamppumaitoa, jonka nimitys oli *häräpiim* 'häränmaito'.

## Vihannes-, sieni- ja marjaruoat

Vihannesruokien valmistamiseen käytettiin kaaleja, sipuleita, kurkkuja, lanttuja, porkkanoita, herneitä, papuja ja punajuuria. Paljon syötiin myös perunoita. Peruna tuli käyttöön jo 1700-luvulla. Ennen perunan tuloa ja vielä sen jälkeenkin kasvatettiin paljon naurista, jota pidettiin toisena leipänä.

Kurkkuja ja kaalia hapatettiin suurissa puutyynyreissä, jotka ensin puhdistettiin huolellisesti höyryttämällä kuumalla vedellä, jonka seassa oli katajanoksia. Hapattamisessa käytettiin vielä 1900-luvulla Petserin luostarin vanhoja reseptejä, varakkaissa perheissä saatettiin kokeilla uusia reseptejä. Kaali voitiin hapattaa esimerkiksi Antonovka-omenoiden kanssa latomalla kerros kaalia ja kerros omenoita. 1900-luvun alussa levisi myös keitettyjen punajuurien hapattaminen. Hapatettuja punajuuria



Kesällä kalastettuja lahnoja kuivumassa Otsan talon räystäään alla Karisillan kylässä vuonna 1935. ERM.

ja hapankaalia syötiin erillisenä ruokalajina, jonka nimenä oli *taarikapsta*. Se oli sangen suosittu paastoruoka, jota syötiin pellavaöljyn ja kuumien perunoiden kera. Paastojen aikana valmistettiin myös uuniperunoita pellavaöljyssä. Paljon syötiin retikkaa, joka leikattiin ohuiksi suikaleiksi tai raastettiin, lisättiin pellavaöljyä ja suolattiin kevyesti. 1900-luvun alussa tuli käyttöön sokerijuurikas, josta keitettiin makeaa hyytelömäistä siirappia.<sup>226</sup>

Sieniruuat ja sienipiirakat olivat setoilla arvostettuja paastoruokia, mutta muille virolaisille ne olivat tuntemattomia. Sieniruuat valmistettiin enimmäkseen kuivatuista sienistä, erityisesti suosittiin tatteja. Sieniä kerättiin myös myyntiin. Setot keräsivät vain madottomia sieniä toisin kuin venäläiset, joten setojen sieniä ostivat mieluummin esimerkiksi ravintolat. Naiset keräsivät mustikoita, puolukoita ja karpaloita, joista osa säilöttiin talveksi, osa myytiin.

## Kalaruoat

Kalaruoilla oli setojen ruokavaliossa tuntuvasti suurempi osuus kuin liharuoilla. Christian von Schlegel kuvaa tätä 1800-luvun alkupuolella seuraavasti: ”Kalaa saatiin paikalla tuoreena, suolattiin samassa paikassa ja vietiin kotiin. Jos ei ollut lämmintä, tuotiin kala suolaamattomana.”<sup>227</sup> Kala saatettiin suolata vahvasti, mutta myös kevyt-suolausta käytettiin. Kevyesti suolattu kala saattoi hapan-tua, mutta Setomaan Värskasta on tieto, että hapan kala oli joillekuille jopa mieltäisempää kuin tuore.<sup>228</sup> Kaikkein vanhin kalan säilömistapa oli sen kuivattaminen puolikuivaksi, nahkeaksi ja sitkeäksi (*vinnutamine*) tuulisessa ja puolivarjoisessa paikassa. Nahkeiksi kuivattiin lahnaa, ahventa ja särkeä, harvemmin haukea. Kalat puhdistettiin sisältä ja jätettiin pariiksi päiväksi kevyeen suolaan. Sen jälkeen kalat ripustettiin narulle ja kuivattiin katonräystäään

alla kevätuuessa, kun ei ollut vielä karpäsiä. Tällainen kuivattaminen oli työlästä, mutta vaati vain vähän suolaa, joka oli vielä 1800-luvun keskivaiheilla kallista. Kuivattua kalaa, kapakalaa, on nimetty yhteisesti nimillä *kelt*, *keldokala*. Arvostettu oli mätiä sisältävä eli kutuaikana pyydetty *kelt*. Pientä kalaa, esimerkiksi kuoretta, saatettiin kuivata täysin kuivaksi.

Kalan nahkeeksikuivattamisessa oli eroja Setomaan eri osien välillä: Pohjois-Setomaalla sekä venäläisissä kalastajakylissä kala kuivattiin suomuineen.<sup>229</sup> Etelä-Setomaalla taas kala suomustettiin ennen kuivattamista.<sup>230</sup> Paikallisia eroja oli myös tämän puolikuivatun kalan ruoaksi valmistamisessa: Pohjois-Setomaalla keitettiin kalahyytelöä suomuksineen kuivatusta kalasta, koska suomukset olivat tarpeen hyytelön hyytymiseksi.<sup>231</sup> Kuitenkin hyytelön keittäminen tuoreista kaloista oli siellä tavallisempaa, koska asuttiin *vii veereh*, veden ääressä. Setomaan sisämaassa, eteläosassa, pidettiin tuorekalahyytelöä erityisen maistuvana ruokana, koska tuoretta kalaa sai vain markkinoiden aikana.

Eroa oli myös kuivatun kalan keittämistavassa: Pohjois-Setomaalla kala keitettiin perunoiden kanssa samassa padassa, Etelä-Setomaalla aina erillään. Tällöin keitetty kala haudutettiin kermakastikkeessa ja syötiin keitettyjen perunoiden kanssa. Tuoreesta kalasta keitettiin keittoja. Ruoanlaitosta kirjoittaa Aliise Moora:

Puhdistettu suuri lahna leikattiin kolmia, pantiin kylmään veteen, lisättiin perunaviipaleita, sipulia ja pippuria. Samoin keitettiin keittoa ahvenista ja hauista. Kuorekeittoon pantiin sipulia, pippuria ja laakerinlehtiä mutta vain vähän perunaa. Erityisen maukkaana pidettiin tuoreista kiiskistä keitettyä kalalientä. Paastoaikana kuuluu kalalientä ryyppätyä myös puurojen kanssa, koska maidon juominen oli kiellettyä.<sup>232</sup>

Setot söivät yleensäkin varsin paljon kalaa. Sen ohella, että kalaa ostettiin suoraan kalastajakylistä, sitä saatiin

markkinoilta ja Petserin suurelta kalatorilta. Koska setoilta oli suuret perheet ja paastot olivat pitkiä – niitä oli kaikkiaan yli 260 päivää vuodessa – oli syödyn kalan määrä kunnioitusta herättävä. Setot itse ovat arvioineet kalan määrää seuraavasti: Paastonajaksi ostettiin 40-kiloinen pytyllinen suolasilakkaa, josta osaa syötiin vielä kesälläkin. Keväällä ostettiin kuivattamista varten 150–450 kiloa lahnoja (noin 50–90 kalaa) ja 120–130 kiloa särkiä ja ahvenia. Pyyntiaikoina ostettiin ja syötiin vain tuoretta kalaa. Esimerkiksi pelkästään tuoretta kuoretta ostettiin jopa 50 kiloa ja paastoiksi varattiin 40–60 kiloa kuivattua kuoretta.<sup>233</sup> Kuivattu kuore oli lasten lempiruoka ja niitä syötiin kuin karamelleja. Kaikkein maukkaimpana kalana pidettiin Setomaalla siikaa, jota syötiin vain tuoreena. Tuoreen kalan ja suolakalan käyttömäärät erosivat paikkakunnittain: tuoretta kalaa syötiin Peipsin ja Pihkovanjärven rantakylissä tuntuvasti enemmän kuin muualla.

## Liharuokat

Koska ortodoksinen uskonto kieltää lihan syömisen paastonaikana, sitä syötiin viime vuosisatoina Setomaalla pääasiassa talvella, paastojen väliaikoina ja pitoruokana. Kotieläin teurastettiin jonkin merkkipäivän edellä. Pääasiassa syötiin sianlihaa, syksyllä myös lampaanlihaa ja keväällä vasikanlihaa. Setomaalla kokolihavarasto suolattiin. Tuoreen lihan syöminen oli miltei tuntematon ilmiö. Sitä syötiin vain eläinten teurastusaikana. Vanhempana lihansäilytystapana on tunnettu lihan kuivaaminen. Lihan savustaminen alkoi levitä 1900-luvun alussa.

Kaikkein yleisimmin lihaa käytettiin paksuun keittoon (*ruug*). Lihasta keitettiin myös syltystä (*jaheliha*, *jauheliha*). Erityisen maukkaana pidettiin uuniperunoita lihan kanssa. Lampaanlihasta keitettiin tavallisesti kaalikeittoa. Keväällä teurastetun vasikan lihaa haudutettiin uunissa suurina paloina pääsiäispyhän ruoaksi. Yli jäänyt liha kuivatettiin ja käytettiin kesällä heinäaikana. Kun 1900-luvun alussa setojen asumuksiin ilmaantuivat liedet, alettiin

lihaa paistaa pannullakin. Aamuisin syötiin paistettua savulihaa kananmunan kanssa ja sanottiin, että se oli *tukõv*, tukeva ruoka. Erityisesti se oli arvossaan talvella metsätöiden aikaan. Vanhempi polvi söi vielä 1960- ja 1970-luvulla yleisesti suolasilavaa. Eläinten verestä setot eivät valmistaneet ruokia, koska uskottiin, että veressä oli eläimen sielu.<sup>234</sup> Verimakkaroihin setot eivät tehneet, mutta ohraryneistä ja silavanpaloista valmistettu makkara tunnettiin nimellä *valgõ vorst*. Verimakkarat alkoivat tulla tunnetuiksi vasta Viron tasavallan aikana 1930-luvulla perehdyttämiskursseilla, joilla opetettiin uusien ruokalajien valmistamista ja uutta kotikulttuuria.

## Maito- ja munaruogat

Maito oli Setomaalla lasten juoma. Aikuiset käyttivät ruokajuomana piimää, kaljaa tai vettä. Voita valmistettiin piimän päältä kuoritusta kermasta, joka ”lyötiin” kädellä tai puulusikalla voiksi. 1900-luvun alussa tulivat käyttöön separaattorit, joilla kerma erotettiin maidosta. Samaan aikaan tuli käyttöön erilaisia kirnuja. Uutena nimityksenä tuli käyttöön *rõõsa koorõ või* ’tuorekermavoio’. Entiseen tapaan syötiin vain suolaista voita.

Rahkaa valmistettiin lämpimässä uunissa kohotettua piimästä. Hyvin tavallista oli rahkan suolaaminen talvikuukausien varaksi. Rahkasta valmistettiin *sõir*-juustoa, joka tunnettiin myös Itä- ja Koillis-Virossa.<sup>235</sup> Perhejuhlassa ja kuolleiden muistajaisissa tarjottiin pienessä kulhossa rahkaa, jonka päälle oli vuoltu paksu pala voita. Rahkalla ja hunajalla voitelivat naiset myös Petserin luostarissa olevan pyhän Nikolain puisen kuvan. Rahkaa, voita, hunajaa sekä villaa tuotiin Petserissä Kamenkan joen laaksossa olevalle Kiton kivelle, Vanhassa-Irboskassa olevalle suurelle kivelle ja Meeksin Jaanikivelle. Uhrilahjoja yhdisti se, että ne oli saatu eläimistä. Kiton ja Vanhan-Irboskan kivelle uhrasivat myös paikalliset venäläiset, mutta heidän uhrinsa eivät olleet peräisin eläimistä vaan esimerkiksi peltokukkia tai sieniä.<sup>236</sup>

Vielä 1900-luvun keskipaikkeilla munien syöminen oli osittain rituaalista. Uunissa maidon kanssa kypsennettiin *munaruug*, jota vietiin rahkaleivonnaisten kanssa *nulganaasele* eli juuri synnyttäneelle naiselle. Kananmunia värjättiin pääsiäispyhiksi punaisiksi, Jyrin päiväksi keltaisiksi ja helluntaiksi vihreiksi. Setot eivät koskaan käyttäneet pääsiäismunina villilintujen munia. Sennon kunnasta olevan tiedon mukaan siellä on valmistettu kopelonmunista munakeittoa, mutta sen tarkempaa reseptiä ei tiedetä.<sup>237</sup>

## Juomat ja nautintoaineet

*Taar*, kalja, oli setoilla tavallinen juoma. Sitä pidettiin varsin hyvänmakuisena. Miehet valmistivat maltaista olutta, joka oli myös Pekko-jumalan juhlien juoma. Saunan jälkeen juomana oli puolukkamehua sekä kuminatetta. Koivunmahlaa säästettiin heinäajaksikin. Koivunmahlaan lisättiin hunajaa, jonka käymisestä syntyi lievästi alkoholi-pitoinen juoma. Vähäisessä määrin juotiin myös vaahteranhallaa.

Teen (*tsai*, *tsaivesi*) juominen tuli tunnetuksi Petserin teehuoneiden kautta. Varakkailla perheillä oli kotona samovaari. Eräässäkin petseriläisessä setoperheessä oli kahdeksan erikokoista samovaaria. Varakkaissa Petserin setoperheissä tarjottiin vieraille myös kiinalaista teetä. Sen nimityksenä oli *kähtä tsai* eli Mongolian rajalla olevan Kjahtan kaupungin tee, jonne sitä toivat kiinalaiset kauppiaat. Kjahtasta sitä kuljettivat eteenpäin puolestaan venäläiset kauppiaat. Teetä myytiin metallirasioissa, joissa oli venäjänkielinen teksti *tšai kjahtinski*.<sup>238</sup>

Nautintoaineista olivat tunnettuja viina, tupakka ja apteekista hankittu, nukutusaineenakin tunnettu eetteri. Perhejuhlassa juotiin varsin kohtuullisesti: viinaa tarjosi isäntä pienestä viinapikarista. Viinaa otettiin myös onnistuneen sopimuksen yhteydessä markkinoilla, hevosen myymisen tai ostamisen jälkeen. Tämmöinen *viina võtmine* oli nimitykseltään *liigaq* (*liitkat*). Viinaa juotiin enim-



mäkseen kyläjuhlien (*kirmask*) aikana ja häissä. Myös silloin viinaa tarjottiin pienistä pikareista. Jos joku tuntui olevan sallittua enemmän ottanut, hänet jätettiin seuraavalla tarjoamiskierroksella väliin. Naiset eivät juoneet viinaa. Eetteri(sprii), jota setot nimittivät *liikvaks*, 'liikkuvaksi', oli nautintoaine, mutta sitä pidettiin myös vahvana lääkkeenä. Sitä käyttivät erityisesti vanhahkot naiset. Eetteriä juotiin pienistä pikareista ja juotaessa siihen lisättiin kylmää vettä. Oli ihmisiä, jotka joivat eetteriä suuriakin määriä. On tietoja eetterin juomisesta myös häissä, vaikka se ei ollutkaan yleistä. Lapsien tai kotieläinten sairauksia eetterillä ei hoidettu.

Tupakkaa setomiehet polttivat yleisesti. Tupakkarasia tai -massi sekä Haanjan mestarien valmistama piippu kuuluivat miesten varustukseen. Monet setonaiset käyttivät nuuskaa. Jo 1800-luvun puolimaissa ostettiin Petserin markkinoilta tupakkaa, jota tuotiin Ukrainasta, Pultavan kuvernementista.<sup>239</sup> Tupakkaa kasvatettiin myös koti-

puutarhoissa. Jokaisella tupakkamiehellä oli kotona tupakanleikkausveitsi.

## Rituaaliruoat

*Kutja* oli kuolleiden muistamiseksi valmistettu rituaaliruoka, jota tuotiin kirkkoon ja vietiin hautausmaalle. *Kutjan* sosiaalinen funktio oli yhdistää poistuneita suvun jäseniä eläviin. *Kutja* valmistettiin hautajaisiin ja sitä piti ehdottomasti olla kirkossa ja hautausmaalla. Myös kirkossa vuoden mittaan pidettäviä kuolleiden muistopäiviä varten valmistettiin *kutja*. Muistopäivinä tuotiin kirkkoon *pomkalauale* 'muistajaispöydälle' (ven. *pominka* 'kuolleiden muistaminen') pieni *kutja*-astia. Astia ja pieni lusikka pantiin kiertämään, ja jokainen ihminen osallistui tällä tavoin poismenneen muistamiseen. Rituaalista *kutjaa* piti maistaa lusikallinen seisaaltaan lähiperheen kesken. Vieraiden ei annettu sitä syödä.



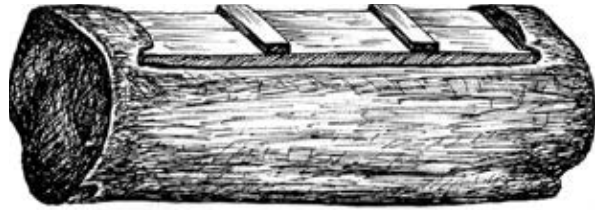
Hautajaisateria alkaa *kutjan* maistamisella. Hautajaisissa leskinaisia istui myös miesten puolella pöytää seinän vieressä. ERM.

*Kutja* valmistettiin kuivatuista herneistä, jotka liotettiin hunajavedessä. Tämä on vanhin tähän mennessä tiedossa oleva tapa valmistaa *kutja*. Jo 1900-luvun alkupuoliskolla herneet alkoivat korvautua riisillä. Nykyään *kutja* voi olla myös hunajaa. Petserinmaan venäläisten vanha *kutja* oli erilaista. Se koostui hunajavedestä ja ohraryyneistä, jotka nekin 1900-luvun jälkipuoliskolla vaihtuivat riisiin. Kar-toituksen osoitti, että herneistä valmistettu *kutja* tunnettiin setojen nykyistä asuinaluetta tuntuvasti laajemmalla alueella: Pihkovanjärven rannikolla, Kolpinon, Medovon ja Rozitsan saarten kylissä, osaksi Lauran seudulla sekä Vanhan-Irboskan, Sennon ja Petskin seudun nykyisissä venäläiskylissä ja osassa Palkinon ja Ostrovin kaupunkeihin vievän vanhan tien varren kyliä. Herneistä tehty *kutja* muistettiin Kraasnan maarahvaan asuma-alueella vielä vuonna 2005.<sup>240</sup>

Kuolleen muistamiseksi kotona valmistettiin hautajaisten aikaan *kiisla*-nimistä ruokaa hapatetusta kaurajauhosta. *Kiisla*-kulho ja kynttilä olivat hautajaispöydässä poismennyttä varten eli kuolleen symbolisena sijaisena. *Kiislaa* syötiin myös paastojen aikana ja arkipäivinä pella-vaöljyn, maidon tai hillon kanssa. Nykyään *kiisla* on hautajaispöydässä korvautunut karpalokiisselillä.

Suuren paaston ensimmäisenä pyhäpäivänä, *poornapääväl*, paistettiin laskiaiskakkunen, *poornavatsk*, kolmenlaisista jauhoista: ohra-, ruis- ja kaurajauhoista. Jouluruoaksi keitettiin sianpäänpuolikas. Toinen puoli tai ainakin osa siitä jätettiin Antoniuksen päiväksi, *tennyspääväks*, jona sianpää oli sianjumalan, *tsiajumala*, kunniaksi järjestetyn juhla-aterian rituaalisena pääruokana.<sup>241</sup>

Rahka, jonka päälle oli levitetty voikerros, oli pyhä- ja pitoruoka. Sitä ei levitetty koko leipäpalalle vaan otettiin lusikalla ja levitettiin jokaiselle suupalalle erikseen ennen sen haukkaamista. Pääsiäispyhiksi, joihin päättyi suuri paasto, valmistettiin voi- ja munalevite, jolle ei ole annettu erityistä nimeä. Venäläisten pääsiäisruokina tunnettuja pashaa ja kulitsaa setot eivät tunteneet.



Lihansäilytysastia *lihakumm* Vilon kylästä. ERM.

## Ruokailutavat ja ruoka-astiat

Talon ruokataloutta johti emäntä, *pernane*, joka myös valmistoi ruoan. Ruokapöydässä miehet istuivat seinänvieruspenkillä, naiset ja lapset heitä vastapäätä. Leivän jakoi isäntä, joka leikkasi rintaansa vasten siitä paksut viipaleet. *Ruug*, keitto, kaadettiin suureen kulhoon, josta kukin perheenjäsen söi sitä lusikalla. Isäntä aloitti syömisen ottamalla ensimmäisenä lusikalla keittoa. Isäntä myös jakoi lihan perheenjäsenille.

Setojen taloudessa käytettiin vielä 1800-luvun lopulla puisia astioita. Vanhat astiat olivat yhdestä puukappaleesta koverrettuja erisuuruisia kulhoja, lypsykiuluja, kaukaloita, juoma-astioita ja kappoja. Massiivisia, paksusta puuntyvestä koverrettuja kannellisia astioita (*kumm*) oli viljan ja lihan säilytykseen. Niiden nimitys riippui siitä, mitä niissä säilytettiin: *viljakumm*, *lihakumm*, *meekumm* 'hunaja-astia'. 1900-luvun alussa alkoi koverrettujen astioiden sijaan tulla kimmistä tehtyjä erisuuruisia tynnyreitä ja pyttyjä, joissa säilytettiin lihaa, suolarahkaa, hapankurkkua ja hapankaalia. Näitä käsityöläisten valmistamia astioita ostettiin Petserin markkinoilta.

Setomaalla tuli käyttöön 1800- ja 1900-luvun vaihteessa uudentyypinen, uloslämpiviä uuni, joka tunnetaan venäläisenä uunina. Tässä uunissa paistettiin leipää ja kypsennettiin ruokaa tulenkestävissä saviastioissa. Setojen runsas saviastioiden käyttö perustuukin juuri ruuan kypsennykseen uunissa. Tässä yhteydessä tulivat käyttöön myös patahangot, joita virolaiset eivät juuri tunne.<sup>242</sup>

Uunia käytetään nykyäänkin Setomaalla muunkin ruoan kuin leivonnaisten kypsentämiseen. Setojen nykyinen vanhempi polvi, joka oli tottunut tähän uuniruokaan, pitää sitä vielä nykyäänkin maukkaampana kuin liedellä kattilassa keitettyä.

## Talonpoikaisnaisen vaatetus

Setojen 1800- ja 1900-luvun kansanpukujen kehityksessä voi erottaa kolme vaihetta. Varhaisin puvun muoto säilyi 1800-luvun jälkipuoliskolle asti, keskimäinen oli käytössä 1800-luvun jälkipuoliskosta 1920-luvulle. Uusin vaihe alkoi muotoutua 1920-luvulta alkaen.

Perimätiedon mukaan setonaisten varhaisempaan vaatetukseen 1800-luvun alussa on kuulunut Kaakkois-Virolle ominainen villainen vaippahame, jonka korvasi *rüü*, valkea puolihame. Lisänä olivat paita, jossa oli ylipitkät hihat, vyötäröesiliina, olkapäille asetettava viitta, pään peittona pääliina sekä rintakorut. Tämä kokonaisuus muistutti läheisesti etelävirolaista ja vatjalaisten sekä inkerikkojen vaatetusta. Villaista viittaa käytettiin 1800-luvulla Etelä-Virossa ja myös Setomaalla. Setot käyttivät virolaisperäisiä hopeakoruja, vaikkakin hyvin omaperäisellä tavalla ja osin omia korutyyppejäänkin. Jalkoihin puettiin villaiset tai pellavaiset kannattomat sukat ja kurpposet.<sup>243</sup>

Setojen kansanpukujen perusväri oli 1800-luvun alussa valkoinen kuten myös Pihkovan seudun venäläisillä, valkovenäläisillä, pohjoislatvialaisilla ja Harglan virolaisilla.<sup>244</sup> Valkoisten vaatteiden koristeissa käytettiin vaaleanpunaista puuvillalankaa (*kumagulang*). Setojen vaatteiden koristelu oli geometrista, ja teknisesti toisistaan erottuvina ryhminä siinä olivat vyötäröliinojen, paitojen ja muiden tekstiilien koristeet.<sup>245</sup> Neidot ja nuorukaiset pitivät vielä 1800-luvulla avioitumisensa asti samanlaisia tunikaleikkauksisia pitkiä valkoisia paitoja, jotka sidottiin kirjaillulla vyöllä. Kantajat erotettiin kampauksen mukaan: neidoilla oli pitkät hiukset, nuorukaisilla lyhyiksi

leikatut.<sup>246</sup> Vielä 1700-luvulla alkoi avioitumisikä kanonisen oikeuden eli kirkkolain mukaan 15-vuotiaana; silloin saattoi alkaa käyttää täysi-ikäisen vaatetusta.

Aviovaimojen ja täysi-ikäisten neitojen vaatetus oli samanlainen: ero oli vain heidän kampauksessaan ja päähi-neessään. Vaimojen hiukset letitettiin kahdeksi palmikoksi. Niihin letitettiin vielä lisäksi otsan kohdalle kaksi valepalmikkoa eli *kossalina*d, jotka sijoitettiin ohimoille, jotta syntyisi kaksi sarvenkaltaista muodostumaa, joita kutsuttiinkin sarviksi, *sarvõq*. Aviovaimon pääliina, *linik*, kiedottiin kaksi kertaa pään ympäri, mikä oli samanlainen sitomistapa kuin 1700-luvun vatjalaisilta ja Itä-Viron Kodaveresta tunnettu.<sup>247</sup> Pääliinan reuna tuli otsalla kulmakarvojen korkeudelle. Pääliinan päälle pään ympäri sidottiin villainen vyö, *päävüü*. Tämän vyön sitomisessa oli oleellinen paikallinen eroavuus; Setomaan pohjoisosassa vyö sidottiin otsalla korkealle, eteläosassa matalammalle, otsan keskelle.<sup>248</sup> Neidot palmikoivat hiuksensa yhdeksi palmikoksi. Neitojen päänteittona oli seppelämäiseksi koristeltu panta, *vanik*, tai huivi.

Setonaisilla oli 1800-luvulla ja vielä 1900-luvullakin käytössä kahden eri tyyppin paitoja:

1) ylipitkähihainen tunikantapainen paita, *pikki käüste-gä hamõh* 'pitkähihainen paita', jonka hihat ulottuivat jopa maahan asti. Näitä oli sekä sellaisia, joissa oli aukko kyynärtaipeen korkeudella keskellä hihaa että sellaisia, joissa kyynärtaipeen aukkoa ei ollut.

2) hihanpituudeltaan ranteeseen ulottuvat normaalit paidat: a) *pidähamõh*, *pidäjähamõh*, ('pitämisspaita', arkipaita), b) *armihamõh* ('juhlapaita', pyhäpäiväpaita) ja c) *palas hamõh* ('paljas paita'), myöhemmältä nimeltään *kooluhamõh* ('kuolinpaita'). Kaikki paidat olivat pitkiä, polven alapuolelle asti ulottuvia.

Ylipitkähahaista paitaa ei suomalaisen etnologin A. O. Heikelin tietojen mukaan enää 1800-luvun keskivaiheilla käytetty,<sup>249</sup> mutta reliktinä tämä paitatyyppi pysyi kuitenkin käytössä vielä 1800-luvun loppupuolellakin ja

yksittäistapauksissa 1900-luvun keskivaiheille asti. Sitä käyttivät vielä vanhat naiset, morsiamet (*mōrsja hamōh*) ja vanha sukupolvi kuolinpaitana. Siperian setojen vielä Setomaalla syntynyt sukupolvi käytti yksittäisiä säilyneitä ylipitkähihaisia paitoja morsiamen paitoina – niitä myös lainattiin häihin – vielä 1940-luvulla sekä paitojen luonnolliseen katoamiseen asti myös kuolinpaitoina.<sup>250</sup> Jos paitaa ei enää puettu vainajalle, se pantiin hänen viereensä arkuun. Noin puolentoista vuosisadan ajalta voidaankin seurata kuutta erilaista käyttötapaa ja funktion muuttumista: hedelmällisyysrituaali(tanssi)paita, kirkkopaita, työpaita, morsiuspaita, kuolinpaita, kirstupaita.

Suurimmassa osassa tiedossa olevista ylipitkähihaisista paidoista on kyynärpään kohdalla aukko, *proima mulk*, jonka pituus on 9–16 senttiä, mutta neljäsosasta tiedossa olevista paidoista tämä aukko puuttuu. Lyhyimmistä aukkoista on ollut jo hankalaa pujottaa käsi läpi. Näiden kahden tyyppin paitoja on säilynyt eri museoissa tietojeni mukaan 50 kappaletta, etäisin Ranskan Marseillessa.<sup>251</sup>

Paidan ylipitkät hihat kapenevat ranteen suuntaan ja hihanpään kädenaukkoa koristaa kapea punainen tikkaus. Kyynärtaipeen aukko on sauman kohdalla eikä sen ympärillä ole koristeita. Hihojen pituus saattaa olla 75–135 senttiä ja käsiaukon leveys hihan lopussa vain 8–11 senttiä. Olkapääkoristeina ovat nyplätty pitsi, tikkaus ja punaisesta

puuvillalangasta kudotut raidat, *kumagusō joonōkōsō*. Paidan pellavakankaisen yläosan nimitys oli *imä* 'äiti' ja rohdinkankaisen alaosan *alonō* 'alanen'. Paidan sepalus eli etuhalkio on T:n muotoinen, ja joskus kaulusta reunustaa punavalkoinen punottu nauha. Kaulus kiinnitettiin napilla, riipuksella tai pienellä soljella. Tunikamaisen leikkauksensa ja olkakoristeidensa takia tämä paita on eniten samanai-kaisten inkerikkojen ja vatjalaisten paitojen kaltainen.

Ylipitkien hihojen kantotapaa on ymmärretty ja selitetty eri tavoin. Paitojen käyttö oli jo 1800-luvun puolivälissä vähentynyt, eivätkä tutkijat ole itse nähneet niiden perinteistä kantamistapaa. A. O. Heikel, joka ensimmäisenä tutki setojen kansanpukuja, kuvaa: ”Pitkiä hihoja kannetaan selässä vyön välissä ja kädet pannaan hihoissa olevasta aukosta ulos.”<sup>252</sup> Myöhempien tutkijoiden mukaan paitaa kannettaessa ylipitkät ja ylikapeat hihat kootaan käsisivarsille poimuille, mutta työtä tehtäessä pistetään kädet läpi kyynärpään korkeudella olevasta aukosta ja pitkät hihanpäät sidotaan niskaan tai selän taakse tahi pannaan vyön väliin.<sup>253</sup> Oskar Kallas ei mainitse näitä työpaitoina, vaan tukeutuen vuonna 1894 saatuun mainintaan selittää, että ylipitkähihaiset paidat olivat vielä vuoden 1880 paikkeilla olleet käytössä kirkkopaitoina.<sup>254</sup>



Ylipitkähihainen naisen paita Setomaan Tedren kylästä. Tallennettu vuonna 1921. Museovirasto.

Ilmari Manninen vertaa setonaisten pitkähihaisia paitoja venäläisten pajarien 1600-luvun vaatteisiin, joissa oli luonnottoman pitkät, polvien alapuolelle ulottuvat hihat, jotka laskostettiin tarvittaessa käsivarsille. Muutoin hihoja pidettiin vapaina. Samassa artikkelissa Manninen kirjoittaa: ”Saksassa käyttivät 1300-luvulla miehet ja naiset päällyspaitoja, joiden hihoissa oli kyynärpään kohdalla aukko, josta kädet pantiin läpi ja hiha jäi irrallaan riippumaan.”<sup>255</sup> Tässä on vertailukohdiksi melko satunnaisesti otettu kaksi aivan erilaista vaatekappaletta, päällysvaate ja naisen leninki, sekä kaksi erilaista hihatyyppiä. Venäjän tsaarien ja pajarien manttelintapaisten päällysvaatteiden ylipitkissä, melkein maahan ulottuvissa hihoissa ei ole lainkaan aukkoa kyynärtaipeen kohdalla, kun taas Saksasta tunnettujen ylipitkähihaisten leninkien hihoissa on aukko kyynärtaipeen kohdalla.

Laajemmin katsottuna erilaisten ylipitkähihaisten kyynärtaukollisten paitojen tausta on paitsi ylhäisön, myös pappien ja rituaaliryhmien vaatetuksessa. Yleisesti voimme todeta, että ylipitkähihaisten paitojen käyttäminen markkeerasi rituaalista tilannetta tai paidan käyttäjän statusta – hän oli ihminen, joka ei tehnyt työtä.

Eri tavoin muunnellut ylipitkät hihat, joissa oli aukko kyynärtaipeen korkeudella, olivat 1300-luvulta alkaen Länsi-Euroopan ylhäisön huippumuotia. Niiden kapeita päitä kannettiin vapaasti riippuvina.<sup>256</sup> Paidan alla pidettiin aluspaitaa, jossa oli ihonmyötäiset hihat. Vielä 1800-luvulla Puola-Liettuan ylimykset kantoivat tällaisia pitkähihaisia päällysvaatteita.<sup>257</sup> Tunnettua on, että yläluokkien vaatetus tai sen elementit siirtyvät joskus talonpojille. Ylipitkät hihat olivat E. J. Barberin mukaan 1800-luvulla tunnettuja talonpoikien vaatteina Länsi-Ukrainassa, Romaniassa, Bulgariassa, Keski-Venäjällä sekä Peipsin ja Pihkovanjärven seudulla, johon myös Setomaa kuuluu.<sup>258</sup> Kainkulta näiltä alueilta – ei kuitenkaan tietävästi setoilta – on tiedossa pitkähihaisissa paidoissa tanssittuja hedelmällisyystansseja. Slaavilaisessa perinteessä tunnetaan nimellä *vily* tai *rusalka* olentoja, jotka olivat hedelmällisessä

iässä kuolleiden neitojen henkiä. Keväisten *rusalii*-riittien aikana nuoret neidot tulivat laulaen ja tanssien pelloille tanssimaan. Neidot tanssivat hiukset valtoimenaan ja heiluttivat paidan pitkiä valkeita hihoja kuin joutsenen siipiä. Arveltiin, että samalta kohdalta saadaan hyvä sato ja kasvit kasvavat rehevästi. Arveltiin myös, että kuolleiden neitojen hedelmällisyys siirtyy tanssiviin neitoihin. Etelä-Bulgarian vuoristossa on 1900-luvulle asti säilynyt rituaalinen tanssi kesäisten *rusalii*-riittien aikana: avioitumisikäiset neidot kulkivat tanssien pitkin kyläkaturia ja kantoivat pikkutyttöä, joka oli puettu morsiuspaitaan. Tytön piti taputtaa käsiään, vaikka paidan hihat olivat pitemmät kuin kädet.<sup>259</sup> Oli siis ilmeisesti kiellettyä näyttää käsiä. Pihkovan kuvernementistakin on tietoja viljapelloilla tanssivista naisista, joilla oli pitkähihaiset paidat ja kädet pään yläpuolelle kohotettuina.<sup>260</sup> Setoilta ei ole säilynyt tietoja rituaalisista hedelmällisyystansseista, mutta on vanha piiritanssi, jossa naiset tanssivat valkeat päälliinat tai nenäliinat käsissä, nostavat kädet pään tasalle ja vilkuttelevat liinoilla. Kirkkokunnat ovat moniaalla aktiivisesti kieltäneet vanhan kansanuskon tapoja, myös hedelmällisyystansseja.<sup>261</sup>

Toisenlainen tausta on sellaisella ylipitkähihaisella paidalla, jonka hihoissa ei ole aukkoa kyynärtaipeen kohdalla. Länsi-Euroopassa tämä tyyppi on ilmeisesti tuntematon. Paitatyyppin levinneisyys on kuitenkin erittäin laaja, ja tyyppin alkuperä liittyy Kiinan, silkkitiien ja Iranin kulttuurisiin, joissa tällaista vaatetusta käyttivät erittäin tärkeät naiset: prinsessat ja naispapit.<sup>262</sup> Keskiaikaisessa persialaisessa miniatyyrissä nimeltään ”Uskonnollinen tanssi” on tanssivia musikantteja ja todennäköisesti pappeja, joiden vaatteiden ylipitkissä kapeissa hihoissa ei ole aukkoa kyynärpään kohdalla eivätkä tanssijoiden kädet ole näkyvillä.<sup>263</sup> Tällaisia tiedetään myös esimerkiksi Ateenasta 800-luvulta ja Kievestä 1100–1200-luvun hopeakorusta.<sup>264</sup> Venäjälle tämä ylipitkähihainen päällysvaate saattoi päätyä erilaisten kulttuurisuhteiden välityksellä idästä ja aron kansoilta.<sup>265</sup> Setoilkekin ylipitkähihaiset paidat tulivat

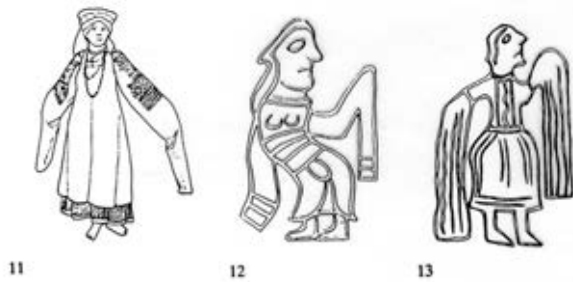


Tanssi nenäliinat käsissä ja huivit päässä kanteleen säestyksellä Seretsovan kylässä ilmeisesti vuonna 1913. Kanteleensoittaja pystyi poikkeuksellisesti istumaan oman instrumenttinsa päällä soittaessaan, tavallisesti soitin oli sylissä. Museovirasto.

tutuiksi arvattavasti kauppasuhteiden kautta. Irboska oli jo 900–1000-luvulta lähtien suoraan tai välikäisien kautta kauppasuhteissa Pohjois-Euroopan, Keski-Aasian ja itämaiden kanssa, mistä todistavat koru- ja rahalöydöt.<sup>266</sup> Tiedetään myös, että Viron naisten vaateus oli jo 1300-luvulla saanut vaikutteita yleiseurooppalaisista muotivirtauksista.<sup>267</sup>

Se, että osasta tallella olevista setojen ylipitkähihaisista paidoista kyynäruukko puuttuu, asettaa aiemmin tehdyt tulkinnat uuteen valoon. Huomionarvoista on myös, että

kyynärtaipeen korkeudella oleva aukko, *proima mulk*, on setojen paidassa saumassa: se ei ole erikseen kankaaseen leikattu vaan on tehty ratkomalla sauma osin auki. Sitä ei liioin ole kirjottu ornamentilla eikä punaisilla raidoilla kuten saman paidan muut aukot eli hihansuu ja kaulus. Aukkojen merkitseminen koristeilla on yleistä ja erittäin tärkeää monissa kulttuureissa. Se, ettei kyynärtaipeen aukkoa ole Setomaalla koristettu punaisella nauhalta, viittaa siihen, että ylipitkähiaisten paitojen kyynärtaipeen korkeudella oleva aukko on myöhäistä alkuperää.



Ylipitkähaisia paitoja piirroksissa Venäjältä: naisella yllä ja kuvattuina rintakoruissa.

Kiinnostavaa on, että myös Moskovan ympäristössä naiset ovat tehneet paitojen ylipitkien hihojen saumoihin aukkoja, joista kädet voi työntää ulos.<sup>268</sup> Setoilla ylipitkähahaisten paitojen käyttö oli jo 1800-luvun keskivaiheilla taantunut, joten tutkijat eivät ole ehtineet nähdä niiden perinteisiä käyttötapoja.

Setonaiset ovat siis 1800-luvun keskivaiheille asti käyttäneet kahta erilaista ylipitkähahaista paitaa. Ne olivat jokapäiväisiin töihin sopimattomia, ja käyttötiedoissa korostuvatkin häät ja hautajaiset. Kyynärpääaukollisten paitojen pitotapa, jossa kädet työnnettiin kyynärpään kohdalla olevasta aukosta ulos ja hihojen päät sidottiin tarvittaessa selkään tai vyön alle, on jollakin tavoin ymmärrettävä. Toinen pitotapa, jossa ylipitkät ja ranteen suunnassa voimakkaasti kapenevat hihat laskostettiin käsivarsille, on puolestaan epätodennäköinen. Raskasta maatyötä tekevän naisen käsien mahtuminen kapeista (8–11 sentin) hihansuista on liian vaikeaa. On todennäköisempää, että kyynäräukottomia juhlapaitoja käytettäessä kädet eivät olleet näkyvillä, vaan rituaalisesti peitettyinä. Relikteinä ylipitkähahaisen paidan molemmat muunnokset säilyivät niiden käytön lopulliseen poistumiseen asti. Todennäköisesti ne ovat alkuaankin olleet juhla- ja rituaalipaitoja, joiden kantamistapa ja funktio muuttui dokumentoidun 150 vuoden aikana. Hyvin todennäköisesti paidat olivat sidoksissa myös hedelmällisyysrituaaleihin ja -tansseihin, vaikka näistä on säilynyt tietoa vain muilta alueilta kuin Setomaalta.<sup>269</sup>



Vanhempi nainen ja kaksi setoneitoa Vastseliinan ympäristöstä. ERM.

Käytössä oli myös hihanpituudeltaan normaaleja paitoja, joista A. O. Heikel kuvaa kolme tyyppiä.<sup>270</sup> Myös Ilmari Manninen mainitsee, että työssä naiset käyttivät paitoja, joiden hihat olivat normaalipituiset.<sup>271</sup> Hartmanin piirroksista vuodelta 1871 näemme paidan, jonka hihat ovat normaalipituiset ja leveät.<sup>272</sup>

Hihanpituudeltaan normaaleita paitatyyppiä oli kolme. Ensimmäinen, *pidäjähämöh* 'pitämispaita', oli käyttöpaita, arkipaita, jonka tikattu hihankoriste oli olkapään korkeudella. Toinen, *armihämöh* 'sunnuntaipaita, pyhäpäiväpaita', oli setojen juhlapaita. Paidan nimitystä ei Setomaalla enää muisteta, eikä nimityksen merkitystä selitä myöskään A. O. Heikel. Julius Mägisten mukaan *armiröivas* on *Sonntagskleid*, 'sunnuntaileninki'.<sup>273</sup> Sana *armi* on Setomaalla, Vastseliinassa ja Latvian Lutsin virolaisilla merkinnyt juhlaa.<sup>274</sup> Ornamentti sijaitsi arkipaidassa hihan yläosassa, juhlapaidassa hihan keskiosassa. 1800-luvulla ilmestyi juhlapaidan hihansuihin värillisestä

kaupan kankaasta kalvosin, joka koristeltiin pitsillä tai johon ommeltiin lasihelmiä. Kolmantena *palashamõh* 'paljaspaita' eli *kooluhamõh* 'kuolinpaita' oli hautauspaita. Tämä paidan hihoista puuttuivat koristeet. Vain hihansuussa oli kapeat *kumagusõ joonõkõsõ* eli punaiset raidat. Nykyään setonaisten kansanpuvussa on käytössä *armihamõh*, jota 1800- ja 1900-luvun vaihteessa käytettiin juhla-vaatteena.

Vaippahame eli *kõrik* korvautui todennäköisesti 1800-luvun alkupuoliskolla umpitakin tapaisella venäläisen sarafanin tyypisellä kehonverholla, joka säilytti jonkin vanhemman umpitakin vironkielisen nimityksen *rüü* (myös *rüüd*).<sup>275</sup> Todennäköisesti kuitenkin vaippahame *kõrik* ja umpitakki *rüüd* olivat käytössä rinnakkain. Juhlavat umpitakit olivat valkeaa villakangasta, arkipäiväiset pellavakangasta. Umpitakki oli rintaan asti napitettava ja olkapäiden juuressa oli käsiaukot. Selkäpuolelle riippuivat hyvin kapeat valehihat, jotka kiinnitettiin selälle kirjovyon alle. Lantiolla oli valkoisesta pellavakangasta tehty punatikkauksinen lantioliina, *puusarätt*. Samantapaisia liinoja oli inkerikoilla ja vatjalaisilla. Sukat, *kapudaq*, olivat valkoiset, villaiset tai pellavaiset ja kannattomat. Talvella sukien alla pidettiin säärystimiä (*villagu*) ja sukien päälle käärittiin villaiset *naistõrahva seererasu* 'naisen säärinauhat'. Jalkateriin sidottiin *tsuvvarätiq* eli nahkaiset kurpposet. Alettiin myös käyttää valkoisesta villalangasta kudottuja pitsillisiä sukia, *pilulitsõ kapuda*.

Avioaimot pitivät 1800-luvun jälkipuoliskolla lyhyitä pyyheliinankaltaisia pitkulaisia pääliinoja, joiden päihin ommeltiin punaisesta kankaasta (*kumagurõivas*) niin sanotut pääliinanpäät (*linikuotsad*), joissa oli erityisellä tekniikalla tehty geometrinen kirjonta. Näihin ommeltiin vielä monivärisestä villaisesta langasta virkattu pitsi. Pääliinan päälle sidottiin leveä punainen villainen päävyö ja sen päälle brokadinen *kuldrätt*. Niskaan sidottiin kukkakuvioisia ja ruudullisia silkkinauhoja. Varsin harvoin pidettiin jo häviämässä olevia ylipitkähihaisia paitoja tai hihanpituudeltaan normaaleja työ- ja juhlapaitoja, vyötä,

vyötärõesiliinaa sekä *sukmania*, jossa oli pitkät ja kapeat valehihat. Nimitys *sukman* tulee venäjän hyvänlaatuista villakangasta merkitsevistä sanasta *sukno*. Jalassa oli pellavaiset tai puuvillaiset sukat sekä kurpposet tai nahkaiset puolikengät.

Valkoinen *rüü*, jonka pääntien halkio ja hihansuut oli koristettu punaisella nauhalla, korvautui pihkovaalaistyyppisen sarafanin kaltaisella sinisellä umpitakilla, johon jäivät jäljelle punaiset hiha- ja kauluskoristeet. Uutuutena tuli käyttöön puuvillakankainen pitkä hame *kitasnik* (ven. *kitaika* 'puuvilla- tai silkkikangas, -vaate'). Kotikutoisesta villakangasta, myöhemmin tehdasverasta ommeltu *sukman* oli juhla-vaate. Myös siinä oli pitkät, hyvin kapeat valehihat, jotka säilyivät ensimmäiseen maailmansotaan asti. *Kitasnikin* ja *sukmanin* mukana tulivat pukuun esiliinat, joita pitivät niin naidut kuin naimattomat naiset. Esiliinat ommeltiin silkistä taikka hienovillaisesta tai puuvillaisesta kankaasta, ja ne saattoivat olla punaisia tai keltaisia. Esiliinat olivat leveitä ja ulottuivat selkään.

Vyö sidottiin kaksi kertaa vyötärön ympäri. Erityisen oleellisena pidettiin vyön solmua: sen piti näkyä esiliinan yläreunasta. Päälyysvaatteina olivat kotikutoisesta vanuteusta täysvillakangasta tehty päällystakki, *villasärk* ja ke-sällä puolivillainen paita, *räbik*. Molemmat olivat valkoisia ja malliltaan samanlaisia. Vaate kiinnitettiin vyötärön kohdalta yhdellä napilla. Selkään jäi laskoskimput, *prundiq*. Selkäkoristeeksi sommiteltiin palmikoitu solmuornamentti.<sup>276</sup> Talvella käytettiin selästä koristeltuja lampaan-nahkaturkkeja. Naimattomat neidot pitivät päässään silkkihuiveja (*soolganõ rätt*). Naimisissa olevat naiset käyttivät pienempiä silkkihuiveja, varakkaimmat brokadisia hartiahuiveja. Viileänä aikana ja talvella käytettiin päällyysvaatteiden päällä villaisia ruudullisia kaupunkilaisilta omaksuttuja isoja huiveja (*suurrätt*). Jalassa pidettiin pellavaisia tai puuvillaisia kannallisia sukia sekä Petserin suutarien tekemiä puolikorkeakorkoisia nyöritettäviä jalkineita. Arkisin käytettiin entiseen tapaan villaisia tai pellavaisia kannattomia sukia ja naudannahkakurpposia.



Vuodesta 1920 alkaen, jolloin Setomaa liitettiin Viron tasavallan alueeseen, kansanpukujen yksityiskohdat kehittyivät, mutta kokonaisuus, joka oli muodostunut 1900-luvun alkuun mennessä, säilyi perusosiltaan ja väreitään entisenä. Lyhyt pääliina (*linik*) korvautui pitemmällä, joka ulottui kantapäihin asti, ja aluksi sen nimi olikin *pikk linik*. Pääliina oli valkoista puuvillakangasta. Siinä oli kolme osaa: leveämpi keskiosa, jossa oli sitomisnauhat, sekä kaksi keskiosan reunoihin ommeltua pitkä osaa. Uudentyyppisen pääliinan keskiosa helpotti liinan sitomista päähän. *Kitasnikista* ja *sukmanista* katosivat valehihat, mutta molempien malli jäi entiseksi. Kummankin tummansininen väri korvautui mustalla. Pääliinan ja paitojen koristeiden kirkkaanpunainen väri korvautui tummanpunaisella ja geometrinen koristekuviointi muuttui kasvikuviointiksi. Koristeet neulottiin villalangasta. Pääliinan päissä olevan kirjaillun *linikuotsan* tilalle tuli kangaspuissa kudottu liinanpää. Monivärisestä villalangasta virkatun pitsin tilalle tuli valkoisesta puuvillalangasta virkattu pitsi. Pitkiä pääliinoja käytettiin ainoastaan juhlapäivinä. Pääliinan päälle sidottiin entiseen tapaan päävyö ja kultaliina. Käyttöön tulivat myös leveämmät ja pitemmät päävyöt ja niiden väri muuttui tummanpunaiseksi. Ulos mentäessä pantiin päähän kolmikulmaiseksi taitettu leuan alta solmittava silkkihuivi ja talvella villainen päähuivi. Nämä saattoivat olla nyt myös kukallisia. Uusi huivi pantiin ensi kertaa päähän kirkkoon mentäessä. Varsin pian päähuiveista tuli hyvin tärkeitä muodin mukaan muuttuvia elementtejä, koska kaikki muu puvussa oli tiukasti traditionaalista. Noina aikoina huivivalikoiman runsaudesta tuli prestiisikysymys. Joillakin naisilla oli monen kymmenen silkki- ja villahuivin kokoelma. Myös silkkisten ja hienovillaisten pitsein koristettujen esiliinojen paljoutta pidettiin naisen vaatetuksen prestiisiä luovana elementtinä.

Alushousuja alkoivat setonaiset käyttää Viron tasavallan aikana, vanhan polven naiset vasta 1940-luvulla.

Tiettyjä vaatekappaleita kantoivat vain morsiamet. Sellaisia olivat punaverkainen morsiamen hattu, *mõrsja*

*küppär*, jossa oli lampaannahkareunus, sekä kolmesta kangaspalasta kokoonpantu pellavainen kasvonpeitehuivi, *mõrsja kaal*, ja lyhyt pyyheliinankaltainen morsiamen iso huivi, *mõrsja suurraät*. Vielä 1900-luvun alussa morsiamen vaatetukseen kuuluivat myös ylipitkähihainen paita ja punatikkauksinen valkoinen vyötäröesiliina.

Kuolinvaatteet olivat valkeat, koska valkea oli suruväri. Yleisesti oli tapana, että vainaja haudattiin vihkivaatteissa, ja sen vuoksi vielä 1900-luvun alussa hautausvaatteena oli valkoinen *rüü*. Jalkaan pantiin valkoiset villasukat, joissa oli kapea punainen raita. Emännille ja kättilöille pantiin käteen villakintaat tai sormikkaat, koska heidän kätensä vaativat erityishuomion: edellinen otti osaa eläinten, jälkimmäinen ihmisten synnytykseen.

## Miesten vaatetuksesta

Setomiehet käyttivät jo 1900-luvun alussa kaupunkiin ja markkinoille mennessään kaupunkilaismaista vaatetusta, mutta kotikylässä käytettiin kansanpukua vielä 1900-luvun ensimmäisillä vuosikymmenillä.

1800-luvulla setomiehet käyttivät paitaa (*hamõh*), jossa oli leveät, suorat hihat. Vasemmalla rinnassa oli sepalus eli pääntien halkio, paidassa oli pystykaulus ja yläosassa vuori. Poikien paidassa oli pääntien halkio keskellä. Hihansuussa ja paidan alareunassa oli kankaaseen kudotut punaiset raidat, myöhemmin geometrinen koriste, samoin pystykauluksessa ja kaula-aukossa. Paitaa miehet pitivät vyötettynä housujen päällä. Vyön sidontatapa ilmaisi sosiaalisen statuksen: naimisissa oleva mies satoi solmun oikealle, poikamies eli *tsura* vasemmalle kyljelle. Aviomiesten tunnuksena oli myös parta, kun taas poikamiehet kasvattivat viiksiä.

Vanhemmat housut, *kaadsa*, *põksi*, olivat pellavaiset, väriltään valkoiset tai siniset, myöhemmät raidallisesta kotikutoisesta pellavakankaasta. Talvihousut olivat harmaata villakangasta tai lampaannahkaa, jossa karva oli mukana sisäpuolella. Puolipaita eli *väikene särk*, *puulsärk*,



Nuorukainen eli *tšura* Võmmorskin kylästä vuonna 1913. ERM.

oli polviin ulottuva valkoisesta villakankaasta tehty päällysvaate, jossa oli mustasamettiset selkä- ja helmakoristeet. Myös polven alapuolelle ulottuva päällysvaate (*räpik*), joka malliltaan oli naisten päällysvaateen kaltainen, oli käytössä. Kaikkein pisin päällysvaate oli harmaa tai valkoinen leveäselkäinen villainen *härmaak* eli *suur särk*, jonka helmat sidottiin vyötäröltä kokoon vyöllä. Juhlavissa tilaisuuksissa käytettiin mustaa lierihattua. Talvella käytettiin karvahattua (*lunt*). Jalassa oli pitkät valkoiset kannattomat villasukat, *kapuda*, joiden yläosassa oli leveä geometrinen koriste. Talvella sukkiensa päälle kiedottiin villaiset jalkarätit, *villagu*.<sup>277</sup> Kesällä pidettiin pellavaisia jalkarättejä ja nahkakurpposia. Jo 1800-luvun toisella puoliskolla alkoivat varakkaimmat nuoret miehet käyttää juhlissa ja

kirkkopyhinä pitkäkartaisia nahkasaappaita. Vuosisadan lopussa niiden käyttö oli yleistä.

Setomaalla alkoi miestenkin vaatetus muuttua 1900-luvun alussa ja 1920–1930-luvulla se oli jo usein kaupunkilaismainen. Kuitenkin miesten kansanpuvut säilyivät työvaatteina ja osaksi myös hää- ja juhla-vaatteina 1920–1940-luvulle. Eroja oli toisaalta muihin virolaisiin mutta myös Kaakkois-Viron venäläisiin pukeutumistapoihin. Setoilla kansanpuvusta luopuminen tapahtui myöhemmin kuin muilla virolaisilla.

Nuorilla virolaispojilla oli käytössä golfhousuja ja saapashousuja, mutta setonuorilla niiden käyttöönottoa esti se, että he saivat ensimmäiset saappaansa vasta, kun heidät ”tunnustettiin miehiksi”, tavallisesti heidän saatuaan ensimmäisen oman palkan. Setoilla saappaat olivat lähinnä pyhä- ja juhla-jalkineet, joten saapashousutkin olivat heillä lähinnä pyhä-housut toisin kuin muilla virolaisilla. Saapashousut yleistyivät setoilla luultavasti siksi, että ne olivat käytössä sotaväellä, ja palanneet toivat ne mukanaan. Arkena etenkin vanhemman polven setomiehillä oli usein pitkittäisraitaiset pellavahousut, Priidu Mikumetsin mukaan ”kirjavat housut”, jollaisten ”venäläistyyppisten vaatteiden kantamisella setot erosivat selvästi muista Kaakkois-Viron [virolaisista] asukkaista”. Setot eivät tuolloin käyttäneet alushousuja kuten eivät eivät Peip-sin rannikon venäläisetkään. Etenkin 1950-luvulla saapashousut jäivät työhousuiksi, kun juhla-käyttöön tulivat nykyaikaiset kokopuvut. Setot käyttivätkin 1950- ja 1960-luvulla työvaatteina vanhoja kuluneita vaatteitaan, muilla virolaisilla taas oli usein varta vasten tehdyt työvaatteet.<sup>278</sup>

## Kansanpuvut nykyaikana

Toisen maailmansodan jälkeen alettiin yhä enemmän valmistaa vaatteita kaupan kankaista ja ostaa valmisvaatteita. Töissä miesten ja naisten vaatetus samanlaistui, ja jo 1930-luvulla kansanpukujen käyttö alkoi naisiltakin vähentyä. Monet nuoret neitokset ja naiset pukeutuivat niihin

vain kirkkopyhinä ja häihin. Kansanpuvut ja hopeakorut olivat jäämässä vain juhlaikäyttöön. Koruja ei arkisin käytetty, paitsi raskaassa mutta rituaalisena pidetyssä pellavankiskonnassa, johon loppui miesten osuus ja alkoi naisten osuus työstä. Vanhat ja keski-ikäiset käyttivät niitä kuitenkin yleisesti muutenkin. Suurtyön kansanpukujen arvostamisen hyväksi tekivät tuona aikana setoylioppilaat ja setoälymystö.<sup>279</sup>

Tultaessa 1970-luvulle kansanpukuja käyttivät ensin vain setojen folkloreryhmät. Muista yhtyeistä erottuakseen kukin ryhmä ompeli jäsenilleen samanväriset esiliinat. Pääliinan päällä pidettävän brokadisen *kuldrättin* tilalle tuli paljetein ja helmin kirjailtu kangasliina, ja silkisten nauhojen tilalle tulivat tekosilkkiset. Korkeakorkoiset nahkajalkineet korvautuivat matalilla kengillä, mutta 1990-luvun alussa ruvettiin taas käyttämään puolikorkeakorkoisia nyöritettäviä mustia varrellisia nahkajalkineita.

Muutosta tapahtui taas 1990-luvun alussa ”setoliikkeen” yhteydessä. Kansanpukujen käyttäminen elpyi. Nykyään setot arvostavat kansanpukujen käyttämistä. Koska näitä pukuja ei ole vuosikymmeniin ommeltu, niitä ei ole tarpeeksi kaikille halukkaille. Erityisesti tämä pätee nuoriin, jotka ovat tulleet asumaan Setomaalle. Siksi juhlissa pidetään tavallisten vaatteiden päällä vain puolivillaista *räbik*-päällysvaattaa ja päässä valkoista huivia. 1990-luvulta lähtien on ommeltu kansanpukuja myös lapsille. Uusia kansanpukuja tehdään myös miehille. Nykyään kansanpukuperinnettä säilyttävät ennen kaikkea kansanperinyhtyeet, Setomaalla pidettävät leelopäivät ja Setomaan kuningaskunnan päivät sekä näiden yhteydessä pidettävät lastentapahtumat. Kansanpukuja käytetään nykyään myös muissa juhlavissa tilaisuuksissa, esimerkiksi kirkkopyhinä ja presidentin vastaanotoilla. Kansanpukujen ja hopeakorujen omistaminen on erittäin arvostettua.

## Tekstiilit

Setojen kauneudentaju ilmenee tekstiileissä. Setonaiset tunnetaan kauniista ja pikkutarkoista käsitöistään. Kirjottiin lantioliinoja ja pääliinojen päitä. Kangaspuilla kudottiin pääliinojen päitä ja paitojen hihoja, joissa oli koristeina yksinkertaisia tai monimutkaisia geometrisia ornamentteja, ikonien koristeeksi ikoniliinoja sekä häihin runsaslukuisia morsiamen ja sulhasen lyhyitä ja pitkiä rituaaliliinoja ja vöitä. Erityiset liinat valmistettiin myös häähevosen luokin koristeeksi (*loogarätt*). Neuleista ansaitsevat huomiota villaiset, monivärisillä ornamenteilla koristetut miesten sukat. Vaatimattomammin koristeltuja olivat vanhan ajan kintaat, poikkeuksena kuitenkin hääkintaat. 1930-luvulla tulivat käyttöön rehevällä kukkakoristeella sekä linnuilla ja enkeleillä koristetut ikoniliinat sekä vai-pat, joiden koristeet oli öljyvärein maalattu tummanpunaiseksi tai mustaksi värjätylle pellavankaalle. Koristeita nimettiin reaali maailman ilmiöiden mukaan.

Setojen tekstiileissä on kautta aikain ollut oleellisina kaksi väriä: punainen ja valkoinen. Tällaista tekstiilitaidetta voikin nimittää punaisen ja valkoisen kulttuuriksi. Punainen liittyi setoilla aktiiviseen tilaan, syntymiseen ja elinvoimaan. Valkoisissa vaatteissa oleminen merkitsi tasaapuolista suhtautumista niin eläviin kuin kuolleisiin. Valkoinen merkitsi myös yhteenkuuluvuutta. Setojen tekstiilit olivat pohjaväritään valkeita. Punaista niissä oli geometrisaiheisissa kapeissa viivakoristeissa, raidoissa sekä vaatteiden reunuksissa.<sup>280</sup>

Kansanpukujen muuttuessa 1800-luvun toisen puoliskon ja 1900-luvun aikana ensimmäisenä muuttui punaisen sävy: heleänpunaisen sijaan tuli tummempi punainen, ja 1900-luvun aikana väri kehittyi tummanpunaiseksi (kirsikanpunaiseksi) ja jopa ruskeaksi. Tekstiilin värin muuttuessa muuttui myös materiaali. Paidanhihojen koristeita ja pääliinojen päitä ei kudottu 1800-luvun lopussa enää heleänpunaisesta puuvillalangasta vaan huomattavasti tummemmanpunaisesta hienovillaisesta niin

sanotusta riiianlangasta, jota tuotiin Setomaalle todellakin Riiasta. 1900-luvun keskipaikkeille tultaessa tämä lanka korvautui lampaanvillalangalla, jota värjättiin tummanpunaiseksi tai joskus ruskeaksi. Tällaisen värin ja materiaalin muutoksen kävi läpi koko setojen tekstiiliperinne.

Geometrinen 1800-luvun koristelu koostui etupäässä yksinkertaisista vinoneliöistä ja kahdeksankulmaisista tähdistä. Tekstiiliteiteessa tuli vallitsevaksi omaperäinen positiivi–negatiivi- perustainen kudontatekniikka: viivaornameetti jakautui ruutukuvioisiksi ruseteiksi, joissa tiukan geometrinen koriste kertautui positiivis-negatiivisena värinmuutoksena punaisesta valkoiseen. 1900-luvun aikana positiivi–negatiivi-tekniikalla kudottu koriste suureni ja muuttui monimutkaisemmaksi. 1940-luvulla koristeet suurenvat merkittävästi. Aiheiden määrä viivakoristelussa väheni, ja lopulta siirryttiin pelkästään positiiviseen toteutettuun koristeluun. Myös geometrinen koristelu muuttui ja siihen ilmaantui pyöreitä muotoja. Näiden sijaan tulivat lopulta kasvi- ja eläinkoristeet, joissa kuvattiin kukkia sekä yksittäistapauksissa hevosia ja lintuja.<sup>281</sup>

## Korut

Setojen kulttuuri on runsaiden hopeakorujen kulttuuri. Korut ovat kautta aikojen olleet ennen kaikkea setonaisen maailma, jossa hän on elänyt syntymästä kuolemaan. Setonainen tunnetaan siitä, että hän kantaa suurta määrää erilaisia riipuksellisia ketjuja, sormuksia ja rannerenkaita. Tämä korusto koostuu 39 erityyppisestä korusta, joista jokaisesta on runsaasti alatyyppejä.<sup>282</sup> Korujen yleisnimityksiä ovat *höpö*, *höpökraam* ja *tsaposka*.

Aikojen kuluessa tapahtuneista muutoksista huolimatta koruissa säilyivät myös monet vanhat muodot. Uusien korujen tulo ja vanhojen häipyminen oli pitkäkestoinen, luonnollinen kehityskulku. Vanhimmista koruista tiedetään helmikaulanauhat *virakörd* ja *sora virakörd*, joiden alkuperä viittaa setojen muinaiseen sukulaisuuteen inkerikkojen ja vatjalaisten kanssa ja myöhempiinkin

kontakteihin. Vanhimpia, nahka- ja kangaspohjaisia, pihkoyalaisilla 1500-luvun ja myöhemmillä hopearahoilla koristettuja rinnanpeitteitä, jotka edelsivät suurta hopeasolkea, tunnemme Petserin luostarin aarrekammiosta ja eräästä yksityiskoelmasta. Pihkovan museon hopeakoelmassa on setoketjut, joissa on 1600–1700-luvun espanjalaisia, hollantilaisia, tanskalaisia ja venäläisiä metallirahoja.<sup>283</sup>

Vanhoista koruista kannettiin hopeahelmiä (*hellemekörd*), joissa oli ristinmuotoisia riipuksia.<sup>284</sup> 1800-luvun jälkipuoliskolla kannettiin myös eri tavoin punottuja ja pitkiä hopeaketjuja (*keedi*, *tsaposka*). Ilmaantui myös uusia moninkertaisia ketjuja, joissa oli erikuvioisia ja eri tekniikoin valmistettuja riipuksia. Nämä olivat filigraanitekniikalla ja erivärisestä lasista olevin ”silmin” koristettuja hopeanappeja, kulkusia ja tsaarinaikaisia hopearahoja. Tällaisen korun yleisnimitykseksi tuli *nöpsoga keedi* eli ketju nappien kera. Vuoden 1920 jälkeen tsaarinaikaiset rahat hävisivät rahakäytöstä ja korustoon ilmaantui uusi setoperäinen koru, jonka nimitys oli *rahadsö*, ”rahoista”. Tämän korun erikoisuus oli siinä, että itse riipusten lisäksi myös ketjut, joihin ne oli kiinnitetty, oli tehty hopearahoista. Erään moninkertaisen ketjun rahojen määrä oli jopa 379.<sup>285</sup> Käytettiin myös rannerenkaita ja runsaasti sormuksia. Aviovaimolla oli vihkisormus oikean käden keskisormessa, leskellä vasemman käden keskisormessa. Korvarenkaita käytettiin 1800-luvun loppuun asti.

Nykyisin setosolkenä tunnettu rinnalla kannettava kupuranmuotoinen *suur sölj* on sekin valmistettu hopeasta. Se hämmästyttää usein erityisen suuruutensa takia. Suurin tunnettu solki painaa 563 grammaa, sen kupura on 11,5 senttiä korkea ja soljen läpimitta on 26,5 senttiä. Vanhin tunnettu suuri solki on valmistettu Tartossa 1808–1818.<sup>286</sup> Hopeinen solki korvasi vanhat kankaiset tai nahkaiset soljet. Suurella soljella on olennainen sija setonaisen kulttuurissa: se merkitsee hedelmällisyyttä eli synnytysikä, ja sitä kantoivat ainoastaan avioliitossa olevat naiset.<sup>287</sup> Soljen terävällä reunalla katkaistiin vastasyntyneen

tyttölapsen napanuora. Kun naiselle syntyi ensimmäinen lapsenlapsi, solki katosi lopullisesti hänen kantamastaan korusarjasta.

Setonaiset käyttivät eri elämänjaksoinaan erilaista koruyhdistelmää. Ikäkausittaisissa elämänjaksoissa fyysinen ei ollut erossa henkisestä. Nuo ”hopeiset merkit” näyttelivät tärkeää osaa setonaisen elämässä niin henkisen, sosiaalisen kuin seksuaalisenkin kypsymisen merkitsemisessä, mutta ikäkausiasteet eivät olleet koskaan käytössä pelkästään seksuaalisen kehityksen määrittämiseksi.

Voimme erottaa korujen mukaan naisten kuusi ikäryhmää:

1. Pikku tytöt yhdestä viiteen ikävuoteen kantoivat ohutta ketjua, jossa oli risti.
2. Tytöt viidestä kymmeneen ikävuoteen asti saattoivat kantaa jopa useaa pitkää ohutta ketjua, jotka aseteltiin rinnalle moninkertaisiksi.
3. Tyttöjen korusarjaan kertyi 10–15 vuoden iässä erinäköisiä riipuksellisia ketjuja ja sormuksia. Heidän isoäitinsä ja äitinsä lahjoittivat heille omia korujaan.
4. Neidoille, jotka olivat 15–18-vuotiaita, ostettiin jo uusia omia koruja. Esimerkiksi lehmän myynnistä saaduilla rahoilla ostettiin suuri hopeasolki. Koruina olivat myös eri tavoin punotut, eripituiset ja -paksuiset ketjut, joissa oli erinäköisiä riipuksia. Käytettiin paljon sormuksia ja pareittain rannerenkaita.
5. Morsianten ja synnytysikäisten avioavaimojen ryhmässä korujen määrä saavutti huippunsa. Osa heidän koruistaan myös kullattiin. Tärkein paikka oli suurella hopeasoljella, joka oli synnytysikäisen naisen symboli ja jota kannettiin vain tässä ikäryhmässä. Häärunoissa ”ajettiin” suurella soljella neitoudesta aviovaimon statukseen. Pahan silmän ja tulokkaan pelossa otettiin morsiamelta häissä ennen miehen kotiin menemistä pois kaikki korut. Morsiamen kummitäti vei ne sulhasen kotiin seulan sisässä. Todennäköisesti ajateltiin, että tällä tavoin morsian kadotti oman sukunsa

itseään suojaavan, mutta uutta sukua vahingoittavan voiman, jonka arveltiin toimivan korujen kautta.<sup>288</sup> Erityisen tärkeää oli runsasriipuksisten ketjujen kantaminen; ne pitivät kävellessä helinää. Tästä setomiehet sanoivat: ”Setonaisen ensin kuulet, sitten näet.” Rikkaalla naisella saattoi olla 5–6 kiloa painava korusarja.

6. Yli 45-vuotiailla naisilla korujen määrä väheni. Erityisen olennaista oli, että korusarjasta poistui suuri hopeasolki. Lopulta vanha nainen kantoi saman verran koruja kuin joskus muinoin lapsena. Naisen elämä oli eletty, lapset olivat aikuisia ja lapsenlapsiakin oli, elämänkehä oli tullut täyteen. Naiset, jotka eivät olleet avioituneet, käyttivät hedelmällisessäkin iässä niukasti koruja. Näin symboloitiin naisen ”elämätöntä elämää”.<sup>289</sup>

Arkipäivinä koruja käyttivät vain nuorikot ensimmäisen avioliittovuoden aikana. He kantoivat paljon hopeaketjuja, joista puuttuivat riipukset. Niiden nimityksenä oli *palja keedi*. Setomiehet sanoivat: ”Nuorikot tunnet ketjuista.”

Suruaikana ei pidetty koruja, koska arveltiin, että korut nyt ”erosivat” tosielämästä ja ajatuksellisesti ”saattoivat ja varjelivat” raskaalla matkalla tuonpuoleiseen, eli korut kertasivat kuolleen kohtaloa. Suruajan loppuessa päättyi myös korujen tilapäinen ”ajatuksellinen poissaolo”.<sup>290</sup>

Setomiehillä voimme erottaa kolme ikäryhmää:

1. Pojat kantoivat ketjussa ristiä ja paidan pänttien aukon halkion kiinnittämiseksi pientä solkea.
2. Nuorukaiset, *tsurad*, käyttivät sormuksia ja hopearahoista tehtyä rintaneulaa.
3. Aviomiehet pitivät korvarengasta yhdessä korvassa.

Setoilla on naisten korukulttuurissa kuusi ryhmää, miesten vain kolme. Tämä tarkoittaa, että setojen kulttuurissa merkittiin naisten ja miesten elämänjaksoja eri lailla.

Huomionarvoinen on setonaisten tapa lahjoittaa korujaan kirkkoihin ja Petserin luostariin, joissa ne ripustettiin



Värskassa vuonna 1925 otetussa kuvassa näkyy hyvin asujen ja korujen käytön vaihtelu. ERM.



Tuplovan kylän väkeä vuonna 1913. Vasemmanpuoleisella miehellä yllään sulhasen sukat ja takki. Museovirasto.

ikonien koristukseksi. Ensimmäinen tieto tästä on vuodelta 1584.<sup>291</sup> Erona venäläisten tapaan oli ja on havaintojeni mukaan se, että setot ripustivat korut ikonin kaulaan ja ranteisiin, mutta venäläiset panivat ne ikonin viereen.

Nykyään setojen perinneyhteissä vanhatkin naiset käyttävät näkyvästi suurta solkea ja runsaasti hopeaa. Neuvostoaikana joutuivat yhtyeiden naisjäsenet ulkomaille esiintymään mennessään usein selittelemään Tallinnan tullissa, miksi heillä oli mukanaan 3–4 kiloa hopeakoruja.

## **Etnisiä tunnusmerkkejä setojen vanhassa aineellisessa kulttuurissa**

Setojen aineellisessa kansankulttuurissa on suhteellisen runsaasti tunnusmerkkejä, jotka erottavat sen joko muusta virolaisesta tai toisaalta lähiseudun venäläisestä kansankulttuurista. Paljon vähemmän on piirteitä, jotka poikkeavat sekä virolaisten että venäläisten naapurien kulttuurin piirteistä.

Setokylät olivat pieniä muutaman kymmenen ihmisen kyliä, venäläiskylät taas suuria. Venäläisten rivikylissä talot olivat tiiviisti toisissaan kiinni, setot pyrkivät jättämään rivikylissäkin taloille välimatkaa. Setoilla oli melko paljon hajakylä toisin kuin paikallisilla venäläisillä. Setojen rakennukset ja niiden sisustus poikkesivat sekä muiden virolaisten että venäläisten vastaavista. Muualla Virossa yleisiä riihiasumuksia oli Setomaalla vain muutama. Virolaisen riihiasumuksen tuvassahan ei ollut 1800-luvun alkupuolella ikkunoita, mutta setoilla oli. Petserinmaan venäläisten talojen huoneet olivat suorakaiteen muotoisia, setojen neliönmuotoisia. Toisin kuin virolaisilta, setoilta puuttuivat kesäkeittiöt. Rakennusten koristelu oli niukkaa toisin kuin etenkin venäläisillä. Uunin sijainti oli muun muassa Baltiassa, Petserinmaan venäläisillä, valkovenäläisillä ja ukrainalaisilla samanlainen kuin setoilla, mutta uunin suun suunta erotti setojen uunin paikallisestakin

venäläisestä. Setotalon sisustuksessa pöytä sijaitsi seinän keskikohdalla samoin kuin esimerkiksi karjalaisilla ja toisin kuin esimerkiksi Petserinmaan venäläisillä. Rakennusten koristelu oli setoilla varsin vähäistä toisin kuin venäläisillä naapureilla. Käyttöesineiden koristelu oli selvästi niukempaa kuin muilla virolaisilla.

Setojen kansanpuvuissa ja tekstiileissä on silmiinpistävävä väripari punainen ja valkoinen. Venäjän suomalais-ugrilaisilla kansoilla, myös karjalaisilla, tapaa saman ilmiön. Muilla virolaisilla tällaista voimakasta väriparia ei ole, ei myöskään Pihkovanmaan venäläisillä. Ehkä etnisenä tunnusmerkkinä voisi pitää myös sitä, että setot ovat käyttäneet kauniita kansanpukujaan kauemmin kuin muut virolaiset Muhun ja Kihnun saaren asukkaita lukuun ottamatta. Ylipitkiä paidanhihoja tai kapeita päällysvaateen valehihoja ei muilta virolaisilta ole tavattu. Venäläisalueelta on kuvauksia molemmista. Setomiehet käyttivät, toisin kuin muut virolaiset, varsin kauan pitkiä nahkasaappaita, aluksi juhlaajalkineina, myöhemmin myös arkisin, ja pitivät paitaa housujen päällä. Pienenä yksityiskohtaerona setojen ja paikallisten venäläisten miesten paidoissa on paidan pääaukon halkion suunta: setoilla suoraan alas, venäläisillä viistosti. Vaatetuksen vertailuja vaikeuttaa se, että Pihkovanmaan vanhat venäläiset kansanpuvut ovat vielä miltei kokonaan tutkimatta.

Kauniin kansanomaisen juhlapuvun, korujen, käsityötaidon sekä kansanlaulu- ja tanssitaidon merkitys oli suuri eritoten nuoren neidon naimisiin pääsyssä ja suvun jatkumisessa. A. O. Väisänen totesi vuonna 1922, että neito olisi jo vuosikymmeniä sitten alkanut väheksyä epäkäytännöllisten ja kalliiden korujensa arvoa, ellei hän tietäisi niiden lisäävän hänen kauneuttaan, jolle ympäristö antoi suuren arvon.<sup>292</sup> Friedrich Paas kirjoitti vuonna 1927 tapauksesta, jossa Satserinan kunnassa nuoret tytöt sanoutuivat irti kansanpuvuista mutta joutuivat pyörtämään päätöksensä, kun eivät päässeet naimisiin. Mõlassa kerrottiin 1970-luvulla, kuinka venäläistytöt 1920-luvulla olivat pukeutuneet komeaan setopukuun tavoitellakseen

miehekseen setoja, joita pidettiin varakkaina. Juuri puuillaan ja koruillaan etenkin setonaiset erottuivat sekä virolaisista että venäläisistä naapureistaan. A. O. Väisänen totesi kuitenkin vuoden 1921 Setomaan vierailunsa aikana tyttöjen siirtyneen eurooppalaiseen ”Viron muotiin”.<sup>293</sup> Miesten pukeutumisessa kaupunkilaistyyliset puut yleistyivät pyhävaatteina 1920- ja 1930-luvulla, minkä voi havaita tuonaikaisista juhlien ryhmäkuvista: useimilla nuorillakin naisilla oli vielä setopuku, useimmilla nuorilla miehillä jo kaupunkilaispuku.

Setonaisten juhlissa kantama monikiloinen hopeakorusto, jossa huomiota herättävin elementti on jättiläismäinen solki, poikkeaa etenkin määrältään niin muiden virolaisten kuin venäläistenkin korustosta selkeästi. Setoilla soljen nimitys oli *suur sõlg*; muut virolaiset ovat jo kauan käyttäneet nimitystä *setu sõlg*. Sekä virolaisilta että venäläisiltä naapureilta puuttuu setojen tiukka tapa käyttää erilaisia koruja kantajan ikäkausien mukaisesti.

Ruokataloudessa uunissa kypsennettyjen ruokien käyttö erotti setot muista virolaisista. Kylmät keitot olivat kesäisen Setomaan erikoisuuksia. Veriruookia setot eivät vanhastaan tunteneet. Sieniä muut virolaiset eivät ennen vanhaan syöneet, setot ja venäläiset kyllä. Pellavansiemenöljyä eivät muut virolaiset käyttäneet ruokiin, setot ja venäläiset taas käyttivät. Setot söivät suolaista voita, venäläiset suolatonta, ”makeaa”. Kulhollinen rahkaa ja sen päälle ”kanneksi” pantua voita oli hää- ja hautajaispöydässä sekä hautausmaalla kuolleiden muistajaisruokana. Tätä eivät tunteneet muut virolaiset eivätkä venäläiset. Vililintujen munia setot yleensä käyttäneet ravintona, mutta sekä muut virolaiset että venäläiset käyttivät.

Ortodoksinen uskonto yli 260 vuorokauden vuotuisine paastoaikoineen ja riittiruokineen aiheutti ruokakäytännön eroja enimpiin muihin virolaisiin päin. Paastojen vaikutuksesta kala- ja vihannesruokia käytettiin Setomaalla paljon. Setojen tapaan herneistä ja hunajasta valmistettu rituaaliruoka *kutja* tunnettiin laajalti myös venäläisyydessä, mikä saattaisi viitata noilla seuduilla aikaisemmin

olleeseen setoasutukseen. Venäläisten vanha *kutja* oli erilaista, viljasta ja hunajasta tehtyä. Uhripaikoille ja kirkkoon pyhäinkuvien eteen setot veivät eläinkunnan tuotteita: voita, juustoa ja rahkaa. Vietiinpä Antoniuksen päivänä kirkkoon piiloon sianpääkin, jonka pappi tietämättään siunasi muiden tuotteiden ohessa. Paikalliset venäläiset taas veivät uhripaikoille ja kirkkoon kasvikkunnan tuotteita.

Suurin osa setoista oli päätoimisia maanviljelijöitä. Paikalliset sisämaan venäläiset taas kävivät enemmän töissä kotipaikkakunnan ulkopuolella. Muualla työssä käyvien setojen työmaat olivat enimmäkseen Liivinmaalla, siis Etelä-Virossa ja Latviassa, venäläisten taas Pietarin seudulla. Pihkovanjärven ympäristön venäläiset olivat ammattikalastajia, jotka kävivät jopa merellä ja Laatokalla asti kalastamassa. Setoille kalastus oli pienillä järvillä ja joilla harjoitettu lisäelinkeino. Mehiläistarhaus oli setoilla paljon tavallisempi sivuelinkeino kuin paikallisilla venäläisillä.

Setomiehet viroa ja venäjää taitavina kävivät kauppaa sekä Viron ja Latvian että Venäjän suunnalla, venäläiset etupäässä Venäjällä, koska eivät yleensä osanneet viroa. Ruukkusetot, *potisetud*, kiersivät Virossa hevosilla myymässä saviastioita ja ostamassa lumppeja. He vaikuttivat virolaisten mielikuvaan koko kansanryhmästä.

## Setokulttuuri muutoksessa

Viime vuosisadan alun tsaarin ajan ja Viron tasavallan maareformit muuttivat setojen elinoloja: usein kylät hajosivat, mutta toisaalta talonpojat pääsivät maidensa todelliseksi omistajiksi. Viljelyskelpoista maata ei kuitenkaan ollut riittävästi kaikille. Venäjän vallan viime vuosina Setomaalta muutettiin Pohjois-Venäjälle ja Siperiaan, josta saatiin maata riittämiin. Viron tasavallan alkuaikoina setoja muutti jo runsaasti Viron kaupunkeihin. Neuvostovalan toimet maatalouden kollektivisoimiseksi ja toisaalta voimakas teollistaminen ajoivat väkeä kaupunkeihin. Setomaalla oli 1970-luvulla enää kolmannes siitä setojen



määrästä, joka siellä oli ollut 1900-luvun alussa, eikä asukasmäärä 1990-luvullakaan ollut suurempi.

Tsaarin Venäjä yritti muun muassa venäjänkielisen koululaitoksen ja venäjänkielisen kirkon avulla venäläistää setoja. Kouluissa kiellettiin puhumasta seton kieltä.<sup>294</sup> Nuori Viron valtio puolestaan yritti virolaistaa setoja muun muassa vironkielisen hallinnon, koululaitoksen ja kirkon avulla sekä virolaistamalla sukunimet ja paikannimet. Vuosina 1923–1927 toteutunut maareformi merkitsi usein talojen siirtymistä kylän yhteydestä yksinäistaloiksi, jolloin entinen kyläyhteisö hajosi. Samalla taantui setojen ryhmänsisäinen etninen itsemäärittely ja talonpoikien oli mahdollista sitoutua Viroon.<sup>295</sup> Vuonna 1928 ilmestynyt *Setomaa*-teos piti näitä asioita positiivisina, kuten setot itsekin.

Jo Viron tasavallan alkupäivistä lähtien alkoi Setomaalla uudelleenjärjestämisen ja uudistusten ajanjakso, joka tarkoitti vanhojen tottumusten ja venäläisen vaikutuksen hävittämisestä kaikilta aloilta. Erityisen huomattava on Setomaan tämänaikaisen talouselämän uudistuminen ja edistyminen. Vanhan, maanhenkiin liittyneen uskomusjärjestelmän katoamisen myötä luhistui myös kyläkeskeinen elämä vanhoine totumuksineen. Vähitellen myös kylän henki hävisi, mikä tuntui varsinkin itsenäisiksi muodostuneissa talouksissa.<sup>296</sup>

Tarton rauhansopimuksen aikaan Setomaalla asui enemmistönä venäläisiä ja setoja, mutta melko vähän virolaisia ja muita. 1920- ja 1930-luvulla emä-Virosta siirtyi paljon virolaisia Setomaalle, jossa tehtiin koulutus-, kulttuuri- ja talousuudistuksia: ”Vähintään implisiittisesti uudistusten tavoitteena oli vähitellen ’virolaistaa’ ja ’sivilisoida’ takapajuisiksi koetut venäläisortodoksiset setot.”<sup>297</sup> *Setomaa*-kokoomateoksessa todettiin:

– – sillä enimmäkseenhän Setumaalla oleva kansa on Viron kansan verisukulainen. Setumaa on vuosisatoja ollut luonnottomassa siteessä aivan vieraaseen kansaan, joka ei voinut Setun sisäiselle olemukselle täysin vieraan sisäisen alkuperän vuoksi antaa kovinkaan paljon positiivista. Nyt

Setumaata tulee lähentää kulttuurisesti muuhun Viroon. Setun kansan pitää uhrata täysi voimansa sulaakseen yhteen muun Viron osien kanssa.<sup>298</sup>

Setot tunsivatkin Viron tasavallan alkuvuosina olevansa sekä muiden virolaisten että venäläisten halveksimia.

Neuvostovalta pyrki myös vuorostaan hajottamaan entiset rakenteet. Kyyditykset Siperiaan korjasivat mukaansa setojen sivistyneistöä ja menestyneitä maanviljelijöitä. Syntyneet pientilat ajettiin verottamalla alas. Maaseudun ihmiset kerättiin kolhooseihin ja sovhooseihin, joilla oli laajat peltoaukeat.

Viron itsenäisyyden palauduttua Setomaan halki vedettiin rajaviiva ja osalle sitä rautaverkkoaita, jolle setot ovat Berliinin muurin mukaan antaneet nimen *Seto müür*. Uudelleen itsenäistynyt Viro palautti suurimman osan oman puolensa maaomaisuudesta entisille omistajilleen tai heidän jälkeläisilleen, mutta vain osa Setomaan maataloudesta elpyi. Suuri osa kolhoosikeskusten kerrostaloasunnoista jäi tyhjilleen ihmisten muuttaessa takaisin taloihinsa tai kaupunkeihin. Viron kaupunkeihin muuttivat miltei kaikki Venäjän puolelle jääneet setot ja muut virolaiset – ja monet Setomaan venäläisetkin, jotka asuinpaikkansa perusteella saivat halutessaan Viron passin.

Setojen omaa kulttuuria oli omiaan säilyttämään se, että osassa Setomaata seka-avioliittoja oli ennen toista maailmansotaa vähän eikä niitä sodan jälkeenkään ollut paljoa.<sup>299</sup> Tutkiessaan 1970-luvulla setojen integroitumista virolaisiin Jelizaveta Rihter laski neuvostoajan Mikitamäen kyläneuvoston alueen 407 avioliitosta vain 82 seka-avioliittoa. Sen sijaan Petserin piirissä seka-avioliittojen suhteellinen määrä kasvoi niin, että vuosina 1986–1992 maaseudulla jo 87,5 % ja Petserin kaupungissa 92 % oli seka-avioliittoja.<sup>300</sup>

Jelizaveta Rihter totesi, että setojenkin etnografisen erityislaatuisuuden tuntomerkeistä kaikkein muuttumisalttein osa oli aineellinen kulttuuri. Asumisessa, ruokataloudessa ja pukeutumisessa tapahtuneet muutokset

seurasivat kaupunkikulttuurin esikuvia. Asunto oli modernisoitunut: venäläisen uunin tilalle olivat tulleet liesi ja peltikuoriset uunit; lattiat oli maalattu, seinät tapetoitu ja kodinkoneita hankittu. Omaperäisyyttä saattoi vielä kodissa havaita ikoninurkasta, vaikkei siellä ikonia olisi ollutkaan, sekä runsaista omatekoisista tekstiileistä. Kansanpuvun käyttö oli vähentynyt juhlissakin. Vielä vuonna 1957 enemmistö kylänpyhänä hautausmailla olevista setoista oli kansanpuvuissa, 1970-luvulla enää ani harva. Ruokakulttuurissa paaston noudattaminen oli vähentynyt huomattavasti. Maitotuotteet olivat säilyneet muistajaisjuhlien tarjoiluissa ja Petserin rajoonin setokylissä sekä Saatsessa tapa syödä voileipä niin, että voita levitettiin kerrollaan vain seuraavaksi haukattavalle palalle. Setojen aineellisessa kulttuurissa oli 1970-luvulla jäljellä enää vain vähän omaleimaisuutta.<sup>301</sup>

Kyselyissä 1970–2000-luvuilla setot ovat selvästi tiedostaneet setukaisuutensa, mutta usein maininneet olevansa samalla virolaisia. Kiinnostava piirre on se, että vanhan polven ja keskipolven vastaajat usein totesivat itse olevansa setoja mutta lastensa olevan virolaisia. Pille Runnel taas on todennut, että enemmistö 1990-luvun kyselyyn vastanneista setoista piti itseään sekä setoina että virolaisina. Heillä oli siis kaksoisidentiteetti. Arkielämässä on enemmän pinnalla virolaisidentiteetti, juhlassa tulee setukaisuus enemmän esiin.<sup>302</sup>

Viron itsenäistyttyä uudelleen 1990-luvun alussa he räisivät setot entistä enemmän arvostamaan omaa kulttuuriaan. Perustettiin kulttuuria tukevia yhteisöjä: Setojen eduskunta (*Kongressi*) ja vanhinten neuvosto, oma Setojen Kulttuurirahasto, Setomaan Kuntien liitto ja *Setomaa*-lehti. Otettiin käyttöön oma lippu, on julkaistu oma *Pekko*-eepos. Jokakesäisille Setomaan kuningaskunnan päiville kokoontuu tuhansia ihmisiä, osa kansanpuukuisina. Päivillä on tärkeä merkitys kansanmusiikkikulttuurin sekä käsityö- ja ruokaperinteen ylläpitämisessä ja esittelemisessä. Vuoden suurina juhlapäivinä ja kylänpyhänä kerääntyä satoja ihmisiä vanhalle kotiseudulle

sukulaisten pariin, kirkkoon ja haudoille. Venäjän puolella oleva Petserin luostari kokoa Marian päivänä tuhansia setomaalaisia rajanylitysongelmista huolimatta. Setojen aineelliseen kulttuuriin voi tutustua Viron kansallismuseon lisäksi kolmessa Viron Setomaan museossa: Värs-kassa, Saatsessa ja Obinitsassa sekä Venäjän puolella Petserin museossa.

Pille Runnelin mukaan 1990-luvulla haastateltujen vanhan polven setojen omasta mielestä heitä erotti venäläisistä ensiksi kieli ja toiseksi kansanpuvut, virolaisista taas ensiksi uskonto ja toiseksi kansanpuvut.<sup>303</sup> Kulttuurimaantieteilijät Semm ja Sooväli totesivat käytyään läpi Setomaata koskevan 1900-luvun populaaritieteellisen kirjallisuuden, että ainoat läpikäyvät teemat Setomaan symbolina tuntuivat olevan Setomaan kuuluisimmat naislaulajat eli *lauluemot* ja kansanpuvut.<sup>304</sup> Setonaisten kansanpuvut ja hopeakorut sekä nämä yllään laulavat ja tanssivat setonaiset ovatkin nousseet usein jopa koko Viron symboleiksi.<sup>305</sup>

## Viitteet

- 1 Buck 1909, 3.
- 2 Bolsakova 2006, 187.
- 3 Hartmann 1960, 626.
- 4 Piho 2002.
- 5 Laul 1995, 142–143.
- 6 Trudy Pskovskogo 1909, 27.
- 7 Buck 1909, 44.
- 8 Richter 1979, 94–99.
- 9 Hurt 1904, XXV; Buck 1909, 11; Tammekann ym. 1928, 42; Richter 1992, 183.
- 10 Hurt 1904, XXVI.
- 11 Tammekann ym. 1928, 42.
- 12 Tint & Sooväli 2009, 507.
- 13 Väisänen 1992, 100.
- 14 Tammekann ym. 1928, 63.
- 15 RGADA.
- 16 Piho 1995, 200–219.
- 17 Richter 1992, 184.

- 18 Esim. Hurt 1904, 44; Markus 1938; Richter 1979, 93.  
19 Ks. Bromlej 1973, 22.  
20 Bromlej 1973, 152.  
21 Its 1974, 46.  
22 Allardt & Starck 1981, 51–54.  
23 Ks. esim. Anttonen 1999, 213–257; etenkin neuvostoliittolaisista lähteistä esim. Heikkinen 1989, 69–80.  
24 Ks. esim. Koski 1993, 237; Heikkinen 1989, 93–99; Vesterinen 1999, 132.  
25 Barth 1969.  
26 Sanguin 1998, 14.  
27 Räsänen 1989, 11–12.  
28 Niedermüller 1992, 112.  
29 Barth 1969, 15.  
30 Richter 1979, 90.  
31 Jääts 2000.  
32 Runnel 2002, 8.  
33 Runnel 2002, 37–38.  
34 Jääts 1998, 55.  
35 GAPO.  
36 Schlegel 1831, VI, 119.  
37 Mirotvortsev 1860, 54.  
38 Manninen 1925, 56.  
39 GAPO.  
40 Schlegel 1831, VI, 116–117.  
41 Hurt 1904, XIV, XXVI.  
42 Manninen 1925, 57; Rihter 1961, 16–17.  
43 Habicht 1977, 9.  
44 Tammekann ym. 1928, 47.  
45 Kallas 1894, 44.  
46 Tammekann ym. 1928, 47.  
47 Rihter 1961, 17.  
48 Rihter 1961, 18.  
49 Jasnetski 1960.  
50 Blomkvist 1956, 173.  
51 Ks. Manninen 1925; 1926.  
52 Ljastsenko I, 1952, 241.  
53 Mirotvortsev 1860, 45.  
54 Jakuskin 1861, 177.  
55 Jakuskin 1861, 170.  
56 Kreutzwald 1848, 52.  
57 Kirjoittajan kenttätöet Irboskan ja Petserin seudulla 1970–2007.  
58 Rihter 1961, 17.  
59 Mirotvortsev 1860, 45.  
60 Manninen 1925, 61–62.  
61 Rihter 1961, 17.  
62 Manninen 1925, 63–65.  
63 Gadlo 1999, 184.  
64 Kirjoittajan kenttätöet 1999.  
65 Manninen 1925, 67.  
66 Tekijän kenttätöet Siperian setojen luona.  
67 Ränk 1949, 25.  
68 Ränk 1962, 39, kartta 20.  
69 Ks. Manninen 1925, 62–63.  
70 Rihter 1961, 17.  
71 Jakuskin 1860, 177.  
72 Tammekann ym. 1928, 54; tekijän kenttätöet.  
73 Manninen 1925, 78.  
74 Manninen 1925, 78–79.  
75 Kirjoittajan kenttätöet.  
76 Harva 1942, 242.  
77 Holmberg 1914, 32.  
78 Karjalainen 1918, 146.  
79 Manninen 1925, 78.  
80 Ränk 1937, 13.  
81 Kirjoittajan kenttätöet 1987–1991.  
82 Ränk 1934b, 183–184.  
83 Kirjoittajan kenttätöet 1987–1991.  
84 Wiedemann 1973.  
85 Ks. myös Piho 2015, 17–23.  
86 Piho 1990, 72; Väike murdesõnastik II 1989, 270; Eesti kirjakeele seletussõnaraamat 1996, 615; Mägiste 2000, 2263; Jakuskin 1860, 177, 198; Stsennikov 1993, 63–65; Sludnjakov 2006, 5, 88–89.  
87 Jakuskin 1860, 177.  
88 Manninen 1925, 79.  
89 Kirjoittajan kenttätöet.  
90 Kirjoittajan kenttätöet, Siperian Haidakin kylässä 1987–2002.  
91 Ks. Manninen 1925, 83.  
92 Ks. Manninen 1925, 83.  
93 Palmqwist 1898.  
94 Gadlo 1999, 184.  
95 RGADA.  
96 Raudoja & Mäkeläinen 2011, 10.  
97 Sedov 2002, 56.

- 98 Ks. Kiristaja 2004, 168–175.  
99 Sedov 2002, 85.  
100 Gramoty 1949, 338.  
101 RGADA.  
102 Maslennikova 1989, 97, 102.  
103 Araktsejev 2004, 283.  
104 Schlegel 1831, VI, 116.  
105 Voенно-statistitseskoje obizrenije 1849, 309.  
106 Piho 1995, 200.  
107 Tammekann ym. 1928, 64.  
108 Tammekann ym. 1928, 139.  
109 Pamjatnaja knižka Pskovskoi gubernii 1858, 131–133.  
110 Jakuskin 1860, 174.  
111 Moora 1956, 251, kuva 85.  
112 Lopatin 1899, 9.  
113 Gadlo 1999, 64–65.  
114 Viidalepp 1947, 83–85, 98.  
115 Jakuskin 1860, 184.  
116 Gadlo 1999, 62–63.  
117 Serebrjanski 1908, 440.  
118 Gadlo 1999, 63.  
119 Vasilev 1872, 52, 71.  
120 Tammekann ym. 1928, 67.  
121 Vasilev 1872, 79–80.  
122 Aleksander Sassin tieto Vedernikan kylästä, 1963.  
123 Kirjoittajan kenttätöyt 1987–2004.  
124 Vostokov 1886, 1–35.  
125 Kirjoittajan kenttätöyt, Laasareva, 2007.  
126 Selsko-hozjaistvennyi vestnik I, 1910, 3–46.  
127 I-ja Petserskaja selsko-hozjaistvennaja vystavka 1904, 12.  
128 Lopatin 1899, 34; Vestnik 1901, 59.  
129 Kustarnyje promysly 1912, 11, 19 lisä.  
130 Eesti Põllumajanduse 1926, 37.  
131 GAPO.  
132 Domostroi 1992, 72–74.  
133 Moora 1964, 158.  
134 Jakuskin 1860, 125.  
135 Sedov 2002, 85.  
136 RGADA.  
137 Vasilev 1896, 110.  
138 Kirjoittajan kenttätöyt.  
139 I-ja Petserskaja selsko-hozjaistvennaja vystavka 1904, 6–7.  
140 Kirjoittajan kenttätöyt.  
141 Tammekann ym. 1928, 74–75.  
142 Pamjatnaja knižka Pskovskoi gubernii 1858, 126, 145.  
143 I-ja Petserskaja selsko-hozjaistvennaja vystavka 1904, 11.  
144 Tammekann ym. 1928, 71.  
145 Kirjoittajan kenttätöyt.  
146 Kirjoittajan kenttätöyt.  
147 Ränk 2000, 315.  
148 Kirjoittajan kenttätöyt Setomaalla vuonna 1991.  
149 Kustarnyje promysly 1912, 5–11, 78.  
150 Johansen 1937, II, 75.  
151 GAPO.  
152 Selart 2005, 173.  
153 Selart 2005, 175–179.  
154 Selart 2005, 175.  
155 RGADA.  
156 Linnus 1939, 3.  
157 Schlegel 1831, VI, 107.  
158 ERM. Kirjeenvaihtajien vastaukset kyselyihin (KV II), 1933.  
159 Kantselson 2000, 87.  
160 Kantselson 2000, 88.  
161 I-ja Petserskaja selsko-hozjaistvennaja vystavka 1904, 7–8.  
162 Kirjoittajan kenttätöyt Petserissä 2008.  
163 Vestnik 1909, 39.  
164 Vestnik 1916, 11–12.  
165 Tegelikui aianduse ja mesinduse 1935, II, 309; Tammekann ym. 1928, 79; Eesti statistika 1929, 596.  
166 Tekijän kenttätöyt 2008.  
167 Salmina 1997, 34–35.  
168 Ränk 1931, 81–87, 131–135; Ränk 1934, 129, 140.  
169 Kangur ym. 2008, 317; ks. myös Ränk 1931, 4.  
170 Johansen 1937, 74–75.  
171 RGADA.  
172 Ränk 1934, 12–13.  
173 Ränk 1934, 12.  
174 Serebrjanski 1908, 454, 224, 395, 449–450.  
175 Kirjoittajan kenttätöyt Kolpinon saarella 1976.  
176 Kirjoittajan kenttätöyt Kolpinon saarella 1976.  
177 Kirjoittajan kenttätöyt Värskassa, Nikolai Laanetun suullinen tieto 2008.  
178 GAPO.  
179 Manninen 1931, 97, 99.  
180 Pskovskije letopisje 1957, 236.  
181 Ränk 1931, 100.

