

➤ Katsooko metsä ihmistä? *Suomen
Kansan Vanhat Runot* ja lajienvälinen
kommunikaatio

—

Tiina Seppä

K

un maailma syntyi munan pudotessa veteen, nousi paikalle saari ja saareen kasvoi ”komia korpi”. Metsä on läsnä *Suomen Kansan Vanhojen Runojen* (tästä eteenpäin SKVR) syntyjä käsittelevissä runoissa ja suurimmassa osassa muutakin kalevalamittaista kansanrunoutta vähintään välillisesti tai taustaoletuksena. Mutta alussa oli meri, lintu, muna ja korpi.

Päivälintu, pääskylintu
Lenti sen kesöisen päivän,
Etsi maata maatakseni,
Munaa munitakseen.
Lenti vuoren kallalle,
Valoi hän sinne vaskisen pesän,
Muni kultasen munan.
Tuli tuuli merestä,
Käänsi laivan kallaltee;
Vieri se muna veteen.
Siihen kasvoi kaunis saari.
Siihen kasvoi komia korpi. (SKVR, III3, 3583)¹

Tässä artikkelissa tutkin metsää itämerensuomalaisessa kansanrunoudessa posthumanistisesta tutkimuskehyksestä käsin.² Kysyn: Millaisena metsä näyttäytyy *Suomen Kansan Vanhoissa Runoissa*? Millä tavoin metsän kanssa kommunikoidaan? Kuka runoissa puhuttelee ja ketä? Onko metsä kaikille sama? Millaista toimijuutta metsällä on, tai onko sellaista?

Kansanrunous, josta *Suomen Kansan Vanhat Runot* on koottu, on kirjallistettua, alkuaan suullista perinnettä, ja se asettuu siten perinteentutkimuksen ja kirjallisuudentutkimuksen välimaastoon (Hämäläinen ym. 2019; Stark 2019). Kansanrunouden ymmärtämisellä kirjallisuutena on toki pitkä historia kansallisuuden rakentamisen ja Lönnrotin kansalliseepos *Kalevalan*³ myötä, mutta suullisen ja kirjallisen tradition kohtaamisia on erityisesti viime vuosina pohdittu menetelmällisissäkin mielessä (Karhu 2019). Kansanrunouden käsittelyyn sisältyy lisäksi kysymys siitä, miten runoudesta puhutaan siten, että sille ominainen laulullinen ja omaperäinen luova ilmaisu tulisivat esiin riittäväällä painolla. Lyyrinen ja eepinen runous, kuten lähes kaikki *Suomen Kansan Vanhojen Runojen* aineisto loitsuja lukuun ottamatta, on alun perin laulettua ilmaisua, ja siksi erityisesti musiikintutkimuksen näkökulmissa pyritään tuomaan esiin sen esityksellinen olemus esimerkiksi käsitteellä *runolaulu*, jolla tarkoitetaan yksittäistä runoesitystä, myös tekstiä mutta toisaalta itse luovaa tekoakin⁴. Käytän runoteksteistä pääasiassa käsitettä *runo*, sillä keskityn niiden tekstuaaliseen sisältöön, en rituaaliseen tai performatiiviseen esittämisen tapaan, enkä välittymisen, keruun ja tallennuksen prosesseihin⁵. Suuri osa metsään liittyvistä runoista on myös loitsuja, jotka on esitetty suorasanaisesti, ei laulamalla.

Näidenkin esittämisen myös performatiiviseen ja ruumiilliseen puoleen ovat perehtyneet esimerkiksi Lotte Tarkka (1994; 2005) ja Vesa Matteo Piludu (2019).

Posthumanistinen tutkimuskehys, johon luentaani asettelen, tarjoaa uuden lukutavan ja tulkintamahdollisuuden vanhaan kansanrunouteen, joka on täynnä ei-inhimillistä toimijuutta ja jossa inhimillinen ja ei-inhimillinen ovat jatkuvassa vuorovaikutuksessa toistensa kanssa (Lummaa & Rojola 2016, 22). Pyrkimyksenä on siirtää huomion keskipiste selviönä pidetystä ihmisestä tätä ympäröivään todellisuuteen ja sen olentoihin ja entiteetteihin (esim. Kaarlenkaski 2012, 59–66). Suullisen perinteen aineistoja ajatellen kasvikkommunikaation tutkimus on erityisen kiinnostava alue (esim. Blande & Glinwood [toim.] 2018). Kasvien ja esimerkiksi sienten parissa on tehty jo vuosia myös etnografista tutkimusta (Kirksey & Helmreich 2010). Antropologi Eduardo Kohn kirjoittaa:

Sillä, miten toislaisiset [*other kinds of beings*] näkevät meidät, on väliä: se muuttaa asioita. [-] Kohtaamiset toislaisten kanssa pakottavat tunnistamaan sen toiseikan, etteivät näkeminen, esittäminen, tietäminen tai ajattelu ole yksinoikeudella inhimillistä toimintaa.⁶ (Kohn 2013, 1, suom. TS)

Kohnia mukailien näkökulman siirtäminen siihen, miten toislaisiset näkevät meidät, on merkityksellistä kaiken tutkimuksen suhteen. Ihmiseen toislaisten katseen kohteena ei ole kiinnitetty juurikaan huomiota perinteentutkimuksessa, vaikka suullinen traditio on luonteeltaan lajienvälistä. Kansanrunoudessa kommunikaatio kytkeytyy pääasiassa tekoihin – metsän suopeuden varmistamiseen, kehotuksiin ja pyyntöihin. Metsän katsetta ei ole ehkä mahdollista lukea kansanrunoudesta kovinkaan kattavasti, mutta sitä voi tulkita reflektoiden ihmisen toimintaa. *Suomen Kansan Vanhat Runot* ja muu suullisesti välittynyt perinne, kuten uskomustarinat, ovat kuitenkin täynnä kuvauksia lajienvälisestä kommunikaatiosta. Tässä maailmassa metsä näyttölee aivan erityistä osaa; sen hyväksyntää, suopeutta ja suostumusta toivotaan ja varmistellaan, mutta ihminen ei voi koskaan olla niistä aivan varma. Metsän myös toivotaan katsovan ihmistä tietyin tavoin, esimerkiksi eroottisesti haluttavana, kuten metsästysloitsuissa. Niissä ihminen myös pohtii sitä, millä tavoin metsä näkee tai haluaa nähdä hänet, ja kuvailee itsensä tämän oletuksen mukaisesti. Lotte Tarkka (1994, 95) toteaa ihmisen ja metsän monitahoista suhdetta vienalaisrunostossa tarkastelevassa artikkelissaan: ”Puhutteleamalla metsää ihminen lainasi metsälle oman ihmisyytensä mittarin, inhimillisen kielen, mutta tutki samalla oman kielensä ehtoja, kommunikaation luonnetta, rajoja puhujan ja puhuteltavan välillä.”

Suomen Kansan Vanhojen Runojen metsä ei ole biologinen entiteetti⁷ tai yksi tietty toislainen, mutta eittämättä se on runoissa ei-inhimillinen toimija tai useita toimijoita. Runojen keskiössä on toki useimmiten ihminen, esimerkiksi koko suullisen tradition luoja ja usein lyyrisen runon minäkertojana, mutta

sen aktantteina⁸ on usein ei-inhimillisiä entiteettejä: eläimiä, kasveja, kiviä, artefakteja. Huomionarvoista on kuitenkin, että vaikka ympäröivän todellisuuden ei-inhimillisiä entiteettejä pidetään ajattelevina ja kommunikoivina olentoina, ei niiden kommunikaation ymmärtäminen edellytä välttämättä ihmistä tai ole lainkaan ihmisen tehtävä. Esimerkiksi animistisissa kulttuureissa luonnon entiteetit voivat myös kommunikoida keskenään, ihmisen ymmärryksen ulottumattomissa. (Harvey 2010, 21; Hallowell 1960, 34.)

Ei-inhimillisellä tai ei-inhimillisellä entiteetillä tarkoitan mitä tahansa teksteissä esiintyvää toimijaa, joka ei ole ihminen. Se voi olla toislaajinen eliö tai vaikkapa metsän kivi. Se voi kansanrunoissa olla myös ihmisen ruumiinosa, jolla on oma itsenäinen toimijuutensa (ks. esim Siragusa ym. 2020). Erityisesti sukuelimillä on kansanrunoudessa oma tahtonsa ja toimijuutensa. Myös esimerkiksi kansansaduissa esiintyy monenlaisia ei-inhimillisiä toimijoita, useimmiten eläimiä, mutta myös muita: mielikuvituksellisia kulkuvälineitä, taikavoimia sisältäviä esineitä tai vaikkapa varallisuutta tuottavia esineitä (Apo 1986, 270–273).