- 182 Gadlo 1999, 76.  
183 Laid 1937, 65.  
184 Ränk 1931, 186, 1934, 5.  
185 Nikolai Laanetu suullinen tieto kirjoittajalle 2008.  
186 Kirjoittajan kenttätyöt, Värska, Nikolai Laanetu suullisesti 2007.  
187 Tammekann ym. 1928, 79.  
188 Ränk 1934a, karttaliite; Hurt 1904, XV, XXVII.  
189 Suullinen tieto kirjoittajalle Petseristä.  
190 Tampere 1956, 276.  
191 Ränk 1934, 13.  
192 Piho 2005, 70; 2002, 101–117.  
193 Serbina 1951, 259.  
194 Jakuskin 1860, 180; Kustarnyje promysly 1911, 166–167.  
195 MAMÜ, V, 305.  
196 Niidu 1978, 91–92.  
197 Primysly selskogo 1888, 43–44.  
198 Kustarnyje promysly 1912, 8, 5–11; Piho 1990, 79.  
199 Pamjatnaja knižka Pskovskoi gubernii 1914, 447–450.  
200 Araktsejev 2004, 162.  
201 Kirpitsnikov 1995, 21.  
202 Araktsejev 2004, 245–246.  
203 Davydova ym. 1960, 259.  
204 RGADA.  
205 Moora 1964, 35.  
206 RGADA.  
207 Laidre 1995, 249.  
208 GAPO, RGADA.  
209 RGIA.  
210 Pamjatnaja knižka Pskovskoi gubernii 1858, 173–174.  
211 Kirjoittajan kenttätyöt 2004.  
212 Imennye ukazy Petra I Senatu 1704–1780.  
213 Dolf 1903, 9.  
214 Piho 1990, 72; kenttätyöt Petserissä.  
215 Kant 2007, 185.  
216 Pamjatnaja knižka Pskovskoi gubernii 1858, 198.  
217 Sivers 1865, 641.  
218 Laid 1937, 58, 60.  
219 Laid 1937, 64–67.  
220 Laid 1937, 79, 66.  
221 Kansatieteellinen elokuva ”Küll me Lindora laadal näe” (Mare Piho, studio Hilana) tutustuttaa setojen markkinakulttuuriin laajemmin ja kotieläinten oston ja myynnin tapoihin sekä tapakulttuuriin.  
222 Loorits 200, 270–272.  
223 Kirjoittajan kenttätyöt Kolpinon saarella 1976.  
224 Moora 1991, II 183.  
225 Looke 1960, 198.  
226 Kirjoittajan kenttätyöt.  
227 Schlegel 1831, IV, 110.  
228 Ränk 1931, 169; ERM.  
229 Kirjoittajan kenttätyöt.  
230 Aare Hörmin tieto kirjoittajalle.  
231 Kirjoittajan kenttätyöt Kolpinon saarella 1976.  
232 Moora 1991, II 104–195.  
233 A. Kanstnik ja V. Hirsik kirjoittajalle vuonna 2007.  
234 Kurrik 1932, 112–154.  
235 Ränk 1955, 46.  
236 Kirjoittajan kenttätyöt.  
237 Leinbock 1932, 172.  
238 Petserin museon kokoelmat.  
239 Pamjatnaja knižka Pskovskoi gubernii 1858, 165.  
240 Kirjoittajalle annetut suulliset tiedot Kraasnassa vuonna 2005.  
241 Kansatieteellinen dokumenttifilmi ”Tönisepäev Setumaal”, ETV, tekijä Mare Piho.  
242 Rihter 1961, 18.  
243 Kaarma, Voolmaa 1981, 109; Rihter 1961, 13; Eesti rahvarõivad 1957, kuva 27.  
244 Eesti rahvarõivad 1957, 49.  
245 Linnus 1973, 39–46.  
246 Kirjoittajan kenttätyöt.  
247 Rihter 1961, 7.  
248 Kirjoittajan kenttätyöt Setomaalla sekä Siperian setoalueella Krasnojarskin piirissä 1987.  
249 Heikel 1909, II, 5.  
250 Kirjoittajan kenttätyöt 1987–1991.  
251 Ks. Piho 2017, 676.  
252 Heikel 1909 II, 5.  
253 Heikel 1909; Manninen 1927; Eesti rahvarõivad 1957; Kaarma & Voolmaa 1980.  
254 Manninen 1927, 156.  
255 Manninen 1927, 156–158, 165.  
256 Bruhn & Filke 1982, 44, 52, 53, 55, 78–79.  
257 Racinet 2006, 486, piirros 456.  
258 Barber 1999, 114, levinneisyyskartta.  
259 Barber 1999, 115–116.  
260 Igor Tõnuristin suullinen tieto kirjoittajalle.

- 261 Barber 1999, 116  
262 Sureda ym. 1997, 217.  
263 Barber 1999, 115–116.  
264 Barber 1999, kuva 7e; Tšausidis 1994, 144, kuva 12.  
265 Ks. esim. Barber 1999, 117–125  
266 Sedov 2002.  
267 Laul 2004, 229.  
268 Barber 1999, 115–116.  
269 Piho 2017, 665.  
270 Heikel 1909, II, 5.  
271 Manninen 1927, 156.  
272 Piho 2017, 198, kuva 12.  
273 Mägiste 2000, 95.  
274 Väike murdesõnastik I, 50.  
275 Kaarma & Voolmaa 1981, 109.  
276 Piho 2006, 351–359.  
277 Heikel 1909, II, 13.  
278 Mikumets 2004, 106–107, 113, 115.  
279 Piho 2000b.  
280 Piho 2000a, 1–16.  
281 Piho 2000c, 174–175.  
282 Piho 1997, 16.  
283 Piho 2001, 15, 17; 2003a, 200–205, 196–197.  
284 Piho 2003a, 18–19.  
285 Piho 1995, 94; 1989, 255; 2000a, 19.  
286 Manninen 1927, 393.  
287 Piho 1992, 78; Piho 2001, 7; Piho 2003a, 199–205.  
288 Piho 2001, 11.  
289 Piho 2001, 5–9.  
290 Piho 2001, 14.  
291 RGADA.  
292 Väisänen 1992, 109.  
293 Väisänen 1992, 106.  
294 Ks. esim. Buck 1909, 38–39; Semm & Sooväli 2004, 23.  
295 Runnel 2002.  
296 Tammekann ym. 1928, 63.  
297 Assmuth 2009, 503.  
298 Tammekann ym. 1928, 151.  
299 Ks. esim. Väisänen 1992, 100; Richter 1992, 194–195.  
300 Richter 1992, 195; Jääts 1998, 64.  
301 Richter 1979, 99–104; Richter 1992, 185–190.  
302 Richter 1992, 191; Runnel 2002, 146.  
303 Runnel 2002.

- 304 Semm & Sooväli 2004, 27.  
305 Ks. esim. Piho 2003b.

## Lähteet

### Arkistolähteet

MAMÜ = Materialy Ministerstva Justitsii

RGADA = Rossiski Gosudarstvennyi Arhiv Drevnih Aktov, Moskova

RGIA = Rossiski Gosudarstvennyi Istoritseski Arhiv, Pietari  
Petserin museon kokoelmat

GAP0 = Gosudarstvennyi Arhiv Pskovskoi Oblasti, Pihkova

ERA = Eesti Rahvusrhiiv, Tartto

ERM = Eesti Rahva Muuseum, Tartto

### Kirjallisuus

Allardt, Erik & Starck, Christian 1991: *Vähemmistö, kieli ja yhteiskunta*. Helsinki: WSOY.

Anttonen, Marjut 1999: *Etnopolitiikkaa Ruijassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Araktsejev, V. A. 2004: *Srednevekovi Pskov. Vlast, obstsersvo, povsednevnaja zizn v XV–XVI Ivekah*. Pihkova: Pskovskaia Oblastnaia Tipografia.

Assmuth, Laura 2009: Moninaiset identiteetit Viron ja Venäjän välisellä rajaseudulla. – Sofi Oksanen & Imbi Paju (toim.), *Kaiken takana oli pelko*. Helsinki: WSOY, 497–526.

Barber, E. J. W. 1999: The Curious Tale of the Ultra-long Sleeve (A Eurasien Epic). – Linda Welters (toim.), *Folk Dress in Europe and Anatolia. Beliefs about Protection and Fertility*. Oxford: Berg Publishers, 111–134.

Barral i Altet, Xavier & Jyrki Lappi-Seppälä & Jose Milicua & Joan Sureda 1997: *Maailmantaitteen kirjasto. Bysantin, islamin ja varhaiskeskiajan taide*. Helsinki: WSOY.

Barth, Fredrik 1969: Introduction. – Fredrik Barth (toim.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Universitetsforlaget.

Blomkvist, E. E. 1956: Krestjanskije postroiki ruskikh, ukrainitsev i belorusov (poselenija, žilištša i hozjaistvennye strojenija). – S. A. Tokarev (toim.), *Vostožnoslavjanski etnografitsjeski sbornik*. Trudy Instituta etnografii. Novaja serija. Tom. 31. Moskova: Institut etnografii, 6–470.

- Bolšakova, N. V. 2006: Pskovskije realii i osobennosti v putevyh zametkah XIX v. – Labutina, I. K. (toim.), *Arheologija i istorija Pskova i Pskovskoi zemli. Materialy LI nautsnogo seminarara posvjaštšennogo pamjati akademika V. V. Sedova*. Pihkova: Pskovski gosudarstvennyi objedinennyj istoriko-arhitekturnyj i hudožestvennyj muzei-zapovednik.
- Boucher, François 1965: *Histoire du Costume en Occident de l'Antiquité à nos jours*. Toinen painos. Pariisi: Flammarion.
- Bromlej, Julian V. 1973: *Etnos i etnografija*. Moskova: Nauka.
- Bruhn, Wolfgang & Tilke, Max 1982: *Pukuhistorian kuvasto*. Turku: Lehtikirjakauppa.
- Buck, W. 1909: *Petersi eestlased*. Tartto: Postimehe.
- Dolf, E. 1903: Setude kõrvalisest teenistusest. *Uudised* 8.
- Davydova, M. B. & I. P. Šaskolski & A. I. Juht 1960: *Russko-švedskije ekonomitšeskije otnošenija v XVII veke. Sbornik dokumentov*. Pietari: Izdatelstvo Akademi nauk SSSR.
- Domostroi* 1992. Toim. Viktor Tihonovič Senin. Pietari: Lenizdat.
- Eesti kirjakeele seletussõnaraamat IV*, 1996. Tallinna: Valgus.
- Eesti Põllumajandus* 1926. Statistiline album. Tallinna: Riigi Statistika Keskbüroo.
- Eesti rahvarõivad XIX sajandist ja XX sajandi algul* 1957. Toim. A. Belitser. Tallinna: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Eesti statistika kuukiri 1925–1929* Tallinna: Riigi statistika keskbüroo.
- Gadlo, A. V. (toim.) 1998: *Istoriko-etnografitšeskije otserki Pskovskogo kraja*. Pihkova: POIPKRO.
- Gramoty* 1949.
- Habicht, Tamara 1977: *Rahvapärane arhitektuur. Eesti rahvakunst II*. Tallinna: Kirjastus Kunst.
- Hartmann, H. 1860: Neuhaus und die Pleskauschen Esten. *Das Inland. Eine Wochenschrift für Liv-, Est-, und Kurland's Gesichte, Geografie Statistik und Literatur* 34: 625–650.
- Harva, Uno 1942: *Mordvalaisten muinaisusko*. Helsinki: WSOY.
- Heikel, Axel O. 1909: *Die Volkstrachten in den Ostseeprovinzen und in Setukesien*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2016083023256>. Viitattu 25.10.2021.
- Heikinmäki, Maija-Liisa 1989: Arkaistisia piirteitä suomalaisessa asumisessa. – Teppo Korhonen & Matti Räsänen (toim.), *Kansa kuvastimessa. Etnisyys ja identiteetti*. Tietolipas 114. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 62–91.
- Heikkinen, Kaija 1989: *Karjalaisuus ja etninen itsetajunta*. Salmin siirtokarjalaisia koskeva tutkimus. Joensuun yliopiston humanistisia julkaisuja 9. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Holmberg, Uno 1914: *Tsheremission uskonto*. Suomensuvun uskonnot 5. Helsinki: WSOY.
- Hurt, Jakob 1904: *Setukeste laulud. Pihkva-eestlaste vanad rahvalaulud ühes Rāpina ja Vastseliina viisidega I*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1041. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- I-ja Peterskajaja selsko-hozjajstvennaja vystavka* 1904. Pihkova. *Imennye ukazy Petra I Senatu 1704–1780*.
- Its, R. F. 1974: *Vvedenie v etnografiju*. Leningrad.
- Jakuškin, P. I. 1860: *Putevye pisma iz Novgorodskoi i Pskovskoi gubernii*. Pietari: D. E. Kožantšikov.
- Jasnetski, N. J. 1960: Derevenskoje stroitelstvo v Petsorskom krae Pskovsjakaja oblasti. – P. I. Kušner (toim.), *Materialy i issledovanija po etnografii russkogo naselenija Jevropeiskoi tsasti SSSR*. Moskova: Akademija Nauk.
- Johansen, P. 1937: Asustuse ja agraarolude areng. Talurahva olukord XIV sajandi keskpaigani. – H. Kruus (toim.), *Eesti ajalugu II. Eesti keskaeg*. Tartto: Tartu Ülikool.
- Jäät, Indrek 1998: *Setude etniline identiteet*. *Studia Ethnologica Tartuensis I*. Tartto: Tartu Ülikooli Etnoloogia Õppetool.
- Jäät, Indrek 2000: Ethnic Identity of the Setus and the Estonian-Russian Border Dispute. *Nationalities Papers* 28(4): 651–670.
- Kaarma, Melanie & Voolmaa, Aino 1981: *Eesti rahvarõivad*. Tallinna: Eesti Raamat.
- Kallas, O. 1903: *Kraasna maarahvas*. Suomi 4: 10: 1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kangur, Andu & Peeter Kangur & Ervin Pihu & Väino Väino & Meelis Tambets & Teet Krause & Külli Kangur 2008: Kalad ja kalapüük. – Juta Haberman & Tarmo Timm & Anto Raukas (toim.), *Peipsi*. Tartto: Eesti Loodusfoto, 317–340.
- Kant, Edgar 2007: *Eesti rahvastik ja asustus*. Tartto: Ilmamaa.
- Karjalainen, K. F. 1918: *Jugralaisten uskonto*. Suomensuvun uskonnot III. Helsinki: WSOY.
- Kirpitsnikov, A. N. 1994: *Rossija XVII v. v risunkah i opisanijah golandskogo putesestvennika Nikolaasa Witsena*. Pietari: Slavia.
- Kiristaja, Arvis 2004: Kagu-Eesti esiajaloo kronoloogiast. – Mare Aun & Aivar Jürgenson (toim.), *Setumaa kogumik 2. Uurimusi setumaa arheoloogiast, rahvakultuurist, rahvaluulest, ajaloost ja geograafiast*. Tallinna: Ajaloo Instituut & MTÜ Arheoloogiakeskus, 56–181.
- Kolesnikov, P. A. 1981: Gosudarstvennoje zakonodatelstvo po krestjanskou voprosu (1650–1860). – Kolesnikov, P. A. (toim.),

- Sotsialno-ekonomitšeskoje položenije severnogo krestjanstva. Vologda: Vologodski gosudarstvennyi pedagogitšeski institut, 7–24.
- Koski, Mauno 1993: Kansa. – Sirkka Saarinen & Jorma Luutonen & Eeva Herrala (toim.), *Systeemi ja poikkeama. Juhlakirja Alho Alhoniemen 60-vuotispäiväksi 14.5.1993*. Turun yliopiston suomalaisen ja yleisen kielitieteen laitoksen julkaisuja 42. Turku: Turun yliopisto, 236–258.
- Kurrik, H. 1932: Vorstid. *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat* 8: 112–154.
- Kustarnye promysly Pskovskoi gubernii 1914 = Kustarnye promysly Pskovskoi gubernii. Po isledovaniju 1912 g. Pihkova: Elektritšeskaja tipo-litografija Pskovskogo Gubernskogo Zemstva.
- Laanetu, Nikolai 2012: Värska lahe kalastik ja kalastamine. – Mare Aun & Merlin Lõiv (toim.), *Setumaa kogumik 5. Uurimusi Setumaan loodusest, ajaloost ja rahvakultuurist*. Tallinna: Ajaloo Instituut & MTÜ Arheoloogiakeskus, 13–58.
- Laid, E. 1937: Petseri laat etnograafilisest seisukohast. *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat* 11: 55–82.
- Laidre, Margus 1995: *Lõpu võidukas algus. Karl XII Eesti- ja Liivimaa 1700–1701*. Tartto: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Laul, Silvia 1995: Eesti kagupiir ja Setumaa kujunemine. – *Õpetatud Eesti Seltsi Aastaraamat 1988–1993*. Tartto: Õpetatud Eesti Selts, 142–151.
- Laul, Silvia 2004: Muinaisaja lõpu ja varakeskaegsed särgid Siksälä kalmistust. – Mare Aun & Aivar Jürgenson (toim.), *Setumaa kogumik 2. Uurimusi setumaa arheoloogiast, rahvakultuurist, rahvaluulest, ajaloost ja geograafiast*. Tallinna: Ajaloo Instituut & MTÜ Arheoloogiakeskus, 223–332.
- Laul, S. & Kihno, K. 1999: Viljelusmajandusliku asustuse kujunemisjooni Haanja kõrgestiku kaguveerul. *Eesti Arheoloogia Ajakiri* 3(1): 3–18.
- Leinbock, F. 1932: Linnunumade korjamisest. *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat* 8: 155–180.
- Linnus, F. 1939: Eesti mesindus I–II. Metsamesindus. *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat* 12–13: 1–495.
- Linnus, Hilda 1973: *Tikand eesti rahvakunstis II. Lääne-Eesti ja Lõuna-Eesti*. Tallinna: Eesti Raamat.
- Ljaštšenko, P. I. 1952: *Istorija narodnogo hozjaistva SSSR I*. Moskova: Gosudarstvennoe sotsio-ekonomitšeskoje izdatelstvo.
- Loorits, Oskar 2000: *Endis-Eesti elu-olu III*. Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetised 17. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Lopatin, N. F. 1899: *Orudija obrabotki pašni v selovom i krestjanskom hozjaistve i primenie mašin v krestjanskom hozjaistve*. Dobavlejie k Selskohozjaistvennomu Obrozu za 1898 god. Pihkova: Tipografija Gubernskogo Zemstva.
- Lööke, E. 1960: Kanepitoidud Eestis. *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat* 18: 191–202.
- Manninen, Ilmari 1925: Setude ehitused I. *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat* 1: 53–88.
- Manninen, Ilmari 1926: Setude ehitused II. *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat* 2: 103–128.
- Manninen, Ilmari 1927: Eesti rahvariie ajalugu. *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat* 3: 5–485.
- Manninen, Ilmari 1931: *Die Sachkultur Estlands I*. Tartto: Õpetatud Eesti Selts.
- Manninen, Ilmari 1933: *Die Sachkultur Estlands II*. Tartto: Õpetatud Eesti Selts.
- Markus, E. 1938: Changes on the Esto-Russian Ethnographical Frontier in Petserimaa. – *Õpetatud Eesti Seltsi Aastaraamat 1937*. Tartto: Õpetatud Eesti Selts, 164–176.
- Maslennikova, N. N. 1989: Selskoje naselenije i rasselenije na Pskovskoi zemle. – A. I. Sapiro (toim.), *Agrarnaja istorija Severo-zapa Rossii XVII v. Naselenije zemledelije, zemlepolzovznije*. Pietari: Nauka.
- Mikumets, Priidu 2004: Setude meesterõivastuste arengust 20. sajandil. – Mare Aun & Aivar Jürgenson (toim.), *Setumaa kogumik 2. Uurimusi setumaa arheoloogiast, rahvakultuurist, rahvaluulest, ajaloost ja geograafiast*. Tallinna: Ajaloo Instituut & MTÜ Arheoloogiakeskus, 103–125.
- Mirotvortsev, M. 1860: Ob estah ili poluvertsah Pskovskoi gubernii. – *Pamjatnaja knižka Pskovskoi gubernii na 1860 god*. Pihkova: Gubernskaja tipografija, 45–61.
- Moora, Aliise 1956: Ajaloolis-etnograafilisest valdkondadaest Eestis. – H. Moora (toim.), *Eesti rahva etnilisest ajaloost*. Tallinna: Eesti Riiklik Kirjastus, 212–254.
- Moora, Aliise 1991: *Eesti talurahva vanem toit. II. Joogid, leib ja leivakõrvane*. Tallinna: Valgus.
- Mägiste, Julius 2000: *Estrnisches etymologisches Wörterbuch VII*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Niedermüller, Peter 1992: The Search for Identity. Central Europe between Tradition and Modernity. – Reimund Kvideland (toim.), *Tradition and Modernisation*. NIF Publications 25. Turku: Nordic Institute of Folklore, 109–121.
- Niidu, V. 1978: Savinõude valmistamine Petseri ümbruses. *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat* 31: 83–102.
- Ozbor Pskovskoi gubernii za 1896 god 1897. Pihkova: Tipografija gubernskogo pravlenija.



- Palmqwist, Erich 1898: *Någre widh Sidste Kongl. Ambassaden till Tzaren Muskou gjorde Observationer öfver Ryssland, dess Wägar, Pass med Fästningar och Gränzer Anno 1674 aff Erich Palmqwist*. Tukholma: Generalstabens litografiska anstalt.
- Pamjatnaja knižka Pskovskoi gubernii, na 1858 god 1858. Pihkova: Gubernskaja tipografija.
- Pamjatnaja knižka Pskovskoi gubernii, na 1895 god 1895. Pihkova: Gubernskaja tipografija.
- Pamjatnaja knižka Pskovskoi gubernii, na 1913 god 1914. Pihkova: Gubernskaja tipografija.
- Piho, Mare 1985: Zenskije metallitseskije ukrasenija setu XIX-seredinõ XXv. – *Sestoi mezdunarodnyi kongressa finno-ugrovedov. Congressus sextus internationalis Fenno-Ugristarum. Tezisy*. Syktykar: Akademija nauk SSSR, Komi filial.
- Piho, Mare 1989: Zenskije metallitseskije ulrasenija setu XIX-seredinõ XX vv. – *Materialy VI Mezdunarodnogo kongressa finno-ugrovedov. Tom. I*. Moskova: Nauka.
- Piho, Mare 1990: J. Hurda käsikiri "Setokeste pühi ja tähtpäävä" etnograafilise allikana. *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat* 38: 67–85.
- Piho, Mare 1992: Weiblicher Schmuck der Setukesen des 19. Mitte 20. Jh. *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat* 39: 72–89.
- Piho, Mare 1993: *Tõnisepäev Setumaal*. Telesiviodokumentti Eesti Telesivioonille (ETV, Viron televisio), 20'. Käsikirjoitus Mare Piho, ohjaus Maie Maasikas.
- Piho, Mare 1995: Siperian setukaiset. – Tuija Saarinen & Seppo Suhonen (toim.), *Koltat, karjalaiset ja setukaiset. Pienet kansat maailmojen rajoilla*. Kuopio: Snellman-instituutti, 200–219.
- Piho, Mare 1997: *Metallitseskije ukrasenija setu XIX-XXv*. Avtoreferat na soiskanije utsenoi stepeni kandidata isatoritšeskih nauk. Pietari: Muzei Antropologii i Etnografii (Kunstkamera).
- Piho, Mare 1998: *Küll me Lindora laadal näe...* Dokumenttielokuva, 30'. Käsikirjoitus ja ohjaus Mare Piho, tuottaja ja julkaisija Hilana.
- Piho, Mare 2000a: *Punane ja valge. Red and White. The Setus. Color and Culture*. Tartto: Eesti Rahva Muuseum.
- Piho, M. 2000b: *Setu Silver Decorative Jewellery in the Context of Town Culture. – On Urban and Rural Areas*. Pro Ethnologia 9. Tartto: Eesti Rahva Muuseum, 49–60.
- Piho, M. 2000c: *O nekotoryh protsessah razvitija ornamenta v tkatšestve setu. – Congressus nonus internationalis Fenno-Ugristarum 7.–13.8.2000 Tartu*. Pars III. Tartto: Congressus.
- Piho, Mare 2001: *Setu ehted. Setu silver ornaments*. Tartto: Eesti Rahva Muuseum.
- Piho, Mare 2002: *Rootsi aeg Siberi setude kultuuris. Forseliuse Sõnumid* 9: 13–16.
- Piho, Mare 2003a: *Setu ehted 17–19. sajandil. – Ülle Tamla (toim.), Setumaa kogumik I*. Tallinna, Ajaloo Instituut & MTÜ Arheoloogiakeskus, 183–218.
- Piho, Mare 2003b: *Setud – Eesti symbol. – Aeg ja lugu. Esleid eesti kultuuriloost*. Scripta Ethnologica 5. Tallinna: Ajaloo Instituut, 120–128.
- Piho, Mare 2005: *Etnograafilisi ja kultuuriloolisi esemeid Saatse muuseumis. – Ivi Tammaru (toim.), Saatse muuseum*. Setumaa muuseumid I. Tallinna: Setu Kultuuri Fond, 65–85.
- Piho, Mare 2006: *Sõlmornamendist, eriti muinaskäevõrudel ja setu naiste ülerõivastel. – Heikki Valk (toim.), Etnos ja kultuur. Uurimusi Silvia Laulu auks*. Muinasaja teadus 18. Tartto & Tallinna: Tartu Ülikool & Tallinna Ülikool, 345–366.
- Piho, Mare 2011: *Setode usk ja Setumaa tsässonad. – Ahto Raudoja & Tapio Mäkeläinen (toim.), Setumaa tsässonad*. Obinitisa: Setu Kultuuri Fond, 13–60.
- Piho, Mare 2017: *Setu rahvarõivad, tekstiilid ja hõbeehded 19.–20. sajandil. – Tatjana Benfoughal & Olga Fisman & Heiki Valk (toim.), Inimese Muuseumi ekspeditsioonid Eestisse. Boris Vilde ja Leonid Zurov Setumaal (1937–1938)*. Tartto & Värska: Tartu Ülikool, ajaloo ja arheoloogia instituut & Seto Instituut, 663–680. *Pskovskije letopisje* 1957.
- Racinet, A. 2006 [1888]: *The complete costume history*. Köln: Taschen.
- Raudoja, Ahto & Tapio Mäkeläinen 2011: *Saatteks. – Ahto Raudoja & Tapio Mäkeläinen (toim.), Setumaa tsässonad*. Obinitisa: Setu Kultuuri Fond, 9–12.
- Rihter, J. V. 1961: *Materjalnaja kultura setu v XIX-natš. XX veka. (k voprosu ob etnitšeskoj istorii setu)*. Avtoreferat dissertatsi na soiskanije utšenoj stepeni kandidata istoritšeskih nauk. Moskova & Tallinna: Akademi nauk SSSR, Institut etnografi imeni N. N. Mikluho-Maklaja & Akademi nauk Estonskoi SSR, Institut istorii SSSR.
- Richter, J. V. 1979: *Integratsija setu c estonskoj natsej. – Eesti talurahva majanduse ja olme arengujooni. 19. ja 20. sajandil*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Richter, Elisabet 1992: *Setujen sulautuminen eestiläisiin. – Timo Leisiö (toim.), Setumaalta Harjumaalle*. Tampere: Tampereen yliopisto, 177–203.
- Ränk, G. 1931: *Haruldane kalapüümis. Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat* 6: 81–87.

- Ränk, G. 1934a: *Peipsi kalastusest*. Tartto: Õpetatud Eesti Selts.
- Ränk, G. 1934b: Materiaalne Peko. – *Eesti Rahva Muuseum XXV aastat*. Eripainos Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat IX–X. Tartto: Eesti Rahva Muuseum, 176–203.
- Ränk, G. 1949: *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens*. Folklore Fellows Communications 137. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Ränk, G. 1955: *Vanha Viro. Kansa ja kulttuuri*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ränk, G. 1962: *Die Bauernhausformen im baltischen Raum*. Würzburg: Holzner.
- Räsänen, Matti 1989: Kansankulttuuri kansakunnan identiteetin rakennuspuuna. – Teppo Korhonen & Matti Räsänen (toim.), *Kansa kuvastimessa. Etnisyys ja identiteetti*. Tietolipas 114. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 10–28.
- Salmina, E. V. 1997: Blesnõ iz raskopok v Izborske. *Pskov* 6: 34–35.
- Sanguin, André-Louis 1998: Etnilised vähemused Euroopas. Mõned ruumilised probleemid. – Ott Kurs (toim.), *Etnilisi vähemusi ajas ja ruumis I*. Tartto: Õpetatud Eesti Selts, 13–36.
- Schlegel, Christian Hieronymus von 1831: *Reisen in mehrere russische Gouvernements*. VI. Meiningen: Friedemann Keyssner.
- Sedov, V. 2002: *Izborsk. Protogorod*. Moskova: Institut arkheologii RAN.
- Selart, Anti 2005: Vastseliina mesilased Setumaal. – Mare Aun & Ülle Tamla (toim.), *Setumaa kogumik 3. Uurimusi Setumaa loodusest, ajaloost ja folkloristikast*. Tallinna: Ajaloo Instituut & MTÜ Arheoloogiakeskus, 170–195.
- Selko-hozjaistvennyi vestnik*. I 1910. Pietari.
- Semm, Katri & Helen Sooväli 2004: Võimuideoloogiatega peegeldumine Setumaa kultuurmaastikes. – Mare Aun & Aivar Jürgenson (toim.), *Setumaa kogumik 2. Uurimusi setumaa arheoloogiast, rahvakultuurist, rahvaluulest, ajaloost ja geograafiast*. Tallinna: Ajaloo Instituut & MTÜ Arheoloogiakeskus, 19–31.
- Serbina, K. N. 1951: *Otserki sotsialno-ekonomitšeskoi istorii ruskogo goroda*. Moskova: AN SSSR.
- Serebrjanski, N. I. 1908: *Otšerki po monastyrskoi žizni v Pskovskoi zemle*. Moskova: Obštšestvo istorii i drevnostei rossiiskih pri Moskovskoi universitete.
- Sivers, J. 1865: *Ruski vestnik*.
- Sludnjakov, A. O. 2006: Stol i krasnoi ugol v interjere krestjanskoi izby severo-zapada Rossii i Verhnego Povolžja. *Etnografitseskoje obozrenije* 5: 86–100.
- Strokin, N. 1888: *Promusly selskogo naselenija Pskovskogo uezda*. Pihkova: Tipografija Gubernskogo pravlenija.
- Stsennikov, A. A. 1993: *Dvor krestjan Neudatski Petrova i Sesatski Andrejeva. Kak byli ustroeny usadby russkikh krestjan v XVI veke*. Pietari.
- Tammekann, A. & Edg. Kant & J. V. Veski 1928: *Setumaa. Maa-deaduslik, tulunduslik ja ajalooline kirjeldus*. Tartto: Postimees.
- Tampere, H. 1956: Mõningaid eestlaste etnilise ajaloo küsimusi suulise rahvaloomingu valgusel. – H. Moora (toim.), *Eesti rahva etnilisest ajaloost*. Tallinna: Eesti Riiklik Kirjastus: 133–156.
- Tint, Sander & Helen Sooväli 2009: Tulekahju geograafiline kujutamine Petseri näitel. *Akadeemia* 3: 498–524.
- Trudy Pskovskogo Arheologitseskogo Obshtsestva 1909. Pihkova.
- Tšausidis, Nikos 1994: *Mitskite sliki na južnite sloveni*. Skopje: Misla.
- Vasilev, I. I. 1872: *Ljon i Pskovskaja gubernija*. Pihkova: Tipografija Gubernskogo Pravlenija.
- Vasilev, I. I. 1896: *Pskovskaja gubernija. Istoriko-etnografitseskie otserki kak posobie narodnym usteljam po predmetu rodinovedeni*. Pihkova.
- Vesterinen, Ilmari 1999: Mitä kulttuuriantropologia on? – Bo Lönnqvist, Elina Kiuru & Eeva Uusitalo (toim.), *Kulttuurien muuttuvat kasvot. Johdatusta etnologiatieteisiin*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 82–141.
- Vestnik Pskovskogo gubernskogo zemstva i Gubernskogo prodovolstvennogo komiteta XXXIII* 1909.
- Vestnik Pskovskogo gubernskogo zemstva i Gubernskogo prodovolstvennogo komiteta X–XI* 1916.
- Vestnik Pskovskoi gubernii I*. 1901.
- Viidalepp, R. 1947: Eesti külviabinõud ja külvisamm. *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat* 15 (Uus sari 1): 81–117.
- Voenno-statistitseskoje obizrenije III* (2) 1849.
- Vostokov, Jegor 1886: *Latyšy i esty-pereselentsy Pskovskoi gubernii. Hristianskoje tštenije* 5–6: 811–845.
- Väike murdesõnastik I–II* (1982, 1989). Tallinna: Valgus.
- Väisänen, A. O. 1992: *Setunmaa*. – Timo Leisiö (toim.), *Setumaaalta Harjumaalle. A. O. Väisänen tutkimusmatka Vieroon vuonna 1913*. Tampereen yliopiston kansanperinteen laitoksen julkaisuja 16. Tampere: Tampereen yliopisto, 99–164.
- Wiedemann, Ferdinand Johann 1973: *Eesti-saksa sõnaraamat*. Neljäs painos. Tallinna: Valgus.

# SETOJEN ITKUT, LAULUPERINNE JA SOITTIMET

Ingrid Rüütel

Setojen kansalauluperinteessä on useita kerrostumia ja laulujen elementit ovat lainautuneet eri tahoilta, joten laulujen alkuperän selvittäminen ei ole helppoa. Esimerkiksi setojen kansanlauluun vaikuttaneet itäslaavilainen ja balttilainen kulttuuri ovat itsessään monikerroksisia ja niillä on moninainen etninen alkuperä.<sup>1</sup> Kaakkois-Viron arkeologisista kaivauksista löydetyt 600–700-luvulta peräisin olevat esineet kertovat tiiviistä yhteyksistä tuolloin Baltiaan saapuneisiin itä- eli dneprinbaltialaisiin. Tulijat itse olivat noihin aikoihin jo jonkin verran sekoittuneita eteläslaavilaisiin ja muodostivat nykyisen Pihkovan alueen eteläosassa itämerensuomalais-balttilaisen seka-asujaimiston.<sup>2</sup> Itäbalttilaiset heimot asuttivat vielä 500-luvulla suurta osaa nykyistä Valko-Venäjän aluetta sekä sen itäpuolisia alueita, jotka myöhemmin vähitellen slaavilaisuivat. Yhteisen itäslaavilaisen ja itäbalttilaisen kulttuurin vaikutukset tuntuivat koko itäisessä itämerensuomalaisessa kulttuurissa kansanmusiikki mukaan lukien. Toisaalta lännessä setojen alue on ollut yhdessä koko Etelä-Viron alueen kanssa varhemman länsibalttilaisen kulttuurin vaikutuspiirissä. Setojen kansanlauluissa näkyvät nämä arkeologisen, antropologisen ja kielitieteellisen aineiston pohjalta todetut kulttuuriyhteydet ja -kerrostumat. Lisäksi setojen ja mordvalaisten kulttuurissa on joitain sellaisia yhteisiä piirteitä, joita ei esiinny muissa itämerensuomalaisissa kulttuureissa. Eroista huolimatta setojen laulukulttuurissa on paljon yhteisiä piirteitä muun virolaisen, varsinkin etelävirolaisen vanhan kansanlaulun kanssa. Suurimmat erot löytyvät sävelmistä.

Setojen ja virolaisten laululajisto on lähestulkoon yhtenevä. Kaikki lajit ovat tosin monikerroksisia ja usein on vaikea erottaa, mitkä piirteet ovat peräisin vanhasta

yhtenäiskulttuurista, mitkä taas setojen myöhempää lainaa virolaisnaapureiltaan. Setojen perinteen olennainen ero etenkin etelävirolaiseen perinteeseen verrattuna on kertovien laulujen runsaus. Itkuperinne on säilynyt ainoastaan setoilla. Samoin heille tyypillisiä ovat lauluihin liittyvät tanssit, joita muualla Virossa ei tavata.

## Kuolinitkut

Itkuperinne on tyypillistä kaikille itäisille itämerensuomalaisille setoista karjalaisiin ja vepsäläisiin, ja itkuja esiintyy myös komeilla ja mordvalaisilla. Itkuperinteen jäänteitä on tavattu myös Itä-Virossa.<sup>3</sup>

Suomalais-ugrilaiset kuolinitkut perustuvat esivanhempien kulttiin. Niissä esiintyy vanhoja Tuonela-motiiveja ja vainajien henkeen liittyviä uskomuksia sekä muita sukuyhteisöön liittyviä uskomusjäänteitä. Lisäksi niihin liittyy hyvin vanhakantaisia hautajaistapoja. Setojen, vepsäläisten ja muiden itäisten itämerensuomalaisten samoin kuin volgansuomalaisten hautajaistavoissa on säilynyt monia patriarkaaliseen ja sukuyhteisölliseen aikaan viittaavia ilmiöitä, samoin yhteisiä piirteitä myös niiden myöhemmissä muunnoksissa.<sup>4</sup> Samoja uskomuksia esiintyy myös setojen itkuperinteessä. Karjalaisilla on ollut tapana tehdä ikkuna arkkuun ja mordvalaisilla jättää hautaan aukko (*rako*).<sup>5</sup> Myös setojen ja karjalaisten sekä Võrumaan itkuisissa pyydetään jättämään hautaan aukko tai ikkuna, jotta yhteys vainajaan säilyisi. Setojen itkuisa pyydetään myös, että edesmennyt tulisi kotiin kärpäsen tai perhosen hahmossa tai ilmestyisi unissa neuvoa antamaan, lohduttamaan, kertomaan toispuolisesta maailmasta.

Enemmistö tutkijoista on sitä mieltä, että suomalais-ugrilaiden kuolinitkut ovat alkuperäisiä. Tutkijat ovat löytäneet suomalais-ugrilaiden ja venäläisten itkuperinteessä yhteisiä piirteitä. Suomalais-ugrilaisen itkuperinteen katsotaan vaikuttaneen myös paikalliseen venäläiseen itku-perinteeseen.

Kuolinitku on rituaalinen yhteydenotto vainajaan. Sil- lä puretaan surua ja menetyksen tuskaa, hylkäämisen tun- teita ja tulevaisuuden huolia. Yleisinhimillisten piirteiden lisäksi setojen kuolinitkuissa näkyy yhteinen itämeren- suomalainen tausta, mutta niistä voidaan erottaa myös täysin paikallisia piirteitä. Kuolinitku on surijan minä- muotoinen kääntyminen vainajan puoleen. Itkijänä on tavallisesti joku vainajan naispuolinen sukulainen. Ylei- sesti kysellään, miksi itkettävän piti kuolla. Veera Pino ku- vaa itkun kulkua:

Kuolinitkuissa ollaan hämmentyneitä ja kauhistuneita ta- pahtuman johdosta, tosiasiaa ei haluta tunnustaa, tapahtu- maa vastaan protestoidaan, epätoivoissaan halutaan tehdä mitä tahansa, jotta asianlaidan saisi muutettua. Lopulta tuskissaan ja kamppailun jälkeen todetaan tosiasiat ja että asiantilaa ei voida muuttaa. Lohdutusta etsitään uskosta siihen, että kyseessä oli ennalta määrätty asia.<sup>6</sup>

Surijan velvollisuudeksi jää huolehtia vainajasta mahdol- lisimman hyvin, käydä usein haudalla ja kattaa haudalle runsas pöytä. Vastalahjaksi pyydetään perheelle vilja- ja karjaonnea.

Itkuteksti riippui suuresti kuolinsyystä ja itkijän suku- laisuussuhteesta edesmenneeseen. Itkuissa ilmenevät myös yhteisön ja perheen sosiaaliset suhteet. Isä tai avio- mies on perheestä huolehtija: hän säätelee perheen keski- näisiä suhteita, järjestelee töitä, antaa lapsille ohjeita elä- mää varten, ostaa tyttärelle juhlavaatteita ja koruja, huolehtii naimisiinmenosta, saattelee pojat sotaan ja huolehtii hyvistä sukulaissuhteista. Äiti on emäntä, parantaja, karjankasvattaja ja perheen vaatteiden huoltaja. Hän

opettaa tyttärille käsitöitä ja laulujen sanoja sekä huolehtii perheen sisäisestä sopusoinnusta. Lasten velvollisuute- na on totella vanhempiaan, jotta heidän tuleva elämänsä aikuisina sujuisi hyvin. Myöhemmin lasten tulee puoles- taan huolehtia vanhemmistaan ja saattaa heidät säällisellä tavalla haudata. Itkut heijastelevat myös setojen arvoja:

Ideaalina on olla lapsirikas, elää pitkä työntäyteinen elämä, olla ikääntyneenä voimiensa rajoissa apuna nuoremmille, olla heille esimerkkinä ja auktoriteettina, välttää äkkikuolemaa tai pitkällistä sairautta, kuolla kotona hiljaa, rauhal- lisesti, omaisten ja läheisten ympäröimänä, tulla tapojen mukaisesti haudatuksi, surruksi ja muistetuksi.<sup>7</sup>

Itkeminen aloitettiin jo kuolemaa tehdessä, mistä käytet- tiin nimitystä *kooletamine* 'kuolettaminen'. Itkettiin pan- taessa vainajaa arkkuun, matkalla kotoa hautausmaalle, haudalla sekä hautajais- ja muistotilaisuuksissa, joita jär- jestettiin kuuden kuukauden, vuoden ja kolmen vuoden kuluttua. Muistotilaisuuksissa tärkeitä olivat kotiinkutsu- mismotiivit.

Kuolinitkuilla ja eri runolaulun lajeilla on yhteisiä mo- tiiveja. Kuolinitkuissa tavattuja motiiveja esiintyy erityi- sesti orpolapsi- ja huolilauluissa sekä kertovissa lauluissa, häälauluissa ja -itkuissa, satulauluissa, työ- ja jopa leik- kilauluissa.<sup>8</sup> Motiivit siirtyivät perinnelajista toiseen. Setojen kuolinitkumotiiveja esiintyy laajemminkin myös etelävirolaisissa lauluissa. Personoidun kuoleman (*Tooni* 'Tuoni' ja *Mana*) hahmo tai kommunikointi maanalaisten kanssa esiintyy myös etelä- ja itävirolaisissa sekä inkeriläi- sissä lauluissa ja itkuissa.<sup>9</sup> Sekä etelävirolaisissa että setojen lauluissa ja itkuissa esiintyy myös kuvauksia elämästä manan majoilla.

Setojen itkusäe on tavallisesti 9–11-tavuinen, mutta säe voi olla myös pidempi tai lyhyempi.<sup>10</sup> Itkumelodia on laskeva tai nouseva-laskeva kuten puheenkin intonaatio. Painollista tavua seuraava painoton tavu sijoitetaan taval- lisesti joko matalammalle tai samalle sävelkorkeudelle.



Nainen itkee ristin juurella äskettäin kuollutta miestään Lobotkan kylässä Setomaalla vuonna 1913. Museovirasto.

Kyseessä on tyypillinen itämerensuomalainen kielen rakenne, jossa painollinen tavu nostaa sävelkorkeutta. Itkumelodian rytmi sovitetaan myös sanapainojen mukaisesti ja esitystilanteessa alleviivataan tavujen kestoja. Säkeen viimeinen tavu on pidentynyt ja muuttuu usein nyhykkytyksiksi. Kuolinitkujen sävelasteikko on usein diatoninen **g-a-b/h** tai vastaavasti **g-a-b/h-c**, johon voi liittyä johtosävel (**fis**) tai alakvartti (**d**). Esiintyy myös kahden tukisävelen sisältäviä asteikkoita **e-g-a-b/h**. Itkettäessä, varsinkin konkreettisessa esitystilanteessa, sävelkorkeudet intonoidaan usein epämääräisesti.



Muistoateria haudalla Tailovan kylässä vuonna 1913. Museovirasto.

Kuolinitkuille läheisiä olivat rekryytti-itkut. Molempia esitettiin tavallisesti yksin. Joskus tytöt saattoivat saatel-la poikaa sotaväkeen myös morsiusitkujen tavoin kuorossa itkien. Harvoissa tapauksissa sotaväkeen lähtijä saattoi myös itse itkeä.

## Morsiusitkut

Morsiusitkuja esitettiin moniäänisesti kuorossa: kyseessä ovat oikeastaan itkulaulut. Niitä esitti morsian (tai hänen sijaistaan toinen esilaulaja) yhdessä *podruskien* eli morsiusneitojen kanssa, ja myös vanhemmat naiset saattoivat yhtyä itkuun. Kuoron yksi laulaja lauloi korkeaa säestysääntä, häntä kutsuttiin *killöksi*. Jos morsian ei jostain syystä voinut itse itkeä, hänen sijaisenaan saattoi olla joku kuoron tytöistä tai toinen nainen morsiamen selän takana seisoen. Poikkeuksena oli yksin esitettävä orvon morsiamen itku vanhempien haudalla: sisältönsä ja muotonsa perusteella kyseessä onkin kuolinitku.

Morsiusitkun säkeenpituus vaihtelee kuolinitkua vähemmän, ja on lähempänä runolaulua. Erityisesti kuoro-osiossa laulajat saattavat vaikeuksitta sovittaa runosäkeen itkun rytmiin.<sup>11</sup>



Morsian *podruskiensa* eli kaasojensa keskellä häiden ensimmäisenä päivänä Värksassa Lobotkan kylässä ilmeisesti vuonna 1913. Museovirasto.

Morsiusitkussa esilaulun perusrakenteen säkeen tavujen lukumäärä vaihtelee. Sae jakautuu neljäksi painoalueeksi (runojalka-termin käyttö on kyseenalaista, koska seton runomitta ei vastaa täysin klassista kalevalamittaa). Kuoro-osiossa säkeen keskelle lisätään neljätavuinen puhuttelusana. Melodia pyrkii noudattamaan puheen intonaatiota, vaikka ei yhtä järjestelmällisesti kuin kuolinitkuissa. Esilaulaja voi osiossaan painottaa tavujen pituuksia eri tavoin. Esilaulajan osion alkuperäinen asteikko on 1 3 (fis-g-b) ja sävelkulku on laskeva. Melodiaan voidaan lisätä alakvartti ja alaterssi (es), jolloin sävelkulku muuttuu nouseva-laskevaksi. *Killõn* osio on lähes liikkumaton tukeutuen pääasiallisesti b:hen, harvoin laskeutuen tai nousten sekunnin verran, kadenssissa se voi usein laskeutua myös perussävelelle g:hen. Uudemmassa setojen runolaulussa esiintyy vallitsevana asteikkona (fis)-g-a-h-c, jolla on esitetty myös morsiusitkuja.<sup>12</sup>

Morsian itki ensimmäisen kerran, kun kosinta hyväksyttiin. Erityisen vuolaasti hän itki perinteisessä hääkutsun esittämistilaisuudessa (*mõrsjad*), jotka järjestettiin morsiamen kummitädin luona 2–4 viikkoa ennen häitä. Tilaisuuteen kokoontui aina paljon väkeä, ja itkujen yhtenä

tehtävänä oli lahjojen kerääminen. Itse lahjateemaa itkuteksteissä ei esiinny, mutta itkun lopussa kiitettiin ja toivottiin lahjan antajalle pitkää ikää. Vanhemmille esitettyjen itkujen jälkeen itkettiin lähisukulaisille ja kylän väelle – erityisesti miehille, jotka perinteen mukaisesti antoivat morsiamelle rahaa. Naiset puolestaan lahjoittivat kappioita, kuten vöitä, käsineitä ja sukkiä. Itkussa voitiin selvitellä suhteita entisten poikaystävien ja muun kylän väen kanssa. Voitiin torua entistä heilaa kosimatta jättämisestä sekä niitä, jotka olivat selän takana epäoikeudenmukaisesti panetelleet morsianta. Erityisiä itkuja omistettiin morsianta kuljettavalle hevosajajalle, jolle annettiin moninaisia ajo-ohjeita. Niissä oli myös suojeluun ja hedelmällisyyteen liittyviä motiiveja: varoitettiin vesitiestä, joka tulevaisuudessa voi aiheuttaa itkua ja toivottiin ajettavan ”viljaista tietä”.<sup>13</sup>

Itkut keskittyivät varsinaisten häiden ensimmäiseen päivään (*sajapäev*). Jo aikaisin aamulla käytiin kutsumassa yhdessä *podruskien* kanssa itkien vieraita, jotka antoivat rahaa tai tavaroita. Häissä morsian hyvästeli itkien vanhempansa ja lähisukulaisensa sekä kumminsä. Itkeminen päättyi myöhään illalla. Morsiusitkun erityispiirre on kumarrus, minkä takia morsiamen itkemisestä käytettiin myös nimitystä *morsiuskumarrus*. Morsian laskeutui polvilleen vähintään kerran, tavallisesti rituaalin päätteeksi ja kosketti päällään maata kumarrettavan jalkojen edessä (*jalga kummardamine*, ’jalkaan kumartaminen’).<sup>14</sup>

Morsiusitkuissa esiintyy muistumia esivanhempien kultista, joka on tyypillistä itäisille itämerensuomalaisille ja mordvalaisille. Mordvalainen morsian hyvästelee kuolleet esivanhempansa kaivolla ”puhtaassa paikassa” ja pyytää vanhempiaan nousemaan haudasta siunaamaan.<sup>15</sup> Seto- ja inkerikkomorsian itkevät vanhempien haudalla pyytäen heitä nousemaan häihin liittyviin toimiin, kuten valmistamaan kappioarkkuja. Kotiinkutsumismotiiveja tavataan myös virolaisessa lyyrisessä kansanlaulussa esimerkiksi laulussa *Äidin haudalla*, jossa tyttären ja vanhempien välinen dialogi muistuttaa toisaalta myös latvialaisten

ja liettualaisten orpolasten lauluja. Latgalessa (Latvian itäisen kulttuurialue) esiintyy morsiamen tapa laulaa viimeisenä iltana kotona surullisia lauluja, joissa myös esiintyy dialogi tyttären ja kuolleen äidin välillä. Kyseessä on latvialaisessa kansanperinteessä suhteellinen harvinainen pitkä, monisäkeinen laulu.<sup>16</sup> Olisiko kyseessä vanha itäisen itämerensuomalaisen (ja ehkä setojen) kulttuurin substraatti? Pohjois-Latgalessa asui vielä 700–800-luvuilla perinnepiirteiltään setoille läheistä väestöä.<sup>17</sup>

## Häälaulut

Setojen häälaulurepertuaari on hyvin rikas. Jakob Hurt on jakanut sen yli 150 erilaiseen häälaulutyyppeihin.<sup>18</sup> Suurimmalle osalle ei löydy vastineita muualta, vaikka häälauissa on myös yleisvirolaisia ja laajemmin itämerensuomalaisia kielikuvia ja motiiveja. Myös koko itämerensuomalainen ”sukuhäiden yleiskaava”<sup>19</sup> on yhteinen. Jotain yhteistä voidaan löytää myös kauempien suomalais-ugrialaisten kansojen (udmurttien, mordvalaisten) häätavoista ja lauluista, mutta on vaikea sanoa, missä määrin kyseessä on geneettinen yhteenkuuluvuus ja missä määrin vanha, kahden suvun häiden yleisempi typologinen samalaisuus.<sup>20</sup>

Osa setojen ja muiden itämerensuomalaisten sekä mordvalaisten häätavoista on yhteisiä venäläisten kanssa. Hääleipää ja myös rituaalista saunomista on pidetty varhaisina venäläisinä lainoina,<sup>21</sup> joskaan saunominen sinänsä ei välttämättä ole venäläislaina. Selviä venäläislainoja ovat kuitenkin muiden muassa *vetšorka* (häitä edeltävä ilta), kuorossa itkeminen, edellä kuvattu ”jalkaan kumartaminen” sekä osa häätöitä suorittavien henkilöiden nimityksistä, joille on myös itämerensuomalaiset vastineet, kuten morsiusneidon nimitys *podruskid* ja ”miehänkantajan” eli miespuolisen häätöiden ohjaajan nimitys *truuska* ’rautakäpälä’, viroksi *raudkäpp*. Mordvalaisten häälauista taas voidaan löytää runoja ja tekstimotiiveja, jotka myös muut itämerensuomalaiset tuntevat.<sup>22</sup> Mordvassa

kuten myös Karjalassa ja Inkerinmaalla tunnetaan *Kylvetysrunon* motiiveja, joita tavataan osittain myös Setomaalla ja Kaakkois-Virossa. Saunasanoissa esiintyy uuninlämmittäjän ja vedentuojan kiittäminen sekä omenapuu morsiamen ja kotka sulhasen metaforana, mitkä ovat yhteisiä itäisille itämerensuomalaisille, balteille ja venäläisille.<sup>23</sup>

Ilmeisesti itämerensuomalaisten itäisenä piirteenä voidaan pitää setojen ja karjalaisten häätavoissa ja -lauissa esiintyvää monitulunkintaista *leem/lembi*-käsitettä. Setoilla *leem* ’lempi’ esiintyy neidon kunnian synonyymina esimerkiksi kertovassa *Leemeleht*-laulussa (’lemmenlehti’). Kodaveressä esiintyy häiden rahankeruutapaan liittyvä *lemmkibu* (’lempiastia’). Myös setojen perinteessä esiintyy sama sana liittyen käsitteisiin *leemeliua* (’lemmenastia’) ja *leemeraha* (’lemmenraha’).<sup>24</sup>

Suurin osa häälauluista lauletaan pitkäksi ääneksi (*pikk hääl*) kutsutulla sävelmällä. Morsiamen kotoa lähetämislaulussa (*hähkamine*) on hyvin omaperäinen sävelkulku ja säerakenne, ja sisältönsä puolesta kyseessä on itku. Melodian rytmimitta tuottaa erityisen säerakenteen, joka ei sovi runomuodon kahdeksantavuisuuteen. Muista häälauluista poikkesi myös *kaaskölöminō* (laulu, jossa *kaske*-kertosäe), jonka melodia ja kertosäe muistuttavat etelävirolaisia vastaavia lauluja. Võrumaalla perusääneen saattoi liittyä alempana säestysäänenä tekstiä laulava borduna, setoilla taas alääni oli tavallisesti perusäänenä, johon säestävä ylempi ääni liittyi.

## Kehto- ja lastenlaulut

Kehtolaulujen tehtävänä on lapsen nukuttaminen. Niissä on tietty tuodittava rytmi, joka vaikuttaa sekä tekstiin että melodiarakenteeseen. Tavallisesti säkeessä on neljä runojalkaa, joiden nousussa on painollinen ja laskussa painoton tavu. Jokaista runojalkaa vastaa tavallisesti myös laskeva melodiasegmentti. Usein kyseessä on yksinkertainen tuuditus, jossa ei ole semanttista merkitystä, kuten *tšuu-tš-uu, luu-luu, ää-äh, tee-tee*. Kehtolauluista käytettiin-

kin näiden mukaan muodostettuja nimityksiä *tšuuuttaminen* ja *luuttaminen*, ja niitä ei pidetty varsinaisina lauluina. Usein tuudituslauluihin kuuluu deminutiivisia lapsesta käytettäviä nimityksiä. Kuten muissakin itämerensuomalaisten kansojen lauluissa, myös setojen lauluissa toivotaan, että lapsesta kasvaisi kunnon työntekijä. Pojasta toivotaan paimenta tai maanviljelijää, joskus myös mehiläistenhoitajan apulaista, työstä kehrääjää ja kutojaa. Huonoa lasta pelotellaan kuolemalla tai haudalla. Tämän arvellaan juontuvan monistisesta elämän ja kuoleman käsituksesta, joka on ollut tyypillinen muillekin itämerensuomalaisille.<sup>25</sup> Setojen kehtolauluissa kuten muissakin virolaisissa ja vatjalaisissa kehtolauluissa esiintyy usein unen kutsumisen motiiveja ja ilmaus *Taivainen pirtti* (*Taevan tare*) samannimiseen ihmetarinaan sisältyvästä tuutulaulusta.<sup>26</sup>

Kehtolaulujen tekstit ja melodiat ovat huomattavasti vapaampia ja varioituvampia kuin muut laululajit. Monissa tapauksissa kyseessä on yksinkertaisesti tuudituksen ja laulun synteesistä. Suurin osa setojen kehtolaulumelodioista on yksisäkeisiä, harvemmin kaksisäkeisiä. Melodialle ovat ominaisia luonteenomaista rytmiä alleviivaavat laskevat terssikulut. Useimmiten melodia tukeutuu pieneen terssiin (gb tai gab), joka voi laajentua ylhäältä kvarttiin (c) ja alhaalta alaterssiin (e, es) tai alakvarttiin (d). Melodiankaari on huomattavasti hyppivämpi kuin muissa laululajeissa, joissa hallitsee melodian sulava liike. Lapsen uinuttamisesta johtuen monet setojen kehtolaulut muistuttavat muualla Virossa tavattavia kehtolauluja. Melkein samanlaisia melodioita tavataan esimerkiksi Kihnun saarella, jossa kertautuvat laskevaterssiset tuuditusmelodiat ovat yleisiä.

Lasten iloksi esitetyt leikkilaulut ovat enimmäkseen rytmistä lukemista, joiden yhteydessä imitoidaan tavallisesti jotain liikettä tai toimintaa, mutta niitä voidaan esittää myös yksinkertaisella melodialla. Puhe ja musiikki voivat vaihdella kuten satulauluissakin.<sup>27</sup> Sadunkerrontaan liittyvien laulujen paljous on yksi setojen erikoispiirre.

## Työ- ja kalendaaritapoihin liittyvät laulut

Kuten muuallakin Virossa, vuodenvaihtamisen merkkipäivät liittyvät maanviljelyrytmiin ja satomagiaan, ja ne on myöhemmin liitetty kristillisiin juhlapyhiin.

Pohjoisvirolaisen perinteen kaltaisten sadonkorjuu- ja keinulaulujen suuri lukumäärä Setomaalla viittaa siihen, että setojen ja virolaisten kansanlaulun vanhin aineisto on yhteistä juurta. Typologisesti nämä laulut kuitenkin ovat – kuten koko setojen kansanlauluperinne yleensäkin – lähellä etelävirolaista lauluperinnettä. Etelävirolainen kalendaariperinne kehittyi käsi kädessä balttien ja slaavilaisten perinteiden kanssa, mikä selittää myös keinumisen sijoittumisen varhaiskevääseen. Keinulaulut eivät muotoutuneet omaksi laululajikseen, vain liittyvät yleiseen pääsiäislauluperinteeseen kuten latvialaisilla.<sup>28</sup>

Setojen sadonkorjuu- ja keinulaulut poikkeavat muista virolaisista erityisesti sävelmiltään. Molemmilla on tietty tälle lajille ominaiset melodiat: sadonkorjuulauluissa esimerkiksi *põimuhääl* tai *lelottaminen* (säettä seuraa kolminkertainen *lelo*), keinulauluissa *hällühääl* tai *kägottaminen* (merkityksetön kertosaie *ädee ä kägo* tai vastaava). Niitä ei laulettu keinumisen rytmissä niin kuin Etelä-Virossa, vaan keinun vieressä tai hitaasti liikkuvassa keinussa.

Setomaan Katrin päivän (harvemmin Martin päivän) laulut on lainattu ilmeisesti naapuripiitajista Kaakkois-Virossa. Niille ovat luonteenomaisia myös etelävirolaiset kertosaieet. Myös juhannuslaulut periytyvät Etelä-Virossa, mutta kehittyivät omanlaisikseen. Setot polttivat kokkoa myös Pietarin päivänä, jolloin laulettiin samoja lauluja. Muiden juhlapyhien lauluissa – laskiaisen ja voivikon lauluissa, samoin kuin yleisimmissä *kirmas*- ja praasniekkalauluissa – hallitsevat vanhat omaperäiset motiivit, vaikka myös niissä esiintyy muualla Virossa tunnettuja lyyrisiä motiiveja. Lajeinakin ne ovat selkeästi setojen lauluja. *Kirmaset* olivat kylän juhlat, joita vietettiin kyseisen kylän suojeluspyhimyksen päivänä. Praasniekkalauluja



laulettiin myös muiden tapahtumien yhteydessä. Samalla melodialla esitettiin monenlaisia lauluja.

Laskiaisajan *maaselitsan* (voiviikon) tavoissa esiintyy venäläisperiäisiä piirteitä kuten talven hyvästijätösereemonian elementtejä ja hevosilla ajo ympäri kylää. Tapa on levinnyt laajemminkin Itä-Viroon ja Inkerinmaalle. Setojen laskiaislauluille luonteenomaista ”mäen päälle” kutsumista esiintyy sekä venäläisissä että latvialaisissa kalendaarilauluissa, venäläisille lauluille ovat hyvin tyypillistä myös pyhien odottamisen ja ruuan valmistamisen aiheet.

Setoille, kaakkoisvirolaisille sekä Lutsin ja Kraasnan diasporassa asuville ryhmille ovat luonteenomaisia *urbepäeva tsõõtämised* eli laulut, joissa on erityinen kertosäkeistö (*tsõõ-tsõõ*) ja joita laulettiin palmusunnuntaina kaksittain pöydällä istuen ja keinuen.<sup>29</sup> Niille ei ole tiedossa suoria vastineita muualta. Omalaatuisensa oli myös hedelmällisyysmagiaan liittyvä naisten juhlapäivä *paabapraasnik*, jolloin laulettiin omia laulujaan.

Setojen paimenlauluissa on paljon samoja piirteitä kuin Latgalen alueen lyyrisissä ja usein orpolapsimotiiveja sisältävissä teksteissä kuin myös alueen kaksisäkeisissä ilman kertosäkeistöä olevissa melodioissa.<sup>30</sup> Viimeksi mainitusta löytyy vastineita myös Inkerinmaalta. Paimenlauluja laulettiin yksin. Kaksisäkeisen säeparin perusta on kahdeksantavuisuus, mutta ensimmäisen säkeen toisessa runojalassa on yksi lisätavu ja toisessa säkeessä puuttuu lopusta yksi tavu (rakenne 9+7).

Pohjois-Setomaalla tavataan karjanlähettäjien ja vastaanottajien (emäntien) lauluissa muotoa, jossa säkeen keskellä ja lopussa on kertosäe (*õllõtamine*). Nämä ovat samankaltaisia kuin etelävirolaiset ja länsilatvialaiset paimenlaulut, mutta niitä lauletaan setoperinteelle tyypillisesti korkeamman säestysäänänen kanssa. Etelä-Setomaalla tavataan muualla Kaakkois-Virossa ja Inkerinmaalla laajasti käytettyä tyypillistä rytmiä ♩ ♩/♪ ♩ ♩ ♩/♪ ♩.<sup>31</sup>

Setojen työ- ja kalenterilauluihin on siis sekoittunut vanhoja pohjoisvirolaisia, etelä- ja ohuemmin kaakkois-

virolaisia, balttilaisia sekä venäläisiä elementtejä. Osa piirteistä sitoo setojen alueen Itä-Viroon. Lisäksi setojen ja pohjoisempana Peipsijärven länsirannalla sijaitsevan Kodaveren alueen lauluissa tavataan selkeitä yhteisiä piirteitä. Kummallekin alueelle ovat luonteenomaisia esimerkiksi muualla harvinaiset marjojen, kortteiden ja lehdeksien kerääjien laulut, samoin *kergotaminen* eli erityiset naisten juhannuksena tai helluntaina penkillä (*kerk*) ratsastaen laulamat laulut sekä laulut, joiden kertosäkeenä toistuu sana *lelo*.<sup>32</sup> Lisäksi setoilla on erityisiä kalastajalauluja, kotiaskareisiin liittyviä lauluja sekä omaperäinen sontatalkoissa laulettu sonnanheitolaulu. Vanhasta työlaulusta on ilmeisesti muodostunut muodoltaan ja rytmiltään omaperäinen *kivijauhmine* eli leikkilaulu, jota naiset lauloivat imitoiden käsikiven pyörittämistä.<sup>33</sup>

## Kertovat laulut

Suurinta osaa setojen kertovista lauluista tavataan muualakin Virossa. Niiden joukossa on sekä vanhoja itämerensuomalaisia että myöhemmin lainautuneita lauluja. Vanhoja itämerensuomalaisia mytologisia motiiveja setoilla on vähän: esimerkiksi *Maailmansyntyruno* ja *Iso tammi* ovat hyvin harvinaisia, *Kultaneidosta* voi löytää hajanaisia jälkiä. Levinnein on *Itkevä tammi*. Osa kosmologis-myyttisistä lauluista on kuitenkin hyvin tunnettuja, kuten ketjulaulu *Neljä neitoa* sekä *Taivaanvalojen kosinta*. Viimeksi mainittua esiintyy Karjalassa ja Inkerinmaalla vain hyvin lyhyenä versiona, mutta vepsäläiset, komit ja mordvalaiset kylläkin tuntevat sen. Kyynelistä syntyvän järven teema esiintyy erilaisina kehittyneinä versioina, esimerkiksi lauluissa *Kolme köyhää* ja *Orpolapsen itku*.

Virossa hyvin tunnetuista balladeista ja kertolauluista, (*Miehentappaja Maie*, *Hanhi kadonnut*, *Varastettu hevonen*, *Veljen sotatarina* [vir. *Venna sõjalugu*], *Lunastettava neito*, *Tytärten hukuttaja*, *Roskainen esiliina* [vir. *Põll põrmune*], *Merren kosijat*) tuntevat setot suurimman osan ja ovat kehittäneet niistä omia versioitaan. Joistakin lauluista, kuten

*Hanhi kadonnut* ja *Veljen sotatarina* on löydetty inkeriläisiä vaikutteita, jotka puolestaan ovat peräisin itäslaavilaisesta lauluperinteestä.<sup>34</sup> Sen sijaan karjalainen sankariepiikka ei ole ulottunut setoille eikä muualle Viroon.

Setojen kuten mordvalaistenkin kertovien laulujen repertoaarissa nousee esiin mytologisten teemojen runsaus. Molemmissa tavataan sadunomaisia ja myyttisiä teemoja, motiiveja sekä kielikuvia.<sup>35</sup> Kuten mordvalaisissa lauluissa setojenkin laulujen hahmot ovat yhteydessä taivaankappaleisiin ja jumaliin (esimerkiksi *Taivaanvalojen kosinta*). Molempien kansojen lauluperinteessä on

yleistä myös yhteydenpito vainajiin. Eräässä setojen laulussa on muihin virolaisiin ja itämerensuomalaisiin teksteihin verrattuna täysin omalaatuinen hevosen ja isännän välinen dialogi, jossa hevonen kertoo käyneensä jumalien häissä.<sup>36</sup> Myös mordvalaisien laulujen sankarit käyvät jumalien juhlissa, samoin puhuva hevonen on yleinen mordvalaisissa lauluissa. Mordvassa, Kaakkois-Virossa ja Setomaalla on tunnettu motiivi *Lintu lohduttamassa*. Setojen sato-onneen liittyvällä Pekko-palvonnalla on samoin mordvalaisia vastineita.<sup>37</sup>

---

## Kertovien laulujen mytologisia aiheita

---

**VAINAJA-TEEMA ON** yleinen setojen kertovissa laulussa. *Kalmanneito*-laulussa (*Kalmuneiu*) nuorukainen lupaa varomattomuuttaan naida naisen manalasta, jos vainajat huolehtivat hänen kauransa kasvusta. Nuorukainen kosii lupauksestaan piittaamatta elävää neitoa, mutta vainajat vaativat lupauksen täyttämistä, ja kotiin tultuaan nuorukainen löytää neidon kärryistään kuolleena. Poika pyytää äidiltään, että tämä panee hänet tähdeksi taivaalle ja kuolleen miniän hiekanjyväseksi mereen ja pyytää, että äiti kävisi heitä välillä katsomassa.

Lauluissa vainajat elävät maan alla samalla tavoin kuin ihmiset maan päällä. Laulussa *Tytär lähti kuolleelle miehelle* tytär saa vainajan aviopuolisokseen. Äiti lähtee katsomaan tyttärtään haudalle ja kutsuu tätä kotiin, mutta tytär vastaa haudasta, että Tuoni pani hänet tulta tekemään ja ”vett vaeldama” ’vettä valelemaan’.

*Uiboneiu*-laulussa Omenaneito pakenee ”Tooni nurme päälle, manalaste maade päälle” ’Tuonen nurmen päälle, manalaisten maitten päälle’ kuultuaan että nuorukaiset tulevat omenapuuta kaatamaan (eli kosimaan), ja niittäjät ja haravoijat tarjoavat neidolle suojan. Pakeneminen ja

suojan etsiminen tuo mieleen virolaisen *Miehentappaja Maien* laulun, tosin siinä neito itse kieltäytyy avusta, hukuttautuu ja hänestä tulee ”järven tytär”.

*Papu ja herne* -laulussa nuori vaimo lähtee etsimään pavusta ja herneestä versonutta ja vaimonsa tämän laiskuuden vuoksi hyljännyttä nuorukaista, joka samoin löytyy ”Tooni nurme päältä, manalaste maade päältä”. Nuorikko lupaa jatkossa olla ahkera ja kutsuu puolisoaan kotiin, mutta nuorukainen vastaa kuten etelävirolaisessa *Äidin haudalla* -laulussa: ”Mul on man maa hais, ligi liiva hais” ’Minulla on maan haju, luonani hiekan haju’. Nuorikko lupaa lämmittää veden ja pestä hajut pois, minkä jälkeen mies nousee haudasta.

*Lemmenlehti*-laulussa (*Leemeleht*) on mielenkiintoinen piilomerkitys. Tyttö löytää kunniaa symboloivan lemmelehden (rinnakkaissäkeessä *aupapre*, ’kunniapaperi’) ja haluaa sen itselleen, mutta lehti vaati vastineeksi jotain. Tyttö lupaa antaa kenkensä, vaatteensa, lopuksi jopa kotinsa. Kotiin päästyään hän pelästyy nähdessään kotinsa paikalla järven.

Setojen kertoville lauluille on luonteenomaista uskonnollinen synkretismi: niissä elävät rinnan sekä esikristilliset että kristilliset kielikuvat. *Ihmeellinen talo* -laulussa (*Imelik koda*) tapahtumapaikka on joko ”Jumalan ovella, Marian padan alla” tai ”Juudaksen ovella, pakanoiden padan alla”. Siellä palaa sininen tuli ja sininen pata on tulella täynnä sinistä vettä, siellä keritään sinisiä lampaita ja tehdään sinistä lankaa, josta kudotaan lopulta ”Jumalale joonisärki, Maariale maani rüüd” ’Jumalalle raitapaita, Marialle vaate maahan asti’. Tyttö kutsutaan lukemaan ”kirjokuviointia”, jonka hän osaakin: ”yksi oli yön kirjoitusta, toinen päivän (auringon) kirjoitusta, kolmas kuun kirjoitusta.” Mystinen kirjokuviointin lukemisen osaamisen motiivi esiintyy muissakin lauluissa.

*Aitta palaa* -laulussa (*Ait põleb*) tyttö, jonka aitassa on kultaisia ja hopeisia koruja, kutsuu kuun ja auringon sammuttamaan tulipalaa. Ne eivät auta, mutta ”pyhät

rengit” Pietari ja Paavali tulevat tytön pyynnöstä ja tuovat sadepilven. Laulu muistuttaa Pohjois-Virossa osittain säilynyttä *Kullan palaminen* -laulua, jolla on oletettu olevan astraalimytologinen tausta.

Legendalauluissa Raamatun henkilöt kulkevat maan pinnalla ja puhelevat ihmisten kanssa. *Jeesuksen matka* -laulussa (*Jeesuse sõit*) Jeesus pyytää viemään itsensä joen yli. Kirkko ja hevonen kieltäytyvät, mutta härkä vie hänet yli. *Sotaheinä ja kuolonheinä* -laulussa (*Sõahain ja kooluhain*) tyttö pyytää Jumalaa ja Mariaa avukseen, ja he pelastavatkin veljen kuolemalta. *Jeesuksen kuolema* -laulussa (*Jeesuse surm*) neito kertoo Marialle, että Jeesus on hädässä, minkä jälkeen Maria nostaa Jeesuksen tulesta. Tässä on kyseessä hyvin vanha yleismaailmallinen teloituspaikkana käytetyn tulisen haudan motiivi. Se esiintyy mayojen eepoksessa ja monien eri kansojen tarinoissa, mutta myös karjalaisessa runossa *Lemminkäisen virsi*.

Setojen laulut ovat suurelta osin naisten perinnettä. Lauluissa arvostetaan ja ylistetään laulua ja ilonpitoa. Esimerkiksi *Ilolaulu*-laulussa personoitu Ilo hylkää pojat, miehet ja naiset ja valitsee työt. *Ääni kadonnut* -laulussa (*Hääl kadunud*) valitetaan, että käki otti laulajalta sanat, satakieli laulun. Käki ja satakieli, *sisask*, toistuvat eri lauluissa. Tee esiintyy myös Inkerinmaan lauluissa käen ja satakielen välisenä laulukilpailuna.

*Tuomaan laulussa* (*Toomas*) on traaginen verikostomotiivi. Tuomas himoaa uutta vaimoa ja antaa tuhota oman vaimonsa, mutta vaimon veljet heittävät Tuomaksen tuleen.

Setomaan kertovissa lauluissa kerrotaan myös arkipäivän asioista, esimerkiksi tytär houkuttelee veljiään ryhtymään maanviljelijöiksi. Eräässä laulussa veli rikastuu hirven tai oravien metsästyksellä tai runsaan kalasaaliin myynnillä. Lauluissa kerrotaan myös karjan suojelemisesta ja sian tappamisesta tai kutsutaan nuorukaista

kapakasta kotiin – tässä laulussa nuorukainen suostuu tulemaan vasta kun hänelle ilmoitetaan äitinsä kuolemasta.

## Eläinsatulaulut, lyyriset laulut, tanssilaulut ja leikkilaulut

Setojen ja vepsäläisten (kuten myös komien) perinteen yhteisiin piirteisiin kuuluvat vanhakantaiset kumulatiiviset eläinsatulaulut.<sup>38</sup> Niitä tavataan jossain määrin myös Võrumaalla. Lauluja sadunkerronnan yhteydessä tavataan paitsi itämerensuomalaisilla myös balteilla ja laajemminkin. Ne ovat ehkä laajina arkaaisempia kuin runolaulu,<sup>39</sup> mutta ne sisältävät myös uudempia kerroksia – lauluja hallitsevat Baltiasta peräisin olevat kertosaakeistorakenteet. Satulaulujen joukosta tavataan myös itkuja muistuttavia lauluja. Sekä satulaulut että satujen keskelle sijoittuvat lauluosuudet ovat yksinäisiä ja ne esitetään yksin.

Setojen muussa lauluperinteessä esiintyy kaikkialla Virossa esiintyviä laululajeja ja -motiiveja, ja niistäkin löytyy sekä vanhakantaista että improvisoitua ainesta. Naisten lyriikassa ovat yleisiä laulut laulusta ja laulamisesta, eikä tämä teema puutu miestenkään lauluista. Molemmissa kuvataan myös nuorten suhteita ja avioliittoa. Jakob Hurt jakaa lyyriset laulut temaattisiin ryhmiin: laulut laulusta ja ilosta, tyttöjen, poikien, naisten ja miesten laulut, laulut luonnosta, opetuslaulut, laulut surusta, pilkka- ja pila-laulut.<sup>40</sup> Miesten repertuaariin kuului sekä surullisia lauluja tuntemattomasta kohtalosta erityisesti sotaväessä että

ylpeitä poikamieslauluja, joita laulettiin lauantai-iltaisin kylänraitilla tyttöjen luona käydessä. Myös miesten keskinäisiin tapaamisiin oli omat laulunsa.

Miesten laulut erottuvat muista myös musiikillisesti, vaikka yleisiä praasniekkalauluja, kalendaarilauluja tai vastaavia voitiin laulaa myös yhdessä naisten kanssa tavallisilla melodioilla. Miesten lauluissa sävelala on laajempi ja ne sisältävät laajempia intervallihyppyjä, vahvoja painotuksia ja taukoja sekä paljon merkityksettömiä lisätavuja.

Muuhun Vieroon verrattuna setoilla on paljon lauluja, joihin kuuluu tanssinomaista liikehdintää. *Pöörajooks-*



Tytöt tanssivat *kargusta kirmašk*-juhlissa vuonna 1912. Museovirasto.

*mine*-laulujen ('piirin juokseminen') tekstit ovat periaatteessa kalevalamittaisia kertovia tai lyyrisiä lauluja. Jos haluttiin tanssia kauemmin, lauluja voitiin pidentää improvisoimalla tekstiä. Lauletaessa seisottiin pareittain ympyrässä. Parit erosivat vuoron perään ja kulkivat ympyrän keskellä vastapäivään, kunnes tulivat uudestaan omalle paikalleen. *Hantä*-lauluissa ('hännässä liikkuminen') liikuttiin rivissä pitäen toisista käsistä. *Karguse*-lauluissa ('karkaaminen') tanssittiin avoimessa piirissä vastapäivään liikkuen käyttäen erityistä *kargusen*-askelkuviota.<sup>41</sup> Tässä laulussa teksti noudattaa kalevalamittasta eroavaa painollista runomittaa, samoin kun penkillä ratsastaen lauletuissa *kergotus*-lauluissa.

Setojen leikkilauluissa, jotka osittain periytyvät yleiseurooppalaisesta tai balttilais-slaavilaisesta kulttuurista, on paljon yhteistä Kaakkois-Virossa laulettujen laulujen kanssa. Setomaalla tunnetaan esimerkiksi laulut *Morsiamen kuolo*, *Sinimani seele*, *Rikas ja köyhä*, *Kaupunkileikki*, *Kosioleikki*, *Vyönkudintaleikki*, *Hevosien leikki* ja *Käsikiven leikki*. *Pellavaleikki* on melodian ja kertosäen perusteella luokiteltavissa venäläisiin lainoihin, mutta se on tunnettu myös muualla slaavilaisilla ja balttilaisilla. Laululeikkejä leikittiin erityisesti kyläjuhliissa (*kirmased*) sekä joulupyhinä (*talsipühad*).<sup>42</sup>

Tanssiminen ja leikkiminen oli pääasiassa nuorten tyttöjen huvia. Tanssien ja leikkien osaamista pidettiin hyvin tärkeänä, koska sillä saattoi olla merkitystä tulevaa avioliittoa ajatellen.

Muiden laulujen joukkoon kuuluivat myös improvisoidut tilapäislaulut (*Juhulaulud*). Perinteisen laulutaidon lisäksi setonaiset olivat hyviä improvisoimaan. Perinteisiä muotoja ja kielikuvia sekä tunnettuja melodioita käyttäen voitiin laulaa mistä tahansa. Tällaisia lauluja ovat esimerkiksi tervehdys- tai jäähyväislaulut vieraille, kiitoslaulut ja muistelulaulut omasta elämästä.

## Setojen runolaulun musiikilliset erityispiirteet

Itämerensuomalaisen runolaulun rakenteellinen yhtenäisyys on usein johtanut laululajien musikaaliseen samankaltaisuuteen. Setojen laulukulttuurissa eri laululajit kuitenkin eroavat myös musiikin puolesta. Samanlaista musikaalista monipuolisuutta ei löydy muualta. Eri alalajeilla ja joskus jopa yksittäisillä lauluilla on oma melodiensa. Melodioista käytettiin nimitystä äänet (*hääled*). Useilla melodioilla on omat erityiset nimensä.

Yksittäin setot esittävät vain joitain yksittäisiä lauluja, joihin kuuluvat kuolinitkut, kehto- ja lastenlaulut sekä satu- ja paimenlaulut.<sup>43</sup> Näissä laululajeissa esiintyy sävelmiä, jotka muistuttavat sekä sävelasteikon että melodiansa puolesta Pohjois- ja Länsi-Viron vanhimpia yksisäkeisiä kertosäkeettömiä runomelodioita. Ne ovat läheisiä virolaisten ja laajemminkin itämerensuomalaisten runolaulun vanhakantaisimmalle melodiakerrostumalle.

Kaikki muut laulut esitetään moniäänisesti. Kaksi- tai kolmiääninen kuoro kertaa esilaulajan säkeen. Kuoro yhtyy esilaulajaan säkeen lopputavuilla tai kertosäkeessä ja toistaa tai varioi esilaulajan säkeen (katso esimerkit 1–3). Kuoron koosta riippumatta ylimmäistä ääntä (*killõ*) laulaa yksi vahva- ja terävä-ääninen laulaja. Suurin osa kuorosta laulaa perusääntä (*torrõ*). Lisäksi voi olla vielä alin säestävä ääni (*alumine torrõ*), joka muodostuu perusäänen heterofonisista poikkeamista. Suuremmalla kuorolla alinta ääntä voi laulaa useampi laulaja, jolloin äänet voivat myös haarautua enemmän. Esilaulu on tavallisesti nopeampi, puheenomaisempi ja varioivampi, kuoro-osuus taas hitaampi, laulumaisempi ja pysyvämpi. Se esitetään kovaäänisemmin ja erityisellä jännitteisellä äänensävyllä etenkin ulkona lauletaessa. Sen sijaan kotoisissa oloissa kahdestaan tai kolmestaan lauletaessa esimerkiksi käsitöitä tehtäessä ja pitkiä kertovia lauluja esitettäessä laulu soi paljon intiimimmin, hiljemmin ja vaatimattomammin.

$\text{♩} = 200$

Ked - rä', ked - rä', vo - ki - kö - nö,  
 ked - rä' jal - lö, ked - rä', vo - ki - kö - nö,  
 ked - rä', vok - ki, kee - ru - lan - ga,  
 ked - rä' jal - lö, vok - ki, kee - ru - lan - ga,  
 "kergutamine"  
 va - la', vok - ki, vas - ki - lan - ga,  
 va - la' jal - lö, vok - ki, vas - ki - lan - ga!  
 Nak - ka vii - ti no vi - dä - jal - lö - mä - he,  
 na - nak - ka vii - ta vi - dä - mä - he.

Esimerkki 1.  
 Kehruulaulu  
 (Ketruslaulu).  
 Esittänyt  
 50-vuotias  
 Martini l'ro  
 kuoron kanssa  
 Petserin  
 Kolovinnan  
 kylässä  
 vuonna 1913.<sup>44</sup>

$\text{♩} = 100$   $\text{♩} = 80$

1. Nä - keks kö - ne köi poi - si vöi lo - löks - ko - zö mai - e vöi - e  
 laul - ge ko - zö va poi - si vöi lau - lo - ge ko - zee - ge laul  
 2. i - ne na - köks kooh nu vai i - lo - jal - le - ta - ma vöi - e  
 i - ne kas ko - zö koo - na ka vai i - lo vai kas ko - zö kooh  
 3. ül - geks ke - neks ü - te vöi kuuk'leks kol - le - ko - zö vai - e  
 ül - ge ko - zö jal ü - te vöi kuuk'ke - nä kos ko - zö kooh  
 4. ül - geks ke - ne sö - na vöi zee - li jal - le köi - ze vöi - e  
 ül - ge ko - zö nä sö - na vöi zee - li vöi kos ko - zö kooh  
 5. pa - neks kö - neks kol - ka vöi kuu - leks ko - ze mai - e vai - e  
 pa - ne kö - ze vöi kol - ka vöi kuu - levöi kos ko - zö kooh

Esimerkki 3.  
 Poikamiesten  
 kuljeskelulaulu.  
 Esittänyt  
 Uusvadan  
 kylän  
 mieskuoro,  
 esilaulaja  
 Gavriil Riitsaar  
 (s. 1904), killō  
 Jakob Kadak (s.  
 1896) vuonna  
 1972.<sup>46</sup>

$\text{♩} = 104$

1. Too - mas iks taht - se nais - ta vöt - ta, Too - mas taht - se Too - mas jo taht - se nais - ta vöt - ta  
 2. Taht - se nais - ta puus - ta te - tä  
 4. Saa - as nais - ta ta puus - ta te - ti  
 11. Too - mas to - gas kö to - da jut - tu  
 12. Ki - äks tapp' mu noo - re naa - se  
 14. Must ü - tel mees sis mui - de ta - kast  
 16. Mi - n'eks tik - ka'ks köi - vo mä - e - le  
 19. o - ra'ks pa - ne sis - se si - nä ot - se - ti  
 20. Säk - sa'ks väit - se sin - nä sä - lii - le  
 22. E - si'ks mi - ne o - i - ki o - lei - le  
 25. Ü - tel sis - me - he iä i - mä - le  
 26. Öt sa'ks hoi - a mu vae - se lat - se  
 30. Peh - me saa a - se - ne - le pin - gi a - la  
 32. Le - vü saa koo - re köik ko - r'a - tus - sa  
 38. So - e lä - ti sin - na sum - ma vii - si  
 44. Nii sai naa - ne hu - ka - tus - sa

Esimerkki 2. *Tuomaan laulu*  
 (Toomalaulu). Esilaulaja Alla  
 Muiste (s. 1914), killō Manni  
 Säde (s. 1908) vuonna 1972.<sup>45</sup>

Lisäksi setojen laulujen erityispiirteenä on keventäminen (*kergutamine*). Laulamisen sävelkorkeus nousee jatkuvasti, ja helpottaakseen laulamista esilaulaja välillä keventää

(*kerгүйтэб*) eli aloittaa uuden säkeen tavallisesti suuren sekunnin verran matalammalta, jolloin kuoro seuraa perässä.

Tietyissä lauluissa (*kaaskölmüne, tsöötamine*, jotkut leikki- ja talkoolaulut) kaksi paria tai kuoroa laulaa vastakain ilman esilaulajaa. *Lelotamine*-lajissa laulavia ryhmiä saattoi olla enemmänkin.<sup>47</sup>

Herbert Tampere kuvaa kaksi kolmesävelistä asteikkoa (b-d-e ja d(is)-e-g), joihin perustuu suurin osa vanhempia setojen melodioita ja jotka ovat yhteisiä Etelä- ja Länsi-Vö-rumaan sekä Etelä-Tartomaan kansanmusiikille. Nämä asteikot esiintyvät pääasiassa setojen elonkorjuu-, paimen-, keinu- ja häälauluissa sekä muissa työ- ja kalendaarilauluissa.<sup>48</sup> Nämä sävelalaltaan suppeat arkaaiset melodiat ovat lähes ainoat melodiatyypit Kraasnan ja Lutsin alueen virolaisten keskuudessa ja esiintyvät paimen- ja keinulaulujen yhteydessä myös Otepään ympäristössä Etelä-Virossa. Nämä alueet yhdessä muiden Kaakkois-Viron alueitten ja Latvian virolaisten leivujen asuinalueiden kanssa muodostavat Tampereen tutkimusten mukaan yhtenäisen alueen, jolla on monia yhteisiä piirteitä setojen kansanmusiikin ja laulukulttuurin kanssa. Pääpiirteissään samalla alueella Etelä-Virossa on levinnyt myös burdonismi eli säestävän aläänen (borduuna) käyttö.

Setojen musiikin kaikkein selvin erityispiirre on varsinkin rituaalilauluissa esiintyvä puoli- ja puolitoistasävel -asteikkojärjestelmä 1–3. Tällainen on myös Tampereen antama toinen asteikkoesimerkki. 1 tarkoittaa tässä puolisäveaskeleen kokoista intervallia ja 3 kolmen puolisävelen kokoista intervallia eli pientä terssiä. Siitä saattaa moniäänisessä laulussa syntyä kokonaisrakenne 1 3 1 3 1. Tavallinen on myöskin 1 3 1 2 1. Soinut muodostuvat intervallien 1 3 4 yhdistelmistä, mutta myös yleensä muutoin hyvin harvinainen yhdistelmä 4 4 on setojen lauluissa täysin tavallinen.<sup>49</sup>

Virossa, kuten myös latvialaisilla ja venäläisillä, on arkaaisissa pieniterssillisissä melodioissa yleensä matala johtosävel. Erityisesti Kaakkois-Virossa, Setomaasta

Vörtsjärven saakka ja Pohjois-Tartomaan sekä Järvamaahan saakka pohjoisessa esiintyy kuitenkin korkeaa johtosäveltä.<sup>50</sup> Korkeaa johtosäveltä esiintyy myös usein Inkerissä ja Karjalassa.<sup>51</sup> On mahdollista, että se juontuu itäbalttilaisesta kulttuurisubstraattista.

Moniäänisyys on epäilemättä setojen kansanmusiikin silmiinpistävin piirre. Itämerensuomalainen vanha kansanlauluperinne on yksiäänistä. Moniäänisyyden primitiivisimpiä muotoja esiintyy setojen lisäksi Kaakkois-Virossa (bordunan käyttö) ja Inkerinmaalla (heterofonia).

Setojen moniäänisyys poikkeaa oleellisesti venäläisestä niin sanotusta kontrastisesta polyfoniasta,<sup>52</sup> vaikka yleisempi kaksiäänisyyden muoto, jossa perusääni on matalampi ääni, on käytössä suuressa osassa setojen melodioita. Venäläisessä moniäänisyydessä perusäänen rinnalla esiintyy itsenäisiä ääniä, kun taas setoilla vain niin sanottu matalampi *torrö* muodostaa oman äänensä seurailleen kuitenkin läheisesti perusääntä. Setojen uudemmissä melodioissa voi esiintyä myös yksittäisten äänten suurempaa eriytymistä tai harmonisia sointuja. Tämä selittyy ainakin osittain venäläisen moniäänisyyden vaikutuksella. Sen sijaan vanhoissa työ- ja tapakulttuuriin liittyvissä lauluissa sekä vanhempien kertovien laulujen melodioissa *killö* liikkuu vain vähän rajoittuen kaksi- tai kolmiasteisen sekuntin tai terssin alueelle. On olemassa esimerkkejä, joissa *killön* laulu koostuu vain yhdestä sävelkorkeudesta.<sup>53</sup>

Yllättäviä samankaltaisuuksia setojen moniäänisyydelle löytyy mordvalaisista kansanlauluista. Seton ja mordvan moniäänisyyden yhteisiin piirteisiin kiinnitti ensimmäisenä huomiota Tartossa asunut mordvalainen Viktor Danilov. Hän tunsu hyvin mordvalaisia kansanlauluja ja lauloi virolaisessa *Hellero*-kansanlaulukuoressa. Hänen oli helppoa oppia setojen lauluja, jotka tuottavat virolaisille tavallisesti vaikeuksia. Laulutyylin yhteisiin piirteisiin ovat kiinnittäneet huomiota myös seto- ja mordvalaiset kansanlaulajat yhteisissä tapahtumissa. Mordvalaisen kansanlaulututkijan Nikolai Bojarkinin mielestä setojen ja mordvalaisten lauluperinteen kaksiäänisissä

muodoissa on yhtäläisyyksiä esimerkiksi melodiakuviois-  
sa ja moniäänisyydessä sekä – erityisen oleellisena musi-  
kaalisen kielen osatekijänä – kuoron äänensävyssä, jonka  
mordvalaiset ja virolaiset laulajat ymmärtävät erityisenä  
etnisesti määräytyvänä sointi-ihanteena. Yllättäen Baltica  
89 -festivaalin yhteydessä seto- ja ersämordvalaisten lau-  
lajien tapaamisessa setolaulajat aloittivat laulun ja mord-  
valaiset, huomattaessaan laulussa jotain tuttua, liittyivät sii-  
hen. He esittivät yhdessä häiden ylistyslaulun, jossa setot  
lauloivat omalla kielellään ja mordvalaiset omallaan.<sup>54</sup>

Myös Udo Kolk on kiinnittänyt huomiota setojen ja  
mordvalaisten moniäänisyyden yhteisiin piirteisiin. Ver-  
taillenään setojen melodioita mordvalaisen burdonisen  
polyfonian esimerkkeihin, löytää hän samankaltaisuuksia  
muun muassa melodiikassa ja rakenteessa, äänien suh-  
teellisessa liikkumattomuudessa ja asteikkosävelten vähäi-  
syydessä, musiikillisen kudoksen tiiviydessä sekä korkean  
äänen vastakkainasettelussa matalampiin pehmeämpiin  
ja hiljaisempiin ääniin. Hän huomauttaa kuitenkin, että  
samankaltaisuudet eivät ulotu setojen ja mordvalaisten  
moniäänisyyden kokonaissysteemeihin.<sup>55</sup>

Moniäänisyyden rinnalla setojen ja mordvalaisten kan-  
sanlauluissa löytyy muitakin merkittäviä yhteisiä piirtei-  
tä, kuten edellä mainittu *kergütämine* (keventäminen) eli  
sävelkorkeuden jatkuva nousu, jonka esilaulaja katkaisee  
jyrkällä sävelkorkeuden pudotuksella.<sup>56</sup>

Žanna Pärtlas pitää setojen laulun huomattavana omi-  
naisuutena ”sointujen rytmiä” eli kahden funktionaalisen  
sävelkokonaisuuden vaihtumisen rytmiä, joita esiintyy  
erilaisissa horisontaaliselle melodian liikkeelle perustu-  
vissa sävelmätyypeissä. Tämän perusteella Pärtlas määrit-  
tää setojen melodioiden lajeja. Samantapaisia ”sointujen  
rytmejä” yhdessä puoli-puolitoistasävel-asteikolle rakentu-  
vien melodioiden kanssa hän on löytänyt Oka-joen seudul-  
ta Venäjältä. Ei ole sattumaa, että samoilla seuduilla asui ai-  
kaisemmin suomalais-ugrilainen muromalaisten kansa.<sup>57</sup>

Tsöö -re, tsöö -re, tsöö - re, püü - rä, püü - rä, püü - rä!  
Tupleva k, 1913

Tul - li ü - les, tul - li jo ü - les hum - mo - gul - la.

X o O x O (x) o | X o O x O o

Esimerkki 4: Kaksi saman sointurytmin variaatiota.<sup>58</sup>

## Setojen runomitta ja rytmi

Ensisilmäyksellä setojen runomitta ei useinkaan näytä  
tyypilliseltä kalevalamitalta. Minkälainen on setojen runo-  
säe? Onko heidän kansanlaulunsa kalevalamittaista runo-  
laulua? Runolaulun rakenteen perustuntemerkit kuten al-  
kusointu ja kerto ovat setoilla olemassa, kuten myös yleis-  
nen runokuvajärjestelmä. Usein teksteissä esiintyy itä-  
merensuomalaisia laajalle levinneitä stereotyyppisiä sana-  
pareja, epiteettejä ja metaforia. Samoin setojen laulutapa  
esiintyy muillakin itämerensuomalaisilla runolaulun tun-  
tevilla kansoilla: laulussa on esilaulaja, jonka säkeen lop-  
putavuun kuoro tai jälkilaulaja yhtyy kerraten esilaulajan  
säkeen. Mutta minkälainen on setojen laulujen runomit-  
ta? Lukuisat lisätavut ja täytesanat, kertaukset ja tavujaot  
muuttavat perusmitan usein täysin toiseksi. Taustalla on  
kuitenkin yleensä kalevalamittainen runo. Tämä näkyy  
erityisesti silloin, kun laulut on kirjoitettu muistiin sane-  
lun mukaan, jolloin monet lauluun liittyvät piirteet kar-  
siutuvat pois.

Setojen laulun varsinainen säerakenne paljastuukin  
vasta laulettaessa, minkä vuoksi tarkastelemme sitä tässä  
yhdessä laulun rytmin kanssa.

Puhdasta kahdeksantavuuisuutta voi esiintyä monien  
erilaisten rytmityyppien ja laulun lajien yhteydessä:

1. Yksiäänisissä melodioissa (kehto-, lasten- ja satu-  
lauluissa), joissa perusrytmi on eli sa-  
manlainen kuin yleensä virolaisissa runolauluissa.<sup>59</sup>

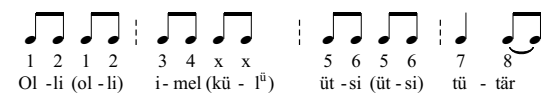
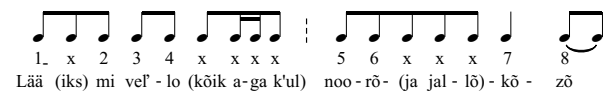


2. Balteille tyypillinen kaksisäkeinen rakenne 8 + 7, modifikaatioina myös 9 + 7, esiintyy paimenlauluissa.<sup>60</sup>
3. Niin sanotun kalevalasävelmän viisi-iskuinen rytmipiiri esiintyy etupäässä työlaulujen esilaulajan osuudessa, koska kuoro-osuutta on usein muokattu, esimerkiksi lopputavua lyhennetty. Tällaisia melodoita tavataan myös muualla Kaakkois-Virossa, ja niillä on lisäksi yhteisiä piirteitä itälatvialaisten, venäläisten ja valkovenäläisten sävelmien kanssa. Monenlaiset fraasien lopussa esiintyvät mitalliset pidennykset ovat tyypillisiä balttilais-slaavilaisille vanhoille melodioille. Esimerkiksi länsivenäläisissä kalendaarilauluissa toiseksi viimeinen tavu on usein venytetty kuten setojen ”kalevalaisten” melodioitten kuoro-osuudessa. Myös melodiselta rakenteeltaan setojen työlaulujen melodiat muistuttavat enemmän itäbalttilais-slaavilaisia sävelmiä kuin suomalaisia ja karjalaisia kalevalasävelmiä.
4. Erityistä rytmiä esiintyy usein toisessa säkeessä lyhennettynä esiintyy Setomaalla, Kaakkois-Virossa, Inkerinmaalla ja osittain myös Karjalassa, mutta ei Pohjois- tai Länsi-Virossa. Tyypin sävelmät ovat hitaita, ei-tanssittavia. Niille löytyy vastineita baltialaisesta ja venäläisestä arkaistisesta musiikista. Kaikissa näissä rytmeissä esiintyy poikkeamia kalevalamitalle tyypillisistä rytmeistä. Esimerkiksi painojen sijoittuminen säkeen 3. ja 7. tavulle on yleistä itäslaavilaisille ja myös liettualaisille.<sup>61</sup>
5. Daktyylille pohjautuva rytmityyppi on hyvin tyypillinen baltialaisten kansojen vanhemmissa lauluissa, ja liettualaisissa lauluissa se on dominoivana. Setot muokkaavat rytmiä runolaulusäkeille tyypilliseksi kahdeksantavuiseksi jakamalla tavuja useammalle sävelelle, ja säkeeseen voidaan lisätä myös täytetäviä.<sup>62</sup>

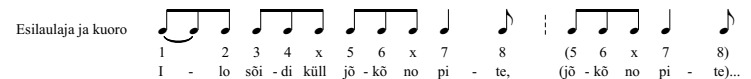


Useammin kuin puhdasta kahdeksantavuisuutta, setojen kansanlauluissa tavataan rakenteellisia lisätäviä sisältäviä säkeitä sekä useita monimutkaisia, mitallis-rytmillisesti pitkiä säerivejä. Tavallisesti näissäkin on taustalla kahdeksantavuinen perussäe, jonka useat merkityksettömät lisätavut ja tavujaot kuitenkin muuttavat täysin toiseksi. Ilmeisesti tällaisissa lauluissa vanha runosäe on liittynyt toisesta kulttuurista periytyvään rytmiin ja melodiamuodostusperiaatteisiin, jotka vaativat pitkiä säerivejä. Tällaisissa lauluissa tavataan monenlaisia rakenteita, esimerkiksi:<sup>63</sup>


1. Lisätävälliset rakenteet (lisätavut merkitty x:llä, varsinaisen runosäkeen tavut numeroilla):

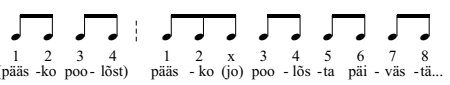


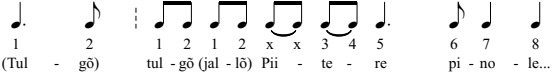
2. Säettä kertaavat rakenteet (mahdollisia lisätäviä):



Kaikissa tällaisissa rakenteissa esiintyy myös niin sanottuja murrelmasäkeitä, esimerkiksi:

Esilaulaja 

Kuoro 

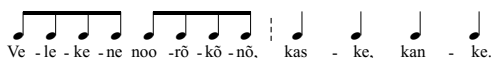
Esilaulaja ja kuoro 

## Kertosäerakenteet

Setolauluissa kertosäerakenteita (refrengjä) esiintyy harvemmin kuin kertosäkeittämiä rakenteita. Muuhun Viroon ja myös Etelä-Viroon verrattuna kertosäkeittä esiintyy Setomaalla kuitenkin runsaasti. Kertosäkeittäistä voidaan löytää yleisiä etelävirolaisia rakenteita, jotka ovat luonteenomaisia myös latvialaisille, erityisesti pohjoislatvialaisille kalendaari- ja paimenlauluille, mutta myös sellaisia, jotka ovat yleisiä ainoastaan Kaakkois-Virossa tai Kaakkois-Virossa ja Inkerinmaalla. Niissä näkyy myös slaavilaisia piirteitä, joita löytyy myös balteilta. Kertosäerakenteet voidaan jakaa kolmeen päätyyppiin: 1) säe ja kertosäe, 2) kertosäe-osio säkeen keskellä ja lopussa sekä 3) säe, kertosäe ja loppuosan toisto.

### Säe ja kertosäe

Koko Etelä-Viron töihin, tapoihin, juhliin ja rituaaleihin liittyville lauluille on tyypillistä *säe ja kertosäe* -rakenne. Tätä esiintyy erityisesti setojen hää-, juhannus-, martinpäivä-, katrinpäivä-, leikki- ja satulauluissa.



Tätä rakennetta esiintyy sekä slaavilaisissa että balttilaisissa vanhoissa rituaalisissa lauluissa. Erityisen tyypillinen se on Etelä-Virossa ja Latviassa, varsinkin Vidzemen ja Kuramaan alueen kalendaari- ja paimenlauluissa.

Inkerinmaalla rakennetta ei esiinny. Vaikka rakenne itsessään on saanut vaikutteita Baltiasta, kyseisten laulujen tekstit ja kertosäkeet ovat enimmäkseen virolaisperäisiä. Alkuperäisiä merkityksettömiä kertosäkeittä esiintyy paljon leikki- ja varsinkin satulauluissa.<sup>64</sup> Latvialaisilla tällaisia kertosäerakenteita esiintyy vain kalendaari- ja paimenlauluissa, leikki- ja satulauluista ei ole tietoa. Säerakenne on yleinen myös Etelä-Viron häälauluissa setot mukaan lukien. Lisäksi kyseiset laulut ovat yleensä hyvin kalevalamittaisia (muutamat poikkeukset koskevat koko Etelä-Viroa, erityisesti Kaakkois-Viroa).

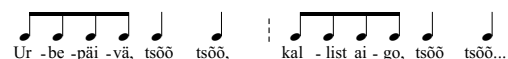
Vanha balttilais-slaavilainen *lel*-tavuinen kertosäe tavaan tähän rakenneryhmään kuuluvissa sadonkorjuulauluissa, lisäksi se esiintyy alkuperäisenä kolmenkertaisena ja synkooppisena rytminä (*lelo-lelo-lelo*).

Lähes samanlaista lelottamista esiintyy Latviassa muinaisen Väinäjoen seudun liiviläisten alueen läheisyydessä, mutta myös Kuurinmaalla sekä yhdessä latvianvirolaisten lutsien laulussa.<sup>65</sup>

*Lel*-vartaloiset kertosäkeet ovat jättäneet jäljen myös itävirolaiseen sanastoon. Seton *leelo* merkitsee laulua, ja laulamista merkitsevä *leelotama*-verbi esiintyy Jõhvista Seto- ja Võrumaahan ulottuvalla alueella. Myös latvialaisilla ja liettualaisilla on merkitykseltään ja muodoltaan samanlaisesta vartalosta muodostetut verbit.

### Kertosäe-sana(t) runosäkeen keskellä ja lopussa

Rakenne, jossa kertosäe-osio on sekä säkeen keskellä että sen lopussa, on omaksuttu Viroon latvialaisista paimenlauluista, joissa se on yleinen. Myös Etelä-Virossa se esiintyy pääasiassa paimenlauluissa, Setomaalla paimenlauluperinteen emännän lauluissa, mutta myös palmusunnuntain (*urbepäev*) *tsõõ*-lauluissa.

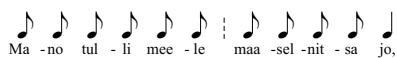


Lapset lauloivat ja kiikkuivat keinulaudalla tavallisesti palmusunnuntaina. *Tsõõ-tõõ* on yleinen ilmaisu myös lapsille lauletavissa hypytyslauluissa (*Tsõõ-tõõ tsõõsele* –), johon setojen palmusunnuntain *tsõõ*-laulut ovatkin välillä sekoittuneet ja joista kertosäe-sana saattaa olla peräisin.

Setomaalla ja laajemmin Kaakkois-Virossa sama kertosäerakenne on yleinen myös leikkilauluissa, kertosäkeinä esimerkiksi *leiko*, *ollale* tai *hellero*. Paimen- ja leikkilauluissa esiintyvät usein kertosäkeinä myös esimerkiksi *leelo*, *leelõ* ja *õllõ*.

### Säe, kertosäe ja loppupuoliskon toisto

Kolmannessa yleisessä rakennetyypissä runosäettä seuraa kertosäe ja toisen säkeenpuoliskon toisto. Rakennetta esiintyy Setomaalla paastoa edeltävän voivikon lauluissa:



Samaa rakennetta ja samanlaisia kertosäesanoja (tavallisesti *jo*-muodossaan) esiintyy usein inkeriläisissä lyyrisissä ja kertovissa lauluissa samoin kuin Kaakkois-Viron lyyrisissä lauluissa. Kertosäe on muodostunut *lel*-tyvisestä säeperheestä. Rakenne esiintyy myös Itä-Liettuan kalendaarilauluissa.<sup>66</sup> Viisitavuinen rakenne ja lopputavun pidennys on yleinen myös itäslaavien, erityisesti valkovenäläisten kalendaarilauluissa.<sup>67</sup>

Jos tarkastellaan vain varsinaista tekstiä ja jätetään huomiotta täytesanat ja toistot, on kaikissa edellä mainituissa setojen kansanlaulurakenteissa – kertosäkeettömissä ja suurimmassa osassa kertosäkeellisiäkin lauluja – perustana kahdeksantavuinen runosäe. Myös niin sanottuja murrelmasäkeitä esiintyy suurimmassa osassa rakennetyyppejä, myös ainoastaan Setomaalta peräisin olevissa lauluissa. Säe ei laulussa jakaudu kesuuran erottamiksi

dipodeiksi muissa paitsi kertosäerakennetyypeissä. Tässä mielessä setojen runosäe erottuu – kuten kalevalamittainen runosäe ylipäätään – balttien vanhoista säemitoista.<sup>68</sup> Oma lukunsa on se, että niin sanottuja murrelmasäkeitä on setojen lauluissa ja yleensäkin Kaakkois-Virossa vähemmän kuin muualla itämerensuomalaisella alueella. Sama pätee runomitan sääntöjen poikkeamiin etenkin lyhyen pääpainollisen tavun osalta. Tähän on useita syitä.

Tärkeimpänä syynä runomitan eroavaisuuksiin on kielen kehitys. Viimeisen vuosituhannen aikana on viron kielessä tapahtunut runsaasti ääntenmuutoksia kuten sisä- ja loppuheitto, konsonanttien geminoituminen, tavujen lyhentyminen ja niin edelleen. Niiden tuloksena viron kielen rytmi<sup>69</sup> ja samalla runolaulun perusteet ovat kokonaisuudessaan muuttuneet. Vaikutukset eivät ole nähtävissä ainoastaan Etelä-Virossa ja Setomaalla, vaikka siellä tavun laajuutta koskevista runomitan säännöistä poikkeaminen on yleisintä.

Toisekseen samanaikaisesti kielen muuttumisen kanssa vaikuttivat naapurikulttuureilta saadut vaikutteet. Nämä näkyvät Pohjois-Virossa vahvemmin juuri Etelä-Virossa, jonka murteisiin myös võrun murre ja sen alamurre seto kuuluvat. Vaikutteista todisteena ovat muun muassa balttilais-slaavilaiset kertosäerakenteet ja melodiarytmit.

Kolmas setoperinteeseen vaikuttava tekijä näyttäisi olevan jokin etninen elementti, joka on yhteinen setojen ja mordvalaisten kansanlaululle. Selvittämättä on, olisiko kyseessä ollut volgansuomalaisten alueelta muuttanut tai jossain näiden kansojen välissä asunut ja myöhemmin niihin sulautunut suomalais-ugrilainen kansa, joka olisi ollut välittämässä setojen ja volgansuomalaisten varhaisia kontakteja.

Ilmeisesti kaikista edellä mainitusta syistä uudistunut kieli ei enää taipunut samalla tavoin vanhaan runomittaan kuin Pohjois-Virossa. (Kielen kehityksen aiheuttamia poikkeuksia esiintyy myös Pohjois-Virossa enemmän kuin vienankarjalaisissa runoissa, joiden kieli säilyi

konservatiivisemmissä muodoissa.) Runosäe saattoi tosin alun perinkin runolaulun syrjäisemmillä alueilla Setomaalla ja yleisemmin Kaakkois-Virossa olla jonkun verran vapaampi kuin sen keskeisalueilla.

Edellä mainitun lisäksi runomitan muutosten taustalla on vielä yksi tekijä. Setomaalla painollisten tavujen laajuuteen eli kvantiteettisääntöihin perustuvan runosäkeen rinnalla on myös monia muita runomittoja. Heterosyllabinen, vapaamittainen puherytmien säe on tyypillinen kuolinitkuissa, satulauluissa, hengellisissä säkeissä ja joissain vanhoissa loitsuissa. Kolmi- tai nelijalkainen painollinen säe puolestaan esiintyy etenkin tanssi- ja leikkilauluissa, kehtolauluissa sekä lastenlauluissa ja satulauluissa. Samanlaisia runomittoja tavataan myös Inkerimaan, Kaakkois-Viron ja jonkin verran myös muun Viron lastenlauluissa, ketjulauluissa, joissain loitsuissa ja loitunomaisissa työlauluissa. Setomaalla ne ovat kuitenkin muita alueita huomattavasti yleisempiä.<sup>70</sup>

Setojen vanha kansanlaulu näyttääkin olevan sekoitus kaikista kolmesta säemitasta: kvantiteettisääntöisestä runosäkeestä, heterosyllabisesta itkusäkeestä ja kolmi- tai nelipolvisesta painollisesta säkeestä. Lisäksi setojen lauluun, sen muotoon ja rytmiin ovat erityisen vahvasti vaikuttaneet sävelmät, joissa esiintyy muita kuin itämerensuomalaisia elementtejä. Juuri tällaiset runosäettä pidemmät ja usein runosäkeelle pituus- ja painosuhteiltaan epätyypilliset melodiat, jotka ovat syntyneet jossain muussa etnokulttuurisessa kontekstissa, aiheuttivat monenlaisia muutoksia, jotta runosäkeen kahdeksantavuisuus kyettiin sovittamaan sävelmän uuteen muotoon ja rytmiin. Tähän on käytetty täytetäviä ja -sanoja, kertauksia, tavunvenytyksiä sekä tavujen jakamista useammalle eri korkuiselle sävelelle. Samat ilmiöt ja osittain myös samat rytmit esiintyvät erityisesti inkeroisten mutta myös vatjalaisten lauluissa,<sup>71</sup> kuitenkin vähäisemmässä määrin. Setomaa näyttääkin olevan niiden ydinalueetta. Samalla Setomaa oli myös tärkein moniäänisen laulun keskus itämerensuomalaisessa vanhassa laulukulttuurissa.

## Laulajat

Setomaan naislaulajia on A. O. Väisäsen lanseeraaman käsitteen mukaan kutsuttu usein lauluemoiksi. Setomaan vanha lauluperintö onkin suurelta osin naisten luovuuden tuote ja sen esittäminen naisten *ilo*. Parhaimmista ja suurimman repertoarin hallitsevista laulajista, jotka myös kuoroissa toimivat tavallisesti esilaulajana, käytettiin nimitystä *sõnoline* 'sanallinen'. Tällaisia olivat esimerkiksi Miku Ode (Jevdokia Kanniste, 1864–1924) Helbin kylästä ja Martina Ifo (Irina Luik, 1866–1947) Kolovinasta (syntynyt Kundrusõn kylässä). Ensin mainitulta Jakob Hurt kirjoitti vuonna 1903 muistiin 20720 ja toiseksi mainitulta 10800 runosäettä. A. O. Väisänen tallensi heidän laulujaan fonogrammeille eli vahalieriöille. Hän mainitsee artikkelissaan *Seto lauluimä ja näide johustise' laulu* yli kaksikymmentä suurta laulajaa, joiden lauluja Hurt on kerännyt kokoelmaan *Setukeste laulud*.<sup>72</sup> A. O. Väisäsen merkittävimpiä löytöjä oli jo Hurtillekin laulanut Vasilan Taarka, eli kuten häntä kylän mukaan kutsuttiin, Hilanan Taarka (Darja Pisumaa, 1856–1933). Sen lisäksi että hänellä oli runsas perinnerepertoari, hän oli erinomainen improvisoija. Käydessään kuoronsa kanssa Helsingissä hän esitti oman ylistyslaulunsa Suomen presidentille, kenraali Mannerheimille ja muille tärkeille henkilöille.<sup>73</sup> Kotiin päästyään hän lähetti Väisäselle kirjeessä kiitoslaulun, joka suomeksi käännettynä päättyi sanoihin:

Terve sulle, Suomen kansa,  
kaunis kiitos Helsingille,  
kutsumasta vierahisin,  
ajan armaan viettämästä!

Vuonna 1922 kaikki kolme, Miku Ode, Martina Ifo ja Hilana Taarka esiintyivät Petserissä setojen ensimmäisillä laulujuhilla, jossa heille osoitettiin suurta arvonantoa. Erityisesti Taarka nostettiin esille, ja hän sai kunnian esittää juhlien avajaislaulun.

## Anne Vabarna

**KIISTATTOMASTI KUULUISIN** setojen laulaja on luku- taidoton yhdeksän lapsen äiti Anne Vabarna. Hänellä oli suuri repertoaari ja kyky luoda uusia lauluja. Hän syntyi vuonna 1877 Järvesoon kunnassa Võporsovan kylässä, ja muutti avioituttuaan Tonjan kylään. Ensimmäisille setojen laulujuhille vuonna 1922 Anne Vabarna osallistui kuorolaisena. Väisänen huomasi hänen laulajankykynsä vasta seuraavana vuonna käydessään Setomaalla, jolloin Anne esitti hänelle perinteisten laulujen lisäksi oman laulunsa Petserin laulujuhlista sekä laajan kosinta- ja hääteemaisen eepisen teoksen *Suurõ' saja' (Suuret häät)* ja 427 säettä sisältävän jäähyväislaulun. Seuraavilla setojen laulujuhilla vuonna 1924 Anne Vabarna sai Hilana Taarkan rinnalla laulajatunnustuksen.<sup>74</sup> Vuonna 1925 hänelle myönnettiin Hilana Taarkan ja Martini Ifon tavoin valtiollinen eläke.<sup>75</sup>

Anne Vabarna tunnettiin ennen kaikkea pitkistä eepisistä lauluistaan. Vuonna 1927 hän runoili *Pekolanõ-* eli *Pekko*-eepoksen Paulopriit Voolaisen pyynnöstä ja ilmeisesti myös yhteistyössä tämän kanssa.<sup>76</sup> Samana vuonna ja samoin Voolaisen ehdotuksesta valmistui myös raittiusteemaan liittyvä runoromaani *Ale*. Vuoteen 1929 mennessä valmistui *Pekko*-eepoksen toinen osa. Vuonna 1995 eepos julkaistiin kokonaisuudessaan Suomessa.<sup>77</sup> Tämän lisäksi hän loi lauluja luonnosta, puista, vedestä, taivaankappaleista, tuulesta, tulesta ja vuodenaajoista, mutta myös ihmisistä: Vabarna sepitti lauluja esimerkiksi Venäjän tsaarista livana Julmasta sekä loi ylistyslauluja sen aikaisille valtionjohtajille ja muille virkamiehille, kenraaleille, professoreille, lääkäreille ja kansanrunojen kerääjille. Hänen laajin teoksensa on *Suurõ' saja'* ja siihen liittyvä *Koolulaul (Kuololaulu)* käsittää 6 620 säettä.<sup>78</sup>

Vabarnan ensimmäinen Setomaan ulkopuolinen julkinen esiintyminen tapahtui vuonna 1928 Tarton *Vanemuine*-teatterissa, jossa hän esiintyi yhdessä



Anne Vabarna valokuvastudiossa 1930-luvulla. ERA.

tyttäriensä kanssa. Saman vuoden kesällä hän esiintyi Tallinnan laulujuhilla. Vuonna 1931 Anne Vabarna kutsuttiin tyttärineen ja tulevan miniänsä kanssa esiintymään Helsinkiin suomalais-ugrilaiseen kulttuurikongressiin, ja samalla tallennettiin 37 laulunäytettä fonografrullille. Hänestä tuli Virossa kuuluisa 1930-luvulla, jolloin August Pulst kutsui hänet mukaansa Musiikkimuseon järjestämille kansanlaulajien ja -soittajien Viron kiertueille. Tuolloin hän esiintyi yksin yhteensä 407 konsertissa. Vuosina 1936–1938 tallennettiin samojen esiintyjien lauluja ja tarinoita kokonaisuudessaan Viron yleisradiossa äänilevyille. Vabarna esiintyi myös neuvostoaikana: vuonna 1947 hänet kutsuttiin Moskovan 800-vuotisjuhlille ja hänelle myönnettiin valtiollinen eläke. Anne Vabarna kuoli vuonna 1964. Hänet on haudattu Värskan hautausmaalle.



Matte soittaa kannelta Setomaan Järvenpäässä vuonna 1912. ”Tunnelma kaihoinen”, kuvasi A. O. Väisänen. Museovirasto.

## Kansansoittimet

Vielä 1900-luvun alussa setoilla oli käytössä vanha yleinen balttilais-itämerensuomalainen 6–8-kielinen kantele, jossa on pitkänomainen lapa ja jota soitettiin sulkutyylillä. Lavalle tuettiin vasen käsi, jonka sormilla vaimennettiin sointiin kuulumattomat kielet. Vapaita kieliä soitettiin oikealla kädellä. Lapa vaikutti kanteleen sointiin, mistä ilmeisesti tulee sen setokielineen nimitys *helühänd* ’sävelhäntä’.<sup>79</sup> Sointutekniikkaa käyttäen kanteleella soitettiin vanhempia tanssikappaleita, erityisesti *kargus*-tyyppisiä

sävelmiä. O. A. Väisänen on tallentanut myös kanteleella soitettuja itkusävelmiä ja kirkonkellojen imitaatioita. Kannel oli pyhä soitin ja siksi sitä soitettiin myös vainajalle.<sup>80</sup>

Paimensoittimista tunnettiin sormiaukoton paimentorvi, jota käytettiin etupäässä merkinantosoittimena. Silmä annettiin aamulla merkki karjan laitumelle lähdestä ja illalla ilmoitettiin emännälle karjan kotiintulosta. Paimentorvi valmistettiin halkaistusta ja ontoksi koverretusta puusta. Puoliskot kiinnitettiin toisiinsa renkailla tai tuohella. Käytössä oli myös tavallinen nelireikäinen pilli (*sõrmuline*). Se valmistettiin männynoksasta, jonka sydänpuu kierrettiin pois. Päähän saatettiin vielä panna häränsarvi, joka tukevoitti ääntä (*tegi helü jämmes*).<sup>81</sup> Käytettiin myös yhdistelmää, jossa sormiosa oli puuta ja kieli ruokoa. Samoin tunnettiin myös sormireikäinen pukinsarvi, jonka yläosa muotoiltiin suokappaleeksi.

Setoilla oli myös erityinen parihuilu (*valipill*).<sup>82</sup> Se oli tehty kuusesta tai männystä, ja siinä oli kaksi sormireikäistä pilliä. Molempia pilliä puhallettiin yhtä aikaa, jolloin kaksi ääntä soi yhdessä. Soitin tunnettiin myös Kaakois-Virossa, mutta ei muualla Virossa eikä Latviassa. Sen sijaan parihuilu tunnettiin Liettuassa, Valko-Venäjällä ja paikoin Venäjän länsiosissa, eli samoilla alueilla, joilla tunnettiin myös heterofonia ja burdonismi eli borduuna-äänien käyttö. On mahdollista, että tässäkin on kyseessä aikaisempi slaavilais-itäbalttilainen kulttuurisubstraatti.

Voimakasääninen ja sointuja muodostava haitari syrjäytti myöhemmin kaikki muut soittimet. Haitari soi nykyäänkin kaikissa setojen juhlissa ja se on vaikuttanut myös uudemman kansanlaulun levinneisyyteen. Setojen uudemmissa tansseissa ja tanssimusiikissa on paljon selviä venäläislainoja.

## Uudemmat kansanlaulut

Riimilliset säkeistölaulut levisivät Setomaalla pääasiassa 1900-luvulla, jonkun verran jo 1800-luvun lopulla. Osa

niistä tuli Setomaalle muualta Virosta, etupäässä Võrumaalta, osa taas käännettiin venäjältä tai luotiin venäläisten laulujen pohjalta kuten pitkät lyyriset laulut ja tšastuškat eli humoristiset nelisäkeet. Lyyristen laulujen melodioiden ääniala oli laaja. Ne perustuivat funktionaaliseen harmoniaan ja kulkivat usein mollissa. Niissä saattoi myös esiintyä matala säestysääni terssissä. Võrumaalta Setomaalle levisi myös välimuotoisia leikkilauluja, pilalauluja ja vastaavia. Myös ne olivat säkeistolauluja, joissa oli parisäe ja kertosaäe tai parisäkeen kertaus, mihin saattoi liittyä 4-säkeinen kertosaäkeistö. Loppuriimi yleensä puuttui tai oli epätäydellinen. Lauluissa saattoi olla *killõ* eli yläpuoleinen säestysääni, mutta se oli vanhoihin lauluihin verrattuna liikkuvampi, kulki melodian yläpuolella terssi-intervallissa tai muodosti muita sointuja.

Kun suurimmassa osassa muuta Viroa uudempi kansanlaulu syrjäytti vanhemman jo 1800-luvun lopulla, Setomaalla vanha pysyi uudemman rinnalla vielä 1900-luvun alkupuolella. Hyviä vanhan laulun osajia tavattiin myöhemminkin, eikä perinne ole nykyäänkään täysin katkennut.

## Setojen laulu ja musiikki nykyään

Toisen maailmansodan jälkeen setojen lauluperinne eli vielä jonkun aikaa luonnollisessa ympäristössään – kylissä järjestettiin niin *kirmas*- kuin kalendaarijuhliakin, jotka usein yhdistettiin. Perinteinen hääperinne sen sijaan hiljalleen hävisi. 1990-luvulla on järjestetty pari rekonstruotua hääjuhlaa, jotka on myös tallennettu filmille.

Magnetofonin käytön yleistyminen 1960-luvulta lähtien avasi setojen lauluperinteen tallentamiseen uusia näkymiä. Kirjallisuuseumuseon, Viron kielen ja kirjallisuuden instituutin sekä Tarton yliopiston keräysmatkoilla on tallennettu paljon perinnettä, jonka joukossa on myös suhteellisen harvinaisia miesten lauluja<sup>83</sup> kuin myös haitarimusiikkia. Eniten perinnettä ovat keränneet Herbert ja Erna Tampere, Udo Kolk, Ingrid Rüütel, Vaike Sarv, Jaan

Sarv, Õie Sarv ja Kristi Salve, mutta myös monet muut. Myös videotallenteita on tehty, ja setojen kulttuurista on syntynyt monta elokuvaa yhteistyössä Viron television ja suomalaisten tutkijoiden kanssa.

Nykyään setojen kansanlaulu elää etupäässä harrastajien varassa. Setojen *leelokoorid* ('leelo-kuorot' eli perinteiset laulukoorit) esiintyvät sekä paikallisissa tapahtumissa että muualla Virossa ja ulkomailla. Vuonna 1977 aloitettiin Anne Vabarnan 100-vuotissyntymäpäivän kunniaksi uusi suosituksi tullut tapahtuma, setojen *Leelopäev*. Päiville kokoontuvat kaikki setojen *leelo*-kuorot. Toinen suosittu tapahtuma on vuodesta 1994 alkaen järjestetty *Seto kuningriigipäev* 'Seton kuningaskunnan päivät', josta on muodostunut setoille tärkeä symboli lauluperinteen, kansanpukujen ja ortodoksisen uskon rinnalle. Molemmissa juhlissa on järjestetty myös improvisaatiokilpailuja paikan päällä annetusta temasta. Improvisaatio-käsitteeseen tulee tässä suhtautua tietyin varauksin, sillä esitykset eivät synny suoraan esitystilanteesta, vaan luodaan juuri ennen esitystä. Improvisoija laulaa joko kuoron kanssa tai yksin. Kaikissa kansanjuhliissa esitetään myös uudempiä setojen tansseja haitarisäestyksellä. Myös *kargus*-tanssiperinne elää, jos vain löytyy esilaulaja ja aloitteentekijä.

Yksi vanhimpia ja tunnetuimpia setojen lauluyhtyeitä on Värskan *Leiko*-niminen *leelo*-kuoro.<sup>84</sup> Ensimmäiset lauluharjoitukset järjestettiin jo vuonna 1959 esilaulaja Akulina Pihlan vetämänä, ja vuodesta 1964 lähtien toiminta on jatkunut Värskan kulttuuritalolla paikallisen opettajan Veera Hirsikun johdolla.

*Leelo*-kuoroja on nykyään toiminnassa noin 25, joista yli puolet historiallisen Setomaan ulkopuolella. Kuoroja on perustettu myös Setomaan ulkopuolisiin kaupunkeihin, joissa asuu riittävä määrä setoja. Võrussa on jo vuosia toiminut *Helmekaala*-niminen *leelo*-kuoro merkittävän esilaulajan Anna Linnupuun johdolla – kuoro on saanut myös Euroopan kulttuuriperintöpalkinnon.<sup>85</sup> Tartossa toimii naiskuoron lisäksi *Liinatsura*-niminen mieskuoro, jossa laulaa setojen lisäksi muita perinnelauluista

kiinnostuneita, ja Tallinnassa on useita kuoroja. 1900-luvun lopulla näytti siltä, että jotkin setojen lauluille tyypilliset piirteet kuten erityinen jännittynyt sointi, alempi säestysääni ja *kergütamine* eli säveltason muuttaminen alaspäin kesken laulun olivat harvinaistumassa,<sup>86</sup> mutta 2000-luvulle tultaessa tilanne on muuttunut. Vuonna 2009 setojen leelo-perinne sisällytettiin UNESCO:n maailmanperintöluetteloon. Vuodesta 2015 alkaen Meel Valk on järjestänyt Lummo Katin mukaan nimettyjä leirejä, joilla opitaan laulu-, tanssi- ja pukuperinnettä. Virossa on käynnissä Setomaan kulttuuriohjelma, ja setolaulajat ovat perustaneet oman asiantuntijayhdistyksensä.

## Lopuksi

Setojen laulu- ja musiikkikulttuurissa on omintakeisesti sekoittunut eri puolilta peräisin olevia elementtejä ja kerrostumia. Sille tyypillisiä ovat itämerensuomalainen runolaulu ja monet yleiset itämerensuomalaiset teemat; pohjoisvirolaiset ja koko Viroon levinneet laulut ja vanhimmat yksiaäniset melodiatyypit; etelävirolaiset laulutekstit sekä länsibalttilaiset kertosaerakenteiset työ- ja tapalaulut; tietyllä Kaakkois-Viron ja joissain Latvian alueilla tyypilliset laulumelodian piirteet ja kertosaerakenteet; sekä setoille ja mordvalaisille yhteiset tekstimotiivit ja musiikaaliset ilmiöt. Yleiset itämerensuomalaiset piirteet yhdistävät setojen kansanlaulun etenkin Inkerinmaahan ja Võrumaahan, osittain myös Kodaveren alueeseen ja koilliseen itämerensuomalaiseen alueeseen. Lauluperinne on myös saanut ilmeisiä vaikutteita varhaisemmasta itäbalttilaisesta ja slaavilaisesta perinteestä. Venäläisistä vaikutteista voidaan puhua vasta 1400-luvulta ja Petserin luostarin perustamisesta lähtien, jolloin alueelle asutettiin paljon venäläisiä talonpoikia.<sup>87</sup> Nämä uudemmat venäläisvaikutteet ilmenevät selvästi ainoastaan ortodoksisissa tavoissa ja pääosin 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa levinneessä uudemmassa kansanlaulussa, soitinmusiikissa ja tanssissa.

Kaikki mainitut kerrostumat ja eri puolilta peräisin olevat elementit ovat sulautuneet omaperäiseen perinteeseen ja muodostavat hyvin omintakeisen synteessin – ainutkertaisen setojen kansanlaulun, joka ei ole menettänyt ajankohtaisuuttaan. Nykypäivän *leelo*-kuorojen voima liittyy setojen identiteettiin.<sup>88</sup> Tärkeää on lauluissa ilmenevä esi-isien maailma, lapsuuden muistot, tunne kotipaikasta ja yhteenkuuluvuudesta sekä selvästi tiedostettu päämäärä – halu olla mukana työssä pienen setokansan ja sen kulttuurin elinvoimaisuuden puolesta.

## Viitteet

- 1 Riiütel 1999.
- 2 Aun 1985, 82–87.
- 3 Pino & Sarv 1981.
- 4 Richter 1982.
- 5 Konkka 1985, 29, 54, 67.
- 6 Pino, 2000, 38–39.
- 7 Pino, 2000, 41.
- 8 Salve 2000, 58–59.
- 9 Salve 2000.
- 10 Pino & Sarv 1982.
- 11 Hagu 2000b, 225–226.
- 12 Sarv 1986, 280; 2000a, 145.
- 13 Hagu 2000b, 78–79.
- 14 Hagu 2000a; 2000b.
- 15 Borisov 1972; Tšuvašov 1977 jne.
- 16 Drizule 1968.
- 17 Denissova 1975, 175; Aun 1985, 87–88.
- 18 Hurt 1907.
- 19 Sarmela 1981.
- 20 Riiütel 1995.
- 21 Šlygina 1982.
- 22 Riiütel 1999.
- 23 Vertaa Borisov 1972; Hurt 1907; Riiütel 1970.
- 24 Hurt 1907, 156–159, 173; Tampere 1960, 352.
- 25 Kasemaa & Sarv 1999, 15; Kuusi 1970, 132.
- 26 *Uinu, uinu, üksisilm*, ks. Kasemaa & Sarv 1999, 17.
- 27 Salve & Sarv 1987.
- 28 Tampere 1956b; 1960, 34.
- 29 Tampere 1960, 29.



- 30 Vissel 1982.  
31 Vrt. Tampere 1956a, 47.  
32 Salve & Rüütel 1989.  
33 Tampere 1958, 31–32.  
34 Oinas 1969; 1979.  
35 Kavtaskin 1963, 8–9; Hurt 1904.  
36 Mirov 1984.  
37 Hagu 1975.  
38 Hagu 1975.  
39 Salve & Sarv 1987, 18–23.  
40 Hurt 1905.  
41 Tampere 1958, 16–18, 106, 107–122, 122–133.  
42 Rüütel 1980.  
43 Vissel 1982; Pino & Sarv 1981–1982; Salve & Sarv 1987.  
44 Tampere 1956a, 227–228; A. O. Väisänen vuonna 1913 fonograffilla tallentama. Puhtaaksikirjoittanut Ilona Korhonen.  
45 Sarv 1977, 86–90; äänittäneet Ingrid Rüütel ja Jaan Sarv vuonna 1972 Meremäellä. Puhtaaksikirjoittanut Ilona Korhonen.  
46 Sarv 1977, 93–94; äänittäneet Ingrid Rüütel ja Jaan Sarv vuonna 1972. Puhtaaksikirjoittanut Ilona Korhonen  
47 Tampere 1956b.  
48 J. Sarv 1980, 123.  
49 Rüütel 1964, 275–278.  
50 Launis 1910; Launis 1930.  
51 Tampere 1934, 59–61.  
52 Štšurov 1986.  
53 Tampere 1960, 267–268.  
54 Rüütel 1999, 39–40.  
55 Kolk 1979, 100.  
56 Pärtlas 2006, 34.  
57 Rüütel 1994; Danilov & Rüütel 1979.  
58 Pärtlas 2006, 34. Puhtaaksikirjoittanut Ilona Korhonen.  
59 Esim. Salve & Sarv 1987, nro 46.  
60 Esim. Sauka 1978, 119; Vissel 1982.  
61 Rüütel 1999, 42 ja kirjallisuusviitteet.  
62 Vitoliņš 1966, 220 jm; Četkauskaitē 1981, 372–373 jne.  
63 Lähemmin Rüütel 1999.  
64 Salve & Sarv 1987, 22–23.  
65 Kallas 1894.  
66 Četkauskaitē 1981, 177–181 jne.  
67 Evald 1979, 46–48; Zemtsovski 1975, 171.  
68 Sauka 1978.  
69 Eek & Help 1986.  
70 Rüütel 1999.  
71 Rüütel 1977a; 1982.  
72 Väisänen 1925b.  
73 Väisänen 1921, 47.  
74 Kuutma 2005, 175–176.  
75 Pino 1994, 103.  
76 Janno 2005, 17–19.  
77 Hagu & Suhonen 1995, 8–9.  
78 Hagu & Suhonen 1995; Honko ym. 2003.  
79 Tõnurist 1977.  
80 Väisänen 1925a, 42.  
81 Tampere 1975, 18.  
82 Tõnurist 1980; Kvitka 1973.  
83 Kokoelma miestenlauluista: Sarv 1977, 93, 101; Rüütel 1994; Hagu 1999.  
84 Kalkun 2004.  
85 Europa-Preis für Volkskunst 1992, 23–35.  
86 Janno 2005, 17–19.  
87 Laul 1995a, 147.  
88 Rüütel & Tiit 2006, 524

## Lähteet

- Aun, M. 1985: Vzaimootnošenija baltskih i južnoestonskih plemen vo vtoroi polovine I tysjatsjasetija n.e. *Problemy etnogeneza i etnišeskoj istorii baltov. Sbornik statei*. Vilna: Mosklas.
- Borisov, A. G. 1972: *Ystnopoetišeskoje tvortšestvo mordovskogo naroda. Tom 6. Tšast pervaja. Erzjanskaja svadebnaja poezija*. Saransk: Mordovskoje knižnoje izdatelstvo.
- Četkauskaitē, G. 1981: *Dzūku melodijos*. Vilna: Vaga.
- Danilov, V. & I. Rüütel 1979: Ersamordva rahvalaule. – Ingrid Rüütel (toim.), Soome-ugri rahvaste laule. Tallinna: Tallinna Heliplaadistuudio.
- Denissova, R. J. 1975: *Antropologija dvernih baltov*. Riga: Zinatne.
- Drizule, R. 1968: Shodnyje obrazy i motivy sirotskih svadebnyh pesen v lатыšskom i litovskom folklore. *Folklor baltskih narodov*. Riga: Zinatne.
- Eek, Arvo & Toomas Help 1986: *Rütminihked eesti keele kujunemisloos*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Europa-Preis für Volkskunst* 1992 = Verleihung des Europa-Preises für Volkskunst 1992. Hampuri: Alfred Toepfer Stiftung F. V. S.
- Evald, Z. V. 1979: *Pesni Belorusskogo Polesja*. Moskova: Sovetski kompozitor.

- Hagu, Paul. 1975. Setu viljakusjumal Peko. *Keel ja Kirjandus* 3: 166–173.
- Hagu, Paul 1987: "Uba ja hernes" setu laulutraditsioonis. *Keel ja Kirjandus* 9: 544–557.
- Hagu, Paul. 2000a: Poesia eksam. Setu mõrsjaitkudest kõrvutuses läänemeresoomlaste põhjapoolsema itkutraditsiooniga. – Kristi Salve & Mare Kõiva & Ülo Tedre (toim.), *Tagasipöördumatus. Sõnad ja hääled*. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum, 199–227.
- Hagu, Paul. 2000b: Setu mõrsjaitkude koht pulmarituaalis. – Kristi Salve & Mare Kõiva & Ülo Tedre (toim.), *Tagasipöördumatus. Sõnad ja hääled*. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum, 75–122.
- Hagu, Paul 1999 (toim.): *Ülgeq üttele! Seto meestelaul*. CD-levy. Võru: Võru Instituut.
- Hagu, Paul & Seppo Suhonen 1995 (toim.): *Peko. Setu rahvuseepos. Setukaiseepos*. Snellman-instituutin julkaisuja A 18. Kuopio: Snellman-instituutti.
- Honko, Lauri & Anneli Honko & Paul Hagu 2003: *The Maiden's Death Song & The Great Wedding. Anne Vabarna's Oral Twin Epic Written Down by A. O. Väisänen*. Folklore Fellows Communications 281. Helsinki. Suomalainen Tiedeakatemia.
- Hurt, Jakob 1904. *Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Rāpinā ja Vastseliina lauludega I I*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 104: 1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hurt, Jakob 1905. *Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Rāpinā ja Vastseliina lauludega II*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 104: 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hurt, Jakob 1907. *Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Rāpinā ja Vastseliina lauludega III*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 104: 3. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Janno, Ester 2005: Tänapäeva setu neidudelaul ansambli "Tsibihärblaseq" näitel. – Riekka Hörn (toim.), *Tsibihärblaseq jutusõõr*. Tallinna: Eesti Muusikaakadeemia.
- Kalkun, Andreas 2004: *40 aastat Värska leelokoori Leiko*. Omakustanne.
- Kallas, O. 1894: *Lutsi maarahvas*. Suomi 3: 12. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kallas, O. 1903: *Kraasna maarahvas*. Suomi 4: 10: 1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kasemaa, Maarja & Vaike Sarv 1999: *Setu hällitused*. Nuottikokoelma. Ars Musicae Popularis 13. Tallinna: Eesti Keele Instituut.
- Kavtaskin, L. S. 1963: *Istnopoetišeskoje tvortšestvo mordovskogo naroda. Tom 1. Lirišeskie i liroepišeskie pesni*. Saransk: Mordovskoje knižnoje izdatelstvo.
- Kolk, Udo 1979: Setu mitmehäälsuse probleeme. – *Regivärss*. Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised 501. Tartto: Tartu Riiklik Ülikool, 100–101.
- Konkka, Unelma 1985: Ikuinen ikävä. Karjalaiset riitti-itkut. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 428. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti 1970: Tuuti lasta Tuonelahan. – *Kalevalaseuran Vuosikirja* 50. Helsinki: WSOY.
- Kuutma, Kristin 2005: *Pärimuskultuurist kultuurisümboliks. Saami etnograafia ja seto eepose saamislugu*. Eesti Kirjandusloolise Arhiivi Töid Kirjandusest ja Kultuuriloost 3. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Kvitka, K. 1973: Parnaja fleita. *Izbrannyye trudy v dvuh tomah*. Tom 2. Moskova: Sovetski kompozitor.
- Kõiva, Otilie & Ingrid Rüütel 2003. *Vana Kannel VII: 2. Kihnu regilaulud*. Monumenta Estoniae antiquae 1. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Laul, S. 1995a: Eesti kagupiiir ja Setumaa kujunemine. – *Õpetatud Eeesti Seltsi aastaraamat 1988–1993*. Tartto: Õpetatud Eesti Selts, 142–151.
- Laul, S. 1995b: Uurimus lätlaste muinaskultuurist ja päritolust. *Keel ja Kirjandus* 10: 712–714.
- Launis, Armas 1910: *Suomen kansan sävelmiä IV: 1. Inkerin runosävelmät*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Launis, Armas 1930: *Suomen kansan sävelmiä IV: 2. Karjalan runosävelmät*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mirov, R. 1984: "Hobusemäng" Setus ja mujal. *Emakeele Seltsi aastaraamat* 30: 107–126.
- Oinas, Felix J. 1969: *Studies in Finnic-Slavic Folklore Relations*. Folklore Fellows Communications 205. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Oinas, Felix J. 1979: *Kalevipoeg kütkeis ja muid esseid rahvaluulest, mütoloožiast ja kirjandusest*. *Kalevipoeg in Fetter and Other Essays on Folklore, Mythology and Literature*. Studia Estonica Fennica Baltica 1. Toronto: Oma Press.
- Pino, Veera 1994: Elukutseline tegevus – setu rahvalaulik (Darja Pisumaa, alias Hilana Taarka ~ Vasila Taarka). *Keel ja Kirjandus* 2: 99–104.

- Pino, Veera 2000: Itk setu matusekometes. – Kristi Salve & Mare Kõiva & Ülo Tedre (toim.), *Tagasipöördumatus. Sõnad ja hääled*. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum, 38–54.
- Pino, Veera & Vaike Sarv 1981: *Setu surnu itkud I*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Pino, Veera & Vaike Sarv 1982: *Setu surnu itkud II*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Pärtlas, Žanna 2006: Setu rahvaviiside tüpoloogia alustest. – Triinu Ojamaa & Andreas Kalkun (toim.), *Individual and collective in traditional culture*. Toid etnomusikoloogia alalt 4. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum, 29–37.
- Pärtlas, Žanna 2008: Garmonitšeski ritm i problema tipologizatsii narodnyh napevov (na materiale mnogogolosnyh setu-estonskih pesen). – N. I. Bojarkin & L. V. Bojarkina & M. V. Loginova & E. V. Sytševa (toim.), *Finno-ugorskije muzykalnye traditsii v kontekste mežetnitšeskih otnošeni*. Saransk: Izdatelstvo Mordovskogo universiteta, 240–253.
- Pärtlas, Žanna 2020: Methodological Approaches to Folk Tune Typology. Modelling the Harmonic Rhythm in the Seto Multipart Songs (South-East Estonia). – Ardian Ahmejada (toim.), *Shaping Sounds and Values. Multipart Music as a Mean of Social and Cultural Interaction*. Riika: Musica Baltica.
- Richter, E. 1982: Mõningaid arhailisi jooni setu matusekometes. – J. Linnus (toim.), *Läänemeresoomlaste etnokultuuri küsimusi*. Tallinna: Valgus, 96–100.
- Rüütel, Ingrid 1964: Eesti rahvalaulu "Tilluke teopiss" viisi trükkiversioonidest. – *Paar sammukest eesti kirjanduse ja rahvalaule uurimise teed III*. Tallinna: Eesti Raamat, 329–331.
- Rüütel, I. 1970: Vadja pulmalauludest ja nende suhetest eesti laultraditsiooniga. – *Läänemeresoomlaste rahvakultuurist*. Tallinna: Valgus, 64–93.
- Rüütel, Ingrid 1977a: Vadja rahvalaulude muusikaline tüpoloogia. – Ingrid Rüütel (toim.), *Soomesugri rahvaste muusikapärandid*. Tallinna: Eesti Raamat, 216–281.
- Rüütel, Ingrid 1980: *Eesti uuemad laulumängud I*. Tallinna: Eesti Raamat.
- Rüütel Ingrid 1982: Oudekki Figuurova vadja rahvaviisid. – J. Linnus (toim.), *Läänemeresoomlaste etnokultuuri küsimusi*. Tallinna: Valgus, 41–52.
- Rüütel, Ingrid 1994 (toim.): *Suu laulab, süda muretseb. Valimik Eesti rahvalaule. Anthology of Estonian Folk Songs*. CD-levy. Tallinna: Forte.
- Rüütel, Ingrid 1995: Kihnu pulmakombed – juured ja suundumused. – Mall Hiimeäe & Mare Kõiva (toim.), *Rahvausund tänapäeval*. Tartto: Eesti Keele Instituut, 328–353.
- Rüütel, Ingrid 1999: Setu rahvalaulu kihistused ja etnokultuurilise taust. *Keel ja Kirjandus* 1: 33–52.
- Rüütel, Ingrid & Ene-Margit Tiit 2006: *Pärimuskultuur Eestis – kellele ja milleks. II osa*. Tartto: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Salve, K. & I. Rüütel 1989 (toim.): *Põhja-Tartumaa regilaulud I. Töö- ja tavandilaulud*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Salve, Kristi 2000: Toone tare. Tähelepanekuid setu surnu itkude žanridevahelistest ja geograafilistest seostest. – Kristi Salve & Mare Kõiva & Ülo Tedre (toim.), *Tagasipöördumatus. Sõnad ja hääled*. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum, 55–72.
- Salve, Kristi 2006: Etnilise ajaloo kajastusi eesti muinasjuturepertuaaris (läänemere-balti suhted). – *Võim & kultuur* 2. Koonnut Mare Kõiva. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum, 327–359.
- Salve, Kristi & Vaike Sarv 1987: *Setu lauludega muinasjutud*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Sarmela, Matti (toim.) 1981: *Pohjolan häät*. Tietolipas 85. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sarv, Jaan 1977: Üheksa setu rahvalaulu. – Ingrid Rüütel (toim.), *Soomesugri rahvaste muusikapärandid*. Tallinna: Eesti Raamat, 68–103.
- Sarv, Jaan 1980: Rasšifrovka setuskogo mnogogolosija pri pomoštši mnogokaalo i studijnoi apparatury. – Ingrid Rüütel (toim.), *Soomesugrilaste rahvamuusika ja naaberkultuurid*. Tallinna: Eesti Raamat, 103–126.
- Sarv, Vaike 1986: Pritšitanija nevesty u setu. – Ingrid Rüütel (päätoim.), *Musyka v svadebnomobryjade finno-ugrov i sosednih narodov*. Instityt jazyka i literary Akademii nauk Estonskoi SSR. Sojuz kompozitorov Estonskoi SSR. Tallinna: Eesti Raamat.
- Sarv, Vaike 2000a: Setu mõrsjaitku muusikaline struktuur eeslaulja partii põhjal. – Kristi Salve & Mare Kõiva & Ülo Tedre (toim.), *Tagasipöördumatus. Sõnad ja hääled*. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum, 123–198.
- Sarv, Vaike 2000b: Setu itk. Mõiste ja liigid. – Kristi Salve & Mare Kõiva & Ülo Tedre (toim.), *Tagasipöördumatus. Sõnad ja hääled*. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum, 9–37.
- Sauka, Leonardas 1978: *Lietuvių liaudies dainų eilėdara*. Vilna: Vaga.
- Šlõgina, N. 1982: Vene mõjusid vadja pulmakombestik. – J. Linnus (toim.), *Läänemeresoomlaste etnokultuuri küsimusi*. Tallinna: Valgus, 36–40.

- Stepanova, A. & T. Koski 1977: Karelskije joigi. – Ingrid Rüütel (toim.), *Soome-ugri rahvaste muusikapärandid*. Tallinna: Eesti Raamat, 307–322.
- Štšurov, V. M. 1986: O regionalnih traditsijah v ruskom narodnom muzykalnom tvortsestve. *Myzykalnaja folkloristika* 3. Moskova: Sovetski kompozitor, 11–17.
- Tampere, Herbert 1934: Eeslaulja ja koor setu rahvalaulude ettekandmisel. Äratrükk *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamatust IX* (1933). Tallinna: Eesti Rahva Muuseum, 49–74.
- Tampere, H. 1956a: *Eesti rahvalaule viisidega I. Töölaulud*. Tallinna: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Tampere, H. 1956b: Mõningaid eestlaste etnilise ajaloo küsimusi suulise rahvaloomingu valgusel. – H. Moora (toim.), *Eesti rahva etnilisest ajaloost*. Tallinna: Eesti Riiklik Kirjastus, 133–156.
- Tampere, H. 1958: *Eesti rahvalaule viisidega III. Vanemad laulumängud, hälli- ja lastelaulud, loodushäälendid ja lauldavate dialoogidega muinasjutud*. Tallinna: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Tampere, H. 1960: *Eesti rahvalaule viisidega II. Kalendriliste ja perekondlike pühade laulud*. Tallinna: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Tampere, H. 1964: *Eesti rahvalaule viisidega IV. Jutustavad laulud*. Tallinna: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Tampere, H. 1975: *Eesti rahvapillid ja rahvatantsud*. Tallinna: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Tõnurist, Igor 1977: Kannel Vepsamaast Setumaani. – Ingrid Rüütel (toim.), *Soome-ugri rahvaste muusikapärandid*. Tallinna: Eesti Raamat, 149–182.
- Tõnurist, Igor 1980: Setuskaja parnaja fleita. – Ingrid Rüütel (toim.), *Soome-ugrilaste rahvamuusika ja naaberkultuurid*. Tallinna: Eesti Raamat, 32–37.
- Tšuvašov, M. I. 1977: Mordovskie erzjanskije pritišitanija. – Ingrid Rüütel (toim.), *Soome-ugri rahvaste muusikapärandid*. Tallinna: Eesti Raamat, 353–384.
- Vissel, Anu 1982: *Eesti karjasetaulud I. Setu karjasetaulud*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Vitoliņš, J. J. 1966: *Issledovanija v oblasti latyšckoi narodnoi musyki*. Abstrakti. Pietari.
- Zemtsovski, I. I. 1975: *Melodika kalendarnyh pesen*. Abstrakti. Pietari.
- Väisänen A. O. 1921: Setunmaa. Eripainos Väisänen *Helsingin Sanomissa* heinä–elokuussa 1921 julkaisemista 10 alakerrasta. Helsinki: Helsingin uusi kirjapaino.
- Väisänen A. O. 1925a: Seto lauluääle' ja mänguriista'. – *Kodotulõ. Seto lugemiku II*. Akadeemilise Emakeele Seltsi toimetused XI. Tartto: Akadeemiline Emakeele Selts.
- Väisänen A. O. 1925b: Seto lauluimä' ja näide johustise' laulu'. – *Kodotulõ. Seto lugemiku II*. Akadeemilise Emakeele Seltsi toimetused XI. Tartto: Akadeemiline Emakeele Selts.

# SETOJEN KERTOMUSPERINTEESTÄ

Kristi Salve

Setojen sukupolvelle, jonka synnyinvuodet osuvat 1800-luvun lopulle, perheen yhteinen ajanvietto oli ollut joka-päiväistä. He olivat kuulleet satuja vanhemmiltaan tai muilta ikäihmisiltä ja kertoilivat niitä myöhemmin itsekin sopivan tilaisuuden tullen joko ikätovereilleen tai useimmiten lasten viihdykkeeksi. Suurin osa tämän sukupolven edustajista osasikin kertoa ainakin pari kolme satua. Joillakuilla, useimmiten naisilla, oli huomattavasti laajempi repertoari.

Seuraavan sukupolven lapset, jotka syntyivät 1900-luvun alkuvuosikymmeninä ennen ensimmäistä maailmansotaa ja Viron vapaussotaa tai heti sen jälkeen, kohtasivat jo lapsuudessaan uuden kulttuurisen tilanteen. He olivat nuoren Viron tasavallan kansalaisia, heillä oli yleinen kouluvelvollisuus ja suurelta osin juuri koulun ansiosta heille kehittyikin uusi kaksoisidentiteetti. Lydia Koidulan isänmaallisten runojen uskollisuuden valat ”Eestin isänmaalle” puhuttelivat myös setonuria. Samalla he olivat kahden maailman rajalla. Nuoret viettivät häitään vanhojen tapojen mukaisesti, itkivät morsiamena itkuvirsiä ja lauloivat juhlapäivinä perinteisiä lauluja. Samaan aikaan he alkoivat viettää syntymäpäiviään ystäviensä parissa kuten virolaiset jo puoli vuosisataa aikaisemmin. Myös valtiollisten merkkipäivien vietto yleistyi Setomaalla uusine lauluineen ja tapoineen.

Sadut taantuivat lastenperinteeksi. Ne eivät olleet enää entiseen tapaan aikuisten ja aikuistuvien nuorten ajanvietettä. Hyviä kertojia toki kuunneltiin ja kerronnasta nautittiin, mutta samalla avautui uusia mahdollisuuksia vapaa-ajan viettoon kuten seuratoiminta, erilaiset kurssit ja kirjojen lukeminen. Satujen muistaminen ja kertominen oli ollut kansan parissa laulujen rinnalla arvostettu taito,

taiteen asemassa. Uuden sukupolven silmissä suullinen kansanperinne ja kirjallisuus tuntuivat olevan toistensa vastakohtia. Kun viimeksi mainittua pidettiin sivistyksen ja edistyksen symbolina, kansantarinat liitettiin lukutaidottomuuteen ja jälkeenjääneisyyteen. Vanha yhteisöllisyyteen ja suurperheeseen pohjautuva elämänjärjestys alkoi murentua.

Neuvostomiehitys muutti kylien elämänmenoa aiempaakin syvemmin. Neuvostoaikana setojen alue jaettiin Viron sosialistisen neuvostotasavallan ja Pihkovan alueen välillä. Nuoret siirtyivät enenevässä määrin kaupunkeihin. Tartossa ja Tallinnassa syntyneet setojen lapsenlapset eivät enää ymmärtäneet isovanhempiensa kieltä. Kielenvaihto alkoi hiljalleen myös setokylissä, ja siinä televisiolla oli merkittävä rooli. Vironpuoleiset setokylät eivät kuitenkaan tyhjentyneet nopeasti, mikä merkitsi, että perinnekulttuurilla oli mahdollisuus jatkaa.

Kansankertomuksista tulevat tavallisesti mieleen eläin- ja ihmesadut. Kansanomaisessa puheessakin *tarinointi* tarkoittaa usein juuri sadunkerrontaa. Setoilla on kuitenkin runsaasti myös monia muita proosaperinteen lajeja.

Setojen omintakeinen perinne kumpuaa etnisestä historiasta, mutta toisaalta setojen perinteestä voidaan saada vastauksia myös itämerensuomalaisten ja laajemmin suomalais-ugrilaisten kansojen ja heidän naapureidensa suhteisiin liittyviin kysymyksiin. Tässä artikkelissa käsitellään tarkemmin balttien ja itämerensuomalaisten välistä kulttuurista suhdetta erityisesti satuperinteen valossa. Lisäksi kiinnostuksen kohteina ovat ne kerronnan lajit, joiden avulla voidaan ymmärtää historiallisia tapahtumia ja niiden eri aikoina saamia tulkintoja.

## Keruutyö

Keskeinen henkilö setojen kansanrunouden ja proosaperinteen keräämisen käynnistämisessä oli Jakob Hurt. Hurtin keräystyö keskittyi lauluihin ja itkuihin, mutta hänen avustajansa kirjoittivat muistiin myös merkittävän määrän kertomuksia. Avustajien joukossa oli myös ensimmäinen setotaustainen kansanperinteen kerääjä, Seretsovan kylästä peräisin oleva Petserin luostarin munkki Arkadi. Laulujen lisäksi hän merkitsi kyrillisillä aakkosilla muistiin myös joitain kertomuksia. Suurin osa Hurtin kokoelman (H) setoaineistosta on kuitenkin naapurimaakunnasta Võrumaalta peräisin olevien avustajien keräämää. Varhaisten kansanperinteen kerääjien joukossa oli myös Setomaalle uudistiloja perustaneita tai sinne virkamieheksi asettuneita virolaisia.

Eniten kertomusperinnettä ovat keränneet kaksi Vastseliinan pitäjältä kotoisin olevaa miestä, Jaan Sandra ja Hendrik Prants. Vastseliinan murre on setolle varsin läheistä Võrun murretta. Erityisen arvokas on Prantsin keräämä aineisto. Hänen on näet onnistunut muistiinpanoissaan säilyttää kertomusten kansanomaisen luonne, kuten myöhempiin äänityksiin vertaamalla voidaan todeta. Hurtin vuonna 1887 järjestämän keräysmatkan tuloksena Prants tallensi muun materiaalin lisäksi yli 170 kertomusta. Hänen keräelmäänsä kuuluu monia Setomaalle tyypillisiä satulajeja, mutta myös kristillisiä aiheita käsitteleviä legendoja, joita muutoin ei pitkään aikaan pidetty tallentamisen arvoisina.

Lukumäärältään eniten aineistoa on pannut muistiin Jaan Sandra, mutta hänen aineistonsa on laadultaan epäyhtenäistä, ja epäkansanomaisuus ja monisanainen tyyli tekevät lukemisen paikoittain vaikeaksi. Sandran kirjoittamat tekstit ovat hyvin pitkiä, ja hän paisutti luonnonkuvauksia, henkilöhahmojen sisäisiä kamppailuja, moralisoivia sivujuonia ja muita perinteisille saduille vieraita elementtejä. Kerääjä luultavasti halusi parantaa mielestään epätäydellisiä kertomuksia.

Muissa 1800-luvun lopun ja 1900-luvun ensimmäisen neljänneksen kokoelmissa on vain vähän setojen kertomusperinnettä. Tämä on poikkeuksellista esimerkiksi M. J. Einsenin kokoelmissa, sillä yleensä Eisen oli erityisen kiinnostunut saduista, tarinoista ja uskomuksista. 1900-luvun ensimmäisiltä vuosikymmeniltä lähtien satujen kertominen muualla Virossa hiipui, mutta Setomaalla tutkijoita kiinnostava satuaarteisto säilyi käytössä pidempään.

Erityisesti laajuutensa kannalta merkittävä on Samuel Sommerin kokoelma (S). Sommer toimi virkamiehenä Petserissä ja järjesti kansanrunouden keruita Raja-alueiden seuran (Piirimaade Selts) kautta. Hänen päämääränään oli kannustaa setoja itse tallentamaan omaa perintöään. Valitettavasti nuorille kerääjille kuitenkin maksettiin palkkio sivumäärän mukaan, minkä vuoksi on mahdotonta sanoa, kuinka paljon laajan kokoelman teksteistä on itenäisiä, kuinka paljon taas kerääjät ovat kopioineet toinen toiseltaan.

Vaikka Viron kansanrunousarkiston kokoelma (ERA) on setojen satujen ja muun kertomusperinteen toisintomäärän osalta lähes puolet Sommerin kokoelmaa pienempi, on sen materiaali laadukkaampaa. Erityisesti stipendiaatti Ello Kirssin (myöhemmin Säärits) panos oli huomattava: hän keräsi noin 400 kertomusta. Suurin osa näistä on (ihme)satuja, mutta hän keräsi myös paljon legendasatuja sekä runsaasti kansanuskoon liittyviä kertomuksia, eli uskomustarinoita ja memoraatteja. Memoraatit ovat oma-kohtaisia, perinteen tulkintaan perustuvia kokemuskertomuksia. Kansanrunousarkiston johtaja Oskar Loorits antoikin Kirssille tehtäväksi juuri kertomusten, itkujen ja tapaoikeuden keräämisen, mutta myös kristillinen perinne oli hänelle tärkeä teema.<sup>1</sup> Loorits itse oli erityisen kiinnostunut ortodoksisesta kansanperinteestä sekä itämerensuomalaisten ja slaavilaisen folkloren suhteesta, mikä näkyikin monissa hänen tutkimuksissaan.<sup>2</sup> Niinpä Kirss tallensi legendojen lisäksi joukon pyhiin paikkoihin, ristisaattoon ja vastaaviin liittyviä kuvauksia. Hänellä ei

Nuoria setoja ja heidän täyteen kansanperinnemuistiinpanoja kirjoittamansa keruuvihkot vuonna 1932. Keruun organisoija Samuel Sommer vasemmallla. ERA.



itsellään ollut setotaustaa, mutta hän oli syntyjään silloiselta Petserinmaalta. Kirssin käytännön murretietämyksen ja tarkan korvan ansiosta hänen muistiinmerkintänsä ovat täsmällisiä.

Viron kansanrunousarkiston keräystöihin osallistui 1920–1930-luvulla toki muitakin kerääjiä. Stipendiaateista mainittakoon vielä Paulopriit Voolaine ja Liis Pedajas. Myös paikalliset kerääjät onnistuivat hankkimaan hyvää aineistoa, heidän joukossaan Petserin kymnaasin ja jopa kansakoulujen oppilaat, jotka osallistuivat vuonna 1939 järjestettyyn koko Viron kattavaan paikallistarinoiden keräyskilpailuun. Keräyksen anti kartutti aikaisemmin huomiotta jäänyttä paikallistarinoiden osuutta. Aineistossa on esimerkiksi tarinoita järvien synnystä ja kirkkojen rakentamisesta. Usein tiettyihin paikallisiin kohteisiin liitettiin uskomuksia, riittikuvauksia tai kertomuksia paikkojen läheisyydessä nähdystä yliluonnollisista olennoista. Siten monet paikallistarinat voitaisiin luokitella myös uskomustarinoiksi. Paikallistarinoiden keräyskilpailun

ansiosta kokoelmia kertyi monista muistakin kansanrunouden lajeista. Joukossa oli satuja ja pilasatuja, jossain määrin jopa lauluja ja sananparsia.

Vuonna 1940 alkanut sota ja miehitykset keskeyttivät keräystyön. Kun tallennukset taas jatkuivat ja äänittäminen alkoi etenkin 1950-luvun jälkipuoliskolla yleistyä, olivat etusijalla jälleen laulut. Proosaperinteestä suosittiin satuja, muut lajit jäivät syrjään. Aluksi äänitysmahdollisuudet olivat rajalliset ja ääninauhat kalliita: äänitystilanne suurine magnetofoneineen edellytti pitkiä valmisteluja, minkä vuoksi varsinaiseen pidempään, keskittyneeseen tarinankerrontaan asti ei usein päästy.

Sodan jälkeisinä vuosina tallentajina toimivat pääasiallisesti ammattitutkijat. He tekivät setojen pariin useita laajoja keräysmatkoja, joiden aikana paikallisia ihmisiä jututettiin viikkokausia ja etsittiin parhaimpia perinteentaitajia. Jo tunnettujen kertojien luokse tehtiin lyhyempiä matkoja, kun tavoitteena oli saada talteen joitain tiettyjä teemoja. 1900-luvun viimeisinä vuosikymmeninä Setomaan

merkitys kansanrunouden opiskelijoiden kenttätöharjoittelun kohteena kasvoi. Pidettiin tärkeänä, että tuleva folkloristi pääsi omin korvin kuulemaan vanhaa kansanlaulua tai satua, kun muualla Virossa se ei ollut enää mahdollista.

## Julkaisutoiminta

Arkistossa olevasta setojen kertomusperinteestä on julkaistu vain murto-osa. Osa materiaalista on julkaistu lastenkirjoissa, mikä on tehnyt tunnetuksi setoja ja heidän merkittävää satuperinnettään. Huomattava oli Julius Mägisten vuosina 1938–1939 ilmestynyt kymmenosainen sarja, jonka jokainen osa sisältää yhden sadun ja joiden kuvittajina toimivat silloiset kuuluisat virolaistaiteilijat. Mägiste käänsi sadut viron kirjakielle jotta ”kaikki virolaiset lapset voisivat niitä lukea”. Toisessa painoksessa kaikki kymmenen tarinaa julkaistiin yhtenä niteenä ja uusin kuvituksin.<sup>3</sup>

Toinen viroksi käännetty ja lapsille suunnattu, Herbert Tamperen ja Erna Normannin laatima kokoelma *Marjakobar ja teisi setu muinasjutte* ilmestyi parikymmentä vuotta myöhemmin vuonna 1959. Tampere hallitsi kaikki perinteelajit, vaikka elämäntyössään keskittyikin erityisesti kansanmusiikkiin. Tässä kirjassa julkaistiin harvinaisia satutyyppisiä sekä satuja, joille oli myös suomalais-ugrilaisia ja balttilaisia toisintoja. Setojen proosaperinnettä on julkaistu myös koko Viron alueen kattavissa niin tieteellisissä kuin laajemmallekin lukijapiirille suunnatuissa teoksissa.<sup>4</sup>

Kristi Salve ja Vaike Sarv julkaisivat vuonna 1987 setojen satulaulujen kokoelman. Kokoelma perustuu äänitettyihin satuihin, ja lisäksi siinä on myös muualta Virosta koottuja satulauluja.<sup>5</sup> Aikaisemmin oli merkitty muistiin ainoastaan tarinat ja laulujen sanat, sillä nuotintaminen tuotti vaikeuksia suurimmalle osalle kerääjille. Ainoastaan Tampere on merkinnyt muistiin setojen satulaulujen nuotinnoksia. Vuonna 2004 julkaistiin Jaan Sandran

Vastseliinasta pitäjästä ja Setomaalta keräämiä satuja.<sup>6</sup> Lisäksi voidaan mainita vielä englanninkielinen antologia *Estonian Folktales. The Heavenly Wedding*, jossa setojen proosaperinne saa ansaitsemansa osan.<sup>7</sup> Viime aikoina on ilmestynyt myös uusi Risto Järvin työryhmän laatima ihmesatuantologia *Eesti muinasjutud. Imemuinasjutud*.<sup>8</sup>

Vuosikymmenien kuluessa monenlaisia perinteelajeja on myös tallennettu murrenäyteinä. Näihin sisältyvää setojen kertomusperinnettä on julkaistu yksittäisinä kielennäyteinä aikakauslehdissä ja vuosikirjoissa. Laajimpia näistä ovat Julius Mägisten vuonna 1977 julkaisema kokoelma sekä virolaisten murretekstien sarjan Võrun murteen niteen seton murteen osio.<sup>9</sup>

## Johdatus setojen kertomusperinteeseen

Viron kansanrunousarkistossa olevista 5500 satutoisinnosta lähes kolmasosa on peräisin setoilta.<sup>10</sup> Setoilla esiintyy yli 350 erityyppistä kansainvälisiin satuindekseihin luokiteltua eläin-, ihme, legenda- ja novellisatua sekä kertomusta tyhmästä paholaisesta. Esitetty lukumäärä voi vielä kasvaa, sillä monia satuperinteen alalajeja on käyty vasta alustavasti läpi. Esimerkiksi venäläisessä satuperinteessä tiedetään koko itäslaavien repertoarin kattavan indeksin mukaan lähes 700 eri satutyyppiä. Setojen repertoari on sitten hyvin rikas, varsinkin kun otetaan huomioon Setomaan alueen rajattuus ja väestöpohjan pienuus – Jakob Hurtin arvion mukaan 1900-luvun alussa setoja oli vain 16 500 henkeä.<sup>11</sup>

Setot käyttävät saduista kansanomaista nimitystä *jutus*. Laajemmin Etelä-Virossa sanalla on tarkoitettu kirkossa pidettävää saarnaa, ja yleisemminkin se tarkoitti Jumalan sanaa, kuten käyttö parallelismisanana runolaulussa osoittaa. Analoginen merkitys yhteys on vepsän *sarn*-sanaan ('satu'). Joka tapauksessa *jutus*-sanan molemmat käyttötarkoitukset merkitsevät sitä, että kyseessä ei ole sattumanvarainen tai tarkoitukseton kertomus vaan kuulijoilta huomiota ja esittäjältä taitoja vaativa esitys. Seton



*jutus*-käsitteen merkityskenttään kuului myös muinaisuus: lajiin eivät kuuluneet opetustarinat tai kertomukset ihmeellisistä tapahtumista, koska näiden oletettiin tapahtuneen äskettäin. Niinpä eräs kertoja ei pitänyt *Riihettä kosintaa*<sup>12</sup> satuna, koska se ei ollut hänen mielestään *väega mustinõ* eli kovin vanha. Sadun kertomisen aikoihin näet uskottiin vielä elävästi, että paholainen (*vanapagan*) kävi varastamassa lapsia ja vaihtamassa niitä.

Setomaalla ja myös Võrumaalla aika jaettiin ja paikoitain jaetaan nykyäänkin vanhaksi (*vana ilma aig*) ja nykyiseksi (*soo ilma aig*). Näiden käsitteiden merkitys jää usein epämääräiseksi, alueittain niitä on käytetty eri tavalla ja ne ovat myös selvästi muuttuneet ajan myötä. Setomaalla vanha aika useimmiten määritellään päättyneeksi Kristuksen syntymään. Ennen sitä paholaiset (*vanahalv*, *vanahalb*) ja ihmiset elivät rinnan, mutta Kristus on lopettanut tällaisen yhteiselon. Tuntuukin siltä, että vanhoissa kansanomaisissa käsitteissä uskottavuuden ja epäuskottavuuden rajat eivät olleet tärkeintä. Uskottiin – ja vieläkin uskotaan – monia asioita todeksi, vaikka samalla myönnettiin, että jotkut eivät ole enää nykyään mahdollisia. Ajateltiin kuitenkin, että suhteellisen läheisessä menneisyydessä ja erityisesti ”vanhaan aikaan” ne olivat hyvinkin mahdollisia, joskaan eivät aivan tavallisia.

## Setojen sadut etnisten suhteiden valossa

Kaikista kertomaperinteen lajeista satuja on kansainvälisesti tutkittu ja indeksoitu eniten. Siten niiden eri versioita, alalajeja ja mahdollisia lainaussuhteita on mahdollista selvittää. Setojen satuperinteessä tapaamme monenlaisia satutyyppisiä hyvin vanhoista aina lähimenneisyyden lainoihin.

Sadut ja sananlaskut ylittävät helposti kielirajat ja ne ovat suosittuja hyvin laajoilla alueilla. Setoilla esiintyy hyvin suosittuja lähes koko Eurooppaan levinneitä satutyyppisiä.<sup>13</sup> Heidän satuperinteensä on selvästi saanut vaikutteita niin idästä kuin lännestä. Itä tarkoittaa tässä

etupäässä venäläisiä ja yleisimmin itäslaavilaisia, länsi-ahtaasti Võrumaata ja laajemmin koko Viroa ja sen myötä myös Virossa esiintyvää etupäässä saksalaisten kautta tulleita germaanivaikutusta. Venäläiset sadut saapuivat monia eri teitä. Erityisesti Petserin luostari oli tärkeä uskonnollinen keskus, jossa kävi pyhiinvaeltajia kaukaakin Venäjältä. Setoperheessä yöpyessään pyhiinvaeltajat saattoivat kertoilla satujaan, joita venäjäntaitoiset käänsivät. Setot puolestaan kävivät pyhinä ristisaatossa venäläiskylissä ja saattoivat tuoda kuulemiaan kertomuksia mukanaan. Venäläisiä asui myös setojen lähinaapureina. Setojen ja venäläisten kylät olivat toistensa lomissa erityisesti Setomaan itä- ja kaakkoisosassa. Seka-asutuksen myötä tapahtui kielenvaihtoa ja väestöpohjan muutoksia. Kolmantena satuperinteen kulkeutumistienä olivat perhesiteet, vaikka seka-avioliitot olivatkin harvinaisia. Satujen oppimisesta venäläisiltä sukulaisilta on konkreettisia tietoja.

Setot tai yleisemmin virolaiset ja itämerensuomalaiset omaksuivat vanhempia venäläisiä tai oikeammin itäeurooppalaisia satuja hyvin aikaisessa vaiheessa. Vaikutteiden omaksuminen ulottuu varmuudella aikaan ennen ”Riian perustamista”, virolaisessa kansanperinteessä kaukaisesta menneisyydestä käytetyn sanonnan mukaisesti. Itäinen kulttuurivaikutus näkyy erityisesti uskonnollisesti keskeisessä terminologiassa. Slaavilaisista kielistä omaksettuja lainasanoja ovat esimerkiksi *rišt* ’risti’, *papp* ’pappi’, *nädal* ’viikko’ sekä viron *võlu*, seton *võhl* ’velho, noita’.

Selvää vanhaa venäläislainaa ovat sadut, joiden päähenkilöinä ovat tunnetut *bylina*-runojen sankarit. Jotkut bylinoiden ja muiden venäläisten kertomusten juonikaaavat ovat levinneet setoilta länteen, esimerkiksi satu, joka liittyy bylinasankari Ilja Murometsiin.

Setot tunsivat sankarin nimen, joskus tosin väänneenä omaan kieleensä, mutta muualla Virossa on kerrottu nimettömästä sankarista.<sup>14</sup>

Venäläislainojen uudempaan kerrostumaan kuuluvat sellaiset sadut, joille on tyypillistä monimutkaisempi ja seikkailullisempi juoni. Myös ympäristö – usein

kaupunki tai sotaväki – on toisenlainen kuin tyypillisissä setojen kertomuksissa. Paikat ja tapahtumat vaihtuvat nopeasti kuin seikkailuelokuvissa. Vaikka ihmeet eivät ole poissuljettuja, yliluonnollisuuden sijaan tärkeäksi nousevat pikemminkin itse tapauksen poikkeuksellisuus sekä päähenkilölle luonteenomainen kekseliäisyys, oveluus ja taitavuus eli samat ominaisuudet, joita arvostetaan novelli- ja pilasaduissa. Tällaiset kertomukset on selvästi suunnattu täysi-ikäisille. Ne levisivät myös kirjoina ja kuvina (venäjäksi *lubok*).

Joskus sadun alkuperän paljastavat kääntämättömät venäjänkieliset, joko runomuotoiset laulettu tai suorasanaiset kaavoittuneet osiot, jotka ovat usein venäjää taitamattomien mukailemia. Osan näistä laulusaduista tuntevat muun muassa mordvalaiset ja marit, esimerkiksi satutyypin *Suden laulaminen*.<sup>15</sup> Samanlaista venäjänkielistä laulua käytetään myös *Kissa, kukko ja kettu* -sadun toisinoissa.<sup>16</sup> Sekin on laajalti tunnettu Venäjällä. Virossa satutyypin tunnetaan vain Setomaalla.

Venäläiset vaikutteet ovat odotuksenmukaisia jo Setomaan maantieteellisen sijainnin johdosta, mutta niitä ei tule yliarvioida. Läheskään kaikki itäiset satutyypit ja motiivit eivät nimittäin ole venäläisiltä peräisin. Esimerkiksi Oskar Loorits ja Uku Masing ovat toistuvasti viitanneet virolaisessa kansanuskossa ja -perinteessä esiintyviin Balkanilta ja Kaukasiasta tulleisiin vaikutteisiin.<sup>17</sup>

Läntisiä vaikutteita saatiin läheistä kieltä puhuvilta vörolaisilta naapureilta, joiden kanssa oltiin kosketuksissa esimerkiksi markkinoilla ja kauppamatkoilla. Saviasioita myyvien niin sanottujen ”ruukkusetojen” (viroksi *potisetud*) matkat ulottuivat kauas Viron eri puolille. Läntistä kertomusperinnettä omaksuttiin varsinkin 1800-luvun lopulla myös Setomaalle siirtyneiltä virolaisilta, jotka havittelivat itselleen maata edullisesti. 1800-luvulla alkanut mahdollisuus vaihtaa kirkkokuntaa avasi ortodokseiksi kääntyneille virolaisille tien avoimia setojen kanssa, mikä yksilötasolla merkitsi selkeää kulttuurinvaihtoa. Esi-merkkinä mainittakoon profetoimisen lahjan omannut

Andrei Prants, jota Ello Kirss kävi haastattelemassa. Prants oli ortodoksi ja identiteetiltään seto, mutta suku oli ko-toisin virolaisesta Vastseliinan pitäjästä. Tällaisia kahden kulttuurin välittäjiä on ilmeisesti esiintynyt aikaisemmin. Eräs Hurtin tallentama laulaja oli Juuli Pille, joka oli ilmeisesti setojen laulukulttuurin omaksunut virolainen tai ”puolivirolainen”. Henkilön virolaistausta käy ilmi sukunimestä, sillä 1900-luvun alussa suuremmalla osalla setoista ei ollut ollenkaan sukunimeä, ja harvat käytössä olleet sukunimet olivat venäläisperäisiä.

Kiinnostavimpina ja vanhimpina voidaan pitää satuja, joiden versioita löytyy niin setoilta kuin myös muilta itämerensuomalaisilta ja suomalais-ugrilaisilta sekä balttilaisilta kansoilta. Tähän ryhmään kuuluu etupäässä eläin- ja ihmesatuja. Viimeksi mainituille tyypillisiä ovat yksinkertaiset juonenkulut, kertauksina kehittyvä toiminta, sekä arkaistiset henkikäsitukset esimerkiksi varjohengestä tai henkilinnusta. Näissä saduissa esiintyy myös laulua, jotka ovat vanhakantaisia sekä runotekstinsä että melodiointensa puolesta.

Yhteydet setojen ja muiden suomalais-ugrilaisten ja balttilaisten kansojen satuperinteen välillä löytyivät 1930-luvulla Herbert Tamperen käydessä läpi satuaineistoa. Huomattiin, että on olemassa paljon satuja, joilla ei ollut vastineita silloisissa kansainvälisissä tyyppiluettelossa, mutta jotka löytyivät venäläisestä vuonna 1929 ilmestyneestä tyyppiluettelosta tai vuonna 1936 ilmestyneestä liettualaisesta J. Balysin tyyppiluettelosta. Ensimmäinen itämerensuomalaisten ja balttilaisten samankaltaisia satuja käsittelevä tutkimus ilmestyi vasta monta vuosikymmentä myöhemmin.<sup>18</sup> Viime vuosikymmeninä virolaiset folkloristit ovat tuoneet toistuvasti esille tämän mielenkiintoisen kerrostuman.<sup>19</sup>

## Satujen uskonnollisesta taustasta

Setojen satujen yhtenä omintakeisimpana piirteenä on pyrkimys löytää kaikelle uskonnollinen tausta. Vahva



Irina Pino, kertoja ja setojen uskomusperinteen tuntija tyttärensä kansanrunoutentutkija Veera Pinon kanssa Viron kansanrunousarkistossa vuonna 1959. ERA.

kristillisyyttä, pääosissa Jumala ja paholainen, ilmenee myös sellaisissa ihmesaduissa ja muissa kertomuksissa, joissa muualla esiintyvät ihmishahmot. Mielenkiintoinen esimerkki on pilatarinaksi määritelty *Petollinen vedonlyönti; ihmisen vai eläimen nälkä*.<sup>20</sup> Latvialaisilla, liettualaisilla ja vepsäläisillä tarinassa seikkailevat sosiaaliselta statukseltaan erilaiset, mutta tavalliset ihmiset. Setoilla vedonlyöjinä ovat Jumala ja *Juudas*, joka tässä esiintyy merkityksessä paholainen. Kun muut kansat kertovat pilana ihmisen ja eläimen ahnehtimisesta, setoilla tarina saa moraalisen sävyn. Tarinassa ihminen on syyllinen, koska ihmisellä toisin kuin eläimellä on taipumus syödä silloinkin, kun vatsa on jo täynnä. Siksi Juudas voittaa vedon ja vaakakuppi kääntyy pahuuden puolelle.

Esimerkiksi setojen tarinoiden myyttisestä luonteesta sopii yleisesti yksinkertaisena lastensatuna tunnettu *Susi ja seitsemän kiliä*.<sup>21</sup> Moniin Euroopan satuperinteisiin vahvasti vaikuttaneessa Grimmin veljesten versiossa kerrotaan seitsemästä kilistä. Setojen versio on tiukemmin kiinni arkipäivän realismissa: tavallisesti heidän toisintonsa alkaa huomautuksella *kitsel oli kats pujakõist* 'kutulla

oli kaksi kiliä'. Arkisen tarinan lopussa sävy muuttuu kuitenkin ylevän myyttiseksi. Poikansa kadottanut kuttu puhkeaa itkuvirteen, mikä sinänsä on luonnollista kansalla, jonka itkuvirsikulttuuri on korkeasti kehittynyt. Myyttiseksi satu muodostuu, kun taivaalliset voimat saavat tietää kuttua kohdanneesta onnettomuudesta. Joen ääressä "hyvin kauniilta" kuulostavan itkun kuulee vettä hakemaan tullut neitokainen, joka on joko Jumalan, Päivän eli Auringon tai Taivaan (*Ilm*) palveluksessa. Neitokainen kertoo kuulemansa isännälleen, joka ryhtyy jakamaan oikeutta etsien aluksi syyllistä susien joukosta. Eri toisinoissa vaihtelevat Jumala ja Aurinko, mutta vielä mielenkiintoisempi on kolmas korkeampia voimia vaihtoehtoisesti edustava toimija *Ilm* (ilma). Itämerensuomalaisissa kielissä *ilma*-sanalla on aikaisemmin tarkoitettu taivasta, ja siitä voidaan myös johtaa taivaan Jumala. Tämä mytologisesti mielenkiintoinen satu oli kuitenkin muuntunut lasten viihteeksi. Suurimmassa osassa toisintoja kutusta ja sudesta käytetään lapsenkielisiä nimityksiä, kuten *tsudsu* 'susi'. Lisäksi sadun sisään on rakennettu laulettuja jaksoja, mikä on myös usein lapsille tarkoitettujen kertomuskokonaisuuden tunnusmerkki.

Setojen ja muidenkin itämerensuomalaisten vanhakantaisten kertomusten hahmoina ovat ihmisten rinnalla ja heidän vastaparinaan usein vanhat uskomusolennot *vanahalvat* (vertaa suomessa *vanha kehno*). Useat kertojat korostivat, että ennen vanhaan *vanahalvat* asuivat ihmisten keskellä jopa niin, että heitä oli yhtä paljon kuin ihmisiä. Kristityn ja *vanahalvan* vastakkaisasettelussa ei ole kysymys kristillisyyden korostamisesta. Kristittynä olemisen oli ihmisen normaali olotila. Pikemminkin kysymys on normaalien ihmisten ja jonkun oletetun aikaisemman ihmislajin vastakkainasettelusta. Vastakkainasettelu kristityn kanssa johdattaa helposti käsitykseen, että *vanahalv* olisi sama kuin kristittyjen paholainen. Ilmeisesti asia ei kuitenkaan ole niin yksinkertainen, vaikka setojen uskomustarinoissa ja legendoissa paholaisesta käytetään myös *vanahalv*-nimitystä. Tarinoissa ja legendoissa kyseinen hahmo pyydystää innokkaasti ihmisten henkiä tarjoten kaikenlaisia viettelyksiä jopa uskoille ihmisille. Joka tapauksessa kertojat arvelevat itsekkin, että *vanahalvat* ovat vanhan maailmanajan eli *vana ilma ao* olentoja, ja monien kertojen mielestä aikaisemmin *enne Krystusõ sündümist oll kõ nii* eli ennen Kristuksen syntymistä oli kyllä niin, että näitä olentoja oli yhtä paljon kuin kristittyjä.<sup>22</sup>

Satujen *vanahalvat* käyttäytyvät jokapäiväisessä elämässä samalla tavalla kuin tavalliset talonpojat. He viljelevät maata, tekevät talousaskareita, avioituvat ja saavat lapsia kristittyjen kanssa. *Vanahalvat* käyvät jopa kirkossa, mutta heillä saattaa myös olla taipumusta ihmissyöntiin. Heillä voi olla myös ylikuonnollisia kykyjä ja noitaitoja. Negatiivinen suhtautuminen ihmisiin näkyy pyrkimyksenä surmata tai raivata tieltään ihminen esimerkiksi muuttamalla tämä eläimeksi, jotta *vanahalv* voisi anastaa ihmisen omaisuuden tai aseman.<sup>23</sup> Edellä mainituissa vastakkainasetteluissa kristityn ihmisen vastapuolesta käytetään joskus yksinkertaisesti nimitystä *halv* 'huono, paha, kehno', joskus *vanakurat* 'piru', mutta myös *tikõveline*, *tikõvelts* 'ilkimys'. Omintakeinen ja ehkä eufemistinen paholaisen nimitys on *papo*. Samoja nimityksiä käytetään yleisesti

myös uskomustarinoissa, legendoissa, syntykertomuksissa ja memoraateissa. Näyttää siltä, että kertojat eivät itsekään ole tunteneet eri nimitysten vaihtelevia taustamerkityksiä. Kertoja saattaa jopa saman kertomuksen puitteissa käyttää erilaisia nimityksiä synonyymien tapaan.

Mielenkiintoinen on myös vanhemmissa setojen saduissa esiintyvä viisas neuvonantaja, vanha nainen. Hänestä käytetään joskus epiteettiä *ülenurme paabakene, üle nurme vana naa* 'pellon takana asuva eukko, vanha nainen', tai *vapanaane* 'leskivaimo'.<sup>24</sup>

Arkaistisemman satukerrostuman henkilöahmot ja tapahtumapaikat ovat hyvin talonpoikaisia. Joskus saduissa voi esiintyä kuningaskin, pääsääntöisesti morsiamen isänä, mutta hänen tilallaan voidaan kertoa aivan tavallisesta isännästä. Joissain saduissa morsiamet ryöstetään välillä kuninkaallisista, välillä talonpoikaisista häistä, toisissa taas morsian on aina kuningatar.<sup>25</sup>

## Satujen tyyli

Jo Oskar Loorits kiinnitti huomiota setojen satujen erityisen viimeisteltyyn tyyliin, jonka hän arveli tulevan venäläisistä esikuvista.<sup>26</sup> Venäläisistä kertomuksista voidaankin löytää suurenmoista sanankäyttötaitoa: niissä on käytetty monenlaisia poeettisia tehokeinoja ja rakenteita kertauksista lähtien.<sup>27</sup> Samanlaista hiottua runollista ilmaisuvoimaa voi löytää myös karjalaisista saduista.<sup>28</sup> On selvää, että myös karjalaisilla oli kontakteja venäläisiin, mutta silti on liioiteltua pitää setojen tai karjalaisten satujen taiteellisesti viimeisteltyä muotoa pelkästään venäläisvaikutuksena. Pikemmin kyseessä on alueellinen ilmiö, joka saattaa korreloida kehittyneiden eepisten runojen ja itkuperinteen kanssa. Esimerkiksi vepsäläisillä – joilla on kyllä rikas satuperinne, mutta joiden laulu- ja itkuvirsiperinne on veraten vaatimatonta – kerronnan ”ulkoinen” kauneus tai koristelu on hyvin toissijaista.

Samalla tulee muistaa, etteivät setojen ja venäläisten perinteen kaikki lajit ihmesaduista alkaen ole läheskään

yhteneviä. Kyseessä näyttää ennemminkin olevan sanataiteen vanhakantaiseen kehitykseen kuuluva ilmiö. Arkipuheen ja taiteellinen tekstin välille on syntynyt raja. Kuten Juri Lotman on osoittanut, kauniina pidettiin sitä, mikä oli koristeltua, sointu- ja puhekuvioiden kyllästettyä.<sup>29</sup> Tämän estetiikan mukaan metsänreunassa kasvava kuusi ei ole kaunis, mutta joulukuusi on. Setojen repertoaarissa tällainen koristeltu ilmaisutapa on erityisen tyypillinen monille eläinsaduille, mutta myös joillekin muille saduille. Ihmesaduissa käytetään runsaasti alkusoinnullisia sanapareja ja pidempiä poeettisia sanontoja erityisesti silloin, kun avainhenkilöinä ovat arkaistiset mytologiset olennot kuten *vanahelv*, *tiköveline* tai *tikövelets*. Võrumaalla niiden vastineita ovat esimerkiksi *äiatar*, *äio*, karjalaisilla puolestaan *Syöjätär* ja venäläisillä *Baba-Jaga*. Kyseiset sadut esiintyvät joko ainoastaan setoilla tai niillä on itämerensuomalaisia tai balttilaisia rinnakkaisversioita.

Myös suuri osa satulauluista on kyllästetty soinnullisilla kielikuvilla. Satulaulut poikkeavat huomattavasti muusta setojen lauluperinteestä. Vaike Sarvin mielestä niiden melodiat ovat arkaistisimpia,<sup>30</sup> ja sama pätee runoteksteihin. Itämerensuomalaisen vanhakantaisen runoperinteen kantavia elementtejä ovat alkusointu, syntaktinen parallelismi ja yksinkertainen sanantoisto. Esimerkkinä viimeksi mainitusta on runsas ja omintakeinen onomatopoeettisten sanojen käyttö. Tavallisesti vuohien ja lampaiden sorkista kuten myös korkeakorkoisista kengistä tulevaa ääntä kuvataan onomatopoeettisesti *kips-kõps*. Tällaiset alkuvokaalin vaihtamisella muodostetut sanaparit ovat yleisiä onomatopoeettisessa käytössä, ja niitä kohtaa hyvin usein myös arvoituksissa. Toisinaan kyse ei välttämättä ole varsinaisesta äänen imitoimisesta, vaan ainoastaan kielellä leikittelystä. Satulaulujen kertosaakeistöt tai kertosanat (refrengit ja refrengisanat) toimivat usein myös laulun aloituslausahduksena ja vaihtelevat paljon – sen sijaan työhön ja tapoihin liittyvien laulujen kertosanat ovat usein samanlaisia esimerkiksi kaikissa kunkin alueen sadonkorjuu- ja keinulauluissa. Edellä mainitussa

*Suden ja seitsemän kilin* toisinnossa kuttu saattaa kääntyä poikastensa puoleen esimerkiksi seuraavin kertosanoin: *litsu-latsu* (sanaparin taustalla on *lats* 'lapsi'), *latsikoo-latsikoo*, tai *poigoni-poigoni* 'poikani'.

Viron kielessä possessiivisuffikseja ei enää käytetä. Vanhakantaisissa runolauluissa ne ovat säilyneet etenkin Pohjois-Virossa, mutta Etelä-Virossa ne ovat hyvin harvinaisia. Sen sijaan setojen satulaulujen puhuttelusanoihin ja samoin kertosaakeistön sukulaisuustermeihin possessiivisuffiksi lisätään useimmissa tapauksissa, esimerkiksi *imeni-imeni* 'emäni, äitini', *sössöni-sössöni* 'sisareni', *naton-naton* 'naton' tai *poigoni-poigoni* 'poikani'.

Monet vanhakantaiset ihmesadut ja myös eläinsadut ovat jo kauan kuuluneet pääasiallisesti lapsille esitettävään repertoaariin. Tämän vuoksi niissä esiintyy myös paljon perinteistä lastenlaulujen kuvastoa sekä sanoilla ja äänneillä leikittelyä.

## Syntykertomukset

Syntykertomuksia voidaan pitää yleensä totena ymmärrettynä, vaikka niihin kuuluu myös ilmeisesti alusta asti piloina esitettyjä kertomuksia, niin sanottuja kvasimyyttejä. Syntykertomuksissa on paljon legendamaisia elementtejä, ja keskeisenä hahmona esiintyy Jumala tai Jeesus. Suomalainen folkloristi Antti Arne kartoitti ensimmäisenä virolaisia syntykertomuksia käyttäen Jakob Hurtin kokoelmaa, jossa on myös setojen materiaalia.<sup>31</sup> Osa syntykertomuksista on dualistisia: Jumalan tekee hyvää, paholainen taas saa aikaan pahaan tai pilaa hyvät teot. Joidenkin setojen syntykertomuksien teemana on pikemminkin se, miten tietyt tekniset saavutukset ovat siirtyneet paholaiselta Jumalalle. Paholaiselta ovat peräisin esimerkiksi sirppi, viikate ja aura, Jumalalla oli alun perin alkeellisemmat työvälineet. Tällaisista tarinoista tulevat mieleen sadut tyhmästä paholaisesta: työkaluja petoksella hankkiessaan Jumala muistuttaa enemmän ovelaa ihmistä tai kettua, joka pittää paholaista, karhua tai sutta.

Legendanomaisissa syntykertomuksissa Jeesus on yleisin hahmo. Ihmisten syntien vuoksi hän saattaa huonontaa vakiintuneita hyviä olosuhteita. Hänen sanastaan lehmän maito juoksettuu, koska lypsämstä tullut vaimo vastasi Jeesuksen kysymykseen valheellisesti kantavansa vain vettä. Setoperinteen mukaan kampelan nykyinen ulkomuoto johtuu siitä, että Jeesus heitti puolet opetuslastensa pyydystämästä kalasta veteen, kun nämä riitelivät.

Jotkut tarinat eivät selitä vain syntyä vaan saattavat määrittää jonkun olennon tai lajin tulevaisuuden. Muutos ei näissä tapahdu Jeesuksen määräyksestä vaan on vääjäämätön seuraus teosta. Tarinat liittyvät enimmäkseen Jeesuksen syntymään, pakenemiseen ja kärsimykseen. Sian, kanan ja hevosen elämä ja niiden lihan rituaalinen sopivuus ja sopimattomuus määräytyy sen mukaan, yrittävätkö ne tarinassa pelastaa vai kavaltaa Jeesuksen. Hevonen yrittää parhaansa, mutta sen liha kelpaa vain koirille ja susille. Jeesus-lapsen päälle pahnoja tonkinut sika muuttuu ihmisille syömäkelpoiseksi. Kärpänen saa suojellun statuksen, koska se laskeutui ristillä Vapahtajan sydämen päälle antaen ymmärtää, että naula on jo lyöty siihen paikkaan ja siten säästi Jeesuksen lisäkärsimyksiltä. Syntykertomukset eivät selitä ainoastaan menneisyyden tapahtumia, vaan niillä on myös moraalinen funktio. Esimerkiksi tupakan ja viinan syntyä selittävät tarinat antavat vähintään epäsuorasti ymmärtää, että niitä tulisi välttää. Tupakasta käytetään nimitystä *vanahalvan laadon* 'sielunvihollisen suitsuke'.

Eräs sadunomainen syntykertomus on nimeltään *Orpo kuussa*.<sup>32</sup> Kysymyksessä on universaali selitystarina kuun tummien alueiden alkuperästä. Orpolapsi on monien satujen lempihahmo ja kärsijän prototyyppi, ja hänen vastapuolenaan on usein äitipuoli tai emäntä. *Orpo kuussa* -kertomuksessa kuuhun ulottuminen on pelastus eikä rangaistus, toisin kuin muualla Euroopassa tunnetuissa tarinoissa, esimerkiksi (Virossakin tunnetun) *Kuunintervaat-tarinan* versioissa. *Orpo kuussa* -tarina ei ilmeisesti ole vanhastaan levinnyt eteläviroa etäämmäs. Muutamat

pohjoisvirolaiset tosinnotkaan eivät ole vanhaa suullista perinnettä, vaan ne ovat saaneet vaikutteita kirjallisuudesta tai ne on omaksuttu viime aikoina etelävirolaisesta traditiosta. Epävarmaa on, tunnetaanko tarina muualla itämerensuomalaisella kielialueella, vaikka etäisemmät suomalais-ugrilaiset sen tuntevatkin. Esimerkiksi permiläisiä kieliä puhuvat udmurtit ja komit tuntevat sen, ja samantapaista tarinaa kertovat paikoin myös muut Siperian kansat. Tavallisemmin siperialaisia tarinatyyppejä ja -motiiveja löytyy pohjoisilta itämerensuomalaisilta, esimerkiksi karjalaisilta ja vepsäläisiltä, sekä tietenkin myös saamelaisilta. Huomattavaa *Orpo kuussa*-tarinassa on sekin, että työn raskauttama ja huonosti kohdeltu orpolapsi kääntyy Kuun puoleen laululla, kuten monissa eläinsaduissa ja vanhemmissa ihmesaduissa. Syntykertomuksissa tällainen laulu on harvinainen poikkeus.

## Legendat

Kuten todettiin, ihme- ja eläinsatujen perustyypeistä esiintyy runsaasti poikkeavia toisintoja, ja jotkut sadut saattavat jopa lyhentyä toisten satujen johdannoiksi. Myös inhimillinen unohtaminen tuottaa sisältöihin epäloogisuuksia. Legendoissa variaatio on vielä runsaampaa, ja varsinaista legendaperinnettä onkin indeksoitu kansainvälisiin tyyppiluetteloihin puutteellisesti. Monissa tapauksissa kyse on sadunkaltaisesta paikallistarinaista. Esimerkiksi itäslaavien luettelossa (SUS) on runsaasti uusia legendasatutyyppejä, joista osa esiintyy ainoastaan yhtenä tai muutamana toisintona. On luultavaa, että niin setojen kuin karjalaistenkin perinteessä on runsaasti omaperäisiä legendasatuja, joiden levinneisyysalue on pieni. Tätä on tosin vaikea todentaa, koska vertailumahdollisuuksia ei julkaistujen materiaalien puuttuessa juurikaan ole.

Setomaalla on kerrottu myös hyvin laajalti tunnettuja ja indeksoituja legendasatuja, joista osa tunnetaan myös muualla Virossa.<sup>33</sup> Monissa tällaisissa saduissa jumalallinen hahmo puuttuu kokonaan tai jää ainoastaan

oletukseksi.<sup>34</sup> Usein sadusta ei esimerkiksi suoraan selviä, kuka taloon tuleva kerjäläinen on, mutta koska hänen kauttaan Jumalan nimissä lausuttu toive toteutuu, annetaan ymmärtää, että kyseessä on itse Vapahtaja. Toisissa legendoissa Jeesus mainitaan nimeltä (*Jessu*, *Essu*), ja hän kulkee maan päällä joko yksin tai jonkun pyhimyksen kanssa.