Nykyisin tiedetään, että kasveilla on muisti, että ne kommunikoivat esimerkiksi kemiallisin yhdistein ja että niiden soluilla on potentiaali välittää myös kuvia (Mancuso & Viola 2015), eläinten käyttäytymistä koskevasta tutkimustuloksista puhumattakaan (Thompson 2019). Kasveja koskevassa tutkimuksessa osoitetaan kasvien älystä ja kommunikaatiosta seikkoja, jotka muistuttavat tieteiselokuvaa – tai vaihtoehtoisesti animististen ja esimodernien suullisen perinteen esitysten mukaista kuvaa. Tästäkin näkökulmasta suullisen runouden lajienvälisen kommunikaation kuvaukset ovat arvokkaita aineistoja uusille tulkinnoille. Kansanrunousaineisto on ihmisen tuottama konstruktio, mutta siinä kuvataan maailmaa, jossa eläminen toislaajisten kanssa on elämän edellytys. Uusi kasvikommunikaation tutkimus osoittaa, ettei toislaajisten kommunikaatio ole useinkaan ihmiselle avautuvaa. Niin on myös kansanrunoudessa: ihminen ei voi aina ymmärtää tai määrätä metsän toimintaa.

Esimoderni aineisto ja sen antroposeeniä edeltävä luonne

Artikkelin aineistona on *Suomen Kansan Vanhojen Runojen* ne runot, joissa esiintyvät sanat ”metsä”, ”mehtä” ”korpi” ja ”salo”. *Suomen Kansan Vanhat Runot* on kattava kokoelma lähinnä suomalais-karjalais-inkeriläistä kansanrunoutta, ja se on julkaistu 34 nidosta kattavana kokoelmana vuosien 1908–1948 aikana, lukuun ottamatta täydennysosaa vuodelta 1997 (Timonen & Kuusi 1997). Runot on julkaistu myös Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran verkkosivuilla tietokantana, jossa ne ovat avoimesti kaikkien saatavilla. *Suomen Kansan Vanhat Runot* tarjoaa mahdollisuuden ymmärtää jotakin sellaisesta elämäntavasta ja maailmankuvasta, jossa *luonto* ihmistä ympäröivän koskemattoman maailman merkityksessä ei esiinny kuin haltiattarennimissä (esim. Turunen 1984, 190–191), ja

jossa metsä on jokapäiväinen elinehto. Runosto on lisäksi 1800–1900-lukujen taitteessakin kantanut vielä varhaisempien elämäntapojen mentaalisia malleja, kuten Lotte Tarkka (2005) on vienalaisrunoja käsittelevässä tutkimuksessaan todennut. Runoston ajallinen ulottuvuus kantaa siis ihmisen hallitseman aikakauden, antroposeenin⁹ taakse, joskin osa runostosta on myös uudempaa perua. Tässä artikkelissa tarkastellut runot on pantu muistiin pääosin 1800-luvun jälkipuoliskolla ja 1900-luvun alussa.

Vanha kalevalamittainen, alkuaan suullinen, pääosin 1800-luvulla ja 1900-luvun alkupuolella muistiin kirjoitettu suomalais-karjalais-inkeriläinen runous kertoo jotakin sitä laulaneiden ihmisten käsityksistä. Ei aina heidän jokapäiväisestä arkisesta todellisuudestaan, mutta jostakin ulottuvuudesta sen takana. Runous kertoo maailmankuvasta, jossa ei-inhimillinen ja materiaallinen todellisuus on läsnä 2020-luvun ihmiselle vieraalla intensiteetillä. Siinäkin mielessä *Suomen Kansan Vanhat Runot* on rikas aineisto posthumanistiselle tulkinnalle, tai ainakin kokeilulle lukea sieltä tietoisesti esiin ei-inhimillisiä toimijoita. Posthumanistisessa kehityksessä kansanrunouden tutkimus voi avata kulttuurisia jatkuvuuksia lajienvälisen subjektiviteetin ymmärtämisessä ja ei-inhimillisten toimijoiden näkemisessä subjekteina (Lummaa 2015, 271).

Lotte Tarkka käsittelee metsän ja ihmisen suhdetta vienalaisrunostossa laajasti artikkelissaan ”Metsolan merkki – metsän olento ja kuva vienalaisrunostossa” (1993) ja myös myöhemmissä töissään (esim. Tarkka 2005). Käsittelee tässä artikkelissa suppeampaa, mutta alueellisesti laajempaa ja hajanaisempaa aineistoa, joka on muodostettu hakusanojen avulla. Aineistosta tekemäni havainnot ovat pitkälti samansuuntaisia kuin Tarkalla, sillä erotuksella, että turvapaikkana metsä näyttäytyy erityisesti Inkeristä tallennetuissa naisten runoissa. Vienalaisrunoudessa korostuvat metsästyksen liittyvä runous ja sen kommunikatiivisuus sekä toisaalta karjanhoitoon liittyvä runous (Tarkka 1994). Tarkan mukaan metsän merkitykset ja mielikuvat runostossa viittaavat myös mytologioihin ja konkreettisiin havainnollistuksiin. Tarkka panee merkille myös metsän merkitysten moninaisuuden; ehkä nyt voisi puhua jopa intersektionaalisuudesta (esim. Rossi 2015): metsän merkitykset ja luontosuhteet riippuvat kontekstista, elinkeinosta, runolajista, sukupuolesta, ja niin edelleen (mt., 92).

Olen hyödyntänyt aineistoa muodostaessani *Suomen Kansan Vanhat Runot*-tietokantaa sekä Eetu Mäkelän kehittämää Octavo-käyttöliittymää tietokantahakuun (Kallio & Mäkelä 2019). Hakusanalla ”metsä” osumia tuli 477, ”korpi” tuotti 356 ja ”mehtä” 160 osumaa, ”salu” taas 195. Suurelta osin osumat ovat päällekkäisiä, sillä loitsuissa ja muissakin runoissa käytetään paralleleleja, eli toistetaan samaa entiteettiä useilla eri synonyymeillä, esimerkiksi ”lepy metsä, kostu korpi / lämпи salu sininen”. Aineistossa näkyy paitsi metsän merkittävä ja merkityksellinen rooli suomalais-karjalais-inkeriläisessä suullisessa runoudessa, myös se, missä toimissa metsän suopeus tai vihamielisyys on ihmiselle tärkeintä: metsästyksessä ja karjanhoidossa. Tämän lisäksi metsä voi lyyrisessä

Metsästä tulee lyriikassa erityinen paikka, jossa lajien rajat ja kielet sekoittuvat.

huolirunoudessa olla pakopaikka, jopa vaihtoehtoinen yhteisö. Pakopaikkaa etsivälle se voi tarjota myös turvapaikan – tai kieltäytyä, omista syistään.

Kansanrunoudessa metsä on kommunikaatiossa ihmisen kanssa alinomaa, vähintään implisiittisesti. Erityinen rooli sillä on metsästyksessä, ja tämä kytkös on kiinnostava niin runouden kuin lajienvälisyydenkin kannalta. Taidehistorioitsija ja taiteilija Mikko Ijäs (2017) on esittänyt väitöskirjassaan taiteen synnyn edellytykseksi väsytyismetsästyksen ja sen tuottaman poikkeuksellisen tietoisuuden: väsytyismetsästyksessä koetut muuntuneet tajunnantilat ja elämykset saaliseläimeksi tulemisesta ja siten sen liikkeiden aavistamisesta ovat johtaneet tarpeeseen siirtää tätä kokemusta taiteen keinoin muille suorasanaisen, arki-sen ilmaisun osoittautuessa riittämättömäksi. Väsytyismetsästyksen kuvauksia on suomalais-karjalais-inkeriläisessä kertovassa runoudessakin, *Kalevalan* kautta tämä teema tunnetaan hyvin Hiiden hirven hiihdäntänä runoissa 13 ja 14 (Lönnrot 1949 [1849], 131–146)¹⁰. Ijäs käsittelee teoriassaan ensisijaisesti kuvataiteita, mutta ajatus sopii myös kielelliseen taiteelliseen ilmaisuun. Runokielessä on mahdollista ilmaista ja kokea sellaista, mitä arkinen, suorasanainen ilmaisu ei tavoita, ja jota ei arjessa edes voida kokea. Rituaalirunous, kuten loitsut, ovat erityisesti arjesta irrottavia, mutta kaikki kansanrunous on arkitodellisuudesta poikkeavan kokemisen ja vuorovaikutuksen maailmaa, toisin tekemisen, näkemisen, kokemisen ja ilmaisemisen aluetta. Kansanrunoissa esitetään myös toiveita, haluja ja kuvitelmia maailmoista, jotka voisivat olla mahdollisia. Tällainen on esimerkiksi naisten laulama ”Naisten linna” -runo: siinä esitetään utooppinen kuvitelma linnasta, jonne kosijoilla ei ole asiaa ja joka on nais erityisten velvoitteiden ulottumattomissa (Timonen 2004, 360–364).