Tällaisissa saduissa yleisiä ovat niin sanotut vertaustarinat, joissa Jeesus selittää vajavaisille uskoville asioiden salattua olemusta. Jeesuksen sanat tai teot tuntuvat usein järjettömiltä – kuka voisi pitää lapsen surmaamista pienempänä syntinä kuin parin halon varastamista! Lapsen surmaaminen saatetaan rinnastaa muuallakin näennäisesti mitättömään tekoon, esimerkiksi työhön ryhtymiseen silmiä pesemättä. Jeesus saattaa myös pitää paimenten spontaanista loilottelusta enemmän kuin koululaisten kauniista mutta velvollisuudentunnosta esitetystä laulusta tai rakastavan perheen ulkoisesti hulvattomista ja meluisista syömätavoista enemmän kuin vihassa elävän perheen ulkoisesti vaatimattomasta ja sivistyneestä käyttäytymisestä. Hän ei anna rahaa tien reunalla istuvalle rammalle vaan kapakasta toikkaroivalle juopolle, ja niin edelleen. Jeesuksen käyttäytymisen syyt saattavat synnyttää kuulijassa ahaa-elämyksen, mutta voivat myös jättää ymmälleen. Irma-Riitta Järvinen on karjalaisia legendoja tutkiessaan huomauttanut, että niiden etiikka ei ole ankaran mustavalkoista, vaan pikemminkin osoittaa elämän olevan monimutkaista ja ongelmallista.<sup>35</sup>

Jotkut arkiympäristössä tapahtuvat legendat kuitenkin varoittavat yksinkertaistamasta asioita liikaa, sillä korkeammalla ja kosmisella tasolla kaikki on selkeää. Hyvät enkelit ottelevat huonojen kanssa ja voittavat, pakanakansat ja -kuninkaat taistelevat kristittyjä tai pyhiä ihmisiä vastaan, mutta eivät voi voittaa näiden uskoa. Usein kristityt Jumalan avulla pelastuvat myös lihallisista kärsimyksistä.

Osa legendoista on selkeästi peräisin kanonisista pyhimystarinoista, osa jopa suoraan Raamatusta. Ne voivat kuitenkin poiketa alkuperäisistä kertomuksista

huomattavasti, kuten esimerkiksi Mooseksesta kertovassa tarinassa, joka alkaa raamatunmukaisesti mutta päättyy kalanpyrstöisen ”faaraan rahvaan” syntykertomukseen.

## Pyhimyksiä ja ikoneita

Setoilla on runsaasti pyhimyksiin liittyviä legendoja. Pyhimyksistä suosituin on Nikolaus (setoilla Mikul, inkerikoilla ja karjalaisilla Miikkula), kuten monilla muillakin ortodoksikansoilla. Karkausvuosilegendassa avulias ja ystävällinen Mikul on ylpeän ja tunteettoman Kassianin vastahahmo.<sup>36</sup> Mikul saa kaksi praasniekkaa vuodessa mutta Kassian ainoastaan yhden neljän vuoden välein, koska muistopäivä on 29. helmikuuta. Paljon on myös kertomuksia Pyhästä Jürista (Yrjö), Varvarasta, Aleksiuksesta, Neitsyt Marian (Pühä Maarja) vanhemmista ja tietenkin itsestään Mariasta ja Jeesuksesta. Eräässä Setomaalla kerrotussa legendassa Neitsyt Maria esimerkiksi pelastaa pahalaiselle myydyn vaimon.<sup>37</sup>

Pyhimystarinoihin liittyvät kiinteästi ikonit, sillä 1900-luvun alkuun tultaessa vain harvat setot olivat käyneet koulua, ja uskonnollinen konkretismi oli ominaista lukuaittomalle vanhemmalle sukupolvelle.<sup>38</sup> Kansa pyrki siis yhdistämään pyhimystarinoiden sanoman ja kirkollisen maalaustaiteen. Tämä ei ollut aina yksinkertaista, sillä joskus myös ortodoksikirkon hyväksymät pyhimystarinat jättivät avoimeksi kuvattavan kohteen ja kuvan välisen mahdollisen yhteyden. Setojen vanhan maailmankatsomuksen mukaan ikoni (*pühäne*) oli Marian tai jonkun muun pyhimyksen persoona. Kuvattava kohde ja kuva olivat sulautuneet ihmisten mielissä täysin yhteen.

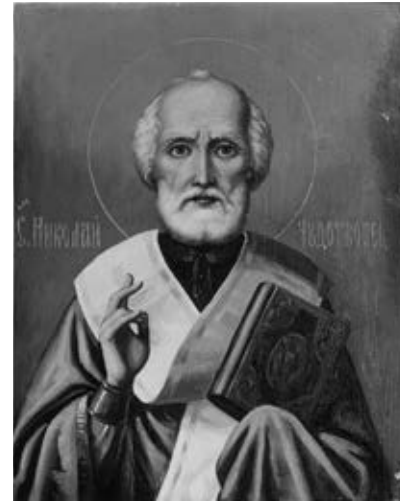
Esimerkiksi Petserin Jumalaäidin kuolonuneen nukkumisen luostarin alaisuuteen kuuluvan Logosavitsan kirkosta kerrottiin, että Petserin Neitsyt Marian tytär oli annettu Logosavitsaan vaimoksi, ja silloin ”Petseristä kävi ristisaatto siellä ja näin äiti sai vierailta tyttärensä luona. Kun ristisaatto poistui, niin tytär oli itkenyt, että

äiti menee pois”.<sup>39</sup> Petserin Neitsyt Maria -ikonin tytär eli toinen Neitsyt Mariaa esittävä ikoni on tässä joutunut toiseen kirkkoon – eli vieraille maille kuten setonuorikko naimisiin mennessään – ja kaipaa siellä rakastavan äidin läheisyyttä. Toisessa kertomuksessa Neitsyt Maria – eli häntä esittävä ikoni – pakenee kuin satujen vainottu nais-hahmo Kiovasta Petseriin. Tarina korostaa Petserin pyhyttä: Neitsyt Maria asettuu asumaan juuri sinne. Luostarin katakombitkin esitetään todisteena Neitsyt Marian paosta. Setot ovat myös kertoneet tarinoita luostarin maanlaisista käytävistä: niihin lasketaan eläin tai eläimiä kuten jänis ja koira, jotka sitten tulevat ulos toisesta paikasta.

Myös yleinen ikonin löytymismotiivi liittyy setoilla Mariaan. Hänelle omistettu kirkko on rakennettu paikkaan, jossa metsästäjä ensimmäisenä kuuli jumalanpalveluksen ääniä ja haistoi suitsukkeen tuoksun. Kun paikalta kaadettiin suuri tammi, sen alta löydettiin alttari ikoneineen. Tarinoissa ikoni toimii itsenäisenä Pyhän Marian persoonana. Osa Maria-tarinoista liittyykin paikallisiin pyhäköihin ja ikoneihin. Niillä voidaan kertoa konkreettisista ihmisille sattuneista tapauksista kuten vaikkapa ikonin avulla parantumisista. Samoin kerrotaan tarinoita ikonien synnystä – tällainen on esimerkiksi kertomus Kolmikätisen Pyhän Marian ikonista. Mariasta on kerrottu myös apokryfisia tarinoita, jotka liittyvät Jeesuksen syntymiseen ja pakenemisesta Egyptiin. Samoin kerrotaan kirkollisiin perinteisiin liittyviä tarinoita kuolonuneen nukuneen Marian ruumiin ottamisesta taivaaseen.

Yksi kunnioitetuimmista pyhimyksistä oli Pyhä Nikolaus eli Mikul. Hän oli ihmeidentekijä, jonka vaikutuskenttä oli laaja. Petserin luostarissa on Nikolauksen puuveistos, mikä sinänsä on ortodoksisessa pyhäinkuvakulttuurissa harvinaista. Veistoksen arveltiin kävelevän maata pitkin ihmisiä auttamassa. Kertojien mielestä tätä todisti seikka, että veistoksen kengät ovat ikään kuin kulu-neet paljosta kävelemisestä ja jalkapöydän (*pöid*) osakin olisi vaihdettu.<sup>40</sup> Petserin luostarin lisäksi Ihmeidentekijä Nikolaus liittyy myös muihin paikkoihin. Setomaalla

Pyhän Nikolaus eli setoksi Mikul, inkeroisilla Miikkula. Tämänkaltaiset painokuvat olivat suosittuja 1800-luvulla. ERA.



kerrotaan laajasti tarinaa, että Nikolaukselle omistetun Tailovan kirkon oli rakennuttanut rikas mies, joka oli pelastunut ryöväreiden kynsistä.

Mikul on kansan rakastama pyhimys. Yhden legendan mukaan hän pelasti veteen pudonneen lapsen, toisessa hän lahjoittaa rahaa kolmelle köyhälle neidolle, joita uhkaa ostettavien naisten kohtalo. Kerrotaan myös legendaa erään leskinaisen tyttärestä, jolla ei ollut myötäjäisiä. Mikul antoi hänelle rahasumman, jonka eräs rikas ja ylpeä nainen oli maksanut parantumisestaan. Tarinan keskiössä eivät ole köyhä neitonen ja tämän äiti, vaan rikas nainen, joka suuttui kateudessaan siitä, että hänen Mikulille antamansa rahat päätyivät köyhille. Opetus on pyhän piispa Mikulin sanoissa: ”Varallisuus ei ole vain rikkaita varten, se on kaikille. Sinun sairautesi on juuri rikkaus.” Tarinan aloituskin käsittelee samaa teemaa: ”Pyhä Nikolaus oli suuri piispa eikä hän pannut mitään talteen. Mitä yhtenä päivänä sai, toisena antoi pois.”<sup>41</sup> Tässä legendassa Nikolaus ei ole pitkin Setomaata vaeltava pyhä veistos, joka kuluttaa saappaitaan hyväntekeväisyysretkillään, vaan inhimillisempi ja historiallinen – hän on piispa, joka noudattaa köyhyysaatetta toimissaan ja kuuluttaa sitä sanasaan. Mikul voi myös esiintyä pyhän Iljan vastahahmona,



tarinoissa hän asettuu heikomman eli ihmisen puolelle. Mikulin tärkeyttä kuvaa sekin, että joissain legendoissa hän voi esiintyä Jeesuksen paikalla.<sup>42</sup>

Setomaalla on myös paikallisia pyhimyksiä. Yksi heistä on metsässä erakkona asuva Ilikandra, johon liittyy monia paikannimiä. Legendan mukaan Ilikandra asui Kivitiien eli Pihkovan–Riian valtatie lähellä ja hänen asuinpaikkaansa perustettiin tsasouna, joissain toisoinnoissa peräti luostari. Saavutettuaan korkean pyhitysasteen hän ennusti oman kuolemansa ja pyysi Moskovasta hautaustoimituksen suorittajan, joka saapuikin juuri oikeaan aikaan Ilikandran kuoltua. Erakon pyhydestä todistaa myös se, että hänen asuinpaikkansa häpäisyn kerrotaan aiheuttavan sairauksia. Setomaan paikkatarinat kertovat myös kahdesta veljeksestä, jotka asuivat erakkoina toisistaan tietämättä rantatöyrään luolissa ja palvelivat Jumalaa. Molemmilla oli kissa seuranaan. Viimein he tapasivat toisensa, koska kissat olivat ulkosalla alkaneet tapella keskenään.<sup>43</sup>

Tunnetuimmat setojen pyhimykset ovat pyhittäneet kirkkoja ja tsasounoita. Kyläjuhlat liittyvät pyhimysten muistopäiviin, joiden kautta pyhimyksillä oli myös kiinteä yhteys ajanlaskuun ja työkalenteriin. Tunnettuja ovat esimerkiksi neljäkymmentä marttyyria, Varvara (Barbara), Jaan (Johannes), Anne, Paraskeva, Nahtsi (Anastasia) ja Neitsyt Marian vanhemmat. Vanhempi polvi kunnioitti syvästi myös omia nimikkopyhimyksiään.

Vanhan Testamentin profeetoista tunnetuimmat olivat Elia (Eelija) ja Elisa (Eliisa). Heistä kerrotaan melko tarkasti Ensimmäisen kuninkaiden kirjan mukaisesti, mutta osaan kertomuksista liitetään myös muita motiiveja. Usein näiden profeettojen teot menevät keskenään sekaisin ja hahmot sulautuvat yhteen.

Jo 1900-luvun alkupuolella yleisten kansankristillisten näkemysten rinnalle nousi uudella tavalla suuntautuva, kirkon viralliseen opetukseen perustuva uskonnollisuus. Tämä vaikutti erityisesti suhtautumiseen ikoneihin. Etenkin protestanttinen kritiikki nosti aihetta esille.

1930-luvulla tiedostavammat ihmiset – erityisesti miehet – selittivät, että ikonit ovat välineitä Jumalan mielessä pitämiseen ja ajatusten keskittämiseen. Uusi tiedostavampi uskonnollisuus torjui käsityksen pyhimysten asettamisesta Jumalan rinnalle: pyhimykset olivat vain välittäjiä. Käytännön uskonnossa kuitenkin jatkettiin pyhimysten rukoilemista, eikä aina oltu selvillä oliko pyhimys välittäjä vai toimija.

## Petserin luostari ja igumeeni Kornelius

Setojen kosmografiassa Petserin luostari on keskeisellä paikalla, joten ei ole ihme, että legendat luostarista, sen kirkkoista ja pyhimyksistä tunnetaan laajasti. Monien kertomusten päähenkilö on luostarin perustaja igumeeni Kornelius. Kertomukset on pääosin luokiteltu sankaritari-noiksi ja sellaisina myös julkaistu.<sup>44</sup> Korneliukseen liittyy silti muitakin motiiveja. Hänessä on yhteisiä piirteitä jättiläisten, erityisesti Pohjois-Virossa tunnetun Kalevipojan (Kalevipoeg) ja Saarenmaalla ja Muhussa mainitun Suuren Töllin kanssa, joskin tällaiset motiivit ovat sivujuonteita. Lisäksi Setomaallakin tavataan kirkkojen perustamiseen liittyviä lyhyitä laajalle levinneitä tarinoita, jotka eivät liity Korneliukseen, mutta joissa esiintyy jättiläistarinoiden motiiveja, esimerkiksi kuinka jättiläiset heittävät toinen toiselleen kirkon rakentamisessa käytettäviä työkaluja tai rakennuskiviä pitkänkin matkan päähän.

Jättiläistarinoiden lisäksi Korneliuksesta kerrotaan myös historiallisia tarinoita. Tämä on luonnollista, koska kyseessä on historiallinen henkilö. Häneen liitetään myös pyhimystarinoista tuttuja tavoitteita, ajatuksia ja tekoja. Hän on esimerkiksi Jumalan määräämä ikonin löytäjä, ja koska hän toteuttaa jumalallisia suunnitelmia, rakennustyömaalla tapahtuu ihmeitä: hevosten on helpompaa vetää raskaampia kuin kevyempiä kuormia, ja vaikka työmiehillä oli lupa määrätä itse oma palkkansa, jää heille käteen aina juuri heidän työpanostaan vastaava summa. Profeetallisilla kyvyillään Kornelius myös aavisti, että



Pyhä tammi Petserin luostarin pihalla. ERA.

hallitsija halusi tappaa hänet. Jättiläistarinoista tuttu piirre taas oli se, miten Kornelius meni pää irti leikattuna luolaan nukkumaan mutta lupasi vaikeina aikoina tulla kansalle apuun. Monipuolisuudessaan Kornelius on suorastaan monumentaalinen hahmo.

Korneliuksen vastaparina ja hänen surmaajanaan toimii kertomuksissa tsaari Iivana Julma. Ehkäpä juuri tästä

syystä Kornelius ja luostarin alkuvaiheet ovat pysyneet niin kauan kansan muistissa. Iivana Julman kansanomaisen nimitys on *Vihhas-Ivvan* tai *vihhas kuning* ('vihainen Iivana', 'vihainen kuningas'). Historiallisen muistin luonteesta taas kertoo se, että luostarissa olevat vaunutkin liitetään kansanperinteessä Vihaiseen Iivanaan, vaikka ne tosiasiaassa kuuluivat vuosisatoja myöhemmin hallinneelle keisarinna Annalle.

Setoilla on erityinen suhde Neitsyt Mariaan, koska luostarin pääkirkko on omistettu Jumalansynnyttäjän kuolonuneen nukkumisen muistolle, ja erityisesti koska rahvas piti itseään Marian valittuna kansana. Eräässä luostarin syntykertomuksessa mainitaan nimeltä Marian ikonin tai alttarin löytäjät ja rakennustöiden aloittajat. Kornelius saattaa esiintyä näissäkin tarinoissa, mutta ei töiden aloittajana vaan niiden tukijana.

Myös luonnonkohteita kuten Petserin luostarin pihalla kasvavaa tammea on pidetty pyhänä. Samoin luostarin pihalla olevan kaivon vettä pidetään pyhänä, eikä pelkästään pappien toimittaman vedenpyhityksen (*veeristimine*) johdosta. Pyhien luonnonkohteiden ja kristillisten sakralirakennusten rinnakkaisuus ei ole mitenkään ennenkuulumatonta. Meeksissä sijaitsevan kirkon lähellä ojan rannalla on pyhä kivi, Johanneskivi eli *Jaani*kivi. Johannes ja Pietari olivat legendan mukaan levähtäneet kivellä. Pietarin jalka oli kipeä: Johannes kehotti koskettamaan jalalla kiveä, jolloin jalka parani. Toisen version mukaan Johannes oli istunut kivellä yksin jalkojaan lepuuttaen. Juhannuksen (viroksi *Jaani*päev) jumalanpalveluksen jälkeen Johanneskivelle vietiin uhreja. Uhrilahjoista tavallisimpia olivat maitotuotteet, mutta myös villoja ja rahaa uhrattiin. Uhrin jaettiin paikalla odottaville kerjäläisille. Kivellä myös parannettiin: pyhän kiven palasilla paineltiin kipeitä paikkoja. Myös viereisen ojan vedellä, jonka pappi pyhitti, arveltiin olevan parantavia vaikutuksia. Olen ollut itse seuraamassa Johanneskivellä käyntiä vielä 1970-luvulla, jolloin väkeä oli paljon, ja tapaa on jatkettu vielä 1990-luvulla.<sup>45</sup> Uhrien tuojia saapui myös



Pyhää kiviristiä kannetaan Satserinan kirkon ympäri Pyhän Paraskevan päivänä (*Päätnitsapäeva*). ERA.

Setomaan ulkopuolelta. Toisaalta Johanneksenkiveen liittyy myös varoitustarinoita: siitä oli esimerkiksi lohkottu navetan rakennuskiviä, mutta uuden navetan eläimet kuolivat. Tällaiset kertomukset levisivät etnisten rajojen yli ja ne tunnettiin hyvin myös Itä-Võrumaalla.

Parantavia voimia uskottiin olevan myös Satserinan kirkon läheisyydestä vanhan männyn juurien alta kertomuksen mukaan löytyneellä kiviristillä. Risti sijoitettiin kirkkoon ja sitä kannetaan ristisaatossa kirkon ympäri.<sup>46</sup> Toisessa kertomuksen versiossa kiviristi löydettiin ensin ja vasta sen jälkeen paikalle rakennettiin kirkko. Kolmannessa versiossa kirkko rakennettiin ikonin ihmeellisen ilmestymisen jälkeen, mikä on ortodoksisella alueella hyvin suosittu motiivi. Legendoja kerrotaan myös itseksenne liikkuvasta ikonista, minkä taustalla on kuvan ja kuvattavan kohteen samastaminen. Myös Satserin pyhän kiven väitetään liikkuvan – ilmeisesti motiivi on tullut ihmeitä tekevien liikkuvien ikonien perinteestä.

Legendoilla ja varoitustarinoilla on paljon yhteisiä piirteitä: molemmissa on kyse oikeiden käyttäytymisnormien sisäistämisestä ja väärrien välttämisestä. Oikeastaan varsinaisilla legendasaduilla ja muilla pyhimyksistä, pyhistä paikoista ja ihmeistä kertovilla kertomuksilla ei ole suurta eroa. Kristillistä tai uskonnollista tematiikkaa esiintyy



Kyläläiset ovat tulleet juhannuspäivänä antimien kanssa Meeksin kirkon lähellä sijaitsevalle Johanneksenkivelle (Jaanikivi), jonka vieressä on *tsasouna* eli rukoushuone. ERA.

myös tarinoissa, joissa ei kerrota pyhistä henkilöistä. Esimerkiksi varoitustarinat kertovat rangaistuksista, jotka ovat koituneet pyhäpäivien aikana työskentelystä tai paaston rikkomisesta sekä sanoin tai teoin ilmenevästä jumalanpilkasta.

Setomaalla ja Võrumaalla on myös todella runsaasti tarinoita kuolleista heräämisestä. Muistiinmerkinnöistä päätellen suosittuja olivat tarinat, joissa kuolleista he-

ränneet kertovat kuoleman jälkeisistä rangaistuksista. Setomaalla esimerkiksi tunnetaan tarina Vastseliinasta koitoisin olevasta luonteeltaan ristiriitaisesta Kordosta, joka heräsi kuolleista ja kertoi kokemuksistaan kuoleman jälkeisessä maailmassa, jotka eivät suinkaan olleet kaikki negatiivisia.<sup>47</sup> Syntisten lisäksi myös hurskaat edesmenneet ihmiset ilmoittivat itsestään, kuollut isä saattoi esimerkiksi pyrkiä vahvistamaan poikansa uskoa.

Tarinoita on runsaasti jo siitäkin syystä, että synnin, kuoleman ja ikuisen elämän kysymykset olivat kulttuurisesti keskeisiä. Kertomuksia syntyi myös unien ja näkyjen pohjalta. Usein toistettuna ja suusta suuhun kulkiessaan tällaisilla kokemusperäisillä kertomuksilla on taipumus muuttua ja toisaalta perinteen normit vaikuttivat siihen mitä nähtiin ja kuultiin sekä miten koettua tulkittiin. Oma-kohtaisista memoraateista kehittyi yleisluontoisia tarinoita. Joka tapauksessa kuoleman jälkeisestä elämästä kerrotvien tarinoiden tehtävänä on ollut saarnata eläville parannusta. Esimerkiksi kun aborttia harkitseva neito näki unessa, että surmattu lapsi muuttui koiranjalkaiseksi epäsikiöksi, luopui hän aikeestaan. Tällaisilla uskonnollisilla kertomuksilla ja legendasaduilla on paljonkin yhteistä.<sup>48</sup>

## Historiallinen perimätieto

Nykyisen Venäjän alueella oleva Vanha-Irboska on ollut Setomaan keskeinen historiallinen paikka. Tarinoiden mukaan täällä hallitsi Truvor, joka oli yksi kolmesta puolimyytisestä Venäjälle järjestystä ylläpitämään kutsutusta viikinkikuninkaasta. Kerrotaan, että Truvor olisi haudattu linnoituksen vieressä olevaan hautausmaahan. Setojen perimätiedon mukaan Irboska on maailman vanhin kaupunki. Irboskan lähteitä on pidetty pyhinä ja niiden maine on levinnyt Setomaan ulkopuolellekin. Erään vörumaalaisen profetian mukaan Irboskan lähteet ovat viimeiset, joista lopunaikoina saadaan vielä vettä.

Siinä missä Vanha-Irboska ja Petserin luostari ovat todella vanhoja ihmistyön jälkiä, on Riikan ja Pihkovan

yhdistävä kivitie suhteellisen uusi. Setomaan ja Vastseliinan alueella kulkevasta tiestä käytettiin yksinkertaisesti erinimeä *Kivitee*. Tien rakentamisesta ja sen rakentajista kerrotaan arkisten tarinoiden ohella myös epätavallisista tapauksista, joissa tapahtumapaikkana on Kivitie sen rakentamisen aikaan. Pelkästään Kivitien maininta sitoi tarinan konkretiaan, kuulijoille tuttuun paikkaan ja lisäsi siten sen uskottavuutta, kuten tekevät muutkin paikannimet.

Setoilla on Ruotsin vallan aikaa käsittelevää perimätietoa, mikä on omintakeista ja kiehtovaa, sillä tosiasiasa setot eivät ole koskaan kuuluneet Ruotsin kuninkaan alaisuuteen. Siitä huolimatta setot ovat toivoneet Ruotsin vallan paluuta. Muistiinpanoja tällaisista tarinoista on niin paljon, että niitä voi pitää yleisenä käsityksenä. Suullisessa perinteessä esiintyy myös mielenkiintoinen käsitys, että Venäjä otti setot valtaansa väkivalloin. Venäläisten valloitukseen suhtaudutaan Jumalan määräämänä kohtalona.<sup>49</sup> Tietenkin käsitykset Ruotsin vallasta ovat voineet levitä Virosta ja varsinkin Kaakkois-Virosta Setomaalle tulleiden ja setoihin sulautuneiden pakolaisten kautta. Sen sijaan ei voi millään pitää paikkansa joidenkin tutkijoiden kuten Julius Mägisten näkemys, että kaikki setot olisivat siirtolaisten jälkeläisiä.<sup>50</sup> Mielenkiintoista on, että käsityksiä Ruotsin vallan ajasta ei ole pystynyt juurimaan edes nykyaikainen koululaitos. Eräs nuorempi mies reagoi vielä 1990-luvulla ylimielisen naureskellen, kun hänelle näytettiin kirjasta historiallista valtionrajojen karttaa, jonka mukaan Setomaa ei ole kuulunut Ruotsin valtan alle.<sup>51</sup>

Ruotsiin liittyvät käsitykset ovat niin syvällä, että niitä kertovat ja muistavat myös Siperiaan siirtyneet setot. Kansatieteilijä Mare Piho on kerännyt materiaalia Siperiaan muuttaneilta setoilta, ja hänen mukaansa heidän käsityksensä Ruotsin vallasta ovat säilyneet vielä paremmin kuin Setomaalla. Ilmeisesti tämä johtuu siitä, että kaukana asuttaessa täytyy identiteetin säilyttämiseksi etsiä tukea ryhmän omasta menneisyydestä. Tarinoissa setot liitvät itsensä ruotsalaiseen ja Ruotsin valtioon, ja niissä

arvellaan, että Ruotsin kirkoissa rukoillaan setojen puolesta. Eräässä toisessa tarinassa kerrotaan naisen päähi-neisiin kirjailuista, setoiksi tunnistettavista ihmisistä taistelemassa Ruotsin kuninkaan puolesta.<sup>52</sup> Setomaalla kerrotaan myös, että Neitsyt Maria on puhunut metaforisesti ”oman kansansa” vaatuksesta. Toisessa kertomuksessa Maria pitää ”kansansa” tunnuksena valkeita vaatteita. Näin setojen perinteiset valkeat vaatteet ovat saaneet sakraalisen merkityksen.

Mainittakoon, että vatjalaisten Ruotsin vallan aikaan liittyvä perimätieto on setoihin verrattuna jonkin verran loogisempaa, koska heidän asuinalueensa todella kuului Ruotsin vallan alle. Mutta myös heillä on paradoksisia motiiveja kuten ruotsalaisten paluun kaipuu, mitä ei ortodoksisilta vatjalaisilta osaisi odottaa.<sup>53</sup>

Venäläisiltä naapureilta ja luultavasti myös kirjallisuudesta ovat peräisin tiedot Venäjän historian 1500-luvun rauhattomista ajoista. Tuolloin erilaiset vallantavoittelijat taistelivat keskenään, minkä lisäksi liettualais-puolalainen sotaväki oli hyökännyt Venäjälle. Setojen perimätiedossa mainitaankin Puolan ja Liettuan sota liittyen Peterin luostarin valloitusyrityksiin. Historiallisesti on vaikea ajoittaa tarinoissa ilmeneviä sotia: käytössä on termejä kuten vanha sota, *muistinõ* (muinainen), Jääsota, Nuija-sota ja Kalikkasota (*Kaikasõda*). Sotaperinne liittyy usein hautauspaikkoihin ja kiviristeihin.<sup>54</sup>

## Kansanuskomuksista ammentava kertomusperinne

Tutkijat ovat toistuvasti havainneet, että uskomustarinoiden ja legendojen sekä toisaalta ihmesatujen ja legendasatujen välinen erot ovat moniselitteisiä.<sup>55</sup> Sekä legendoissa että uskomustarinoissa ideaalina on harmoninen, rauhallinen ja leppoisa elämä. Legendat ja varoitustarinat usein korostavat riitelemisen, meluisan käyttäytymisen, ajattelematta sanottujen pahojen sanojen ja heikkoihin välinpitämättömästi suhtautumisen seurauksia. Setojen itsensä

mielestä satujen (*jutus*) oleellinen piirre on ajallisuus. Sadut tapahtuvat epämääräisessä menneisyydessä. Rajante-ko vanhan ajan (*vana ilma*) ja nykypäivän (*soo ilma*) välillä kuitenkin vaihtelee. Saduksi kieltäydyttiin joka tapauksessa nimittämästä kertomusta, jonka hahmoina esiintyivät tunnetut tai tunnistetut henkilöt eli ihmiset, joiden olemassaolon ja tapahtuman oikeellisuuden voivat todistaa jälkeläiset tai joka sijoittuu tiettyyn tunnettuun paikkaan. Kertojia ei kuitenkaan häiritse uskomusolentojen ja realististen henkilöiden esiintyminen rinnakkain. Hyvät tarinankertojat käyttivät taiteellista vapautta totenakin pide-tyissä kertomuksissa: tarvittaessa tarinoita liioiteltiin, lisättiin jännitystä muutenkin jännittävään tarinaan tai koristeltiin koreaa tarinaa entisestäänkin.

Emme tiedä paljoakaan 1800-luvun uskomustarinoiden merkityksistä kertojille ja kuulijoille itselleen. On epäselvää, minkälaisia uskomusolentoja tunnettiin ja minkälaisia nimiä niistä käytettiin, tai mikä oli tarinoiden kertomisen merkitys esteettisessä mielessä, viihteenä tai ope-tuksena. Tilanteen taustalla on tutkijoiden valikoiva suh- tautuminen eri perinteenlajeihin. Lauluperinteestä arvos- tettiin vanhoja runolauluja, setojen keskuudessa erityises- ti kertovia lauluja eli epiikkaa. Satujen haluttuja teemoja olivat taistelut lohikäärmettä vastaan ja prinsessojen pe- lastamiset. Võrumaalta peräisin oleva kerääjä ei oletetta- vasti viitsinyt tuhlata aikaansa tutussa kyläympäristössä ta- pahtuviin, setojen välisiä jännitteitä kuvaaviin kertomuk- siin vaikkapa noidista, sillä sellaisia kuuli riittävästi koti- puolellakin. Setomaalta haluttiin kerätä omaleimaisimpa- na ja vanhakantaisimpana pidettyä perinnettä (*vanavara*).

Setojen kummitukset (*kodukäija*) ovat virolaisia kum- mituksia selvästi pahanilkisempiä ja vaarallisempia. Kum- mitus on lähes poikkeuksetta vainajan hahmon ottanut paholainen, joka yrittää ottaa valtaansa esimerkiksi mies- tään surevan vaimon. Myös venäläiset, itäiset itämeren- suomalaiset ja liettualaiset tuntevat tarinoita vainajanhah- moisesta paholaisesta.<sup>56</sup> Aikaisemmin setojen kummituk- set ovat olleet suhteellisen marginaalisia mytologia

olentoja samoin kuin ihmisen apuna toimivat parat eli varallisuudenkartuttajat (*varavedaja*). Näyttää hyvin todennäköiseltä, että juuri 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla integroitumisprosessin yhteydessä levisivät Virossa tavalliset memoraatit rauhattomista, kodeissa kolistelevista ja omaisia tapaavista vainajista. Leviämistä edesauttoi tarinoiden uutuus ja muodikkuus. Siksi onkin ymmärrettävää, että tällaisia tarinoita saatiin runsaasti myöhemmillä keräysmatkoilla. Toki on myös mahdollista, että aikaisemmin näin yksinkertaisia ja arkipäiväisiä tarinoita ei vain pidetty kertomisen ja keräämisen arvoisina.

Setoilta on kuitenkin jo tallentamisen varhaisvaiheissa kerätty paljon tarinoita vainajista ja heidän kuolemanjälkeisistä kohtaloistaan. Nämä perustuvat ortodoksisen perinteeseen kuten muistotilaisuuteen, joka pidetään, kun kuolemasta on kulunut neljäkymmentä vuorokautta. Tarinat pohjautuvat uniin ja näkyihin. Tällaisten memoraattien ja uskomusten tehtävänä on ollut muistuttaa ja vahvistaa kristillisiä moraalinormeja. Tarinasta tarinaan toistetaan noituutta harjoittavien ihmisten ahneutta ja välinpitämättömyyttä avuntarvitsijoita kohtaan tai itsemurhan tehneitä kuoleman jälkeen odottavaa rangaistusta synneistään. Perinteinen vainajalle tarjottava uhriruoka on *kutja* eli hunajaliemessä keitetyt herneet. Jos sen tarjoaminen on unohtunut, vainaja ilmoittaa siitä unessa sukulaiselle janontunteena.

Tällaisia vainajan unessa ilmoittamia avunpyyntöjä tilanteensa parantamiseksi tunnetaan suhteellisen paljon. Eläville ilmoitettiin, mitä he ovat jättäneet vainajalle tekemättä tai tehneet väärin ja mitä olisi vielä jälkikäteen mahdollista tehdä. Erityisesti almujen antamista korostetaan. Vainajan käytössä tuonpuoleisella ”henkipöydällä” (*hingelaual*) on ainoastaan se mitä hän on itse jakanut almuina tai mitä on annettu häntä muistettaessa. Monissa toisnnoissa todetaan, että tuonpuoleiseen päätyvät vain vahingossa tipahtaneet tai kerjäläiselle annetut armonpalaset. Vainaja voi myös valitella, että hän on hyvin alhaalla tuonpuoleisen maailman arvoasteikossa ja pyytää

että hänen asemaansa kohennettaisiin. Apu löytyy vaikkapa miniän paistamista ja kerjäläisille jaetuista leipäsisistä (*vatsk*) tai näille annetuista vaatteista. Vainajan vaatteet jaettiin tavallisesti köyhille, mikä takasi vainajan vaatetuksen tuonpuoleisessa maailmassa. Luultavasti monissa tapauksissa oli kysymys omantunnon äänestä, mutta myös tahattomasti on voitu menetellä väärin. Kerrotaan vainajasta, joka valitti unessa päänsä palelevan: selvisi, että hänen perheensä vainajan vaatteita jakaessaan oli unohtanut antaa pois hatun.

Küllä Kuri tietää kertoa parista kiinnostavasta tarinasta, jotka liittyvät toiseen maailmansotaan ja neuvostoajan ateistiseen ideologiaan. Ensimmäisessä ilmestyy vainajan taistelulentällä kaatunut veli, toisessa kommunistin poika. Molemmat valittavat, että heitä ei haudattu kristillisten menojen mukaisesti eikä heillä ole siunattua hautaa.<sup>57</sup> Irma-Riitta Järvinen on tutkinut livvinkielisten karjalaisen uniin perustuvia tarinoita. Näissäkin keskeisiä ovat kuolema ja tapojen mukaiset hautajaismenot sekä kysymys uskosta Jumalaan. Uskonkysymys nousee tärkeäksi juuri neuvostoliittolaisen ateismin aikana.<sup>58</sup> Myös Setomaalla tämä luultavasti vaikuttaa yhtenä tekijänä. Uskontoon liittyvät kysymykset esiintyivät unikertomuksissa jo 1930-luvun aineistoissa, ja useimmiten ne liittyvät kuolemaan ja vainajan näkemiseen.

Haltijat ovat setojen perinteessä selvästi demonisoituneet, kuten on käynyt monien muidenkin kristittyjen kansojen vanhoille uskomusolennoille. Eräs tällainen hahmo on eksyttäjä (*essütäjä*), jonka alkukahmona voidaan pitää metsänhaltijaa. Setojen memoraateissa *essütäjä* on kuitenkin ihmisen vihollinen, piru, joka yrittää ysätä turmioon heitä ja heidän sielujaan. Toisaalta eksyttäjä pelkää suunnattomasti ristimerkkiä ja Jumalan nimen lausumista. Tarinoissa eksyttäjistä käytetäänkin monenlaisia paholaisen synonyymeja.

Haltijat eivät kuitenkaan kaikissa tapauksissa ole yksiselitteisesti pahoja. Monessa tarinassa kerrotaan, että esimerkiksi ihmisen haltijalle sanoma hyvä sana palkitaan

hyvällä. Parissa toisinnossa ilmenee myös itäinen, vepsäläistenkin tuntema haltijoiden esiintymismuoto eli kauris ja koreasti pukeutunut neito. Tällaiset ihmishahmot tai puiden latvoihin saakka ulottuvat hyvin pitkät jättiläiskasvuiset olennot ovat kuitenkin tarinoissa harvinaisia. Vepsäläiset ovat määritelleet tällaiset jättiläiset yleisesti metsänhaltijoiksi.

Haltijoiden demonisoitumisen myötä ei ole ihme, että taburikkomuksen, esimerkiksi kiroamisen seurauksena metsästä tulee suuririntainen nainen, joka uhkaa imettää kiroavaa miestä. Ennenkuulumattoman suuret sukupuolittunnukset ovat olleet haltijoiden ominaisuus, ja toisaalta yhteys kiroamiseen ilmaisee, että tarinan nainen on demoninen olento. Paholainen esiintyy kansanuskossa hyvin yleisenä, mutta samalla epämääräisenä hahmona. Jos tarinassa kuvataan vain hahmon kohtaamista eikä paholaisen toimia kuten harhaanjohtamista, silmänsäntötemppeja tai muita, voi olla joskus vaikea sanoa, onko kyseessä paholainen, demonisoitunut haltija vai vainaja. Usein haltijaa nimitetäänkin ihmiseksi, välillä käytetään tarkempaa nimitystä *teeda* 'vanhus'. Vasta tarinan kehityksessä selviää tai myöhemmin kuulijalle erikseen selvitetään, että kyseessä oli paholainen (*halv, vanasitt*).

Satujen yhteydessä käytettiin monia nimityksiä paholaisesta. Yleensä on vaikea löytää yhteyttä nimityksen, kertojan tai tarinalajin välillä, ja tarinamotiivistojen mukaan paholaisnimitysten käytöstä voidaankin vetää vain yleisiä johtopäätöksiä. Yksi suosittu etelävirolainen paholaisen nimi on Juudas. Yleisesti ajatellaan, että nimitys juontuu liettualaisesta mustaa tarkoittavasta sanasta *juodas*. Tausalla ei siis ole Raamatun Juudas Iskariot kuten Julius Mägistä vuonna 1927 arveli, vaikka joitain yhteisiä piirteitä Raamatun henkilön kanssa saattaakin esiintyä. Balttilaislainaselitystä ovat tukeneet Oskar Loorits ja yleispiirteisään myös Ingrid Sarv ja Ülo Valk.<sup>59</sup> Juudas-hahmo esiintyy tavallisimmin kansantarinoissa. Võrumaalla ja Setomaalla esiintyvässä sananlaskussa sanotaan, että *Jummal and rikkust, juudas sikkust* eli 'Jumala antaa rikkautta,

Juudas saituutta'.<sup>60</sup> Nimitys esiintyy myös sanonnoissa kuten Setomaalla tunnetussa *ei Jummal, ei Juudas* 'ei Jumala eikä Juudas'.

Paholainen on hyvin moni-ilmeinen. Hän voi ilman mitään syytä osoittautua myös hyväksi, vaikkapa lahjoittaa vastaantulevalle miehelle kangaspakan, joka ei väheine, vaikka kuinka siitä ommeltaisiin. Salama taas on paholaisen pelätty ja hengenvaarallinen vihollinen. Mies on lainannut paholaiselta rahaa, mutta kun takaisinmaksuaika koittaa ja paholainen ei ilmestykään, selviää että *Hürümürü* – nimitys viittaa eufemistisesti ukkoseen tai salamaan – on tappanut paholaisen.

Setojen tarinoissa esiintyvät myös ihmissudet, joista Setomaalla käytetään nimitystä *soend*. Nimitys on johdos seton sanasta *soe* 'susi', ja termi esiintyy myös Võrumaalla ja Etelä-Tartonmaalla. Muualla Virossa ihmissutta tarkoittava *libahunt* on laina saksan kielestä. Latviassa ihmissuden nimitys on samoin johdettu 'sutta' merkitsevästä latviankielisestä sanasta *vilks*. Etelä-Virossa Setomaa mukaan lukien ihmissuden nimitys siis vastaa latvialaista käytäntöä. Voidaankin todeta, että uskomusperinteen terminologia kaiken kaikkiaan on yhteistä koko Etelä-Virossa: Pohjois- ja Etelä-Viron välillä on enemmän eroja kuin Võrumaan ja ja Setomaan väliltä.

Pohjois-Virossa ihmissusi (*libahunt*) on yksinkertaisen ihminen, joka omasta tahdostaan on muuntautunut sudeksi, Etelä-Virossa *soend* on puolestaan useimmissa tapauksissa pahantahtoisen noidan sudeksi muuttama ihminen. Setomaan ja Etelä-Viron tunnetuimmassa ihmissusitarinassa häävieraat muutetaan ihmissusiksi. Kyseessä on itäisten itämerensuomalaisten ja venäläisten hyvin tuntema tarinatyyppi. Häissä erityisen "häänoidan" tai puhemiehen tehtävänä oli valvoa, että pahantahtoinen noita ei pääse muuttamaan juhlavieraita tai hääparia ihmissusiksi. Setomaalla tällaisesta valvojasta käytettiin venäläisperäistä termiä *truuska*. Tarinoissa kerrotaan sudeksi muutettujen etsimisestä ja heidän kotiin saattamisestaan. Yleinen motiivi Setomaalla ja myös itäisellä

Võrumaalla on, että vaikka ihmissusi onkin muuttunut takaisin ihmiseksi, hänelle on jäänyt merkki ihmissutena olemisesta, esimerkiksi suden häntä tai osa siitä. Tällaisista hännällisistä ihmisistä käytettiin nimitystä *hannaga* eli 'hännällinen'.

Setomaan ja Kaakkois-Viron koirankuonolaisperinteessä on paljon yhteisiä piirteitä, yhteinen on jo etelävirolainen käsite (*pininõna*, *pininuki*), taustalla koiraa tarkoittava *peni*-sana. Yleisemmin on arveltu, että koirankuonolaistarinoiden takana ovat mytologisoituneet muistot mooneen kertaan Venäjän sotajoukon mukana maata tuhonneista turkkilaiskansojen edustajista. Esimerkiksi baskiireilla oli turkiksista tehdyt päähineet. Nimitys saattoi juontua myös haarniskaan pukeutuneista ritareista. *Pininõna*-tarinoissa ei kuitenkaan ole kyse mielikuvituksen tuottamasta historiallisesta fantasiasta vaan selkeästi uskomusolennoista. Olennoilla kerrotaan olevan kuonosta johtuva erityisen tarkka hajuaisti. Erityisen mielikuvituksellisia ovat tarinat yksikätisistä ja -jalkaisista *peninuki* -olennoista, jotka pareittain toisistaan kädestä pitäen pystyvät juoksemaan hyvin nopeasti. Tällaisina ne muistuttavatkin udmurtlaisessa mytologiassa esiintyviä puoli-ihmisiä (*palesmurt*).<sup>61</sup>

Setomaalla kuten muuallakin Virossa noituutta pelättiin paljon. Kaikkien taloudessa tai perhesuhteissa sattuneiden vastoinkäymisten ja onnettomuuksien katsottiin johtuvan noituudesta. Noidalla oli monenlaisia tavoitteita, hän saattoi havitella itselleen parempaa lypsy- ja sato-onia, kostaa itsensä tai läheistensä puolesta, mutta joskus myös toimia toimeksiantajien puolesta. Sato- ja lypsyonnen anastaminen tapahtui öisin tiettyyn aikaan, ja noidan tuli olla alasti tai paitasillaan. Memoraatit kertovat usein siitä, miten noita tavattiin itse teossa. Noitumisessa tärkeällä sijalla olivat joko noiduttavan tai noidan itsensä henkilökohtaiset esineet, esimerkiksi vaatteista peräisin olevia palasia tai langanpätkiä savustettiin noituessa.

Setomaalla tunnettiin yleiseurooppalainen käsite noitakirja (*nõia raamat*, suomeksi myös mustakirja), vaikka

yleinen lukutaito saavutettiin vasta Viron tasavallan aikana. Lukutaito ei ollut jokapäiväistä ja ehkä juuri sen tähden painettuun sanaan suhtauduttiin kunnioittavasti ja pelonsekaisin tuntein. Myöhemmin lukutaidon yleistyttyä kertoja saattoi korostaa, että noitakirja oli kirjoitettu jollain tuntemattomalla kielellä.

Pahan silmän voimaan suhtauduttiin todella varoen. Noidaksi tiedetyn henkilön kohdalla jopa tämän antamia kehuja pidettiin tahallisen pahansuopaisuutena, jonka vaikutuksesta saattoivat pienet lapset sairastua tai muuttua rauhattomiksi, eläimet kohdella poikasiaan huonosti, ja porsaat, vasikat ja karitsat sairastua ja laihtua.

Pahasti lausuttu sana saattoi aiheuttaa paljon harmia. Itä-Euroopassa ilmeisen yleisesti uskottiin, että tiettyinä päivinä tai kellonaikoina harkitsemattomasti lausuttu paha sana toteutui. Esimerkiksi temmeltänyttä lastaan toruneelta äidiltä *vanahalvat* saattoivat ottaa lapsen pois. Ilkeämielinen ihminen saattoi myös panna merkille, mihin kohtaan aurinko oli paistanut, kun ajattelemaan sanottu paha toive toteutui ja käyttää tietoa väkevää ajankohdasta ja pahaa aiheuttavista sanoista myöhemmin hyväkseen. Lähes jokainen tiesi jonkun "noidan" eli jokaisella oli joku, jota sattuneesta vastoinkäymisestä voi epäillä. Tällainen saattoi olla naapurikylien asukas tai jopa sukulainen, joka sisään astuessaan oli lausunut kehuja, jotka myöhemmin voitiin tulkita pahansuoviksi. Oli myös henkilöitä, joita koko kyläyhteisö piti noitana ja joita syytettiin herkästi.

Aarretarinoita on monenlaisia, vaikkakaan setoilla nämä aiheumat eivät ole kovin yleisiä esimerkiksi liiviläisiin verrattuna. Liiviläisillä aarreteema onkin uskomusperinteen keskeinen osa. Aarre saattoi ilmoittaa itsestään ihmisen tai eläimen hahmossa, ja kun tällainen viestintuoja ilmestyi, tuli hahmoon koskea tai heittää jollain esineellä, jotta aarteen saisi omakseen. Aarre saattoi ilmoittaa sijaintipaikkansa myös unessa ja antaa kaivamisohjeet. Tavallisesti tarina päättyy onnettomasti: ihmis- tai eläinhahmoinen aarteenhaltija tai jokin muu estää aarteen



noutamisen. Enteiisiin uskovien aarteensijöiden pelotelu silmänkääntötempuin on laajasti tunnettu motiivi. Tunnetaan kuitenkin myös onnellisia aarretarinoita – aarteen löytymisellä on saatettu selittää jonkun perheen nopea rikastuminen.

## Pilakertomukset ja pajatukset

Pilakertomuksista tulee selvästi erottaa virolaisten setoista kertoma etninen huumori ja setojen itse itsestään kertomat pilat. Uudemmassa aineistossa on naapurikaskujen osuus selvästi vähentynyt verrattuna 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun tilanteeseen,<sup>62</sup> mutta ei tämä perinteenlaji suinkaan ole täysin hävinnyt. Samankaltaisia kaskuja, joskin vähemmän kuin setoista, kerrotaan Virossa myös muista syrjäseutujen ihmisistä kuten rannikon asukkaista (*randlased*), Mõnisten miehistä (Võrumaalla Latvian rajalla oleva kunta) sekä Saarenmaan ja Hiidenmaan asukkaista. Setot poikkesivat vielä satakunta vuotta sitten tavallisesta virolaisesta huomattavasti enemmän kuin vaikkapa Saarenmaan asukkaat. Siksi etniset stereotypiat, jotka ovat hyvin pysyvä osa kansanperinnettä, ovat säilyneet, vaikka niissä ei välttämättä totuus pohjaa enää olekaan.

Yhteisön sisäisessä perinteessä kerrotaan usein erilaisista huvittavista tempuista, joilla vaikkapa tytär saatiin naitettua tai joilla onnistuttiin kihloista sovittaessa. Ne kuvaavat avioparien välisiä suhteita tai erilaisia inhimillisiä kommelluksia. Näiden kertomusten kautta voitiin saattaa naurunalaiseksi vaikkapa kylän pikkutärkeä henkilö.

Tällaisten useimmiten lyhyiden tilannekomiikkaan ja osuvaan replikointiin perustuvien paikallisten pilojen rinnalla Setomaalla kerrotaan tietenkin myös kansainvälisesti tunnettuja monimutkaisempia, indeksoituja pilasatuja. Nämä ovat saaneet setojen kerronnassa luonnollisesti paikallisen leiman ja osa niistä on sijoitettu myös selkeästi paikallisperinteen osaksi. Suosittuja ovat esimerkiksi mestarivarkaan seikkailut, samoin kirkossa sian selässä ratsastaneen papin surkuhupainen tarina.

Viimeksi mainitussa toisinnossa on selvästi yritetty muokuttaa kansainvälistä satumotiivia paikallisiin oloihin, sillä yksi versio liittyy Tailovan kirkkoon. Kansainvälisesti on tunnettu myös *Oveluus ja herkkäuskoisuus* -satu. Setojen versioissa ovelan miehen häikäilemättömän petoksen uhri on enimmäkseen ihminen, mutta joskus myös paholainen (*vanapagan*).<sup>63</sup>

Pajatuksiksi nimetyissä kertomuksissa teemana ovat jokapäiväisen elämän mielenkiintoiset ja erikoisemmat tapaukset. Pajatuksiksi voidaan lukea myös perheen sisäinen tarinaperinne. Joskus näissä arkeisissa tarinoissa on jopa ihmesatujen piirteitä, esimerkiksi kun köyhän leskinaisen kaikki tyttäret saavat hyvät aviomiehet, mutta kaikki rikkaan tyttäret, jotka olivat halveksineet köyhän tyttäriä, saavat aviottoman lapsen. Samoin tyypillinen pilakerptomus kovan naistenmiehen seikkailuista saattaa saada lopussa käänteeseen, jossa mies nolataan. Monissa pajatukissa ja piloissa teemana ovatkin sukupuolten väliset suhteet sekä kosinta ja avioliitto kaikkine ajateltavissa olevine vivahteineen. Kerrotaan pilatarinaa nuorukaisesta, joka vasta kosimaan mennessään saa ensimmäistä kertaa housut jalkaansa. Usein tehtiinkin pilaa kosijoista ja morsiamista, mutta taustalla on myös naureskelua entisaikojen pukeutumistavoille.

Aiheita ovat tarjonneet myös esimerkiksi sotamieheksi (rekrytyiksi) ottaminen ja sen välttely sekä viinan salakuljetus yli Pihkovan ja Liivinmaan kuvernementtien rajan, joka oli myös Setomaan ja Võrumaan raja. Paljon kerroitiin myös kehityksen tuomista uudistuksista kuten kylän ensimmäisestä petroolilampusta tai tulitikuista.<sup>64</sup> Uutuuksien herättämä jännitys, ujostelu, pelko ja kunnioitus mahdollistivat todellisen kertomisen ilon.

## Kertojista ja kertomisesta

Kansanlaulu on näkyvin ja usein tärkeimpänä pidetty osa setojen perinnettä. Seton lauluperinne on hyvin rikas ja sen esitystapa on mieleenpainuva. Laulu raikuu kuaas,

hää- ja juhlavieraiden (*kirmas*) lisäksi siitä saivat osansa kauemmatkin naapurit. Kertominen on sen sijaan paljon intiimimpää. Satuja ja tarinoita kerrottiin pienemmälle piirille, omalle väelle ja naapureille, työn lomassa, öisin hevospaimenessa. Uskomustarinoita kerrottiin vieläkin pienemmälle piirille. Kun hyvälle laulajille järjestettiin 1900-luvun alkupuolelta lähtien esiintymisiä ja jopa kierueita Virossa ja ulkomailla asti, tämä ei kertojien kohdalla tullut kuuloonkaan. Setojen laulujen melodiasta ja eksoottisesta soinnista voitiin nauttia, vaikka sanojen ymmärtäminen oli vaikeaa jo Tartossa ja Tallinnassa, vieraista maista puhumattakaan. Sen sijaan setonkieliset vaikeasti ymmärrettävät tarinat eivät juuri ulkopuolista kiehtoneet. Vain yksittäistapauksissa järjestettiin kertomusten esitystilaisuuksia, esimerkiksi 1970-luvulla Tartossa, jolloin kertojana oli Stepanida (Tepa) Vahvik.

Ainoastaan äänitallenteista pystytään seuraamaan tarkasti kerronnan hienovaraisempia piirteitä, kuten dialogin käyttöä, puheen soinnin tai lausemuotojen käyttöä tai esityksen rytmiä. Ääniteaineistoista on myös huomattu, että satu onkin voitu esittää kokonaan laulaen. Esimerkiksi setolaulun symboliksi noussut Anne Vabarna esitti näin muutamia satuja. Laulettuja satuja voidaankin tulkita kahdella tavalla. Ensinnäkin laulettu satu on hyvin vanha esitystapa. Vabarna oli kaikin puolin taitava perinteen tuntija ja hän saattoi olla viimeisiä, jotka hallitsivat laulettujen satujen perinteisen esitystavan vielä 1900-luvun keskivaikeilla. Toisaalta Vabarna oli myös tunnettu improvisoija – hänestä tuli kuuluisa juuri improvisoiduista ”tilaustöistään” eli ylistyslauluista konkreettisille ihmisille aina A. O. Väisäsestä Staliniin. Hänen repertoaariinsa kuului myös eepillisiä lauluja. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna hänen laulusatujaan voitaisiin pitää kansanperinnettä uudistavana innovaationa. Ensimmäinen tulkinta lienee painavampi, vaikka sitä ei enää pystytäkään todentamaan.

Erilaisia kertojatyyppisiä auttavat ymmärtämään 1930-luvulta lähtien kertyneet aiempaa monipuolisemmat

käsikirjoitus- ja äänitallenteet. Erityisesti Ello Kirssin muistiinmerkinnät ovat hyvin arvokkaita. Hänen seton kielen taitonsa auttoi luomaan luottamukselliset suhteet kertojiin, minkä lisäksi hän vieraili hyvien kertojien luona toistuvasti antaen kertojille mahdollisuuden muistella tarinoita, joita edellisillä kerroilla ei tullut mieleen tai joita ei alkuun kehdannut kertoa.

1930-luvun lopulla kertojat olivat jo etupäässä ikäihmisiä. He olivat paitsi itse kuulleet satuja, myös tottuneet niitä kertomaan. Myös tuonaikaiset nuoret tunsivat satu-perinteen, kuten vielä sukupolvea myöhemmin tehdyt keruut osoittavat. Perinteen keruu vanhemmalta väestönosalta oli kuitenkin yleistä, sillä vanhimmasta perinteestä haluttiin tallentaa mitä tallennettavissa oli – lisäksi vanhemmilla ihmisillä oli enemmän aikaa kerääjille. Tältä kannalta Kirssin parhaimpiin kertojiin kuulunut Verra Vanatalo oli poikkeus, sillä hän oli keruuhetkellä vielä nuorehko nainen. Kerääjä on päiväkirjaansa kuvaillut Vanataloa kahden maailman rajalla olevaksi ihmiseksi, joka osasi jakaa aikansa jokapäiväisten töiden, perhe-elämän ja kertomisen kesken. Vanatalo oli syntynyt vuonna 1908 ja käynyt koulua neljä vuotta. On ilmeistä, että hänenlaisensa nuori lukutaitoinen ja aikaansa seuraava nainen suhtautui tietoisesti tehtäväänsä perinteen säilyttäjänä. Hän tiesi mitä kansanperinne oli ja ymmärsi sen säilyttämisen arvon. Niin sanotusta moderniuudesta huolimatta hän ei kuitenkaan kieltänyt uskomusolentojen olemassaoloa. Joitain uskonnollisia tarinoita paholaisesta ja paholaisen silmänkääntötempuista hän kertoi omina kokemuksinaan. Kirssiin tukeutuen Richard Viidalepp esittää satuantologiansa liitteissä joidenkin muiden kertojien lisäksi luonnehdinnan myös Vanatalosta.<sup>65</sup>

Vanatalon sukupolven miehistä on syytä mainita vuonna 1907 syntynyt Aleksander Õun. Toisin kuin Vanatalo, Õun näyttää ottavan etäisyyttä perinteeseen. Vanhemman sukupolven totena kertoman hän esittää keksitynä, vanhojen ihmisten yksinkertaisuutena. Hänen mielestään tarinoita on kuitenkin mielenkiintoista kuunnella

Kansanlauluja tallentamassa vuonna 1937. Keskellä Stepanida (Tepa) Vahvik, joka vuosikymmeniä myöhemmin tuli tunnetuksi hyvänä kertojana. ERA.



ja kertoilla eteenpäin. Hänen repertoarinsa ei ilmeisesti ollut niin laaja kuin Vanatalon. Taustalla voidaan nähdä myös miesten ja naisten repertoarin erilaisuus, vaikka eroa on ehkä liikaakin korostettu. Joka tapauksessa Önin kertojaprofilista voi todeta, että hänellä nousevat esiin seikkailulliset, jännittävät ja koomiset kertomukset.

Pääasiassa Kirssin hyvät kertojat olivat kaikki syntyneet 1860–1870-luvuilla, eli he olivat lähes poikkeuksetta lukutaidottomia ja keruuaikana kaikki jo vanhuksia. Lukutaidottomuus ei kuitenkaan ollut esimerkiksi estänyt yhtä kertojaa, Vassili Liivapuuta, toimimasta kauppianaan. Kirssin mukaan hän oli vielä hyvin terve ja pärjäävä mies, jonka kertojataitoja muutkin kiittivät. Hänen kertomuksiaan ja Kirssin päiväkirjamerkintöjä lukiessa nousee mieleen kuva avoimesta ja asioista kiinnostuneesta miehestä. Liivapuun värikkäissä ja jännittäväissä kertomuksissa avautuu mahdollisuus astua kaukaisiin aikoihin ja maihin, ammoin eläneiden ihmisten ja ylikuonnollisten olentojen

pariin. Ihmesatujen rinnalla hänen repertoarissaan keskeisellä paikalla olivat sekä legendat että uskomustarinat. On ilmeistä, että hän oli tavallinen ortodoksi, joka ei pyrkinyt mystillisiin syvyyksiin ja jolle kirkko ja jumalanpalvelus olivat osittain myös esteettinen kokemus. Merkittävistä kertojista esimerkiksi Matro (Matrjona) Müüriorg oli enemmän uskonnollista tyyppiä. Hänen laajassa tallentuneessa repertoarissaan on paljon uskomustarinoita, ja satujen joukossa on runsaasti legendasatuja sekä legendankaltaisia ihmesatuja.

Yleensä kertojilta ei kysytty tai merkitty muistiin tietoja kertomusten alkuperästä. Voidaan olettaa, että samoin kuin laulut, myös kertomukset olivat usein peräisin perheen vanhemmilta sukupolvilta. Naiskertojat ovat oppineet tarinat äideiltään erillisissä naisten puhdetöissä, kehrätessään ja käsitöitä tehdessään – lapset kuuntelivat tarinointia huolehtiessaan pärevalosta, kuten Ustinja Kõivastik on kertonut Viidaleppille. Kauppias Vassili

Liivapuu puolestaan oppi satuja lapsena sokealta isoäidiltään. Hän on myös kertonut kuulleensa tarinoita miehiltä monta päivää kestävien kyläjuhlien aikana ja Võrumaalla vieraillessaan.

Vuodessa tärkeä kertomusten ja arvoitusten esittämis-aika oli niin sanottu lihansyöntiaika eli ajanjakso joulunpyhien päättymisestä pitkän pääsiäistä edeltäneen paaston eli suuren paaston alkuun. Maanviljelykalenterin mukaan paasto aloitti myös kotieläinten poikima-ajan. Satujen ja arvoitusten toimintaperiaate oli monilta osiltaan samanlainen: molemmat kytkeytyivät maagisiin merkityksiin ja ajallisiin puitteisiin.

## Lopuksi

Kuten edellä on todettu, setojen rikkaassa kertomaperinteessä on paljon sellaista perinnettä, joita muualla Virossa ei tunneta. Edellä tarkasteltiin monia omaperäisiä kertomuslajeja, jolloin nousee esiin kysymys niiden alkuperästä ja historiasta. Helpointa on seuloa uudemmat ja tunnuspiirteiltään selvät venäläiset lainat. Niiden taustalla on Setomaan maantieteellinen asema venäläisten naapurina, mutta myös yhteinen ortodoksinen usko, joka esimerkiksi ristisaattojen ja kirkollisten juhlien aikana edesauttoi legendojen omaksumista.

Perifeerisen kansanperinteen omaperäisyys johtuu naapurikansojen vaikutuksen lisäksi muistakin syistä, joita ovat vanhojen ilmiöiden säilyminen ja paikallinen kehitys. Luultavasti kaikkein vanhimman kerrostuman satutyypit ja motiivit ovat yksinkertaisesti säilyneet kauimmin Setomaalla, mutta aikaisemmin niitä tunnettiin myös ainakin Etelä-Virossa.

Huomion ansaitsevat myös suhteellisen vähäiset ainoastaan setojen tuntemat satutyypit. Ne ovat saattaneet syntyä Setomaalla, mutta voivat myös olla lainoja, joiden alkuperää ei vielä tunneta. Setojen legendasatuperinne on rikasta ja yksittäisen legendan alkuperästä on vaikea sanoa mitään, jos kansainvälistä levinneisyyttä ei tunneta.

Saduista suurin osa on joka tapauksessa tullut joko Liivinmaan ja Pihkovan historiallisten rajojen yli tai kauem-paa Euroopasta. Olennaista kuitenkin on, että suurin osa setojen perinteestä kuuluu yhteiseen etelävirolaiseen perinnealueeseen. Nykyinen Etelä-Viro on itämerensuomalaisten eteläraja, setot sijaitsevat kaakkoisrajalla. He eivät ole ainoastaan säilyttäneet vaan myös ottaneet vastaan uusia vaikutteita sekä vaihtaen että kehittäen niitä eteenpäin.

## Viitteet

- 1 Kirss 1988.
- 2 Loorits 1959.
- 3 Mägiste 1990.
- 4 Ks. lähemmin Emj; Kippar 1997; Laugaste & Normann & Liiv 1963; Hiimäe, 1997.
- 5 Salve & Sarv 1987.
- 6 Hagu & Järv 2004.
- 7 Päär & Törnpu 2005.
- 8 Järv ym. 2009, 2014.
- 9 Keem & Käsi 2002; Mägiste 1977.
- 10 Järv 2005.
- 11 Hurt 1904.
- 12 ATU 813A. Käytän tässä artikkelissa kansainvälistä ATU indeksointia, mutta joissain yhteyksissä on luontevaa käyttää vanhemman AT-tyyppiluettelon merkintää. Venäläisperinteen osalta käytän myös uutta itäslaavilaista SUS indeksijärjestelmää.
- 13 Näitä ovat muiden muassa *Lohikäärmeen tappaja* (ATU 300), *Maaginen pako* (ATU 313), *Petturisisko* (ATU 315), *Prinsessa lasivuorella* (ATU 530), *Peukaloinen* (ATU 700), *Kädetön* (ATU 706), *Kolme kultaista poikaa* (ATU 707) ja *Orpo käkenä* (ATU 720).
- 14 SUS -650C\*; Salve & Sarv 1987, 14.
- 15 ATU 163.
- 16 ATU 61B.
- 17 Loorits, esimerkiksi 1959a, Masing, esimerkiksi 1985.
- 18 Kippar 1975.
- 19 Mm. Masing 1984; Kippar 1986; Salve & Sarv 1987; Salve 2006.
- 20 ATU 1559\*
- 21 ATU 123
- 22 ERA II 194, 257/62 (14).

- 23 Esimerkiksi tyypit AT 403C ja AT 451A.  
24 AT 451A ja AT 452C\*.  
25 ATU425M, AT530B\*, ATU530.  
26 Looirts 1959a.  
27 Ks. esim. Afanasjev 1957.  
28 Virtaranta 1971.  
29 Lotman 1964.  
30 Salve & Sarv 1987, 40.  
31 AA, Ursprungssagen.  
32 Aa US 7.  
33 Esimerkiksi *Ihmeellinen riihenpuinti* (AT 752A), *Pyhän miehen omaperäiset teot* (AT 759), *Veljien toiveet* (AT 750D), *Kaksi syntistä* (ATU 756C), *Lampaan sydän* (ATU 785), *Laulava luu* (ATU 780), *Kristus puhemiehenä* (ATU 822), *Öiset harhat* (ATU 840), *Kostonhaluiset pyhimykset* (ATU 846\*) jne.  
34 Esimerkiksi ATU 720, ATU 780 ja AT 761.  
35 Järvinen 2004, 139.  
36 Looirts 1954.  
37 AT 1168 A.  
38 ERA II 194, 396 (3).  
39 ERA II 194, 396(3), AT 1168A.  
40 Katso lähemmin Bome 2006.  
41 ERA II 209, 132/3 (7).  
42 ATU 759, ATU 752A.  
43 ERA II 286, 203/3 (80).  
44 Laugaste & Liiv & Normann 1963.  
45 Västrik 1996.  
46 Viidalepp 1939, 31–32.  
47 Salve 1999.  
48 Esimerkiksi *Öiset näyt* (ATU 840), *Kolme hengenpaikkaa* (AT 840B\*) ja *Kaksi syntistä* (ATU 756C).  
49 ERA II 194, 273/4 (7): ks. setoista ruotsalaisena kansana ks. myös Madis Arukasken luku tässä teoksessa.  
50 Mägiste 1977.  
51 Valk 1996.  
52 Piho 1995.  
53 Västrik 1998.  
54 Rimmel 2002.  
55 Järvinen 1982; Razumova 1996.  
56 Viluoja 1998.  
57 Kuri 1996.  
58 Järvinen 2004, 199.  
59 Looirts 1949; Sarv 1999; Valk 1998.

- 60 EV 2546.  
61 Lintrop 2002.  
62 Laineste 2005.  
63 ATU 1525A; 1838; 1539.  
64 Hagu 1999.  
65 EMj.

## Lähteet

### Arkistolähteet

Viron kansanrunousarkiston (ERA, Eesti Rahvaluule Arhiiv) koelmat.

### Kirjallisuus

- AA = Aarne, Antti 1918: *Estnische Märchen- und Sagenvarianten. Verzeichnis der zu den Hurt'schen Handschriftsammlungen gehörenden Aufzeichnungen mit der Unterstützung der Finnisch-ugrischen Gesellschaft*. Folklore Fellows Communications 25. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Afanasjev, A. N. 1957: *Narodnye russkie skazki*. Tom 1–3. Tekstien toimitus, esipuhe ja huomautukset V. J. Propp. Moskova: Eksmo.
- Andrejev, N. P. 1929: *Ykazatel skazotšnyh sjužetov po sisteme Aarne*. Pietari: Izdanie gosudarstvennogo russkogo geografitšeskogo obšestva.
- AT = *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. Antti Aarne's *Verzeichnis der Märchentypen*. Englanninkielisen laitoksen laatinut Stith Thompson. Ensimmäinen painos Folklore Fellows Communications 74, 1928; toinen painos Folklore Fellows Communications 184, 1964. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- ATU = Uther, Hans-Jörg 2004: *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Part I–III*. Folklore Fellows Communications 284–286. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Balys, Jonas 1936: *Lietuviu pasakojamosios tautosakos motyvu katalogas. Motif-index of Lithuanian narrative folklore*. Publication of the Lithuanian Folklore Archives 2. Kaunas: Lithuanian Folklore Archives.
- Bome, Helen 2006: The Sacred Image as a Local Patron? The Icon of St Nicholas of Mozhaisk in the Petseri Monastery in Setu Folklore. *Folklore* 34: 73–86.

- EM = *Eesti mõistatused* 2001–2002. Koonneet A. Hussar & A. Krikmann & E. Saukas & P. Voolaid, toim. A. Krikmann & R. Saukas. Monumenta Estoniae Antiquae 4. Aenigmata Estonica I–II. Tartto: Eesti Keele Sihtasutus. Julkaistu myös sähköisenä: <https://www.folklore.ee/moistatused/>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Emj = *Eesti muinasjutud. Antoloogia* 1967. Koonneet V. Mälk & I. Sarv & R. Viidalepp. Tallinna: Eesti Raamat.
- EV = *Eesti vanasõnad I–IV*. Koonneet A. Hussar & A. Krikmann & I. Sarv & E. Normann & V. Pino & R. Saukas. Monumenta Estoniae Antiquae 3. Proverbia Estonica, 1980–1988. Tallinna: Eesti Raamat. Julkaistu myös sähköisenä: <https://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/evs/>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Hagu, Paul 1999: *Külä nii kynöli. Valik seto pajatuusi*. Koonnut ja toimittanut Paul Hagu. Võru: Võro Instituut.
- Hagu, Paul & Risto Järv (toim.) 2004: *Kahrukõrvaga Ivvan. Valimik setu ja Vastseliina muinasjutte Jaan Sandra kirjapanekutest*. Tartto: Tartu Ülikool.
- Hurt, Jakob 1904: *Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega I*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 104. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hiiemäe, Reet 1997: *Eesti katkupärimus*. Monumenta Estoniae Antiquae 2. Eesti muistendid. Mütoloogilised haigused 1. Võru: Eesti Keele Instituut.
- Järv, Risto 2005: *Eesti imemuinasjuttude tekstid ja tekstuur. Arhiivikeskne vaatlus*. Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensis 67. Tartto: Tartu Ülikooli Kirjastus. <http://hdl.handle.net/10062/1187>. (Viitattu 1.11.2021.)
- Järv, Risto & Mairi Kaasik & Kärrri Toomeos-Orglaan (toim.) 2009: *Eesti muinasjutud. Imemuinasjutud*. Monumenta Estoniae Antiquae 4. *Fabulae populares Estonicae I:1*. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.
- Järvinen, Irma-Riita. 1982: *Legendat. – Irma-Riita Järvinen & Seppo Knuuttilla (toim.), Kertomusperinne. Kirjoituksia proosa-perintein lajeista ja tutkimuksesta*. Tietolipas 90. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 141–158.
- Järvinen, Irma-Riita 2004: *Karjalan pyhät kertomukset. Tutkimus livvinkieliseen alueen legendaperinteestä ja kansanuskon muutoksista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 962. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kallas, Oskar 1900: *Achtzig Märchen der Ljutziner Esten*. Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat 20: 2. Leipzig: Koehler.
- Keem, Hella & Inge Käsi 2002: *Võru murde tekstid. Eesti murded 6*. Tallinna: Eesti Keele Instituut.
- Kerbelyte, Bronislava (toim.) 1982: *Litauische Volksmärchen*. Berlin: Akademie Verlag.
- Kippar, Pille 1975: *Konna õpetused (AT 150 A \*)*. Muinasjututüübi AT 150 läänemeresoome-balti redaktsioon. – *Emakeele Seltsi Aastaraamat 19–20*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, 263–289.
- Kippar, Pille 1986: *Estnische Tiermärchen. Typen- und Variantenverzeichnis*. Folklore Fellows Communications 237. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Kippar, Pille (toim.) 1997: *Loomad, linnud, putukad. Eesti loomamuinasjutte*. Tallinna: Varrak.
- Kirss, Ello 1998: *Setumaa 1938. Mäetagused 8*: 108–130.
- Kuri, Külli 1996: *Midagi kodukäijast. – Heiki Valk & Ergo Västriku (toim.), Palve, vanapatt ja pihlakas. Setomaa 1994. a. kogumisetke tulemusi*. Vanavaravedaja 4. Tartto: Tartu NEFA, 224–240.
- Laineste, Liisi 2005: *Tegelased eesti etnilises huumoris. Mäetagused 28*: 9–77. doi:10.7592/MT2004.28.laineste. (Viitattu 1.11.2021.)
- Laugaste, Eduard & Ellen Liiv & Erna Normann 1963: *Muistendid Suurest Tõllust ja teistest*. Monumenta Estoniae Antiquae 2: Eesti muistendid. Hiiu- ja vägilasmuistendid 2. Tallinna: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Lintrop, Aado 2003: *Udmurdi usund*. Eesti Rahva Muuseumi sari 5. Tartto: Eesti Rahva Muuseum.
- Loorits, Oskar 1949: *Grundzüge des estnischen Volksglaubens I*. Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs akademien för folk-livsforskning 18:1. Uppsala & Kööpenhamina: Lundequistska Bokhandeln & Munksgaard.
- Loorits, Oskar 1959a: *Estnische Volkserzählungen*. Fabula: Supplement-Serie A 1. Berliini: De Gruyter.
- Loorits, Oskar 1959b: *About the religious concretism of the Setukesians. – Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja 61*: 5. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1–49.
- Loorits, Oskar 1954: *Der heilige Kassian und die Schaltjahrglegende*. Folklore Fellows Communications 149. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Lotman, J. M. 1964: *Lektsii po strukturalnoi poetike*. Tartto: Tartu Riiklik Ülikool.
- Masing, Uku 1984: *Esten. – Kurt Ranke ym. (toim.), Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung 4*. Berliini: De Gruyter, 479–491.

- Masing, Uku 1985: Mõnedest paralleelidest Kaukaasia ja Eesti folklooris. – Ülo Tedre & Heino Ahven & Veera Pino (toim.), *Rahvasuust kirjapanekuni. Uurimusi rahvaluule proosaloomingust ja kogumisloost*. Emakeele Seltsi Toimetised 17. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, 101–121.
- Metsvahi, Merili 2007: *Indiviid, mälu ja loovus: Ksenia Müürsepa mõttemaailm folklooristi pilgu läbi*. Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensis 10. Tartto: Tartu Ülikooli Kirjastus. Myös sähköisenä julkaisuna: <http://hdl.handle.net/10062/3798>.
- Mägiste, Julius 1927: Lmsm. keelte kuradinimestikest. *Eesti Keel* 4: 66–84.
- Mägiste, Julius 1990: *Kümme setu muinasjuttu lastele. Rahvasuust üles kirjutatud Julius Mägiste*. Koonnut ja toimitanud. Pille Kippar. Tallinna: Eesti Raamat.
- Mägiste, Julius 1977: *Setukaistekstejä*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 159. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Normann, Erna & Herbert Tampere (toim.) 1959. *Marjakobar ja teisi setu muinasjutte*. Tallinna: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Piho, Mare 1995: Siperian setukaiset. – Tuija Saarinen ja Seppo Suhonen (toim.), *Koltat, karjalaiset ja setukaiset. Pienet kansat maailmojen rajoilla*. Snellman-instituutti A 19. Kuopio: Snellman-instituutti, 200–219.
- Päär, Piret & Anne Törnpu 2005: *Estonian Folk Tales. The Heavenly Wedding*. Tallinna: Varrak.
- Rausmaa, Pirkko-Liisa 1967: *Syöjätär ja yhdeksän veljen sisar. Satu AT 533 ja siihen liittyvä laulu*. Suomi 112: 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Rausmaa, Pirkko-Liisa 1988: *Suomalaiset kansansadut 1. Ihmesadut*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 302. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Razumova, Irina 1996: Pyhä ja maallinen. Legenda-aiheet karjalaisessa sadustossa. – Pekka Hakamies (toim.), *Näkökulmia karjalaiseen perinteeseen*. Suomi 182. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 136–160.
- Remmel, Mari-Ann 2002: Võrumaa ja Setumaa kohapärimuses 20. sajandi vältel ilmnevatest muutustest. – *Paar sammukest XIX. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat*. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum, 31–62.
- Salve, Kristi 1999: Kordo. A sorcerer and/or a prophet. – *Papers Delivered at the Symposium Christian Folk Religion 2*. Tartto: Tartu Ülikool, 245–276.
- Salve, Kristi 2006: Etnilise ajaloo kajastusi eesti muinasjuturepertuaaris (läänemere-balti suhted). – *Võim & kultuur 2*. Koonnut Mare Kõiva. Tartto; Eesti Kirjandusmuuseum, 327–359.
- Salve, Kristi & Vaike Sarv 1987: *Setu lauludega muinasjutud*. Tallinna: Eesti NSV Teaduste Akadeemia.
- Sarv, Ingrid 1999: Juudas eesti fraseoloogias. *Akadeemia* 5: 998–1018.
- Sarv, Ain & Õie Sarv (toim.) 2001: *Kelläga kahr. Seto jutusõ*. Tallinna: Tallinna Raamatutrükikoda.
- SUS = *Sravnitelnyi ukazatel sjužetov. Vostošnoslavjanskaja skazka* 1979. Koonnut L. G. Varag & I. P. Berezovski & K. P. Kabašnikov & N. V. Novikov. Pietari: Nauka, 1979.
- Tampere, Herbert 1958 (toim.): *Eesti rahvalaule viisidega III, Laulumängud ja tantsulised laulud. Lastelaulud ja muinasjutud*. Nuotikokoelma. Tallinna: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Valk, Heiki 1996: Aegadest ja ajatunnetusest Setomaal. – Heiki Valk & Ergo Västriku (toim.), *Palve, vanapatt ja pihlakas. Setomaa 1994. a. kogumisretke tulemusi*. Vanavaravedaja 4. Tartto: Tartu NEFA, 59–92.
- Valk, Ülo 1998: *Allilma isand: kuradi ilmumiskujud Eesti rahvasuus*. Tartto: Eesti Rahva Muuseum.
- Västriku, Ergo 1996: Vanahalvast. – Heiki Valk & Ergo Västriku (toim.), *Palve, vanapatt ja pihlakas. Setomaa 1994. a. kogumisretke tulemusi*. Vanavaravedaja 4. Tartto: Tartu NEFA, 165–188.
- Västriku, Ergo-Hart 1998. Vadja kohapärimus 1. Inimasustusega seotud paigad ja kinnismuistised. – *Õdagumeresoomõ väikueq keeleq. Läänemeresoomõ väikesed keeled*. Võro Instituudi toimõitiseq 4. Võru: Võro Instituut, 132–150.
- Viidalepp, Richard 1939: *Valimik muistendeid koolide kogumisvõistlustelt 1939*. Tartto: Eesti Rahvaluule Arhiivi kirjastus.
- Viidalepp, Richard 1967: Järelsõna. – V. Mälk & I. Sarv & R. Viidalepp (toim.), *Eesti muinasjutud. Antoloogia*. Tallinna: Eesti Raamat.
- Viluoja, Eha 1998: Surnuga seotud uskumused ja muistendid eesti rahvapärimuses. – Mare Kalda & Mare Kõiva (toim.), *Sator 1. Artikleid usundi- ja kombeloo*. Tartto: Eesti Keele Instituut, 50–54.
- Virtaranta, Pertti 1971: *Kultarengas korvaan. Vienalaisia satuja ja legendoja*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 303. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Wichmann, Yrjö 1916: *Syrjanische Volksdichtung*. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 38. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.







V  
ORTODOKSINEN  
KANSANUSKO

# MUUTTUVAT NÄKÖKULMAT INKERIKKOJEN JA VATJALAISTEN ELÄVÄÄN KANSANUSKOOKUN

Ergo-Hart Västrik

Vatjalaiset ja inkerikot ovat kuuluneet ortodoksisuuden vaikutuspiiriin jo keskiajalta lähtien.<sup>1</sup> 1400-luvun lopun Novgorodin veroluetteloiden mukaan vatjalaisten ja inkerikkojen alueilla on ollut suhteellisen tiheä kirkkojen, kappeleiden ja luostarien verkosto, ja he olivat omaksuneet kristilliset etu- ja isännimet verrattain yleisesti.<sup>2</sup> 1600-luvulla vatjalaiset ja inkerikot määrittivät itsensä selkeästi ortodokseiksi, sillä he vastustivat Ruotsin vallan pyrkimyksiä kääntymään alueen väestöä luterilaisuuteen. 1800–1900-luvuilla ortodoksisuus on ollut jo vatjalaisten ja inkerikkojen identiteetin erottamaton osa, ja se on ilmeisesti ollut myös yksi tekijä, joka edesauttoi kansojen assimiloitumista venäläisiin.<sup>3</sup>

Ortodoksisesta identiteetistä huolimatta vatjalaisten ja inkerikkojen uskonnon kuvaajat ja tutkijat kautta aikojen ovat kiinnittäneet enemmän huomiota ei-kristillisiin piirteisiin. Yksityiskohtaisempia kuvauksia mainittujen ryhmien uskonnollisesta elämästä on 1500-luvun Novgorodin arkkiepiispojien paimenkirjeissä ja aikakirjoissa (*letopis*), Ruotsin vallan aikaisissa Inkerinmaan superintendentin tarkastusselvityksissä, 1700-luvun alun ortodoksisen synodioikeuden asiakirjoissa, valistusajan oppineiden topografisissa ja etnografisissa katsauksissa sekä 1800-luvun kielen ja kansanrunouden kerääjien matkakuvauksissa, kenttätöypäiväkirjoissa ja -materiaaleissa. Monia lähteitä yhdistää se, että vatjalaisia ja inkerikkoja pidettiin usein vain muodollisesti kristittyinä, ja kuvauksen painotuvat pakanallisiin<sup>4</sup> elementteihin.

Herääkin kysymys, mistä johtuu ero vatjalaisten ja inkerikkojen uskontoa kuvaavien ulkopuolisten ja ihmisten

omien käsitysten välillä. Voiko syynä olla se, että vieraiden – näitä ryhmiähän ovat kuvanneet läpi aikojen vierasta alkuperää olevat pappismiehet ja maalliset tutkijat – silmään on pistänyt kaikki heidän näkökulmastaan tavallisesta, kanonisesta poikkeava? Huomiota on kiinnitetty ensisijaisesti erilaisuuteen, joka usein on myös vanhaa aikaista, arkaistista ja ristiriidassa voimassa olevan opetuksen kanssa. Valistusaikaan asti kirkko piti kaikenlaista normista poikkeamista vaarallisena ja pelottavana epäuskona, jota vastaan tuli taistella. Akateemiset tutkijat kiinnostuivat 1700-luvun lopulta lähtien kansanomaisista uskontoon liittyvistä käsityksistä ja pitivät niitä eksoottisina kurioositeetteina. Vaarallisuuden kauhistelun sijaan erilaisuudesta kiinnostuttiin, ja kaiken tavallisesta kristillisyydestä poikkeavan nähtiin kertovan näiden kansojen ominaislaadusta.

Voidaan myös kysyä, ovatko vatjalaiset ja inkerikot kirkonmiesten pyrkimyksistä huolimatta säilyttäneet uskonnollisissa käsityksissään läpi aikojen jotakin vanhakanontaista ja pakanallista juuri siksi, että he ovat asuneet idän ja lännen kulttuuripiirien rajalla. Vai onko uskomusperinteen jatkuvuuden ja kertautuvien mallien selitys jossakin muualla, voisiko se liittyä kulttuureita kuvanneiden omiin lähtökohtiin ja näkemistapaan? Mahdollinen on toki selitys, että myöhemmät kuvaajat ovat tukeutuneet töissään aikaisempiin auktoriteetteihin, mutta se ei päde ainakaan yleisesti, sillä myöhemmät kuvaajat eivät monissakaan tapauksissa ole olleet tietoisia aikaisemmista lähteistä.

## 1500-luvun Novgorodin arkkipiispojien paimenkirjeet ja aikakirjat

Ensimmäiset kirjalliset lähteet vatjalaisten ja inkerikkojen uskonnosta ovat peräisin 1500-luvun alusta. Tuonaikaisissa Novgorodin suuriruhtinaskunnan arkkipiispojien paimenkirjeissä ja aikakirjoissa käsitellään Vatjan viidenneksen (ven. *Vodskaja Pjatina*, Novgorodin pohjoinen hallintoalue) asukkaiden taikauskaisia tapoja.<sup>5</sup> Näissä asiakirjoissa heijastuu uusi tilanne, johon aikaisemmin keskuvallasta suhteellisen vapaat ja riippumattomat itämerensuomalaiset kansat joutuivat, kun Novgorodin ruhtinaskunta liitettiin Moskovan suurruhtinaskuntaan.<sup>6</sup> Paimenkirjeissä näkyy sekä Moskovan keskittämispolitiikka siihen asti autonomisena olleen Novgorodin kirkon suhteen että sisäisen käännytystyön ideologia, jonka päämääränä oli ortodoksisen vaikutusvallan kasvattaminen ja kirkollisen elämän järjestäminen maantieteellisesti ja poliittisesti laajentuneella alueella. Nämä pyrkimykset koskivat erityisesti rajaseutujen asukkaita, muun muassa vatjalaisia, inkerikkoja ja karjalaisia. Heidän asuinalueensa olivat olleet maantieteellisesti rajamaata ja siksi he olivat uudistuksille ilmeisesti vähemmän vastaanottavaisina säilyttäneet varhaisempia uskonnollisia käsityksiä. Mainittuihin lähteisiin tulee kuitenkin suhtautua hyvin varauksellisesti, sillä kirjoitukset ovat ideologisesti latautuneita ja kuvaavat hengellisen hierarkian korkeinta näkemystä: ne sisältävät runsaasti kristillistä pakanuudenvastaista retoriikkaa ja ilmeisen selvää liioittelua, joka ei kuvaa objektiivisesti senaikaista uskonelämää.<sup>7</sup> Silti kuvauksista nousee esille monia teemoja, jotka mainitaan myöhemmissäkin tutkimuksissa vatjalaisten ja inkerikkojen yhteydessä.

Tunnetuin ja siteeratuin 1500-luvun alkupuolen lähteistä on arkkipiispa Makarin<sup>8</sup> paimenkirje vuodelta 1534, jossa paljastuu hänen pyrkimyksensä juuria Vatjan viidenneksen asukkaiden sopimattomia uskonnollisia tapoja. Paimenkirjeestä saamme tietää, että Makari antoi pappismunkki Iljalle tehtäväksi käännytystyön järjestämisen.



Liivinmaan talonpojat kumartamassa luonnonkohteita. Oman aikansa stereotyyppinen kuvaus Sebastian Münsterin teoksesta "Cosmographie" (1588).

Iljan tuli vierailta kaikissa alueen kirkoissa ja luostareissa takaamassa, että arkkipiispan viesti luettaisiin. On oletettu, että Ilja olisi ollut itse taustaltaan itämerensuomalainen ja osa tiedoista paikallisten asukkaiden moittivista tavoista voisi olla peräisin häneltä itseltään.<sup>9</sup>

Paimenkirjeessä kiinnitettiin erityisesti huomiota "tšuidien arpojiin", joiden aktiivinen toiminta ja jopa kilpailuasetelma ortodoksikirkon kanssa saattoi olla yksi lähetyksen järjestämisen keskeisiä syitä. Arpojen roolin erityisyydestä ja sopimattomuudesta kristilliseen ajatusmaailmaan todistaa paimenkirjeissä kuten myös Pihkovan aikakirjan liitteessä mainittu itämerensuomalainen arpoja-nimitys (*arbui*, käytetty on myös verbimuotoa *arbujut*). Kyseessä on ilmeisesti vanhin kirkkoslaavin lähteissä mainittu vatjalaisten ja inkerikkojen uskontoon liittyvä termi, jonka taustalla on itämerensuomalainen *arpoja* 'ennustaja'.<sup>10</sup> Termi tunnetaan samassa merkityksessä myöhemmin sekä vatjan että inkeron kieleissä, vatjaksi *arpoja*, *arponikka*, *arpuli* 'arpoja, ennustaja; (kylän)viisas, puoskari; noita'; *arpoa* 'ennustaa', myös *arpa* 'arpa, arpakapula',<sup>11</sup> inkeroisurteissa *arpoja*, *arpuja*, *arpuli* 'noita;



Narvan "venäläiset naiset" pääsiäistä edeltävänä lauantaina kalmistolla vainajia itkemässä. Piirros Adam Oleariuksen matkakirjasta vuosilta 1633–1634.

henkilö, joka katsoo korteista, mikä hätänä; uien selittäjä'.<sup>12</sup>

Arpojat olivat ilmeisesti paikallisia uskonnollisia johtajia, joilla oli keskeinen tehtävä yhteisön monenlaisissa yksityisissä ja julkisissa rituaaleissa. Makarin kirje kertoo, että paikalliset asukkaat kutsuivat arpoja ei-kristillisiin pyhiin paikkoihin, missä he osallistuivat uhrirituaalien syömis- ja juomisriitteihin. Arpojen puoleen käännyttiin lapsen syntyessä, ja juuri he antoivat vastasyntyneille nimet ennen kristittyjä pappeja. Paimenkirjeessä mainittiin myös se, että arpojat osallistuivat vainajien hautaamiseen kyläkalmistoihin ja että "nämä arpojat arpoivat pahojen henkien nimeen jopa heidän vainajanmuisteluantiensa päällä".<sup>13</sup> Samaa todetaan myös Pihkovan aikakirjan liitteessä, jonka mukaan Tšuudin, Inkerin ja Karjalan asukkaat kunnioittavat tavallista ihmistä yhtä paljon kuin pappia käyttäen hänestä nimitystä *arpoja*, joka "suorittaa kaikki toimitukset oman eksytyksensä mukaan ja antaa lapsille nimet".<sup>14</sup> Arpojiin voidaan liittää myös samassa yhteydessä mainittu huomautus, jonka mukaan noitumista

harrastavat olivat sitä mieltä, että "paholaiset puhuvat heidän kanssaan". Kristillisen demonologian näkökulmasta arpojen toimet liittyivät paholaisen voimiin ja noitumista harrastavat olivat itse paholaisen vallassa.<sup>15</sup>

Arpojen lisäksi 1500-luvun asiakirjoissa mainitaan toistuvasti ei-kristillisiä (pakanallisia) pyhiä paikkoja, joista pappismiehet käyttivät adjektiiveja *kurja* (ven. *skvernyi*) ja *inhottava* (ven. *merzski*). Niinpä Makarin paimenkirjeessä moititaan Vatjan viidenneksen asukkaita (eli muun muassa vatjalaisia ja inkerikkoja) siitä, että ortodoksisuudesta luopujat "palvovat saastaisilla palvontapaikoillaan puita ja kiviä paholaisen vaikutuksesta".<sup>16</sup> Pihkovan aikakirjan liitteessä esitetään pidempi kultikkohteiden luettelo:

Heidän saastaiset palvontapaikkansa ovat metsää ja kivi-koita ja jokia ja soita, lähteitä ja vuoria ja kukkuloita, aurinko ja kuu ja tähtiä ja järviä, ja sanalla sanoen he palvovat ja kunnioittavat jumalina kaikkea luontoon kuuluvaa, ja he tuovat veriuhrina pahoille hengille härkiä ja lampaita ja kaikkea karjaa ja lintuja.<sup>17</sup>

Molemmissa tapauksissa nähdään selkeästi, miten kirkonmiehet tulkitsivat pakanallisia tapoja paholaisen toimiksi tai paholaiskultiksi. Aikakirjan liitteessä esitetty kulttikohdeiden luettelo viittaa itämerensuomalaisten kansojen animistiseen luontosuhteeseen, mutta tätäkään kirjoitusta ei voi tulkita sananmukaisesti.<sup>18</sup> Luettelon kristillisille teemoille ja pakanoiden kuvaukselle löytyy monia esikuvia kristillisten kirkkoisien kirjoituksista<sup>19</sup> ja Raamatun kohdista, joissa varoitetaan epäjumalan palveluksesta.<sup>20</sup>

Joka tapauksessa 1500-luvun lähteet vahvistavat, että vatjalaisilla ja inkerikoilla oli tuohon aikaan luonnossa pyhiä paikkoja, joiden hävittäminen oli yksi lähetystyöhön lähetetyn pappismunkki Iljan tärkeimmistä tehtävistä. Pyhien paikkojen hävittämistä on käsitelty myös Pihkovan aikakirjan liitteessä, jonka alkuosassa on ilmeisiä käännytysretoriikan topoksia. Aikakirjaan on tallennettu epätavallinen pyhimyselämäkerrallinen pappi Iljan ihmeteko, jonka mukaan aikuiset eivät aluksi uskaltaneet osallistua hävitystyöhön, mutta ihmeen kaupalla työhön osallistuivat parivuotiaat lapset.<sup>21</sup> Aikakirja näyttää siten heijastavan käännytysmatkan aikana suoritetuista ei-kristillisten pyhien paikkojen vastaisia toimia. Samalla lähteissä mainittu rikkominen, hävittäminen ja polttaminen ei välttämättä merkinnyt pyhien paikkojen hylkäämistä vaan ne voitiin liittää osaksi kristillistä kulttia. Voidaan olettaa, että paikan tai sen läheisyyden pyhyys saattoi säilyä tai siirtyä uusiin kohteisiin, vaikka osa kulttikäytössä olleista puista ja kivistä hävitettiin. Uskonnollisen toiminnan jatkuvuutta korostavat myöhemmistä kuvauksista tunnetut tiedot pyhien puiden ja kivien läheisyydessä sijainneista kulttiristeistä ja kappeleista, jotka olivat merkinä luonnonpaikan siirtämisestä ja kuulumisesta kirkolliseen käyttöyhteyteen.

Vatjalaisten ja inkerikkojen kansanuskoa koskevissa lähteissä 1500-luvun alusta todetaan usein, että itämerensuomalaiset kansat olivat kyllä muodollisesti kristittyjä mutta sielultaan vielä täysinä pakoita. Makarin ja Feodossin paimenkirjeitä on pidetty esimerkkeinä käännytystyön vähäisestä vaikutuksesta ja luonnehdittu Vatjan

viidenneksen tuonaikaisten asukkaiden uskonnollisuutta syvälle juurtuneena pakanautena.<sup>22</sup> Lähdetekstejä lähemmin tarkasteltaessa on mahdollista lieventää jyrkimpiä näkemyksiä.<sup>23</sup> Sallittujen ja kiellettyjen tapojen kuvauksia analysoitaessa tulee hyvin selväksi se, että ne eivät välttämättä sulkeneet toisiaan pois, vaan pakanalliset tavat täydensivät kristillisiä ja päinvastoin. Vatjalaiset ja inkerikot identifioivat itsensä ilmeisesti jo tuolloin ortodokseiksi ja noudattivat kristillisiä tapoja, mutta niiden rinnalla oli käytössä monia esikristillisiä tapoja. Konkreettisesti tämä heijastuu paimenkirjeen kohdassa, jossa käsitellään nimen antamista vastasyntyneelle. Tapana oli ensin kutsua lapsen luokse paikallinen arpoja nimeä antamaan, ja vasta sen jälkeen menttiin kirkkoon ristimään lapsi.<sup>24</sup> Siten arpojan suorittama riitti ei sulkenut pois papin suorittamaa riittä, eivätkä ne asianomaisille olleet välttämättä ristiriidassa keskenään.

Lähteissä mainitaan monin paikoin myös *kurgany-* ja *kolomištše-*nimisiä hautauspaikkoja. Ensimmäinen tarkoittaa alueella tyypillistä kurganihautausta,<sup>25</sup> toista puolestaan on pidetty itämerensuomalaisena kalmistona.<sup>26</sup> Ilmeisesti entisiä kalmistoja oli painostuksen alla saatettu hylätä, sillä 1600-luvun Inkerinmaan luterilaisten lähteiden mukaan paikalliset asukkaat olivat kääntyneet tuonaikaisen luterilaisen hallinnon puoleen, jotta Ruotsin valta antaisi jälleen luvan haudata vainajia ”kalmistoihin ja uhrilehtoihin”. Myöhemmät tiedot vahvistavat, että 1700-luvun ortodoksihallinto antoi luvan haudata vainajia kauemmas *pogostojen* (’pitäjä’, ’seurakunta’) keskuksista, mistä on todisteena vatjalais- ja inkerikkokylille vielä 1900-luvullakin tyypillinen kyläkalmistojen verkosto.

Paikallisten tapojen ja kirkollisten käsitysten vastakainasettelu näkyy hyvin kuvauksissa myös vaimojen hiusten leikkaamisesta ja sopimattomien vaatteiden kantamisesta. Itämerensuomalaisten kansojen rituaalinen hiustenleikkaamistapa oli ortodoksisen kirkon hiustenleikkaamiskiellon vastainen.<sup>27</sup> Muun muassa Feodossin paimenkirjeessä mainitaan, että kiellon vastustajat tulee

lähettää Novgorodiin. Vastatoimenpiteistä huolimatta tapa oli silti vielä 1700-luvun lopussa hyvin tunnettu ja hiusten leikkaaminen oli osa vatjalaisia häätapoja 1800-luvulle asti.<sup>28</sup> Hiusten leikkaamisen lisäksi asiakirjoissa pidettiin moitittavana myös naisten sopimattomia päähineitä ja vaatteita, joita arkkipiispa Feodossin paimenkirjeessä verrattiin jopa kuolinvaatteisiin.<sup>29</sup> 1700- ja 1800-luvulta peräisin olevien vaatekuvausten perusteella tutkijat ovat yrittäneet päätellä, minkälaiset vaatteet kirkonmiehiä huolestuttivat. Gustav Ränkin mukaan harmistusta saattoi aiheuttaa aviovaimojen *päästäs*-niminen korkea kartionmuotoinen päähine, jonka alla oli olkapäihin ulottuva valkea *paikas*-liina.<sup>30</sup> Elina Öpik ei hyväksynyt Ränkin tulkintaa: hänen mielestään oli hyvin epätodennäköistä, että värikäs *päästäs*-lakki ja sen alla kannettava valkea liina olisi voinut aiheuttaa miellehtymiä kuolinliinaan. Öpik puolestaan oletti, että kuvauksissa mainittu vaate voisi olla valkea pellavainen pään päällä tai olkapäillä kannettu huivi, josta 1700-luvun lopulla käytettiin *olkalina*-nimitystä ('olkaliina').<sup>31</sup> Luultavasti viittaus kuolinvaatteisiin tulee vaatteiden sopimattomasta valkeasta väristä, ja valkeus voisi olla juuri syy siihen, että vaatetus kiinnitti jo 1500-luvun ortodoksipappien huomion. Vatjalaiset ja inkerikot ovat käyttäneet valkeita vaatteita rituaalisissa menoissaan myöhemminkin.

## Ruotsin vallan ajan asiakirjat 1600-luvulta

Vuonna 1617 vatjalaisten ja inkerikkojen asuttamat alueet siirtyivät useiden Venäjän ja Ruotsin välisten sotilaallisten konfliktien jälkeen lähes sadaksi vuodeksi Ruotsin hallintaan. Aikakautta leimaa Ruotsin pyrkimys kääntää paikallisia ortodokseja luterilaisuuteen.<sup>32</sup> Tämä perustui Ruotsin valtioneuvedelliseen periaatteeseen, jonka mukaan protestanttisella kirkolla oli valtiokirkon asema ja uskonnollista yhtenäisyyttä tarvittiin tuolloin laajimmillaan olleen kuningaskunnan alueiden hallitsemiseksi. Inkerin-

maan kuvernementissa, kuten uutta hallintoaluetta virallisesti nimitettiin, tapahtui samalla muutoksia väestön etnisessä koostumuksessa. Sotatoimien ja uskonnollisten vainojen seurauksena suuri joukko ortodokseja siirtyi Venäjälle ja tyhjentyneille seuduille tuli luterilaisia uudisasukkaita Suomen ja Viron alueelta.<sup>33</sup>

Uskonnollisista oloista kertovat muun muassa Inkerinmaan kirkollisten johtajien kirjeenvaihto ruotsalaisen maallisen hallinnon kanssa, luterilaisille papeille annetut ohjeet ortodoksisen väestön käännäyttämistä sekä Inkerinmaan kenraalikuvernöörin samansisältöiset julkiset tiedonannot. Ruotsalainen hallinto piti vatjan ja inkeröisen kieliä suomen kielen murteina, mikä johti siihen, että näiden kielten puhujat erotettiin ortodoksisista venäläisistä ja heitä käsiteltiin yhtenä kokonaisuutena alueelle tulleiden luterilaisten uudisasukkaiden kanssa. Tällä perusteella Inkerinmaan superintendentti Johannes Gezelius nuorempi<sup>34</sup> ryhtyi 1600-luvun lopulla erottelemaan ”suomalaisia” ”venäläisistä”.

Inkerinmaan kenraalikuvernööri Göran Sperling<sup>35</sup> tuki kaikin tavoin luterilaista käännäytystä ja julkaisi aiheesta julistuksen vuonna 1684. Virallisen ideologian mukaisesti tässäkin julistuksessa väitettiin, että ortodoksiset inkerikot ja vatjalaiset elävät ”pakanallisessa kurjuudessa ja vääryydessä”. Sperling kielsi suoraan ortodoksisten itämerensuomalaisten osallistumisen muihin kuin luterilaisiin kirkollisiin jumalanpalveluksiin ja suostutteli heitä viemään lapsensa luterilaisten pappien luostittäväksi, hautaamaan vainajat luterilaisten tapojen mukaisesti ja suorittamaan muutkin kirkolliset toimet pappien läsnä ollessa. Kenraalikuvernöörin ohjeiden mukaisesti rovastien ja pastorien tuli kyselemällä selvittää, mitä kieltä miläkin alueella puhuttiin. Kaikki venäjää osaavat ortodoksit saivat pitää uskontonsa, samalla kun kaikki ne, jotka venäjää eivät osanneet, tuli poikkeuksetta lukea luterilaisiksi. Viimeksi mainittuun joukkoon kuului ilmeisesti myös suuri joukko vatjalaisia ja inkerikkoja. Ankarien rangaitusten uhalla heitä kiellettiin osallistumasta venäläisten

jumalanpalveluksiin ja viettämästä ortodoksisia kirkollisia juhlapyyhiä.<sup>36</sup>

Sperlingin julistusta täydensi omalta osaltaan kaksi Gezeliuksen papeille osoittamaa muistiota, joissa annettiin yksityiskohtaisia ohjeita, miten uskontoon perustuvaa erottelupolitiikkaa tuli toteuttaa käytännössä.<sup>37</sup> Gezeliuksen toisessa muistiossa sanottiin, että erottelun jälkeen pappien tulisi huolehtia siitä, etteivät talonpojat ryhtyisi uudestaan käymään venäläisissä kirkoissa tai lähtisi pyhiinvaellusmatkalle pyhiksi pitämiinsä kohteisiin, joiksi Gezelius mainitsi ”kirkot, lehdot ja kiviröykkiöt” (*kyrkor, lundar och steen rässiör*).<sup>38</sup> Viimeksi mainituissa oli kysymys ilmeisesti aikaisemmissa ja myöhemmissäkin lähteissä mainituista luonnonpaikoista, joiden luona järjestettiin riittimenoja. Lyhyen maininnan perusteella voidaan olettaa, että puut ja kivet, jotka olivat kulttimieleessä hyvin

tärkeitä, oli 1600-luvulla kytketty ortodoksisen kirkon käyttöön. Tässä tulee samalla esiin luterilaisten pappien tapaa tulkita ortodoksiset ja esikristilliset ilmiöt yhtä torjuttaviksi. Samassa muistiossa näkyy myös luterilaisten kirkollisten johtajien käsitys ortodoksisista ikoneista. Gezeliuksen mielestä pyhäinkuvat olivat ”entisen taikauskon viljaa”, joiden kunnioittaminen tuottaa sielulle hallaa. Ikonien keräämistä vatjalaisilta ja inkerikoilta hän piti kuitenkin liian vaarallisena: hänen käsityksensä mukaan olisi parempi, mikäli varakkaammat ihmiset ostaisivat ne, minkä jälkeen ne hävitettäisiin. Pappien tuli taistella myös venäläismallista pukeutumista vastaan, joka superintendentin mielestä olisi epäsuorasti esteenä uskonnon vaihtamiselle. Samalla hän ehdotti, että ortodoksiset hopeiset ja messinkiset kaularistit kuitenkin sallittaisiin, sillä niiden käytöstä vieraannuttaminen olisi liian vaikea tehtävä. Lisäksi

Ristisaatto ikoneineen venäläisessä kylässä. Piirros Adam Oleariuksen matkakirjasta vuosilta 1633–1634.



inkerikkoja ja vatjalaisia tuli houkutella luopumaan paas-toamisesta.<sup>39</sup>

Kesällä 1684 superintendentti Gezelius vieraili vatjalaisten ja inkerikkojen kylissä vakuuttuakseen uskonnonvaihtotoimien tehokkuudesta, ja laati vierailustaan selviytyksen *Diarium Visitationis Ingro-Wadiacae Anno 1684*.<sup>40</sup> Selvitys oli osoitettu kuningas Kaarle XI:lle ja päivätty 21.II.1685. Kyseessä on korkean hengenmiehen päiväkirjanomainen kuvaus vatjalaisten ja inkerikkojen asuttamien alueiden uskonnollisista oloista. Hän kertoo kansan mielipiteistä ja suhtautumisesta luterilaiseen opetukseen. Selonteon mukaan Gezeliuksen matka kesti kuukauden eli 25:nneestä heinäkuuta 25:nteen elokuuta, ja matkan aikana hän vieraili henkilökohtaisesti, kirkonmiesten saattelemana, suuressa osassa Länsi- ja Keski-Inkerin vatjalais- ja inkerikkokylä.<sup>41</sup> Tekstissä mainitaan ensimmäistä kertaa nimiltä vatjalaisten ja inkerikkojen asuttamat kylät. Vatjalaisia mainitaan asuneen monessa sellaisessa kylässä, joissa he myöhemmin ovat assimiloituneet joko inkerikkoihin tai venäläisiin, esimerkiksi Narvussa (Kosemkinä) ja Pustonperässä (Pustomerža).<sup>42</sup>

Myös tämän asiakirjan tietoihin tulee suhtautua kriittisesti, sillä kuvauksen näkökulma on korkeakirkollinen ja se oli osoitettu korkeimmalle maallisen vallan haltijalle. Siksi matkakertomuksen tiedot voivat antaa kaunistellun kuvan silloisista uskonnollisista oloista, eli ne kuvattiin sellaisina kuin ruotsalaiset vallanpitäjät halusivat ne nähdä. Ideologisesti värittyneitä ovat ilmiselvästi ne kohdat, joissa kerrotaan, kuinka ortodoksit olivat ylitsevuotavasti iloinneet saatuaan luterilaista opetusta ja vaatineet sitä myöhemmin lisää.<sup>43</sup>

Kun otetaan huomioon Inkerinmaan uskonnollinen tilanne 1600-luvun loppupuolella, on oletettavaa, että matkakuvauksessa heijastuu vatjalaisten ja inkerikkojen torjuva suhtautuminen luterilaiseen uskontoon ja sen edustajiin. Monissa tapauksissa vatjalaiset ja inkerikot yrittivät jopa välttää tapaamisia luterilaisen uskonnon edustajien kanssa. Koslovan (Kozlova) kylästä kerrotaan, että kun

Gezelius lähetystöineen saapui sinne 14. elokuuta, ”suurin osa tämän rauhattoman kylän asukkaista juoksi metsään” ja paikalle jäivät vain muutamat vähäiset perheet. Samalla tavalla käyttäytyivät kymmenen päivää myöhemmin ortodoksit Varpolan kylässä, jossa ”sekä suuret että pienet juoksivat metsään ja heitä ei voitu enää kerätä yhteen”. Lousanan kylästä kerrotaan, että aina luterilaisen papin saapuessa kylään suurin osa asukkaista oli piiloutunut.<sup>44</sup> Metsään pakeneminen oli tavallista erityisesti sodan uhatessa, ja voidaankin olettaa, että paikalliset ihmiset pitivät piispantarkastuksia ja uskonnonvaihtamisprosesseja vastaavanlaisina uhkatilanteina.<sup>45</sup>

Gezeliuksen selonteissa mainitaan usein, että luterilaisiin ”harjoituksiin” kokoontui vain vähän ihmisiä ja paikalle tulleetkin olivat vastahakoisia. Tilanne kärjistyi esimerkiksi Kotkon kylässä, jossa vähäinen kokoontumiseen saapunut ihmisjoukko käyttäytyi uhkaavasti. Ihmisten mielen muuttamiseksi jokaiselle vastahankaiselle tuli antaa ruumiillinen rangaistus. Konflikti syntyi myös Kaprion kirkon luona, josta järjestyksenpitäjien avulla täytyi ”ajaa pois suuri joukko inkerikkoja ja vatjalaisia, jotka halusivat samana päivänä harjoittaa taikauskoaan venäläisessä kirkossa”. Samalla pidätettiin kaksi ortodoksidiakonia, jotka kiellosta huolimatta pitivät jumalanpalvelusta Kaprion kirkossa. Heistä toista rangaistiin ruumiillisesti, toinen selvisi varoituksella.<sup>46</sup>

Edellä mainitut esimerkit todistavat, että vatjalaisilla ja inkerikoilla oli jo tuohon aikaan ortodoksinen identiteetti. Suoraan tähän viittaavat merkinnät, joissa kyläläiset pyytävät lupaa jäädä ”entiseen venäläiseen uskoon”. Tällainen merkintä kirjattiin esimerkiksi Kerstovassa Lähtekylän lautamiehestä, ja samanlaisen pyynnön esittivät Iivainaisvatjalaiset, sillä heillä oli kuulemma sukulaisina Narvan venäläisiä.<sup>47</sup> Uskonnon vaihtaminen saattoi erottaa perheiden jäsenet tai sukulaiset toisistaan, mikä aiheutti paljon ongelmia jokapäiväisessä elämässä.

Parissa kohtaa Gezeliuksen selvitystä on viittauksia mahdollisesti vanhempiin uskonnollisiin käsityksiin. Kan-



sanuskon kannalta huomattavaa on esimerkiksi toteamus Novaburan (Uusi-Puura) kappelipitäjän alueella olevien kylien inkerikoista, jotka pyysivät tarkastajilta lupaa ”haudata vainajansa entisiin uhrilehtoihin ja kalmistoihin vanhojen tapojen mukaisesti”.<sup>48</sup> Voidaan olettaa, että käytetty ilmaisu (*luder och Calm*) tarkoitti entisiä kyläkalmistoja: tässä kuten 1500-luvun Novgorodin arkkipiispijen paimenkirjeissä kirkon edustajat käyttivät itämerensuomalaisista *kalmisto*-sanaa. Selonteissa mainitut lehdotkin voisivat tässä yhteydessä tarkoittaa paikallisia kyläkalmistoja, jotka olivat tyypillisiä vatjalaisten ja inkerikkojen alueella keskiajalla ja myöhemmin. Vatjalaisessa perinteessä tällaisista lehdosta käytettiin 1900-luvulla nimitystä *tammizikko* ’tammikko’ tai *pihkuzikko* ’männikkö’.<sup>49</sup> Jonkin verran yllättävä on asiakirjassa mainittu vastaus talonpoikien pyyntöön: ”heitä kehoitettiin huolehtimaan sielustansa ja heille vastattiin, että he jotka olivat lähellä kirkkoa, voitaisiin haudata meidän hautuumaallemme, mutta niin kauan kuin heidät on jätetty meidän seurakuntamme välinpitämättömyyden vuoksi lehmien ja sikojen jalokojen alle, ei ole mahdollista pakottaa heitä tuomaan vainajiaan pitkän matkan takaa hautausmaalle”.<sup>50</sup> Gezeliusen selonteko täten vahvistaa, että hautausmaita oli vähän luterilaisten kirkkojen ja kappelien läheisyydessä ja että järjestelmä toimi tuolloin huonosti, mikä ilmeisesti mahdollisti vatjalaisten ja inkerikkojen kääntymisen takaisin ortodoksisuuteen tai ainakin noudattamaan entisiä hautastapojaan.

Vainajien haudaus otettiin piispankierrokseen osallistujien kanssa puheeksi myös Klopitsan kihlakunnassa, jonne kerääntynyt kansa kysyi, ”saavatko he säilyttää entiset vaatteensa”. Vastaus tähän kysymykseen oli myös mielenkiintoinen, sillä kysyjille ehdotettiin, ”että heidän tulisi huolehtia enemmän, miten koristella sielua ja sydäntä Jumalan edessä”.<sup>51</sup> Vaikka Gezelius oli antamissaan ohjeissa moittinut venäläisperäisten vaatteiden kantamista, tässä näyttävät kiistakysymyksenä olleen vatjalaisten ja inkerikkojen runsaasti koristellut kansanpuvut.



Hautausoitimus venäläisessä kylässä. Kuvan keskivaiheilla nainen vanhemmalla haudalla antimien kanssa muistelemassa. Piirros Adam Oleariuksen matkakirjasta 1633–1634.

Selvää on, että kyläkalmistoihin hautaaminen säilyi pitkään ja ruotsalaiset kirkonmiehet kiinnittivät tähän sopimattomaan tapaan huomiota samoin kuin heidän ortodoksiset kollegansa aikaisemmin. Se, että inkerikot nostivat kysymyksen esille, voidaan nähdä paikallisten asukkaiden pyrkimyksenä saada etuja vastalahjaksi ortodoksisuudesta luopumisesta. Näin inkerikot ja vatjalaiset mahdollisesti suhtautuivat muodolliseen uskonnonvaihtoon kaupankäyntitilanteena, jolla haluttiin saavuttaa myönnytyksiä esimerkiksi hautaus- ja pukeutumistavoissa.

## Ortodoksisen synodioikeuden asiakirjat 1730-luvulta

1700-luvun alussa vatjalaiset ja inkerikot siirtyivät lähes sata vuotta kestäneen Ruotsin valtakauden jälkeen takaisin Venäjän alaisuuteen. Tietoja tuon ajan uskonnollisuudesta löytyy synodioikeuden asiakirjoista, jotka käsittelevät kirkon mielestä sopimattomista tavoista esitetyjä valituksia. Synodi oli Pietari Suuren ajan ortodoksis-kirkon korkein hallintoelin. Virallisesti siitä käytettiin nimitystä Kaikkein Pyhin Hallitseva Synodi. Se käsitteli

toimialaansa kuuluvia oikeustapauksia, lähetti paikalle hengenmiehiä tutkimaan tapauksia sekä määräsi rangaistuksia. Synodioikeuden asiakirjoja ei ole aikaisemmin käytetty vatjalaisten ja inkerikkojen uskonnon tutkimiseen, koska niitä ei ole juurikaan tunnettu.<sup>52</sup>

Synodioikeuden asiakirjoissa vuosina 1731–1733 käsitellyt tapaukset liittyvät Pietarin kuvernementin Kaprion ujezdin Soikkolan pogostin läheisyydessä sijaitseviin vatjalais- ja inkerikkokyläin.<sup>53</sup>

Vatjalaisten ja inkerikkojen uskonnollista tilannetta 1500- ja 1600-luvulla heijastaviin asiakirjoihin verrattuna synodioikeuden asiakirjoissa olevat tapojen kuvaukset ovat huomattavasti yksityiskohtaisempia ja niistä löytyvä etnografinen aines on rikkaampaa. Kylien nimien lisäksi syytöksissä ja päätöksissä mainitaan oikeudenpöytäkirjoille ominaiseen tapaan nimeltä monia asianosaisia kyläläisiä. Aikaisemmat tutkijat ovat juuri asiakirjoissa esiintyvien venäläisperäisten nimien perusteella olettaneet virheellisesti, että kyseessä olivat venäläiset talonpojat<sup>54</sup> ottamatta huomioon, että ortodokseina myös vatjalaiset ja inkerikot käyttivät tuolloin samanlaisia nimiä.<sup>55</sup> Vaikka suoria todisteita asukkaiden etnisestä taustasta ei taikauskoisten tapojen kuvauksissa löydykään, ensimmäisessä asiaan liittyvässä synodin asiakirjassa on alueen inkerikko- ja tšuudiasukkaat<sup>56</sup> mainittu:

Mutta sellaista epäjumalanpalvontaa esiintyy kuulemma Soikkolan pogostissa ja kaikissa kylissä, lähes jopa kaikissa taloissa, sillä sen maan ihmiset ovat kaikki inkerikkoja ja tšuudeja, ja melkein kaikki rukoilevat puita ja kiviä, jonka vuoksi kirkoilla ei ole seurakuntalaisia.<sup>57</sup>

Kuvaukset epäjumalanpalvonnasta näissä viidessä kylässä ovat suurelta osin samanlaisia. Vaikka pappien huomion kiinnittivät enimmäkseen yksinkertaisten talonpoikien harjoittamat ortodoksisista jumalanpalvelusta jäljittelevät toimet kappeleissa, on yhdistävänä tekijänä

kaikissa tapauksissa kirkollisten merkkipäivien aikana paikallisissa pyhissä paikoissa järjestetyt kotieläinten uhraamiset ja olueen liittyvät rituaalit. Oikeudenkäyntiasiakirjoista saadaan tietää, että syytöksien mukaan Valkovitsan kyläkappelin luona seinän vieressä sijaitsi hirsiaitauksessa risti ja kaksi koivua, joiden luokse Laurinpäivänä (18. elokuuta) ja Ristin ylentämisen päivänä (14. syyskuuta) tuotiin kukkoja, ja missä ”ne teurastetaan ja veri kaadetaan mainitun ristin päälle ja koivuille, mutta päät asetetaan ristin alle, ja ne kukot syödään sen ristin ja koivun luona”. Paikalle saapuneet tutkijat löysivät todistusaineistoksi kappelin luota ristin ja koivujen läheisyydestä runsaasti kukkojen päitä, luita ja sulkia, minkä vuoksi he sulkiivat sinetillä kappelin ja kaatoivat epäjumalanpalveluksen kohteena olleet koivut.<sup>58</sup>

Samana tapauksena käsiteltiin uudestaan vuotta myöhemmin, jolloin oikeudenpöytäkirjoissa mainitaan lisätietoja mainituista kulttitoimista. Mielenkiintoista talonpoikien oikeudelle antamassa selityksessä on tavan alkuperä ja lausumat heidän uskonsa vakaumuksesta:

Sitä kaikkea he tekevät siksi, että heidän isoisänsä ja isät tekivät niin toivoen itselleen Jumalan armoa, ja tekivät sitä kaikkea omassa yksinkertaisuudessaan. Ja opettajanaan tässä taikauskossa ei ollut heillä ketään. Mutta kristillinen jumalanpelko oli heillä Valkovitsan kylässä ollut jo ammoisista ajoista lähtien eivätkä he ole hylänneet harrasta uskoa, ja he kaikki noudattavat kristillistä hartautta eivätkä he noudata muita erityisiä tapoja ja käyvät Jumalan kirkossa.<sup>59</sup>

Olennaista tässä on huomata, että Valkovitsan kylän talonpojat kylänvanhimpansa johdolla vakuuttivat asiaa tutkiville, että he olivat kaikin puolin kunnollisia kristittyjä, jotka noudattivat vain omien esi-isänsä tapoja. Huolimatta selityksestä ja viittaamisesta aikaisempaan perinteeseen tutkijoiden mielestä esiintyi kuitenkin sellaisia poikkeamia ortodoksisista tavoista, että kaikille kyläläisille

”taikauskossa toimijoille” määrättiin raipparangaistus. Aikaisemmissa asiakirjoissa mainittuja kiviin liittyviä kulttitoimia tutkimuksen aikana ei havaittu. Mutta koska mainitut kivet ”kuitenkaan eivät ole täysin epäilyksistä vapaat” ehdotettiin niiden hävittämistä kaivamalla ne maan sisään. Synodin antamien ohjeiden mukaisesti kiven viereen tuli kaivaa suuri monttu ja kivi tuli vierittää sinne siten, ettei siitä jää mitään näkyville.<sup>60</sup>

Synodin lähettämien tutkijoiden selvitysten mukaan Liivakylässä järjestettiin Pietarin päivänä (29. kesäkuuta) pakanallisia riittimenoja vanhan puisen kulttiristin luona, joka sijaitsi ”kahden tammipuun alla”. Kyseisen pyhimyksen juhlapäivän ikoni otettiin riittimenoihin mukaan, ja ikonin päälle kaadettiin juhla varten pantua olutta.<sup>61</sup> Tutkijoiden selvitys erosi yksityiskohdiltaan naapurikylän Luutsan pakanallisista juhlamenoista, joissa Eliaan päivää (20. heinäkuuta) varten teurastettiin eläin seipäin aidatun pyhän paikan luona, jonka merkinä oli puinen risti. Tässäkin mainitaan ruokauhrien asettaminen ristin luo, vaikka muutoin pyhässä paikassa tapahtuneella on paljon yhteistä kirkollisen palveluksen kanssa: sen aikana esimerkiksi paikalle tuotiin ikoneja, sytytettiin kynttilöitä ja rukoiltiin.<sup>62</sup> Huomionarvoinen seikka on, että seitsemän vuotta aikaisemmin Soikkolan seurakunnan pappi hävitti kyseisen ristin, mutta talonpojat olivat jatkaneet pyhiä toimituksia tutkimuksiin asti. Niinpä papin sekaantuminen rituaaliin ei aiheuttanut perinteen katkeamista, ja paikan pyhyys ja toimien aktualisuus säilyivät kyläläisten mielissä.

Myös Luutsan tutkimuspöytäkirjassa mainitaan kukkojen uhraaminen, mutta se poikkeaa muista kuvauksista erityisesti osallistujien iän puolesta. Muissa teksteissä ”vanhojen tapojen” suorittajiksi mainitaan aikuiset kyläläiset (ilmeisesti vanhemmat miehet ja usein myös kylänvanhin), tässä tekstissä sen sijaan riittimenon suorittajina mainitaan lapset. Luutsan joessa rannan lähellä sijaitsi harmaa kivi, johon kyseisenä päivänä kylän talonpoikien neljästä kymmeneen vuoden ikäiset lapset toivat joka vuosi kukon.

Kukon pää heitettiin mainitulle kivelle, mutta ainoastaan lapset söivät keitetyn kukon lihan. Kyseessä oli yhteisön jokavuotinen riitti, ja tapahtumaa varten teurastetun kukon luovutti joka vuosi eri talo. Tässäkin kuulustellut talonpojat selittivät, että näin oli tehty ”ammoisesta ajasta lähtien” ja että ”kukkoja ryhdyttiin tuomaan kivelle siksi, että mikäli sitä kivelle ei tuoda eikä pääätä kivelle heitetä, kivi hukuttaa joka kesä pieniä lapsia ja karjaa”.<sup>63</sup> Tällainen selitys viittaa torjuntamagiaan. Vaikka oikeudenpöytäkirjassa talonpojat mainitsevat uhrauksen saajaksi kiven, voitiin uhrin todellinen vastaanottaja salata papeilta. Esimerkiksi 1900-luvun alun kansanperinnekuvausten mukaan toimet, joilla toivottiin välttää karjan tai lasten hukkuminen, tulkittiin uhrauksena vedenhaltijoille.<sup>64</sup> Riitin suorittivat alaikäiset ilmeisesti siksi, että he kuuluivat vesillä tapahtuvien onnettomuuksien riskiryhmään. Mahdollinen on myös tulkinta, että tapa oli siirtynyt lasten perinteeksi, koska siihen liittyvät käsitykset olivat tuomittuja mutta tavan ylläpitämistä pidettiin tärkeänä.

Myös Koskisenkylällä Eliaan päivänä joen rannassa teurastettiin oinas ja keitettiin juhlaolutta yhteistä syömistä ja juomista varten. Illalla keräännuttiin kylän läheisyydessä olevan aitauksen luokse, jossa oli tamminen risti, asetettiin kynttilöitä ristin eteen ja rukoiltiin. Toisena päivänä jokainen otti joesta vettä ja pelloilta yhden kiven ja pani ne aitaukseen ”aivan kuin profeetta Eliaan kunniaksi”. Pöytäkirjassa talonpojat selittävät, että tämä tehtiin ”vanhan tavan mukaisesti, kuten meidän esi-isämme ja isämme olivat tehneet, toivoen kaikkea hyvää vuodelle 1733”.<sup>65</sup> Tällaisia kivikasoja mainittiin sekä aikaisemmin että myöhemmin, niissä ilmeisesti on kyse kulttitarkoituksessa olevista kiviröykkiöistä, joiden synnystä ja käytöstä vatjalaisten ja inkerikkojen uskonnollisessa kontekstissa ei ole muita näin yksityiskohtaisia kuvauksia. Myös Hevaan inkerikoilta 1700-luvun lopulta on tietoja samantyyppisestä ilmiöstä.<sup>66</sup> 1900-luvun alun vatjalaisissa kansanperinnetallenteissa tällaisista kulttipaikoista on käytetty nimitystä *tšivirõukko* ’kiviröykkiö’ tai *palvõõ rõukko*

'palvontaröykkiö', 'uhriröykkiö'.<sup>67</sup>

Voidaankin todeta, että 1700-luvun alun ortodoksisen synodioikeuden asiakirjoissa esiintyy runsaasti mielenkiintoisia seikkoja vatjalaisten ja inkerikkojen uskonnollisuudesta. Aleksandr Lavrov<sup>68</sup> tarkasteli oikeuspöytäkirjoissa esiintyviä tapojen kuvauksia osana venäläistä *bratšina*-perinnettä, ja hänellä oli vaikeuksia sijoittaa kuvaukset slaavilaiseen tapaperinteeseen. Kyseessä onkin selvästi itämerensuomalaisille kansoille ominainen perinne, josta on myös myöhemmin dokumentoitu tietoa vatjalaisten ja inkerikkojen yhteydessä.<sup>69</sup> Samalla Lavrov totesi, että kirkollisten merkkipäivien yhteydessä erilaisten kansanomaisten rituaalien järjestämistä ei ollut tuolloin yleisesti kriminalisoitu (esimerkkinä oluen valmistaminen kappeleissa) ja kirkonmiesten huomion rituaalit kiinnittivät ainoastaan, mikäli pakanalliset piirteet korostuivat liiaksi. Lavrovin arvion mukaan tällaiset poikkeamat kirkollisista tavoista saattoivat aktualisoitua Ruotsin vallan aikana, jolloin ortodoksiset seurakunnat joutuivat olemaan ilman pappia.<sup>70</sup> Varmasti epävakaa tilanne edesauttoi vanhempien uskonnollisten käsitysten säilymistä ja edisti niiden aktiivista käyttöä. Kuvauksissa mainitaan useita esikristillisille tavoille tyypillisiä piirteitä – kaikkia riittimenoja ei voi pitää pelkästään kristillisestä perinteestä sattumanvaraisesti kasvaneiksi. Pikemminkin kyse on järjestelmällisestä synkretistisestä ilmiöstä, jossa eri lähteistä peräisin olevat elementit sekoittuivat ja täydensivät toisiaan.

Kansanuskolle ominaisesti kulttitoimet sovitettiin kristillisiin tapoihin. Esikristillisten ja kristillisten pyhyyskategorioiden lomittuminen tulee selvästi esiin juuri niiden paikkojen merkityksellisyydessä, joissa synodiopöytäkirjoissa kuvatut riitit järjestettiin. Kukkojen uhraaminen ja yhdessä tapauksessa myös suuremman eläimen teurastaminen järjestettiin kulttipaikoissa, jotka oli merkitty puisella ristillä. Usein mainitaan myös ristejä ympäröivät rakennelmat, seipäät tai läheisyydessä sijaitsevat puut. Siten eivät riittimenot eli oluen ja uhrieläimen veren valaminen ja ruokapalojen asettaminen kohdistuneet

pelkästään ristiin, vaan laajemmin pyhänä pidettyyn paikkaan ja sen vieressä olevaan luonnonpaikkaan. Rakennelmat tai muulla tavoin rajatut alueet muodostivat ilmeisesti kyläyhteisön paikallisen pyhän paikan, ja niissä olevat ristit ja kappelit todistivat, että ne oli muodollisesti otettu mukaan osaksi kristillistä kulttia.

## 1700-luvun lopun topografiset ja etnografiset katsaukset

Vatjalaisia ja inkerikkoja käsiteltiin etnisinä ryhminä monissa 1770–1790-lukujen Pietarin ympäristön väestön etnistä koostumusta esittelevissä katsauksissa. Aikaisemmin ortodoksipapit kuvasivat vatjalaisten ja inkerikkojen uskonnollisia näkemyksiä, nyt kirjoittajia olivat innoittaneet valistusajattelijoiden aatteet, ja he kokosivat tietoja alueen itämerensuomalaisista. Tietoja käytettiin alueen kansojen kielellisessä, etnografisessa ja uskontokuntaan kuulumisen määrittelyssä. Kun 1500-luvulla kuvauksissa keskityttiin vatjalaisten ja inkerikkojen *arpoja*-instituution hävittämiseen, niin 1700-luvun lopun tutkijat suhtautuivat noitiin paikallisina tietäjinä, jotka käyttivät sairaiden parantamisessa erikoisia tekniikoita ja tunsivat vanhoja tapoja. Näiden kuvausten myötä alkoi vatjalaisten ja inkerikkojen tieteellinen tutkimus.

Ensimmäisen inkerikkoja koskevan etnografisen kuvauksen laati Johann Gottlieb Georgi.<sup>71</sup> Hänen teoksestaan muodostui laajasti käytetty Venäjän kansojen etnografisen käsikirja. *Ingrier*-nimisessä kappaleessa hän kuvasi lyhyesti inkerikkojen elinkeinoja, pukeutumista, uskontoa ja tapoja. Vatjalaisista kirjoitti ensimmäisenä balttisaksalainen pastori Friedrich Ludolph Trefurt vuonna 1783. Kattilan-matkallaan hän kohtasi ”aikaisemmin tuntemattoman” tšuudien kieltä puhuvan pienen kansanryhmän.<sup>72</sup> Hän arveli vatjalaisten olevan kirkkoslaavinkielisissä aikakirjoissa mainittuja tšuudeja. Jotta vatjalaiset voitiin erottaa aikaisemmin tšuudeiksi mainituista kansoista, oli tärkeää tutkia tämän alkuperältään vanhan kansan nykyistä

kieltä, pukeutumista ja muita tapoja ja uskomuksia. Trefurtin kuten Georginkin kuvauksilla oli aikanaan suuri vaikutus ja ne ohjasivat muitakin tiedemiehiä tutkimaan Pietarin kuvernementin kansoja. Trefurtin työt innoittivat esimerkiksi Pietarin Keisarillisen Tiedeakatemian jäsentä Fjodor Tumanskia. Hän käsitteli vatjalaisten ja inkerikkojen uskonnollisia tapoja vuosina 1789–1790 laaditussa Pietarin kuvernementin kuvauksessa.<sup>73</sup>

Kaikissa edellä mainituissa kirjoituksissa kiinnitettiin erityistä huomiota inkerikkojen ja vatjalaisten uskonnollisiin tapoihin. Tutkijoiden mukaan näiden piirteiden ansiosta he erottuivat suuresti muista kansoista. Kuvauksissa oli tavallista yleistää tiedot käsittämään koko kansanryhmää, minkä vuoksi useinkaan ei pystytty selvittämään, minkä kylän tapoja kuvauksissa käsitellään ja ketkä niitä noudattivat. Lähes kaikki kirjoittajat painottivat heti alussa vatjalaisten ja inkerikkojen ortodoksisuutta, mutta totesivat samalla sen olevan pinnallista. Tutkijoiden arvioiden mukaan kyseiset kansat olivat säilyttäneet ”muinaiset, aivan omat taikauskoiset tapansa”,<sup>74</sup> tai heillä on ”täysin raakalaismaiset pakanalliset käsitykset, jotka he liittävät kristillisiin tapoihin”.<sup>75</sup> Tutkijoiden mielestä heidän pakanallisiksi tulkitsemansa uskonnolliset ilmiöt todistivat selvästi, että vatjalaiset ja inkerikot olivat ”muinaisia kansoja”. Toisaalta tällaisissa arvioissa heijastuivat myös kirkon ja viranomaisten suhtautuminen vatjalaisiin ja inkerikkoihin ”puoliuskoisina”, mutta toisin kuin aikaisemmin, valistusajan teoksissa tätä seikkaa ei paheksuttu.<sup>76</sup> Tutkijat yrittivät pikemminkin tuoda esiin mahdollisimman paljon pakanallisia piirteitä ja pitivät niitä vanhoina, erikoisina kuriositeetteina.

Tutkijat pitivät kirkkokalenterin merkkipäivien yhteydessä suoritettuja riittimenoja vatjalaisten ja inkerikkojen taikauskoisina tapoina, samoin kuin 1700-luvun alun synodioikeuden pöytäkirjat. Tähän kietoutuivat tutkijoiden omat tulkinnat, joiden mukaan riittimenot todistavat, että vatjalaisilla ja inkerikoilla oli vanhoja jumalia. Trefurt kuvaa tšuudien ”hevosenjumalan” pylväntä:



Nainen inkerikkojen tai vatjalaisten asussa J. G. Georgin Venäjän kansojen kuvauksessa (1776). Kuvan värit on vaihdellut.

Heidän uskonnollisiin tapoihinsa kuuluu erityisen suuri kunnioitus, jota he osoittavat hevostenjumalaansa kohtaan, josta venäjäksi käytetään nimitystä *Florow*, tšuudin kielellä *Chlarin* tai *Chlar*. Joka syksy hänen kunniaakseen järjestetään kolmipäiväinen juhla seuraavaan tapaan. –

Koska tämän juhlan vietto alkaa aina venäläisenä kirkollisena juhlapyhänä, he osallistuvat aluksi aamulla juhla-aatteissaan venäläiseen jumalanpalvelukseen, ja heti kun se on päättynyt, he kokoontuvat paljaan taivaan alle *Chlarinille* tai *Florowille* pyhitettyyn aidattuun pyhään paikkaan, jonka keskellä sijaitsee suhteellisen matala risti.



Piirros vatjalaisnaisesta Fr. L. Trefurtin kirjoituksen yhteydessä vuonna 1785.

Jokainen tuo mukanaan kupillisen juhlaa varten pantua olutta. Samoin merkkipäivätarpeisiin kuuluu jo aikaisemmin teurastetun oinaan pää ja lisäksi pari kourallista keitettyä herneitä. Jokainen tuo myös yhden piirakan sekä kovaksi keitetyn munan. He asettavat kerätyn ruokauhrin maahan [aidattuun] ympyrämuotoiseen kiviraunioon juhllaisen hiljaisuuden vallitessa. Sen jälkeen jokainen sytyttää mukanaan tuomansa ohuen vahakynttilän, pitelee sitä kädessään, ja tekee ristin edessä ensimmäisen

ristinmerkin. Tämän jälkeen he istuvat kaikki mainituille kiville, mutta sitä ennen asettavat osan mukanaan tuomistaan piirakoista, herneistä ja koviksi keitetyistä munista ristin luo maahan, kaatavat ristin edessä hieman olutta maahan ja sen jälkeen syövät kaikki mukanaan tuomansa elintarvikkeet. Sen jälkeen he tekevät toisen ristimerkin ja rukoilevat juhllisesti *Chlarinia*, jolta he pyytävät menestystä sekä hevosten, karjan ja lampaiden kasvatukseen, mutta myös sato-onnea luvaten juhllisesti sen edestä valmistaa olutta ensimmäisestä kourallisesta ohrasiemenviljaa. Rukoilun jälkeen he tekevät kolmannen ristimerkin ja lähtevät kukin omille teilleen. Kohta he kokoontuvat kuitenkin yhdessä suureen riiheen, jossa on esillä joko *Florowin* tai *Chlarinin* mutta myös muiden kuvia, joiden edessä he sytyttävät vahakynttilöitä ja tehden ristinmerkkejä ottavat tuopillisen olutta ja tarjoavat sitä kolme kertaa kuville, vaikkakaan niille sitä ei anneta. Sen jälkeen he sammuttavat kaikki kynttilät ja juovat kolme seuraavaa päivää aamusta iltaan. Tällöin he ovat erityisen iloisia, silti mikä on erityisen huomattavaa, ilman tappelua ja toisiaan lyömättä. Sitä he eivät millään voisi keskuudessaan sallia, muuten *Chlarin* tai *Florow* suuttuisi tosissaan. Tätä varten he tekevät valmisteluja valiten keskuudestaan joka päivä kolme ylijärjestyksenvalvojaa, jotka heittävät suurimmat rehentelijät riihestä välittömästi ulos.<sup>77</sup>

Synodin pöytäkirjoista löytyy Trefurtin kuvauksen kanssa analoginen kuvaus Floruksen ja Lauruksen päivän vietosta, jolloin kansa kokoontui aidattuun ja ristillä merkittyyn pyhään paikkaan. Trefurt on kuvauksessaan muuttanut kristinuskon marttyyriparin Floruksen ja Lauruksen ”tšuidien hevostenjumaliksi”. Marttyyriin nimi muodossa *Chlarin* ja *Chlar* juontuvat selvästi merkkipäivän ja pyhimyksen vatjalaisesta nimityksestä Hlaari, Laari.<sup>78</sup> Tällaisessa tutkijan käyttämässä nimityksessä saattaa heijastua kansanomaisen nimimuoto, mutta on epätodennäköistä, että vatjalaiset kokivat riittimenojen kohteena jonkin jumaluuden ”kaukaisista pakanallisista ajoista”, mihin myös Tumanski vihjasi omissa tulkinnessaan.<sup>79</sup> Vatjan kielen

sanakirjan mukaan *jumala*-sanan semanttinen kenttä käsittää kristinuskon Jumalan lisäksi vielä merkitykset 'Jeesus Kristus', 'ikoni' ja 'pyhimys'.<sup>80</sup> Siten on mahdollista, että tutkijalle 1700-luvullakin tietoja välittäneet henkilöt tarkoittivat kyseisellä sanalla pyhimystä tai hänelle pyhitettyä ikonia. Ilmeisesti niin sanotun "hevostenjumala-ilmiön" taustalla oli vatjalaisessa uskonnollisuudessa ilmevä kristillisten pyhimysten "kotouttaminen": talonpoikainen hyvinvointi liittyi pyhimyksiin ja pyhäinkuviin.<sup>81</sup>

Trefurtin Floruksen ja Lauruksen päivän vieton kuvuksesta välittyvät ilmeikkäästi kirkollisena juhlapäivänä suoritettut riittimenot. Kansanomaiseen merkkipäivän viettoon kuuluivat jumalanpalvelus paikallisessa kirkossa, hevosten pirskotteleminen pyhitetyllä vedellä, rukoushetken pitäminen paikallisessa kappelissa sekä monen päivän juhlinta sivummalla suuressa riihessä.<sup>82</sup> Suhteellisen yksityiskohtaisesti ja synodioikeuden pöytäkirjojen tapaan Trefurt kuvaa rituaaleja ristillä. Niihin kuuluivat kirkkokynttilöiden sytyttäminen, rukoilu ja ristinmerkin tekeminen sekä elintarvikkeiden asettaminen ja oluen kaato kulttuurin eteen maahan. Trefurtin mukaan ristillä merkityssä pyhässä paikassa suoritettuja riittejä seurasi juhlat suuremmissa riihessä. Kristilliseen tapaan tila oli varustettu Pyhän Floruksen ja Lauruksen ikoneilla ja niiden eteen sijoitetuilla kynttilöillä. Ikonien päälle riihessä ei kaadettu olutta, kuten synodipöytäkirjoissa oli kuvattu, vaan juhlallisuuksien alussa ikoneille tarjottiin symbolisesti kolme kertaa olutta. Tästä voidaan päätellä, että hengenmiesten painostuksesta aikaisemmasta oluen kaadosta pyhimysten päälle oli luovuttu jo 1700-luvun lopulla ja niin sanotusta ikonien juottamisesta ja niille uuraamisesta oli tullut symbolinen akti.

Trefurt pyrki löytämään muinaisen pakanallisen pantheonin myös avomerta ja jokia hallitsevan "merenjumataren" kuvauksessa:

Samoin he rukoilevat merenäitiä, jollaista nimeä he itse käyttävät. Kyseessä on merenjumatatar, joka heidän

käsityksensä mukaan hallitsee avomerta ja jokia, ja jolle he samoin järjestävät joka vuosi yhden erityisen juhlan. Kyseisenä merkkipäivänä jokainen menee keskiyöllä merenrantaan. Kokoonnuttuaan he pukeutuvat täysin valkeisiin vaatteisiin ja rukoilevat hyvää ja runsasta kalansaalistaluvaten antaa takaisin ensimmäisen pyydystetyn kalan keitettyinä. Sen jälkeen he lähtevät takaisin omiin asuntoihinsa. Varhain seuraavan päivän aamulla he aloittavat sen vuoden yleisen kalastuksen, keittävät rannassa ensimmäisen kalan ja heittävät sen mereen; sen jälkeen he viettävät koko päivän kalastaen ja ovat illalla hyvin iloisia varsinkin jos kalansaalis on ollut runsas, ja juhlivat kuten Chlarinin päivänä mässäillen, juoden, laulaen ja säkkipilliä soitellen.<sup>83</sup>

Tekstissä esiintyy saksankielinen *Seemutter* 'merenäiti', mikä perustuu tässä tapauksessa selvästi vatjankieliseen nimitykseen. Vatjalaisen 1900-luvun uskomusperinteen muistiinpanoissa *emä-* ja *ämmä-*päätteiset haltijanimitykset olivat hyvin yleisiä (esimerkiksi *jögö-*emä**, *jarvi-*emä**, *vesi-*emä**, myös *vesi-*ämmä**).<sup>84</sup> Tumanskin tekstissä esiintyvä *Alteas*-nimitys viittaa samoin vesienhaltijoiden kulttiin (vertaa *altiaz*, *haltiaz*<sup>85</sup>), venäläinen tutkija tulkitsi sen tšuidien "vesien, järvien ja jokien jumalattareksi" samoin kuin Trefurtkin.<sup>86</sup> Tutkijat loivat tällaisen jumalattaren hahmon vatjalaisten haltijahahmojen perusteella – tällä tavoin alempi mytologinen olento "nostettiin" pakanalliseksi jumalaksi.<sup>87</sup>

Floruksen ja Lauruksen päivän toimet liittyivät läheisesti kristillisiin uskonnollisiin menoihin, mutta Trefurtin kuvaus vedenhaltijakultista näyttää sen sijaan heijastavan toisenlaista ilmiötä. Tästä on todisteena ensinnäkin se, että riittimenot eivät liittyneet kirkolliseen kalenteriin eikä niihin osallistunut kirkonmiehiä. Toiseksi osa yhteisöllisistä toimista tapahtui yöllä, mikä viittaa tarpeeseen salata ne tai korostaa niiden vaikuttavuutta. Kolmanneksi kuvausten mukaisesti keskiöiseen rukoushetkeen osallistuneet olivat pukeutuneet valkeisiin vaatteisiin, minkä

seikan kirjoittaja mainitsi myös muissa yhteyksissä. Neljänneksi runsasta kalansaalista rukoiltaessa luvattiin vastineeksi ”antaa takaisin” ensimmäinen kala keitettyinä. Tässä on selvästi kyseessä kansanomaisen käsityksen maaisesta suhdejärjestelmästä, jolle on tyypillistä molemminpuolisuus, pakollisuus, vastavuoroisuus ja sopimuksellisuus.<sup>88</sup> Kaikki edellä mainitut tunnusmerkit viittaavat ilmeisesti rannikon asukkaiden ei-kristilliseen kulttijärjestelmään, johon kuului kalastuskauden alussa ensimmäisen uhrin antaminen kalojen ja vesien valtakunnan hallitsijalle.<sup>89</sup> Riitti on analoginen 1700-luvun alun synodioikeuden pöytäkirjoissa esitetyllä tapauksella, jossa kuvattiin kukon uhrausta Luutsan kylässä joessa olevalle kiville. Siinäkin ei ollut viitteitä kristilliseen kulttiin.

On kuitenkin mahdollista, että Trefurtin informantti tai kirjoittaja itse jätti kristilliset elementit jostakin syystä mainitsematta. Tähän viittaa Tumanskin vastaavanlainen kuvaus, jossa sama riitti liittyi Eliaan päivän (20. heinäkuuta) viettoon:

Tsuudit kerääntyivät läheisyydessä sijaitsevan järven tai jos sitä ei ollut niin joen tai ojan rannalle juhlaahteissaan juhlapyhän edellisenä iltana, lauloivat lauluja ja pyysivät runsasta kalansaalista. He aloittivat yhteisen kalastuksen seuraavana päivänä jumalanpalveluksen jälkeen, jolloin ensimmäisenä pyydetty kala paistettuna ”uhrattiin” haltijalle. Lisäksi tsuudit vaativat sinä päivänä papeilta, että he pirsrottaisivat karjan pyhällä vedellä. – – He ajattelevat, että jos tapaa ei jonain vuonna vietetä, ei karja kasva eikä kalansaalista tule.<sup>90</sup>

Trefurtin kuvauksessa mainitaan kahteen kertaan eriliset rituaalien suorittamista varten puettut valkeat vaatteet. Edellä mainitun vedenhaltijariitin lisäksi samanlaisia vaatteita käytettiin tutkijan mukaan myös parannusrituaaleissa, jotka suoritettiin kyseisen yhteisön rituaalispecialistin ohjeiden mukaisesti. Trefurtin arvion mukaan tsuudien ”muinaisiin pakanallisiin tapoihin” kuului

tyypillisesti usko noitiin, joista hän käytti vatjalaisia sanoja *Neidas* ja *Neida*.<sup>91</sup> Trefurt kertoo parantamisprosessista erityisen yksityiskohtaisesti aloittaen noidan luokse menosta ja sairaudenaiheuttajan diagnosoinnista aina erilaisiin sairaudesta vapautumisen menetelmiin:

Heidän muista tavoistaan voi vielä mainita seuraavaa. Kun joku heistä sairastuu, olkoon hän mies, vaimo, renki tai piika, hän menee noitamestarin luokse, josta he käyttävät nimitystä Neida, kertoo tälle hädestään, antaa mahdollisuksiensa mukaan yhden rahan. Sen jälkeen noitamestari ottaa tavallisen suuren seulan, jossa seulotaan jauhoja, yhden suuren neulan ja pitkän langan, työntää sen suuren leivänkuoren sisään, pitää molempia seulan kohdalla, ja sen mukaan miten leivänkuori liikkuu, saadaan tietoa sairaudesta. Tiedot koskevat pääasiallisesti sitä, mistä sairaus on tullut, onko se parannettavissa vai ei, mitä keinoja sitä vastaan voidaan käyttää jne. Parannuskeino on tavallisesti käsky mennä yöllä Neidan määräämään syrjäiseen paikkaan ja siellä pestä itsensä puhtaaksi siten, ettei kukaan näe (myöskään paikalle ei saa kantaa vettä kukaan muu kuin sairas itse) ja pukeutua täysin puhtaisiin pitkiin valkeisiin vaatteisiin, jotka ulottuvat maahan asti, heittäytyä pitkälleen ja pyytää anteeksi kaikkea tekemäänsä paha. Samoin sairas lausuu seuraavat sanat: ”Ota minun päälleni pantu sairaus takaisin ja anna minulle terveyteni takaisin.” Sen jälkeen riisuttuaan pitkät valkeat vaatteet sairas menee takaisin kotiin.<sup>92</sup>

Vaatteiden valkean värin lisäksi oleellista ilmeisesti oli niiden puhtaus. Etnografit ovat tutkimuksissaan yrittäneet tunnistaa mainitut valkeat vaatteet ja liittäneet ne pella-vasta tehtyyn helmalliseen pitkään takkiin (*rüüdi, rüüde*).<sup>93</sup> Myös Tumanski kuvasi tällaista tsuudineidon juhlaavaa päällisvaatetta.<sup>94</sup> Trefurtin kuvaamia valkeita vaatteita voidaan pitää rituaalisina asusteina, joita käytettiin uhraus- ja parannusrituaalien aikana. Parannusrituaalien suorituspaikka riippui noidan diagnosoiman sairauden





Soikkolan miehiä vanhoissa ryyti- ja ärmäkkäpuvuissa vuonna 1892. Museovirasto.

alkuperästä. Siteeratussa kohdassa Trefurt kuvasi todennäköisesti maasta tulleen sairauden parantamista, mikä vuoksi lopussa potilas paneutui makaamaan maahan. Kansanparantamisen maagisesta suhdemallista – minä sinulle, sinä minulle – on 1900-luvun kansanperinteen muistiinpanoissa paljon dokumentoitua aineistoa.<sup>95</sup>

### **1800-luvun suomalaisten kansanperinteenkerääjien matkakuvaukset**

Inkerinmaan suomensukuisten kansojen suullisen perinteen kerääminen ja tutkiminen on ollut erottamaton osa suomalaiskansallista tutkimusohjelmaa.<sup>96</sup> Vuodesta 1830 alkaen Anders Johan Sjögrenin innoittamana lukuisat suomalaiset tutkijat ja etenkin kansanperinteen kerääjät vierailivat vatjalaisten ja inkerikkojen kylissä, ja näistä kansoista saatu käsitys perustuikin suurelta osin heidän

kuvauksiinsa. Kun aikaisemmissa tutkimuksissa tärkeällä sijalla oli ollut kansanryhmien erottaminen toisistaan uskonnollisen käyttäytymisen perusteella, 1800-luvun alussa tällaisesta löytyy hyvin vähän tietoja. Tutkijoiden päähuomio kiinnittyi etenkin kalevalaisten runojen ja muun kansanrunouden tallentamiseen. Kerääjät olivat kyllä kiinnostuneita vanhasta myyttisestä runoudesta, mutta aktiivisista uskonnollisista käsityksistä ja niiden laajemmasta etnografisesta taustasta on vain vähän merkintöjä, ja nekin löytyvät etupäässä tuon ajan tutkijoiden matkakertomuksista.<sup>97</sup>

On ilmeistä, että aikakauden Pietarin kuvernementin ortodoksiset ja luterilaiset asukkaat identifioivat itsensä selvästi kristityiksi, noudattivat kirkollisia tapoja ja uskoivat pyhään kolmiyhteyteen. Silti matkakuvauksissaan kansanrunouden tutkijat kiinnittivät huomiota inkerikkojen ja vatjalaisten uskonnollisten käsitysten pakanalliseen

alkuperään tai jopa uskonnollisuuden pakanalliseen ole- mukseen. Ilmeisesti Suomalaisen Kirjallisuuden Seu- ra oli antanut stipendiaateilleen ohjeita tehdä huomioi- ta ”vanhoista suomalaisista jumalista” ja niihin liittyvistä kulteista, sillä aiheeseen liittyviä merkintöjä löytyy lähes kaikista matkakuvauksista.

Osa tutkijoista piti matkansa aikana kuulemiaan tari- noita ja uskomuksia haltijoista muinaisuskon jäänteinä. Näin teki myös Fredrik Alfred Saxbäck, joka totesi kui- tenkin, että ”Vanhoja Suomalaisten Jumalia ja haltioita ei täällä tunneta nimellä, eikä paljon muutenkaan”. Hän kuitenkin tallensi monta tarinaa vedenhaltijoista, joiden olemassaoloa ”kukaan ei näytä epäilevän”.<sup>98</sup> Vaikuttaa sil- tä, että tutkijat eivät yhdistäneet tämänkaltaisia tarinoita suoraan joskus vallinneeseen muinaissuomalaiseen us- kontoon, vaan niissä nähtiin pikemminkin ”turmeltunut” relikti. Omalla tavallaan tällaisissa huomautuksissa hei- jastui käsitys muinaisen uskonnon degeneroitumisesta – pakanalliset jumalat ja niihin liittyvät riitit olivat aikana- sa eläneet, nyt ne olivat surkastuneet August Ahlqvistin sanojen mukaiseksi vaisuksi ”noituuden tekemiseksi”.<sup>99</sup>

Toinen tutkijoiden matkakertomuksissa esiintyvä kä- sitys korostaa vatjalaisten ja inkerikkojen kansanuskon- non synkretismiä eli kristillisten ja pakanallisten ilmiöi- den yhteenkietoutumista. Runonkerääjätkin kiinnostivat usein huomiota siihen, että vaikka vatjalaiset ja inkerikot olivat muodollisesti ortodokseja, heidän uskonnolliset kä- sityksensä perustuivat pakanauteen. Jaakko Länkelä piti vuonna 1859 tällaisena piilotetun pakanauden heijastu- mana esimerkiksi kokoontumista pyhien puiden ja kivien läheisyyteen ja siellä omaperäisten jumalanpalvelusme- nojen järjestämistä:

Erään Suomesta kotoisin olevan miehen, Tuomas Tuulen, kuulin mainitsevan Inkeriläisten monissa paikoin salaa kokountuvan metsään eli muualla yksinäiseen paikkaan jonku kiven eli puun luokse juhliiaan viettäessä. Niinpä sanoi Harjavallalla olevan suuren kiven, jonka ympärillä

pitävät melkeen jumalanpalveluksen tapaista. Eikös tämä mitään osoita? Jolla enemmän aikaa olisi asuskella näiden seassa, luulisin varmaan tulevan näkemään koko ristilli- syyden olevan ainoastaan ulkonaisen muodon, mutta toti- sen uskontonsa olevan pakanallisen.<sup>100</sup>

Mainituissa ”pakanauskaisissa” rituaaleissa luontopaik- kujen kultti liittyi rajaseutujen ortodoksiseen kirkolliseen käytäntöön – tällaisesta vatjalaisten ja inkerikkojen us- kontokäyttäytymisestä oli myös varhaisimmassa tutki- muksissa dokumentoituja tietoja. Samoin pyhissä pai- koissa suoritettavat riitit liittyivät aikaisempienkin tietojen perusteella enemmän tai vähemmän ortodoksisiin kirkol- lisiin juhlapyhiin ja tapoihin. 1800-luvun tutkijoiden töis- sä tätä yhteyttä ei löydy. Tuskinpa kansanomaiset synkre- tistiset riitit olivat kuitenkaan sadassa vuodessa ortodok- sisuuden vaikutusalueelta hävinneet. Pikemminkin voisi olettaa, että ne olivat sekoittuneet ortodoksisuuteen vielä- kin lujemmin, mutta ilmeisesti tällainen sekoittuminen ei sopinut kansallisesti sävyttyneiden tutkijoiden edeltä käsin hahmottelemaan muinaissuomalaiseen uskontoon.

Suomesta tulleiden tutkijoiden oli vaikeaa tajuta, mi- ten laajalti ortodoksinen kirkko hyväksyi kansanomaisia tapoja ja usein jopa suosi niitä, sekä miten ”inkeroisten usko ja noituus on usein niin sekoittunut toisiinsa”, että ne ovat ”tietyissä olosuhteissa yhtä merkittäviä ja molem- pia käytetään rinnakkain”, minkä vuoksi ”he eivät pidä noituutta ollenkaan syntinä”.<sup>101</sup>

Monet tutkijat kiinnostivat huomiota muun muassa siihen, miten ortodoksipapit olivat mukautuneet paikal- lisiin tapoihin – esimerkiksi keväisen karjanlaskun yhtey- dessä loitsuja osaavat naiset ja karjaa pyhällä vedellä siu- naava ortodoksinen pappi osallistuivat tapahtumaan rin- nakkain.<sup>102</sup> Kansanperinteen kerääjät oudoksuiivat myös ortodoksisia kylä- ja kirkkopyhiä eli praasniekkoja, joi- hin tavallisesti liittyi kylän yhteinen oluen paneminen ja elintarvikkeiden kokoaminen yhteiseen juhlapöytään. Vaikka kyseiset merkkipäivät oli pyhitetty kristillisille

pyhimyksille ja kyläjuhliin otti osaa paikallinen pappi, oli Soikkolan niemen inkerikkojen kesäisissä juhlissa todella paljon kansanomaisia elementtejä, jotka saivat kansanrunonkerääjät toteamaan, että kyseessä on pakanallinen tilaisuus. Oskar Groundstroem kuvasi omiin kokemuksiinsa perustuvassa matkakuvauksessaan Tarinaisin kylästä yksityiskohtaisesti Eliaan päivän viettoa todeten, että ”inkeroisilla ovat kristilliset ja pakanalliset käsitteet niin sekaisin, että on vaikeata sanoa kumpaa uskontoa he oikeastaan tunnustavat”.<sup>103</sup> Tutkijan mielestä tällaisesta sekoittumista on esimerkiksi tapa panna olutta Eliaan päiväksi. Eliaaseen kristillisenä pyhimyksenä liittyi myös salama. Perusteellisessa kuvauksessaan hän tallentaa niin kansanomaisen selityksen tavan synnystä kuin myös riitissä laulettavia lauluja:

Uhrin ja muut pakanalliset tavat ovat vielä sangen tavallisia inkeroisilla; niin esim. on kansa Tarinaisten kylässä päättänyt vuosittain panna olutta Eliaksen päiväksi Eliakselle ja Pietarille, lepyttääksensä näiden vihaa, jonka esi-isät jollakin tavalla ovat vetäneet päällensä; useita kertoja on Elias antanut salaman lyödä alas kylään ja hävittänyt raesateilla vuodentulon; mutta sitten kun talonpojat olivat alkaneet uhrata olutta hänelle ja Pietarille, eivät semmoiset onnettomuudet ole kylää kohdanneet; muutamina vuosina ovat he koettaneet jättää uhrin pois ja kohta on vuodentulo ollut huonompi tahi on sattunut joku onnettomuus. Jokainen talonisäntä ottaa tilan ja varan mukaan osaa oluenpanoon. Kun olut on valmis, viedään se riiheen, joka on koristettu pyhäinkuvilla, kirjailluilla liinoilla, oksilla jne.; vanhat ja nuoret kokoontuvat sinne ja niin lauletaan laulu: Ilia pühä isäntä./ Pyhä Petro armollinen,/ Tule meille vierahiksi!/ Meill' on viinat, on oluet jne. Laulun loputtua pirskotetaan riihen seinille ja lattialle olutta; sitten juodaan loppu olut laulaen ja piiritanssia tanssien. Olut ja menot kutsutaan vakkoveksi.<sup>104</sup>

Vaikka kirjoittaja suhtautuu tapahtumiin yleisen negatiivisesti, hän kuitenkin toteaa, että paikalla viipyminen antoi laulujenkerääjälle mahdollisuuden seurata talonpoikien tapoja, kuulla ”noituuteen liittyviä tarinoita” ja tutustua laulajiin ja loitsijoihin, sillä sellaisissa tilanteissa kylänväki oli tavallista avatuneempaa.<sup>105</sup> Groundstroem huomasi samanlaisen kristillisyyden ja pakanallisuuden kietoutumisen myös kansanrunoudessa, jota hän merkitsi muistiin Serepettan inkerikoilta. Hän mainitsi esimerkiksi erään laulun kommentteissa, että Ylä-Ruitsan kylässä oli yleistä ”täydellinen kristillisten ja pakanallisten käsitteiden sekoittuminen ja sekaisin ajaminen”, niin että laulajille opetus pyhästä kolminaisuudesta näytti olevan täysin tuntematonta.<sup>106</sup>

### **Vatjalaisten ja inkerikkojen ”pakanalliset” pyhät paikat suomalaisten tutkijoiden kirjoituksissa 1900-luvun alussa**

Kansanrunoustiede institutionalisoitui ja kansanrunouskäsitys avartui oleellisesti Suomessa 1800-luvun lopussa, ja kansanuskosta tuli jälleen tutkijoiden mielenkiinnon kohde. Esimerkiksi Vihtori Alava<sup>107</sup> ja Juho Lukkarinen<sup>108</sup> kuvasivat vuosisadan vaihteessa ilmestyneissä kirjoituksissaan vatjalaisten ja inkerikkojen pyhiä paikkoja ja kiinnittivät huomiota kansanpuvuissa säilyneisiin esikristillisiin piirteisiin. Nämä kansallismieliset suomalaiset tutkijat kävivät itse paikan päällä vatjalaisten ja inkeroisten kylissä ja dokumentoivat yksityiskohtaisesti vanhempia pyhiä paikkoja. Heidän kansanuskkoa koskevat tietonsa olivat olennaisesti konkreettisempia kuin aikaisemmilta kansanrunoudentutkijoilla, selkeästi paikallistettuja, ja he useimmiten myös mainitsevat henkilön, jolta tiedot ovat peräisin.

Voidaan olettaa, että kansanrunoudenkerääjien kiinnostus pakanallisiin uskonnollisiin tapoihin oli herännyt vuonna 1894 ilmestyneen Julius Krohnin *Suomen Suvun Pakanallinen Jumalanpalvelus* -teoksen innoittamana.

Kaarle Krohnin toimittama ja uudelleenkirjoittama esitys sisälsi neljä lukua, jotka käsittelivät pyhiä paikkoja, epäjumalten hahmoja, noitia ja uhripappeja sekä uhraustapoja.<sup>109</sup> Krohnien teos perustui selvästi evolutionistiseen paradigmaan. Jokaisessa luvussa oli ensin esitetty tiedot niistä kansoista, joilla pakanallisuus on säilynyt alkupe-  
räisimmässä muodossaan, sen jälkeen kuvattiin sivistyneimpien kansojen uskomuksia ja tapoja ja lopuksi luotiin katsaus suomalaisen kansanperinteeseen.<sup>110</sup> Käytetyt uskontojen kuvaukset perustuivat sekä suomalaisten että venäläisten tutkijoiden matkakuvauksiin sekä etnografisiin ja historiallisiin lähteisiin. Krohnien työn kantava idea oli, että suomalaista vanhaa kansanuskoa on mahdollista ymmärtää paremmin itäisten sukulaiskansojen vielä elävien käsitysten ja tapojen perusteella.<sup>111</sup>

Krohnin teoksen suora vaikutus inkerikkojen ja vatjalaisten uskonnon tutkimukseen tulee esille Vihtori Alavan kokoamissa aineistoissa ja hänen julkaisemissaan kirjoituksissa. Alava julkaisi vuonna 1898 Virittäjässä lyhyen kuvauksen inkerikkojen Eliaan päivän lammasuhrista Kotkon kylässä ja 1901 myöhemmin samassa julkaisussa perusteellisemmän tutkimuksen vatjalaisten Järvikoiskylän (Baabina, Jarvigoistšülä) *Iiliää kahtsi* (Eliaan koivu)-nimisestä pyhästä paikasta.<sup>112</sup> Aidatusta pyhästä paikasta, jossa vietettiin Eliaan päivää yhteisesti olutta juomalla ja syömällä, tuli julkaisemisen jälkeen hyvin tunnettu. Sitä kävivät seuraavan kymmenen vuoden aikana monet kansanuskosta kiinnostuneet kansanrunoudenkerääjät mitaamassa, piirtämässä ja valokuvaamassa.<sup>113</sup>

Alavan artikkelin yksityiskohtaisesta kuvauksesta selviää, että hän vieraili henkilökohtaisesti Eliaan koivulla Järvikoiskylässä. Alava mittasi aitauksen pituudeksi 8,5 metriä, leveydeksi 3 metriä ja korkeudeksi 6–7 hirrenleveyttä. Pyhälle paikalle nimen antanut koivu Alava ei löytänyt, mutta aitauksessa kasvoi monta haapaa ja pihlajaa. Samalla hän huomasi puolittain tuhoutuneen kivisen hautaristin ja yhden pihlajaan kiinnitetyn pyhäinkuvan. Alavalle paikallista Eliaan päivän viettoa kuvasi Kattilan

Suur-Ötsasta (Suur-Otsa) peräisin ollut 63-vuotias Haritinja, jonka mukaan kylän yhteisellä paikalla oluen juominen ja syöminen olivat vieläkin tapana:

Tässä oli suuri koivu, ja koivu oli kaatunut, mutta aitaus on vielä olemassa. – – Keitetään kylälle olutta pussillisesta tai kahdesta viljaa (joskus myös kaksi). Sitten jokaisesta talosta mennään sinne aitauksen luokse kynttilöitä pidellen rukoilemaan jumalaa. Sitten pannaan ruuat (”lautanen”) ja sinne paistetaan leipä ja pannaan sinne voita (lautaselle), sitten rukoillaan jumalaa. Siellä aitauksen luona syödään, asetetaan sellaiset pöydät ja syödään (sitä voita ja leipää, jäännökset voitiin tuoda kotiin). Ja sitten, se isäntä joka oli keittänyt olutta (yksi talo keittää koko kylälle), kaataa tynnyristä. Istutaan pöytään riviin, kaikki juovat olutta. – – Tunti tai kaksi on aikaa, sitten tullaan toisista kylistä juomaan (sitä olutta, yhdessä).<sup>114</sup>

Kuvauksesta selviää, että Eliaan päivän riittimenot olivat osa ortodoksisen kirkollisen kansanomaisen juhlapäivän viettoa ja kyläläiset tulkitsivat sen kristilliseksi kulttime-  
nojen osaksi. Alavan käsikirjoituksissa on Haritinjan kuvauksen lisäksi vielä lyhyt täydennys oinaan tappamisesta Paapinajärven (Jarvigoisjärvi) vastarannalla. Ilmeisesti niin tutkijalle kuin hänen informantilleekin kulttipaikan merkitys ja tarkoitus olivat epäselviä, ja tämän vuoksi Alava pohti erilaisia ilmiön selitysmahdollisuuksia. Alava totesi toisaalta, että löytynyt aitaus viittaa ”pakanalliseen uskonnolliseen toimitukseen”, toisaalta hän tuli siihen johtopäätökseen, että kyseessä oli osa kristillistä pyhimyskulttia.<sup>115</sup>

Alava vertasi kylän yhteistä oluenkeittoa ja juomista naapurustossa inkerikkojen vakkove-juhllallisuuksiin, joita vietettiin Pietarin tai Eliaan päivänä tarkoituksena pyytää ”salamanjumalalta eli profeetta Elialta” sadetta.<sup>116</sup> Toisin kuin Järvikoiskylässä, Soikkolan inkerikot viettivät Alavan mukaan kyseisiä juhlia riihessä, Laukaansuun inkerikot puolestaan talon sisäpihalla.<sup>117</sup> Muistiinpanoissaan Alava

arvelee analogisesti, että Eliaan päivänä vietettiin aitauksessa profeetta Eliaan eli salamanjumalan sovitusjuhlaa.<sup>118</sup> Kuitenkaan Alava ei rajoittunut ainoastaan yhteen selitykseen. Kun tuolloin vallalla olleen uskonnon syntyteorian mukaisesti monet uskonnolliset ilmiöt palautettiin vainajakulttiin, Alavan mukaan pyhä paikka saattaisi liittyä myös esivanhempien kunnioitukseen.<sup>119</sup> Aitauksessa ollut kiviristi näytti tukevan tällaista tulkintaa, ja Alava punnitsi mahdollisuutta, että kyseessä olisikin kalmistokappeli tai vainajien hengille rakennettu asuinpaikka. Yhteinen syöminen ja juominen olisivat tapahtuneet vainajien muistoksi. Silti hän myönsi, että yhteisiä vainajien muistopäiviä vietettiin muulloin kuin Eliaan päivänä, mikä muuttaa tällaisen tulkinnan Järvikoiskylän pyhän lehdon taustasta epäuskottavaksi.<sup>120</sup> Kolmantena selityksenä Alava toi kansanomaisen nimen *Iiliää kahtsi* (Eliaan koivu), joka viittasi tutkijan mukaan puiden keskeiseen osaan kuvatussa kultissa. Tämän mukaan Alava piti todennäköisempänä, että aidattu pyhä paikka oli jäännös vanhasta uhripuusta tai uhrisalosta, jota suojeltiin ja pidettiin pyhänä. Artikkelin käsikirjoituksessa ei ole tällaista selitystä, vaikka siellä onkin oletettu, että aitauksessa kasvava puu olisi omistettu ”jonkun jumalan tai pyhimyksen” asuinpaikaksi. Molemmissa tapauksissa Alava päätyi takaisin profeetta Eliaan, jota hän tiesi myös karjalaisten ja komien kunnioittavan salamanjumalana.<sup>121</sup>

Juho Lukkarinen otti hieman toisenlaisen lähestymistavan. Hän vieraili Alavan innoittamana vuosina 1909 ja 1911 sekä Järvikoiskylässä ja Kotkossa että muissa inkerikkojen ja vatjalaisten pakanallisina pidetyissä pyhissä paikoissa. Keräysmatkoillaan Lukkarinen keskittyi pääasiassa uskontoon liittyvän aineiston tallentamiseen, mistä todisteena ovat matkojen jälkeen julkaistut kirjoitukset vatjalaisten ja inkerikkojen uhripaikoista, vainajien kunnioittamisesta ja kyläjuhlista.<sup>122</sup> Luonteenomaista Lukkarisen artikkeleille on se, että hän käsitteli kyläkristillisyyteen integroituneita pyhiä paikkoja muistomerkkeinä ”muinaisten suomalaisten uhritoimitusten ajasta”.<sup>123</sup>

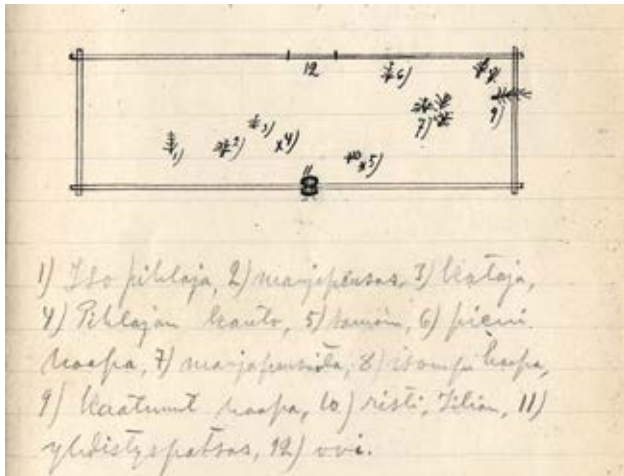
Lukkarisen mielestä pyhissä paikoissa suoritetuissa kirkollisen kalenterin merkkipäivien (Pietarin ja Eliaan päivän) kulttitemenoissa kristilliset pyhimykset Pyhä Pietari ja profeetta Elias olivat korvanneet esikristillisen ukosenjumalan (Ukko).<sup>124</sup> Hän pyrki korostamaan kyseisen kultin pakanallisia piirteitä, vaikka ilmeisesti hänen omiin huomioihinsa perustuvasta kuvauksesta selviää, että toimiin osallistui myös paikallinen pappi. Eläinuhrit todistaisivat kyseisten riittien pakanallisuuden: näistä kirjoittaessaan Lukkarinen nosti erityisesti esille jo Alavan kuvaaman Järvikoiskylän pyhän paikan aitauksen. Alavan tapaan Lukkarinen kuvasi yksityiskohtaisesti aitauksen koon, pyhässä paikassa kasvavat puut ja paikan pyhyyteen viittaavat artefaktit. Ilmeisesti Krohnin tutkimuksen<sup>125</sup> innoittamana Lukkarinen piirsi Järvikoiskylän pyhän paikan pohjapiirroksen.<sup>126</sup> Samoin hän valokuvasi kulttipaikan ja luonnosteli aitauksessa olevan kiviristin ääriviivat.

Alavaan verrattuna Lukkarinen oli huomattavasti lennokkaampi kulttitoimien kuvaaja ja tulkitsija. Hän nimittäin kirjoitti, että vielä vuoden 1900 Eliaan päivän edellä aitauksen luona uhrattiin härkä kyläläisten yhteistä ruokailua varten. Aikaisemmin härän teurastaminen kuulemma tapahtui juhlallisuuksien aikana Eliaan päivänä, mutta myöhemmin teurastus tapahtui päivää aikaisemmin ja Eliaan päivänä ainoastaan syötiin yhteisesti härän lihaa.<sup>127</sup> Ei ole tiedossa, keneltä Lukkarinen kuuli tästä, sillä hänen käsikirjoituksissaan tätä ei mainita. Niinpä onkin mahdollista, että Lukkarinen johti tiedot kultista naapurustossa asuvien inkerikkojen samantapaisesta tavasta. Sekundaariseen perimätietoon viittaa Lukkarisen antama selitys Järvikoiskylän uhrauksen alkuperästä, jonka hän oli kuullut Soikkolan niemen asukkaalta:

Tavan tiesivät soikkolalaiset kertoa syntyneen siten, että Järvikoisin kyläläiset kerran lupasivat antaa kylänsä vie-reisen järven haltijalle joka vuosi ihmisen pään, että saisivat kalaa. Näin tehtiin sitten vuosikausia, kunnes kerran eräs ovela mies veikin lehmän pään ja selitti, ettei ollut



Järvikoiskylän (Jarvigoistšülä) pyhä paikka aitauksineen vuonna 1909, takana Paapinajärvi (Jarvikoisjärvi). Museovirasto.



Järvikoiskylän pyhän paikan pohjapiirros J. Lukkarisen mukaan vuodelta 1909. SKS.



Järvikoiskylän pyhän paikan vanha kivistä ("liljan risti") Samuli Paulaharjun mukaan vuodelta 1911. SKS.

nimitetty tarkemmin, minkä pää sen pitää olla. Niin sai haltija vastedes tyytyä lehmän päähän. Kertomus sekavoittuu vaan siitä, että mikäli muistetaan, aina itse asiassa on teurastettu uhriksi härkä ja, hajanaisen muistelman mukaan, sen pää ammoisempina aikoina järveen lepitysuhriksi heitetty.<sup>128</sup>

Tällainen tarinankulku ja tulkinta tuntuu vatjalaisten ja inkerikkojen 1900-luvun kansanperinnemuistiinpanojen perusteella oudolta, ja se näyttääkin olevan yhdistetty monesta erilaisesta tapainkuvauksesta ja tarinasta.<sup>129</sup> Alueella on tunnettu hyvin tarinat Paapinajärvessä (vatjaksi Järvikoisjärvi) asuvasta haltijattaresta,<sup>130</sup> johon Lukkarisen mukaan liittyi myös kylän venäjänperäinen nimi. Kansanetymologian perusteella kylän nimi Baabina (ven. Babin) on peräisin järven haltijattaresta (*järvölaj*).<sup>131</sup>

Lukkarisen teksteissä ilmenee taipumus nähdä Järviokoiskylän aitauksella suoritettut rituaalit mahdollisimman arkaistisina ja vanhoina sekä liittää ne luonnonhaltijakulttiin. Lukkarinen on tulkinnut tietojaan valikoiden ja vähentänyt kultin kristillisten elementtien osuutta. Samalla tavalla toimi myös Kaarle Krohn Alavan ja Lukkarisen töitä lainatessaan. Vuonna 1914 julkaistussa Suomalaisen runojen uskonto -teoksessaan Krohn ei tuonut esille aikaisempien tutkijoiden erilaisia tulkintavaihtoehtoja vaan esitti mainitun Järvikoiskylän pyhän paikan kulttitoimet selvänä esimerkkinä salamanjumalalle (Ukolle) tuoduista eläinuhreista ja juomista.<sup>132</sup> Aikakauden tutkijoiden töissä voidaankin nähdä omalaatuinen tulkintaketju. Krohnin esittämien ideoiden vaikutuksesta kansanrunouden kerääjät tallensivat ”pakanallisia” uskonnollisia ilmiöitä ja tulkitsivat niitä suomalais-ugrilaisen kansojen uskontojen kontekstissa. Kenttätöissä kerätty aineisto siirtyi takaisin Krohnin uusiin teksteihin ja vahvisti hänen alkuperäisiä tulkintojaan.

## Lopuksi

Vatjalaisten ja inkerikkojen uskonnosta laaditut kirjoitukset valaisevat toisaalta näiden itämerensuomalaisten kansanryhmien uskonnollisia käsityksiä ja toisaalta niissä näkyy selvästi, mitä kansanuskosta on eri aikoina haluttu tuoda esiin. Eri genreihin kuuluvat esitykset paljastavat, mistä kirkon tai tieteen piiriin lukeutuvat tutkijat olivat kiinnostuneita ja miksi tiettyihin uskonnollisiin käsityksiin on kiinnitetty huomiota. Vaikka kirjoittajien tavoitteet ja motiivit ovat vaihdelleet suuresti, ovat tutkijat kaikkina tarkasteluajankohtina kuvanneet samankaltaisia ilmiöitä: esimerkiksi puihin ja kiviin liittyviä kultteja, tietäjäinstituutiota, kuolemaan liittyviä käsityksiä ja rituaalista vaatetusta. Tämän perusteella voimme olettaa, että nämä seikat ovat olleet leimallisia vatjalaisten ja inkerikkojen uskonnolle. Samalla näillä ilmiöillä on selvästi yhteisiä piirteitä muiden itämerensuomalaisten kansojen vastaavan aineiston kanssa. Tällaisten uskonnollisten ilmiöiden säilyminen on tunnusomaista itämerensuomalaisen kulttuurin reuna-alueelle, joka on ollut ortodoksisen kulttuurin vaikutuksen alaisena. Vertailtaessa vatjalaisten ja inkerikkojen uskonnollisia käsityksiä esimerkiksi setojen ja karjalaisten vastaaviin huomataan, että uskonnollisessa perinteessä on yhteinen vanha perusta. Lisäksi molempien alueiden kansat ovat kohdanneet kristillisen kulttuurin samanlaisissa olosuhteissa ja nivoutuneet osaksi sitä.

Kuvatessaan 1500-luvun Vatjan viidenneksen asukkaiden tapoja Novgorodin kirkon johtajat käyttivät asiakirjoissaan jo vanhastaan käytössä ollutta pakanaksi leimaavaa sanastoa. Kirjoituksiin liitettiin sisälähetystyön oikeutavaa retoriikkaa, vaikka tuolloin vatjalaiset ja inkerikot olivat jo omaksuneet kristilliset käsitykset. Kirkonmiesten päähuomio kiinnittyi paikallisten tietäjien vaikutusvallan vähentämiseen ja pakanallisten pyhien paikkojen hävittämiseen. Kuvausten kirjoittajat tuskin olivat suorassa kontaktissa kyseisiin kansoihin, mikä salli kuvauksissa mielikuvituksellistenkin motiivien käytön.

1600-luvun ruotsalaisen hallinnon asiakirjojen perusteella voidaan sanoa, että vatjalaisille ja inkerikoille oli muodostunut ortodoksiseen uskontunnustukseen perustuva identiteetti. Niinpä he vastustivat luterilaista käännytystä. Aikakauden ruotsalaiset hallinnon ja kirkon edustajat puolestaan vertasivat ortodokseja pakanoihin ja vääräoppisiin, jotka tulee johdattaa oikealle tielle. Vaikka Inkerinmaan superintendentti, piispa Johannes Gezelius tapasi paikallisia vuoden 1684 piispantarkastuksellaan ja hänen tarkastuskertomuksestaan heijastuu joitain paikallisten ihmisten käsityksiä, kuvattiin vatjalaisia ja inkerikkoja vain yleisellä tasolla, ja tietoja heidän uskonnollisuudesta kaunisteltiin hallinnon mielen mukaisiksi. Tustalla oli ilmeisesti poliittisesti sekavat ajat: ortodoksepapista pyrittiin hajaannuttamaan ja Inkerinmaan toimivaa ortodoksista kirkkoverkosta uudistamaan. Tämä edisti kristillisten kansaomaisten käytäntöjen syntymistä, ja ne elivät vielä seuraavienkin kuvausjaksojen aikana.

1730-luvun synodioikeuden käsikirjoissa syytetään viiden vatjalais- ja inkerikkokylän asukkaita maallikoiden suorittamista kristillisistä palveluksista. Kuvaukset havainnollistavat, miten pakanalliset ja kristilliset käytännöt elivät rinnakkain. Kultin tärkeinä kohteina olivat puut ja kiviröykkiöt, puiset ristit, ikonit ja kyläkappeli, jonka luona rukoihtiin ja uhrattiin kotieläimiä ja olutta. Aikakauden talonpojille kyseessä ei ollut tietoinen pakanallisten ja kristillisten elementtien vastakkainasettelu, sillä he kokivat olevansa kunnan kristittyjä, jotka noudattivat esi-isänsä tapoja. Konflikti syntyi juuri virallisen ja kansanomaisen uskontokäsityksen törmäyksestä – samanlaisia törmäyksiä esiintyy myös varhaisemmissa teksteissä.

Ensimmäisissä topografisissa ja kansatieteellisissä tutkimuksissa päämääränä ei ollut enää juurruttaa pois vatjalaisten ja inkerikkojen uskonnollisia tapoja, vaan kuvata niitä kuriositeetteina. Valistusaatteen mukaisesti alkuperäiskansojen uskonnollisuutta tuli tutkia, jotta kansojen erityispiirteistä ja alkuperästä päästäisiin selvyyteen. Toïssä näkyy tutkijoiden tendenssi nähdä synkreettiseen

kyläkristillisyyteen kuuluvat kulttimenot pakanallisena: esimerkiksi luonnonhaltijat ja pyhimykset tulkittiin pakanalliseen pantheoniin kuuluviksi jumaluuksiksi. Samalla pyrittiin vähätteleään kristillisten elementtien osuutta, koska tutkijoiden mielestä ne eivät olleet tärkeitä pyritäessä ymmärtämään ”muinaisia tapoja”.

Vatjalaisten ja inkerikkojen 1800-luvun uskonnollisten kuvausten pääasiallinen lähde ovat suomalaisten kansanrunojen kerääjien matkakuvaukset. Uskonnolliset teemat eivät suinkaan olleet näiden tutkimusmatkojen tärkein kohde, sillä kansallisromantiikan hengessä etsittiin ja arvostettiin vanhaa runokulttuuria. Tutkijoilla ja runonkerääjillä oli uudenlainen ideologinen ja kulttuurinen orientaatio. Fennomaaniset tutkijat etsivät arkaistisia mytologisia motiiveja sisältäviä vanhoja kansanlauluja ja suhtautuivat inkerikkoihin ja vatjalaisiin heimoveljinä. Samaan aikaan kylänaiset ja -miehet taas noudattivat käsityksissään ortodoksisen kirkon ja tsaarin Venäjän virallista politiikkaa, joka pyrki tasapäistämään kansallisia erityispiirteitä ja korosti pikemminkin uskonnollista yhteisyyttä ortodoksisuuden sisällä. 1800-luvun suomalaisissa matkakertomuksissa ilmenee tutkijoiden ja kansan molemminpuolinen mytologisointi. Vaikka rahvas tulkitsi tutkijoiden toimintaa kristillisen retoriikan mukaisesti, tutkijat kuvasivat vatjalaisten ja inkerikkojen uskontoa ortodoksisuuden pilaamaksi pakanallisuudeksi. Ajan hengen mukaisesti tutkimuksissa pyrittiin vertailemaan myös kauempien sukukansojen käsityksiä.

1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa tutkijat tarkastelivat tiedostetummin arkaistisia uskonnollisia käsityksiä – puiden ja kivien kulttia, uhrausta, yhteisöllisiä syömis- ja juomistapahtumia. Samalla yhä vähäteltiin ortodoksisten elementtien osuutta. Tutkijoiden etsiessä pakanallista ”muinaissuomalaista uskontoa” kyläkristillisyyden ilmiöt jäivät vähemmälle huomiolle, aivan kuin niitä ei olisi ollut olemassakaan. Synkreettinen kansanuskonnollisuus haluttiin nähdä eksoottisena. Tutkijat nosivat esille joitain yksittäisiä pyhiä paikkoja, joista tuli



kirjoituksien välityksellä kuuluisia esikristillisiä uskonnollisia jäänteitä. Sama pyrkimys on havaittavissa myös myöhempien tutkijoiden 1920-luvulta lähtien tekemissä töissä.<sup>133</sup>

On hyvin kyseenalaista määrittää jokin uskonnollinen ilmiö pelkästään pakanalliseksi tai kristilliseksi. Tällaisia jyrkkiä rajoja kansanomaisten uskonnollisten käsitysten välille ovat tutkijat itse vetäneet omista lähtökohdistaan, ja eri aikojen uskonnollisia kuvauksia lukiessa tuleekin pitää mielessä niiden historiallinen konteksti ja genre, johon ne liittyvät.

## Viitteet

- 1 Artikkelin valmistumista on tukenut Eesti Teadusagentuur (Viron Tiedeneuvosto) (PUT nro. PRG670).
- 2 Kirkinen 1991, 54, 59–60.
- 3 Esim. Tsvetkov 1925, 41.
- 4 Käytän *pakanallinen*-adjektiivia neutraalina terminä, mutta olen samalla tietoinen sanan pejoratiivisista lisämerkityksistä. Sanalla luonnehdin ei-kristillisiä ja oletettuja kristillisyyttä edeltäviä uskonnollisia käsitysmalleja ja riittejä.
- 5 Novgorodin arkkikiispojien Makarin ja Feodossin paimenkirjeistä on säilynyt luotettavat 1500-luvun kopiot. Usein viitattavana lähdejulkaisuna käytetään vuonna 1846 ilmestynyttä DAI- ja vuonna 1941 julkaistua MIK-kokoelmaa. Vastaavat aikakirjakatkelmat (”Liitteitä Pihkovan aikakirjoihin” sekä ”Katkelma venäläisestä aikakirjasta”) on julkaistu akateemisissa sarjoissa PSRL V: 73–74 ja PSRL VI: 295–296. Heikki Kirkinen on julkaissut Makarin paimenkirjeen ja aikakirjojen suomenkieliset käännökset (Kirkinen 1987, 128–133). Tekstien yksityiskohtaisemmasta analyysistä lähemmin Västrik 2007a, 44–73.
- 6 Ränk 1960, 17.
- 7 Vrt. Kirkinen 1987, 125; 1991, 58, 60.
- 8 Makari (noin 1482–1563) toimi Novgorodin arkkikiispana vuosina 1526–1542. Hänet tunnetaan Venäjän ortodoksisuuden historiassa kirkon yhdistäjänä ja reformaattorina, joka aloitti uudistus- ja puhdistusliikkeen. Vuonna 1542 hänet valittiin Moskovan ja koko Venäjän metropoliitaksi, jonka hallitsemisaikana kirkollisia lakeja yhdistettiin koko Venäjän valtion

alueella (Makari 1996; 2002).

- 9 Kirkinen 1987, 122–123.
- 10 Vasmer I, 84.
- 11 VKS I, 122.
- 12 Nirvi 1971, 19–20. Sopimattomiin tapoihin liittyen *arpoja*-sana tunnettiin myös laajemmin, ”tšuudin arpojat” (*Arbui v Tšjudi*) mainitaan esimerkiksi vuonna 1551 voimaanastuneessa Stoglavin kirkkoneuvoston laissa (Stoglav, 46). Tekstissä arpojat mainitaan liittyen ehtoollislevän valmistuksessa esiintyviin lainrikkomuksiin (vrt. Pantšenko 1992, 140).
- 13 MIK, 128; Kirkinen 1987, 126–128.
- 14 PSRL V, 73; Kirkinen 1987, 131.
- 15 Vrt. Valk 1997, 116–117. Tutkijat ovat viimeksi mainitun motiivin taustalla oletaneet olevan jotakin enemmän kuin pelkkä paikallisen tietäjäinstituution aikakaudelle ominainen kristillinen tulkinta. Heikki Kirkinen mielestä tämä maininta todistaa, että senaikaisten arpojen toiminnassa on ollut šamanistisia piirteitä (Kirkinen 1970, 132). Myös Anna-Leena Siikala on käyttänyt näitä lähteitä šamanistiseen tietäjäinstituutioon liittyen (Siikala 1992, 179–180).
- 16 MIK, 128; Kirkinen 1987, 126, 128.
- 17 PSRL V, 73; Kirkinen 1987, 131.
- 18 Vrt. Karamzin VII, col. 116; Köppen 1851, 40; Kuujo 1969, 58–59; Konkova 1992, 87. Heikki Kirkinen tulkitsee luontokohteiden luettelun heijastumaksi ”suomensukuisten kansojen tunnustuksellisesta haltijauskosta” sekä liittää taivaankappaleiden mainitsemisen myyttisiin runomotiiveihin ja kansan-astronomiaan (Kirkinen 1970, 132). Kirkinen tulkinta herättää kuitenkin kysymyksen, miten teksteissä mainitut puut liitettiin uhrimetsiin ja karsikkopuihin sekä kivet hautamuistomerkkeihin.
- 19 Ks. esim. Galkovski 1913, 52, Schaff 2004a, 181; 2004b, 510.
- 20 5 Moos. 4, 15–19; vrt. 2 Moos. 20, 3–4.
- 21 PSRL V, 73–74; Kirkinen 1987, 132.
- 22 Konkova 1992., 73.
- 23 Vrt. Kirkinen 1991, 58–61.
- 24 MIK, 128, Kirkinen 1987, 128.
- 25 Uino 1991, 21–23.
- 26 Vrt. *kalmo*, *kalmot* VKS II, 58–59; Vasmer II, 295.
- 27 Konkka 1985, 171–175; vrt. Averintsev 1993, 302.
- 28 Öpik 1970, 154–155; Västrik 2007a, 137–139.
- 29 PSRL VI, 295–296; MIK 157–158.
- 30 Ränk 1960, 30.

- 31 Kyrillisillä *ojelkalina*; Öpik 1970, 153.
- 32 Lähemmin näistä pyrkimyksistä Sivonen 2007; Västriik 2007a, 74–93.
- 33 Saloheimo 1991.
- 34 Johannes Gezelius nuorempi (1647–1718) oli Inkerinmaan kahdeksas superintendentti vuosina 1681–1689, myöhemmin toimi Turun piispana (ks. Väänänen 1991, 86).
- 35 Kuningas XI vahvisti Göran Sperlingin (1630–1691) Inkerinmaan kenraalikuvernööriksi vuonna 1683. Sperling toimi virassaan elämänsä loppuun saakka, hallintoaikanaan hän kiinnitti erityistä huomiota muun muassa alueen kirkollisiin oloihin (ks. Ranta 1991, 121–123).
- 36 Mikkola 1932a, 4–5; Väänänen 1991, 87.
- 37 Öhlander 1900, 131; Mikkola 1932a, 5–8.
- 38 Öhlander 1900, 134.
- 39 Öhlander 1900, 135.
- 40 Asiakirjaa säilytetään Ruotsin valtionarkistossa (ks. Isberg 1973, 98). J. Mikkola on julkaissut ruotsinkielisen alkuperäistekstin kokonaisuudessaan (Mikkola 1932a, 31–43).
- 41 Lähemmin matkaa vatjalais- ja inkerikkokylissä on käsitelty Mikkola (1932b), hän on esittänyt myös kartan oletettavasta matkareitistä.
- 42 Ernits 1996, 196.
- 43 Kuvaukset Pustomeržan kylästä, Mikkola 1932a, 33.
- 44 Mikkola 1932a, 37, 42, 43.
- 45 Ks. esim. 1900-luvun vatjalaisia kansantarinoita Venäjän ja Ruotsin sodista (Ariste 1977, 17).
- 46 Mikkola 1932a, 34, 38.
- 47 Mikkola 1932a, 31, 37–38.
- 48 Mikkola 1932a, 40.
- 49 Ks. Västriik 1998, 139–140.
- 50 Mikkola 1932a, 40–41.
- 51 Mikkola 1932a, 41.
- 52 1730-luvun synodioikeuden asiakirjat julkaistiin 1800-luvun lopulla Venäjän ortodoksikirkon määräys- ja lakikokoelmasa (jatkossa PSPR VII ja PSPR VIII). Aikaisemmin tekstejä on tutkinut venäläinen historioitsija Aleksander Lavrov (2000).
- 53 Asiakirjoissa käytetään kylien venäläisiä nimiä. Usein kirkonmiehet kirjoittivat kylien nimet väärin, myöhemmissä asiakirjoissa osa nimien kirjoitusasua on pyritty tarkastamaan (esimerkiksi *Vasgovitši* ja *Valgovitši* [Valkovitsa], *Kanbala* ja *Haabalova* [Haapala], *Kostolovo* ja *Koskolovo* [Koslova]). Kylien vatjalais- ja inkeroisperäisestä kirjoitusasusta lähemmin Ariste 1967,
- 54 Lavrov 2000, 139.
- 55 Luutsan museon ensimmäisen emännän ja kotiseutututkijan Tatjana Jefimovan mukaan synodioikeuden asiakirjoissa mainitut Luuditsan (Luutsa) ja Liivtsülän (Liivakylä) kylien asukkaat sopivat hänen laatimaansa kylän alkuperäisasukkaiden genealogiaan. Vatjalaiset ja inkerikot käyttivät 1400-luvun lopulta lähtien venäläisperäisiä nimiä (ks. esim. NPK, col. 892–933; Kirkinen 1991, 54–55).
- 56 1700-luvun venäläisissä asiakirjoissa vatjalaisista käytetään nimitystä *tšuidit* (lähemmin Öpik 1970; Grünthal 1997, 150–171).
- 57 PSPR VII, 512.
- 58 PSPR VII, 512.
- 59 PSPR VIII, 137.
- 60 PSPR VIII, 138.
- 61 PSPR VIII, 169.
- 62 PSPR VIII, 171.
- 63 PSPR VIII, 171–172.
- 64 Vrt. Lukkarinen 1912, 48–49; Västriik 1999, 25–27.
- 65 PSPR VIII, 170.
- 66 Haavio 1961, 117–118, Tunteaton 2004, 271.
- 67 Ariste 1965, 156.
- 68 Lavrov 2000, 134–137.
- 69 Vastaavia uhrirituaaleja on dokumentoitu myös karjalaisilta ja vepsäläisiltä 1800-luvulta ja 1900-luvun alusta (ks. esim. Konkka 1988, 84–95; Nikitin 2004).
- 70 Lavrov 2000, 141–142.
- 71 Georgi 1776, 25–27.
- 72 Trefurt 1783; 1785.
- 73 Öpik 1970.
- 74 Trefurt 1783, 15.
- 75 Georgi 1776, 27.
- 76 Tumaskin teoksessa esiintyy puoliuskoiseen viittaava tšuidin-kieliseksi esitetty sana *Polovernik*, jonka vastineeksi esitetään 'taikausko', ven. *Sujeverije* (Öpik 1970, 167).
- 77 Trefurt 1783, 15–18.
- 78 Ariste 1969, 116.
- 79 Öpik 1970, 110, 159.
- 80 VKS I, 337–338.
- 81 Vrt. Stark-Arola 1999, 99, 101.
- 82 Trefurt 1785, 104–105; Öpik 1970, 110.
- 83 Trefurt 1783, 18–19.
- 84 Ariste 1958.
- 85 VKS I, 99–100.

- 86 Öpik 1970, 112.  
87 Tumanski kirjoittaa myös *Pagalan*-nimisestä (< vatjan *palain* 'pahahenki') "metsien jumalasta" (*bog lesov*), joka viittaa demonisoituun metsähaltijan hahmoon.  
88 Ks. Lotman 1999, 239–240.  
89 Vrt. Öpik 1970, 158; Västriik 1999, 18–22.  
90 Öpik 1970, 112.  
91 Vrt. *nõita*; VKS IV, 77; Tumanskillä *naita, naida*; Öpik 1970, 113, 186.  
92 Trefurt 1783, 21–22.  
93 Ränk 1960, 25; ks. myös luku Vatjalaisten aineellinen kulttuuri.  
94 Öpik 1970, 95, 147, 158.  
95 Ks. Ariste 1974.  
96 Wilson 1976.  
97 Honko 1962, 75; Survo 2001, 47; lähemmin Västriik 2007b.  
98 Niemi 1904, 341–344.  
99 Niemi 1904, 217–218.  
100 Länkelä 1860, 275–276; Survo 2001, 69.  
101 Tallqvist & Törneröös 1860, 156; Nenola 2002, 21–22.  
102 Tallqvist & Törneröös 1860, 156.  
103 Niemi 1904, 413.  
104 Niemi 1904, 413–414; Inkerikkojen *vakkove*-instituutiosta lähemmin Haavio 1961, 53–58, 69–78.  
105 Niemi 1904, 415.  
106 SKVR IV1, 1343.  
107 Vihtori Alava (Forsberg 1870–1935) teki keräysmatkat vuosina 1891, 1892, 1897 ja 1901 Länsi- ja Keski-Inkeriin, vuonna 1894 myös Pohjois-Inkeriin (ks. Haavio 1935).  
108 Pohjois-Karjalasta kotoisin oleva Juho Lukkarinen (1884–1963) oli Suomen Kansallismuseon asiamies ja Suur-Suomi-aktivisti, joka Karjalan-keräysretkien lisäksi kävi kahteen otteeseen SKS:n stipendiaattina kenttätöissä Inkerissä (Nenola 2002, 860).  
109 Ks. Krohn 1894, V.  
110 Hautala 1954, 220.  
111 Anttonen 1987, 45.  
112 Alava 1898; 1901.  
113 Alavan ja Lukkarisen lisäksi Järviöskylän pyhällä paikalla vieraili vuonna 1911 Eliaan päivänä myös kansanrunoudenkerääjä Samuli Paulaharju (Paulaharju 1919, 100–102).  
114 SKS KRA, V. Alava XII 292–293; vrt. Alava 1901, 81–82.  
115 SKS KRA, V. Alava XII 293, 333.  
116 Forsberg 1893, 52–53.  
117 Alava 1901, 82.  
118 SKS KRA, V. Alava XII, 335.  
119 Vrt. Hautala 1954, 248, 280.  
120 Alava 1901, 83.  
121 SKS KRA, V. Alava XII 338–339, 340.  
122 Lukkarinen 1910; 1911; 1912; 1914.  
123 Lukkarinen 1910, 63.  
124 Lukkarinen 1912, 39.  
125 Krohn 1894, 18, 20.  
126 Lukkarinen 1912, 49.  
127 Lukkarinen 1910, 64; 1912, 47–48.  
128 Lukkarinen 1912, 48–49.  
129 Västriik 1999, 27, 35–36.  
130 Ariste 1977, 153–155.  
131 Lukkarinen 1912, 49; vrt. Ariste 1964.  
132 Krohn 1914, 120–122.  
133 Ks. Västriik 2007a, 180–200.