Tutkin siis artikkelissani, millaisena metsä näyttäytyy metsästyks- ja karjan-suojausloitsuissa ja huolirunoissa, millaista toimijuutta metsällä on sekä sitä, millainen lajienvälisen kommunikaation paikka kalevalamittainen runous on. Lisäksi tarkastelen sitä, millaisia eroja metsän esittämisessä on riippuen esittäjästä ja runolajista. Perinnelajit ovat usein sukupuolittuneita, kuten myös niiden kuvaama kulttuuri ja sen toimintaympäristöt. Esimerkiksi runojen tal-

lennusajankohdan ja sitä edeltäneen kulttuurin piirissä metsästys kuului miehille ja karjanhoito oli lähes yksinomaan naisten vastuulla (Stark 1998, 88–89). Edelleen huolirunojen laulajista suurin osa oli naisia, mikä näkyy ja kuuluu myös niiden luonteessa (Timonen 2004). Metsä ei myöskään ole sama loitsuissa ja huolirunoissa, eikä se ole sama kaikille. Metsästysrunojen metsä on eroottisen halun kohde, naisten huolirunoissa metsä suojaa, hoivaa ja tarjoaa turvaa.

Tutkimusmenetelmänäni on aineiston teemoittelu ja lähiluku (Pöysä 2015). Keskiössä on runolajien ja niiden erityispiirteiden tunteminen: mikä käyttötarkoitus runoilla on, ketkä niitä ovat laulaneet ja missä yhteyksissä, sekä missä runoissa toistuvat samat aiheet tai säkeet.

Olen lukenut muodostamaani aineistoa tarkentaen metsän kanssa tapahtuvaan kommunikaatioon ja metsän toimijuuteen tai olemukseen suhteessa ihmiseen. Toimijuutta on myös pieni toimijuus, tekemättä jättäminen, odottaminen tai sietäminen, kuten Marja-Liisa Honkasalo (2013) toteaa. Analyysini keskittyy siihen, millä tavoin metsä ja sen piirteet kuvataan eittämättä ihmisen konstruoimassa kansanrunouden maailmassa, ja millaisia suhteita ihminen ottaa suhteessa metsään. Reflektion kautta on mahdollista toisinaan nähdä myös metsän toimijuutta tai asemoitumista suhteessa inhimilliseen sanoittajaan.

Millainen metsä on?

”Laulajan alkusanoissa” ja useissa metsästysrunoissa kerrataan hyvin konkreettisella tavalla metsätyppejä ja niiden puulajistoa:

La mie vielä virren laulan:
Tästä tänne tie menevi
Kullaista kujaista myöten,
Hopiaista tietä myöten.
La mie laulan vielä virren:
Suo kasvo sorian koivun,
Ranta kasvo rautiaisen,
Korpi kuusen kukkalatvan,
Kangas kaunoisen petäjän. (SKVR, IV2, 2456)

Suo kasvaa koivua, korpi kuusia, kangas petäjää. Sama aihe, metsätyyppien ja niiden kasvillisuuden erottelu, toistuu myös metsämarjojen poimintaan viittaavassa loitsurunossa, jossa marjat huutelevat poimijaansa:

[--]
Mansikka meällä huusi,
Puola kalju kankahalla:

“Tule neito ottamaan,
Punaposki poimimaan,
Ennenkuin etana syöpi,
Mato musta muikkajaa!” (SKVR, VI, 572)

Puolukan huutelu mäeltä jatkuu toisessa runossa, ”Marjavirressä”, neitseellisen hedelmöittymisen kuvauksena, joka on tulkittu ainoaksi naisen omaehtoisen seksuaalisuuden kuvaukseksi kansanrunoissa (Kupiainen 2004, 242–245; Timonen 1994):

Marjani mäeltä huuti,
puolukaini kankahalta:
”Tules, neiti, poimimah,
tinarinta, riipimäh,
peävaski, valitsemah,
ennen kun etona syö,
mat[o] must[a] muikk[oa]!”
Viiteleksen, vyöteleksen,
Pani peälläh parasta,
ripeintä rinnoillah;
astu marjasen luo,
o[t]ti marjsen
hyvisih hyppih,
kaunehih kätösihise.
“jopa olen monta poiment,
monta poiment, monta koitant,
eipä vielä näin hyveä.”
(Ei raski heittää, kun)
huulillah hypertelö[ö],
kie[le]läh lipuu,
siitä vatsah valau. (SKVR, I2, 1098)

Tarja Kupiaisen (2004, 245) mukaan runo kuvaa naisen halua ja on samalla osoitus tämän omasta tahdosta: ”nainen päättää vastata marjan kutsuun eikä antaudu sen vietäväksi”. Marja on runossa aloitteentekijä ja toimija. Se huutaa mäeltä nuorta naista kutsuen tätä ”neidiksi”, ”tinarinnaksi” ja ”peäväskiksi”, jotka ovat kansanrunoissa usein nuoreen naiseen viittaavia epiteettejä (esim. Hämäläinen 2017). Marjan intentio on päästä yhteyteen naisen kanssa, ei tulla matojen ja etanoiden syömäksi. Runon alun jälkeen runon subjektiksi vaihtuu nainen. Marjan toimijuus ja intentio väistyvät naisen astuessa marjan luo.

Korpi voi olla kolkko ja kylmä, kuten karjaa suojaavissa loitsuissa (esim. SKVR, XV, 1240). ”Salo” taas on synkkä tai sininen, kalevalamittaiselle runolle

ominaista allitteraatiota seuraten ja asiayhteydestä riippuen. Esimerkiksi parannusloitsuissa synkkä salo esiintyy taajaan, kun taas metsälle lähtö -loitsuissa salo siintää sinisenä:

Siikanen sinun nimesi,
Pihan rikka, pellon sonta,
Kumun kultanen orava,
Pellon päähinen Jumala!
Hyvin teit, ettäs menit,
Paremmiin teet, että paloat,
Synkkä salo eissäsi,
Sininen taivas pääsi päällä,
Lieko meri takanasi. (SKVR, IX4, 966)

Loitsuissa kuvaillaan metsää myös seuraavasti: ”kuuna paistoi kuusen oksat / hopiana honkan oksat / päivänä petäjän kelkät” (kerkät). Samassa loitsuissa epäillään metsän suuttuneen (”jokohan nyt suttui suuri mehtä / jokohan Tapio vihastui?”), koska saalista ei ole tullut

(SKVR VI2, 4871). Inkeriläisessä pakenevan runossa metsä puhuu myös omasta puolestaan ja kuvailee itseään seuraavasti:

Mihepä m[iä] s[innuua]?
Alt oon harva, päältä oon tihti,
Keskeltä läpi näkky. (SKVR, III1, 1231)

Metsä kertoo olevansa alta harva, päältä tiheä (tihti=tiheä¹¹), ja keskeltä läpinäkyvä. Tällainen voisi olla vankkarunkoinen havupuumetsä, jonka puusto on niin vanhaa, ettei aluskasvillisuutta juuri oksien varjossa kasva – toisenlainen kuin kaskeamisen jäljiltä lehtipuun valtaama, matalan aluskasvillisuuden valtaama alue. Toisessa inkeriläisessä kertovassa runossa metsä vastaa pakopaikkaa etsivälle:

“En ota h[oitaa] s[innuua],
Ku tulloo syvä sykysy,
Kova talvi tallajaa,
Haavat hallii mennööt,
Nii tulloot kylläisen miehet,
Tulloot kervehen keralla,
T[ulloot] metsää leikkoimaa,
Kaskiloja kaatamaa,
Nii löytäät sinuisen täältä,
Vievät talvella kottii.” (SKVR, III2, 1339)

Sytä metsän kieltäytymiseen kätkemästä pakenevaa käsittelen myöhemmin artikkelissani.

Metsän puhuttelu metsästysloitsuissa

Metsästysloitsut ja metsästyksen liittyvä runous on merkittävä osa suomalais-karjalais-inkeriläistä runotraditiota. Metsästysloitsut ovat olleet erityisesti miesten perinnettä, kuten metsästyskin. Metsästyrunouden tarkoituksena oli varmistaa saalis ja siten elanto. Metsän suopeutta pyydetään etukäteen, varmistellaan metsässä ollessa ja lopulta sitä arvioidaan jälkeinpäin esimerkiksi karhunpeijaisrunossa, jossa performoidaan kaadetun karhun häitä ihmismorsiamen kanssa (ks. Sarmela 1981; Siikala 2013; Piludu 2019).