## Lähteet

- Alava, Vihtori 1898: Inkeriläinen lammassuhri. *Virittäjä* 3: 46–47.  
Alava, Vihtori 1901: "Iliää kahci". *Virittäjä* 6: 81–83.  
Anttonen, Veikko 1987: *Uno Harva ja suomalaisen uskontotiede*. Suomi 138. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.  
Ariste, Paul 1958: Emä ja isä vatjan kansanuskossa. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 38. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 29–38.  
Ariste, Paul 1964: Baabino ehk Jarvigoistšülä. (Ühest vadja külanimest.) – *Emakeele Seltsi Aastaraamat* 10: 167–171.  
Ariste, Paul 1965: Vatjalaisten čiviröukko. *Kotiseutu* 5: 155–157.  
Ariste, Paul 1967: Über wotische Ortsnamen. *Sovetskoje finno-ugrovedenije* 3(2): 77–83.  
Ariste, Paul 1969: *Vadja rahvakalender*. Emakeele Seltsi Toimetised 8. Tallinna: Valgus.  
Ariste, Paul 1974: Vatjalaisten loitsuista. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 54. Helsinki: WSOY, 46–59.  
Ariste, Paul 1977: *Vadja muistendeid*. Emakeele Seltsi Toimetised 12. Tallinna: Valgus.  
Averintsev, Sergei ym. 1993 (toim.), *Hristianstvo. Entsiklopedičeski slovar v 3 tomah*, nide 1. Moskova: Bolšaja Rossijskaja entsiklopedija.  
DAI = *Dopolnenije k Aktam istoričeskim, sobrannym i izdannym*

- Arheografitšeskoju komissijeju* [koonnut ja toimittanut Arkeografinen komissio], 1846. Pietari: Vtoroje otdelenije Sobstvennoi Jego Imperatorskago Velitšestva Kandeljarii.
- Ernits, Enn 1996: Vajjalaisten assimiloitumisen historiaa. – Kyösti Julku (toim.), *Historia Fenno-Ugrica* 1: 1. *Congressus Primus Historiae Fenno-Ugricae*. Oulu: Societas Historiae Fenno-Ugricae, 193–206.
- Forsberg [Alava], Vihtori 1893: Kesämatkani Länsi-Inkeriin v. 1892. – *Keskustelemukset*. Suomi 3: 7. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 51–57.
- Galkovski, N. M. 1913: *Borba hristianstva s ostatkami jazytšestva v Drevnei Rusi*, nide 2. Moskova: Akademitišeski Projekt: Fond "Mir"
- Georgi, Johann Gottlieb 1776: *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten* 1. Pietari: Carl Wilhelm Müller.
- Grünthal, Riho 1997: *Livvistä liiviin. Itämerensuomalaiset etnonymit*. Castrenianumin toimitteita 51. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Haavio, Martti 1961: *Kuolematonten lehdot. Sämpsoi Pellervoisen arvoitus*. Helsinki: WSOY.
- Hautala, Jouko 1954: *Suomalainen kansanrunoudentutkimus*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 244. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Honko, Lauri 1962: *Geisterglaube in Ingermanland. Erster Teil*. Folklore Fellows Communications 185. Helsinki: Suomalaisen Tiedeakatemia.
- Isberg, Alvin 1973: *Svensk segregations- och konversionspolitik i Ingermanland 1617–1704*. *Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia* 23. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Karamzin, Nikolai Mihailovitš 1989: *Istorija gosudarstva Rossijskogo*. Toinen kirja, niteet V–VIII. Viides painos kolmena kirjana. Moskova: Kniga.
- Kirkinen, Heikki 1970: *Karjala idän ja lännen välissä 1. Venäjän Karjala renessanssiajalla (1478–1617)*. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Kirkinen, Heikki 1987: Iljan käynnit Karjalassa 1534–1535. – Heikki Kirkinen (toim.), *Bysantin perinne ja Suomi. Kirjoituksia Idän kirkon historiasta*. Joensuu: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto, 119–133.
- Kirkinen, Heikki 1991: Inkerin keskiaika ja uuden ajan alku vuoteen 1617. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkerin historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 35–66.
- Konkka, Unelma 1985: *Ikuinen ikävä. Karjalaiset riiti-itkut*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 428. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Konkka, A. P. 1988: Žertvoprinošenija životnyh na letnih kalendarnyh prazdnikah karel. – A. P. Konkka & E. S. Kiuru (toim.), *Obrjady i verovanija narodov Karelii*. Petroskoi: Karelski filial AN SSSR, 77–95.
- Konkova, O. I. 1992: Vod. – K. B. Tšistova (toim.), *My živjom na odnoi zemle*. Naselenija Peterburga i Leningradskoi oblasti. Pietari: Lenizdat. 71–88.
- Krohn, Julius 1894: *Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus. Neljä lukua Suomen suvun pakanallista jumaluus-oppia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Krohn, Kaarle 1914: *Suomalaisten runojen uskonto*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuujoo, Erkki 1969: *Inkerin suomalaisten historia*. Jyväskylä: Inkeriläisten Sivistyssäätiö.
- Köppen, Peter von 1851: *Vod v C.-Peterburgskoi gubernii. Otkrytok iz pojasnitel'nago teksta k etnografitšeskoj karte C.-Peterburgskoi gubernii*. Pietari: Tipografija Imperatorskoi Akademii Nauk.
- Lavrov, Aleksandr 2000: *Koldovstvo i religija v Rossii. 1700–1740 gg*. Moskova: Dverlehranilištše.
- Lotman, Juri 1999: *Semiosfäärist*. Tallinna: Vagabund.
- Lukkarinen, Juho 1910: Järvikoiskylän uhripaikat Inkerissä. – *Suomen Museo* 17. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys ry, 63–65.
- Lukkarinen, Juho 1911: Matkahavaintoja vainajainpalvonnasta Länsi-Inkerissä. *Virittäjä* 14: 62–64.
- Lukkarinen, Juho 1912: Inkeriläisten praasnikoista. – J. W. Juvelius & J. Lukkarinen (toim.), *Suomalaisen kansanrunousseminaarin julkaisuja* 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 37–91.
- Lukkarinen, Jussi 1914: Inkeriläisten vainajainpalveluksesta. – *Kansantieteellisiä tutkielmia Kaarle Krohnille hänen 50-vuotispäivänsä johdosta*. Suomalais-ugrilaisen Seuran toimituksia 35: 7. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1–18.
- Länkelä, Jaako 1860: *Matkakertomus. – Suomi. Tidskrift i fosterländska ämnen 1859*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 265–292.
- Makari, metropoliitta 1996: *Istorija Russkoi Tserkvi. Kniga sedmaja, Period samostojatel'nosti Russkoi Tserkvi (1589–1881)*,

- patriaršestvo v Rossii (1589–1720)*. Moskova: Izdatelstvo Spaso-Preobraženskogo Valaamskogo Monastyrja.
- Makari, arkkimandriitta 2002: *Žizn i trudy cvjatitelja Makarija, Mitropolita Moskovskogo i vseja Rusi*. Moskova: Izdatelski Sovet Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi.
- MIK = Geiman, V. G (toim.) 1941: *Materialy po istorii Karelii XII–XVI v. v. Petroskoi: Gosudarstvennoje izdatelstvo Karelo-Finnskoi SSR*.
- Mikkola, J. J. 1932a: Inkerimaan kreikanuskoisten käännötyksensä vuosina 1683–1700. – *Historiallinen Arkisto* 39: 5. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 1–44.
- Mikkola, J. J. 1932b: Muutamia tietoja vatjalais- ja inkerikkokylistä 1600-luvun lopulta. *Virittäjä* 36: 26–31.
- Nenola, Aili 2002: *Inkerin itkuvirret. Ingrian Laments*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 735. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nikitin, G. A. 2004: Žertvoprinošeniija v Karelii. – Fišman, O. M. (toim.) *Materialy po etnografii*, nide 2. Pietari: Delovaja poligrafija, 335–347.
- Niemi, Aukusti Robert 1904: *Runonkerääjijemme matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 109. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nirvi, R. E. 1971: *Inkeröismurteiden sanakirja*. Lexica Societatis Fennougricae 18. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- NPK = *Novgorodskie pistovye knigi, izdannnye Arheografitšeskoju komissijei. Tom. 3, Perepisnaja obrotnaja kniga Votskoi pjaminy, 1500 goda. Pervaja polovina*. Toimittanut Arkeografinen komissio, 1868. Pietari: Bezobrazova.
- Pantšenko, Aleksandr 1992: Novgorodskie svjatiteli i tšudskie arbui. – *Novgorod i Novgorodskaja zemlja. Istorija i arheologija. (Tezisy nautšno-praktičeskoj konferentsii)*. Novgorod, 38–142.
- Paulaharju, Samuli 1919: *Kuva tuolta, toinen täältä kautta Suur-Suomen*. Helsinki: WSOY. <https://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201004121661>. (Viitattu 22.8.2021.)
- PSPR VII = *Polnoje sobranie postanovleni i rasporjaženi po Vedomstvu Pravoslavnago Ispovedanija Rossijskoi Imperii*, 7. Pietari: Sinodalnaja tipografija, 1890.
- PSPR VIII = *Polnoje sobranie postanovleni i rasporjaženi po Vedomstvu Pravoslavnago Ispovedanija Rossijskoi Imperii*, 8. Pietari: Sinodalnaja tipografija, 1898.
- PSRL V = *Polnoje sobranie russkih letopisei, izdannoje po Vysotšaišemu povelenuju Imperatorskoi Arheografitšeskoj komissijei*, 5. Pskovskie i Sofijskie letopisi. Pietari: Tipografija Eduarda Pratsa, 1851.
- PSRL VI = *Polnoje sobranie russkih letopisei, izdannoje po Vysotšaišemu povelenuju Imperatorskoi Arheografitšeskoj komissijei*, 6. Sofijskaja letopis. Pietari: Tipografija Eduarda Pratsa, 1853.
- Ranta, Raimo 1991: Inkerimaan hallinto ja oikeuslaitos 1617–1917. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 103–158.
- Ränk, Gustav 1960: *Vatjalaiset*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 267. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Saloheimo, Veijo 1991: Inkerinmaan asutus ja väesto. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 67–82.
- Schaff, Philip 2004a: *Athanasius. Selected Works and Letters. Nicene and Post-Nicene Fathers*. Series II: 4. Grand Rapids, Michigan: Christian Classics Ethereal Library. <https://www.ccel.org/ccel/s/schaff/npnf204/cache/npnf204.pdf>. (Viitattu 22.8.2021.)
- Schaff, Philip 2004b: *Gregory the Great (II), Ephraim Syrus, Aphrahat. Nicene and Post-Nicene Fathers*. Series II: 13. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library. <https://www.ccel.org/ccel/s/schaff/npnf213/cache/npnf213.pdf>. (Viitattu 22.8.2021.)
- Siikala, Anna-Leena 1992: *Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 565. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sivonen, Mika 2007: *Me inkerikot, vatjalaiset ja karjalaiset. Uskonnollinen integrointi ja ortodoksisen vähemmistön identiteetin rakentuminen Ruotsin Inkerissä 1680–1702*. Bibliotheca Historica III. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SKVR IV1 = *Suomen Kansan Vanhat Runot IV: 1*, 1925. *Keski-Inkerin runot*. Toim. V. Salminen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 140. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://skvr.fi/>. Viitattu 22.8.2021.)
- Stark-Arola, Laura 1999: Christianity and Wilderness. Syncretisms in Orthodox Karelian Magic as Culture-Specific Strategies. – Ülo Valk (toim.), *Studies in Folklore and Popular Religion* 2. Tartto: University of Tartu, 93–120.
- Stoglav*. Toimittanut D. E. Kožantšikova. Pietari: Tipografija Imperatorskoi Akademii Nauk, 1863.
- Survo, Arno 2001: *Magian kieli. Neuvosto-Inkeri symbolisena periferiana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 820. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Tallqvist, Th. & Törneros, Antti 1860: Kertomus Runonkeruu-matkasta Inkerissä, kesällä 1859. *Suomi*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 125–157.
- Trefurt, Friedrich Ludolph 1783: Von den Tschuden. – *Versuche in der livländischen Geschichtskunde und Rechtsgelehrsamkeit* 1: 5. Toim. Fr. K. Gadebusch. Riika: J. F. Hartknoch, 1–28.
- Trefurt, Friedrich Ludolph 1785: Fortgesetzte Nachricht von den Tschuden. – *Versuche in der livländischen Geschichtskunde und Rechtsgelehrsamkeit* 2: 2. Toim. Fr. K. Gadebusch. Riika: J. F. Hartknoch, 89–122.
- Tsvetkov, Dimitri 1925: Vadjalased. *Eesti Keel* 1–2: 39–44.
- Tuntematon 2004: Planu jonka jälkeen yhden seurakunnan tuonet kirjoitetaan. Tuntemattoman tekijän kirjoitus. – Pekka Laaksonen, Seppo Knuuttila & Ulla Piela (toim.), *Kenttäkysymyksiä*. Kalevalaseuran vuosikirja 83. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 235–281.
- Uino, Pirjo 1991: Inkerimaan esihistoria. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 11–34.
- Valk, Ülo 1997: *Perkele. Johdatus demonologiaan*. Tampere: Vastapaino.
- Vasmer I–IV = Vasmer, Maks 1964–1973: *Etimologišeski slovar russkogo jazyka*, 1–4. Moskova: Progress.
- VKS = Elna Adler & Merle Leppik & Silja Grünberg (toim.) 1990–2011: *Vadja keele sõnaraamat* 1–7. Tallinna: Signal & Eesti Keele Instituut & Eesti Keele Sihtasutus. Toinen, täydennetty ja korjattu painos (2013) julkaistu myös sähköisenä (2019): <http://www.eki.ee/dict/vadja/>.
- Västriik, Ergo-Hart 1998: Vadja kohapärimus (I). Inimasustusega seotud paigad ja kinnismuistised. – *Õdagumeresoomõ veeremaaq. Läänemeresoome perifeeriad*. Võro Instituudi toimõtisõq 6. Võro: Võro Instituut, 132–150.
- Västriik, Ergo-Hart 1999: The Waters and Water Spirits in Votian Folk Belief. *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 12: 16–37. <http://dx.doi.org/10.7592/FEJF1999.12.spirits>. (Viitattu 22.8.2021.)
- Västriik, Ergo-Hart 2007a: *Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni. Alliktekstid, representatsioonid ja tõlgendused*. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensiss 9. Tartto: Tartu Ülikooli Kirjastus. <http://hdl.handle.net/10062/3458>. (Viitattu 22.8.2021.)
- Västriik, Ergo-Hart 2007b: *Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine* 19. sajandi soome uurijate reisikirjades. – Mare Kõiva (toim.), *Paar sammukest XXIII. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat 2006*. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 130–190. <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/araamat/2007/6ergovastrik.pdf> (22.08.2021).
- Väänänen, Kyösti 1991: Kirkko Inkerinmaalla Ruotsin vallan aikana (n. 1581–1704). – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 547. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 83–102.
- Öhlander, Carl 1900: *Om den svenska kyrkoreformationen uti Ingermanland. Ett bidrag till svenska Kyrkans historia åren 1617–1704*. Uppsala: Almqvist och Wiksell.
- Õpik, Elina 1970: *Vadjalastest ja isuritest XVIII sajandi lõpul. Etnograafilisi ja lingvistilisi materjale Fjodor Tumanski Peterburi kuubermangu kirjelduses*. Tallinna: Valgus.
- Wilson, William A. 1976: *Folklore and Nationalism in Modern Finland*. Bloomington: Indiana University Press.

# RAJA-ALUEIDEN ORTODOKSINEN KANSANKULTTUURI

Madis Arukask

Raja-alueella asuminen on vaikuttanut huomattavasti sekä setojen että Inkerin itämerensuomalaisten kansanomaiseen kulttuuriin. Vaikka nämä kansat ovat vuositu-  
hansien aikana liittyneet vahvasti erityisesti venäläiseen kulttuuripiiriin, ovat heidän maantieteelliset sijaintinsa ja historialliset vaiheensa ylläpitäneet jatkuvia kontakteja myös läntiseen kulttuuripiiriin, erityisesti kielellisesti läheisiin virolaisiin ja inkerinsuomalaisiin. Lännestä katsoen erityislaatusinta on setojen, vatjalaisten ja inkerikkojen ortodoksinen kulttuuri. Voi kuitenkin kysyä, onko tämä todella heidän kulttuurinsa olennaisin piirre, vai tarjoaako ortodoksisuus vain helpon selityksen länsimaisittain vieraalle kulttuurille? Tulisiko kyseisten kansojen ortodoksisuutta käsitellä kulttuurin syvärakenteessa esiintyvänä peruspiirteenä vai myöhemmin syntyneenä kulttuurisena ylärakenteena, joka on kerrostunut paljon universaalimman kansankulttuurin ja -uskon päälle?<sup>1</sup>

Vaikka setot, vatjalaiset ja inkerikot lännestä katsoen vaikuttavat venäläisiltä ortodokseilta, he itse eivät automaattisesti samastu tuohon ryhmään. Päinvastoin he mieltävät itsensä usein välitulassa tai rajalla oleviksi, mistä kertoo myös esimerkiksi setoista käytetty nimitys ”puoli-uskoiset”. He pitävät itseään erilaisina verrattuna sekä itäpuolen venäläisiin että läntisiin ei-ortodoksiin virolaisiin. Kansan suusta voi kuulla hyvinkin värikkäitä todellisuutta kuvaavia kulttuurisia määritelmiä. Setojen kahden kulttuuritilan välissä olevan ”puolinaisuuden” rinnalle voidaan esimerkkinä tuoda vatjalaisten vuodelta 1942 peräisin oleva määritelmä itsestään venäläisinä.<sup>2</sup> Tällöin on painotettu juuri venäläisyyden uskonnollista näkökulmaa, mikä on voinut olla olennainen kriteeri kyseisessä haastattelutilanteessa ja ehkä laajemminkin.

On syytä muistaa, että ihmisten kuuluvuus johonkin ja samalla itsensä määrittely on riippuvainen uskonnollisuuden lisäksi myös muista tekijöistä – kielestä, aineellisesta kulttuurista, eroista ja yhtäläisyyksistä muihin sekä omaan kulttuuriin kätkeytyistä sisäisistä ja ulkoisista arvoista ja arvostuksista. Onko kansanuskon ortodoksisuus siis pelkästään uskontoa vai jotain laajempaa? Jos kuvataan kansankulttuuria vain yhden näkökulman kuten ortodoksisuuden kautta, saatetaan unohtaa ilmiön monipuolisuus esimerkiksi jättämällä huomiotta esikristillisiä ja ei-kristillisiä elementtejä.

Ortodoksisuutta ja kansankulttuuria tarkasteltaessa onkin vastakkainasettelun sijaan hedelmällisempää ottaa käyttöön synkretistinen samanaikaisuutta korostava näkökulma. Ortodoksisuus ja perinteinen elämäntapa ovat mitä suurimmassa määrin toisiinsa kietoutuneita. Nykyajalle tyypillisten ideologisten rajojen pystyttäminen ei ollut perinteiselle yhteisölle luonteenomaista. Toki ennenkin on ymmärretty ja huomattu ilmiöiden välisiä eroja, mutta erottelu ei ilmeisesti ollut yhtä analyttistä kuin nykyään. Perinteiset paikalliskulttuurien käytännöt näyttävät puoltavan juuri synkretististä tulkintaa huolimatta korkeakulttuurisista dualistisista tai analyttisistä paineista.

Toisaalta perinteisen elämäntavan, identiteetin ja sen eri ilmenemismuotojen ei tarvitse olla nykyymmärryksen kannalta systemaattisia. Perinteistä maailmankuvaa tulkitseva ja hahmottava suullinen kulttuuri ei olemukseltaan tunne systemaattisia hierarkioita. Pikemminkin se käyttää vertauskuvia ja liioitteluja.<sup>3</sup> Tutkijoiden esittämät muodollisen loogiset selitysmallit ovat yrityksiä ymmärtää elämän moninaisuutta. Tieteellisen järjestelmällisyyden vaatimuksen sijaan ja yhteistyössä perinteenkannattajien

kanssa aidosta kansankulttuurista voisi yrittää etsiä useita vaihtoehtoisia piirteitä. Tällainen näkökulma<sup>4</sup> voisi tarjota monisyisemmän lähestymistavan kiehtovaan esimoderniin elämään.

Setojen, vatjalaisten ja inkerikkojen historiallinen perinteinen kulttuuri sellaisena kuin se nykyaikaan välittyy on modernin akateemisen tulkinnan tulosta.<sup>5</sup> Luomme helposti stereotypioita jäsentämään ja yksinkertaistamaan asiaa, joka on meille outo ja tuntematon.<sup>6</sup> Todellisuus on kuitenkin ollut toisenlainen, ehkä paljon monimutkaisempi ja luonnollisempi kuin stereotypiamme antavat ymmärtää. Emme voi mitään sille, että suurin osa setojen, vatjalaisten ja inkerikkojen kulttuurin sisäisestä olemuksesta sijaitsee meidän kannaltamme näkymättömän verhon takana. Emme voi itse päästä menneen kulttuurin sisälle tai osaksi sitä, vaan meidän täytyy käyttää sen ymmärtämiseen ja tutkimiseen muita välineitä – teorioita, tulkintoja ja arvioita.

## **”Korkea” ja ”matala” kulttuurissa ja uskonnossa**

Koska uskonnollisuus on tämän artikkelin kannalta keskeistä, voimme yrittää käsitellä ortodoksisuutta opinkappaleena ja samalla luonnehtia sitä yleisemmin. Juri Lotmanin maagisen ja uskonnollisen sosiokulttuurinen malli tarjoaa tälle hyvän pohjan.<sup>7</sup> Lotman ei tarkastele mitään tiettyä kulttuuria, vaan pyrkii luokittelemaan kulttuureja laajemmin seuraten kahta uskonnoissa esiintyvää erilaista tendenssiä, maallista ja yliluonnollista, sekä sitä, miten nämä suhtautuvat toisiinsa.

Lotmanin mukaan maagiseen suhdejärjestelmään kuuluvat molemmipuolisuus, pakkokeinot, vastavuoroisuus ja sopimuksellisuus. Kulttuureissa, joissa maaginen suhdejärjestelmä on valta-asemassa, ovat sekä maallinen että yliluonnollinen olemukseltaan aktiivisia. Kyseessä on vastakkainasettelu, jossa inhimillinen puoli on yhtä tärkeä kuin yliluonnollinen. Inhimillinen maallinen puoli,

tai sen edustajana esimerkiksi tietäjä, voi tarvittaessa vaihtua yliluonnolliseen – tai tätä ei ainakaan pidetä mahdollisena. Toisen puolen aktiivisuus vaatii toiselta tiettyjä vastatoimia – olipa aloitteen tekijä kummalta puolelta tahansa.

Maagiseen kulttuuriin ja suhdejärjestelmään kuuluu vastavuoroinen välityslogiikka, jota ei juuri esiinny niin sanotuissa korkeakirkollisissa uskonnoissa. Toisiinsa vaihtuvat osapuolet voivat ryhtyä myös sopimussuhteeseen. Esimerkiksi maagisessa kulttuurissa omaa hyötyä tavoiteltaessa ovat luonteenomaisia määräaikaiset sopimukset ihmisen ja jonkun yliluonnollisen edustajan välillä, miltei usein on kristinuskon kannalta katsottuna demoninen sävy. Esimerkiksi saduissa ja tarinoissa tällaiset sopimukset voidaan solmia jopa juridisella tarkkuudella, ja niissä voi esiintyä inhimilliseen toimintaan liittyviä käsitteitä kuten takuu. Lisäksi sopimuksista saatetaan etsiä sopivia ”porsaanreikiä” tai toista osapuolta pyritään muulla tavoin pettämään.

Uskonnollinen suhdejärjestelmä eroaa tästä kaikin osin. Lotmanin mukaan uskonnollinen suhde on yksipuolinen, siitä puuttuvat maagiset pakkokeinot, osapuolten välillä ei ole psykologisia vaikutuskeinoja, eivätkä minkäänlaiset rationaaliset sopimukset tule kysymykseenkään. Uskonnollisessa suhteessa voidaan vain alistua, ei manipuloida tai tinkiä. Ei ole muuta keinoa kuin toivoa korkeamman tahon armoa ja hyväntahtoisuutta. Ihminen voi antaa itsestään kaiken, mutta hän ei voi olettaa siitä koituvan automaattista hyvää. Toisin kuin maagisessa ajattelussa, hän ei voi katkaista suhdetta yksipuolisesti. Suhde on yhden-suuntainen ja hierarkkinen. Uskonnollisessa suhteessa keskeistä ovat opinkappaleista tulevat perusarvot, ja kuten Lotman korostaa, ne eivät voi olla ehdollisia tai sopimuksellisia. Siksi yhteys ei perustu merkkeihin vaan symboleihin. Tällöin poistuu mahdollisuus, että ilmaisu voidaan irrottaa sisällöstä esimerkiksi petoksen tai tulkinnan kautta.

Kyseiset kaksi tyypologisesti erilaista suhdelogiikkaa esiintyvät tuskin koskaan puhtaina yhdessäkään uskon-



nossa tai uskomusjärjestelmässä. Kuten Lotman on huomauttanut, läntisen maailman yhteiskunnallinen sopimukseen perustuva käsitemaailma juontuu roomalaiselta ajalta.<sup>8</sup> Tuolloin alkuperäinen pakanallinen uskomusjärjestelmä ja oikeusjärjestelmä eivät olleet ristiriidassa keskenään. Ortodoksinen kulttuuri on kuitenkin luonteeltaan toisenlainen. Jumaluuteen perustuvassa uskonnollisuudessa kaikenlainen sopimuksellisuus on poissuljettua. Kahden suhdejärjestelmän vuosisatoja kestänyt etäisyys ei ole vielä nykypäivänäkään kuroutunut umpeen. Ortodoksisessa kulttuurissa rationaalisella länsimaisella siviilioikeudella on demoninen vivahde. Ortodoksinen oppijärjestelmä muodostaa jo lähtökohdiltaan vastaväitteitä sallimattoman auktoriteetin. Kuten Lotman huomauttaa, venäläinen valtiollis-uskonnollinen järjestelmä ohjautuu samanaikaisesti symbolismista ja välttämättömästä pragmaattisuudesta.<sup>9</sup>

Voidaan siis olettaa, että ortodoksisuus vaikuttaa min-kä tahansa kansanryhmän kulttuuriin toisin kuin länsimainen, etenkin uskonpuhdistuksen jälkeinen perinne. Länsimaissa maaginen suhdejärjestelmä on aikojen kuluessa heikentynyt tai vain sulautunut modernisuuteen, mihin syynä ovat sekä valistusajan vaikutus että jo mainitut kulttuurisesti erilaiset lähtökohdat. Setoista, vatjalaisista ja inkerikoista (mutta myös muista monista Venäjän pienistä kansoista) puhuttaessa on syytä koko ajan pitää mielessä, että kyseessä ovat sekä venäläisen valtakulttuurin että ortodoksisuuden kannalta perifeeriset kansat, jotka ovat olosuhteiden pakosta viljelleet omaa kulttuuriaan ortodoksisuuden ja venäläisen valtakulttuurin keskellä nykypäiviin asti. Kun Kiovan Venäjä valitsi vuonna 988 kristinuskon, koko kulttuurialue julistettiin samalla ideologis-poliittisesti kuuluvaksi kristilliseen maailmaan. Se ei kuitenkaan merkinnyt tuolloisten venäläisten ruhtinaskuntien asujaimiston äkillistä kääntymistä uuteen uskoon. Kristillistäminen tapahtui asteittain seuraavien vuosisatojen kuluessa.

Läntinen kirkko purki aggressiotaan kansankulttuurin elinvoimaista maagisuutta kohtaan viimeksi noitavainojen aikana. Ehkä jotain samanlaista oli Venäjän vanhauskoisiin kohdistuvassa vainossa, joka alkoi Nikonin reformaatiosta 1600-luvun puolivälissä ja jatkui seuraavien vuosisatojen aikana. Poliittisen päämäärien lisäksi tarkoituksena oli hajaantumassa olevien uskonnollisen elämän sääntöjen yhtenäistäminen ja kreikkalaiskatolisen alkuperäisen uskonnollisen perinteen palauttaminen.<sup>10</sup> Lisäksi ortodoksisuutta haluttiin vahvistaa puolipakanallisen kansanuskon elinvoimaa ja luovuutta vastaan. Mutta näyttää silti siltä, että usein ortodoksikirkko on, jos ei *de jure* niin ainakin *de facto*, katsonut läpi sormien kansanuskkoa sen eri muodoissa.

Ortodoksisten luostarien ja muiden uskonnollisten keskusten sekä kansanomaisen usein olemukseltaan esikristillisen uskonelämän välille on syntynyt omalaatuinen, molemminpuolisesti salliva suhde, jota on pidetty yllä sosiaalisen yhteenkuuluvuuden nimissä. Malli on toiminut vuosisatoja nykypäiviin asti myös itämerensuomalaisten pienten kansojen ortodoksisessa kansankulttuurissa. Kyseessä ei kuitenkaan ole länsimaisessa mielessä demokraattinen symbioosi tai niin sanottu kansankirkko. Uskonnon avulla imperiumi on pyrkinyt kontrolloimaan ja harjoittamaan yhtenäistävää kansallispolitiikkaa sallien ja muotoillen ”omien kansojen” esikristillisiä käsityksiä ja käytäntöjä. Samalla on haluttu torjua länsimaisen yhteiskuntajärjestyksen demoniseksi koettu valistunut ihmiskeskeisyys.

Ortodoksisuus yhdisti kirkolliseen uskonnollisuuteen pakanuuden elementtejä pehmeämmin kuin siviilioikeuteen perustuva maailmankuva. Kysymys on näiden ilmiöiden alkuperästä. Venäjän imperiumin sisäinen ortodoksinen ”omien kansojen” pakanuus näyttää siedettävämmältä kuin länsimainen elämäntapa. Venäläisen kulttuurin alueella esiintyvä jyrkkä jako korkean ja matalan välillä ei lotmanilaisessa mielessä aseta vastakkain uskonnollisuuteen ja maagisuuteen perustuvaa suhdetyppiä.

Jako perustuu kaiken kattavaan kollektiiviseen yhteiskunnalliseen konsensukseen. Ortodoksisuudessa kirjallinen kulttuuri ei ole koskaan koskettanut kansankulttuuria siinä määrin kuin esimerkiksi pohjoismaisessa luterilaisessa kulttuurissa. Erityisen hyvin tämä näkyy raja-alueiden kansojen kuten setojen, vatjalaisten ja inkerikkojen kohdalla.

Korkean ja matalan tematiikka johdattaa kysymään, missä määrin hierarkkisuus kuuluu kansankulttuurin olemukseen. Patriarkaalisessa talonpoikaisessa yhteiskunnassa sukupuoleen, ikään ja sukulaisuussuhteisiin perustuvat yhteiskunnalliset erot näyttävät olevan välttämättömiä. Yhteiskunnan kerroksellisuus on ilmeisesti sisäänrakennettu maatalouteen ja karjankasvatukseen perustuvaan kulttuurimuotoon, ja kerroksellisuudesta johtuva välineiden, omaisuuden ja vaurauden tehokkaampi käyttö on myös ollut perustana sääty-yhteiskunnan kehittymiselle.

Tässä mielessä eteläiset itämerensuomalaiset kansat, joihin kuuluvat myös vatjalaiset, inkerikot ja setot, erottuvat idempänä ja pohjoisessa asuvista suomensukuisista kansoista, etenkin karjalaisista ja vepsäläisistä. Viimeksi mainittujen kansojen keskeisenä talousmuotona on ollut metsästyks ja kaskiviljely, mistä johtuen väestön ortodoksisuudessa esiintyy toisenlaisia sukupuoleen ja yhteiskunnalliseen järjestykseen liittyviä painotuksia. Näillä kansoilla luontosuhde on ollut keskeisessä roolissa, ja siksi kristillisiä pyhimyksiä on omaksuttu yliluonnollisiksi apulaisiksi ja partnereiksi.<sup>11</sup> Maataloudesta elävillä kansoilla taas hierarkkisuus ja mystillisuus suuntautuvat enemmän yhteisölliseen elämään eikä niinkään luontokeskeiseen paikalliseen uskonnollisuuteen. Korkeakulttuurisesta ortodoksisuudesta on omaksuttu uusia käsitteitä, jotka ovat sulautuneet vanhoihin tapoihin. Monipuolisemman maanviljelyksen omaksuneiden sekä tiiviimmin ja lähempänä valtokeskuksia asuvien kansojen historiallinen muuttuminen on ilmeisesti tässä mielessä ollut nopeampaa ja voimakkaampaa.

Setoilla Petserin luostarin uskonnollisella vetovoimalla on ollut merkittävä vaikutus. Venäjän rajaseudulla asuvana ja siten ortodoksisuuden kannalta marginaalissa olevana kansana setot ovat voineet ammentaa ortodoksisesta korkeakulttuuria suoraan yhdestä sen keskeisestä lähteestä. Inkerinmaan kansoille taas globaalina keskuksena on viimeisten kolmensadan vuoden aikana ollut suurkaupunki ja keisarillinen metropoli Pietari. Sen kautta vatjalaiset ja inkerikot, kuten myös inkerinsuomalaiset, ovat joutuneet modernin maailman globaaliin ja kohtalokkaaseen imuun. Pietari on tarjonnut uusia elinkeinoja, mutta myös säteilyt korkeakulttuuria laajalle ympärilleen. Yhtäältä se on pyrkinyt kontrolloimaan asukkaitaan, toisaalta taas se on antanut vaikutteita kansalaisten omaehtoiseen uskonnolliseen liikehdintään.

Setot, vatjalaiset ja inkerikot ovat viime vuosisatoina olleet ennen kaikkea maanviljelijöitä. Lauri Hongon mukaan maanviljelysasteella oleville kansoille on tyypillistä dualististen aatteiden leviäminen tai omaksuminen.<sup>12</sup> Harmonisesta luontosuhteesta on siirrytty yhä enemmän ihmiskeskeiseen elämäntapaan, jossa ”korkea” sfääri on yhä enemmän ruvennut vaikuttamaan omaan olemassaoloon ja elämäntavan perusteisiin: se on ollut rikkaampaa, hedelmällisempää ja inhimillisesti houkuttelevampaa. Maailma on muuttunut yhä enemmän horisontaalisesta avautuneisuudesta vertikaalisesti hierarkkiseksi. Myös tässä ovat luontoa lähellä oleva elämäntapa ja sen päälle tullut ortodoksinen kulttuuri lähentyneet ja etsineet sopivaa symbioosia.

Perinteisessä elämänmuodossa vanha suomalais-ugrilainen luonnonläheisyys sekä oletettavasti jo nomadiajoilta peräisin oleva paikkatietoisuus ja animistinen luontosuhde ovat rinnastuneet ja kietoutuneet ortodoksisuudesta peräisin olevaan korkeakirkolliseen hierarkkisuuteen. Kristilliset kylvämisen ja sadonkorjuun symbolit ovat yhä enemmän alkaneet koskettaa paikoillaan pysyttelevää maanviljelijää. Samalla hänen aikaisempi sitoutumisensa luontoon on heikentynyt. Talonpoikainen oman edun

tavoittelu on tässä kohdannut kristillisen rakkauden ope-  
tuksen. Kirjoituksettomassa kulttuurissa tämä on tuotta-  
nut perinteeseen mielikuvituksellisia apokryfisiä muoto-  
ja, jotka sisällöltään ovat voineet muistuttaa pakanallisia  
arkkityyppejä. Samalla on kuitenkin käytetty kansanomai-  
sia kristillisiä symboleja ja korostettu seurakuntaan kuu-  
lumista sekä tsaarin tai valtaherran ylivaltaa, jotka itses-  
sään näyttävät ortodoksisuudessa toimivan turvallisuus-  
den takaajina.

Mainittujen ja uudempienkin tunnusten alla on voi-  
nut helposti toteuttaa vanhoja esikristillisiä käytäntöjä ja  
rituaaleja. Koska ne sisältävät kristillistä symbolismia, on  
kirkko käytännössä joutunut sallimaan ne. Vaikka analyti-  
syy on ortodoksiselle mielelle vierasta, ortodoksisuus  
on tarjonnut perifeerisille kansoille paremman mahdol-  
lisuuden pysyä asuinsijoillaan ja taannut perinteiden säi-  
lymisen tai ainakin perinteiseen elintapaan liittyvien sym-  
bolien sopeuttamisen. 1900-luvun venäläinen kommu-  
nismi jatkoi käytännössä tätä symbolista yhteydenpito-  
tapaa vallan ja ihmisten välillä. Modernin yhteiskunnan  
ja edistyksen saavutukset kuten lukutaito ja tieteellis-teol-  
linen vallankumous esitettiin enemmänkin uskonnosta  
tuttuna suggestiivisena kertomuksena, johon oli mahdol-  
lista liittyä mutta jonka kyseenalaistaminen oli mahdo-  
tonta.

Meidän ajallemme säilyneessä setojen, vatjalaisten ja  
inkerikkojen kansankulttuurissa on yhä vivahteita mennei-  
syydestä. Ne eivät ilmene vuosituhansia vanhoina ”puh-  
taina” ilmiöinä, kuten voisimme stereotyyppisesti olettaa,  
vaan omanlaisenaan länsimailmalle vieraampana yhdis-  
telmänä, jossa vanhan ja uuden, korkean ja matalan, sivi-  
tyneen ja sivistymättömän, uskonnollisen ja maagisen voi-  
peruselementeistä tunnistaa. Ortodoksinen kansankult-  
tuuri ja sen kansalliset erityispiirteet voivat vain joko ihas-  
tuttaa tai vihastuttaa ulkopuolista tarkkailijaa.

## Kansankulttuurin identiteetit ja niiden lähteet

Ortodoksisista kansankulttuuria tarkasteltaessa on tärkeää  
tunnistaa myös setojen, vatjalaisten ja inkerikkojen omat  
itsemäärittelyt: keinä ihmiset kollektiivisesti pitävät it-  
seään ja millä symboleilla se näytetään. Ihmisen kulttuu-  
rinen tausta ja sen kuvaamisessa käytetty kieli määrittää  
yleisemminkin hänen käsityksiään itsestään ja ympäris-  
töstään. Määritteleekö ortodoksisuudesta vaikutuksensa  
saanut kansankulttuuri itsensä, ryhmänsä ja etnoksensa  
eri tavalla kuin länsimainen? Millaisia ovat olleet erilaiset  
identiteettikerrostumat ja mitä ovat niiden lähteet?

Läntisestä näkökulmasta kansat nähdään tavallisesti  
kansallisvaltion kautta. Euroopassa kansakunnan (engl.  
*nation*) käsite voi olla niin itsestäänselvä, että jokapäiväi-  
sessä ajattelussa valtiottomien kansojen ja kielten olemas-  
saolo sivuutetaan tai unohdetaan. Yhteiskunnan maallis-  
tuminen on antanut tähän oman lisänsä. Aikaisemmin  
yhteisöllisyyden lähteenä toiminut uskonto (jos sitä oli)  
on korvautunut siviiliyhteiskunnallisilla tekijöillä.<sup>13</sup>

Oletus, että moderni länsimainen kansallistunne toi-  
misi Venäjän pienten kansojen yhteisöllisyyden lähteenä,  
voi olla ennen aikaista tai jopa täysin harhaanjohtavaa.  
Vaikka viime aikoina tällaisesta on ollut viitteitä, ei näissä-  
kään tapauksissa voi olla huomaamatta kansallistunteen  
erilaista syntyhistoriaa ja sen paikkaa Venäjän valtiollises-  
sa kontekstissa ja ideologiassa. On hyvin vaikeaa odottaa  
ihmisiltä selkeää käsitystä kansallisuudestaan, jos heillä  
ei ole olemassa sen edellyttämää historiallista kokemusta.  
Niinpä setoilla, vatjalaisilla ja inkerikoilla nivoutuvat yh-  
teen äidinkieli, uskonnollinen yhteenkuuluvuus, valtiollis-  
poliittinen tausta, historiallinen kokemus, asuinalueen  
käsite ja muut mahdolliset yhteisön identiteetin lähteet  
juuri heille ominaisilla tavoilla.

Viime vuosisadan aikana setojen kulttuurinen asema  
ja kehitys sekä identiteetin määrittelyn muuttuminen ovat  
epäilemättä olleet erilaista kuin vatjalaisilla ja inkerikoilla.

Tärkein minuuden määrittely näkyy itsestä käytettävissä nimityksissä. Erityisen kuvaavia ovat myös ulkopuolisten antamat etnonymit. *Setu/seto*-nimen yhtenä tulkintavaihtoehtona on 'sellainen' tai 'toisenlainen': historiallisesti siinä on halveksuva sävy. Setoille kielellisesti läheisten etelävirolaisten kielenkäytössä *setu* on ollut pilkkaniemi vielä viime aikoihin asti. Samoin halventava on "oi-keiden" venäläisortodoksien aikaisemmin käyttämä *puoli-uskoiset* (viroksi *pooleusulised*, venäjäksi *poluvertsy*). Nimitys juurtui julkiseksi etnonymiksi ja modernisoitumiskehityksen myötä myös setojen itsensä käyttämäksi nimitykseksi.<sup>14</sup> Osaltaan etnonymien käyttöönottoa saattoi tukea virolaissyntyneistö 1800-luvun puolivälistä lähtien. Etnonyminä sana esiintyy nykyäänkin virolaisessa mediassa, ja sitä käyttävät myös setot itse.

Tietoja setojen itsensä käyttämistä kansanomaisista nimityksistä ei juuri ole. Syynä on ilmeisesti heidän monipolvinen historiansa. Nykyisten setojen asuinalue muodostui puskurivyöhykkeeksi idän ja lännen välisissä sodissa, ja alueelle pakeni eri aikoina ihmisiä monesta suunnasta. Siksi kaikenlainen "toisenlaisuus" muodostui setojen itsensä määrittelyn perustaksi. On hyvin todennäköistä, että juuri ortodoksisuus ja sitä tukeva valtiollinen politiikka auttoivat muodostamaan toisenlaisuuden synteisin. Muodoltaan ja symboliarvoltaan oikeanlainen osallistuminen imperiumin uskonelämään (vaikka vain "puoliuskoisena") mahdollisti oman elinvoimaisen kulttuurin synnyttämisen ja kehittämisen. Sen olemus alkoi muuttua vasta 1900-luvun alussa, kun alue liitettiin moderniin virolaiseen kulttuurikonaisuuteen. Tästä seurasi alueen sivistystason nousu ja maallistuminen.

Setot ovat käyttäneet itsestään myös ilmausta Ruotsin kansa (vir. *Rootsi rahvas*).<sup>15</sup> Ilmeisesti Ruotsin 1600-luvun suurvalta-ajan peruna – Ruotsi hallitsi tuolloin Liivinmaata, joskaan valta ei ulottunut Setomaalle asti – setot liittivät itsensä läntiseen maailmaan Ruotsin kuninkaan almaisina. Ilmauksesta ei selviä, millä perusteilla Ruotsiin on haluttu sitoutua. Kuitenkin kyseessä näyttäisi olevan

asettuminen oppositioon suhteessa Venäjän valtioon tai venäläisiin sekä ortodoksiseen kulttuuriin ja ideologiaan. Setojen asuinalueella kuten muuallakin Virossa sijaitsevat, kansanomaisesti "ruotsalaisuuteen" liitetyt kohteet kuten vanhat hautauspaikat ja kivistit ovat itse asiassa varsinaista 1600-luvun Ruotsin suurvalta-aikaa vanhempia. Virossa ne ovat peräisin vähintään katoliselta ajalta tai ne ovat vieläkin varhaisempia, mikäli ne liittyvät aikaisempaan väestöön.<sup>16</sup> Kyseessä saattaakin olla monin paikoin Pohjois-Euraasiassa tunnettu ajatus "muinaiskansasta" tai "esi-isien kansasta".<sup>17</sup> Monet pohjoiset suomalais-ugrilaiset kansat samoin kuin pohjoisvenäläiset yhdistävät vanhoja hautapaikkoja ja muitakin luonnosta löytyviä kulttuurikohteita alueella aikaisemmin asuneisiin kansoihin, esimerkiksi tšuudeihin ja ves-kansaan. Toisaalta heitä pidetään kaukaisina sukulaisina, toisaalta viroksutaan etenkin pakanuutensa vuoksi.

Pohjoisvenäläiset mainitsevat tällaisina "esikansoina" aikaisemmat sotilaspoliittiset viholliset liettualaiset ja puolalaiset (*panit*).<sup>18</sup> Setojen ja myös vatjalaisten perinteessä elävä ruotsalais-yhteys on saattanut toimia viitteenä esikristillisiin juuriin, joista myöhemmin ortodoksisuuden omaksumisen myötä on haluttu sanoutua irti. Kyseessä on historian kuluessa ajoittain ilmennyt kulttuurinen toiseus. Tämä on tyypillinen piirre venäläisessä kulttuuriperinnössä, jossa usein mainitaan konkreettisesti jokin esi-isien kansa. Samalla tämän katsotaan kuuluvan menneisyyteen tai ei-todellisuuteen, sillä juuri ortodoksisuuden omaksuminen on saanut aikaan sen, että ruotsalaista protestanttisuutta tai Puola-Liettuan tapauksessa katolisuutta pidetään ei-kulttuurisena tai "vääränä".<sup>19</sup>

Setojen perinteessä esiintyy myös muita etniseen vastakkainasetteluun viittaavia piirteitä. Vanhojen sotaan liittyvien kansanlaulujen lyyris-eeppeissä naisten esittämissä kvasikertomuksissa tehdään selvä ero sekä venäläisiin että *ugalalaisiin*. Jälkimmäisessä on kyse muinaisesta etelävirolaisesta heimosta, mutta sillä on saatettu tarkoittaa virolaisten lisäksi myös vihollisena pidettyä Saksalaista

ritarikuntaa. Setojen vanhemmista kansanperinnekerrostumista voidaankin nähdä oman identiteetin kehityshistoria. Alkuvaiheessa he ehkä lähestyivät ortodoksista venäläisyyttä mutta samastumatta tai sulautumatta siihen.

Setoista vain pieni osa asuu nykyään Venäjällä. Heitä pidetään muinaisen Pihkovan tšuidien jälkeläisinä, joiden historialliset suhteet virolaisiin ovat olleet löyhiä. Venäläistutkijoiden Aleksejevin ja Manakovin mukaan ”Pihkovan alueen Petserin rajonin seto-venäläinen etnokulttuurinen alue on hävinnyt täysin ja seto-virolainen alue säilynyt on vain Virossa”.<sup>20</sup> Säilymistä on edesauttanut maailmansotien välinen virolainen koulutus- ja kulttuuripolitiikka. Viron itsenäistyttyä vuonna 1991 ja tätä seuranneiden pitkien rajaneuvotteluiden jälkeen monet Venäjän puolelle jääneet setot valitsivat 1990-luvun lopulla mieluummin muuton Viroon kuin Venäjälle jäämisen, mikä myös kertonee heidän omista etnokulttuurisista mieltymyksistään.

Setojen modernisoituminen ja emansipaatio alkoi Virossa, ja prosessi on muovannut myös heidän ortodoksista kansankulttuuriaan. Virossa alettiin 1900-luvulla kiinnittää huomiota setojen vanhempaan kansanlauluun ja sen erityiseen sointiin, (naisten) kansanpukuihin sekä erityisesti tunnusomaisiin suuriin hopeasolkiin ja rahakoristeisiin sekä tekstiilikäsistöihin. Myös setojen kansalliseepos *Pekko* syntyi modernin virolaisen kansankulttuurin vaikutuksen myötä tai sen rinnalla. Samalla alkoivat hahmottua setojen kansallinen sivistyneistö ja etnopolitiikka.<sup>21</sup> Toisaalta virolaiset eivät juuri ole lähemmin tutustuneet setojen kansankulttuuriin, sen sukusidonnaiseen yhteisöllisyyteen ja siitä tuleviin representaatioihin kuten muistamistapoihin. Kulttuurin ortodoksisuudesta nähdään usein vain päällyskerros tai eksotiikka.

Setojen kulttuurin hyväksyminen ja etenkin setojen liittäminen virolaiseen kansalliseen kulttuuriin on ollut hyvin valikoivaa ja arvottavaa. Emansipoituminen ja neuvostoajalta lähtien alkanut maallistuminen ovat johtaneet siihen, että ortodoksisuuden osuus setojen kulttuurissa

on koko ajan vähentynyt. Silti juuri kyseisiä ”itäisiä” tunnuksia pidetään nyky-Virossa vahvimmin setoille ominaisina, ja ne ovat virolaisille helpommin ymmärrettävissä.

Yllä esitetyt huomiot setoista tarjoavat hyvän vertailukohdan Inkerin kansojen itsemäärittelyihin ja ortodoksisuuteen. Näyttää siltä, että myös vatjalaisten etnonymyimi on muiden antama. Taustalla on balttilaina, joka alkuaan on voinut merkitä paljon nykyistä kulttuuria laajempaa asujaimistoa.<sup>22</sup> *Vadja/vai/vaig* -kantaisten nimitysten rinnalla vatjalaiset käyttävät itsestään nimitystä *maaväki (maavätsi)* ja kielestään *maa(kieli) (maassi pajatama)*. Myös virolaisilla on samantapaisia nimityksiä itsestään. Tämä voikin viitata yhteiseen alkuperään pohjoisvirolaisten kanssa. Viron varhaiskulttuurissa maalaisuus oli vastakohta kaupungin ja kirkon yläluokan vieraskielisyydelle. Vaikka virolaisten ja vatjalaisten asuinalueiden ydinosaat erkaantuivat toisistaan keskiajalla, ei ole mahdotonta, että maaväellä tarkoitettiin elämäntavan lisäksi erottautumista venäläisestä yläluokasta, jota edusti aluksi Novgorodin ja myöhemmin etenkin 1500-luvulta lähtien Moskovan ylivalta ja sen mukanaan tuoma ortodoksisuus.

Myös inkerikot (*inkeroine, iżora, iżoralaine*) ja karjalaiset (*karjalain*) ovat käyttäneet itsestään nimitystä *maaväki*. Vaikka inkerikot ovatkin muuttaneet Inkerinmaalle vasta vatjalaisia myöhemmin,<sup>23</sup> heidän maaväki-käsityksellään voi kansankulttuurin näkökulmasta olla sosiaalisen aseman lisäksi myös ideologis-uskonnollinen merkitys. Heidän etnonyminsä liittyy ilmeisesti talonpoikaiseen pysyväisasutukseen, ei kuitenkaan alueellisessa vaan animistisessä mielessä. ”Maan ihmisillä” on voinut olla suurempi ja alkuperäisempi suhde esimerkiksi paikan henkiin. Siten he ovat voineet asettaa itsensä vastakkain esimerkiksi myöhempien muuttajien – suomalaisten, venäläisten tai saksalaisten kanssa ja alkuaan myös valtauskontoa edustavan ortodoksisuuden kanssa. Vaikka tutkimuksissa ja kirkon asiakirjoissa esikristillisuus ja pakanuuden osuus ortodoksisessa kyläuskonnossa mainitaan toistuvasti, meidän ei tulisi synkretismin nimissä unohtaa kulttuurissa

olevia ei-kristillisiä juuria, varsinkin kun tosiasiallinen käännyttäminen alkoi vasta 1500-luvulla.

Inkerinmaan kulttuurialueen historia liittyy Viron ja Liivinmaan<sup>24</sup> 1600-luvun ruotsalaisaikaan, ja myös vatjalaiset tuntevat nimityksen 'ruotsalainen kansa'. Vatjalaisalueella tunnetaan myös ruotsalasiin liittyviä paikkoja ja setoiltakin tuttuja historialliseen venäläisten ylivaltaan liittyviä esikansateorioita. Kaprion linnasta ja ruotsalaisten nopeasta paosta kertovien tarinoiden yhteydessä mainitaan, että ruotsalainen miekka jää näkyviin eli ilmaistaan toive Ruotsin vallan paluusta.<sup>25</sup> Sama toive on esiintynyt myös virolaisessa vastaavasta ajasta kertovassa kansanperinteessä. Vatjalaisten esi-isien sotasankarusmuistoja on säilynyt myös Fjodor Tumanskin kuvauksessa Pietarin kuvernementin alueelta 1700-luvun lopulta.<sup>26</sup>

Edellä mainitusta huolimatta ortodoksisuus on vaikuttanut vatjalaisten ja inkerikkojen kulttuuriin kauan. Ortodoksisuuden ilmentymänä voidaan pitää esimerkiksi sitä, että 1600-luvulla sotien ja muiden katastrofien seurauksena vatjalaiset ja inkerikot pakenivat juuri itään. Tuolloin lähes tyhjenneelle alueelle muutti luterilaisia suomalaisia.<sup>27</sup> Ortodoksisuuden omaksumisen syvyydestä kertoo esimerkiksi se, että eräs kertoja sanoi vuonna 1942 Paul Aristelle olevansa venäläinen juuri uskonnollisen kuuluvuutensa kautta. Toisaalta vatjalaiset ovat halunneet, itäisten setojen tavoin, erottautua venäläisistä ja muista monikulttuurisen Inkerinmaan kansoista. Vielä 2000-luvun alussa eräs vatjalainen kielenopas korosti kansansa hyvää työmoraalia verrattuna venäläisten leväperäisyyteen.<sup>28</sup>

Paul Ariste oli hyvin kiinnostunut vatjalaisesta kulttuurista ja kansanuskosta. Hän teki kenttätöitä vatjalaiskylissä monina kesinä vuodesta 1942 lähtien, etenkin 1960-luvulla. Kielinäytteiden keräämisen lisäksi Ariste oli kiinnostunut vanhempien kielenoppaiden vanhakantaisesta maailmankuvasta, uskomuksista, kansanlääkinnästä, käyttäytymisestä metsässä ja muusta kansanperinteestä ja etnografisesta aineistosta. Päiväkirjoissaan hän kuvaa usein vatjalaisten vanhaa maailmankuvaa, joka hänen mukaan-

sa ilmeni etenkin esikristillisissä maailmansyntytarinoissa ja neuvostoaikaa edeltäneissä elämäntavoissa.<sup>29</sup> Aristen pyrkimys ”puhdistaa” vatjalainen perinne kaikesta venäläisestä ja kristillisestä vaikutuksesta ja löytää sille alkumuoto muistuttaa suomalaisten kareliaanien pyrkimystä 1900-luvun alussa.

Tästä huolimatta yksikään Aristen kielenoppaista ei kuvaile suoraan maailmankuvansa kristillisiä tai ei-kristillisiä, pakanallisia tai ortodoksisia periaatteita. Käytännön elämässä näillä analyttisillä erotteluilla ei ollut minkäänlaista sijaa, pikemminkin tehtiin huomioita oman totutun elämänpiirin ulkopuolisesta maailmasta, elämäntavaltaan vieraista ihmisistä ja neuvostojärjestelmän sekasorrosta, viereisen kylän inkerinsuomalaisen väen ”suomalaisesta kirkosta” tai jopa Paul Aristen paikallisista erotuvasta ulkonäöstä ja pukeutumisesta. Kielenoppaiden ja Aristen välisissä suhteissa oli ortodoksisuuden pinnan alla empatiaa kielellisesti läheisten mutta kulttuurisesti erilaisten ihmisten välillä.

Vaikka Ariste itse oli ortodoksi, hän toi matkoillaan vatjalaiskyliin uusia näkemyksiä ja arvoja ja myös muokasi huomattavasti 1900-luvun puoliväliin asti säilynyttä vatjalaista identiteettiä. Vatjalaisten parissa Ariste esitteli ja korosti ortodoksisessa kulttuurissa vähäteltyjä tai torjuttuja puolia kuten kansallistunnetta tai sukulaiskansojen välistä heimotunnetta. Tällä tavoin hän muutti viimeiset omakieliset vatjalaiset modernissa mielessä vatjalaisuuden kantajiksi – tällaista näkemystä ei kansan historiassa vielä koskaan aiemmin ollut esiintynyt.

Vaikka vatjalaisten etniset revitalisaatiopyrkimykset jatkuvat tänäkin päivänä, poikkeavat ne sekä kielellisesti että hengeltään Aristen aikaisesta ideologiasta. Nykyään hankkeeseen osallistuu pääasiallisesti vatjalaisten venäjänkielisiä jälkeläisiä tai muuten asiasta kiinnostuneita. He tukeutuvat usein sellaisiin käsityksiin ja kuvitelmiin vatjalaisuudesta, jotka periytyvät ennemminkin yleisistä venäläisistä ja ortodoksisista lähteistä kuin yhden pienen kansan entisestä etnisestä todellisuudesta.<sup>30</sup>

## Runolaulukulttuurin kerrostumat

Setojen, vatjalaisten ja inkerikkojen vanhojen laulujen runokieli, esitystapa ja laulujen sisällöt tarjoavat mahdollisuuden kuvata näiden kansojen kulttuurisia eroja. Laulutekstien analyysin sijaan voi kuitenkin kysyä, miten laulut ovat muodostuneet ja mitä ne merkitsevät kansoille itselleen. Kyseessä on yli sadan vuoden aikana tallennettu todella laaja, suurimmaksi osaksi teksteinä muistiin merkitty aineisto, jota voidaan tässä vain lyhyesti käsitellä.

Ei ole epäilystäkään, etteikö näiden kansojen lauluissa esiintyisi jälkiä tallennusajan kansanlaulukulttuuria edeltäneestä ajasta. Mennyt aika näkyy lauluissa mytologisina teemoina tai oikeammin niiden fragmentteina. Esimerkiksi setoilla laulujen alussa voi esiintyä vakiintuneena jaksona kuvaus suuresta puusta – koivusta, tammesta tai vaahterasta, jonka juurten alla virtaa joki ja jonka latvassa paistaa aurinko. Vaikka laulut eivät käsittele kosmologisia teemoja, voimme tunnistaa kansainvälisen myyttisen maailmanpuun tiivistetyn kuvauksen. Setojen lauluihin verrattuna Inkerinmaan lauluissa esiintyy pidempi vanhakantainen maailmansyntymyytti, jossa maailma syntyy linnun munasta. Kyseessä on aikoinaan tunnettu kosmologinen selitys kaiken synnystä.

Muitakin samanlaisia laajalti tunnettuja mytologisia kosmologisia teemoja esiintyy esimerkiksi lauluissa, jossa mies tappaa suuren myyttisen eläimen tai kaataa suuren (maailman)puun. Laulujen uskonnollis-fenomenologinen kulttuurisankari, ”tulokas”, merkitsee entisen maailmankierron päättymistä ja uuden alkua. Tapetusta suuresta härästä tai siasta ja kaadetusta puusta tehdään tavallisesti jotain – materia kierrätetään uudeksi maailmaksi. Ideologisista muutoksista huolimatta nämä mytologiset teemat ovat säilyneet vuosituhansia. Ne ovat hyviä esimerkkejä kansankulttuurin jatkuvuudesta, jossa suullinen kulttuuri on tallentanut ja säilyttänyt ikivanhaa samalla uudistuen ja luoden uusia merkityksiä.

Laulujen toistuviksi teemoiksi eli mytologemeiksi muuttuneet myytit ovat siirtyneet ortodoksisuuden seulan läpi vanhasta uskomusjärjestelmästä talonpoikaiskulttuuriin. Joissain tilanteissa ne ovat ilmeisesti säilyttäneet vanhan rituaalisuutensa (kuten esimerkiksi muna-symbolit pääsiäisenä tai kaikenlaiset hedelmällisyyteen liittyvät esikristilliset tavat), mutta useimmiten ennen totena pidetystä on yleisesti tullut fiktiota tai lyriikkaa; ne ovat tehneet tilaa uusille kilpaileville selitysmalleille.

Vanhoissa lauluissa esiintyy teemoja ja aiheita, jotka ilmeisesti kuvaavat joskus käytössä olleita käsityksiä tai ajan suodattamia heijastumia niistä. Esimerkiksi nykynäkökulmasta sadunomainen laulu, jonka teemana on häviäminen tai etsiminen, voi periytyä šamanistisista tai noitauskoon liittyvistä rituaaleista. Setoilla on hyviä esimerkkejä kadonneiden kotieläinten ja erityisesti kadonneen veljen löytymisestä. Lauluissa kotoa kyntämään tai kalaan lähtenyt veli katoaa, ja veljeä etsimään lähtenyt sisko saa etsintäohjeita etenkin äidiltään. Matkallaan hän saa tietoja kadonneesta vastaantulevilta ihmisiltä tai kummallisista lähteistä kuten veljen hatulta, kylän karjalta, ”vanhalta mieheltä, puhtaalta pojalta” (*vanalt mehelt, puhtalt poisilt*) ja muilta. Lopuksi käy ilmi, että veli on hukunut Piusaan, setojen ”maailmanjokeen”. Sisko onnistuu kuitenkin keskustelemaan veljensä kanssa, ja voi joissain toisoinnoissa palauttaa veljen takaisin maan päälle esimerkiksi solkensä avulla. Joissain toisoinnoissa veljen pelastaminen ei onnistu tai se tuntuu jo alusta lähtien mahdottomalta. Tällaisissa tapauksissa vanha šamanistinen todellisuus on alkanut väistyä kristillisen opetuksen edessä.

Setojen, inkerikkojen ja vatjalaisten kuolemaan liittyvät laulut sisältävät myös tällaisia siirtymiä tai käsitteellisiä vanhan ja uuden välisiä metadiologeja. Tapahtumapaikkana on hauta, jossa tämänpuolisen maailman edustaja keskustelee kuolleen ja haudatun sukulaisen kanssa pyytäen häntä esimerkiksi nousemaan ylös. Laulujen taustalla näyttää olevan itkuvirsi: laulussa aivan kuin kuvataan itku-

tilannetta ja käytäntöä, jossa yhteyden ottaminen ja kuviteltu matka tuonpuoleiseen ovat täysin luonnollisia.<sup>31</sup> Tavallisesti myös haudalle tuloa kuvataan jollain tavalla erityiseksi. Valtalaisissa lauluissa voi tapahtua esimerkiksi niin, että keilapeliä leikkivät tytöt heittävät pelivälineet siten, että yksi niistä lentää hautausmaalle ja herättää vainajan. Luonnonvoimat (myrskytuuli, ukkosen jylinä) tai niiden imitointi (pyyhkiminen, kolistelu, koputtaminen) ilmaisevat perinteisissä kertomuksissa ja tavoissa usein jonkinlaista diskursiivista muutosta. Kyseessä ei siten ole mikään runollinen sattuma vaan mytologeemi.

Tällaiset kuolemaan liittyvät laulut eivät kuvaa haudasta paluuta vaan kuolleen tilapäistä herättämistä, keskustelua hänen kanssaan ja tietojen vaihtoa sekä neuvon tai lohdutuksen saamista. Verrattuna veljen etsimismotiiviin kyseessä ei ilmeisesti olekaan šamanistinen substraatti. Selvästi esikristillisiä ovat kuitenkin laulujen sisältämä esi-isäkultti ja sen varsinkin ortodoksisuudessa värikkäänä säilyneet muodot kuten muistelu haudalla ja vainajan rituaalinen itkeminen. Laulun haudalla käydyssä keskustelussa kuollut veli voi pyytää siskoaan pidättelemään suruaan. Se on ortodoksisissa hautajaistavoissa yksi itkun edustaman kommunikaatiotyypin käytännöllisiä psykologisia tuloksia – yhteydenpito vainajan kanssa lievittää surun synnyttämiä jännityksiä. Laulussa veli voi pyytää siskoaan, että tämä takaisinkutsumisen sijaan muistaisi häntä perinteen mukaisesti, johon kuuluvat keitetyt munat ja piirakat.

Edellä mainitut mytologiset teemat ovat itämerensuomalaisessa vanhemmassa lauluperinteessä yhteisiä ja ikään kuin riippumattomia jälkeempään omaksutuista kristillisistä muodoista. Silti voidaan huomata, että juuri ortodoksisten ryhmien kansanrunoissa on säilynyt eniten vanhakantaisia piirteitä. Esimerkiksi vanha itkuvirsiperinne on säilynyt karjalaisten ja vepsäläisten lisäksi myös setoilla, valtalaisilla ja inkerikoilla. Sitä esiintyy myös luterilaisilla Inkerinmaan suomalaisilla, mutta ilmeisesti inkerikoilta omaksuttuna.<sup>32</sup> Vanhojen kansanrunojen osalta

erot ovat samoin hyvin huomattavia. Kuten tiedetään, karjalaisten rikas eepisten laulujen perinne muodostaa Kalevalan perusaineksen, mutta myös Inkerinmaan runoilla oli osuutensa eepoksen synnyssä.

Tässä mielessä onkin mielenkiintoista verrata virolaisten ja setojen runolauluja keskenään. Samankaltaista vanhaa lyyristä lauluperinnettä tavataan niin virolaisten, setojen kuin myös Inkerinmaan alueella. Virolaisten ja setojen lauluista vain pieni osa on niin sanottuja lyyris-eeppisiä lauluja. Erityisesti balladien tulo on muuttanut ja hävittänyt naislaulajien vanhoja mytologisia tai eeppejä teemoja. Tästä huolimatta setojen laulujen taustalla voidaan havaita vanhoja käsityksiä. Toisin kuin virolaisessa lyyris-eeppisissä lauluissa, setojen laulussa kuvataan hyvinkin monimutkaista suomalais-ugrilaisille yhteistä kolmi-kerroksista maailmaa – maanpäällisen lisäksi esiintyy tavainen ylinen ja Tuonelan alinen maailma. Muuten setojen laulujen uskonnollisuus näyttäytyy paljon kompleksisempänä ja hienosyisempänä kuin virolaisissa lauluissa, joissa maailmankuva on muuttunut suhteellisen yksipuoliseksi ja maalliseksi.<sup>33</sup>

Vanhemmissa setojen lauluissa on vain vähän kristillisiä teemoja. Apokryfiseen evankeliumiin viittaavia tekstejä on vain muutamia. Sen sijaan esiintyy adaptaatioita: kristillisiä hahmoja, etenkin Jeesus ja Maria, on otettu jonkin vanhemman teeman kantajiksi. Oman ryhmänsä muodostavat olemukseltaan šamanistiset matkatarinat taivaiden taakse, Marian ja jumalien luokse. Niissä maasta kotoisin oleva, usein marginaalinen hahmo kuten orpolapsi lähtee yliseen ratkaisemaan jotain laajempaa maallista ongelmaa. Laulujen Jeesus ja Maria voivat myös esiintyä jumalparina perheineen ja sukulaisineen. Lauluissa on tavallista, että Marialla on kolme tytärtä ja Jeesuksella kolme renkiä. Pakanallisesta substraatista ja maagisista käytännöistä huolimatta setot eivät ole epäilleet uskonnollisuutensa aitoutta. Tällaisissa synkretistisissä tarinoissa Jeesus ja Maria symboloivat ilmeisesti heitä itseään. Setojen perinne on tässä mielessä täysin ”puoliuskoista”.



Kristillisyyden vaikutus näkyy kuitenkin arvojen vastakkaisuudessa. ”Jeesuksen portille” joutumisen rinnakkaisuutena mainitaan joskus myös ”pakanoiden ikkuna” ja sieltä pakeneminen. Jotkut vanhat mytologiset hahmot ovat ilmeisesti aikojen kuluessa saaneet negatiivisen vivahteen ja demonisoituneet. Setoilla laulujen *äijolane* ei ole enää ukkonen tai taivaan maskuliininen yliolento vaan pikemminkin paholainen. Samanlaisen kehityksen on kokenut myös hahmo *Edo ilma, päivä poiga* (’Edo ilman, päivän poika’), joka on muuttunut taivaallisesta toimijasta antagonistiseksi laulajaneitosen ahdistelijaksi – näin on käynyt myös virolaiselle Kalevipoegille. Tällainen arvottaminen voi myös puuttua. Jo mainittu alinen kuvataan lauluissa jonkun verran maan päällistä elämää vaivalloisemmaksi paikaksi, mutta se on silti jotain aivan muuta kuin kristillinen helvetti, jollainen esiintyy paikoin virolaisissa maaorjuutta kritisoivissa runolauluissa.

Näyttääkin siltä, että vanhimmista lauluissa on säilynyt suuressa määrin maagiseen suhdejärjestelmään liittyvää kumppanuutta ja välitysluonnetta. Suhde tuonpuoleiseen on setojen, vatjalaisten ja inkerikkojen lauluissa lopputuloksesta riippumatta avoin ja keskusteleva. Usein niissä esiintyy ennemminkin esikristillisiä valinnanmahdollisuuksia ja leikkisyyttä kuin ideologista painetta ja uhkaa. Kristillinen vaikutus esiintyy lauluissa edustavimmillaan retorisissa muodoissa, joilla liikkeelle lähtenyt tilanne laukaistaan tai joissa nojaututaan tuonpuoleisen huolenpitoon fatalistisesti.

## Rajaseutujen kansankulttuurit

Ortodoksinen talonpoikainen kansankulttuuri yhdisteli ja sekoitti helposti erilaisia aineksia. Tätä on ilmeisesti edesauttanut pitkä yhteiskunnallinen välimatka virallisiin instituutioihin kuten kirkkoon ja valtioon, jotka kuitenkin ovat moninaisissa tarkoituksissa hakeneet yhteyttä kansaan. Ortodoksinen kansa on toisaalta ihaillut ja ihmetellyt korkeakulttuurin edustajia, hallitsijoita, kirkkoa,

luostareita ja kirjallista kulttuuria, toisaalta myyttisesti vierastanut niitä. Yleisemminkin ortodoksiseen kansankulttuuriin on kuulunut kaikenlaisen ”ulkomaisen” vierastaminen riippumatta sen olemuksesta.

Venäläisen ja länsimaisen kulttuurin kannalta setot, vatjalaiset ja inkerikot ovat olleet rajaseudun etnokulttuureja. Kummastakin perspektiivistä nähtynä kyse ei ole ”omasta” vaan enemmän tai vähemmän ”toisesta”. Tämä näkyy myös kansojen itsestään käyttämissä nimityksissä ja erilaisissa historiatulkinnossa. Lännestä päin katsottuna ortodoksiset pienet kansat on nähty helposti venäläisinä. Kulttuurien raja-alueella sijainneet kansat itse ovat pyrkineet löytämään oman paikkansa ja yhdistämään erilaisia kulttuurivaikutteita. Tämä koskee sekä etnokulttuurisia suhteita että kulttuuri-ideologiaa. On muistettava, että ortodoksisuus on Venäjän valtionuskonto ja yksi sen ideologisista peruskivistä. Ortodoksinen kirkko on pyrkinyt aina yhtenäistämään ja luomaan ylikansallista kulttuuria. Moni-ilmeinen kansanomainen ortodoksisuus juontaa juurensa kulttuuriseen (ja maantieteelliseen) marginaalisuuteen sekä ylikansallisten pyrkimysten historialliseen vastakkainasetteluun. Viimeisten vuosisatojen kuluessa ortodoksiset kansankulttuurit ovat olleet synteesi-alttiita, jolloin valtaan ja ideologioihin liittyvät paineet ja pettymykset ovat purkautuneet lähinnä henkilökohtaisissa ja usein lyirisissä muodoissa.

Ortodoksiselle kansankulttuurille on viime aikoina ollut tyypillistä alistua sosiaalisen yhtenäisyyden säilyttämisen nimissä kollektiivisiin ja valtiollisiin paineisiin. Siten maanviljelyskulttuuriin läheisesti kuuluva yhteiskunnallinen hierarkkisuus ja pyrkimys eristyä vallasta ovat entisestään vahvistuneet. Perinteinen auktoriteettien kumartaminen ei rohkaise kulttuurisiin uudistuksiin. Siksi ortodoksinen kansankulttuurin merkitykset ovat pikemminkin symbolisoituneet samalla kun symbolien alkuperä on tietoisesti tai tiedostamatta suuressa määrin unohtunut.

Yleisimminkin kansankulttuurin perinteinen suullisuus on auttanut vahvistamaan tapauskollisuutta, aukto-

riteetteja ja stereotyyppisyyttä. Lisäksi suullinen ja varsinkin ortodoksinen kansankulttuuri on pikemmin metaforista kuin analyttistä, ja sen piirissä omakielinen ja kansallinen kirjallinen kulttuuri on viimeaikoihin asti ollut toissijainen ilmiö. Ortodoksisten kansankulttuurien käytännöllinen talonpoikaisuus on olemukseltaan enemmänkin esikristillisen maagista ja siksi monin paikoin julkisuudessa tuomittua.

Poeettinen koodi on säilynyt tarkasteltujen pienten kansojen viimeisenä omakielisenä ilmaisukeinona. Se säilyi aina 1900-luvulle asti, jolloin kansanrunoutta lännestä tulleiden vaikutteiden innoittamana alettiin kerätä muistiin. Kansojen maailmankuvan lähteet ovat ehkä parhaiten säilyneet suullisessa perinteessä, kansanlauluissa ja uskonnollisissa tavoissa. Nykyään niitä voidaan täydentää yksittäisiin henkilöihin keskittyvillä tutkimuksilla, joilla selvitetään perinteisiä ilmaisumalleja ja yhteyksiä. Vaikka vatjalaisten ja inkerikkojen perinteinen kansankulttuuri on nykyään sekä väistämättä että valitettavasti kadonnut ja setojenkin muotoutumassa moderniksi etnokulttuuriksi, voimme perinteen ja kerättyjen kielinäytteiden avulla vielä saada kosketuksen näiden kansojen aikoinaan vallinneeseen maailmankuvaan ja perinteen estetiikkaan.

## Viitteet

- 1 Artikkelin valmistumista ovat tukeneet Eesti teadusagentuur (tutkimushanke PUT 670) sekä Sukukansaohjelma.
- 2 Ariste 2005, 30.
- 3 Esim. Ong 2002, 36 jne.
- 4 Foucault 1992.
- 5 Anttonen 2005, 33 jne.
- 6 Honko 1990, 103–104.
- 7 Lotman 1993.
- 8 Lotman 1993, 346 jne.
- 9 Lotman 1993, 349.
- 10 Pentikäinen 1999, 14–15.
- 11 Järvinen 2004, 62–65, 111–132; Stark 2002, 117 jne.; Timonen 1994.
- 12 Honko 1994, 66.
- 13 Esim. Ernst Renan, 1996. Esimerkiksi virolaisessa modernisassa ajattelussa luterilaisuus ei ole juurikaan toiminut kansaa yhdistävänä tekijänä, toisin kuin esimerkiksi Suomessa. Jo 1800-luvulta lähtien virolaisten omana ”uskontona” voidaan pitää uskoa omaan valtioon, viron kieleen ja kansankulttuurin elinvoimaan samalla kun on haluttu torjua ulkopuolisia paineita. Näihin ilmiöihin liittyvät historialliset kärsimykset ja henkilökohtaiset tai kollektiiviset tunteet ovat päällimmäisenä virolaisten oikeudentuntoon ja kansan kohtaloon liittyvisissä uskomuksissa ja käsityksissä. Tämä voidaan kaikin tavoin rinnastaa uskonnollisuuteen. Näin asian laita on ollut koko 1900-luvun, mutta uuden vuosituhannen haasteet ja arvot ovat muuttamassa tilannetta.
- 14 Jääts 1998, 31–40.
- 15 Valk 1996, 62–64.
- 16 Valk 1999, 11, 19 jne., 35; myös Pantšenko 1998.
- 17 Pantšenko 1998, 219 jne. ja 2008.
- 18 Oinas 1969.
- 19 Vastaavanlainen piirre esiintyy muidenkin kansojen perinteessä. Esimerkiksi virolaisessa tarinaperinteessä pahalaiseen (vir. *vanapagan*) suhtaudutaan ambivalentisti. Pahalainen edustaa muinaista voimaa ja perinnettä, mutta samalla kuitenkin sanoudutaan irti sen epäinhimillisyydestä ja villiydestä. Setojen ja muiden itäisten kansojen suhtautuminen asiaan on kuitenkin toisenlaista. Lotmanin käsittein virolaisessa perinteessä pahalainen on analyttinen merkki, ilmiö jonka olemus on kyseenalainen ja avoin tulkinnoille. Ortodoksisessa kansaperinteessä ”esikansat” sen sijaan ovat pysyvämpiä symboleja, vaikka kansantarinat ovatkin monitulkintaisia ja ristiriitaisia.
- 20 Aleksejev 2005, 11 jne., 25.
- 21 Jääts 1998, 27 jne.; 41, Hagu 2002, 434–442.
- 22 Grünthal 1997, 113 jne.
- 23 Lang 2018, 256–260.
- 24 Liivinmaaksi nimitettiin nykyisen Etelä-Viron ja Pohjois-Latvian aluetta, joka Pohjois-Viron ja Inkerinmaan ohella kuului Ruotsille suurvalta-aikana.
- 25 Raudalainen 2007, 59.
- 26 Öpik 1970, 54.
- 27 Alueelta paettiin myös länteen Viroon Alutagusen metsiin. Kansanomaisen mutta tuskin mahdottoman teorian mukaisesti nykyään virolaisiin sulautuneet venäjänkieliset Alutagusen puoliuskoiset olivat alueelle tulleita vatjalaisia

(puoliuskoisista lähemmin Ariste 1930). Huomattavaa on, että venäjänkieliset puoliuskoiset olivat luterilaisia eivätkä ortodokseja. Koska luterilaisista venäläisistä tai vatjalaisista ei ole muita historiallisia tietoja, jää avoimeksi kysymys, miksi alkujaan vatjalais- tai venäläisperäiset ihmiset vaihtoivat uskonsa.

28 Arukask ym. 2004.

29 Arukask 2003.

30 Arukask ym. 2004.

31 Honko 1978.

32 Nenola-Kallio 1982, 63–66.

33 Arukask 2002.

## Lähteet

- Aleksejev Ju. V. & A. G. Manakov 2005: *Narod setu. Meždu Rossijej i Estonijej*. Moskova: Izdatelstvo Jevropa.
- Anttonen, Pertti J. 2005: *Tradition through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Studia Fennica Folkloristica 15. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ariste, Paul 1930: Korjamismatkal poluvertsikute maal. *Eesti Kirjandus* 8: 364–370.
- Ariste, Paul 2005: *Vadja päevikud 1942–1980*. Koonnut sekä saatesanoain ja kommentein varustanut Ergo-Hart Västriik, toimitus ja jälkisanat Peeter Olesk. Eesti kirjandusloo allikmaterjale. Tartto: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Arukask, Madis 2002: The Spatial System of Setu Kalevala-Metric Lyrical-Epic Songs. *Tautosakos Darbai* 17 [= 24]: 46–64.
- Arukask, Madis 2003: Paul Ariste ürgvadjaluse kontseptsioon ja Oudekki Figurova. *Mäetagused* 21: 222–230. <http://www.folklore.ee/tagused/nr21/ariste.htm>. (Viitattu 27.9.2021.)
- Arukask, Madis & Raudalainen, Taisto Kalevi & Ergo-Hart Västriik 2004: "...ja päästa meid ära kurjast!". Televisiodokumentti 54'. Käsikirjoitus Taisto Raudalainen & Ergo-Hart Västriik, ohjaus Marika Laari. Tallinna: Eesti Televisioon (ETV).
- Foucault, Michael 1992: *The Archeology of Knowledge*. Lontoo: Routledge.
- Grünthal, Riho 1997: *Livvistä liiviin. Itämerensuomalaiset etnonyymit*. Castrenianumin toimitteita 51. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Hagu, Paul 2002: Epic Works of the Setu Singer Anne Vabarna. – Lauri Honko (toim.), *The Kalevala and the World's Traditional Epics*. Studia Fennica Folkloristica 12. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 433–463.
- Honko, Lauri 1978: The Ingrian Lamenters as Psychopomp. *Temenos* 14: 82–96.
- Honko, Lauri 1990: *Folkloreprosessi. Sananjalka* 32: 93–121.
- Honko, Lauri 1994: Belief and Ritual. The Phenomenological Context. – Lauri Honko & Senni Timonen & Michael Branch & Keith Boseley (toim.), *The great bear. A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages*. New York: Oxford University Press, 63–77.
- Järvinen, Irma-Riitta 2004: *Karjalan pyhät kertomukset. Tutkimus livvinkielisen alueen legendaperinteestä ja kansanuskon muutoksesta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 962. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Jääts, Indrek 1998: *Setude etniline identiteet*. Studia Ethnologica Tartuensia 1. Tartto: Tartu Ülikool.
- Lang, Valter 2018: *Läänemeresoome tulemised*. Muinasaja teadus 28. Tartto: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Lotman, Juri 1993: *Izbrannye stati v treh tomah. Tom 3*. Tallinna: Aleksandra.
- Nenola-Kallio, Aili 1982: *Studies in Ingrian Laments*. Folklore Fellows Communications 234. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- Oinas, Felix J. 1969: Legends of the Chuds and Pans. *Studies in Finnic-Slavic Folklore Relations*. Folklore Fellows Communications 205. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 160–177.
- Ong, Walter J. 2002: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. Lontoo: Routledge.
- Pantšenko, Aleksandr 1998: *Issledovanija v oblasti narodnogo pravoslavija. Derevenskie svjatyni Severo-Zapada Rossii*. Pietari: Aleteiija.
- Pantšenko, Aleksandr 2008: "Založnye roditeli". Smert, kollektivnaja pamjat i sakralnoje prostranstvo. – O. V. Belova (päätoim.), *Sakralnaja geografija v slavjanskoi i jevreiskoi kulturnoi traditsii*. Moskova: Institut slavjanovedenija Rossijskoi akademii nauk, 232–259.
- Pentikäinen, Juha 1999: What is Old Belief? Who are the Starovery? An Introduction. – Juha Pentikäinen (toim.), *"Silent as waters we live". Old Believers in Russia and Abroad. Cultural Encounter with the Finno-Ugrians*. Studia Fennica Folkloristica 6. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 11–27.
- Raudalainen, Taisto Kalevi 2007: Multietniline ja -konfessionaalne Ingeri pärimusajaloolisest vaatepunktist. – M. Arukask (toim.), *Muutused, erinevused ja kohanemised eesti kultuuriruumis ja selle naabruses*. Viljandi: Tartu Ülikooli Viljandi Kultuuriakadeemia, 31–82.

- Renan, Ernest 1996 [1882]: What is a Nation? – G. Eley & R. G. Suny (toim.), *Becoming National. A Reader*. New York: Oxford University Press, 42–55.
- Stark, Laura 2002: *Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises. Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. Studia Fennica Folkloristica 11. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Timonen, Senni 1994: The Mary of Women's Epic. – Anna-Leena Siikala & Sinikka Vakimo (toim.), *Songs Beyond the Kalevala. Transformations of Oral Poetry*. Studia Fennica Folkloristica 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 301–329.
- Valk, Heiki 1996: Aegadest ja ajatunnetusest Setomaal. – Heiki Valk & Ergo Västriik (toim.), *Palve, vanapatt ja pihlakas. Setomaa 1994. a. kogumisretke tulemusi*. Vanavaravedaja 4. Tartto: Tartu NEFA, 59–92.
- Valk, Heiki 1999: *Rural Cemeteries of Southern Estonia 1225–1800 AD*. Culture Clash or Compromise Papers 3. Visby: Centre for Baltic Studies.
- Öpik, Elina 1970: *Vadjalastest ja isurites VXIII sajandi lõpul. Etnograafilisi ja lingvistilisi materjale Fjodor Tumanski Peterburi ku-bermangu kirjelduses*. Tallinna: Valgus.

# INKERIKKOJEN JA VATJALAISTEN KANSANOMAISESTA USKONNOSTA

Irma-Riitta Järvinen

Ortodoksisen kirkon piirissä eläneiden itämerensuomalaisten kansojen kansanomaisessa uskonnollisuudessa on runsaasti yhteisiä piirteitä. Osa itämerensuomalaisia kieliä puhuvista kansoista, karjalaiset, vepsäläiset, inkerikot, vatjalaiset ja setot, joutui ortodoksisen kirkon vaikutuspiiriin jo varhain. Muinaisvepsäläisiä alettiin kristillistää ja kastaa varhemmin kuin muita, 900–1000-luvun taitteessa. Karjalaan kristinusko tuotiin hiukan myöhemmin.<sup>1</sup> Inkerinmaan kanta-asukkaat, inkerikot ja vatjalaiset saatettiin 1200-luvulla Bysantin kirkon piiriin.<sup>2</sup>

Kristillistyminen tapahtui vähitellen ja pitkän ajan kuluessa siten, että ortodoksinen uskonnollisuus sulautui vanhoihin kansanomaisiin uskomusperinteisiin. Martti Haavio on kuvannut tätä hidasta prosessia seuraavasti:

Kun vatjalaiset ja inkeroiset käännytettiin kreikkalaiskato-lisuuteen, tämä tapahtui hienovaraisesti ja vähitellen; itse asiassa he saivat pitää suuren osan entisestä uskostaan ja tavoistaan. Ortodoksiset papit ikään kuin soluttautuivat mukaan heidän instituutioihinsa ja alkoivat muokata niitä mieleisikseen.<sup>3</sup>

Haavio on kirjoittanut inkerikkojen ja vatjalaisten muinaisista kulttipaikoista, pyhistä uhrilehdoista, ja kiinnittänyt huomiota siihen tapaan, miten ortodoksinen kirkko otti vanhoja kulttipaikkoja haltuunsa. Ortodoksipapit alkoivat pitää rukouksia pyhillä paikoilla, ja joskus rakennettiin entiselle pyhälle paikalle tsasouna. Luterilaisuuden levitessä Inkerinmaalle 1600- ja 1700-luvulla pyhiä lehtoja alettiin systemaattisesti hävittää.<sup>4</sup> Aikaa myöten muotoutui

erityinen uskonnon ja arkipäivän läheisyyttä ja Jumalan läsnäoloa korostava kyläuskonnollisuus.<sup>5</sup> Kansanrunou-dessa tämä näkyy kristillisten aiheiden ja kristinuskoa edeltäneen aikakauden aiheiden yhdistymisenä, jota Mat-ti Kuusi on luonnehtinut kristillisten aihelmain pakanoi-tumiseksi ja pakanuudenaikaisten aihelmain kristillisty-miseksi.<sup>6</sup>

Karjalaisten omaperäiseen kristillistymiseen, kansan-ortodoksisuuteen, ortodoksinen kirkko suhtautui toisaalta tuomitsevasti, mutta käytännössä usein suvaitsevaisesti; suvaitsevaisuus johtui muun muassa raja-alueen kirkolli-sen elämän heikosta organisoinnista.<sup>7</sup> Suur-Novgorodin ja Pihkovan arkkipiispa Makari kuvasi Venäjän suuriruhti-naalle Vasili Ivanovitšille vuonna 1534 uskonnollista tilan-etta kaikkialla Narvan ja Nevan välillä, Laatokan ja Pieli-sen rannoilla sekä villissä Lapissa pakanuudeksi: ihmiset ovat, vaikka ovat kristittyjä, säilyttäneet esi-isiensä tavat. Tämän seurauksena pappismunkki Ilja lähetettiinkin opet-tamaan kristinuskoa näille alueille.<sup>8</sup>

Inkerikoilta tallennettu uskonnollinen perinne ilme-nee rikkaimmillaan kalevalamittaisessa laulussa (katso Senni Timosen lukua tässä teoksessa), mutta kokonais-kuva heidän kansanomaisesta uskonnostaan puuttuu. Tie-tomme inkerikkojen ortodoksisen kansanuskonollisuu-den käytänteistä on kovin sirpaleista. Esimerkiksi proosa-muotoista uskonnollista perinnettä on tallennettu vain vä-hän verrattuna venäjänkarjalaisilta (Viena, Aunus, Raja-Karjala) dokumentoituun kerrontaan. Tutkija tuntee ai-neiston puutteellisuuden, lähes olemattomuuden, takia suurta varovaisuutta, mutta silti pienistä muistiinpanojen



Ristisaatto saapuu Petserin luostariin Setomaalla vuonna 1929. Ihmisiä asettuu kumarruksissa jonoon kulkueen eteen odottamaan, että ikonit kannetaan heidän ylitseen. ERA.

rippeistä voi päätellä, että inkerikkojen ortodoksinen kansanuskonnollisuus on ollut muodoiltaan runsasta ja inkerikoille hyvin tärkeä osa elämää.

Kirkon jakaman kristillisen tietouden vaikutus vaihteli näiden pienten ortodoksiseen uskoon liitettyjen kansojen parissa. Tämä johtui pappien ja heidän antamansa uskonnollisen opetuksen määrästä, kirkkojen ja kyläkirkkojen määrästä sekä luostarien läheisyydestä (tai etäisyydestä) ja merkityksestä ympäristössään. Luostareihin suuntautuneen pyhiinvaelluksen merkitys on ollut suuri uskonnollisen tietouden välittäjänä, sillä luostareissa munkit kertoivat pyhiinvaeltajille luostarin pyhistä perustajista ja luostarissa tapahtuneista ihmeistä. Esimerkiksi Laatokan Karjalan ja Aunuksen karjalaisilta tallennettu uskonnollisen perinne sisältää myös luostarilegendoja ja kertomuksia pyhiinvaellusmatkoista, mutta inkerikoilta vastaavaa perinnettä ei ole dokumentoitu lainkaan. Selittävä tekijä voi olla luostarien merkitys ja läheisyys Karjalan alueella. Luostareita oli paljon, ja useat suurluostarit sijaitsivat helposti pyhiinvaeltajien tavoitettavissa: Valamo ja Konevitsa Laatokalla, Solovetski Vienanmerellä ja Syvärin luostari

Aunuksessa. Maaorjuudessa elävät Inkerinmaan asukkaat eivät myöskään voineet irrottautua työstään ja lähteä pyhiinvaellusmatkoille etäisiin luostareihin.

Inkerikkojen keskuudessa tehty uskonnollisen perinteen keruu oli ilmeisen puutteellista, kuten myös proosamuotoisen perinteen tallennus. Inkerikkojen kalevalamittainen lauluperinne oli suomalaisten kerääjien keskeisimmän kiinnostuksen kohteena, ja toisaalta etsittiin ”muinaissuomalaisen” ei-kristillisen kansanuskon muotoja. 1800-luvun kerääjät vieroksuivat inkerikkojen ortodoksista uskonnollisuutta, joka oli heille tuntematonta ”venäjänuskoa”, ja tulkitsivat sen lähes pakanallisuudeksi. Esimerkiksi Jaako Länkelän, Oskar Groundströmin, Theodor (Th.) Tallqvistin ja Antti Törneröön matkakertomuksista tämä asenne käy hyvin ilmi.<sup>9</sup> Niinpä muistiinpanot, jotka koskevat ortodoksista kansanhurskautta, kuten pyhiä ja heidän rituaalista kunnioittamistaan, uskonnollista rituaalista käyttäytymistä tai pyhien elämää ja heidän ihmetekojään, vaikutustaan sekä eettisiä opetuksiaan, ovat inkerikkojen osalta sangen harvalukuisia. Ortodoksisesta Karjalasta (Laatokan-Karjalasta, Raja-Karjalasta, Aunuksen

Karjalasta ja Vienasta) on sen sijaan tallennettu uskonnollista perinnettä paljon runsaammin ja vielä varsin myöhään, 1930-luvulla ja 1940-luvun alussa.

Inkerikkojen aineistoista kiinnostunut tutkija kohtaa myös sen suuren vaikeuden, että vanhoissa inkeriläismuistiinpanoissa ei tavallisesti mainita, onko kertoja tai laulaja inkerikko tai vatjalainen, ja siten uskonnoltaan ortodoksi, vai inkerinsuomalainen äyrämöinen tai savakko eli luterilainen. Vasta 1930-luvulla kerätyissä aineistoissa nämä merkinnät ovat säännönmukaisesti olemassa, mutta jo aikaisemmissa keruissa hyvinä pidettyjen laulajien osalta tietoja kirjattiin muistiin. Kertojan tai laulajan nimestä saattaa jossain määrin päätellä, minkä uskonnon piiriin ja mihin kansanryhmään hän kuuluu. Seuraava katsaukseni inkerikkojen kansanhurskauden käytäntöihin perustuu pääasiassa Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston nykykulttuurin ja perinteentutkimuksen kokoelman aineistoihin (SKS KRA), Vihtori Alavan 1890-luvulla tallentamiin aineistoihin, sekä suppealta Viron Inkerin alueelta 1930-luvulla kerättyihin aineistoihin (Kaarina ja Väinö Salminen, Elsa Enäjärvi-Haavio ja Martti Haavio, Aili ja Lauri Laiho, Osmo Niemi). Viitataan myös tässä teoksessa julkaistuun Marjukka Patrakan lukuun, joka sisältää kiinnostavia havaintoja ortodoksisen uskonnon merkityksistä 1990-luvun inkerikkokertojille.

## Kansanhurskaus ja kansanuskonnollisuus

Kansanhurskaus tarkoittaa, lyhyesti ja käytännöllisesti määriteltynä, kansan omatoimista uskonnollista elämää.<sup>10</sup> Selkeämmin kuin kansanuskonnollisuuden käsitteessä siinä painottuvat yksilöllinen, omakohtainen näkökulma ja kokemistapa, elämän läpäisevä asennoituminen. Hurskauden idea sisältää Clifford Geertzin mukaan sen, että ihminen on taipuvainen tekemään hurskauden tekoja, että hän on tietyllä tavoin eettisesti asennoitunut.<sup>11</sup> Mikä sitten on hurskauden teko? Konkreettisimmin hurskaus ilmenee suhtautumisessa toisiin ihmisiin – käytännön

auttavaisuutena ja tuomitsematta jättämisenä, jota voi luonnehtia armollisuudeksi. Pyhien ihmisten elämää ja toimintaa kuvaavien legendojen kertominen kuuluu kansanhurskauden piiriin, koska näiden kertomusten välityksellä kertoja avaa näkökulmaa siihen, miten pyhät olennot voivat ihmisen elämään vaikuttaa, ja siihen, millä tavoin ihmisen tulee kohdella lähimmäisiään.

Karjalaisille legendoille on tyypillistä painottuminen eettiseen ohjeellisuuteen, kysymykseen, miten ihmisen pitäisi käyttäytyä, jotta hän osaisi toimia oikein kristillisen supranormaalin voiman näkökulmasta.<sup>12</sup> Pelkistetyimmillään ruohonjuuritasolla tämä ohje tarkoittaa: anna kerjäjälle ja pyytäjälle ruokaa, vaatetta ja yösijaa, auta aina toista ihmistä, joka pyytää apuasi; kohtele toista ihmistä kuin toivoisit itseäsi kohdeltavan. Kun ihmiset kertoivat näitä legendoja, he viestittivät tästä ohjeellisuudesta ja vahvistivat käyttäytymisnormia ja ottivat sen huomioon osoittaen eettisen viestin olemassaolon. Silti ei voi sanoa, että he itse olisivat aina toimineet legendojen esittämien näkemysten mukaan.

Kansanuskonnollisuus on käsitteenä laajempi ja sisältää erilaiset kansanomaiset uskonnollisuuden muodot, rituaalit ja tavat. Miten pyhiä muistetaan heidän juhlapäivinä? Miten pyhät otetaan huomioon arkipäivässä ja uskonnollisissa toimituksissa? Laura Starkin mukaan kansanuskonnollisuudelle on tyypillistä, että rituaalien ja tapojen määrittelyssä paikallisyhteisö on keskeinen, ei uskonnollinen instituutio, ja toiminnassa painottuvat ihmisten ja pyhien olentojen välinen vuorovaikutus ja vaihto.<sup>13</sup>

Ortodoksisessa uskonnollisuudessa korostuu käsitys pyhien ja tuonpuoleisen maailman näkymättömästä läsnäolosta. Ymmärtääkseni juuri tämä piirre on omaksuttu karjalaisten, inkerikkojen, vepsäläisten ja setojen kansanomaiseen uskonnollisuuteen: näkymättömän maailman edustajat ovat pyhien lisäksi läsnä myös haltioina tai kuolleina omaisina ja sukulaisina.<sup>14</sup> Tämä näkemys jäsentää konkreettista, monimuotoista rituaalista käyttäytymistä.

Jäsennän inkerikkojen kansanuskonollisuuden ja kansanhurskauden tarkasteluani kiinnittämällä huomiota seuraaviin kysymyksiin.<sup>15</sup> Tarkastelussa on otettava huomioon aineiston niukkuus ja rajoittuneisuus Länsi-Inkeriin:

- 1) Miten pyhät ovat läsnä auttajina, suojelejoina ja elinkeinojen edistäjinä?
- 2) Millä tavoin ihmiselämän, erityisesti kuoleman, rituaaleissa näkyy kansanuskonollisuus?
- 3) Mikä merkitys on pyhillä paikoilla, kirkoilla, luostareilla?
- 4) Millä tavoin kansanhurskaus ilmenee kertomusperinteessä?

## Pyhien vuotuinen juhlakalenteri ja praasniekkaperinne

Inkerikkojen juhlakalenteri ja praasniekkaperinne perustuivat ortodoksisen kirkon pyhien kalenteriin, mutta mer-

kitykseltään ne liittyivät agraariin vuodenkiertoon, maanviljelyksen ja karjanhoidon edistämiseen. Inkerikkokylissä praasniekkoja vietettiin kylälle merkittävien pyhimysten päivinä kylän tsasounan tai kirkon suojeleijan mukaan tai päivinä, jotka olivat muuten merkittäviä, kuten joulu tai helluntai. Ortodoksisessa Karjalassa vietettiin praasniekkoja samaan tapaan.<sup>16</sup> Praasniekka tarkoitti laajimmillaan noin neljän päivän juhlintaa, joka alkoi ensimmäisenä päivänä kirkossa käynnillä, mutta jatkui sitten yleisenä seurusteluna ja ilonpitona sukulaisivierailuin, lauluin, tanssein ja oluen- ja viinanjuonnein. Erityisen tärkeitä olivat Keski- ja Länsi-Inkerissä viljan ja heinän kasvua edistävät Iilian ja Pedron päivien praasniekat kesällä ja keväinen naisten praasniekka, Jyrin päivä, johon liittyi paimenen pestaaminen kesäksi, karjan siunaaminen ja rituaalinen laitumellelasku.<sup>17</sup>

Olen koonnut käytettävissä olevien muistiinpanojen pohjalta Länsi-Inkeristä tiedot muun muassa seuraavista kyläpraasniekoista:<sup>18</sup>



Harkkolan kylän tsasouna ja kylän kaivo vuonna 1943. SKS.