Rituaalirunouden funktio on irrottaa loitsija arkitodellisuudesta (Tarkka 2005, 263), mutta se sisältää myös voimakkaan eroottisen latauksen. ”Hellin aistillisuus kalevalamittaisessa runoudessa osoitetaankin metsälle, ei toiselle ihmiselle”, toteaa Lotte Tarkka (mt. 268; myös Siikala 2013, 379). Metsän toivotaan kostuvan, taipuvan ja mieltyvän, avaavan aittansa ja antinsa. Tarkan mukaan loitsuilla luotiin rituaalinen tila, jossa yhteys inhimillisen ja ei-inhimillisen välillä tuli mahdolliseksi, ja jossa nämä toimivat samassa tilassa (mt. 271). Samat teemat toistuvat myös häärunoudessa, ja kosioretki toistaa pyyntiretken formulaa.

[Karhua kotiin tuotaessa.]

Akat:

Minkäs teille mehtä anto?

Miehet:

Meton meille mehtä anto,

Ilveksen metän isäntä,

Metän piijan pikkaraisen,

Mesikämmen källeröisen. (SKVR, XII2, 6558)

Metsästyrunoissa, jotka ovat pääasiallisesti loitsuja, metsää ei juurikaan kuvailla, eikä se puhu omasta puolestaan. Sitä puhutellaan. Puhuttelusta on kuitenkin pääteltävissä, ettei sen toiminta ole ennustettavissa, saati ohjaitavissa. Metsän tahto on arvaamaton, eikä se aina avaa aittojaan tai mielly metsämieheen: ”Eikös mehtä miellykää, / Messän korpi kostukaa” (SKVR, VI2, 4966).

Seuraavassa pohjoiskarjalaisessa jäniksenmetsästysloitsussa runon minä on medenhajuinen, kun taas ”mehtä haiskoon havuille”:

Minä mies meelle haisen,

Mehtä haiskoon havuille,

Katajoille katkukoon,
Ei aina akkain k-lle,
M-ut muille vehnäsilille! (SKVR, VII5 loitsut 3567)

Kun metsältä pyydetään saalista, on se ”puhdas mehtä, armas mehtä” (esim. SKVR, XII2, 6606). Metsästysloitsuissa siis metsä on puhdas, armas, tuoksuva: haisee medelle, havuille, katajalle, joskus myös arvokkaille elintarvikkeille, viitteenomaisesti ehkä myös naisen sukuelimelle, johon toiseksi viimeinen säe ”ei aina akkain k-lle” ehkä viittaa, ja joka on myös *Suomen Kansan Vanhojen Runojen* ”Vitun synty” -runon mukaan tehty muun muassa kuusta, voista, silkasta sianlihasta ja medestä (SKVR, XV 409).

Metsä on siis seksuaalinen olento, ja runon maailmassa se on mahdollisessa seksuaalisessa suhteessa mieheen, metsästäjään. Metsä on (miehen) halun kohde, joka voi mieltyä tai jättää mieltymättä. Toisinaan metsästys- tai kosioretki on onnistunut, kuten seuraavassa karhunpeijaisrunossa, jossa ”metsä mieltyi, korpi kostui”:

Jopa meihin metsä mieltyi,
Metsä mieltyi, korpi kostui,
Taipu entinen tapio.
Joko nyt ruvennen runoille,
Virren töille työnteleime?
[--] (SKVR, XII2, 6554)

Metsä voi myös ottaa karjaa omakseen ja tartuttaa ihmiseen sairauksia. Metsä voi peittää ihmisen tai eläimen metsänpeittoon (esim. SKVR, XII2, 6989). Karjan saamiseksi takaisin ihminen puhuttelee metsää loitsumuodossa ja imperatiivissa, ei pyytäen tai maanitellen: ”Anna mehtä omani pois!” (SKVR, VI2, 5400). Sen sijaan metsästä tarttuneiden vaivojen tai sairauksien parantamiseksi metsää puhutellaan anoen ja imarrellen: ”Hyvä mehtä, kaunis mehtä, jos sie säikäyksestä kiusoot ja vaivoot tätä immeistä, niin asetu ja lepy lepytellessäin!” (SKVR, VII4, 2500).

Posthumanistisessa tutkimuksessa viitataan usein Jacques Derridan (2019[1997]) kokemaan alastomuuden häpeään kissansa edessä. Ihmisen suhdetta metsään kansanrunoudessa voi ajatella samasta lähtökohdasta. Derrida kuvaa tunnetussa paraabelissaan alastomuudestaan kokemaansa häpeää kissansa edessä, mikä johtaa pohdintaan ei-inhimillisen tietoisuuden luonteesta ja sen katseen kohteena olemisesta (Derrida 2008, 4; ks. myös Fudge 2013, 181; Thompson 2019, 73). Metsäänkään ei mennä metaforisesti alastomana. Metsään mennessä ”varataan”, varustaudutaan ja laittaudutaan symbolisesti. Usein metsästä pelättiin tarttuvan tai ”hinkautuvan” tauteja tai haitallisia entiteettejä, joista eroon pääseminen oli vaikeaa (Tarkka 1994, 84–87). Arvatenkin metsässä ajateltiin myös olevan sellaisia olollisia tietoi-

suuksia, joiden keskuudessa oleminen vaati tietoista läsnäoloa. Metsä katsoo ihmistä.

Pakenevan ja huolellisen metsä

”Pakenevan runo”, jonka teema toistuu *Suomen Kansan Vanhoissa Runoissa* moniaalla, on lyyrinen ketjuruno, jossa runon minä pakenee milloin mitäkin. Metsältä tämä toivoo apua piiloutumisessa tai pakenemisessa. ”Pakenevan runossa”, jossa aktantti on surmannut puolisonsa, metsä – kuten myös vuorollaan suo, niitty, kaivo ja meri – kieltäytyy kätkemästä pahantekijää. Metsä vastaa vältellen:

Mihpä m[iä] s[innuu]?
Alt oon harva, päält oon tihti,
Keskeltä läpi näkky. (SKVR, III1, 1231)

Puolisonsa surmanneelta metsä evää pakopaikan. Toisessa, samaa teemaa toistavassa inkeriläisessä runossa (miehentappajaneito-runoihjelma) metsä evää myös turvapaikan, minkä seurauksena pakeneva neito hirttäytyy metsän kuuseen (SKVR, III2, 1339).

Sen sijaan huolelliselle, murheiden valtaamalle metsä tarjoaa turvapaikan, tai ainakaan runot eivät anna mitään viitteitä muusta. Metsä tarjoaa lohtua jopa huorintekijälle, jota kaikki muut hylkivät:

Mie en huoli likka nuori,
Mie en huoli, vaikk' tien huorin,
En varaja, vaikk' tien varsan,
Ku ei huoli miun hoitajain,
Ei varaja voalijain,
[--]
Viis on miestä miittimässä,
Kaheksan on katsomassa
Miun katalan kasvojain,
Korkuu kova-osaisen.
Soi, metsä ja kumia, korpi,
Miun vakoisen vastahain,
Kohtahan kova-osaisen! (SKVR, V2, 865)

Huorintekijä on runon antamien vihjeiden perusteella aviotonta lasta odottava nuori nainen, jonka asema yhteisössä ei ollut useinkaan helppo (esim. Helsti 2000). Sukupuolen, metsän ja seksuaalisuuden väliset yhteydet kansanrunoudessa ovat tiheitä ja monimerkityksisiä. Niissä on myös kiinnostavia näennäisiä

ristiriitoja. Metsä esimerkiksi on kyläyhteisön ulkopuolisena alueena naiselle myös potentiaalinen seksuaalisen väkivallan näyttämö. Esimerkiksi ”Vastan taiton runossa” neito menee taittamaan vastoja (kuten myös *Kalevalan* Aino kohdatakseen vanhan tietäjän, kosijansa) ja tulee todennäköisesti raiskatuksi:

Taiton vastan taatolleni
toisen vastan maam[olleni]
kolmatta korottelimek.
Tuli vieras virvikolta
koiran suoli koivukolta
jok’ otti minun omani
piti piika kunniani
Nosta kirstu k[irstun] päälle,
arkku arkulle ylennä. (SKVR, VII, 207)

Toisaalta metsä paikkana, jonne yhteisön kontrolli ei ulotu, tuo näkyväksi myös naisiin kohdistuvan muun seksuaalisen itsemääräämisoikeuden puutteen. Neidon kunnia asetetaan toisinaan kyseenalaiseksi vain siksi, että tämä on viipynyt metsässä liian kauan:

Menes, portto, poikemmaksi,
tulilautta, tuonemmaksi!
Et ollut vejen kannannassa,
olit sulhosen etsossa. (SKVR, I2,1196)

Liian pitkään kestävä oleilu metsässä on naiselle mahdollinen maineen menetyksen peruste (ks. Kupiainen 2004, 237–240; Tarkka 1994, 81–82). Siksi onkin merkittävää, että naisten laulamassa huolirunoudessa metsä on yksinomaan turvallinen paikka. Huolessen runoissa metsää pyydetään soimaan, usein ainoana, murhetta kantavaa runon minää vastaan. Metsän ”soimisella” runon minää ”vastaan” ilmaistaan vastakaikua, myös aivan konkreettisesti. Senni Timonen on osoittanut, että lyriikassa toistuu tallennettujen sävelaineistojen perusteella *metsän sävel*, jota käytetään nimenomaan metsässä laulettaessa. Toisinaan pelkkä metsän sävel voi ilmaista metsän läsnäolon tai kaipuun metsään, riippumatta runoiheesta. (Timonen 2004, 93–100.) Runonkerääjä Armas Lounis (1907, 108) toteaa sävelmästä seuraavasti: ”Niin kuin varsin usein Inkerin runosävelmät, loppuvat muutamat näistäkin sävelmistä pitkään säveleeseen, jonka laulaja tietenkin koettaa voimainsa takaa kajahuttaa, saadakseen maat ja metsät joka puolella kaikumaan.” Metsän soiminen on siis kaikumista, mutta myös reflektiota ja hiljaista dialogia; metsämiljöö on runon minälle *sinuus*, dialogin toinen osapuoli (Timonen 2004, 93).

Huolessen runoteemassa metsä on turvapaikka, joka ottaa vastaan runon minän huolet sekä kuuntelee, kun kukaan muu ei sitä tee. *Huolessen* on henkilö,

jolla on huolia ja murheita; useimmiten nainen. Naisten lyriikassa huolellisen teema on hyvin yleinen, ja metsä esiintyy huolirunoudessa taajaan, mutta aivan erilaisessa roolissa kuin loitsuissa, erityisesti metsästysoitsuissa. Metsä on ja pysyy, odottaa, ottaa vastaan ja sietää. Seuraavassa huolellisen runossa runon minä pyytää korpea kantamaan kaihojaan:

Soi metsä kuin maa ja korpi,
Metsä herttanen heläjä
Huolellisen huutaessa,
Kaihottoman kaljues!
Siintäs tunnet metsosein,
Siintäs tunnet huolellisen,
Arvaelet armottoman;
Kuin käyvöö kylän kattuu,
Käyvööpi käsi posel
Kanna, korpi, kaihojain,
Lintu musta murhettain
Kanna kaivoohe syvvää,
Kaivoohen kalattommaa,
Aivan ahnehtomaa[!]
Kuin kannat kalallissee,
Kalat kaikki huolestuvat,
Ahvenet alas mennööt. (SKVR, IV3, 3825)

Metsä myös tarjoaa turvan erityisesti kodittomalle tai sellaiseksi itsensä kokevalle. Muut kulkevat kotiin, runon minän koti on korpi, märkä mätäs pään alla. Emona on metsän elävät ja sisarena siipilinnut:

Muut kulkevat kotihin,
Matkaavat isän majoihin,
Mul' ei kurjalla kotia,
Orvol' ei isän majoa;
Korpi mun kurjan kotini,
Metsä tuuheha tupani,
Mänty kattona katalan,
Oksat suuret orja raukan.
Kotihinsa muut menevät,
Vaivansa valittelevat,
Tuovat ilmi tarpehensa
Ja puhuvat puuttehensa;
Miun on tuuli turvannani,
Sille vaivani valitan,
[--]

Mun ei huolta huostassani,
Riutuneessa rinnassani,
Kuin on sauvanen kädessä
Sekä laukkunen selässä,
Se on arvo aarteheni,
Mun oiva omaisudeini,
Niin kuin lintu oksaselta
Pie ei huolta huomiselta;
Onnekkaampi mun osani
Kun kaikkein rikkaamman ritarin. (SKVR, IV3, 3856)

Vaikka metsä näyttäytyy illuusionomaista kodin ajatusta vasten toissijaisena, eikä sellaisena kovin houkuttelevana (miun on liemeni ojassa / soppa soralammikossa), runon päätös antaa ymmärtää tämänkin olevan parempi kuin ”rikkahan ritarin” osan. Runon narratiivi toistaa tunnettua teemaa, joka on löydettävissä myös suomalaisesta sananparsiaineistosta: köyhä on huoleton ja rikkaalla on ainainen huoli omaisuuden menettämisestä (vrt. Stark 2011, 149–150). Köyhällä ja kodittomalla ei ole ”huolta huostassaan”.

Huolirunoissa lintujen, usein korpin tai mustan linnun, tehtävä on kantaa runon minän huolia, kuten tässä itäinkeriläisessä runossa. Korppi kantaa murheen ja huolet kalattomaan kaivoon tai lampeen, etteivät kalatkin joutuisi kärsimään:

[--]
En o musta luonnon musta,
Em musta emon tekemä;
Mie on musta murhettain
Sekä on hoikka huoliain.
Kanna, korpi, huoliain,
Musta lintu, murhettain,
Kanna kaivoo syvvään,
Aivan ahvenettomah!
Kui kannat kalailissi#1,
Kalat kaikki huolestuuit,
Ahvenet alasmännööt,
Sären lillit liukenoovat j. n. e.
#1 yl. [kalailiss]ää. (SKVR, V2, 529)

Huolirunoissa vedenalainen maailma ja kalat esiintyvät myös samanlaisena utopiana kuin metsä, ehkä ilmaisemassa äärimmäistä uupumusta ja koke-musta ihmisyyteen hyljinnästä. Runon lyyrinen minä kuvaa, mahdollisesti myös jonkinlaisena itsemurhan kiertoilmaisuna, toivetta päästä ”sisareksi siikasille, veljeksi veen kaloille”. Toisaalta läsnä on uhka alakulon ja matalan

mielen tarttumisesta ja kalojen huolestumisesta. Ajatus on kahdensuuntainen: kun vedestä ja metsästä saattoi tarttua eli ”hinkautua” ihmiseen sairauksia ja vaivoja, miksei myös toisin päin. Samaa aihelmaa käsittelevässä Ilomantsista tallennetussa runossa toistuu toive hoivasta ja turvasta:

Tunnep[!] on minä pilonen,
Tuñenp on minä polonen,
Vaan tunnen orpona olennat,
Tunnen vahvat vastarannat,
Vaan tunnen vahvat tuulen tuiskut,
Tuulet on vahvat tukenani,
Oallot piänalasina,
Meren tyrskyt on tyynynäni.
Vaan eipä on milma veikko itkek,
Vesittele ei veikon nainen,
Vaikkapa vierisin vetehen,
Kuatusin kalojen syyväk,
Sisareksi siikasille,
Veikoksi veden kaloille;
Vaan siik' on silmäni pesisi,
Hauk' on piäni harjoaisik,
Särinlittii liukostaisi. (SKVR, VII2, 1778)

Samankaltainen on ajatus seuraavassa, myös inkeriläisessä huolirunossa. Runon minä toivoo kuolevansa korpeen, jolloin metsän asukkaat huolehtisivat hautajaismenoista, vastoin ihmisperheen oletettua toimintaa.

Sian tiiän, jossa synnyin,
Ajan kaikki, kussa kasvoin,
En tiiä sitä siia,
Kuhun kuolemaan pittää.
Kuin mie kuolisin kottiin,
Katovaisin kartanohon,
Ei minnuu suku surisi,
Heimokunta hellehtisi,
Mut kuin kuolen korven päälle,
Koavun marja kankahalle.
Tuota sukkuin surroo,
Heimosein on hellehtii,
Linnut syövät miun lihhain,
Varikset vari verren,
Linnut laulavat lehossa,
Kuret luilla luikkuvaat,

Korpi miulle koulun kanto,
Harakkainen hauvan kaivoi,
Jänis jätti jäähyväiset.
#1 la|a|ulavat. (SKVR, V2, 449)

Vaikka runon lähtökohta on ihmisyhteisön hyljeksintä tai puute, sen sisältö ja ajatus on lohdullinen, kuten myös huolirunojen vedenaliseen maailmaan heijastetut toiveet hoivasta ja huolenpidosta: ”hauki pääni harjoaisi”. Tässä ”linnut laulavat lehossa” ja ”jänis jätti jäähyväiset”. Hautapaikkaa metsästä toivova myös kutsuu metsän asukkaita suvukseen ja heimokseen, joka suree tämän kuolemaa ja toisaalta huolehtii tämän päätyemisestä luonnon kiertokulkuun: ”linnut syövät miun lihhain / varikset vari verren”.