Uusijoulu (uudenvuodenpäivä): Vyötermaa  
*Verissie, veseristä* (loppiainen): Pummala  
*Troitsa* (helluntai): Kukkosi, Pummala, Ropsu, Sutela  
Juhannus: Kattila  
Pedro: Haavikko, Joenperä, Narvusi, Väikylä  
Iilianpäivä: Koskisenkylä, Kotko, Tiesuu, Mannaka  
Miikkula (kevät- tai syys-Miikkula): Arsia, Harkkola,  
Kattila, Kukkosi, Kulla, Vyötermaa, Väikylä  
Nastasja: Kattila, Pärspää  
Pokrova: Pummala  
Pyhäinpäivä: Kirjamo  
Andrus: Hakaja  
Joulu: Kallivieri, Karstala, Ropsu, Sutela, Vanhakylä

Kirkossakäynti ja papin mukana olo kuului praasniekan vieton alkuun, samoin kuin yksittäisiin pyhien muistopäiviin. Kuvauksissa Makofven tai Makohven päivän vietosta, kaksi viikkoa ennen elokuusta Marianpäivää (Jumalanäidin kuolonuneen nukkuminen) pappi pyhittää veden, jolla ajateltiin olevan parantava vaikutus:

Haavikon kylässä kulkee Laukaan joki kirkon läheltä. Kaikki kulkevat kirkosta rantaan, pappi mukana, ja vievät rantaan myös pyhäinkuvat ja liput. Pappi luki lukunsa, seisoi suuri kultainen risti kädessä, pisti ristin jokeen ja kastoi sen siellä. Sen jälkeen hän taas luki venäjäksi. Sitten ne, jotka tahtoivat parantaa itsestään jotakin sairautta, menivät paita päällä jokeen uimaan. Pappi oli siunannut veden, jonka vuoksi sitä kutsuttiin pyhäksi, siunatuksi vedeksi, Jordanin vedeksi. Parannuksen etsijät heittivät rätin tai – uituaan – paidankin veteen, siitä käytettiin nimitystä verha.<sup>19</sup>

Makohve oli suur pyhä Joenperäl. Yks päivä hänt piettiin ensimmäisel päiväl elokuuta. Kaik mäntii kirkkoo. Ku kirkko sai otsaa, otettiin kai pyhhäiset, liput, kättee ja lähettii Laukaa rantaa. Siis siel pappi piti saarnan, risti hänel oli käessä, ristin pist ain kolt kertaa vettee ja kai väki oli

ujumas, ku vesi siunattu oli. Kaik ilkko alasti mäntii vettee, pienet i suuret. Meehet menivät ain päiväpoolee, naiserahvas lounatpoolee. Siis tultii kaik kottii, söivät lounaa, meehet kaik korjahustii yhtee i pitivät praatšinaa, joiivat olutta i viinaa, laulettii. Ainult meehet pitivät praatšinaa.<sup>20</sup>

Osa praasniekoista oli miesten juhlia, osa naisten. Miesten praasniekkoja olivat *rukkeen maareen*, rukiin kylvön aikaan (Jumalanäidin kuolonuneen nukkuminen, elokuun puolivälissä) sijoittuva juhla, ja Laarinpäivä (Laurin päivä elokuussa) jolloin hevoset siunattiin, tosin ilman muuta juhlintaa:

Laarin oli hevospraaznikka. Hommikul mäntii kaik kirkkoo kaik hevoset, mitä kyläs oli, tuotii kirkon juuree ja pantii kahe poole teetä. Ku kirkko loppu, siunas pappi veen, meehet ottivat liput (pyhäinkuvat), kättee, yks otti sene vee ja tulivat ulkoolle. Siis pappi siunas heposet sene veekää. Heposet oltii kahe poole teetä rivissä, pappi kulki läpi, papin iellä kannettii lippuloi. Ku hepoist loppuit, keertis pappi ja kaik tulemaa takasii kirko luo. Heposet tuotii kottii. Siel oli kaks kagralyhettä, ne annettii heposel syyvvä ja siis saatettii hepone tabunaa. Suitsiikaa tehtii risti heposel jälestä. Ei ollut olutta eikä praasnikkaa.<sup>21</sup>

Selkeästi naisten rituaaleja olivat edellä mainittu Jyrin päivä keväällä sekä *Nastassie* (Anastasia), *ziivatam pyhä* eli karjan, erityisesti lampaiden, juhlapäivä lokakuussa. Myös Laatokan ja Aunuksen Karjalassa Anastasia on ollut ”lammasjumala”, lampaiden suojeluspyhä. Nastassietä vieteetään, jotta ”lampaat hyväst männööt, hyväst kasvavat”.<sup>22</sup> Anna Kivison (Buššina) kuvaamissa Nastassien juhlissa joku vanha akka oli aina laulanut laulua *tuterina*, *taterina* ja tanssinut *tihtii*, nopein ja laahaavin askelin. Saattaisiko *tuterina*, *taterina* liittyä toiseen, Suomessa tunnettuun lampaiden suojeluspyhimitykseen, pyhään Katariinaan? Kuten Jyrin päivään, myös Nastassien juhlintaan on liittynyt karnevalistisia piirteitä: juodaan olutta, lauletaan,



Anastasia Ivanovna Filippovan varustama seula lehmän *pyörittämistä* varten Soikkolan Viistinässä vuonna 1993 Aira Kurosen kuvaamana. Jyrinpäivää varten varustetussa seulassa on ristileipä eli *kiurunleipä*, jonka keskellä on leivässä paistettu kananmuna, tuohus ja pieni ikoni. Museovirasto.

tanssitaan, ”naiset miehen vaatteissa, eräillä vakat päässä, pellavista kassat, teevadeilla tuodaan lampaan papanoita jne.”.<sup>23</sup> Nastassien päivän kuvauksissa<sup>24</sup> korostuu naisten yhteinen syöminen ja juominen lampaiden onneksi, mutta pappia ei mainita.

Jyrin päivän aamuun on kuulunut kirkossa käynti ja papin toimittama lehmien siunaaminen, johon myös paimen osallistui. Karja kierrettiin pyhää Jyriä esittävän ikonin ja tuohuksen kanssa, paimenella oli seulassa leipää ja kananmuna. Ikonia kuvattiin seuraavasti:

Valkee heposen seläss istuu Jyrk itse, suur mato on tavottamas kii. Jyril on suur miekka, onkii panemas mattoo kohallee suuhu.<sup>25</sup>

Pappeihin ei turvauduttu pelkästään juhliissa vaan kylien arkipäivässä, kuten seuraavasta ilmenee:

Ku tauti tuli lehmiin kyllää, mokoma, siis noistii Jumalast etsimää appii. Tuotii papit kyllää, keitetii olut, juotii, poltettii riihen parsii ja lastii sauvuu lehmil, jumalakuvii kera käyttii ympär lehmii.<sup>26</sup>

Miikkula (Nikolaos) tunnettiin niin Laatokan ja Aunuksen Karjalassa kuin inkerikkojenkin keskuudessa helposti lähestyttävänä suojeelijana ja erityisesti myrskyltä auttajana:

Miikkula ved meren pääl hois ihmisii sään pihost. Kons tuli suur sää, siis hään oli meren pääl api. Hänt kysyttii, palvottii, hään oli Jumalan aposteli. Inimiset kysyttii, et uo meil apimies.<sup>27</sup>

Miikkulan suosiota myös Inkerissä osoittaa sekin, että hänellä oli pienellä Länsi-Inkerin alueella enemmän praasniekkoja kuin muilla pyhillä.

## Kuolemanrituaalit

Ortodoksisen Karjalan kansanhurskaudessa on ollut keskeinen sijansa kuolemanrituaaleilla, joissa ortodoksisen kirkon opetus ja vanhat kansanomaiset vainajakäsitykset ovat yhdistyneet. Inkerin inkerikoilta ei ole tallennettu läheskään niin paljon tietoja vainajarituaaleista kuin karjalaisilta. Inkerikoilta on kuitenkin runsaasti kerätty vanhaa itkuvirsiperinnettä, joihin lukeutuvat myös kuolinitkut (katso Aili Nenolan lukua tässä teoksessa). Näitä esitettiin vainajalle kohta kuoleman jälkeen ja myöhemmin haudoilla käydessä.

Inkerikkojen hautajaistavoista Narvussa on kertonut Jevdokia Danilovna Feodorova Väinö Salmiselle vertaillen hautajaisia ja häitä:

Sukulaiset mäntii pitämää mättäjäisii, mäntii mätöksill. Valettii alle viinaa (hautajaisväelle juotavaksi), syöttii, juotii, itkettii luetoksii. Mätöksill pantii pöytä kylkseinälle

– pulmapöytä otsaseinälle. Ruokana oli kaurajauhokiissel. Oli kui pulmapöytä. Kaikk kansa syöti, raha pantii kolloo ikonon ettee. (Pyhäinkuvan alla olevassa laudassa oli varta vasten syvennys, johon mätöksillä jokainen pani kolikkon-sa. Ikonalaudalla oli niinikään pieni kuva, jota oli pidetty kuolleen rinnalla.) Rahat mänee kirkolle, loput peremiehen hyväks. A ku viinaa annetaan ei tervehitä. Pulmissa tervehitää: ”Terve juua!” sanotaan pulmissa, ei mätöksill.<sup>28</sup>

Inkerikot ovat viettäneet yleisiä vainajien muistelupäiviä neljästi vuodessa kuten karjalaisetkin. *Kuollei pyhät* olivat pääsiäisen jälkeisenä tiistaina, troitsalauantaina (helluntailauantaina), subottalauantaina (pyhäinpäivänä) ja *pienel liukpään*, viikkoa ennen laskiaissunnuntaita.<sup>29</sup> Tämän lisäksi on ollut vainajakohtaisia muistelupäiviä. Muistelupäivinä ei saanut leikata hiuksia tai kynsiä. Silloin kun leikattiin kynsiä, ne olisi muutoinkin ollut parasta ottaa talteen, ettei niitä kuoltuaan tarvitsisi lähteä etsimään.<sup>30</sup>

Jevdokia Danilovna Feodorova on tarkkaan kuvannut vainajien rituaalista muistelua, sitä, miten hän itse toimi valmistettuaan *vaakanaan* eli vadille asetetun muistajaisruoan.

Vaakana laitettiin valkean rätiin sisään, siis vietiin kirkkoo, laitettiin penkille. Pappi heiät (vaakanat) siunasi sauvvuun kaa (laadana). Ikä vaakanas oli tuohus. Pantii kaikki yhtä aikaa palamaan, pappi siunas. Piettiin kirkonmänöt, luettiin kuolleille lukuja. Kun palvelus loppu, otti jokainen vaakanan pois, siis mäntiin kovviin sukulaisiin haudoill. Panin vaakanan hauvvan päälle, siis otin kananmunan (keitetty, kypsä kuoren kaa). Siis vieretin sitä hautaa risti-puolesta 3 kertaa. Siis oli vaakanassa lusikka kera. Vaakana oli paikallaan, munan kanssa vieretettiin kaikki haudat. Siis tulit jälleen takaisin, kus vaakana oli. Munan rikoin, siis munast rissin juureen pienen murenan (panin) lusi-kan nenäl, niit papuja siis otin itse ja sitä munnaa ja kaikkia eri lajeja. Pominoitettiin toinen toistensa vaakanoja, siis mainittiin kuolleitten nimiä. Kakut jaettiin kerääjille,

jotka olivat kakkupäivänä siellä odottamassa. Loppuruoat vietiin kotiin. Koiss oli kera kui puolpyyhää. Tultii kottii. Pantii vaakana lauvvall ja ruoka pantii lauvvalle. Peräst ennää juuree tuomist ei olt. Siis pantii kaks kynttelii pala-maan kuvan ettee, käytti ristimää koko pere. Kumarrettiin ja siis käytiin syömään. Pilkottin muna ensimmäiseksi, siten syötiin kala ja liha. Sianlihaa ei lauvvalle saanut. Peremees kiersi kynttilän kera 3 kertaa pövvän, risti päälle, siis käytti syömään. Peremees paikalta liikutti yläpuolelle ikä vaakanan.<sup>31</sup>

Kuvauksessa huomio kiinnittyy tiiviseen yhteisöllisen tekemisen tunnelmaan, rituaalisiin liikkeisiin ja intensiiviseen hartauteen. Rituaalin osapuolina olivat pappi kirkossa, haudoille menevät naiset, näkymättömät vainajat, haudoille tulleet ruoan pyytäjät ja kunkin oma perhe kotona. Ensin pappi siunasi ruoan kirkossa (pyhäinsavu, tuohukset), sen jälkeen kaikki haudat *vieretettiin* kolmasti kananmunan kanssa, kananmuna jaettiin vainajien kanssa ja syötiin ruokaa, *pominoitettiin* (muisteltiin kuolleita) toinen toisilleen ja lausuttiin vainajien nimiä sekä annettiin ruokaa paikalle ilmaantuneille kerjäläisille. Ruoka jaettiin elävien (naiset itse, *kerääjät* eli kerjäläiset, perhe) ja kuolleiden (muistellut vainajat) kesken ja siten luotiin yhteys tämän- ja tuonpuoleisen välille. Kerjäläisille antaminen oli myös ortodoksisen Karjalan legendaperinteessä vahvasti esiin tuotu eettinen normi.

Muistelurituaalit ovat läheisesti samankaltaisia myös Aunuksen Karjalassa, osin vielä 1990-luvulla. Karjalassakin kananmuna on ollut keskeinen vainajien muistelu-ruoka, ”voimallinen pogoiniekkujen [eli vainajien] ruoka”, jota pitää muistajaisissa syödä edes ”linnunsilmän veran”. Aunukselaismuistajaisissa korostettiin oman syö-misen yhteyttä näkymättömien vainajien ruokkimiseen.<sup>32</sup>



Kuolleiden muistelusta yli jäänyt ruoka annetaan kerjäläisille Värskan kylässä Setomaalla vuonna 1913. ERM.

## Legendat

Legendat liittyvät aiheiltaan pyhiin, heidän elämäänsä, ihmetekoihinsa ja opetuksiinsa. Jeesuksen elämästä ja kärsimyshistoriasta legendoissa esitetään kansanomaisia tulkintoja. Ortodoksisessa Karjalassa on kerrottu legendoja luostarien perustajista ja heidän ihmeistään. Laatokan Karjalassa legendoja on käytetty kristillisiä eettisiä arvoja opettavina kertomuksina; niissä korostuvat lähimmäisen hyvä kohtelu, kerjäläisten ja muiden hädänalaisten auttaminen ja armeliaisuus.

Inkerikkojen ortodoksista legendaperinnettä on tallennettu vain vähän. Harvoista muistiinpanoista voi kuitenkin päätellä, että tällaista kerrontaa on inkerikkojenkin parissa ollut. Olettamusta tukee myös se aineisto, jonka

kielitieteilijä Paul Ariste on tallentanut muutamista vatjalaiskylästä vuonna 1942. Ariste on merkinnyt muistiin kaikenlaista kertomus- ja uskomusperinnettä, ja joukossa on myös ortodoksiseseen kansankerrontaan kuuluvia legenda-aiheita.<sup>33</sup>

Joitakin legendantapaisia kertomuksia ja syntykertoja on Vihtori Alavan Länsi-Inkerin keruumatkojen (1891–1892) aineistoissa. Dualistinen teema Jumalasta ja paholaisesta luojana ja vastaluojana esiintyy *madon luvun* eli käärmeen loitsun syntytarinassa:<sup>34</sup> paholainen teki käärmeen, Jumala antoi sille hengen, loi purijaksi ja käski puremaan pirua. Jumala opetti ihmiselle *maon luvun*. Kertoja, Stepanan nainen Säätinästä, lisäsi, että ”Isämeitä pitää lukkia alle ja päälle”. Luoja ja vastaluoja -teemasta on Alava merkinnyt muistiin Jumalan roolista kaikkien

hyvien asioiden luojana, paholainen teki madot, itikat ja muut huonot asiat.<sup>35</sup> Jumala ja piru maailmaa luomassa kuuluu laajaan euraasialaiseen myyttisikermään,<sup>36</sup> ja on laajalti tunnettu suomalais-karjalaisessa kansanperinteessä. Salmilainen kertoja Nastja Rantsi tunsi useita luoja ja piru maailman luojina -aiheisia syntymyyttejä.<sup>37</sup> Alavan muistiinpanoissa on useita dualistisia syntymyyttejä, jotka on kertonut luterilainen Helena Jyritytär Suijan kylässä Soikkolassa: muun muassa kivien kasvamiseen liittyvä syntymyytti, jossa Jumala kielsi kiviä kasvamasta, koska ne täyttivät maata liikaa.<sup>38</sup> Näyttää siltä, että ainakin joitakin kertomusaiheita tunnettiin ja kerrottiin kylissä yhtälailla riippumatta siitä, oltiinko luterilaisia vai ortodokseja. Kun aineistoa on vähän, on vaikea sanoa, miten aiheet painottuvat jompaankumpaan uskontoryhmään.

Ainoan opetuslegendaksi luokiteltavan kertomuksen Alava on tallentanut matkallaan 1892 Länsi-Inkeriin. Naastoi Säätinältä kertoi kolmesta veljeksestä, joista kaksi lupasi Jumalalle syöttää kaikki kerjäläiset, jos vain saisivat hyvän naisen, rahaa ja hevosen. Kolmas pyysi vain saada hyvän naisen. Jumala antoi heille kaiken mitä pyysivät. Kun tuli praasniekka, kaksi veljeksistä ei antanut kerjäläiselle mitään, mutta kolmas otti kerjäläisen kotiinsa ja pyysi tätä odottamaan kirkosta palaavaa emäntää. Palatessaan kirkosta emäntä antoi osan leivästään kerjäläiselle, jolloin talo täyttyi ihmeenomaisesti ruoasta ja juomasta. Toiset veljet syyttivät kolmatta varkaaksi ja aikoivat lyödä kerjäläistä, mutta tällöin kerjäläinen osoitti veljille ikkunasta heidän talojensa palavan. Ajatukseltaan legenda liittyy läheisesti niihin karjalaisiin legendoihin, joissa opetetaan kohtelevaan kerjäläisiä hyvin ja joissa kerjäläisen hahmossa liikkuva Jumala palkitsee oikean käytöksen, mutta rankaisee väärästä käytöksestä.<sup>39</sup>

Alava on tallentanut Soikkolasta myös kaksi kalevalamittaista laulua, joissa ovat toimivina henkilöinä Maaria ja Kristus. Oussinmäen Oksenjan laulussa Maaria ja Kristus kulkevat maailmassa ja kyselevät, mihin heidän pitäisi mennä. He saapuvat ”Kumppalin mäelle”, ”joomarin

kottii, kelvottoman keljäisee”. Juomari makaa juovuksissa, lapset ovat ”koolluksis”, äiti metsässä paossa. Pyhät hoitelevat epätoivoisen tilanteen, syöttävät ja nukuttavat lapset. He jatkavat matkaa kysellen toisiltaan, mihin heidän pitäisi mennä elämään. Kristus sanoo, että heidän on mentävä taivaaseen, koska ”siell’ meill’ on tila ellää; taivosess’ on maa tasaine, siell’ on pilvet pikkaraist, hattaraist harvukkaist. Siell’ meill’ lie tila ellää”.<sup>40</sup> Myös karjalaisissa legendoissa on pohdittu samaan tapaan ihmisten pahuutta ja maailman kärsimystä, jonka pyhät henkilöt maan päällä kulkiessaan näkevät, mutta jolle he eivät voi lopullisesti mitään tehdä, sillä kärsimys säilyy maailmassa.<sup>41</sup>

Toinen legendalaulu on merkitty muistiin Säätinässä Olenalta, joka oli kuullut sen tyttönä Oussimäeltä.<sup>42</sup> Tässä laulussa Luoja ja Maaria pakenevat ”Hiien” ja ”Juutaan” joukkoa, joten se ajatukseltaan muistuttaa etäisesti Jeesukseen lapsuuskertomuksiin liittyvää karjalaista Kylvöihme-runoa, jossa Maria pakenee vainoojia Jeesuksen kanssa.<sup>43</sup> Olenan runossa mies tekee mereen sillan yksivuotisista vesoista, jota pitkin pyhät pääsevät pakoon; Luojan joukko kiittelee miestä. Luojan joukko pääsee metsään suuren kuusen alle, ja sumu peittää heidät vainoojilta.

Myöhemmissä, 1930-luvun Viron Inkerin keruissa on joitakin suorasanaisia legendoja. Jeesuksen lapsuutta kuvaaviin apokryfikertomuksiin kuuluu inkerikko Matrona Bässinän legenda Jeesuksen savilinnuista, jotka lähtevät lentoon.<sup>44</sup> Aihe on tunnettu Jeesuksen lapsuuslegenda myös Suomessa ja Karjalassa.<sup>45</sup> Viron Inkeristä on tallennettu laajasti Euroopassa tunnettu legendasatu tulella puimisesta, joka kuvaa pyhän henkilön ihmeellistä, yli-luonnollista voimaa.<sup>46</sup>

Viron Inkeristä on tallennettu kaksi legendaa, jotka liittyvät ikoneihin. Paro Mägi tiesi kertoa tehokkaasti dramatisoiden Jyrin (pyhän Georgioksen) legendan:

Yhes kyläs oli nintaa mokomai assee, et piti joka talost viijjä ihmnen. I siiz nii vietii kaik et tuli kuninkaan tyttären

kert. Hääm mäni meren rantaa i itköö. Jyrki mäni myötää ja kysy hänelt, et mitä itet. Hään läkäs. Vot paraikaa mato tulloo merest. Jyrki ajo heposen liki i toukkas hänel miekan kulkkuu i tappoi hänen i kuningan tytär jäi terveeks. I siis siel kyläs tehtii suuret kysymiset hänel. Jyrinkuva, kuvas ono Jumalan emä ja Jyrk heposen seläs.<sup>47</sup>

Seuraava legenda kuvaa ikonin synnyn ja paikalle perustetun kirkon tai tsasounan supranormaalin synnyn:

Paljo viel läätää Kuremäest. Siel oli yks naiselokas, häntä karjustit ajovat takkaa. Hyö nii kauva ajovat, ku hää mäni puuhu ja teki itsee ikonaks, kujuks. Perrää näit venäläiset mäntii ja lövyttiin se igon. Siis tehtii tšašoun sen puun juurelle, siis kirik. Se igon on kirikus. Manahat tuovat sitä igonaa igä vuos täs meinkii kyläs, korjaavat rahhaa, pellovaa, rihmoi. Ken tahtoo, hän antaa.<sup>48</sup>

Tämä Maria Hauen kertomus ilmentää kiinnostavasti kansanuskonnollisuutta: ikoni on syntynyt Jumalan ihmeen voimasta, kun paimenten ahdistama nainen on muuttunut ikoniksi, ja paikalle on perustettu kirkko. Legendaa oletettavasti kerrottiin yhä uudelleen kultin yhteydessä, kun munkit kantoivat ikonia kylässä keräten samalla lahjoja. Kertomuksesta saa sen kuvan, että ikonia olisi kannettu vielä kertomisajankohtana eli 1930-luvun lopulla. Itä-Virumaalla sijaitsevan Kuremäen (Pühtitsan) ihmekertomus muistuttaa läheisesti inkeriläisen Iljussan (Illoša, ven. Ilješi) kylän ihmettä, josta tarkemmin alempana, mutta on mahdollisesti kehitely sen pohjalta, ja ilmaantunut lähteisiin noin sata vuotta myöhemmin.<sup>49</sup>

Inkerikkojen kansanuskonnollisuudesta antavat edellä tarkastellut legendat vain viitteellisen kuvan, mutta silti saa sen käsityksen, että legenda-aiheita tunnettiin ja kerrottiin.

## Vatjalaisten legendat

Inkerikoisilta tallennetun aineiston vähäisyyden takia on syytä tehdä ekskursio niihin tietoihin, joita on tallennettu vatjalaisen kansanuskonnollisuudesta. Sekä inkerikot että vatjalaiset olivat ortodokseja, ja he asuivat rinta rinnan ja sekakylissä, joten heillä oli yhteiset kirkot, tsasounat ja uskonnolliset rituaalit. Vatjalaissyntyinen tutkija Dmitri Tsvetkov (1890–1930) painotti erityisesti vatjalaisten ortodoksista uskonnollisuutta: hän piti sitä tärkeämpänä vatjalaisidentiteetin osana kuin kielisukulaisuutta virolaisten ja suomalaisten kanssa.<sup>50</sup> Tsvetkov kirjoitti:

Oikeauskoisuudestaan vatjalainen pitää kiinni, kuten sanotaan, kynsin hampain. Usko on hänellä veressään, se on osa hänen ruumiistaan. Mihinkään toiseen uskoon hän ei taivu. Sentähden mitkään toiset uskonnot, minkäänlaiset lahkot, eivät saa jalansijaa vatjalaisten keskuudessa.<sup>51</sup>

Tsvetkov kuvasi omien lapsuusmuistoihinsa perustaen vatjalaisten ortodoksista kyläuskonnollisuutta heijastavia tapoja, kuten Jyrin päivän rituaalista viettoa. Siihen kuului hevosten ja karjan siunaaminen pyhällä vedellä tuohusten palaessa Jyrin ikonin edessä sekä keitettyjen muniin jakamista paimenille.<sup>52</sup>

Virolainen kielentutkija Paul Ariste teki vuonna 1942 kenttätyömatkan Eesti Rahva Muuseumiin (Viron kansallismuseon) tutkimusryhmässä muutamiin vatjalaiskyläihin.<sup>53</sup> Hän keskittyi työssään kielitieteellisen ja folkloristisen aineiston tallentamiseen, ja teki laajat muistiinpanot vatjalaisten vanhasta uskomusmaailmasta, muun muassa haltijoista. Aristen kenttäpäiväkirjasta käy kuitenkin ilmi, että hän oli selvästi kiinnostunut myös ortodoksisesta kansanuskonnollisuudesta ja sen nykytilanteesta aikana, jona ateistisen propagandan huumassa oli tuhottu monia vatjalaistenkin tsasounia ikoneineen (esimerkiksi Pummalassa pyhän Eelian, Matin kylässä pyhän Jyrin ja Pihlaalan kylässä pyhän Nastassian tsasounat). Aristen näkemyksen mukaan uskonnonvastainen propaganda

vatjalaiskylissä ei ollut kuitenkaan uskontoa hävittänyt, vaan ihmiset olivat säilyttäneet kotona ikoninsa ja uskonnolliset kirjansa.<sup>54</sup>

Aristen kiinnostuksen vatjalaisten ortodoksisen kansanuskonnollisuuteen selittää kenttäpäiväkirjoista ilmenevä henkilökohtainen usko.<sup>55</sup> Tämä on epäilemättä vaikuttanut myös siihen, että Ariste onnistui parin viikon aikana tallentamaan huomattavan monipuolisen legendoja ja kansanuskonnollisuutta käsittävän aineiston.

Aristen keskeisiä informantteja oli 68-vuotias Salomonida Kuzmina Lempolasta.<sup>56</sup> Kuzmina tiesi kertoa muutamia pitkiä legendoja, ja useat ortodoksisen kansanuskonnollisuuden pyhät olivat hänelle tuttuja: Ilja (Elias) ajaa jyristäen tulivankkureilla, ajaa takaa pahoja henkiä ja ampuu niitä,<sup>57</sup> Ontjalta (Antonius) haetaan kirkosta apua hammassärkyyn, viedään ruokauhreja, rukoillaan ja kumarretaan maahan asti.<sup>58</sup> Tuttuja olivat myös Pokrovan päivän (Jumalanäidin suojelus) synty<sup>59</sup> sekä kertomus enkeleistä ja enkeleiden sodasta perkeleitä vastaan.<sup>60</sup> Hän tunsi myös Jeesuksen elämäkerran ja kertoi aiheesta laajasti alkaen Marian vanhemmista Joakimista ja Annasta (Kuzmina ei maininnut Marian ja hänen vanhempiansa nimiä, vaan kutsui heitä ”vana miez i vana naizikko”): Maria tulee raskaaksi Jumalan lähettämästä pyhästä linnusta, Jeesus syntyy ja häntä vainotaan ja piinataan; vainoojat eivät usko Jeesuksen ylösnousemukseen, elleivät puoliksi syöty kala ja kukko herää eloon, mutta ”kukko hyppi i siipiikkaa plakutti, i nousi laulamaa, a kala hännät häylytti i meni vetie. I Jumala poika noisi yliez i meni taivaasee”.<sup>61</sup> Kuzmina tunsi myös kansanomaisen eskatologian, jonka oli kuullut isoäidiltään: ennen maailmanloppua lentävät hopeiset, rautanokat linnut, yli merien ja metsien pajattavat, isät alkavat elää tyttärien ja äidit poikien kanssa, eikä synnistä tiedetä, kirkonkelloja ei kuulla, Jumala unohdetaan.<sup>62</sup> On kiinnostavaa havaita, että myös aunukselais-syntyinen kertoja Nastja Rantsi, joka tunsi paljon legendoja, oli kansanomaisen eskatologian tuntija.<sup>63</sup> Myös Sibyllan ennustus oli Kuzminan tuntemia aiheita.<sup>64</sup>

Ortodoksisessa Karjalassa hyvin yleinen legendatyyppi, jossa pyhät (Jumala, Jeesus, Mikalai) kulkevat maailmassa kerjäläisen hahmossa ja tapaavat ihmisiä erilaisissa tilanteissa, on ollut tuttu usealle Aristen vatjalaiskertojalle.<sup>65</sup> Ilja Nikolajev, 54-vuotias mies Kattilan Suur-Otsasta, kertoi legendan Jeesuksesta kysymässä neuvoa, mistä tie menee Kattilaan. Kylvävä mies keskeytti työnsä ja neuvoy auliisti oikean tien, ja Jeesus lupasi, että miehillä aina riittää aikaa. Kylässä oli nainen alustamassa taikinaa, ja Jeesus pyysi taas neuvomaan tietä toiseen kylään. Nainen sanoi, ettei hänellä ole aikaa neuvoa, koska pitää leipoa. Jeesus sanoi, ettei naisilla ole myöhemminkään aikaa, ja heillä on myös enemmän työtä.<sup>66</sup> Legenda on idealtaan tunnettu myös Karjalassa.

Vatjalaiskylissä kerrottiin myös ortodoksisessa Karjalassa tunnettua legendaa Jumalan tapaamasta miehestä, joka vitsasti oljilla aittaa, koska tiesi kohta kuolevansa, eikä siksi halunnut toisille jättää työnsä jälkeä. Jumala otti sen jälkeen ihmiseltä pois tiedon, koska tämä kuolee.<sup>67</sup> Tais-to Raudalainen kertoo luvussa *Näkyymiä Inkerinmaan historiaan*, että myös Soikkolan 1990-luvun inkerikot tunsivat legendan.

Vatjalaiskertojen nykyhetkessä pyhistä mainittiin tärkeänä rukoilevien auttajana erityisesti Mikalai (Nikolaos): ”Mikalai Tšudotvooret oli jumala apinikka. Vot, ku jumalaa rukooled, siiz Mikalai tulob i avitab. Avittavad i toizet svätoid, kui tšysyd. Jumalanemä toze avitab.”<sup>68</sup> Myös ortodoksisessa Karjalassa Miikkulan asema suosittuna pyhänä on ollut vahva, hänet mainitaan auttajana vielä nykypäivänä.<sup>69</sup>

Useat Aristen kertojista puhuivat Paraskeva Päätnitsan (Paraskeva Ikoniumilainen) ikonista ja kirkosta:<sup>70</sup> paikka on ollut ilmeisen tärkeä ja pyhä. Iljussan kylän kirkossa oli Paraskevan ikoni, ja kirkon lähellä on paikka, jossa kivessä ovat ikään kuin ihmisen jäljet – puhuttiin, että Paraskeva on seissyt siinä. Kiven päälle askelten jälkiin kaadettiin vettä, ja silmiä valeltiin parannustarkoituksessa tällä vedellä. Domna Vasiljev kertoi Aristelle, että kun

oli sairautta, aina luvattiin mennä Iljussaan käymää, ”siz i mentii, i pallo avitti”.<sup>71</sup> Tähän pyhään paikkaan liittyy myös legenda koivussa olleesta (Paraskevan?) ikonista, jota paimen löi ruoskalla, mutta ruoska jäi koivuun kiinni; jäljet olivat vielä nähtävissä. Iljussan legenda sisältää samoja kertomusmotiiveja kuin edellä mainittu Kuremäkeen liittyvä legenda, josta inkerikko Maria Hauki puhui Lauri Laiholle (ikoneista setoilla katso Kristi Salven lukua tässä kirjassa).<sup>72</sup>

Ihmekertomusten avulla myös keskusteltiin ja neuvoteltiin uskonkysymyksistä sekä käsiteltiin uskonnonvas-  
taisen propagandan näkemyksiä, jotka kertomuksen ihme todisti vääräksi. Aristelle kerrottiin, että Kiovassa oli risti (mahdollisesti ikoni) kirkossa alkanut itsestään maalautua kullanväriseksi. Ensin tämän oli todennut suntio, joka kertoi asiasta papille, ja he yhdessä kävivät sitä katsomassa. Kommunistit kuulivat asiasta, ja yksi heistä oli ampu-  
nut ristiä revolverilla, jolloin siitä oli alkanut valua verta kuten Jeesuksesta, jota iskettiin kylkeen. Kommunisti sanoi, että tämä ei ole verta vaan ruostetta. Ikoni vietiin pois kirkosta kolme kertaa, ja se aina palasi takaisin samaan paikkaan, kunnes se lopulta jätettiin paikoilleen.<sup>73</sup>

Aristen vatjalaiskeruiden perusteella voi todeta, että uskonnon aihepiiriin liittyvä kertomusperinne on ollut hyvin samankaltaista ortodoksisessa Karjalassa kuin vatjalaisten keskuudessa, ja voisi olettaa, että samat kertomusaiheet ovat myös inkerikkojen keskuudessa olleet tunnettuja ja käytössä. Toisaalta inkerikkojen keskuudessa on kalevalamittaisen laulun avulla ilmaistu uskonnon aihepiiriin kuuluvia aiheita ja mielikuvia, kun taas vatjalaisilta tällaisia lauluja ei tunneta. Vatjalaisilta samoin kuin inkerikoilta, karjalaisiin ja setoihin verrattuna, puuttuvat myös kokonaan luostarien perustamiseen ja luostareissa käymiseen liittyvät ihmekertomukset. Toisaalta paikallisista kirkoista ja tsasounista tällaisia legendoja näyttäisi olevan, kuten esimerkiksi Iljussan kylän pyhän Paraskevan ikoniin kytkeytyvät ihmekertomukset.

## Viitteet

- 1 Vinokurova 2005, 136.
- 2 Kuusi 1955, 146.
- 3 Haavio 1961, 113.
- 4 Haavio 1961, 111–118; Katso myös Ergo-Hart Västrikin lukua tässä teoksessa.
- 5 Salve 2005, 8.
- 6 Kuusi 1955.
- 7 Laitila 1998, 384.
- 8 Akiander 1849, 174–176.
- 9 Västrik 2007, 155–156.
- 10 Laitila 1998, 395.
- 11 Geertz 1973, 95.
- 12 Järvinen 2005.
- 13 Stark 2002, 30.
- 14 Vrt. Järvinen 2004, 223–227.
- 15 Vrt. Laitila 1998, 395–398.
- 16 Järvinen 2004, 62–64.
- 17 Timonen 2004, 126–136.
- 18 SKVR III: 3493; SKS KRA. E. Enäjärvi-Haavio 727–730, 733, 769–771, 790, 798. 1936; A. Laiho 3296. 1940; L. Laiho 5236. 1940.
- 19 SKS KRA. Uus-Vyötermaa. E. Enäjärvi-Haavio 738. 1936.
- 20 SKS KRA. Viron Inkeri, Vanhakylä. L. Laiho 5164. 1940.
- 21 SKS KRA. Viron Inkeri, Vanhakylä. L. Laiho 5161. 1940.
- 22 SKS KRA. Väikylä. E. Enäjärvi-Haavio 797. 1936.
- 23 SKS KRA. Viron Inkeri, Väikylä. L. Laiho 5226. 1940.
- 24 SKS KRA. E. Enäjärvi-Haavio 796, 797. 1936; L. Laiho 6138. 1940.
- 25 SKS KRA. Viron Inkeri, Vanhakylä. L. Laiho 5167. 1940, Väikylä. L. Laiho 5229. 1940.
- 26 SKS KRA. Viron Inkeri, Vanhakylä. L. Laiho 5186. 1940.
- 27 SKS KRA. Viron Inkeri, Saarkylä. L. Laiho 6131. 1940.
- 28 SKS KRA.V. Salminen 2963. 1930.
- 29 SKS KRA. Narvusi, Räkälä. K. Salminen 84. 1930; Viron Inkeri, Saarkylä. L. Laiho 3297. 1940.
- 30 SKS KRA. Viron Inkeri, Saarkylä. L. Laiho 6132. 1940.
- 31 SKS KRA. K. Salminen 84. 1930.
- 32 Järvinen 2004, 192–197.
- 33 Paul Aristen vuonna 1942 Inkeristä tallentama aineisto, Eesti Rahvaluule Arhiiv (ERA Ariste 1942).
- 34 SKS KRA. Alava VIA: 1031, 1035; SKVR III3 4426.



- 35 SKS KRA. Alava VIA: 1073-1074 (Petoj Vyöterinpoika, Tarinai-  
si, Soikkola).
- 36 Haavio 1936, 11–12.
- 37 Järvinen 2004, 147–152.
- 38 SKS KRA. Alava VIA, 926.
- 39 Järvinen 1981, 124–141.
- 40 SKVR III3: 2313.
- 41 Ks. Järvinen 1981, 162–163.
- 42 SKVR III3: 2298.
- 43 Haavio 1955, 76–83.
- 44 SKS KRA. Väikylä. A. Laiho 1988. 1937.
- 45 Järvinen 1981, 37–41.
- 46 SKS KRA. Vanhakylä. O. Niemi 652. 1938; AT 752A: Vapahtaja  
riihellä.
- 47 SKS KRA. Saarkylä. L. Laiho 6034. 1939–40.
- 48 SKS KRA. Väikylä. L. Laiho 5196. 1937.
- 49 Ergo-Hart Västrik, suullinen tiedonanto 29.8.2008.
- 50 Västrik 2007, 181–183.
- 51 Tsvetkov 1931, ks. Västrik 2007, 183.
- 52 Västrik 2007, 183.
- 53 Talve 1990; Västrik 2007, 186–188.
- 54 Västrik 2007, 196–197.
- 55 Västrik 2007, 199.
- 56 Västrik 2007, 189.
- 57 ERA Ariste 1942, 11: 21.
- 58 ERA Ariste 1942, 21: 44.
- 59 ERA Ariste 1942, 87–88: 137
- 60 ERA Ariste 1942, 31–31: 76.
- 61 ERA Ariste 1942, 34–35: 80.
- 62 ERA Ariste 1942, 36: 81.
- 63 Ks. Järvinen 2004, 169–162.
- 64 ERA Ariste 1942, 32: 77.
- 65 ERA Ariste 1942, 142, 203, 206.
- 66 ERA Ariste 1942, 127: 1.
- 67 ERA Ariste 1942, 215: 24, 236: 29.
- 68 ERA Ariste 1942, 142: 20.
- 69 Järvinen 2004, 131.
- 70 ERA Ariste 1942, 135–136, 215, 222, 241.
- 71 ERA Ariste 1942, 222–223: 7.
- 72 SKS KRA. L. Laiho 5196. 1937.
- 73 ERA Ariste 1942, 242–243: 44.

## Lähteet

### Arkistolähteet

Eesti Rahvaluule Arhiiv (ERA)  
Käsikirjoituskokoelmat, Tartto  
Paul Aristen kokoelma Inkeristä. 1942.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto (SKS KRA)  
Perinteentutkimuksen ja nykykulttuurin kokoelma

### Kirjallisuuslähteet

- AT = Aarne, Antti & Thompson, Stith 1987: *The Types of the Folk-tale*. Folklore Fellows Communications 184. Toinen painos. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- Geertz, Clifford 1973: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Haavio, Martti 1936: *Über Orientalische Legenden Und Mythen in Grenz-Karelien Und Aunus*. Studia Fennica 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1–53.
- Haavio, Martti 1955: *Kansanrunojen maailmanselitys*. Helsinki: WSOY.
- Haavio, Martti 1961: *Kuolematonten lehdot. Sämpsöi Pellervoisen arvoitus*. Helsinki: WSOY.
- Järvinen, Irma-Riitta (toim.) 1981: *Legendat. Kansankertomuksia Suomesta ja Karjalasta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Järvinen, Irma-Riitta 1990: Aili Laihon päiväkirja Viron Inkeristä kesällä 1937. – Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Inkerin teillä. Kalevalaseuran vuosikirja 69–70*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 15–45.
- Järvinen, Irma-Riitta 2004: *Karjalan pyhät kertomukset. Tutkimus luvinkielisen alueen legendaperinteestä ja kansanuskon muutoksesta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 962. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Järvinen, Irma-Riitta 2005: ”Hän Jumalan sanan jätti moah.” Karjalaisten legendojen etiikkaa. – Pekka Laaksonen & Seppo Knuutila & Ulla Piela (toim.), *Kansanetiikkaa. Käsitteitä hyvästä ja pahasta*. Kalevalaseuran vuosikirja 84. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti 1955: Pakanuuden ja kristinuskon murros suomalaisen kansanrunouden kuvastimessa. – *Novella Plantatio. Suomen kirkkohistoriallisen seuran juhlakirja Suomen kirkon juhluvuotena*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 56. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 146–164.

- Laitila, Teuvo 1998: Kansanomainen ja kirkollinen ortodoksisuus Raja-Karjalassa. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Karjala. Historia, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 705. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 383–415.
- Salve, Kristi 2004: Vepsäläisten folkloresta. – Lassi Saressalo (toim.), *Vepsä. Maa, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1005. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 86–118.
- Stark, Laura 2002: *Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises. Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. *Studia Fennica Folkloristica* 11. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot III* 1924. *Länsi-Inkerin runot*. Toim. Väinö Salminen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 139. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki.
- Talve, Ilmar 1990: *Matka vatjalaisiin 1942*. – Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Inkerin teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 69–70. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Timonen, Senni 2004: *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 963. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tsvetkov, Dimitri 1931. *Vadja keelenäide. Eesti Keel* 2: 57–66.
- Vinokurova, Irina 2005: Vepsäläisten mytologis-uskonnollisista käsityksistä. – Lassi Saressalo (toim.), *Vepsä. Maa, kansa, kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1005. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 136–151.
- Västrik, Ergo-Hart 2007: *Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni. Alliktekstid, representatsioonid ja tõlgendused*. *Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensis* 9. Tartto: Tartu Ülikool Kirjastus.

# INKERIKKOJEN PYHÄT LAULUT

Senni Timonen

Ogaska, laulaja Soikkolan Uudessakylässä, aloitti yhden lauluistaan merkillisin säkein:

La puhun puhas ommeena,  
laulan laukkoi valkeain!  
En oo puhas ommeena  
enkä laukkoi valkeain;  
Jummala puhas om[meena],  
Luojoin l[aukkoi] v[alkiaain].  
Puhun miä Luojoin puhtehutta,  
Jumalaisen valkehutta.<sup>1</sup>

Mitä tämä tarkoittaa? Miksi runon minä ensin ylistää itseään puhtaaksi omenaksi ja valkoiseksi *laukoiksi* eli sipuliksi, mutta saman tien peruu puheensa ja ilmoittaa omenan olevan Jumala? Hevaan Tönttölän tuntematon laulaja vielä nimeää runon – se on *Noita-virsi* tai *Onnen virsi* – ja selventää Jumalan puhtauden luonnetta:

Tuo on syömättä hyvä,  
katsomatta kaunikkainen,  
pesemättä puhtahainen.<sup>2</sup>

Omena-aloitus esiintyy inkerikkojen lauluissa ja kertoo siis jotakin juuri heistä.<sup>3</sup> Jumala on omena, sipuli! Jumala, jota ei tarvitse syöttää eikä pestä, eikä *katsoa* eli hoitaa. Kenen näkökulmasta tätä *jummalaa* kuvataan? Mitä on hänen edustamansa *puhtehus* ja *valkehus*? Mitä tekemistä tässä on noidilla ja onnella? Millaisia ovat laulut, joissa *puhutaan* jumalan puhtautta ja valkeutta? Pyhiä lauluja?

Seuraavassa hahmottelen inkerikkojen pyhiä lauluja. Rajoitan pyhän käsitteen tässä yhteydessä kristilliseen mielikuvastoon. Se on keskeisessä asemassa ennen kaikkea runoissa, joita tavataan sanoa legendarunoiksi. Näitä ovat Kristuksen syntymästä ja kuolemasta kertova niin sanottu *Luojan virsi* -sikermä (*Marjavirsi*, *Saunanhakuvirsi*, *Tapanin virsi*, *Lapsenetsintävirsi*, *Ylösnousemusvirsi* ja *Hiiden sepän kahlinta*) sekä Kristuksen ja muiden pyhien toimintaan liittyvät runot *Silta ja kirkko*, *Niukahdusluku*, *Viron orjan virsi* ja *Mataleenan virsi*. Taustalla ja tarpeen tullen mukana ovat muutkin runojen kristilliset ainekset, joita löytyy paljon. Keskeiset pyhät laulut säilyivät vain Länsi- ja Keski-Inkerin inkerikkokylissä. Keskityn tämän alueen runostoon, mutta pidän taustalla mukana myös Kannaksen piirin inkerikkojen runoja.

Pyrin näkemään inkerikkojen pyhän lauluston kokonaisuutena: Minkälainen olympos runojen pohjalta muodostuu? Minkälainen on inkerikkojen laulullinen näkemys Jumalasta tai jumalista, Kristuksesta, Mariasta, enkeleistä ja pyhimyksistä sekä synnistä ja rangaistuksesta, taivaasta ja helvetistä? Kuuluvatko runot ja aiheet jollain tavalla yhteen, ja jos kuuluvat, miten?<sup>4</sup> Tavoittelemani kokonaisuuden näkökulmasta kertovien pyhien laulujen nimeäminen legendalauluiksi tuntuu ahtaalta. Inkerikkorunojen pyhä sfääri ei rajaudu tähän lajiin, eikä edes siihen kuuluvien kertovien laulujen luonnetta tyhjennä sana *legenda*. Siksi puhun pyhistä lauluista.

Lähtökohtana on oletus ortodoksisesta uskonnosta yhtenä inkerikkoidentiteetin keskeispiirteistä. Jos näin on, omilla pyhillä lauluilla on täytynyt olla heidän kulttuuris-



Kaporkan kylän rukoushuone eli tsasouna Keski-Inkerissä vuonna 1911. SKS.

saan merkittävä asema. Inkerikkojahan alettiin kastaa 1200-luvulta alkaen, ja suurten kauppateiden läheisyydessä he olivat tutustuneet kristillisiin mielikuviin aiemmin. 1400-luvulla Inkerissä oli jo huomattava kirkkojen, pyhättöjen ja luostareiden verkosto.<sup>5</sup> 1600-luvun luterilaistamispaineissa heistä valtaosa pakeni mieluummin Venäjälle kuin vaihtoi uskoa, ja ne jotka jäivät, paljolti vastustivat ja valittivat ikonien tuhoamista ja muita pakko-toimenpiteitä sekä ilmaisivat halunsa pysyä isiltään perimässään uskossa.<sup>6</sup> Pitkään on ajateltu, että todellinen kristillistyminen eli kristinuskon tiedollinen omaksuminen oli inkerikkojen keskuudessa hidasta ja osin tuloksetonta, mutta tosiasia on, kuten Ergo-Hart Västrik on osoittanut,

että tiedot inkerikkojen ja vatjalaisten uskonnosta 1500-luvulta 1800-luvulle on saatu yksinomaan ulkopuolisten laatimista lähteistä. Kirjoittajat, olivat he 1500- tai 1700-luvun ortodoksisia kirkkohenkilöitä tai 1600-luvun luterilaisia käännyttäjiä tai 1800-luvun suomalaisia runonkerääjiä, eivät kunnolla tunteneet kansan uskonnollisia käsityksiä. He tulkitsivat vähäisiä tietojaan niistä omien linssiensä lävitse.<sup>7</sup> Nykytutkimus tiedostaa inkerikkojen kansanhurskauden synkretistisen luonteen, mutta runoaineistojen suhde sekä siihen että kirkon ortodoksiseen perinteeseen on pitkälti pohtimatta. Tässäkin rajoitun runomaailmaan, joka – niin pyhää kuin onkin, niin dialogisessa suhteessa kirkkoon ja kansanhurskauteen kuin

onkin – eli sittenkin omassa erityisessä kentässään: laulussa, poeettisessa kielessä ja mielikuvituksessa.

Varhaiset arvioijat huomioivat inkerikkojen pyhiä lauluja vielä vähemmän kuin heidän uskontoaan. Kirkkojen edustajat eivät yleensä ymmärtäneet paikallista kieltä, ja runonkerääjät, jotka sitä taisivat, eivät pysähtyneet miettimään mistä lauluissa puhutaan. Poikkeuksiakin oli. Kattilan luterilaisen kirkkoherran poika Oskar Groundstroem oli kiinnostunut uskonnollisesta tematiikasta. Keski-inkeriläisessä Keski-Ruitsan (Desjatskajan) kylässä hän kirjasi vuonna 1861 laulaja Okoin kanssa käymäänsä keskustelua *Ylösnousemusvirrestä*:

Tämä laulu on oikeastaan ajoista ennen maailman syntyä, arveli Okoi, ja kertoo, miten saimme nykyisen Jumalamme, joka ei ole kukaan muu kuin Luojan poika. Tässä kylässä on vallalla niin perinpohjainen kristillisten ja pakanallisten käsitteiden sekaannus ja hämmennys, etten voinut päästä selville, näinkö he ehkä meidän nykyisellä Jumalallamme tarkoittivat Kristusta. Kolminaisuusoppi oli tässä kylässä myös ”terra incognita”.<sup>8</sup>

Groundstroem siis pitää inkerikkojen uskontokäsityksiä vääranlaisina – oikean ymmärryksen perusta olisi kolminaisuusoppi ja Isän ja Pojan ero. Toisaalta hänellä on korvaa inkerikkojen laulun virityksille: ”Yleensä ovat laulut heistä jotakin pyhää”, hän sanoo, ”ja niitä lauletaan kunnioituksella ja juhlallisella äänellä”.<sup>9</sup> Kuvaus sopii pyhiinkin lauluihin ja *Ylösnousemusvirteen* erityisesti. Myös setot ja karjalaiset, joilla oli omanlaisensa pyhien laulujen varastot, pitivät runoa Kristuksen kuolemasta korkeassa arvossa. Setolaulajan mukaan *Jeezuse surm* oli niin pyhä ”Jumalan laulu”, että oli synty esittää siinä tavalliseen tapaan säkeiden perässä ”jälkiloiloituksia”.<sup>10</sup> Karjalainen laulaja taas kertoi, että joka kerta kun *Ylösnousemusvirttä* kehätessä laulettiin, talon ympärille kiertyi Jumalan suojele-va köysi.<sup>11</sup>

## Maailma syntyy

Okoi siis ajatteli, että hänen runossaan kerrotaan asioista ennen maailman luomista. Että vasta Jumalan, joka hänen käsityksensä mukaan oli Jumalan poika, noustua haudasta syntyi nykyinen maailma. Tätä tulkintaa on syytä tarkastella lähemmin.

Okoin teksti on päällisin puolin inkerikoilla yleinen *Ylösnousemusvirren* ja *Hiiden sepän kahlinnan* yhdistelmä: ”Kaiken valta” eli ”meijän Luojuemme” ja Jumalamme kuoletetaan syvään hautaan. Kun aurinko sulattaa naulat, Luoja pääsee kuolemasta ja lähtee Hiitelään, missä Hiien seppo takoo ”Jumalan kuristuspuuta”. Sepän kokeillessa Luojan neuvosta tuota puuta omaan kaulaansa, Luoja luo kitsee kahleen sepän kaulaan: ”Seiso siin kuin seinä, asu siin kuin aita!”

Groundstroem toteaa, ettei hän saa tekstistä muuta tolkkua kuin sen, että kyseessä on Jumalan voitto paholaisesta, joka jää kaulakahleisiin. Muut inkerikkolaulajat tämentävät tapahtuman paikallisia ja ajallisia ulottuvuuksia. Paholainen jää ”ikisalpaan” maailman keskusvuorelle, ”Hiien vuoren kukkulalle”,<sup>12</sup> tai, toisen tulkinnan mukaan, maailman ”kannan” eli maailmanpylvään ikuiseksi kannattajaksi:

”Kiljus siinä hiitehinen,  
kalju kannan pyörähinen,  
kiljuk ilmonen ikää!”<sup>13</sup>

Ikuisuudellakin on rajansa, selvitti Okoi. Ihmisen toiminnalla on näihin rajoihin vaikutuksensa:

Jokainen ihmisen tekemä synty kuluttaa, eukon väitteen mukaan, paholaisen kaulakahleita. Niin kauan kuin ne (nimitt. kahleet) kestävät, maailmakin pysyy, mutta kun kahleet kuluvat loppuun, niin tulee maailmankin loppu – silloin piru on valloillaan.<sup>14</sup>

Okoin näkemyksen siitä, että maailma syntyi vasta ylösnousemuksen ja pirun kahlinnan jälkeen, voisi ymmärtää näin: Maailma (eli maailman järjestys, pyhyiden ja pahuuden voimasuhteet) syntyi silloin kun ”meidän Jumaluemme” nousi kuolemasta ja voitti pirun vallan. Maailma loppuu silloin kun piru voittaa Jumalan. Ihminen vaikuttaa taisteluun valitsemalla puolensa. Groundstroem kertoo Okoin sanoneen, että maailmanloppu on väistämätön: ”Koska syntiä tehdään, täytyy hänen lopuksi päästä irti tehdäkseen maailmasta lopun.” Sanat voi tulkita niinkin, että maailman on joka tapauksessa määrä loppua. Synninteon takia se tulee tapahtumaan juuri näin.<sup>15</sup>

Yleensä runojen maailmansyntykuvat liittyvät fyysisen kosmoksen alkuperään. *Maailmansyntyruno*, joka Inkerissä kertoo erityisesti taivaanvalojen – auringon, kuun ja joskus tähtienkin – synnystä mereen särkyneen linnunmunan palasista, kuului inkerikkojen keskeisiin myytteihin. Niin esikristillinen kuin runo onkin, siinä tapahtuu pyhää liikehdintää. Kun tuuli kaataa linnun pesän muniineen mereen, Kannaksen inkerikot laulavat: ”Toi Jumala suuren tuulen”, tulkiten näin maailmankaikkeuden alkusäyksen Jumalan aikaansaannokseksi.<sup>16</sup> Keski-Inkerin inkerikkokylissä tuuli on usein ”Ukon tuutsa”,<sup>17</sup> mutta sen vastapainoksi aurinko ja kuu inspiroivat pyhiin lisäyksiin runon lopussa. Groundstroem raportoi tähänkin aiheeseen liittyvän keskustelun. Edellä mainitun Okoin laulaessa olivat läsnä myös Andrei Ivanow ja hänen vaimonsa Olena. Okoi esitti *Maailmansyntyrunoa*: miten pääskylintu haravoi merestä munansa osia, ja valkuaisesta tuli päivä ja ruskuaisesta kuu. Runon lopussa kerrotaan, aika sekavasti, miten aurinko ja kuu asetettiin puuhun paistamaan tasaisesti köyhille ja rikkaille. Vaikuttaa siltä, että Olena, joka silloin tällöin ”sekoitti” Okoin säkeitä, sai aikaan loppulisäyksen.<sup>18</sup> Groundstroem kertoo:

Tässä sukeutui ”kirjallinen” riita (litterär tvist) Olenan ja Okoin kesken. Edellinen väitti, että viimeiset säkeet kuuluivat tähän runoon, Okoi sitä vastoin arveli, että Jumalan

poika oli tuonut auringon ja kuun, kuten hän lupasi toisessa laulussa esittää. Andrei Ivanow, kylän vanhin ja paras laulaja arveli, etteivät eukot tiedä mitään. Munan valkuaisesta ja ruskuaisestahan aurinko ja kuu ovat alkuisin; haravakin oli kultainen, tuumaili ukko.<sup>19</sup>

Inkerikkorunoston kannalta kaikki kolme olivat oikeassa. Ensinnäkin inkerikkojen *Maailmansyntyrunon* esikristillinen pääversio oli Andrei Ivanowin pelkistetyn munakeseisyuden kannalla.<sup>20</sup> Toisekseen inkerikot lauloivat seläistakin munamyytin muunnelmaa, jonka huipennuksena taivaanvalot asetetaan tasaisesti loistamaan köyhille ja rikkaille,<sup>21</sup> kuten Olena sanoi. Kolmanneksi inkerikoilla todella oli *Päivän päästö* -myyttirunon legendaversio,<sup>22</sup> jossa Jumalanpoika tai Neitsyt Maria pelastaa ihmisille taivaanvalot. Sen kannalla oli Okoi, ja ”väitettävänsä hän vahvasti laululla, jossa oli samanlainen sisällös”, sanoo Groundstroem.<sup>23</sup>

*Päivän päästö* -laulussaan Okoi luonnehtii aluksi muinaista pimeyttä, jolloin teitä kopeloitiin käsin ja vilja kylvettiin tuohuksen valossa. ”Jumalaisen ainoi poikoi” lähti päivän etsijäksi, kädessään omena ja ”laukka” eli sipuli sekä viinaa ja olutta. Omena ja sipuli esiintyivät myös edellä Ogaskan runossa. Voiko niitä pitää jumaluuden attribuutteina? Kun Jumalanpojan tielle ilmaantui joki, hän heitti siihen omenan ja sipulin, ja joki hajosi kahtia. Kun tielle ilmaantui kivi, hän heitti sen päälle mettä ja olutta, ja kivi halkesi. Näin syntyi ”ijänikäinen” tie:

Käyvä Unnon, käyvä vennon,  
käyvä luojon lapsinen,  
Jumalaisen joukunen.  
Jumalaisen poiko aino  
alkoi mennä tietä myö – –

Jumalanpoika kulki tätä ikutietään kunnes löysi taivaanvalot katajikkosta, otti päivän olalleen ja kuun kupeelleen ja palasi ”tälle mailla mairehelle, ilmalle iki hyvillä”.

Aurinko ja kuu olivat siis olleet kaukana, joillain muilla mailla ja ilmoilla. Lopuksi Jumalanpoika asettaa päivän alaoksille, mutta siellä se ei paista tasaisesti, vaan valo paistaa vain köyhille, ei rikkaille. Viimein hän saa taivaanvalot asetetuksi oikein:

Jumalaisen poiko aino  
laati oksien ylälle,  
kohetteli hän kuuhutta,  
parenteli päiväyttä,  
siitt päivä tasasin paistoi,  
kohallen kuu kumotti.<sup>24</sup>

*Taivaanvalojen asetus* kuuluu inkerikkojen keskeisiin pyhiin teksteihin. Sitä muunnellaan ja muistetaan erilaisissa yhteyksissä. Joskus auringon ja kuun tasavertaisesti asettajina esiintyy muitakin, esimerkiksi pääskylintu munamytyissä<sup>25</sup> tai Neitsyt Maria lastaan etsiessään.<sup>26</sup> Joskus loppukuvassa ovat mukana myös tähdet:

Siit päivä tassaisin paistoi,  
kuu tarkasti kumoitti,  
pakkasella paremmin paistoi,  
tähet löivät tärrinkii.<sup>27</sup>

Niin *Päivän päästö-* kuin *Maailmansynty*-runon loppupon-  
tena *Taivaanvalojen asetus* on voimakas demokraattinen kannanotto. Pitäessään taivaanvalojen asetusta alkuperäiseen aurinko ja kuu -myyttiin kuuluvana jumalantekona Okoi näyttää jälleen tulkitsevan maailman alun ei vain kosmoksen osien vaan yhtä lailla uuden järjestyksen tulemisena. Valot tuodaan pimeyden keskelle ja asetetaan rikkaille ja köyhille "tasasin", aloittamaan niin kosmoksen kuin ihmisten uutta aikaa.

Tietoisuus kosmoksen pyhäsyntyisyydestä ei rajoitu pyhiin lauluihin, vaan levittyy läpi inkerikkojen runoston: "Jumalasta juttu syntyi, Maariasta maa sikisi."<sup>28</sup> Kertovien runojen sankarit ja sankarittaret, lyyristen runojen minät

ja loitsujen ja häärunojen toimijat liikkuvat maailmassa, jonka jumalperäinen alku on ihmisten tietoisuudessa läsnä. Tämä osoitetaan pienin mutta selvin merkein. Metsä, maa, tie, puut, tuuli, kuu, taivas, linnut, ihmiset, laulusanat ja jopa itse Luoja mainitaan Jumalan luomiksi tai omiksi: "Oi metsä, Jumalan luoma!"; "Hoi Luojo, Jumalan luoma!"; "Jumalainen neuvoman Luojon luotuja sanoja, Jumalan opastamia".<sup>29</sup>

Mallia näyttää itse Neitsyt Maria. Etsiessään kadonnutta lastaan hän puhuttelee taivaanvaloja Jumalan luomina ja kyselee näiltä poikaansa: "Oi Kuu, Jumalan luoma", "Oi Päivä, Jumalan luoma". Aurinko ja kuu käyttäytyvät tylsästi, ilmaisten yllättäen tyytymättömyytensä luomistöihin. Näin kuu:

Hot lien nähnyt, en sanele.  
Siun hy(v)väis miunkii saattoi  
illasta ylenömää(n),  
keski-yöllä paistamaa(n),  
aamusta alenomaa(n).<sup>30</sup>

"Siun hyvväis" viittaa Marian poikaan; joskus sen tilalla on "issois"<sup>31</sup>, joskus taas "siä hyvä"<sup>32</sup> eli Maria itse. Kysymyksessä on joka tapauksessa pyhä subjekti, jonka luomistekoja kritisoidaan. Tätä ei kuitenkaan tee runon minä, päinvastoin, kertomuksen henki paheksuu moista käytöstä.

Runoista löytyy suoraakin Jumalan luomistöiden arvostelua. Lyyrisen runon minä voi kapinoida: niin vanhemmat kuin Jumala olivat "vääriä", tekivät väärin, luodessaan minut rumaksi.<sup>33</sup> Hän voi ihmetellä: Kuka lie minut on luonut, Jumala vai itse synti, kun olen näin onneton?<sup>34</sup> Runon minä voi myös neuvoa: Älköön luoko Luoja toista niin poloista kuin minä!<sup>35</sup> Saman tien hän itse tai joku toinen laulaja vaientaa epäilyt ja kapinamietteet: "Oikein on Jumala luontu"; "Ei pie lukki luojan töitä, Luoja synnikse lukko".<sup>36</sup>

Entä onni, kuka sen on luonut? Inkerikkojen lyyrisissä lauluissa on monia onnen menetyksen ja onnettomuuden

selityksiä. Vastaansanomattomin niistä esitetään runossa, jonka johdantosäkeet Ogaska alussa esitti. Jumalan puhutahutta puhuen, ”Jummaalan opettakkii, Luojan suuren neuvokkii” seuraten siinä osoitetaan, että kapinointi on turhaa, että onni on Jumalan luoma:

Jumalal on onnen ohjat,  
Luojoil on lykyn avvaimet,  
kelle tahtoi, sille antoi,  
kelle loi, sille luppais;  
miulle ei luonut, ei luvannut,  
ei antanut ensinkään.  
Minun on onneni ojassa – —<sup>37</sup>

Nyt selittyy runon nimikin, *Onnen laulu*. Useimmiten runoon sisältyy juuri väite ”Jumalall’ on onnen ohjat” ja muita pohdintoja onnesta. *Onnen laulussa* voidaan ilmaista uhma-ajatuksiakin, mutta laulun viimeinen viisaus on juuri tämä: Jumalan luomaan onneen on tyytyminen.

Luomistoille löytyy ulkopuolisiakin arvioijia. Merkillisessä, vain inkerikoilta tallennetussa runossa kerrotaan, miten mereen kasvaa puu, siihen kolme kappelia, näihin ”kolme pyhää miestä, kolme Herran enkeliä”. He päättävät lähteä tarkastamaan tähtienluomisen tuloksia:

Määmän maita katsomaan,  
ilmoja tähyttämään!  
Onka teillä, kui on meillä,  
onka oikein ottaavat,  
tähet tarkat taivoisessa?<sup>38</sup>

Eräs runon laulaja sanoo nyt laulavansa ”mökkooman virren, mit ei voi jumkala kuulla, kovakorva kannatella” ehkä tarkoittaen sitä, että tähtien oikein olemisen epäilemisenkin on Jumalan korville loukkaus.<sup>39</sup> Ei käy selville, keitä miehet ovat. Heidän repliikkinsä ilmaisevat, että he tulevat jostain kaukaa, toisesta maailmasta, jossa myös on

tähtiä. He päätyvät hyväksyvään lausuntoon: ”Nii on teillä niin kuin meillä, nii on oikein otavat, i tähet on tarkoit taivoisessa.” Runo ei taustoita miesten toimia, mutta puhuu selvästi siitä, etteivät kosmoksen luominen ja luonne ole itsestään selviä, vaan pohdinnanalaisia asioita.<sup>40</sup>

Runot sen enemppää kuin laulajatkaan eivät esitä yhteistä, loogista tulkintaa maailmansynnyn tapahtumista. Esikristilliset myytit nivoutuvat kristillisiin, pysyvät niiden vastakohtina tai uusiutuvat tunnistamattomiksi laulannan pitkissä prosesseissa. Alkumyytit näyttävät aistivoimaisina kuvasarjoina: linnunmuna räiskähtää taivaalle; Jumalanpoika kulkee olkapäällään aurinko, kainalossaan kuu; pyhät miehet pulpahtavat meren puusta; saatana kiljuu kaulassaan kahle. Kuvat ovat keskustelunalaisia – omaksuttavia ja hylättäviä, yhdisteltäviä ja eroteltavia. Oikeaa tulkintaa ei ole.

## Jumala syntyy

Kertovien laulujen maailmassa pyhät henkilöt toimivat useimmiten myyttisessä menneisyydessä aikojen alussa. Heidät näytetään usein liikkeessä: jalan, ratsain, reellä, veneellä. Heidän käyntinsä ja ulkoinen olemuksensa kuvataan kauniiksi ja vaikuttavaksi. Esimerkiksi tiellä matkaava Neitsyt Maria on hieno ilmestys – valkoinen kuin vahatuohus, hienohelmainen, silkkihuivinen, kädessään kultainen keppi:

Maaria, vahhain vaimo  
vaimo valkean verriin,  
kääy, kääpäellöö,  
hedroihelmoi heutajaa  
puhas paitain povessa,  
silkki liinain sisässä,  
kultoi keppiyt käessa,  
hopeain ruoska vyöllä.



Tässä runossa hän on menossa ohrapellolle, ”kagroikaa-punaiselleen” eli kaura-aumalleen, kun hän näkee oksalla omenan, puussa pähkinän. Hän syö omenan:

Otti oksalta ommenan,  
otti puulta päähkenäisen.  
Loi ommenan huuloilleen,  
huuloiltaan kieloilleen,  
kieloiltaan keruksilleen.

Pienestä eleestä käynnistyy pyhä historia. Maria tulee ras-kaaksi: ”Tuosta tyytyi, tuosta täytyi, tuosta paksuksi paniis, lihavaksi liitteliis.”<sup>41</sup>

Tässä kaikessa lyhykäisydessään inkerikkojen *Marjavirsi*.<sup>42</sup> Nimeän sen *Omenavirreksi* – inkerikkojen runosahan Maria ei syö marjaa, kuten vastaavassa karjalaisessa runossa.<sup>43</sup> Eevan ja Marian kuvat sekoittuvat inkerikkojen omenassa toisiinsa ilman vastakohtaisuutta ja synnin varjoa. Paratiisillista viritystä korostaa myös Marian kulku peltopuutarhassaan sekä omena–pähkinä-formulan eroottinen symboliikka Inkerin maallisissa lauluissa, joissa se liittyy yleensä rakkauteen, haluun ja häihin.<sup>44</sup>

Pian Maria on taas tiellä. Karjalaisten lailla inkerikot rakentavat Luojan virren jaksoista laajoja ketjuja, pyhiä eepoksia. Omenavirsi voidaan esittää itsenäisenäkin, mutta yleisemmin sitä jatketaan kahdella vaihtoehtoisella tavalla. Toisen mukaan Maria taas kulkee, tällä kertaa etsien yösijaa ”naisen raskaan levätä, huonokkaisen huokaella”. Tällekin runoaiheelle ei sovi vastaavan runon karjalainen nimi, *Saunanhakuvirsi* – eihän inkerikkojen Maria etsi saunaa, vaan lepopaikkaa yöksi. Ehkä parempi nimi olisi *Jumalan syntymä*? Näin eräs laulaja, Lenttisin vanha Varvana, aiheen määritti.<sup>45</sup>

Tässä, sanokaamme *Syntymärunossa*, Maria saapuu kylään ja näkee talon ikkunassa vanhan akan. Hän pyytää yösijaa. Akka vastaa, että tilaa ei ole, ja käskee Marian mäelle, talliin, missä ”muutkii vaimot synnyttivät poi-

kiasse”. Kerran hän nimittää Mariaa huoraksi: ”Sinne männiit muutkin kurvat.”<sup>46</sup>

”Maaria pyhäinen vaimo” astuu nyt hevostalliin. Runo huipentuu talviseen kuvaan:

Jouluna Jumala syntyi,  
talliin hepoisen luoksek,  
oroin suuren soimen luoksek,  
kaaroin karsinan etteen  
heinille lumekkahille,  
kakarille jääkkähille.<sup>47</sup>

Kukahen akka on? Häntä luonnehditaan runossa pahaksi vain kerran,<sup>48</sup> mutta talliin sijoittaminen on laulajien mielestä selvästi ollut alentavaa: ”Ajetaa(n) siis [’sitten’] niinkuin pyhä Maaria sinne.”<sup>49</sup> Desjatskajan (Keski-Ruitsa) Olena pohti asiaa enemmänkin. Groundstroem kertoo: ”Hän arveli, että tuo paha eukko, joka ei antanut huonetta Maarialle, myöskin myöhemmin levitti epäuskoa (otro) ihmisten keskuuteen. Mutta runossa kerrottujen ihmeitten jälkeen alkoi kansa uskoa, että lapsi oli jumala.”<sup>50</sup>

Ihmeillä Olena viittasi *Tapanin virteen*, jonka hänen muun inkerikkolaulajan lailla esitti syntymärunon yhteydessä.<sup>51</sup> Inkerikkojen versioissa kerrotaan, miten ”Tahvana, hepoisen herra” menee Jortanista juottamaan hevosta. Hevonen kieltäytyy juomasta. Tahvanan tiedustellessa syytä hevonen antaa merkillisiä vastauksia: 1) vedessä näkyy taivaanvalojen kuvajainen: ”Kuun kuva jokehen paistoi, päivöin tähti laineheen”;<sup>52</sup> 2) kuu ei paista jokeen;<sup>53</sup> 3) joki on täynnä mustia matoja, kytitä ja käärmeitä;<sup>54</sup> tai 4) joessa on pesty saastaisia vaatteita: ”Huuhtoit huorat huntujasse, ripakat räpökköjässe”.<sup>55</sup> Vain kaksi kertaa hevonen puhuu kristillisin termein. Hevonen sanoo, että joessa on Luoja ristitty, tai, jälleen Olenan sanoin: ”Jo meillä Jumala synti lävään hevosen luokse.” Olena vielä jatkaa kertomalla Tahvanan epäuskosta: tämä ei usko, ennen kuin pöydällä oleva veitsi vesoittuu, tai

kukkopaisti herää henkiin! Näin tapahtuu, ja kukko laulaa: ”Jumal syntyi!”<sup>56</sup>

Hevosen vastauksen vaihtoehdot 1–3 ovat inkerikkojen *Tapanın virressä* yleisiä. Niissä ei puhuta suoraan, vaan poeettisin kuvin. Tähten kuva vedessä voi olla raamatullisen tietäjien tähden etäinen heijastus. Mutta mitä tekevät tässä käärmeet ja huoran likavedet? Pyhien laulujen ekspertti, Paroi Sakunnainen antoi selityksen. Hänen runossaan Maria lapsen synnytettyään

mäni, huuhto huntiaan  
Jortanaisessa joessa,  
kultaisessa lähteessä.<sup>57</sup>

Kun hevonen tämän jälkeen syyttää vettä huoran vaatteiden saastuttamaksi, on yhteys selvä. Hevonen ei inkerikkojen pääversioissa edustakaan pyhän ymmärrystä, vaan pahuutta. Se tuomitsee Marian huoraksi, jonka kosketuksesta vedet saastuvat ja täyttyvät käärmein.<sup>58</sup>

Toinen *Omenavirttä* seuraava vaihtoehto on laaja, inkerikkonaisten yleensäkin suuresti suosima *Lapsenetsintävirs*.<sup>59</sup> Tässä yhdistelmässä runoketjun mieli muuttuu. Myös *Lapsenetsintävirressä* Maria kulkee tiellä, yhtä ylevänä ja valoa sädehtivänä kuin löytäessään omenan tai etsiessään yösjaa. Nyt hän hakee kadonnutta lastaan, ”poikoja pyhäistä, hetelmäistä autuasta”, hädissään kysellen häntä auringolta ja kuulta ja lopulta vanhalta akalta, joka neuvoo hänet lopulta talliin, missä lapsi, vasta nyt, syntyy. Lapsenetsintä voi johdattaa myös ilman *Omenavirttä* suoraan syntymään.<sup>60</sup> Vaikka syntymää edeltävän lapsenetsinnän kannalla olivat useimmat Hevaan kuulujen inkerikkoköylien laulajat, tutkijoille tämä tulkinta ei ole kelvannut. ”Aivan luonnoton”, sanoi Julius Krohn,<sup>61</sup> ja Oskar Groundstroem huomautti asiasta jopa laulajalle, Keski-Ruitsan Olenalle: ”Kysymykseeni, miten saattoi etsiä Jumalaa, joka ei vielä ollut syntynytäkään, vastasi hän: Toki lienee hän aavistanut, että hänestä syntyy pyhä mies, mutta silti läksi hän lapsukaista etsimään.”<sup>62</sup>

Mitä tähän sanoa? Lapsenetsintä ennen lapsen syntymää tekee runosta mystisemmän, moniulotteisemman. *Lapsenetsintävirs*i näyttää olleen Inkerin naisille keskeinen identiteettiruno; tämän osoittaa runon toisintomäärä ja eloisa, joustava käyttö.<sup>63</sup> *Syntymävirren* lisäksi se on kytetty mitä erilaisimpiin yhteyksiin, esimerkiksi erilaisiin naistenlauluihin,<sup>64</sup> vahvimmin kuitenkin *Kristuksen kuolemaan*.<sup>65</sup> Halu lapseen, huoli lapsesta, pelko ja suru lapsen menetyksestä yhdisti inkerikkonaiset – joiden kulttuurissa äitiys oli arvoista ehdottomimpia – tämän pyhän laulun kautta maailmanalun pyhään draamaan ja kaikkien äitien äitiin.<sup>66</sup>

Marian vaellusten mieli voisi liittyä ikonitaiteelle samoin kuin liturgisille traditioille ja myyteille ominaiseen aikatasojen samanaikaisuuteen. Tapahtumien järjestys ja yhteydet voivat vaihdella, eikä tätä tarvitse perustella, sillä olennaista ei ole yksityisseikkojen kronologia vaan kokonaisuuden kokonaisvaltainen läsnäolo. Tässä sen keskus on Maria, joka kulkee, kyselee, etsii. Omenaa, yösjaa, lasta.

## Jumala kuolee, jumala elää

Inkerikkojen versio *Ylösousemusvirrestä* saattaa alkaa pyhän aiheen määrittelyllä. Kyse on kuolemasta: ”Laulan Luojan kuolikkia, Jumalaisen kalmakkia – –.” Tämän jälkeen runo siirtyy suoraan Luojan hautaamiseen, joka Hevaalla tapahtui metsään, Soikkolassa mereen:

Jumalainen kalmattiin  
mustiin meren mutiin,  
sinisen meren sisään;  
vasinakloil vahvittiin,  
puunauloil puotettiin,  
tinanakoil tiksettiin.<sup>67</sup>

Kristuksen ristiinnaulitsemista, kärsimyksiä tai tappajia runo ei käsittele.<sup>68</sup> Keskeistä on haudan kuvaus. Monenlaisten naulojen lisäksi korostetaan haudan syvyyttä, osin

samoin säkein kuin setojen ja karjalaisten vastaavissa runoissa: ”Syvä hauta kaivettii, syvä hauta rautapohja, yheksän sylen syvyyssse, käsi on kyynär kymmenettä.”<sup>69</sup> Hauta on pimeä: ”Tuonne ei paista Luojoin päivä, kuumoittele kuu Jumalan.”<sup>70</sup>

Haudan syvyyden ja pimeyden vastakohta on aurinko, ”päivä”. Keskeisessä asemassa runossa on rukous, joka kohdistetaan päivälle tai Jumalalle ja jossa pyydetään, että aurinko sulattaisi haudan naulat. Puhuja voi olla Maria, kaksi pyhää miestä, lintu tai itse Luoja:

Niin Luoja rukoelee:

”Tee hyvin, hyvä Jumala,  
tee tasasin, taivaan herra,  
paa sä päivä paistamaan,  
paa kuu kuumottamaan,  
sulata tinaset naklat,  
puunaklat pois puota!”<sup>71</sup>

Niin Jumala kuin aurinko on ”kuulevain”, ”älyväin”,<sup>72</sup> ja päivä sulattaa naulat. Haudasta nousu kuvataan lyhyin ytimekkäin säkein: ”Niin tuo Kristus pääsi pakoon”<sup>73</sup> sekä ”Pääsi Luoja kuolemasta, katoomasta valta kaikki”.<sup>74</sup>

Tässä sen enempää kuin karjalaisten tai setojen vastaavissa runoissa ei käytetä termiä *ylösnousemus*; otsikko on ulkopuolisten muotoilema. Inkerikkojen oma nimitys näyttää olleen *Luojan kuolenta*.<sup>75</sup> Vaikka runo esiintyy inkerikoilla itsenäisenäkin,<sup>76</sup> se myös laajalti yhdistetään muihin runoihin. Edellä voi olla *Lapsenetsintävirsi*, kuten Karjalassa, jolloin etsivä Maria nousee runon päähenkilöksi, joka lopulta löytää lapsensa haudasta,<sup>77</sup> tai runon alkusäkeissä muistellaan lyhyesti syntymää tallissa ennen siirtymistä kuoleman teemaan.<sup>78</sup> Yleisimmin runo kuitenkin aloittaa laajan runoketjun. Sen vaihtelevista jatkeista koostuu mahtavia kuvasarjoja juuri haudasta nousseesta, vihollisensa musertavasta ja tuomioitaan ja opetuksiaan jakavasta Luojusta, joka yksin, äitinsä seurassa tai suuren pyhimys- ja enkelisaaton ympäröimänä kävelee, ajaa tai



Vera Kliimova ja Kati Kavrilovna Hevaan Lenttisistä perinteisissä *hurstut*-puvuissaan vuonna 1911. SKS.

ratsastaa itse tekemillään teillä, luomiensa ihmisten keskellä, heille kerran tuomiensa taivaanvalojen alla.

Länsi-Inkerissä *Luojan kuolenta* jatkuu usein runolla *Silta ja kirkko*.<sup>79</sup> Haudasta noussut Luoja voi lähteä liikkeelle suurenkin joukon kanssa:

Pääsi Luojoi vaivan alt’,  
Maariainen piinan alt’.  
Luojoin juoksi tietä myöte,

maata myöte Maariain,  
Jumala jukkaata myöte,  
sata santtia jälest',  
tuhhat muita tuttavias.<sup>80</sup>

Matkalla nähdään silta ja kirkko. Tapahtuu hämmästyttävä asia: Luoja kumartaa sillalle ja antaa sille kättä, mutta kirkon ohi hän kulkee kumartamatta, antamatta kättä. Tätä ”pyhät miehet nagrahtiit, enkelit imehteliit”:

Katsok mejjän Luojo(i)jamme  
ja juta Jumaluuttamme,  
Luojo ei kirkolle kummartaist,  
antant ei kättä kamppalilla!<sup>81</sup>

Luoja selittää oudon käytöksensä. Nyt saadaan vihdoinkin takautuvasti, välähdys kärsimyshistoriasta. Kun juuttaat, metelin kansa, ajoi häntä takaa, hän vietti yönsä sillan alla ja silta suojeli häntä.<sup>82</sup> Kirkossa sen sijaan, ”kamppalissa”, hänet otettiin kiinni, ”kammitsoitiin”. Tämän vuoksi kirkko ei ansaitse hänen kunnioitustaan.

Tämä ulkonaisesti pieni episodi on mitä suurimmin merkityksin ladattu: kirkko, jonka pitäisi kuulua inkerikkokulttuurin ytimeen, ei ansaitse kumarrusta! Kannanotto saa vielä enemmän painoarvoa, kun tiedostetaan mihin yhteyksiin se on sijoitettu: pyhän historian pyhimpien tapahtumien keskelle. Nyt nimittäin seuraa uusia mullistavia näkyjä *Hiiden sepän kahlinta* -runon säkein. Muisteltuaan sillan ja kirkon kautta menneitä Luoja jatkaa matkaansa, ja vastaan tulee Hiiden sepän paja. Luoja tervehtii seppää toivottaen ”Jumal' appii”, kuten tapana on. Tyly vastaus paljastaa sepän joukon eli ”polkan”: ”Ei tännek oo Jumalan tarvis, tännek on tarvis Hiiteläinen”,<sup>83</sup> ”Juuttaan polkka, metelin motelin polkka”.<sup>84</sup> Luoja kysyy, yhä kohteliaasti, mitä seppä takoo, ja kuulee kyseessä olevan Jumalan kuristuspuut ja kahleet. Seppä miettii, miten pakasu Jumalan kaula on. Luoja neuvo seppää mittaamaan kahletta omaan kaulaansa. Kun seppä tekee niin, Luoja

”lutistaa” lukon kiinni ikiajoiksi. Hiiden seppä eli saatana, piru, on voitettu.

Keski-Inkerissä, joskus lännempänäkin, runosarjan aloittaa loitsukertomus, niin sanottu *Niukahduksen luku*. Tässä kokonaisuudessa haudasta nousu katsotaan jo tapahtuneeksi. Luoja on nyt liikkeellä hevosella, ratsain:

Luojo ratsaalla aijaa,  
hepoisella hiirakalla,  
kalan havven karvaisella,  
lohen mussan muotoisella.<sup>85</sup>

Joskus kerrotaan, miten ”Jumala jaloille nousi” varhain aamulla, kukon kiekuessa,<sup>86</sup> joskus ”Iltoin tulta ottaes, pärettä virettäessä”.<sup>87</sup> Usein hän on matkalla kirkkoon.<sup>88</sup> Olennaista on, että kun metsässä pyy pyrähtää ja maa järähtää, Luojan hevonen säikähtää. Se menettää tasapainonsa ja vahingoittaa jalkansa, joka ”kuohtuu”, ”niukah-taa”. Luoja hyppää ratsailta maahan ja alkaa etsiä tietäjää. Kun hän ei sellaista löydä, tapahtuu seuraavaa:

Itse istuis kivelen.  
Käi hän itse tietäjäksi,  
tietäjäksi, taitajaksi,  
maan selällä mahtajaksi,  
lukulangan laulajaksi.  
Siit sitoi sinisen langan,  
Siit puhui punaisen langan,  
heitti heinän karvallisen.  
Lihat liitti luihen kiinni,  
luut liitti lihoihen kiinni;  
Teki päältä terveheksi,  
sisästä kivuttomaksi.<sup>89</sup>

Parannettuaan hevosensa Luoja hyppää hevosensa selkään ja jatkaa matkaansa, joka tässä versiossa jatkuu sillan ja kirkon kautta Hiiden sepän pajaan. Tämä omalatainen kokonaisuus on esimerkki loitsun ja pyhän laulun



Hevaan Lenttisin silta ja kylän asukkaita vuonna 1911. SKS.

vuorovaikutuksesta.<sup>90</sup> Tässä tapauksessa on tulkintakysymys, milloin pyhän laulun osaksi on omaksuttu riittäkeksi, loitsukertomus, milloin taas pyhä laulu on muuttunut loitsurunoksi. Groundstroem tietää tönttöläisestä tekstistä: ”Tätä runoa käyttävät noidat niukahduksen parantamiseen.”<sup>91</sup>

Inkerikkojen tulkinnan mukaan Luoja siis ensin etsii ammattiloitsijaa, mutta vasta kun ei löydä, parantaa itse loitsuin niukahduksen vamman. Näin hänestä tulee myöhempien inkerikkoloitsijoiden esikuva, myyttinen malli.<sup>92</sup> Niukahduksen luku voidaan tulkita *malitfaksi*, rukoukseksi,<sup>93</sup> ja oikeutetuksi jumalallisen alkuperänsä kautta: ”Ne on kaikki Jumala antant, avin ihmisill’ ett’ olis pahalle vastus, pahalla päivällä.”<sup>94</sup> Soikkolan Vääränojan Uljaana,

jonka loitsurunous ilmentää tavallista rikkaampaa kristinuskon tuntemusta, on juuri tästä syystä vielä enemmän joutunut perustelemaan *Niukahdusluvun* kristillisyyttä. Kun hevosen jalka oli niukahtanut, Kristus lähtee hänen versiossaan kysymään Jumalalta parannuslupaa:

Rakas herra Jesuksein  
valjasti pyhhäisen varsan  
pyhäisii vaunuloi.  
Mäni ilmoitti isälle  
ylähälle taivoisee.  
Luvan antoi Luojaiseen  
ja vallon Vapahtajain,  
käski kääntyä takaisin.<sup>95</sup>

Jatkossa Uljaana vielä selventää asiaa ja omaa toimintaansa: ”Miun rakas Jesuksein, luojain, lunastajain, käski sitoa sinisen langan– –.” Kaksi erilaista maailmaa, noidan ja Jumalan, on yhdistetty ristiriidattomaksi kokonaisuudeksi.<sup>96</sup> Tässä maailmassa loitsuluku voi yhtä hyvin olla rukous, ja pyhä laulu (”Jumala on puhas omena”) voi olla *Noita-laulu*.

Kokonaisuutena tämä monin vaihtelevin tavoin rakentuva runosarja – *Luojan kuolenta, Niukahduksen luku, Silta ja kirkko* sekä *Hiiden sepän kahlinta* – esittää kuvia perustavasta alkudraamasta: hyvän ja pahan kamppailusta. Runoelmassa hyvä voittaa pahan. *Luojan kuolennassa* lanvistetaan kuolema, *Niukahduksen luvussa* ruumiinvamma, *Sillassa ja kirkossa* petturit, *Hiiden sepän kahlinnassa* itse pahuuden ruumiillistuma, saatana. Draama jatkui inkerikkojen nykyhetkessä. ”Puhuessaan” Jumalan ”kuolik- kua”, ”hauvakkia”, ”puhtautta” ja ”valkeutta” näiden pyhien laulujen laulajat vahvistivat hyvää, kannattelivat Jumalan luomaa maailmaa. Samalla he jumalaisen auktoriteetin voimalla perustelivat omaa, kokemuksestaan, tarpeistaan ja traditioistaan nousevaa elämänmuotoaan. Tässä sitä edustaa tietämys ja kirkon – ulkopuolisten sanelijoiden, valtarakenteen – kumartamattomuus.

## Voiko ihminen nähdä Jumalan?

Vaikka Luojan virren ketjuissa jumalat, enkelit ja pyhät ihmiset kulkevat maan päällä, he näyttävät toimivan omassa esikuvallisessa sfäärissään, ilman yhteyttä ihmisiin ja heidän arkipäiväänsä. Herää kysymys, onko ihmisen ja jumalten kohtaaminen runomaailmassa ylipäättään mahdollinen.

Ainakin yksi väylä on: ihmisen viesti jumalille eli rukous. Sille näytti mallia jo itse Luoja-Jumala rukoillessaan haudassaan Jumalaa. Sitä viljelivät noidat ja parantajat loitsuluvuissaan, joita he jopa saattoivat nimittää *malitfoiksi*, rukouksiksi.<sup>97</sup> Etenkin Länsi-Inkerissä loitsurunojen alussa tai lopussa tavattiin lukea *Isämeidän* suomeksi

tai venäjäksi.<sup>98</sup> Tähän asemaan on paikoin korotettu myös runokielinen rukous *Maaria vahhaine vaimo*: ”Sitte lauletaan ’Maaria’ ja ’Isämeidän’ lopuksi.”<sup>99</sup> Useimmiten Maria-rukous kuitenkin sisältyy itse loitsulukuihin, joissa muutenkin on runsaasti rukouspyyntöjä. Ne on kohdistettu paitsi Marialle<sup>100</sup> myös Kristukselle,<sup>101</sup> Jumalalle,<sup>102</sup> pyhälle kolminaisuudellekin,<sup>103</sup> ja erikoistilanteissa tietyille pyhimyksille: Jyrille ja Miikkulalle,<sup>104</sup> Pedrolle ja Iljalle,<sup>105</sup> Vlaassille.<sup>106</sup> Marian yhteydessä esiintyy ohimennen muitakin naisia: Katerina ja Eeva.<sup>107</sup> Pyhimyksiä voidaan nimittää jumaliksi.<sup>108</sup> Rukoiltavia pyydetään tulemaan apuun, lähettämään apua tai vain toteuttamaan toivottu tulos: parannus, karjan suojelus, sade, tyyni, pouta.

Omakielisten kalevalamittaisten rukousten ilmaisu lienee saanut inspiraatiota kirkollisesta. Tässä yhteydessä on syytä korostaa rukousformuloiden läpäisevyyttä eli sitä, että niitä esiintyy kaikissa inkerikkolaulun lajeissa,



Ontropo Melnikovin pyhäinurkka ikoneineen Samuli Paulaharjun piirtämänä vuonna 1911. SKS.

lyyrisissä runoissa,<sup>109</sup> häälauluissa<sup>110</sup> ja kertovissa runoissa. Jälkimmäisissä, kuten *Ylösnousemusvirressä*, käy myös ilmi, että yhteydenotto onnistuu: Jumala vastaa teoin. Näin tapahtuu myös *Laivaretkirunossa*, joka muutenkin liittyy pyhiin lauluihin: vene on joskus Jumalan veistämä,<sup>111</sup> ja veneen vesille laskija ja päällikkö usein itse ”Jumalalaisen ainoi poikoi”.<sup>112</sup> Kun myrsky nousee, vanhat soutajat rukoilevat päällikköään vaihtamaan heidät nuoriin ja asettamaan tuulet:

Ah, Jumala, armollisiin,  
väännä tuuli Laukahasse,  
tuuli lännestä lähetä,  
paa siä allot ankkuri,  
anna airoille appiia!  
Paa siä nuoret soutamaa,  
vanhat päältä katsomaa!<sup>113</sup>

Taaskin ”otti Luojoji kuullaksee, Jumalainen nähhäksee”, asetti tuulet ja vaihtoi soutajat.

Laulajien käsitys Jumalan demokraattisuudesta näytetty hauskaasti inkerikkojen *Annikaisen virressä*. Annikaisen ja ulkomaalaisen *kestin* rakkaussuhde päättyy miehen kaipuuseen merelle: kunpa ”Kiesus kesoin tekkiis, Maarian lumen sullais, saisin paatilla paeta – –.” Ja niin tapahtuu, ”Luoja kuulovain, Maaria älyväin” tekee kesän, ja kesti pääsee merelle. Mutta nyt astuu Annikainen rannalle ja rukoilee Jumalalta kostoa:

Tuo, Jummaala, pohjoistuulta,  
anna vastais-saetta!  
Käännä laivoi kallalleen,  
sysäele syrjälleen,  
aja ankkurit kivviin – – <sup>114</sup>

Kuulevaiset ja älyväiset Luoja ja Maria nostavat myrskyn ja kaatavat *kestin* laivan. Annikainen jää rannalle pilkkaamaan rakkaansa tuhoa. Väkivaltainen toive toteutuu myös

orjarunossa, jossa Jumalalle esitetään ”kultainen” rukous: ”Polta moisio kylästä, herroin valju vallastamme, kylästämmä kymmenikko!” Jumala toteuttaa toiveen, moisio ja herrat palavat, ja orjat ovat vapaita laulamaan.<sup>115</sup>

Tuloksellisten rukousten kuvauksia löytyy inkerikkojen runoista muitakin.<sup>116</sup> Rukouksessa kontakti jumaliin on silti vain sanan, kuulon ja teon varassa. Kasvoista kasvoihin ei jumaluutta kohdata. On kuitenkin pari runoa – *Mataleenan virsi* ja *Viron orjan virsi* – joissa ihminen ja Jumala, tai ainakin Jumalanpoika, näkevät toisensa ja jopa puhuvat toistensa kanssa. Näissä runoissa Jumala ei toteuta rukouksia eikä ihmisten hetkellisiä toiveita, vaan hän on tuomari, joka ilmaisee ankaran tahtonsa.

Inkerikkojen *Mataleenan virressä* kerrotaan, miten ”Matelinna, synnin vaimoi” kulkee kirkkoon varta vasten tätä matkaa varten teettämässään kauniissa vaatteissa. Kirkon ovelta tai lattialta häntä puhuttelee – huutaen tai laulaen – itse Kiesus, jota myös Luojoiksi ja Jummalaksi mainitaan. Päinvastoin kuin *Silta ja kirkko* -runossa, Kiesus tässä samaistuu kirkkoon. Länsi-Inkerissä hän ajaa syntisen naisen sieltä ulos: ”Mää pois, huora, kirkostain!”, Keski-Inkerissä puolestaan käskee tämän tulla sisään: ”Älä kierrä kirkoan, kampalian älä kaota!” Kiesus tietää Mateliinan synnit: kolme lasta, joista yksi on tehty isän, toinen veljen ja kolmas kummin (*kuoma*) kanssa. Vaikka Mateliina anoo anteeksiantoa, Kiesuksen tuomio on musertava. Muut voisi saada anteeksi, yhtä ei: ”Kuomasta on kovemat synnit”; ”Sitä en mä anteeksi alenna”.<sup>117</sup>

*Mataleenan virren* inkerikkotekstit ovat vaihtelevia, osin katkelmallisiakin – kaikkiin ei edes sisälly syntien luetteloa tai Kiesuksen tuomiota. Tässä yhteydessä on kiinnostavaa, että Mateliinan hahmo samaistetaan kolmesti Neitsyt Mariaan. Tällöin päähenkilö on ”Maaria pyhäinen vaimo”, joka etsiessään kadonnutta lastaan löytää viitanompeilijan ja teettää vaatteet, joissa jatkaa matkaa kirkkoon,<sup>118</sup> tai Mateliina, joka kirkkomatkalla näkee oksalla omanan, ottaa sen huulilleen, syö sen ja ”tiintyy tiineheksi”.<sup>119</sup>

Neitsyt Marian raskaaksitulon ja lapsenetsinnän yhdistäminen syntiseen, vaatteita rakastavaan Mateliinaan voi johtua historiallisista lainasyistä,<sup>120</sup> mutta oletettavasti ristiriita teksteissä on myös elävä, koettu. Ehkä laulajanaisten oli vaikea sisäistää Mateliinan ankaraa tuomitsemista? Mateliinan ja Marian kauniit vaatteet, raskaaksi tulemiset ja huoraksi leimaamiset saattoivat heistä tuntua oikeasti saman teeman muunnelmilta. He kiinnittivät Matalenaan Jumalanäidin pyhää kokemusta luonnostelun hänestä naismartyyria, epäoikeudenmukaisesti tuomittua – näin he lähes kapinallisesti uhmasivat Kristuksen toimintaa. Asia ei tietenkään ole yksiselitteinen. Tietoisella tasolla laulajat ehkä omaksuivat runon sanoman, ainakin silloin kun esittivät runon ydinsäkeitä. Oliko niissä kuitenkin jotakin ahdistavaa? Soikkolan Oussinmäen Olena tuntui aivan pelkäävän säkeitä ”Huus’ Kiesus kirkostan’, Maaria latvalta lateli: ’Mää pois’, sannoo, ’huora, kirkostan’”. Vihtori Alava kirjoitti, että näitä säkeitä ”ei laulaja ensin tahtonut sanella, pelkäsi synnin tulevan; mutta sitten rohkaistui kuitenkin ja sanoi”.<sup>121</sup>

Monitulkintaiseen Matalenan virteen verrattuna *Viron orjan virsi* vaikuttaa selkeältä myös inkerikkojen esityksissä.<sup>122</sup> Alkusäkeissä ”Olin orjana Virossa” orja kertoo minämuodossa, ettei häntä päästetä pyhinä kotiin ja että palkkaa maksetaan kitsaasti. Jatkossa siirrytään hänkeronnassa sen seurauksiin. Väsynyt orja pääsee matkaan, vähissä vaatteissa ja nälkäisenä, vasta kun ulkona on tuisku ja pakkanen. Voimat loppuvat, ja orja kaatuu kuoliaaksi paleltuneena ”suin lumeen, päin vitiin”.

Nyt tarttuvat tapahtumien kulkuun korkeat voimat. Ohi ajaa Luoja ”joukkoineen”: perheineen, lapsineen, orjineen tai pyhien miesten tai enkeleiden kanssa. Kulku on paikoin mahtavaa – Luojan vaunut ovat kultaiset, hevosia, ajajia ja pyhiä seuraajia on runsaasti. Joskus on mukana myös Maria:

Ajoi Luojoi tietä myöten,  
maata myöte Maariaine,

tuoll oli kuus kutsarii,  
seitsen oli harmaata hevoist  
ja kaheksan kannollist,  
yhöksän pyhäist miest.<sup>123</sup>

Joskus tiellä kulkee Jumalanmiehiä ja enkeleitä ilman Luoja,<sup>124</sup> kerran Luoja-Jumala katselee tielle taivaasta.<sup>125</sup> Lopputulos on sama, Luoja on tarkkaavainen ja havaitsee kuolleen orjan. Hän käskää orjiaan, lapsiaan tai ”poissejaan”: ottakaa orjan sielu sielujen sekaan, taivaaseen, ja jättäkää ruumis muiden ruumiiden joukkoon. Joskus orja jätetään ensin Jumalan oven eteen, ja Luoja kuullessaan tämän lonkahuttavan ovea käskää: ”Mänkää, orjoit, katsomaan, mikä usta ulvottaa, veräjää vinguttaa!” Orja pääsee sisään.<sup>126</sup> Taivaassa Luoja taas käskää orjiaan: istuttakaa hänet hopeatuoliin, antakaa hänelle hopeatuoppi täynnä mettä. Kun orja ihmettelee, miksi tämä tapahtuu hänelle, vastataan, joskus orjien, joskus Luojan suulla: olet saanut tarpeeksi seistä ja juoda vettä orjana ollessasi.

Pian kuolee myös isäntä ja joutuu Luojan käskystä taivaaseen, jossa hänelle tarjotaan tulinen tuoli ja tulinen tuoppi täynnä tervaa. Kun hän ihmettelee syytä, vastaan: olet tarpeeksi istunut, juonut mettä ja maksanut orjalle huonoa palkkaa isäntänä ollessasi. Isäntä nöyrtyy, tarjoaa orjalle palkkaa, joskus jopa rukoilee.<sup>127</sup> Orja vastaa kylmästi sanoen: olisit maksanut maalla, täällä on paha maksaa. Joskus hän luonnehtii taivaallista tuomaria, jolle maallisten herrojen käräjät eivät kelpaa:

Hoi siä ilkee isäntä,  
paha on maksakki Manalla,  
kova on kosto Tuonelassa.  
Tänne ei suutoa suvaita,  
herroin kestii ei kelpaele.  
Tänne tarkka tarvitaa,  
mies noppée nouvotaa  
luokse tuomarin totisen,  
luokse Luojoin armollisen.<sup>128</sup>



Runon ytimessä ei ole niinkään köyhyyden ja rikkauden vastakohta kuin isännän valta-asema ja sen mahdollistama epäoikeudenmukainen julmuus.<sup>129</sup> Juuri tätä kuvataan painokkaassa minämuotoisessa johdannossa. Osien vaihtuminen sielujen taivaassa esitetään aineellisin kuvin, joiden symbolinen merkitys on kuitenkin muualla kuin niissä itsessään. Kyseessä on ihmisen arvo.