Metsä anomalisena ja lajienvälisenä tilana

Huolirunoissa runon minä kertoo usein ”haastavansa huolensa metsän puille”. Naisten metsä on siis turvapaikka, joka kuuntelee. Mutta mitä metsä vastaa, vai vastaako se? Useissa runoissa metsä ainakin ”soi vastaan”, mitä voidaan pitää suopeana vastauksena, jonkinlaisena tervetuloitovotuksena, kenties myös sellaisena pienenä toimijuutena, jossa tehdään ei-mitään, odotetaan, siedetään ja jäädyään (Honkasalo 2008, 249). Seuraavassa inkeriläisessä huolirunossa kaikki metsän entiteetit ottavat kovaosaisen vastaan ilmeisen myötämielisesti, niin koko metsä kuin sen maa ja asukkaat lintuja myöten:

Laulo Larin Paraske,
Lettiniska leuhuttelj:
Lintu laulo, lehto liekku,
Soi metsä, kaiku korpi,
Käki kukku, maa kumaji,
Heläjeli hiekkaranta
Miun vaivasen vastahain,
Kohtahain kova-osaisen. (SKVR, V2, 306)

Naisten huolirunouteen lukeutuvissa lyirisissä runoissa metsä on usein puuttuvan tai sietämättömän ihmisyhteisön tai perheen korvike, paikka, joka ottaa suojiinsa arvostelematta. Metsä näyttää olevan sellainen erityisesti naisille. Metsä ottaa suojiinsa myös aviottoman lapsen saaneen, jota muut hylkivät. Metsästä tulee lyriikassa erityinen paikka, jossa lajien rajat ja kielet sekoittuvat, runon minä alkaa jopa puhua lintujen kielellä, kuten seuraavassa inkeriläisessä runossa:

Tulin metsästä kotiin,
 Alon kukkua käkönä,
 Sisovana sirkutella.
 Kysyvät kyläset naiset,
 Vaattovat#1 kylän vanhemmat:
 Tuo tyttö on ollut opissa,
 Seisonut on sepän pajassa,
 Sepän pihtiä piellyt,
 Sepän lietsoo liekutellut.
 Ei mie ollut opissa,
 Seissut sepän pajassa,
 Sepän l[ietsoo] l[iekutellut],
 Sepän p[ihtiä] p[iellyt];
 Mie vait opin orj[uuessa],
 Piikuuessa käyessäni.
 Ei mulla sirkulla sisoo
 Eikä virvellä veikkosia,
 Ei ole sitä sisoo,
 Sitä emäni lasta,
 Kelle kurtan kurjuueni,
 Haastasin halusanani.
 Haastan puille, haastan maille,
 Kurt[an] kuusen oksasille,
 Pajatan pajun vesolle.
 Jo ei sisko lienekään,
 Emon lapsi ollenkaan,
 Mie vait siskoksi sivallan,
 Emon lapseksi latelen,
 Siskon siivoilla sanoilla,
 Emon lapsen lausehilla.
 #1 yl. katsovat. (SKVR, III3 3909)

Runon minä, tytöksi mainittu, alkaa metsässä oltuaan ja lintujen laulua kuunneltuaan puhua lintujen kielellä. Tämän huomaavat kylän naiset, mutta runon minää katsotaan uudessa valossa, poikkeuksellisen tiedon haltijana, vaikka metsään menemisen syyksi runon minä kertookin perheen puuttumisen: kun ei ole ketään, kelle puhua, on puhuttava puille, maille, kuusen oksille ja pajun vesoilta. Kaikesta huolimatta lintujen kielillä puhuminen nähdään erityislahjakkuutena: ”tuo tyttö on ollut opissa/ seissyt sepän pajassa”. Runon maailmassa lajienvälinen kommunikaatio tulee mahdolliseksi, kielten ja maailmojen rajat

limittyvät. Samalla alistetussa ja osattomassa asemassa olija saa anomalisesta tiedostaan ja taidostaan arvostusta, joka lähenee tietäjäyyttä.

Lopuksi

Suomen Kansan Vanhoissa Runoissa kommunikaatio metsän kanssa kertoo lopulta eniten ihmisestä ja tämän kokemuksista ja ajattelusta. Se kertoo kuitenkin myös lajienvälisestä kommunikaatiosta runon maailmassa. Metsää kuvaillaan, sitä puhutellaan ja se puhuu myös omasta puolestaan, ja erityisen selvästi se osoittaa toiminnallaan kantansa. Korpi on kolkko, mutta se saattaa kostua ja metsä mielyä. Toisaalta metsää myös käsketään. Metsä kätkee huorintekijän, ottaa suojiinsa kodittoman ja huolellisen, se soi kurjaa ja osatonta vastaan. Miesten käyttämissä metsästysloitsuissa metsältä anotaan suopeutta, mielymistä ja kostumista; sitä mairitellaan: ”puhdas metsä, armas metsä”. Karjaa suojaavissa loitsuissa taas metsää puhutellaan käskevästi: ”älä miellyttele”, ”anna lehmäni”. Metsästysloitsut ovat eroottisesti virittyneitä ja toimiminen metsän kanssa viittaa niissä jopa seksuaalisiin tekoihin, mutta erona *Suomen Kansan Vanhojen Runojen* varsinaisiin seksirunoihin ja niissä myös kuvattuun seksuaaliseen väkivaltaan (esim. SKVR, XV 209; SKVR, XV 415) metsää ei oteta väkisin. Metsän suopeutta toivotaan ja siihen suhtaudutaan metsästysloitsuissa kunnioittavasti. Sen sijaan karjaa suojaavista loitsuista seksuaalinen viritys puuttuu ja metsää puhutellaan imperatiivilla. Etupäässä naisten laulamissa huolirunoissa metsä ei oikeastaan puhu omasta puolestaan, mutta se on turvallinen paikka, joka ottaa huomaansa muun maailman hylkiessä. Huolirunous ei anna viitteitä siitä, etteikö tähän turvaan voisi luottaa, toisin kun metsästysloitsujen eroottisävytteisen kosiskelun suhteen on laita. Metsä soi huolellista vastaan ja sen asukkaat ottavat sisarekseen, kuten myös veden kalat. Myös naiselle metsä on omaehtoisen seksuaalisen halun ilmaisemisen paikka.

Toisaalta kertovissa runoissa nainen voi joutua seksuaalisen väkivallan kohteeksi tai tämän maine asetetaan kyseenalaiseksi tämän poistuttua epäilyttävän pitkäksi ajaksi yhteisön, *kylän* ulkopuolelle eli metsään. Yhteisön naisen seksuaalisuuteen kohdistama kontrolli on riippumaton siitä, mitä todella on tapahtunut; riittää, että epäily on syntynyt. (Kupiainen 2004, 240.) Sitäkin kiinnostavampi on naisten huolilyriikan metsä lohtuna ja turvapaikkana. Erityisen merkityksen saa se, että runossa neito saa kyläyhteisössä arvostusta metsässä viettämänsä ajan ja siellä oppimiensa kykyjen vuoksi. Tämän voisi tulkita myös emansipatoriseksi vastarinnaksi suhteessa kertovan runon ilmaisemaan seksuaaliseen kontrolliin. Samoin huolirunojen metsän voi kenties nähdä naisten omaehtoisena metsäkokemuksena, joka kiistää metsän vaarallisuuden ja kontrolloimattomuuden, tai ainakin esittää sille vaihtoehdon.

Metsässä ei olla yksin, mikä myönteisissä runofantasioissa näyttäytyy sopuisuutena metsän entiteettien kanssa ja metsän suopeana vastaanottona. Voinee-

kin sanoa, että nykyisenkaltainen ajatus metsässä olemisen elvyttävyydestä ja rentouttavuudesta on nähtävissä parhaiten naisten huolirunoissa, joissa metsä tarjoaa kodin, metaforisen olkapään tai jopa mahdollisen hautapaikan. Näissä runoissa metsän entiteetit esitellään tavalla, joka on lähimpänä neutraalihakoa, joskin ihmisen konstruoimaa biologista ymmärrystä. Niissä on sammalta, oksia, laulavia lintuja, lihan luiden päältä nokkivia lintuja, jotka myös kuvataan runon minän *heimona*. Edelleen näissä runoissa kuvataan biologista hajoamista toimintana ja siihen osallistuvien metsän entiteettien tehtäviä, vaikka hajottajasienistä ei puhutakaan. Runoissa mainitaan myös ihmisen ravinnon kannalta merkityksellisiä marjoja, esimerkiksi karpaloita ja puolukoita – jotka kelpaavat madoille ja etanoillekin, mikäli ihminen (nainen) ei niitä tule noutamaan. Puolukan toimijuus ei lähene biologista käsitystä kasvista, mutta se heijastelee naisen ja marjastuksen suhdetta, joka myös kasvaa emansipatorisiin mittoihin eroottisella ulottuvuudellaan. Metsä on siis paitsi metsästysrunojen miehen, myös naisen eroottisen toimijuuden paikka, vaikka tuon toimijuuden kontrollointi näkyikin muissa runoissa.

Millaisia suhteita ihmisillä on ollut metsään, joka suullisen tradition valossa on voinut olla arvaamaton, merkityksellisiä voimia omaava, oikutteleva ja tahtoon taipumaton? Ainakin on mahdotonta puhua metsäsuhteesta yksikössä (Tarkka 1994, 56). Kansanrunousaineistot osoittavat, että metsä on erilainen jo miesten ja naisten laulamissa runoissa, ehkä myös kokemusmaailmoissa. Tämän lisäksi metsä on myös työn maisema. Lea Virtanen viittaa tunnetussa poleemisessa artikkelissaan ”Suomalaiset ovat aina vihanneet metsiään” talonpoikien haastatteluihin, joissa nämä pitävät kaikkea metsään liittyvää vastenmielisenä ja metsää pelkkänä riesana (Virtanen 1994, 134). Virtanen ravistelee kuvaa suomalaisten ideaalisesta suhteesta metsään, ja osoittaa, että työn ja arjen maisemana metsä on koettu hankaloittavana elementtinä. Arkiymmärryksen lisäksi on kuitenkin myös muita kokemusmaailmoja ja ilmaisun muotoja. Ajatus taiteellisesta ilmaisusta vaikeasti sanallistuvien asioiden muotona asettuu selittämään metsävuorovaikutuksen ristiriitaisiakin esityksiä. Runossa puhuvat toiset tunteet ja kokemukset.

Kaikki koettu ei ole suorasanaisesti kuvattavissa, jotkin asiat eivät välttämättä mitenkään. Suullisen runon traditio on ehkä ihmisen konstruoima muoto, mutta se on avoin lajienväliselle kanssakäymiselle sekä ei-inhimilliselle toimijuudelle. Runoudessa kukutaan käkenä, sisarena ovat siipilinnut; siinä esitetään eroottisia ehdotuksia ja pyyntöjä metsälle, joka tekee lopulta kuten tahtoo, riippumatta ihmisen pyrkimyksistä. Tällaisen vuorovaikutuksen ilmaisuun taide, esimerkiksi runous, soveltuu erityisen hyvin. Toisin sanoen suullisen runouden ilmaisema maailma ei ole välttämättä toistettavissa arkisessa ilmaisussa tai suorasanaisessa puheessa, ei aina arkiajattelussakaan. Kansanrunoudesta on luettavissa sen laulajien havainto ja kokemus metsän arvaamattomasta toimijuudesta sekä sen omalakisesta maailmasta, jossa ihmiselle saattaa lopulta langeta vain sivuhenkilön rooli.

Viitteet

- 1 Artikkelissa esitellyt runolainaukset noudattavat *Suomen Kansan Vanhojen Runojen* kirjoitusasua säenumeroineen ja viitteineen.
- 2 Artikkelin on kirjoitettu hankkeessa *Takaisin kohti lajienvälisyyttä – suullisen kansanperinteen, muistitiedon ja populaarikulttuurin posthumanistiset tulkinnat*, jota rahoittaa Koneen Säätiö ja johtaa dosentti Jyrki Pöysä. Käsitteiden suomalaista metsäsuhdetta mytologioiden ja kansanrunouden valossa myös artikkelissa ”Ihmisen ja metsän kommunikaatiosta kalevalamittaisissa runoissa” (Seppä 2020).
- 3 Niin sanottu *Vanha Kalevala, eli Kalevala taikka wanhoja Karjalan runoja Suomen kansan muinosista ajoista* (Lönnrot 1835) julkaistiin jo 1935, ja tutumpi *Uusi Kalevala* vuonna 1849 (ks. esim. Laaksonen 2008).
- 4 *Runonlaulu*-käsitteellä tulkitaan toisinaan olevan konnotaatio, joka viittaisi laulajien toistaneen mekaanisesti ulkoa oppimiansa runoja. Jotkut tutkijat suosivat siis korrekteinä ilmaisuna laulajien esityksille runolaulua, jonka sisältö on neutraalimpi. Kansanrunoista ja niiden esittämisestä ja luomisesta käytettävien käsitteiden kirja on moninainen ja kantaa, kuten sanat yleensäkin, mukanaan historiallisia merkityksiä ja käsityksiä (esim. Kallio ym. 2017).
- 5 Runojen välittymisen, esittämisen ja kohtaamisissa tapahtuneen sekä myöhemmän tallentamisen prosesseista esim. Timonen 2004; Seppä 2015; Saarinen 2018.
- 6 “How other kinds of beings see us matters. That other kinds of beings see us changes things. If jaguars also represent us – in ways that can matter vitally to us – then anthropology cannot limit itself just to exploring how people from different societies might happen to represent them as doing so. Such encounters with other kinds of beings force us to recognize the fact that seeing, representing, and perhaps knowing, even thinking, are not exclusively human affairs.” (Kohn 2013,1.)
- 7 Entiteetti on tässä ”olento”, joka voi olla joko eloton tai elollinen. Kielitieteellinen määritelmä on ”yleisnimitys sille, minkä kielellinen ilmaus voi hahmottaa” (Tieteen termipankki, Kielitiede: entiteetti). Filosofian tieteen termipankin määritelmä toteaa: ”Termiä käytetään yleensä silloin, kun ei haluta väittää sen, jota sanotaan entiteetiksi, olevan olemassa sanan varsinaisessa merkityksessä” (Tieteen termipankki, Filosofia: entiteetti). Filosofian termipankin käsite olkoon lähimpänä pyrkimystäni.
- 8 Aktantti on abstrakti toimijarooli kertomuksessa (Tieteen termipankki, Folkloristiikka: aktantti).
- 9 Antroposeenin käsitteellä viitataan ihmisen aikakauteen maapallolla. Geologiassa alun perin käyttöön otettu antroposeeni on siis holoseenia seuraava aikakausi, mutta se on valunut muihin tieteisiin erilaisina määritelmänä. Antroposeenin alku voidaan ajoittaa yleiseen teollistumisen aikaan 1800-luvulle, mutta joissakin määritelmässä myös 1950-luvulle. (Lummaa 2017.) Voidaan kuitenkin sanoa, että kansanrunouden aiheumat ja niiden osat suullisena luovana perinteenä kantavat ajallisesti minkä tahansa määritelmän mukaisen antroposeenin taakse.
- 10 Hirveä pidetään myös mahdollisena karhua edeltäneenä tai rinnakkaisena toteemieläimenä (Kuusi 1963, 43). Tämä on kiinnostavaa myös väsyty metsästäystä

koskevan uudemman tutkimuksen valossa: **II** *Tihti* merkitsee ainakin viroksi ”usein”.
väsytyismetsästyksessä lajien väliset rajat Arvatenkin runossa se on harvan vasta-
liudentuvat toteemieläimen ajatuksen kohta, eli tiheä.
tapaan (Ijäs 2017; Siikala 2013, 369–370).

Aineisto

Suomen Kansan Vanhat Runot, Octavo-käyttöliittymän tekstihauulla ”metsä”: 477 osumaa,
”mehtä”: 356 osumaa, ”korpi”: 160 osumaa, ”salo”: 195 osumaa.
SKVR-tietokanta: www.finlit/skvr.fi (runojen kokotekstit).