*Viron orjan virren* Luoja-Jumala näyttää puhuvan enemmän palvelijoilleen kuin pelastamalleen orjalle. Hän on mahtimies ja käskijä mutta samalla ”totinen tuomari”: huolekkaasti huomioiva ja ankaruudessaan oikeamielinen. Hänen määräyksestään osat vaihtuvat, isäntä saa rangaistuksen ja kärsinyt orja ruhtinaallisen kohtelun. Vaikka tämä tapahtuu vasta sielujen taivaassa, runoa laulattaessa se tapahtuu nyt, laulamisen ruumiillisessa tilassa, kaikille heille, tavalla tai toisella vallanalaisuutta kokeville, jotka esittävät ja kuuntelevat *Viron orjan virttä*.

## Kun jumalat kulkevat maan päällä

Pyhien laulujen päähenkilöitä ovat Jummaala, Luojoi, Jumalaisen ainoi poikoi, Kiesus, Maaria, pyhät miehet ja enkelit. He eivät aina erotu selvästi toisistaan, kuten jo Groundstroem totesi. Erikoisin ilmiö on isän ja pojan kaksoisolentaisuus: Niin Kristusta kuin Jumalaa, tai heitä molempia yhdessä, voidaan tarkoittaa sanaparilla Luoja/Jumala. Pyhät miehet -termiä voidaan käyttää niin pyhimyksistä kuin enkeleistä, ehkä munkeista ja papeistakin, jumala-termiä korkeimpien lisäksi pyhimyksistä, joskus haltioistakin. Jopa itse Jumalanpoika-käsite on moniulotteinen; joskus nimittäin vaikuttaa siltä, että Jumalaisen ainoi poikoi ei välttämättä olekaan Kristus, vaan jommankumman, isän tai pojan, apulainen. Myös Marian ja Matalleen hahmot voivat yhdistyä. Tapani ymmärretään joskus Marian pojaksi. Ja kun Luojoi ja Maaria kulkevat tai ajavat tiellä säetyypissä ”ajoi Luojoi tietä myöten, Maariainen maata myöten”, ja jatko puhuu pelkästään Luojasta, herää kysymys: tarkoitetaanko Maariaisella yksinker-

taisesti Maarian poikaa eli Luoja itseään?

Korkeimmassa asemassa ovat Luojoi-Jummaalat. Runoissa tapahtuu kuitenkin liikehdintää. Pyhät miehet tarkastelevat heidän töitään. Pyhäinen Maaria saattaa nousta päähenkilöksi: juuri hän kieltäytyy kumartamasta kirkolle ja kumartaa sillalle,<sup>130</sup> juuri hän kahlehtii Hiiden sepän.<sup>131</sup> Hän voi käsitellä kahta jumalaa, löytää poikaisen pyhäisen tai Luojoin sillan alta ja pyytää: tule apuun, mennään Luojan haudalle! Sieltä he saavat Luojan pelastetuksi.<sup>132</sup>

Vaikka inkerikkojen pyhien laulujen sarjoilla on tiettyjä tyypillisiä rakenteita, on ilmeistä, että yksittäisten aiheiden, joita tässä kutsun kuviksi, käyttö ja yhdisteleminen on ollut myös vapaata. Joiltakin laulajilta on tallennettu näitä lauluja sekä ketjuina että erillisinä kokonaisuuksina. Jotkut laulajat ovat kehitelleet tavallistakin radikaalimpia näkemyksiä, kuten yllä olevista Maria-esimerkeistä näkyy. Jotkut laulajat ovat suurempia pyhän alueen asiantuntijoita kuin toiset. Tämä kaikki vahvistaa vaikutelmaa, joka aineistosta muutenkin nousee: inkerikoilla on ollut runovarastossaan runsaasti pyhiä ilmauksia, aiheita ja kuvia. Näillä aineksilla on vaihtelevia historioita: osa runoista on läntistä, osa itäistä perua; jotkut ovat yhteisiä vain karjalaisille ja inkerikoille, jotkut ovat laajemmin suomalais-karjalais-virolaisia, jotkut tunnetaan ainoastaan inkerikkojen keskuudessa.<sup>133</sup> Laulajille itselleen ei taustoilla kuitenkaan ollut merkitystä. Heille pyhät laulut näyttävät kuuluneen suureen, yksittäisiä aiheita laajempaan kokonaisuuteen, jumalallisista asioista laulamiseen. Tämän kokonaisuuden sisällä he liikkuvat vapaasti yhdistellen, uutta luoden.

Pyhien laulujen kautta inkerikot ovat puhuneet myös maallisesta itsestään: naisina, tietäjinä sekä historian saatossa erilaisten kirkkojen ja muiden vallanpitäjien alista mina ihmisinä. Paineidenkin alla he säilyttivät toimijuutensa eli kyvyn luoda omaa runokieltään, omaa maailmankuvaansa ja omaa, kirkosta riippumatonta Jumalanlauluaan. Tässä pyhässä laululajissa on monta peruskertomusta: Jumalan syntymä, kuolema ja voitot; Jumalanäidin kokemukset; Jumalan opetukset ihmisille. On myös

muutamia läpäiseviä piirteitä, voisi sanoa pyhiä formuloita, jotka toistuvat mitä erilaisimmissa yhteyksissä ja itenäisinäkin. Yksi niistä on rukous. Kuten nähtiin, runoissa rukoilevat kaikki, niin ihmiset kuin jumalat. Toinen toistuva elementti on liike: kulkeminen, sekin on yhteinen arkikyky niin ihmisille kuin jumalille. Ylhäisimmissä muodoissaan kulkemisen kuvat näyttävät kuitenkin jumalille varatuilta.

Jumalten kulku tapahtuu runoissa aina maan päällä, ei taivaassa. Maria kulkee usein yksin, etenkin silloin, kun juuri hänelle tapahtuu olennaisia asioita: *Omenavirressä*, *Syntymävirressä* ja *Lapsenetsintävirressä*. Ehkä hänen tehtävänsä toteutuminen vaatii yksinäisyyttä. Maria on kulkiessaan, kuten muistamme, läpikuultavan kaunis, ”pyhäinen”, ”valkia-verriin”, ”vahainen”, kuin tuohus. Hänen pukeutumisensa yksityiskohtiin kiinnitetään ylen määrin huomiota. Hänellä on hienot, maata viistävät helmet, puhdas paita, silkkihuivi, joskus silkisukatkin; kädessään hänellä on kultainen keppi, vyöllään hopeinen ruoska. Monesti laulu kuvaa Marian vain kulkemassa eikä jatku mitenkään, niin voimallisesti kulkemisen mielikuva häneen liittyy:

Maaria pyhäinen vaimo  
kääyy käpäellöö,  
helmoin maassa heutajaa,  
sulkkuiset sukat jalass’,  
paperinen paita päällä.<sup>134</sup>

Joskus pukeutuminenkin jää kuvaamatta, olennaista on kulku: ”Käyp’ käpäellöö, käyp’ kylä kylält’.”<sup>135</sup>

Joissakin tilanteissa Maria nähdään suuren saaton keskellä loistavana päähenkilönä:

Maaria matkaa pittää,  
tuhat on eessä enkelii,  
sata santtii jälestä,  
hän käy keskellä väkkeeä.

paistakoo pyhäine päivä,  
kumoittakoo kultaristi!<sup>136</sup>

Tässä Maria on sijoitettu kulkuunäkyyn, jonkalaiset on useimmin yhdistetty Luojaan. Maria ja Luoja kuvataan toistuvasti myös myös kaksin. Kahden kulkiessa Maria voi olla selvästi näkyvissä, ”puhas paitain povessa, silkki-riepuin sisässä”,<sup>137</sup> tai esiintyä vain Luojan toistona: ”Ajoin Luojoin tietä myöte, Maariainen maata myöte.”<sup>138</sup> Usein hän on vain osa Luojan mahtavaa seuruetta:

Luojoin juoksi tietä myöte,  
maata myöte Maariain,  
Jumala jukkaata myöte,  
sata santtia jälest’,  
tuhat muita tuttavii.<sup>139</sup>

Luojoin voidaan kuvata yksin matkaamassa, esimerkiksi ratsastaessaan *Niukahdusluvussa* kirkkoon tai *Päivän päästössä* hakemaan aurinkoa. Niissäkin hänelle voidaan kuitenkin koota seuruetta:

Ajoin Luojoin tietä myöte,  
Maariai[nen] maata [myöte]  
ja kaksi pyhäistä miestä,  
kaksi kansan enkeliä  
hepoisella hierakalla,  
kaloihauvin karvaisella,  
lohen mustan muotoisella.<sup>140</sup>

Kulkemisen kuvauksia voi sanoa pyhän matkanteon formuliksi. Kun pyhistä lauluista rakennetaan laajoja, suuria kuvauksia, ovat kulkukuvat keskeisessä asemassa: ne ovat sitovia siltoja, jollaisia inkerikkolaulajien on osoitettu yleensäkin käyttäneen yhdistämään erilaisia teemoja, henkilöitä ja runoja.<sup>141</sup> Formula ei ole tietenkään pelkkää tekniikkaa, vaan siihen kiteytyy jotakin olennaista näkemystä aihepiiristään, tässä tapauksessa jumalmaailmasta.

Jumalten kulku tapahtuu maan päällä, samoissa ma-  
semissa joissa heitä muistelevat ihmisetkin liikkuvat. Pi-  
tolauluissa viitataan jopa tilanteisiin, joissa jumalten kul-  
ku on nähty, tai sen tuoreet jäljet havaittu. Kysellään tuli-  
jalta, kuka tervehti tätä tiellä. Vastaukseksi saadaan: ”Luo-  
jut tiellä tervehtyi.”<sup>142</sup> Kysellään, talloitteko tullessanne  
meidän taimiamme? Vastaukseksi saadaan:

Emme tallo taimianne  
enkä rutjo rukihinne;  
Luoja teiltä talloo taimet,  
Jumala ruttii rukihen.  
Tässä luoja ennen käynyt,  
tässä Maaria ajanut,  
täss’ on luoja lapsinensa,  
Jumala perehinensä – <sup>143</sup>

Näissä runoaiheissa jumalten kulku leikkautuu omiin ri-  
tuaalisiin kulkuihin. Inkerikkojen häät, praasniekat ja tyt-  
töjen laulutraditiot sisälsivät toinen toistaan mahtavampia  
kulkemisia: ajoja häätalosta toiseen, laulukulkueita kylän  
kujilla, reellä ajoja laskiaisen ja tapanin pyhinä, vieraitten  
kulkuja praasniekkataloihin. Kirkollisissa tilanteissa inke-  
rikot eläytyivät myös kirkollisiin kulkueisiin juhlavine lip-  
pujen, ikonien, palavien tuohuksien ja ristien kantamisi-  
neen.<sup>144</sup> Ikoneissa he näkivät Kristuksen ja Marian paitsi  
yksin myös ryhmäkuviissa, joissa nämä loistavat pyhien  
joukkojen ympäröiminä.

Runoissa, mielikuvissa ja kokemuksessa saattoivat  
näin yhdistyä niin ortodoksikirkolliset kuin inkerikkojen  
omat juhlaulkueet. Tapahtuipa niinkin, että ihminen voi  
juhlavasti kulkiessaan itse tulla jumalten kaltaiseksi. Suo-  
situssa praasniekkavirressä pitotaloon tullessa laulettiin:

Hyvä iltaha taloihe,  
hyvä ilta, terve teille!  
Tänne meijälä tulloo,  
tulloo Loojoi joukkonee,

Jumala perehinnee,  
Kiesus kempi-poikinee!<sup>145</sup>

Niin kulkemisformuloiden kielessä kuin pyhien laulujen  
hahmoissa ja teemoissa laajemminkin oma ja koettu yh-  
distyi pyhään ja esikuvalliseen. Ihmiset liukuivat jumalik-  
si ja jumalat ihmisiksi. Näin voi tapahtua silloin, kun ju-  
malten koetaan kulkevan maan päällä.

## Viitteet

- 1 SKVR III: 1464. Jatkossa kaikki roomalaiset numerot viittaa-  
vat SKVR:n osiin, asteriski \* kyseisen aiheen katkelmaan, su-  
lut () luterilaiseen tai alkuperältään epäselvään tekstiin. Ai-  
neistonhaun lähtökohtana on ollut SKVR:n runohakemisto  
(SKS KRA) ja siinä ennen kaikkea Irma-Riitta Järvisen laatima  
epiikan osuus.
- 2 IV: 1455.
- 3 III: 246, 902, 1464, 1510\*, 1512, (1894,) 2024, (2616,) 3395\*,  
3395\*, 3466, 4099\*, 4120\*; IV: 1455, 2167, XV: 1269\*.
- 4 Ajattelen pyhien laulujen kokonaisuutta tietystä kulttuurissa  
samaa tapaan kuin Anna-Leena Siikala (2004) puhuu myyt-  
tisistä korpuksista ja Lotte Tarkka (1996) eepisestä univer-  
sumista, mutta rajaan korpuksen ja universumin tällä kertaa  
kristilliseen tai paremmin sanoen kristillis-vaiikutteiseen, sa-  
maan tapaan kuin Irma-Riitta Järvinen (2004) käsittelee proo-  
salegendoja tutkimuksessaan *Karjalan pyhät kertomukset*.
- 5 Kirkinen 1991, 58–60.
- 6 Sivonen 2007, esim. 122–123, 125–126, 146–147.
- 7 Västriik 2007.
- 8 IV: 1343.
- 9 Groundstroem 1904, 403.
- 10 Krohn 1901, 184; vrt. SL I: 178.
- 11 Haavio 1943, 246.
- 12 IV: 1314.
- 13 IV: 1431.
- 14 IV: 1343; vrt. Haavio 1955, 58.
- 15 Groundstroem 1904, 404.
- 16 V3: 94–96 ym., joskus Länsi-Inkerissäkin (III 3360), missä  
pääskylintukin voi olla ”Jumalan lintu” (XV 691).
- 17 IV: 1797, 1811 ym.
- 18 IV: 1363 nootti 10. *Maailmansyntyrunon* kohdalla Olena

- näyttää alkaneen laulaa taivaanvaloiheen sivuun merkittyjä säkeitä 44–46 ”Päivä paistoi, kuu kumoit[t]i / Rikkahille, rakkahille / Köyhille, niin keräjille” Okoin laulun sekaan. Okoi jatkoi aiheen loppuun, mutta, kuten yllä käy ilmi, hänestä se ei kuulunut tähän runoon.
- 19 IV: 1349; vrt. Groundstroem 1904, 403.
- 20 Ks. esim. Salminen 1929.
- 21 Ks. Kuusi 1979, 167 (redaktio K).
- 22 Ks. Kuusi 1979, 166–167 (redaktiot H– J, L).
- 23 Groundstroem 1904, 408.
- 24 IV1: 1351.
- 25 IV2: 1820.
- 26 IV2: 1842.
- 27 IV2: 1843.
- 28 III: 380.
- 29 III: 755; IV: 1336; IV: 1467. Ks. myös esim. Jumalan tuuli (III: 1459), taivas (III: 4581), lintu (XV: 691, 1110; IV: 4040), maa (XV: 1101), tie (XV: 1155), kuu (IV: 1451, 1461), ihminen (IV: 2140; XV: 866).
- 30 III: 1986.
- 31 III: 1941; IV: 1344.
- 32 III: 1352, 1959.
- 33 III: 1496, 3205, 3805, 4032.
- 34 V3: 478.
- 35 IV: 966.
- 36 V3: 478, 1065.
- 37 III: 1512. Onnen laulun tekstit: ks. viite 3.
- 38 IV: 1859.
- 39 III: 1609.
- 40 *Pyhien miesten laulu*: III: 1609, 2298; IV: 546, 1798, 1855, 1859, 2242–43; XV: 679, 1319. Kannosta syntyy -aihelmasta ks. Kuusi 1959, 48–61.
- 41 IV: 2051.
- 42 *Omenavirren* tekstit: III: 1925; IV: 2050, 2051–52, 4022, 4072; Launis 1910, sävelmä 121; V. Alava XI: 306. SKS KRA.
- 43 Timonen 2013.
- 44 Timonen 2013.
- 45 Volmari Porkan pikakirjoitusvihko h 213:2. SKS KRA. *Syntymävirren* tekstit: III: 353\*, 551, 1784\*, 1941, 1983, 3945\*; IV: 583, 1344, 2050, 2051, 2054, 2515, 4005, 4022, 4056, 4067, 4072, 4149; V. Alava XI: 306. SKS KRA.
- 46 IV: 583.
- 47 IV: 4022; ks. myös IV: 4072; Alava XI: 306. SKS KRA.
- 48 IV: 4149.
- 49 III: 1941.
- 50 IV: 1344.
- 51 III: 1941, 1986\*; IV: 583, 1344, 2050–52, 2515, 4012\*, 4022, 4149; Alava XI: 306. SKS KRA. Inkerikot ovat yhdistäneet *Tapanin virren* paikoin myös lapsenetsintään (III: 1986–87) ja *Hiiden sepän virteen* (VI: 517) sekä esittäneet sitä itsenäisenä (III: 482, 1981, 2007; VI: 518).
- 52 IV: 4012, 4022; VI: 517, vrt. 518.
- 53 III: 1941, 1987.
- 54 III: 1941, 1986–87; IV: 2051–51, 4149, Alava XI: 306. SKS KRA.
- 55 IV: 583, 2050–51, 2515, 402; Alava XI: 306. SKS KRA.
- 56 III: 1981; IV: 1344 (Olena). Ihme-aihe myös IV: 2051; Alava XI: 306. SKS KRA; VI 517.
- 57 IV: 2050.
- 58 Julius Krohmin mukaan tähden kuva Keski-Inkerissä ”valaisee sitä saastaa, joka pahaksi naiseksi kuvaillun Neitsyt Maarian vaatteen pesusta on ikään kuin käärmeinä keräytynyt” (Krohn 1901, 39). Minusta taas tuntuu, että runon kuvat ovat liian monitulkintaisia lukittaviksi yhteen merkitykseen, toisin sanoen tähti voi viitata myös Jumalan syntymään.
- 59 IV: 2050–51.
- 60 III: 551, 1941; IV: 583, 1344, 4023, 4149. Myös III 1986–87 liittyvät *Tapanin virren* kautta syntymään.
- 61 Krohn 1901, 85.
- 62 IV1: 1344.
- 63 *Lapsenetsintävirren* inkerikkotekstit (mukana katkelmia luterilaisiltakin): III: 551, 757, 1346–48, 1352, 1783, 1909, 1918–19, 1928, 1939, 1941, 1957–59, 1964, 1982, 1986, (1987) 1991, 2083, 2218, 2729, 3373, 3429; IV: 583, 1344, 1842, 2050–51, 2055, 4023, 4149; XV: 774–775.
- 64 Esim. III: 1348, 3429; IV: 2056; ks. myös *Mataleenan virrestä* edempänä tässä luvussa.
- 65 Ks. seuraava alaluku.
- 66 Ks. Aili Nenolan (1982) analyysiä inkeriläisten itkuvirsiens piilonimitysten äityteen perustuvasta maailmankuvasta ja Lauri Harvilahden analyysija inkerikkojen lyyriseppisistä runoista, joiden keskeisaiheita hänen mukaansa on (kodin, veljen, lapsen) etsintä, ”kadotuksen ja kaipuun allegoria”. Harvilahti tiivistää: ”Runon minä rinnastuu monissa aiheissa tavattavien yhtäläisten runokuvien kautta lastaan etsivään Neitsyt Mariaan.” (Harvilahti 2005, 9.)

- 67 III: 3424.
- 68 Esim. setojen vastaavassa *Jeezuse surm* -runossa on Andreas Kalkunin (2000) mukaan kärsimykseen keskittyvä, masokistinen viritys.
- 69 III: 1942. Vrt. karjalaisen *Ylösnousemusvirren* ilmaus ”yheksän sylen syvyyteh, sylt’ on puolen kymmenettä” (VII2: 1088).
- 70 IV: 565, 625, 593, 1904, 4024.
- 71 III: 3424.
- 72 III: 3424.
- 73 III2: 1960.
- 74 IV1: 1315.
- 75 Tämä Volmari Porkan pikakirjoitusmuistiinpanoissa toistuva otsikko on mitä ilmeisimmin laulajien oma. Ks. Porkan pikakirjoitukset 5/79:36; 5/94:20a; 6/36:9a; e/56:97; h/244:28. SKS KRA.
- 76 III: 1354, 1940, 1942, 1990, 1993, 3701, 4078; IV: 565, 575, 593, 625, 2057–2058, 4024, XV: 779–780.
- 77 III: 757, 1909, 1920, 1958, 2218, 3373.
- 78 III3: 3945.
- 79 Ks. Kuusi 1980 (runon toisinnot s. 37; näihin lisättävä XV 776–78, 781; Virolainen 79. SKS KRA). Yhdistelmä *Ylösnousemusvirsi + Silta ja kirkko*: III: 352, 1352, 1960, 1962, 3424, 3837; IV: 1904; XV: 776–77; Virolainen 79. SKS KRA.
- 80 III2: 1962.
- 81 III2: 1960.
- 82 Yhdessä tekstissä mainitaan sillan rakentajakin: meren kannosta syntynyt mies (III: 2298); ks. Irma-Riitta Järvisen luku tässä teoksessa.
- 83 III1: 352.
- 84 III3: 3837.
- 85 III2: 1353.
- 86 IV3: 4260.
- 87 IV3: 4570.
- 88 III: 546; IV: 2514.
- 89 IV3: 4570.
- 90 Yhdistelmä *Niukahdusluku + Silta ja kirkko + Hiiden sepän kahlinta*: III: 546, 1353, 4316 (*Silta ja kirkko* puuttuu); IV: 1314, 1431, 2514, 2565, 4025, 4569, 4570; XV: 781–82. Tekstissä IV2: 1841 *Niukahdukseen* yhdistyy *Päivän päästö*. Huom. myös III: 4337, yllä mainitun Uljaanan omaperäinen *Niukahdusluku*, jossa hän käyttää *Silta ja kirkko* -runon alkusäkeitä ja muistelee ylösnousemusta kristillisin ilmauksin.
- 91 IV: 1431. Myös III: 4316 on loitsu. Kahdesti Porkka otsikoi tekstin ”Niukahduksen luvuksi”, ehkä vain sen aloittavan aiheen perusteella (IV: 4025, 4570). Nähdäkseni yhdistelmää ei muilta osin voi pitää, ainakaan automaattisesti, loitsurunona, kuten SKVR:n toimittajat ja Taisto Raudalainen (MS) tekevät – loitsinnan mallina kyllä.
- 92 Taisto Raudalainen (MS) on kiinnostavasti pohtinut *Hiiden sepän kahlinnan* loitsuistumista kansan oman ”parallelistisen logiikan” esimerkkinä.
- 93 III3: 4334.
- 94 III3: 4332.
- 95 III3: 4337. Uljaanasta ks. nootti 83 ja Kuusi 1980, 61–62.
- 96 Arno Survo pitää johdonmukaisena kertomusta inkeriläisestä käärmeloitsusta, joka ilmoitettiin itsensä Jumalan opettamaksi. ”Luvun pyhittämisasteen oli oltava niin korkea, jotta onnistuttaisiin hälventämään epäilyksiä ja ristiriitaisia tunteita herättänyt muisto tietäjistä ja pyhistä lehdoista.” (Survo 2001, 103). On tulkintakysymys, miten paljon yritettiin hälventää muiden epäilyksiä, miten paljon rakennettiin omaa maailmankuvaa.
- 97 III: 4334, 4336, 4372, 4461, 4474.
- 98 III: 4290, 4334, 4370, 4371, 4372, 4376, 4397–98, 4428, 4429, 4430, 4435, 4455–56, 4461, 4474, 4511, 4526, 4540, 4547, 4555–57; IV: 4338, 4384, 4408. Vrt. vatj. IV: 4758. Myös luterilaisilla yleinen, ks. esim. III: 4431: ”Isämeitä alle ja päälle. Hot mitä luku käyp’ lukemaa(n), niin isämeitä aina alle ja päälle. Viimeiseksi: amen. Enstään kun sanotaan, niin ei sanota amen; lopussa vasta sanotaan.” Hirsikonnan Maria Santalan loitsuissa korostetaan systemaattisesti *Isä meidän* -rukousta; hänen etnisestä taustastaan ei ole tietoja (esim. IV: 4251, 4306 jne.). Myös inkerikkojen loitsuissa piirre näyttää korostuvan tietyillä yksilöillä (Uljaana, Houra).
- 99 III: 4557. Porkka on merkinnyt käsikirjoitukseen vielä lisäyksen: ”Maariasta alku” (i/129:6. KRA).
- 100 III: 4290, 4306, 4315, 4337, 4393, 4396, 4414, 4475, 4505, 4508, 4510, 4511; IV: 4259, 4426, 4429.
- 101 III: 4299, 4306, 4323, 4366, 4586; IV: 4206, 4226, 4407, 4430, 4462.
- 102 III: 4399, 4432, 4510, 4574?, 4592; IV: 4307, 4372, 4405, 4469, 4549.
- 103 III: 4290, 4337; IV: 4206, 4380?, 4411.
- 104 III: 4579, 4581, 4627; IV: 4506, 4507, 4508, 4511. Huom. IV: 1336: Miikkula rukoilee merihädässä Jumalaa ja Mariaa.
- 105 III: 4624–25.

- 106 III: 4584.  
107 III: 4331, 4393, 4396, 4508 (Kat(e)rina Marian kertosanana), III: 4336 (Eeva, tässä Marian tytär).  
108 III: 4508.  
109 Esim. lyyristen omaelämäkerrallisten laulujen perusrakenteseen kuuluu inkerikoilla rukous, ks. Timonen 2004, nootti 164.  
110 Ks. esim. Salminen 1917, 148–150.  
111 III: 727, 2635, 3361.  
112 III: 547, 1315, 1319, 1324–27, 1330–31; XV: 729, 826, 830, 833.  
113 III: 1319.  
114 IV: 2084. Vain inkerikot ovat eläytyneet myös kestin tunteisiin (Enäjärvi-Haavio 1953, 260–262).  
115 III: 1562.  
116 Vanki/sotamies rukoilee Jumalalta huonoa ilmaa päästäkseen pakoon (esim. III: 4208; IV: 1169), nuori nainen Luojata tai Marialta pääsyä naimisiin (III: 1242, 1246). Nämä rukoukset toteutetaan (vrt. poikkeus: III: 1210). Ks. myös runo Mariasta ja Kristuksesta, jotka auttavat juopon vaimoa (ks. Irma-Riitta Järvisen artikkeli tässä teoksessa).  
117 *Matalleenan virren* inkeriläiset tekstit, kaikki inkerikoilta: III: 1964, 2333, 3784 (Kullankylästä, mutta ilmeisesti inkerikoperäinen); IV: 1360, 2052, 4027; XV: 810. Ks. Enäjärvi-Haavio 1953, 188–192, 363.  
118 III: 1964, 3784.  
119 IV: 2052.  
120 Maria ja Magdalena ovat muidenkin kansojen perinteissä sekoittuneet keskiajalta asti. Lähinnä inkerikkojen versiota on tässäkin suhteessa setojen *Madlin laulu*. (Enäjärvi-Haavio 1953, 191, 195.)  
121 III: 2333. Inkerikkonaisten ristiriitaisessa suhtautumisessa Matalleenan synnillisyyteen voisi nähdä ennakkointia 1900-luvun lopun naistutkimukseen, jonka silmissä runo syyllistää epäoikeudenmukaisesti vain naisen (ks. Nenola 1986).  
122 Inkerikoilta: III: (953–54.) 955, (1435.) 1436, 1527, 1916, 1967, 2329, 2530; IV: (1326.) 1345, 1793, 2205, 2207, 2208, 4041; XV: 788–790, 792–99. Vrt. Kannaksen inkerikot: VI: 1113–20, 1123–27; V3: 219–21a; XIII1: 1414–15, 1419; XIII4: 10510.  
123 IV: 2207.  
124 III: 1967, 2329.  
125 III: 1436.  
126 IV: 4041, XV: 798.  
127 IV: 1326, XV: 799.  
128 XV: 788, ks. myös III: 1436, IV: 1326, 4041.  
129 Matti Kuusi pitää mm. *Viron orjan virttä* ja *Silta ja kirkko* -runoa keskiaikaisina pauperistisina propagandarunoina (Kuusi 1980, 65). Tuonpuoleisen topografiasta *Viron orjan virressä* ks. Haavio 1961.  
130 III 757, 1909, 1958.  
131 I 1918.  
132 III 1858, 3373.  
133 *Syntymäpaikan etsintä, Lapsenetsintä, Ylösnousemusvirsi, Hiiden sepän kahlinta* ja ehkä myös *Omenavirsi* perustunevat itäisiin, *Tapanin virsi, Matalleenan virsi* ja *Viron orjan virsi* läntisiin keskiaikaisiin legendalauluihin tai muihin virikkeisiin. *Silta ja kirkko* ja *Pyhien miesten laulu* ovat ilmeisesti inkerikkojen omia luomuksia. (Ks. esim. Asplund 1994; Haavio 1955; Krohn 1901; Kuusi 1963, 292–316; Kuusi 1980; Oinas 1962; Timonen 2013.) Lähimmin inkerikkojen pyhät laulut liittyvät karjalaisten, jonkin verran myös setojen vastaaviin lauluihin.  
134 III: 1937.  
135 III: 1792.  
136 III: 4337.  
137 XV: 776.  
138 IV3: 4252  
139 III2: 1962.  
140 XV: 783.  
141 Harvilahti 1994, 98–110.  
142 III2: 1697.  
143 IV: 1060. Aihelma näyttää esiintyvän luterilaisilla enemmän, ks. esim. III: 1027, 2799.  
144 Vrt. luku *Inkerikkojen runolaulu* tässä teoksessa.  
145 III: 2310. Ks. myös luku *Inkerikkojen runolaulu* tässä teoksessa.

## Lähteet

### Arkistolähteet

SKS KRA = Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, perinteen ja nykykulttuurin kokoelma.  
Volmari Porkan pikakirjoitusmuistiinpanot.  
Vihtori Alavan ja Maria Virolaisen käsikirjoitukset.  
SKVR-tietokannan runohakemisto kommentaareineen.

## Kirjallisuuslähteet

- Asplund, Anneli 1994: Legendalaulut. – Matti Sarmela (toim.), *Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto* 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 217–222.
- Enäjärvi-Haavio, Elsa 1953: *Ritvalan helkajuhla*. Helsinki: WSOY.
- Groundstroem, Oskar 1904: O. Groundstroemin kertomus runonkeruumatkastansa Inkerissä v. 1861. – A. R. Niemi (toim.), *Runonkerääjämme matkakertomuksia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 399–416.
- Haavio, Martti 1943: *Viimeiset runonlaulajat*. Helsinki: WSOY.
- Haavio, Martti 1955: *Kansanrunojen maailmanselitys*. Helsinki: WSOY.
- Haavio, Martti 1961: Das Seelengericht. *Studia Fennica* 9: 1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 3–25.
- Harvilahti, Lauri 1994: The Ingrian Epic Poem and its Models. – Anna-Leena Siikala & Sinikka Vakimo (toim.), *Songs Beyond the Kalevala. Transformations of Oral Poetry*. Studia Fennica Folkloristica 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 91–112.
- Harvilahti, Lauri 2005: Inkeriläisen lyris-eepisen runon omakuva ja kulttuurinen todellisuus. – Mauno Vaski (toim.), *Waski-suku ja Metsäpirtin Vaskela* III. Helsinki: Vaskelan Suku-seura ry:n muistomerkkirahasto, 7–12.
- Järvinen, Irma-Riitta 2004: *Karjalan pyhät kertomukset. Tutkimus liivinkielisen alueen legendaperinteestä ja kansanuskon muutoksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kalkun, Andreas 2000: Massohhism kui ideaal. ”Jeesuse surm” ja ”Neiu veri”. – *Pro Folkloristica VII. Maa-alused*. Tartto: Eesti Kirjandusmuseum, 13–25.
- Kirkinen, Heikki 1991: Inkerin keskiaika ja uuden ajan alku vuoteen 1617. – Pekka Nevalainen & Hannes Sihvo (toim.), *Inkeri. Historia, kansa, kulttuuri*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 35–66.
- Krohn, Julius (toim.) 1901: *Kantelettaren tutkimuksia. Jälkimmäinen vihko. III. Luojan virsi. IV. Viron orjan virsi. V. Kahdenlaisella runomitalla*. Toimittanut ja täydentänyt Kaarle Krohn. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti 1959: Suomalaisen luomistarun jäänteitä. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 39. Helsinki: WSOY, 43–72.
- Kuusi, Matti 1963: Keskiajan kalevalainen runous. – Matti Kuusi (toim.), *Suomen kirjallisuus I*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 273–397.
- Kuusi, Matti 1979: Inkeröisten Päivän päästö. Karjalaisten Sammon ryöstö. Kommentti eräeseen Hans Frommin Kalevala-kommenttiin. – Erhard F. Schiefer (toim.), *Explanationes et tractationes Fenno-Ugricas in honorem Hans Fromm*. Finnisch-Ugrische Bibliothek Bd. 3. München: W. Fink, 165–180.
- Kuusi, Matti 1980: Suomalainen tutkimusmenetelmä. – Outi Lehtipuro (toim.), *Perinteentutkimuksen perusteita*. Helsinki: WSOY, 21–73.
- Launis, Armas (toim.) 1910: *Suomen kansan sävelmiä IV: 1. Inkerin runosävelmät*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nenola, Aili 1982: *Studies in Ingrian Laments*. Folklore Fellows Communications 234. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Nenola, Aili 1986: *Miessydäminen nainen. Naisnäkökulmia kulttuuriin*. Tietolipas 102. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 166–193.
- Oinas, Felix 1962: ”Lapsenetsintävirren” alkuperästä. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 48. Helsinki: WSOY, 28–34.
- Raudalainen, Taisto (MS): *Ühest narratiivse süžeeega isuri-soome loitsutüübist*. Käsikirjoitus tekijän hallussa.
- Salminen, Väinö 1917: *Länsi-Inkerin häärinot. Synty- ja kehityshistoriaa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 158. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Salminen, Väinö 1929: *Kertovien runojen historiaa. Inkeri*. Suomi 5: 8. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Setukeste laulud 1* 1904. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpinä ja Vastselliina lauludega. Toim. Jakob Hurt. Monumenta Estoniae Antiquae 1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, Anna-Leena 2004: Kalevalaisen runon myyttisyys. – Anna-Leena Siikala & Lauri Harvilahti & Senni Timonen (toim.), *Kalevala ja laulettu runo*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 17–49.
- Sivonen, Mika 2007: *”Me inkerikot, vatjalaiset ja karjalaiset”*. *Uskonnollinen integrointi ja ortodoksisen vähemmistön identiteetin rakentuminen Ruotsin Inkerissä 1680–1702*. Bibliotheca Historica III. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot* III–V, VII, XIII ja XV 1915–1931 ja 1997. Länsi-Inkerin runot, Keski-Inkerin runot, Itä- ja Pohjois-Inkerin runot, Etelä-Karjalan runot, Raja- ja Pohjois-Karjalan runot sekä runoja Henrik Florinuksen, Kristfrid Gananderin, Elias Lönnrotin ja Volmari Porkan kokoelmista. Toim. Väinö Salminen & Senni Timonen & Matti Kuusi. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 139–141, 150 ja 685. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Survo, Arno 2001: *Magian kieli. Neuvosto-Inkeri symbolisena periferiana*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte 1996: Transformations of Time and Space. Creating the World's Creation in Kalevala-metric Poetry. *Oral Tradition* 11(1): 50–84.
- Timonen, Senni 2004: *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 963. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Timonen, Senni 2013: "She Was Fullfilled, She Was Filled by it..." A Karelian Popular Song of St Mary and the Conception of Christ. – Tuomas Lehtonen & Lars Mortensen & Alexandra Bergholm (toim.), *The Performance of Christian and Pagan Storyworlds. Non-canonical Chapters of the History of Nordic Medieval Literature*. Turnhout: Brepols.
- Västriik, Ergo-Hart 2007: *Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni. Alliketekstid, representatsioonid ja tõlgendused*. Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensis 9. Tartto: Tartu Ülikooli Kirjastus. <http://hdl.handle.net/10062/3458>. (Viitattu 22.8.2021.)



# KUVALÄHTEET

ERA = Eesti Rahvaluule Arhiiv

ERM = Eesti Rahva Muuseum

SKS KRA = Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, perinteen ja nykykulttuurin kokoelma

Etukansi: Valokuvaaja A. O. Väisänen Koskisen kylässä Soikkolassa vuonna 1914. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, Antellin kokoelmat. SUK128:12. CC BY 4.0.

Takakansi: Käspaikan koristekirjonnan yksityiskohta. Tallentanut Vihtori Alava vuonna 1901 Länsi-Inkeristä, mahdollisesti Laukaan puolelta. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kokoelma, Antellin kokoelmat. SU4304:54. CC BY 4.0.

## Inkerinmaan ja Setomaan historialliset kulttuurit

s. 13 Regio 2020.

s. 16 Regio 2020.

s. 18 Regio 2020.

s. 33 A. O. Väisänen, 1913. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, Antellin kokoelmat. SUK127:66. CC BY 4.0.

## I Inkerinmaa

s. 34 Laukaansuun kylää. Samuli Paulaharju, 1911. Museovirasto, Kansatieteen kuvakokoelma. KK3490:1221. CC BY 4.0.

## Näkymiä Inkerinmaan historiaan

s. 41 Vihtori Alava, 1892. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK5a:13.

s. 45 Jussi (J.) Lukkarinen, 1911. Museovirasto, Journalistinen kuvaarkisto. JOKAOT4SK1917\_20:11. CC BY 4.0.

s. 49 A. Hämäläinen, 1943. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, Antellin kokoelmat. SUK530:513.

s. 50 Madis Arukask, 2000.

s. 53 Taisto Raudalainen, 2013.

## Inkerikkojen laulajia ja löytäjiä

s. 62 Ad. Neovius, 1892, Metsäpirtin Vaskelassa. SKS KRA. SKS 8804.

s. 64 Samuli Paulaharju, 1911, Sohvolan kylässä Vuoleella. SKS KRA. PAULA 1914:1045.

s. 67, vasen Vihtori Alava, 1892. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK5A: 55.

s. 67, oikea Vihtori Alava 1892. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK5A: 58.

s. 70 Natalia Linsén, 1892. Museovirasto, Kansatieteen kuvakokoelma. KK1:1. CC BY 4.0.

s. 80 Lauri Laiho, 1938. SKS KRA. KRAK 2010:5:5.

s. 82 M. Jallai, 1976, Voloitsan kylässä Soikkolassa. Eesti Rahvaluule Arhiiv. ERA Foto 11398.

s. 85 Anneli Asplund, 1994. SKS KRA. KRAK 1994. 0787.

## Soikkolan inkerikkojen 1900-luku

s. 93, yllä J. Lukkarinen, 1909. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK7:50.

s. 93, alla Marjukka Patrakka, 1992.

s. 94 Marjukka Patrakka, 1998.

s. 95 Marjukka Patrakka, 1994.

s. 97 Marjukka Patrakka, 1992.

s. 109 Marjukka Patrakka, 1995, Soikkolassa.

s. 110 Marjukka Patrakka, 1993.

s. 113 Marjukka Patrakka, 1990-luvun lopulla.

s. 115 Marjukka Patrakka, 1994.

## II Inkerikot

s. 120 Kotkon kylän riihiä ja saunoja. Samuli Paulaharju, 1911. SKS KRA. PAULA 1914:3441.

## Inkeröisen kieli

s. 123 J. Lukkarinen, 1909. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK72:22. CC BY 4.0.

s. 145 Dubov, Lensu & Junus 1932: *Ensikirja ja lukukirja inkeröisiä oppikoteja varten*, 64. Kansalliskirjasto, Fenno-Ugrica. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2013123010159>

## Rituaalinen itkentä Inkerin laulukulttuureissa

s. 155 Antti Hämäläinen, 1943. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, Antellin kokoelmat. SUK530:898.

s. 157 J. Lukkarinen, 1910. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK7:6.

s. 159 Vilho Setälä, 1909. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK564:11.

## Inkerikkojen soitinmusiikki

s. 169 Erkki Ala-Könni, 1954. Kansanperinteen arkisto, Inkeri 0418.

s. 170 vasen A. O. Väisänen, 1914. Museovirasto,

Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, Antellin kokoelmat. SUK128:25. CC BY 4.0.

s. 170 oikea A. O. Väisänen, 1914. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, Antellin kokoelmat. SUK128:24. CC BY 4.0.

s. 172 SKS KRA. Väisänen, A.O. e) 131. 1913–1915.

s. 175 Vihtori Alava, 1892. SKS KRA. Kartunta 1892. Vihtori Alava.

s. 176 István Rácz, 1985. Museovirasto, Kansatieteen kuvakokoelma, István Ráczin kokoelma. KK5500:2357. CC BY 4.0.

## Inkerikkojen runolaulu

s. 189 J. Lukkarinen, 1911. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK7:63.

## III Vatjalaiset

s. 212 Vatjalaistalo ja perhe Kattilan Lempolan kylässä. Vilho Setälä, 1909. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK565:19.

## Vatjan kieli

s. 219 Eerik Laid, 1942. Eesti Rahva Muuseum. ERM Fk 1009:258. CC BY-NC 4.0.

s. 221 Piirros Raivo Aunap. *Vatjan kielen sanakirja* 2013, sähköinen versio 2019.

s. 233 Heinsoo, Heinike 2015: *Vaadä sönäkopittöja*.

## Vatjalaisten aineellinen kulttuuri

s. 241, vasen Enn Ernits, 2001.

s. 241, oikea Enn Ernits, 1983.

s. 242 Antti Hämäläinen, 1943. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, Antellin kokoelmat. SUK530:1504.

s. 243, yllä Vilho Setälä, 1909, Pihlaajan kylässä Kattilassa. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK565:23.

s. 243, alla Enn Ernits, 2001.

s. 244 yllä oikealla, Enn Ernits, 1971.

s. 244 alla vasemmalla, Samuli Paulaharju, 1911. SKS KRA. PAULA 1914:601.

s. 245 Vilho Setälä, 1909, Pien-Otsan kylässä Kattilassa. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK565:31.

s. 247 Enn Ernits, 1982.

s. 248 yllä Vilho Setälä, 1909. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK564:33.

s. 248 alla Enn Ernits, 1982.

s. Vilho Setälä, 1909. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK564:50.

s. 250, vasen Enn Ernits, 2006 Joenperän kylässä Narvusissa.

s. 250, oikea Suomen Kansallismuseo, Suomalais-ugrilaiset kokoelmat, Antellin kokoelmat. SU4304:2. CC BY 4.0.

s. 251 vasen & oikea Vilho Setälä, 1909. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK565:6–7.

s. 252 Tallentanut Emil Nestor Setälä, 1909. Suomen Kansallismuseo, Suomalais-ugrilaiset kokoelmat. SU4524:50abc. CC BY 4.0.

## Vatjalaisten itkut, lauluperinne ja soittimet

s. 260 Tõnu Seilenthal, 1966, Rajon kylässä Laukaansuussa. Eesti Rahvaluule Arhiiv, ERA VE 10:214c.

s. 265 Vilho Setälä, 1909. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK564:9.

s. 269 A. O. Väisänen, 1914. SKS KRA. KRAK 1655.

## IV Setot

s. 278 Kyläläisiä ja kylän keinu (*kiigu*) Võmmorskin kylässä vuonna 1913. Johannes Pääsuke. Eesti Rahva Muuseum. ERM Fk 213:339. CC BY-NC 4.0.

## Setojen kieli

s. 283 Gustav Ränk, 1929. Eesti Rahva Muuseum. ERM Fk 479:9.

## Setojen aineellinen kulttuuri

s. 298 Nikolai Jasnetski, 1939. Eesti Rahva Muuseum. ERM Fk 850:22.

s. 300 Ilmari Manninen. Eesti Rahva Muuseum. ERM Fk 444:26.

s. 302 Hugo Kajara, 1959. Eesti Rahva Muuseum. ERM EJ 237:124.

s. 310 Johannes Pääsuke, 1912. Eesti Rahva Muuseum.

ERM Fk 213:153.

s. 314 A. O. Väisänen, ilmeisesti 1913. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, Antellin kokoelmat. SUK127:84. CC BY 4.0.

s. 316 Rudolf Põldmäe, 1936. Eesti Rahvaluule Arhiiv. ERA Foto 422.

s. 322 Johannes Pääsuke, 1913. Eesti Rahva Muuseum.

ERM Fk 213:170.

s. 323 Johannes Pääsuke, 1912. Eesti Rahva Muuseum. ERM Fk 213:150.

s. 326 Erik Laid. Eesti Rahva Muuseum. ERM Fk 1116:90.

s. 327 Adele Lübek, 1936. Eesti Rahva Muuseum. ERM Fk 809:28.

s. 328 Konstantin Kalamees. Eesti Rahvaluule Arhiiv. ERA Foto 1278.

s. 331 Johannes Pääsuke, 1912. Eesti Rahva Muuseum. ERM Fk

213:147.

s. 332 Erik Laid, 1935. Eesti Rahva Muuseum, ERM Fk 733:3.

s. 335 Ilmari Manninen Vilon kylässä Setomaalla. Eesti Rahva Muuseum. ERM Fk 444:11.

s. 336 L. Lepp, 1976. Eesti Rahva Muuseum.

s. 338 Suomen Kansallismuseo, Suomalais-ugrilaiset kokoelmat,

SU 4994:3. CC BY 4.0.

s. 340 A. O. Väisänen, ilmeisesti 1913. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, Antellin kokoelmat. SUK127:61. CC BY 4.0.

- s. 341, vasen Tšausidis, Nikos 1994: *Mitskite sliki na južnite sloveni*. Skopje: Mislá, 144, kuvat 11–13.
- s. 341 oikea H. Hartmann, 1859. Eesti Rahva Muuseum. ERM EJ 05493.
- s. 344 Johannes Pääsuke, 1913. Eesti Rahva Muuseum. ERM Fk 213:174.
- s. 348 yllä Konstantin Kalamees, 1925. Eesti Rahva Muuseum. ERM Fk 461:134.
- s. 348 alla A. O. Väisänen, ilmeisesti 1913. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, Antellin kokoelmat. SUK127:50. CC BY 4.0.

## Setojen itkut, lauluperinne ja soittimet

- s. 363 vasen A. O. Väisänen, ilmeisesti 1913. Museovirasto. Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, Antellin kokoelmat. SUK127:121. CC BY 4.0.
- s. 363 oikea A. O. Väisänen, ilmeisesti 1913. Museovirasto. Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, Antellin kokoelmat. SUK127:54. CC BY 4.0.
- s. 364 A. O. Väisänen, ilmeisesti 1913. Museovirasto. Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, Antellin kokoelmat. SUK127:124. CC BY 4.0.
- s. 370 Museovirasto. Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, Antellin kokoelmat. SUK127:123. CC BY 4.0.
- s. 379 Eesti Rahvaluule Arhiiv, ERA, Foto 17998.
- s. 380 A. O. Väisänen, ilmeisesti 1913. Museovirasto. Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, Antellin kokoelmat. SUK127:145. CC BY 4.0.

## Setojen kertomusperinteestä

- s. 389 Samuli Sommer, 1932. Eesti Rahvaluule Arhiiv. ERA, Foto 32.
- s. 393 Richard Hansen, 1959. Eesti Rahvaluule Arhiiv. ERA, Foto 9946.
- s. 398 Eesti Rahvaluule Arhiiv. ERA, Foto 605.
- s. 400 J. Triefeldt, 1936. Eesti Rahvaluule Arhiiv. ERA, Foto 616.
- s. 401 vasen V. Kirss, 1939. Eesti Rahvaluule Arhiiv. ERA, Foto 1077.
- s. 401 oikea V. Kirss, 1939. Eesti Rahvaluule Arhiiv. ERA, Foto 1073.
- s. 409 Peeter Parikas, 1937, Tallinnassa. Eesti Rahvaluule Arhiiv. ERA, Foto 766.

## V Ortodoksinen kansanusko

- s. 413 *Kirmask*-juhlan tanssi Värskajoen rannalla Lobotkan kylässä vuonna 1913. A. O. Väisänen. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, Antellin kokoelmat. SUK127:122. CC BY 4.0.

## Muuttuvat näkökulmat inkeröiden ja vatjalaisten elävään kansanuskoon

- s. 417 Sebastian Münster: *Cosmographie*. Vuoden 1588 painos. Grünwald bei München: Kölbl.
- s. 418 Adam Olearius: *Vermehrte Neue Beschreibung* –. Vuoden 1556 painos. Schleswig: J. Holwein, 12.
- s. 421 Adam Olearius: *Offt beehrte Beschreibung Der Newen Orientalischen Reise*. Vuoden 1647 painos. Schleswig: J. Zur Glocken, 21.
- s. 423 Adam Olearius: *Offt beehrte Beschreibung Der Newen Orientalischen Reise*. Vuoden 1647 painos. Schleswig: J. Zur Glocken, 196.
- s. 427 J. G. Georgi 1776: *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs. 1. Nationen vom Finnischen Stamm*. Pietari: Carl Wilhelm Müller, kuvaliite. Digitointi Kansalliskirjasto, <https://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2021110854286>.
- s. 428 Friedrich Ludolph Trefurt: Fortgesetzte Nachricht von den Tschuden. – Fr. K. Gadebusch (toim.), *Versuche in der livländischen Geschichtskunde und Rechtsgelehrsamkeit* 2. Vuoden 1785 painos. Riika: J. F. Hartknoch, 2.
- s. 431 Vihtori Alava, 1892. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK5:69.
- s. 436 yllä J. Lukkarinen, 1911. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK7:70.
- s. 436 alla vasemmalla, J. Lukkarinen, 1910. SKS KRA. Lukkarinen J. II XVI–XVII 1910, jälkimmäinen sivu yksiköstä 5352.
- s. 436 alla oikealla, Samuli Paulaharju, 1911. SKS KRA. PAULA 1914:1036.

## Inkeröiden ja vatjalaisten kansanomaisesta uskonnosta

- s. 460 Vello Säägi, 1939. Eesti Rahvaluule Arhiiv. ERA Foto 1735.
- s. 462 Antti Hämäläinen, 1943, Harkkolan kylässä eli Merikylässä Soikkolassa. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma, Antellin kokoelmat. SUK530:866.
- s. 464 Aira Kuronen, 1993. Museovirasto, Suomalais-ugrilainen kuvakokoelma. SUK1075:206. CC BY 4.0.
- s. 466 Johannes Pääsuke, 1913. Eesti Rahva Muuseum. ERM Fk 213:162.

## Inkerikkojen pyhät laulut

- s. 474 Samuli Paulaharju, 1911, Hevaalla. SKS KRA. PAULA 1914:777.
- s. 481 Samuli Paulaharju, 1911. SKS KRA. KRAK 1077.
- s. 483 Samuli Paulaharju, 1911. SKS KRA. PAULA 1914:577.
- s. 484 Samuli Paulaharju, 1911 Vuoleella Pohjois-Inkerissä. SKS KRA. PAULA 1914:83.

# KIRJOITTAJAESITTELYT

FL **Anneli Asplund** on eläkkeellä oleva SKS:n erikoistutkija, joka on julkaissut erityisesti historiallisesta kansanmuusiikista ja suullisesta perinteestä.

FT **Madis Arukask** on Tarton yliopiston virolaisen ja vertailevan kansanrunouden apulaisprofessori, joka on erikoistunut itämerensuomalaisten kansojen uskonnon ja perinteen tutkimukseen.

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-7929-996X>

ELT **Enn Ernits** on Viron maatalousyliopiston eläinlääketieteen apulaisprofessori emeritus sekä itämerensuomalaisten kielten ja kulttuurien tutkija.

FT **Riho Grünthal** on Helsingin yliopiston itämerensuomalaisten kielten professori, joka tutkii vähemmistökieliä, kielen muutosta ja kielikontakteja.

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-7648-5687>

FT **Heinike Heinsoo** on vatjan kieleen erikoistunut Lvivin yliopiston viron kielen ja kulttuurin lehtori ja on aikaisemmin toiminut Tarton yliopiston apulaisprofessorina.

FT **Irma-Riitta Järvinen** on eläkkeellä oleva SKS:n arkiton vanhempi tutkija, joka erikoistunut itämerensuomalaiseen kansanomaiseen uskonnollisuuteen ja legendaperinteisiin.

FT **Kati Kallio** toimii akatemiattutkijana Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa ja Helsingin yliopistossa ja on erikoistunut kalevalamittaiseen runouteen.

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

FT **Aili Nenola** on Helsingin yliopiston naistutkimuksen professori emerita, joka on erikoistunut inkeriläisiin itkuvirsiin.

FT **Karl Pajusalu** on Tarton yliopiston Viron kielen historian ja murteiden professori ja tutkinut erityisesti etelä-viron kielikontakteja ja liivin kieltä.

FL **Marjukka Patrakka** on karjalan kielen ja kulttuurin tutkija, etnologi ja kirjailija, joka on tehnyt kenttätöitä Soikkolan niemellä vuodesta 1990.

FT **Mare Pihho** on työskennellyt mm. Petserin luostarin tutkijana ja Viron kansallismuseon suomalais-ugrilaisen osaston johtajana ja tutkinut erityisesti setojen koruja ja pukuja.

FM **Taisto Raudalainen** on Inkerin kulttuureihin ja vepsäläisiin erikoistunut kulttuurintutkija sekä Viljandin kulttuuriakatemian opettaja.

FT **Ingrid Riiütel** on paljon kenttätöitä tehnyt folkloristi ja etnomusikologi, joka on tutkinut erityisesti setojen, virolaisten ja vatjalaisten musiikkikulttuuria.

FT **Kristi Salve** on erikoistunut itämerensuomalaisten kansanomaisiin uskomusperinteisiin ja toiminut Viron Kirjallisuusmuseon folkloristiikan osaston vanhempana tutkijana.

FT **Lassi Saressalo** on itämerensuomalaisiin kansoihin ja vähemmistöihin erikoistunut kulttuurintutkija.

FT **Senni Timonen** on eläkkeellä oleva SKS:n Kansanrunousarkiston erikoistutkija, joka on erikoistunut kalevalamittaiseen runouteen.

FT **Ergo-Hart Västriik** on Tarton yliopiston virolaisen ja vertailevan folkloristiikan lehtori, joka on tutkinut erityisesti inkerikkojen ja vatjalaisten historiaa ja nykypäivää.

## ABSTRACT

*Ingrians, Setos and Votes: historical culture, religious traditions and language*

The book focuses on intangible and tangible heritage, language and vernacular religion of the Ingrians, Setos and Votes, three Finnic ethnic minorities sharing a long-standing identification with the Russian Orthodox faith. Written by 16 authors, the chapters are mainly based on nineteenth- and twentieth-century materials. The research history and collecting of folklore are also discussed.

The historical area of the Ingrians and Votes is located in Ingria, adjacent to St. Petersburg, while the Setos have inhabited both sides of the border of southern Estonia and Russia. All three groups live on the borderline of the Eastern and Western Churches and cultural realms.

Currently, the Ingrian and Votic languages are extremely endangered, while the Seto language has approximately 12,000 speakers. There is a high local interest in the maintenance and revitalisation of all three languages and cultural traditions.

# HENKILÖHAKEMISTO

- Aarne, Antti 395  
Adler, Elna 220, 225  
Agranat, Tatjana 229  
Ahlqvist, August 11, 17, 19, 61–63,  
69, 74, 218, 227, 258, 432  
Airila, Martti 219  
Alava, Vihtori 25, 27, 68, 73, 174,  
186, 193, 204–208, 258, 433–  
435, 437, 461, 466, 486  
Albertus, arkkipiispa 37  
Aleksandrova, Jekaterina  
Ivanovna (Katoi) 23, 82–83,  
100, 118  
Aleksanteri IV, paavi 37  
Aleksejev, J. V. 451  
Aleksius, pyhä 397  
Alho, Olli 206  
Ambus, Ada 260  
Andrejeva, Kristina 82  
Andrejevna, Fedosija  
Aleksandrovna 100, 107–108  
Anna, Neitsyt Marian äiti 469  
Anna, keisarinna 400  
Anne, pyhä 399  
Annikainen 485  
Annu, Oussimäeltä 206  
Antipova, Jevdokija Kirillovna 101  
Antipova, Olga Mihailovna 101  
Antonius (Ontja), pyhä 469  
Antonova, Zoja 52  
Antrus, Lenttisistä 208  
Arhipova, Antonina 83  
Ariste, Paul 12, 27, 42, 44, 82,  
128, 219–220, 225, 228–229,  
232–233, 257, 259–260, 263,  
267, 452, 468, 469–470  
Arkadi, munkki 388  
Arukask, Madis 27, 36  
Aspelin, J. R. 69  
Asplund, Anneli 23–24  
  
Baer, K. E. von 319  
Balys, J. 392  
Baranova, Fedosia Andrejevna  
97, 114  
Barbara, pyhä ks. Varvara, pyhä  
Barber, E. J. 339  
Barth, Fredrik 296  
Bojarkin, Nikolai 373  
Borenus, Axel August 65–66,  
69, 72, 74–76, 173, 185, 191–  
192, 258, 270, 272–273  
Bradis, M. 313  
Buck, Wilhelm 294  
Buššina, Anna ks. Kivisoo, Anna  
Bässinä, Matroona 191, 467  
  
Danilov, Viktor 260, 373  
Djatskov, Nikita 234  
  
Eeva, pyhä 484  
Einhorn, Paul 226  
Eisen, M. J. 388  
Elias (Elia, Iilia), pyhä 188, 399,  
433–435, 469, 484  
Elisa, profeetta 399  
Enäjärvi-Haavio, Elsa 79, 181, 194  
Ermits, Enn 25, 44, 223, 225–226,  
229, 233, 260  
Europaesus, D. E. D. 11, 23, 59–63,  
65, 68–69, 74, 76, 154, 259  
  
Feodorova, Jevdokia Danilovna  
464–465  
Feodoss, arkkipiispa 419–420  
Figurova, Oudekki 220, 260–  
262, 265–266, 270, 272  
Filatova, Jekaterina Nikitiina 119  
Filatova, Olga 40  
Filippova, Anastasija Ivanovna  
101, 106  
Filippova, Anna Mihailovna 101,  
108  
Fjodorov, Afanasi Leontids 95–97,  
102, 107, 115, 118  
Fjodorov, Ivan Timofejevitš 42  
Fjodorova, Anna Fjodorovna 94  
Fjodorova, Anna Grigorjevna  
102, 105  
Fjodorova, Zinaida 105  
Florus, pyhä 428–429  
  
Gadebusch, F. C. 217  
Gardie, Pontus de la 216  
Geertz, Clifford 461  
Georgi, Johann Gottlieb 426–427  
Gerassimova, Matjo 220, 259–261  
Gerassimova, Anastasija 109  
Gezelius, Johannes 38, 43, 46,  
127, 214, 420–423, 438  
  
Gogol, Nikolai 153  
Groundstroem, Oskar 63–66, 77,  
154, 174, 258, 261, 433, 460,  
475–476, 479, 483, 487  
Grünthal, Riho 24  
Gurinov, Aleksander 235  
  
Haavio, Martti 59, 79, 205, 459  
Habicht, Tamara 297  
Hagu, Paul 285, 289  
Hakamies, Pekka 38  
Haltonen, Sulo 72–73  
Haritinja, Suur-Otsasta 434  
Harmann, H. 293  
Harvilahti, Lauri 78, 179, 181, 185  
Hauki, Maria 468, 470  
Heikel A. O. 337–338, 341  
Heikkinen, Kaija 156  
Heinsoo, Heinike 25, 233–234,  
260  
Heljä, Vasil Pavlovič 95, 100  
Heljä, Vera Aleksandrovna 95,  
98, 105, 110, 113  
Hilanan Taarka 378–379  
Hirsik, Veera 329, 381  
Homeros 154  
Honko, Lauri 448  
Houra, Venakontsasta 205  
Hurt, Jakob 17, 22, 285, 289, 294,  
298, 320, 365, 370, 378, 388,  
390, 392  
Hvatova, Anna 266  
  
Iilia, pyhä ks. Elias, pyhä  
Iivun Kati 72  
Ikan Taria 72  
Ikonen, Lauri 76  
Ikoniumilainen, Paraskeva, ks.  
Paraskeva, pyhä  
Ilikandra, pyhä 399  
Ilja, pappismunkki 417, 419, 459  
Ilja, pyhä, ks. Elias, pyhä  
Iljina, Olga 84–86  
Ilmarinen 60  
Iro, Martina 378  
Iskariot, Juudas 405  
Its, Rudolf 296  
Iva, Sulev 285  
Ivanova, Antonina  
Sergejevna 102  
  
Ivanova, Olga Petrovna 118  
Ivanovič, Vasili 459  
Ivanovna, Anna 218, 220, 258  
Ivanow, Andrei 476  
  
Jaan, pyhä ks. Johannes, pyhä  
Jagoda, Genrih 217  
Jakovleva, Anastasija Ivanovna 83,  
102, 106  
Jakuskin, P. 299, 308, 312, 321  
Jallai, Mart 82, 260  
Jaroslav, suuriruhtinas 37, 215  
Jaroslavič, Aleksandr 36–37, 52  
Jeesus Kristus 28, 192–193, 208,  
391, 394–397, 454, 466–467,  
469, 473, 475, 480, 483–484,  
486–487, 489, ks. myös Ju-  
mala  
Jefimov, Sergei 234  
Jefimova, Tanja 234  
Jegorova, Jevdokija Andrejevna  
98, 102  
Jerlan Olka 72  
Jerlan Oute, ks. Trofimov, Jevdokia  
Jermalajev, Pjotr 105, 116  
Jermalajeva, Zinaida Petrovna 99,  
101, 106, 115–116  
Jeuodi, Tammikonnulta 107–108  
Jevsejenko, Galina Pavlovna  
103, 118  
Joakim, Neitsyt Marian isä 469  
Johannes, pyhä 399–400  
Johorkka, Metussin kylästä 64  
Johreinnaine, Sonja 258  
Joukahainen (Joikamoinen) 60  
Jovleva, Katja 274  
Judina, Anna 49–51  
Juhana III 216  
Julma, Iivana 400  
Jumala 156, 206–207, 268, 393,  
395, 402, 466–467, 469,  
476–478, 481, 484–487, ks.  
myös Jeesus  
Junus, Väinö (Vladimir) 39, 44,  
144  
Juudas, pahalainen 393  
Juusten, Paavali 216  
Jyri (Jüri), pyhä 187–188, 397,  
468, 484  
Jyrintytär, Helena 467

- Järvi, Risto 390  
 Järvinen, Irma-Riitta 23, 25, 27, 51,  
 204, 397, 404  
 Jääts, Indrek 296
- Kaarle IX 216  
 Kaarle XI 422  
 Kalevipoeg 399, 455  
 Kalkun, Andreas 289  
 Kallas, Oskar 26, 284–285, 338  
 Kallio, Kati 25, 172  
 Kallio, Petri 214, 280  
 Karamzin, Nikolai 216  
 Kassian, pyhä 397  
 Katerina, pyhä 484  
 Kaukonen, Katri 72  
 Kepsu, Saulo 122–123  
 Kettunen, Lauri 14, 44, 48, 218–  
 220,  
 225, 229–230, 258–259, 262  
 Kirillova, Okkuli 82, 99  
 Kirjanova, N. 307  
 Kirov, S. M. 96  
 Kirss, Elio 388, 392, 408–409  
 Kiuru, Eino 82–83, 128, 196  
 Kiviso, Anni 181, 190, 192, 207,  
 463  
 Klaus, Helena 72  
 Klimentjeva, Raisa Pavlovna  
 98–99  
 Koidula, Lydia 387  
 Kõiva, Olli 260  
 Kõiva, Ottilia 82  
 Kõivastik, Ustinja 409  
 Kolehmainen, Ilkka 168  
 Kolk, Udo 374, 381  
 Konkova, Olga 116, 234  
 Konovalova, Zoja Afanasjevna  
 118–119  
 Kordo, Vastseliinasta 402  
 Kornelius, igumeeni 399–400  
 Koskivaara, Aleksanteri 72  
 Krestina, Kantokylästä 78  
 Kreutzwald, Fr. R. 299  
 Krohn, Julius 66, 433  
 Krohn, Kaarle 257, 434, 437  
 Kuoppa, Maria 72  
 Kupsan Oute 191  
 Kuri, Külli 404  
 Kuusi, Matti 60, 77–78, 153, 181,  
 184, 267, 459  
 Kuzmin, Arhip 168  
 Kuzmin, Grigori 219, 228  
 Kuzmina, Salomonida 259, 261,  
 263, 469
- Kuznetsova, Tamara  
 Gavrilovna 99  
 Kärki, Frans 72  
 Käsi, Inge 285  
 Köppen, Peter von 16, 38, 42,  
 45–46, 124, 128, 215, 218,  
 223–225
- Laakso, Johanna 229  
 Laanest, Arvo 44, 82, 125, 137–  
 138, 140, 143, 260  
 Laanettu, N. 329  
 Laiho, Aili 76, 79, 171, 191, 195  
 Laiho, Lauri 72–73, 76, 79, 171,  
 174, 181, 470  
 Lang, Valter 10  
 Larin Paraske 17, 21, 23, 62, 65,  
 68–69, 72, 77, 185–187, 190  
 Larissa, Sohvolasta 186  
 Larjonov, Viktor Iljits 115–116  
 Lauerma, Petri 181  
 Laukkanen, Kari 293  
 Launis, Armas 24, 74–76, 86,  
 167, 184–189, 191, 193, 259  
 Laurin Nasto 69, 72  
 Laurus, pyhä 428–429  
 Lavrov, Aleksandr 426  
 Lehti, Darja 228  
 Lenin, Vladimir 96–97, 101  
 Lensu, Jakov (Jaakko) 219, 225,  
 259  
 Leppi, Matrona 187  
 Leskinen, Heikki 126  
 Levón, Eino 74–75, 188–189, 191  
 Liivandi, Peeter 171  
 Liivapuu, Vassili 409–410  
 Linnupuu, Anna 381  
 Loorits, Oskar 388, 392, 394, 405  
 Lotman, Juri 27, 395, 446–447  
 Louhivuori, Jukka 169  
 Lukina, Natju (Natalia) 260–261,  
 267, 273  
 Lukkarinen, J. (Juho, Jussi, Juha-  
 na) 21, 42–43, 45, 73, 110, 185,  
 433, 435, 437  
 Lummo, Kati (Jekaterina) 382  
 Lutsu, Euvdagia 205  
 Lutza, Karl 226  
 Länkelä, Jaakko 63, 154, 432, 460  
 Lönnrot, Elias 11, 19, 59, 64, 78,  
 154, 217, 258
- Maaroi, Tarinaisista 78  
 Madetoja, Leevi 76  
 Makari, arkkipiispa 417–419, 459
- Maksimovna, Maria 84  
 Manakov, A. G. 451  
 Manninen, Ilmari 297, 299–300,  
 303, 339, 341  
 Maria (Maaria), Neitsyt 156, 192,  
 397–398, 400, 403, 454, 467,  
 476–477, 479–481, 484–489  
 Markus, Jelena 125, 229  
 Masing, Uku 392  
 Matalaena (Mateliina) 485–487  
 Matinnainen, Heloi 79  
 Mattila, Oute 65  
 Melnikov, Ontropo 64, 78, 190  
 Waski, Jevdokia Mihailintytär 69  
 Mihailov, Pavel 173  
 Mihailova, Dunja 236  
 Mihailova, Jevdokija  
 Markovna 110  
 Miihkali, Lenttisistä 208  
 Miikkula (Mikul, Mikalai), pyhä  
 ks. Nikolaus, pyhä  
 Mikumets, Priidu 344  
 Mirovortsev, M. 297, 299  
 Moisef, Anni 188  
 Moora, Aliise 43, 333  
 Moora, Harri 43  
 Mooses 397  
 Muromets, Ilja 391  
 Muslimov, Mehmet 234  
 Mustonen, Juuso 220  
 Mustonen, O. A. F. 218, 227–228,  
 230, 258  
 Müüriorg, Matro 409  
 Mäkinen, Anni 174  
 Mägi, Paro 467  
 Mägiste, Julius 225, 259, 281,  
 341, 390  
 Mälk, Vaina 260
- Naastoi, Säätinältä 174, 188  
 Nahtsi, pyhä 399  
 Naumova, Anastasija 103  
 Nenola, Aili 24, 194, 263, 464  
 Neovius, Adolf (Ad.) 62, 69, 72  
 Nesterov, Nikolai 47  
 Nevalainen, Aleksanteri pyhä ks.  
 Jaroslavits, Aleksandr  
 Nevski, Aleksanteri ks. Jaroslavits,  
 Aleksandr  
 Nieminen, Rauno 169  
 Niitu, V. 322  
 Nikitantytär, Paraskeva ks. Larin  
 Paraske  
 Nikitina, Maroi 82  
 Nikolajev, Ilja 469
- Nikolaus (Nikolaos, Mikul, Miik-  
 kula, Mikalai), pyhä 100,  
 397–399, 464, 469, 484  
 Nirvi, Ruben Erik 43, 48, 126–127,  
 139–140, 142–143, 145  
 Normann, Erna 390  
 Nyenstädt, Franz 318
- Ode, Miku 378  
 Ogaska, Uudestakylästä 473, 476,  
 478  
 Ohvana ks. Fjodorov, Afanasi  
 Leontids  
 Ohvanapoika, Ivan 168  
 Ojansuu, Heikki 26, 284  
 Okoi, Keski-Ruitsasta 77, 180,  
 475–477  
 Oksenja, Ouussimäeltä 467  
 Oleski, metsänvartija 66, 190  
 Olena, Säätinältä 467  
 Olena, Keski-Ruitsasta 476, 479,  
 486  
 Olgoi-eukko, Tönttölästä 77–78,  
 184  
 Ontrei, Aleks 168  
 Ontrenpoika, Kaurila 168  
 Ontrenpoika, Romma 168, 171  
 Onttonen, Helena 72–73  
 Oskan Vyöteri 190  
 Ossippa, Jyrki 171  
 Otto, N. 293  
 Öun, Aleksander 408–409  
 Overberg, Vinke von 216, 226
- Paas, Friedrich 349  
 Paavilainen, A. 73  
 Pahomov, Pavel Leontevits 97  
 Pajula, Fanny Maria 68  
 Pajusalu, Karl 26, 285  
 Pallas, Peter Simon 41, 217  
 Palmqwist, Erich 305  
 Paraskeva, pyhä 399, 469–470  
 Patrakka, Marjukka 24–25, 83–84,  
 204, 461  
 Paulov, Vassili 174  
 Pavlov, I. 311  
 Pedajas, Liis 389  
 Pelkoi (Pelgusi), inkerikkojen  
 sotapäällikkö 37, 52  
 Pennanen, Olavi 72  
 Pedro, pyhä ks. Pietari, pyhä  
 Petrov, Fedor 312  
 Petrov, Leonid 97, 100, 106, 113  
 Petrova, Anastasija Ivanovna 99,  
 103–104, 106, 113

- Petrova, Fenja 235  
 Pietari I Suuri 162, 216, 326, 423  
 Pietari (Pedro, Petri), pyhä 188, 400, 484  
 Pihla, Akulina 381  
 Piho, Mare 26, 92, 402  
 Pille, Juuli 392  
 Porkka, Volmari 14, 21, 66, 68, 77–78, 124–126, 129–130, 135, 137–138, 154, 163–164, 174, 189–190, 192, 204  
 Porthan, Henrik Gabriel 216–217  
 Posti, Lauri 219–220, 225, 259  
 Prants, Andrei 392  
 Prants, Hendrik 388  
 Prokopenko, Tatjana 48, 235  
 Pukonen, Matti 171  
 Putkonen, Pekka 73  
 Puusep, Ernst 284  
 Pääntyttytär, Taroi 186  
 Pärtlas, Zanna 374  
 Pääsi, Matrona 205  
 Päätnitsa, Paraskeva, ks. Paraskeva, pyhä
- Rantasalo, A. V. 181  
 Rantsi, Nastja 467  
 Raudalainen, Taisto 23, 25, 469  
 Regulj, Antal 217, 258–259  
 Rein, G. 258  
 Reinholm, Henrik August 59, 61, 69, 74  
 Repo, Teppo, ks. Safronoff, Feodor Nikitin  
 Rihter, Jelizaveta 294–297, 299, 351  
 Ripakko, Mari 72  
 Ristola, Iro 65  
 Rožanski, Fjodor 125, 229  
 Runnel, Pille 296, 352  
 Ruotsalainen, Johan Fredrik 72  
 Russow, Balthasar 318  
 Rüütel, Ingrid 25–26, 82–83, 381  
 Räikkönen, Eino 73  
 Ränk, Gustav 220, 303, 320, 420
- Saarinen, Maire 72  
 Safronoff, Feodor Nikitin 24, 168–169, 171–172, 174, 176  
 Saha, Hannu 169, 171  
 Sakarla, Anna 46  
 Sakunnainen, Paroi 21, 66, 77, 480  
 Salmina, E. V. 318
- Salminen, Kaarina 73, 79  
 Salminen, Väinö 46, 63, 72–73, 76–77, 79, 179, 186, 190, 193–194, 196, 204, 218, 257–258, 464  
 Salve, Kristi 26–27, 204, 381, 390, 470  
 Sammallahti, Pekka 280  
 Samsonova, Galina Ivanovna 119  
 Sandra, Jaan 388, 390  
 Sangui, André-Louis 296  
 Sarv, Ingrid 405  
 Sarv, Jaan 381  
 Sarv, Oie 381  
 Sarv, Vaike 381, 390  
 Savultsik, Aleksandra Georgijevna 95, 103  
 Saxbäck, Fredrik Alfred 63–64, 73, 432  
 Schlegel, Christian Hieronymus von 214–215, 297, 307, 316, 332  
 Schlözer, August Ludwig von 41  
 Schwindt, Theodor 69  
 Seilenthal, Tõnu 260  
 Seliverstova, Maria Nikolajevna 96, 111, 114–115  
 Semm, Katri 352  
 Sergejev, Ivan Timofejevitš 84, 104  
 Sergejeva, Antonina Nikolajevna 84–86, 104, 110  
 Setälä, E. N. 218, 258, 261  
 Sevastjanova, Anastasija Stepanovna 113  
 Sevastjanova, Jevdokija Romanovna 108–109  
 Shirokogorov, S. 295  
 Siitkoinen, Juhana 60  
 Simonsuuri, Aili 185, 193  
 Sinoi-ukko, Tönttölästä 64  
 Sivers, J. von 328  
 Sjögren, Anders Johan 19, 61, 216, 226, 258, 431  
 Skokov, M. 317  
 Slöör, Kaarlo 61, 69  
 Sommer, Samuel  
 Sooväli, Helen 352  
 Sovijärvi, Antti 126  
 Speek, P. A. 303  
 Sperling, Göran 420–421  
 Stalin, Josif 39, 125, 144, 217, 408  
 Stark, Laura 461
- Stepanannainen, Säätinältä 206, 466  
 Stepanov, Gavril 21  
 Strählman, Konstantin 63  
 Suhonen, Seppo 225, 230  
 Säde, Enn 260
- Tallqvist, Theodor 154, 190, 460  
 Talve, Ilmar 220, 232  
 Tampere, Erna 381  
 Tampere, Herbert 321, 373, 381, 390, 392  
 Tarkka, Lotte 209  
 Taroi, Lenttisistä 208  
 Taroinpoika, Mikkelä 205  
 Tarsalainen, Maria Maksimovna 84, 105, 108  
 Tarsalainen, Mikko 84  
 Tiisnekkä, Abram 38  
 Timon Taria 68, 79  
 Timonen, Senni 28, 78, 154, 179–180, 185, 187, 190–191, 194, 459  
 Tölli, Suuri 399  
 Tönurist, Igor 173, 260  
 Toomsalu, Ülo 285  
 Tormis, Veljo 82  
 Trefurt, Friedrich Ludolph 217, 258, 426–431  
 Trofimov, Jevdokija 72, 260–261  
 Truvor, viikinkikuningas 402  
 Tšajevskaja, Irina Iljitsna 98, 114  
 Tšajevskaja, Natalia 116  
 Tšestihina, Anna Vasiljevna 95  
 Tsvetkov, Dmitri 218–219, 228–229, 232, 468  
 Tumanski, Fjodor 38, 43, 123, 215, 217, 268, 427–430, 452  
 Tunkelo, E. A. 126  
 Tuuli, Tuomas 73  
 Tynni, Kaapre 73  
 Törneroo, Antti 154, 190, 460
- Uino, Pirjo 44  
 Ukko, jumala 437  
 Uljaana, Vääränojalta 483–484  
 Untamo 60
- Vabarna, Anne 408  
 Vahter, Mari 192  
 Vahter, Tyyni 72  
 Vahvik, Stepanida 408  
 Valk, Meel 382
- Valk, Ülo 405  
 Valmari, Ari 74–75  
 Vanatalo, Veera 408–409  
 Varvana-eukko, Lenttisistä 66, 77, 79  
 Varvara, pyhä 397, 399  
 Vasilan Taarka ks. Hilanan Taarka  
 Vasiljev, Domna 469  
 Vasiljeva, Fjokla 225  
 Vasiljeva, Jevdokija Mihailovna 102, 105–106, 114  
 Vasle, Jerlan 72  
 Vasle, Tarja 22  
 Vassili, Nattalja 168, 171  
 Viidalepp, Richard 408  
 Viikberg, Jüri 228  
 Viitso, Tiit-Rein 223, 260, 280, 285  
 Viillon, Prokoi 171–172  
 Virtanen, Leea 184  
 Virtaranta, Pertti 82  
 Vlaassil, pyhä 484  
 Vohta, Valpuri 179, 192  
 Vömorsk, Ivaska 324  
 Voolaine, Paulopriit 289, 389  
 Vseslev, ruhtinas 215  
 Vukolova, Maria Mihailovna 104–105, 110  
 Vyöterönpöika, Peto 208  
 Väinämöinen 60  
 Väiso, Maria 313  
 Väisänen, Armas Otto 9, 24, 167–172, 174–176, 349–350, 378, 380, 408  
 Västriik, Ergo-Hart 27, 36, 44, 220, 474  
 Vöglä, Suijan kylästä 207
- Wiedemann, Ferdinand Johan 22, 226  
 Winkler, Eberhard 227
- Yrjö, pyhä ks. Jyri, pyhä
- Zaharova, Jevdokija Lavrentjeva 103, 113  
 Zeliverstova, Maria Nikolajevna 84  
 Zernov, Vladimir 235  
 Zeträus, L. A. 217
- Öpik, Elina 420



# PAIKANNIMIHAKEMISTO

- Ala-Laukaa 36, 43–44, 47, 122,  
125, 128–130, 136, 138–139,  
144, 230  
Alma Ata 99  
Alutagusen kunta 37, 214  
Antrea 61  
Asikkala 66  
Astrahan 49  
Ateena 339  
Aunus 28, 49, 65, 460, 463, 465
- Baabina ks. Järvikoiskylä  
Balkan 154  
Baltia 105, 107, 116, 252, 266,  
273–274, 301, 324, 349, 361,  
369, 376  
Bauska 216, 226  
Berliini 102  
Bulgaria 339  
Bysantti 37, 459
- Desjatskaja ks. Keski-Ruitsa
- Eestinmaa 14–15  
Egypti 398  
Eliaan (Iilian) koivu 434  
Eurooppa 99, 154, 187, 215, 244–  
245, 247, 249, 266, 296, 307,  
339, 391, 396, 410, 449, 467
- Fedrovka 106
- Golino 37  
Gotlanti 37
- Haanja 297  
Haavikko 72  
Halahaljna 306  
Hamala 110  
Hanko 98  
Hargla 337  
Harjavalta 167  
Harkkola 66, 99  
Hatsina 44, 46, 73, 83  
Helsinki 13–14, 49, 60, 98, 168  
Hevaa 16–17, 20, 25, 43–44, 46,  
52, 63–64, 66, 73, 77, 96, 122,  
130–134, 136–139, 143–144,  
173, 184–191, 230, 473, 480  
Hevaanjoki 41, 44, 66, 76
- Hibinogorsk 49  
Hiidenmaa 407  
Hovinmäki 65
- Iiliää kahtsi, ks. Eliaan koivu  
lisaku 252  
Iivanaisi 225  
Ikäpäivä 132–133, 225  
Iljussa (Illoša) 468, 470  
Inkere 42  
Inkereenjoki 36–37, 41, 43  
Inkeri 9, 11–12, 16–17, 23–25, 28,  
36–37, 41–44, 46, 48, 59–66,  
74, 76–77, 79, 82–83, 122,  
124, 126, 153–154, 156–157,  
159, 167–168, 171–175, 180,  
184–187, 193–196, 204, 214,  
216, 257, 261, 373, 418, 422,  
461–462, 464, 466–467,  
473–474, 480–482, 484–485  
Inkerinmaa 9–10, 14–17, 20–23,  
25–27, 36, 39, 42–47, 50, 52,  
60, 63, 69, 72, 74, 76–77,  
92, 102, 124–128, 139, 145,  
167, 214, 216–218, 220, 223,  
232, 264–266, 268, 273, 365,  
367, 373, 382, 416, 431, 452,  
454, 459  
Irboska 283, 298, 305–307, 312,  
317, 322, 325, 328, 334, 336,  
340, 402  
Irlanti 154  
Izvara 46
- Jaama 38, 44, 116–117, 119, 214  
Jamburg 39  
Jaroslavl 51, 104, 113, 217  
Jarvigoištšülä ks. Järvikoiskylä  
Jarvikoisjärvi ks. Paapinajärvi  
Jastrebino 46  
Jaštšera 44–45  
Jaunsaule 226  
Jenisseisk 295  
Jermakova 305  
Joenperä (Jögöperä) 47, 52, 66,  
168, 218, 220, 223–225,  
227–230, 232–234, 241, 249,  
260, 273  
Juskela 62  
Järvamaa 373
- Järvenperä 127  
Järvesuu ks. Värska  
Järvikoiskylä (Järvigoistšülä) 223,  
241, 258, 434–435, 437  
Jääski 15
- Kaarosta 44, 60, 63  
Kajaani 59  
Kalinin 217  
Kallivieri 179  
Kama 251, 253  
Kannas 59–61, 63, 69, 73–74, 473  
Kantalahti 100  
Kantokylä 66  
Kaprio 16, 36–39, 46–47, 125, 167,  
215–216, 235, 424  
Karjala 12, 14–15, 28, 36, 41, 43,  
46, 51, 59, 65, 69, 72, 77, 140,  
153–154, 156, 159, 180–181,  
192, 216–217, 268, 274, 301,  
365, 367, 373, 418, 459–460,  
462–467, 469  
Karjalankannas 15, 123, 126, 184,  
216  
Kaspianmeri 49  
Kattila 16, 21–22, 60, 64, 66, 74,  
167, 173, 218, 223–224, 227–  
228, 230, 233–234, 241, 249–  
250, 258–259, 261, 271, 469  
Kaukasia 392  
Kazakstan 49, 98–100, 110  
Kasikko (Kazikko) 223  
Kerstova 422  
Keski-Ruitsa 475  
Kihnu 349  
Kingisepp ks. Jaama  
Kiova 339, 398  
Kirjamo 167–168  
Kirkonmäki 100–101, 110  
Kivitie 402  
Kjahta 334  
Kliimenttina 225  
Klooga 50, 103–104  
Klopitsa 423  
Kodavere 367  
Koivisto 46, 94  
Kolkampää 100  
Kolossovo 312  
Kolpino 306, 319, 329, 336  
Kolppana 74
- Konevitsa 460  
Kontu 64, 66, 223  
Koprina 42, 46  
Korvettula (Körvöttula) 223, 241,  
248  
Kosemkina ks. Narvusi  
Koskisen kylä 94, 167–168, 171,  
425  
Koslova 225  
Kosselka 298  
Kotko 43, 72, 435  
Kotlino 46  
Kozlovo ks. Koslova  
Kraasna 26, 284–285, 336, 367,  
373  
Krasnogorodsk 284  
Kreikka 154  
Kronstadt ks. Retusaari  
Kukkosi (Kukkuzi) 223, 225–226,  
241, 259  
Kuolan niemimaa 49, 100  
Kuopio 284  
Kupanitsa 46  
Kuramaa 376  
Kuremäki 468, 470  
Kurkola 48, 50, 232  
Kurkolanniemi 39, 42–43, 46,  
48–49, 96, 122  
Kuurinmaa 226, 376  
Kymenlaakso 131  
Kyröhaka 46  
Käkisalmi 46
- Laasareva 306  
Laatokka 28, 37, 41, 43, 46, 51, 61,  
65, 126, 214, 459–460, 463  
Lahtan volosti 122  
Laossina 324  
Lappee 15  
Lappi 459  
Latgale 300, 365  
Latvia 25, 216, 223, 226, 242,  
249, 284, 295, 300, 350, 376,  
380  
Laukaa 36, 43, 68, 122, 125  
Laukaanjoki 38, 43, 48, 60, 122,  
223, 248–249  
Laukaanlahti 48  
Laukaansuu 16–17, 22, 42, 47–48,  
50, 96, 117, 122, 131, 143, 215,

- 223, 242–243, 245, 248–249  
 Laura 328, 336  
 Lavansaari 46, 49, 94, 99  
 Lempaala 17, 46, 59, 62, 65, 68, 73, 76, 158  
 Lempola 223  
 Leningrad, ks. Pietari  
 Lenttinen (Lenttisi) 66, 186, 189, 205  
 Liettua 339, 380  
 Liissilä 59–60  
 Liivakylä 40, 47, 220, 223–224, 228–229, 233–234, 425  
 Liivinlahti 214  
 Liivinmaa 14–15, 17–19, 22, 214, 295, 297, 299, 308, 325, 328, 350, 407, 410, 450, 452  
 Liivtsülä, ks. Liivakylä  
 Lobotka 318, 320, 322  
 Logosavitsa 397  
 Loka 94, 96, 101, 106–107, 118, 188  
 Lököva 298  
 Lomonosov, ks. Kaarosta  
 Loukkula 66, 106  
 Lousana 422  
 Luga 44–45  
 Lukin kylä 323  
 Lukesinmäki 46  
 Lukina 260  
 Lutsi 284, 367, 370  
 Luutsa (Luuditsa) 47, 53, 218, 220, 223–224, 228–229, 233–235, 260, 425, 430  
 Lüganuse 42  
 Lähtekylä 422  
 Lämmijärvi 318  
 Lätä 46  
 Magerbur 171  
 Mahu 48, 225, 241  
 Makarova 298  
 Mannakka (Mannovka) 43, 72  
 Matin kylä (Mati) 223, 233, 241, 246, 248  
 Matoksi 46, 69  
 Medovo 336  
 Meremäki 295, 298, 305  
 Metsäkylä 97–98, 100, 103, 114, 118  
 Metsäpirtti 69, 74  
 Metussi 64, 76–77  
 Mikitamäki 299  
 Miskula 65  
 Möla 306, 318–319, 322, 328  
 Mõlnikova 328  
 Moloskovitsa 46  
 Möniste 407  
 Mordva 365, 368  
 Moskova 9, 17, 100, 144, 216, 293–294, 307, 315, 319, 324, 417, 451  
 Muhu 349, 399  
 Murmansk 49  
 Mustameri 36  
 Määdajoki 318  
 Mäki 295  
 Mäkienkylä 17, 62, 65, 68, 76  
 Mäkkylä 83, 97, 100, 102, 106, 113, 118  
 Määsovitsa 319  
 Naakkala 46  
 Narva 36, 43, 49, 127, 171, 233, 241, 249, 259, 324–325, 459  
 Narvanjoki 37–38, 63, 68, 214–215, 261, 267  
 Narvusi 16, 21, 42, 50, 60, 68, 73, 76, 83, 157–158, 167, 174, 184, 187, 205, 214, 226, 422, 464  
 Nesterovka 45  
 Neu-Rahden, ks. Jaunsaule  
 Neuvostoliitto 11, 19, 23–24, 38–39, 49, 51–52, 82–83, 94, 102, 104, 114, 124–125, 144, 219, 241, 296, 320  
 Neva 36–37, 42, 46, 122–123, 459  
 Nikolskoje 312  
 Novabura 423  
 Novgorod 9, 15, 17, 27, 36–38, 51, 100, 126, 214–216, 226, 257, 294, 324, 416–417, 420, 437, 451  
 Nutretsova 323  
 Obinitza 299, 352  
 Ojat 52  
 Olhava 126  
 Olhavanjoki 36, 44  
 Olohhoiva 311  
 Oranienbaum 60  
 Oredež, ks. Ylä-Laukaa  
 Orlas 311  
 Ortesjoki 44  
 Ostrov 336  
 Oussimäki 106, 180, 467  
 Outova 214–215  
 Paapinajärvi 434, 437  
 Paaritsa 46  
 Pahomovka 97  
 Paldisk 50  
 Palkeala 61, 69  
 Palkino 336  
 Pankavitsa 306–307, 311, 315, 318, 322–323  
 Paulovski 59  
 Peen-Rudja ks. Pien-Rutja  
 Peipsi 215, 312, 318–320, 325  
 Peipsijärvi 9, 37, 43, 155, 214–215, 274, 283, 318, 367  
 Peipsinmaa 312  
 Permi 295, 308  
 Peräkylä 46  
 Petroskoi 82, 106  
 Petseri 17, 283–284, 293–295, 297, 305–309, 311–313, 315, 317–319, 321–324, 326–328, 334, 346, 351–352, 382, 389, 391, 397–398, 400, 402, 448  
 Petserinmaa 19, 22, 295, 301, 311, 349, 389  
 Petski 300, 336  
 Pielinen 459  
 Pien-Rutja 223  
 Pietari 9–10, 13, 15–17, 38–39, 41–42, 44–45, 48–50, 59, 61, 73, 96, 102, 113, 116, 119, 123–124, 126, 144, 172, 215–218, 234, 248, 293, 312, 426, 431, 448  
 Pihkova 15, 17–19, 105, 214, 217, 281, 283–284, 293–294, 297, 307–308, 311–312, 315, 317–319, 324, 337, 339, 346, 361, 387, 407, 410, 418–419, 451  
 Pihkovanjärvi 283, 295, 298, 300–301, 305–307, 315–316, 318–321, 325, 329, 336  
 Pihkovanmaa 214, 294, 307–309, 324–325, 349  
 Pihlaala 223  
 Piusa 323  
 Piusajoki 318  
 Pohjola ks. Uusi Kronstadt  
 Polotski 215  
 Põlva 17  
 Pontinen (Pontizöö) 223  
 Pummala 219, 223  
 Puola 103, 300, 320  
 Pustonperä (Pustomerža) 422  
 Pühitsa ks. Kuremäki  
 Pyhäjärvi 61  
 Pärspää (Pärnäspää) 225  
 Ragosina 328  
 Raja-Karjala 216  
 Rajo 224, 260  
 Rautu 46, 61, 69  
 Repola 98  
 Reposaari 104  
 Retusaari 37, 118, 248  
 Riika 17, 402  
 Risumäki 167, 249  
 Romania 339  
 Ropsu 167–168  
 Rosona 143  
 Rosonanajoki 38, 43, 48–49  
 Rotova 328  
 Roziitsa (Rostsa) 307, 336  
 Ruitsa 64  
 Ruotsi 10, 15, 27, 38, 41, 44, 46, 82, 214, 216, 311, 320, 402, 416, 420, 450  
 Ruuditsa 64  
 Ruutsia 103, 114, 116, 167  
 Råpina 282–284, 313, 323, 327–328  
 Rääpyvä 68  
 Saarenmaa 399, 407  
 Saarove 98–100, 113  
 Saatse 299, 306–307, 322, 352  
 Sakkola 46, 61, 65, 69, 72  
 Saksa 102–103, 105, 116, 217, 311, 320  
 Saletsje 306–307  
 Salmi 51  
 Satseri 295, 302, 401  
 Savimäki 66, 84, 94, 118  
 Savitaipale 59  
 Savo 15, 216  
 Savokkala (Savvokkala) 223  
 Seiskari (Seitsekaarto, Seitskari) 46, 94–95  
 Šelonin viidennes 15, 126  
 Senno 306, 336  
 Serepetta 66, 76  
 Setomaa (Setumaa) 9–10, 12, 14–15, 17–21, 23, 26, 167, 282, 284, 293–295, 297–299, 305–309, 311–313, 315–316, 318, 320, 324, 329, 333–334, 336–337, 343–344, 346, 349–352, 365–368, 376–378, 380–381, 388, 391–392, 396, 398–399, 401–402, 405–407, 410, 450  
 Sinijärvi 103  
 Siperia 15, 42, 59, 102, 139, 241,

- 293, 295, 303, 305, 308, 311, 350, 402  
Sirkiänsaari (Sirkeinsaari) 61, 73  
Sisilia 154  
Sivoriitsa 46  
Skuoriitsa 74  
Sohvola 76, 186  
Soikkola (Soikino) 16, 20–21, 24–25, 38–39, 41, 43–44, 46–48, 50, 53, 66, 68, 74, 76, 78, 82–83, 92, 96–97, 100–101, 105–107, 113–114, 116–119, 122, 125, 127, 129–132, 134, 137–140, 144, 158, 160, 162–164, 167, 173–174, 180, 185, 187, 204–206, 229–230, 424, 434–435, 467, 473, 480  
Soikkolanniemi 17, 24, 43–44, 47, 122, 125, 127–128, 140, 214–215, 249, 261  
Solovetski 460  
Somero 94, 249  
Somerojärvi 42  
Sosnovyi Bor 17, 117  
Šoutjärvi 51–52  
Spannkova 42, 46  
Staraja Ladoga ks. Vanha Laatokka  
Struuppova 174  
Suija 103, 106, 467  
Suomenlahti 15, 17, 21, 37, 46, 48, 60, 96, 117, 122, 126, 153, 214–215, 242–243, 248, 319  
Suomi 11–12, 14–15, 24, 37, 46, 48–50, 65, 79, 94, 98, 103–105, 154, 167, 168, 173–174, 180, 192, 216–217, 267, 301, 420, 467  
Sutela 208  
Suuri Kontu (Suur Kõndu) 223, 249, 424  
Suur-Otsa (Suur-Õtsa) 258, 343, 469  
Suursaari 46, 66, 124  
Suvantojärvi 69  
Syväri 460  
Säätinä 74, 113, 116, 167–168, 171, 174, 206  
Tailova 306, 315, 325, 398, 407  
Taipaleenjoki 69  
Tallinna 13–14, 23, 82, 106, 192, 312, 387, 408  
Tammikontu 107, 116  
Tarinainen 82, 106, 118, 163–164, 167–168, 171, 188  
Tartonmaa 261, 328, 370, 373, 405  
Tartto 13–14, 19, 36, 79, 218, 293–294, 312, 315, 387, 408  
Tiensuu 43, 72, 205  
Tihkovitsa 46  
Tihvinä 44  
Tjumen 102  
Toivakkala 46  
Toksova 59, 68  
Tolmatšu 44  
Törvajoki 51  
Tosnajoki 46  
Troitsa 306  
Truvor 306–307, 312, 402  
Tsäätsova 328  
Tšuudienmaa 215, 418  
Turku 14, 103  
Tuutari 37, 59  
Tver 44, 51, 59  
Tyrö 60, 62, 65–66, 73–74, 158, 173  
Tytärsaari 49  
Tönttölä 64, 66, 77, 190, 473  
Tööganitsa 324  
Ukraina 274, 301, 335, 339  
Unkavitsa 306  
Untova (Undova) 223, 241  
Ust-Luga, ks. Laukaansuu  
Uusi Kronstadt 98  
Uusikylä 66, 127, 473  
Uzbekistan 100, 293  
Vaiga 37  
Vainpuoli 22, 36, 43, 47–50, 53, 215, 218, 220, 223–224, 228, 230, 232, 234, 242, 252  
Vaivara 42  
Vakkila 61  
Valamo 460  
Valdai 44  
Valja 251  
Valkjärvi 72  
Valko-Venäjä 301, 361, 380  
Valkovitsa, ks. Suuri Kontu  
Valvöö 64  
Vanha Laatokka 36  
Vanha-Irboska  
Vanhakontu 73  
Vanhakylä 48, 187  
Varpola 422  
Varsova 45, 48  
Vaskela 65, 69, 72, 76–77  
Vasknarva 215  
Vastseliina 282, 284, 315, 323, 328, 402  
Vatjan viidennes 15, 126, 216, 226, 417–419, 437  
Vatjanjärvi 214  
Vatjanmaa 214, 216, 234  
Velikije Luk 105  
Velikkä 223  
Vena 95  
Venakontsa 68, 84–86, 92, 98, 103, 106–110, 118, 167–168, 171, 205, 214  
Venjoki 59  
Venäjä 9–10, 15, 17, 19, 23, 26, 38, 44, 46, 52, 65, 69, 82, 92, 94, 117, 124–127, 139, 144, 156, 162, 168, 215–216, 235, 241, 243, 294–297, 299, 308, 339, 350, 380, 391–392, 420, 447–448, 450–451, 455  
Vepsä 36, 66, 173, 191  
Vesjegonsk 44  
Vidzeme 376  
Viena 11, 65  
Vienanmeri 36, 460  
Viipuri 14, 38, 94, 122  
Viistinä 53, 78, 82, 84, 94, 99, 101, 103, 106–108, 116, 118, 168  
Vilo 295, 299, 302  
Vipiä 83  
Viro 9, 11–12, 14–15, 17–20, 22–23, 37–38, 42, 46, 65–66, 79, 82, 103, 116, 127–128, 139, 154, 167, 171, 180–181, 192, 214–215, 226, 233, 242, 247, 252, 257, 261–268, 270–271, 273, 289, 293–295, 300, 307, 311, 313, 315, 327, 334, 337, 340, 343–344, 349–351, 361, 365–368, 373, 376–378, 380–382, 387–389, 392, 405–406, 410, 420, 450–452  
Virumaa 42, 468  
Vladivostok 295  
Vodskaja Pjatina, ks. Vatjan viidennes  
Vodskoje ozero, ks. Vatjanjärvi  
Vöhandunjoki 318  
Volga 37, 251, 253  
Vologda 50–51, 295, 308  
Voloitsa 82, 98, 109  
Vömmorski 324, 328  
Vönnu 283–284  
Vörtsjärvi 19, 373  
Vörumaa 294, 299, 328, 365, 369–370, 381–382, 388, 391, 401, 405–407, 410  
Vruda 46  
Vuolee 46, 59, 65, 68, 73, 76, 186, 190  
Vyritsa 46  
Väikylä 174  
Värskä 283, 294–295, 299, 306, 312, 332, 352  
Vääräoja 127, 164  
Yhinmäki 66, 73  
Ylä-Laukaa 16, 41–42, 44–45, 133, 139, 184  
Ylä-Ruitsa 433  
Zamogilje 214  
Äyräpää 15, 126, 216  
Ääninen 51