Kirjallisuus

- Apo, Satu 1986. *Ihmesadun rakenne*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Blande, James & Robert Glinwood (toim.) 2016. *Deciphering Chemical Language of Plant Communication*. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-33498-1>
- Derrida, Jacques 2008. *The Animal That Therefore I Am. (L'animal que donc je suis, 2006.)* Toim. Marie-Louise Mallet, käänt. David Wills. New York: Fordham University Press.
- Fudge, Erica 2013. The Animal Face of Early Modern England. *Theory Culture & Society* 30(7–8), 177–198. <https://doi.org/10.1177/0263276413496122>
- Hallowell, A. Irving. 1960. Ojibwa ontology, behavior, and world view. Teoksessa *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. Toim. Stanley Diamond. New York: Columbia University Press, 19–52.
- Harva, Uno 1948. *Suomalaisten muinaisuusko*. Helsinki: WSOY.
- Harvey, Graham 2010. Animism rather than Shamanism: New Approaches to What Shamans Do (for Other Animists). Teoksessa *Spirit Possession and Trance. New Interdisciplinary Perspectives*. Toim. Bettina Schmidt & Lucy Huskinson. London: Continuum, 16–34.
- Helsti, Hilikka 2000. *Kotisyntytysten aikaan. Etnologinen tutkimus äitiyden ja äitiysvalistuksen konflikteista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Honkasalo, Marja-Liisa 2013. Katveessa. Pieni toimijuus kriittisenä avauksena toiminnan teoriaan. *Tiede ja edistys* 38(1), 42–61.
- Honkasalo, Marja-Liisa 2008. *Reikä sydämessä. Sairaus pohjoiskarjalaisessa maisemassa*. Tampere: Vastapaino.
- Hämäläinen, Niina 2017. Aino-runon neljäs runo, sananselitykset. Teoksessa *Kalevalan Aino*. Toim. Niina Hämäläinen, Sakari Katajamäki & Maria Niku. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <http://aino.finlit.fi/omeka> (18.1.2017).
- Hämäläinen, Niina, Hanna Karhu & Silja Vuorikuru 2019. Suullisen perinteen ja kirjallisuuden rajoilla. Teoksessa *Satuperinteestä nykyrunoon. Suullisen perinteen ja kirjallisuuden yhteyksiä*. Toim. Niina Hämäläinen, Hanna Karhu & Silja Vuorikuru. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 21–50.
- Ijäs, Mikko 2017. *Fragments of the Hunt: Persistence Hunting, Tracking and Prehistoric Art*. Helsinki: Aalto University.
- Kaarlenkaski, Taija 2012. *Kertomuksia lehmästä. Tutkimus ihmisen ja lehmän kulttuurisen suhteen rakentumisesta*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.

- Kallio, Kati & Eetu Mäkelä 2019. Suullisen runon sähköisestä lukemisesta. *Elore* 2/2019. <https://journal.fi/elore/article/view/84570/47790> (17.8.2020). <https://doi.org/10.30666/elore.84570>
- Kallio, Kati, Mr. Frog & Mari Sarv 2017. What to Call the Poetic Form: Kalevala-Meter or Kalevalaic Verse, regjivärss, Runosong, the Finnic Tetrameter, Finnic Alliterative Verse or Something Else? *RMN Newsletter* no. 12–13, 139–161. https://www.helsinki.fi/sites/default/files/atoms/files/rmn_12-13_2016-2017.pdf (27.11.2020.)
- Karhu, Hanna 2018. Suullisen perinteen arkistoaineistot ja kirjoituksen variaatio. Antti Ryt-kösen keräämät rekilaulut. *Elore* 2/2018. <https://journal.fi/elore/article/view/84544/47788> (19.11.2020).
- Kirksey, S. Eben & Stefan Helmreich 2010. The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology* 25(4), 545–576. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>
- Kohn, Eduardo 2013. *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520276109.001.0001>
- Kupiainen, Tarja 2004. *Kertovan kansanrunouden nuori nainen ja nuori mies*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti 1963. *Karhunpeijaiset. Suomen kirjallisuus I*. Keuruu: Otava.
- Laaksonen, Pekka 2008. Elias Lönnrot runojen jäljillä. Teoksessa *Kalevalan kulttuurihistoria*. Toim. Ulla Piela, Seppo Knuutila & Pekka Laaksonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 272–295.
- Latour, Bruno 2004. *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Launis, Armas 1907. Kertomus sävelkeruumatkasta Inkerissä kesällä 1906. Teoksessa *Suomi IV:5, Keskustelemukset*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 103–116.
- Lummaa, Karoliina 2017. Antroposeeni: ihmisen aika geologiassa ja kirjallisuudentutkimuksessa. *AVAIN - Kirjallisuudentutkimuksen Aikakauslehti* 2017 (1), 68–77. <https://doi.org/10.30665/av.66194>
- Lummaa, Karoliina & Lea Rojola 2015. Johdanto: Mitä posthumanismi on? Teoksessa *Posthumanismi*. Toim. Karoliina Lummaa & Lea Rojola. Turku: Eetos, 13–32.
- Lummaa, Karoliina 2015. Antroposeeni ja objektien ekologia. Ihmisen luontosuhde humanismin jälkeen. Teoksessa *Posthumanismi*. Toim. Karoliina Lummaa & Lea Rojola. Turku: Eetos, 265–288.
- Löfgren, Orvar 1992. Svenskarna och skogen. Teoksessa *Mark och träd från Linne till Brundtland*. Lund: Kungliga Fysiografiska Sällskapet I Lund, 64–78.
- Lönnrot, Elias 1949 [1849]. *Kalevala*. Uuden Kalevalan satavuotismuistopainos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lönnrot, Elias 1835. *Kalevala taikka vanhoja Karjalan runoja Suomen kansan muinosista ajoista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura (präntäty J. C. Frenckellin ja Pojan tykönä.) https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/59003/p168-08_f20051015_1.pdf?sequence=4&isAllowed=y (27.11.2020).
- Mancuso, Stefano & Alessandra Viola 2015. *Brilliant Green: The Surprising History and Science of Plant Intelligence. (Verde brillante: Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale, 2013.)* Käänt. Joan Benham. Washington, DC: Island Press.
- Piludu, Vesa Matteo 2019. *The Forestland's Guests. Mythical Landscapes, Personhood, and Gender in the Finno-Karelian Bear Ceremonialism*. Helsinki: University of Helsinki. <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/282220/TheFores.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (17.8.2020).
- Pöysä, Jyrki 2015. *Lähiluvun tieto*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Rossi, Leena-Maija 2015. *Muuttuva sukupuoli. Seksuaalisuuden, luokan ja värin politiikkaa*. Helsinki: Gaudeamus.

- Saarinen, Jukka 2018. *Runolaulun poetiikka: Säe, syntaksi ja parallelismi Arhippa Perttusen runoissa*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/228692/runolaul.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (19.11.2020).
- Sarmela, Matti 1981. *Pohjolan häät*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, Anna-Leena 2013. *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Seppä, Tiina 2020. Ihmisen ja metsän kommunikaatiosta kalevalamittaisissa runoissa. Teoksessa *Tuolla puolen, siellä jossakin. Käsitteitä kuvitelluista maailmoista*. Toim. Ulla Piela & Petja Kauppi. Kalevalaseuran vuosikirja 99. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 260–278.
- Seppä, Tiina 2015. *Kohtaamisia menneen kanssa. Tutkimus kansanrunousaineistojen synnystä ja myöhemmistä tulkinnoista*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Siragusa Laura, Clinton N. Westman & Sarah C. Moritz 2020. Shared Breath. Human and Nonhuman Copresence through Ritualized Words and Beyond. *Current Anthropology* 61(4). <https://doi.org/10.1086/710139>
- Stark, Eija 2011. *Köyhyyden perintö. Tutkimus kulttuurisen tiedon sisällöistä ja jatkuvuuksista suomalaisissa elämäkerta- ja sananlaskuaineistoissa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Stark, Eija 2019. Suullinen kulttuuri ja kirjallinen aineisto. Katsaus folkloristiikan historialliseen itseymmärrykseen. Teoksessa *Satuperinteestä nykyrunoon. Suullisen perinteen ja kirjallisuuden yhteyksiä*. Toim. Niina Hämäläinen, Hanna Karhu & Silja Vuorikuru. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 51–77.
- Stark, Laura 1998. *Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte 1994. Metsolan merkki – metsän olento ja kuva vienalaisrunoudessa. Teoksessa *Metsä ja metsänviljaa*. Toim. Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki. Kalevalaseuran vuosikirja 73. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 134–140.
- Tarkka, Lotte 2005. *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://doi.org/10.30666/elore.78525>
- Tieteen termipankki 21.1.2021: Folkloristiikka:aktantti. (Tarkka osoite: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Folkloristiikka:aktantti>)
- Tieteen termipankki 21.1.2021: Filosofia:entiteetti. (Tarkka osoite: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:entiteetti>.)
- Tieteen termipankki 21.1.2021: Kielitiede:entiteetti. (Tarkka osoite: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Kielitiede:entiteetti>.)
- Timonen, Senni 2004. *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Thompson, Tok 2019. *Posthuman Folklore*. Mississippi: University Press of Mississippi. <https://doi.org/10.14325/mississippi/9781496825087.001.0001>
- Turunen, Aimo 1984. *Kalevalan sanat ja niiden taustat*. Joensuu: Karjalaisen Kulttuurin Edistämissäätiö.
- Virtanen, Leea 1994. Suomalaiset ovat aina vihanneet metsiään. Teoksessa *Metsä ja metsänviljaa*. Toim. Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki. Kalevalaseuran vuosikirja 73. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 134–140.