

MATKA JA LIIKE NENETSIIEN EPIIKASSA JA ŠAMANISTISESSA RUNOUDESSA¹

Karina Lukin

Poropaimentolaisuus on liikkuva elämäntapa, jossa yhteisö eli kotakylä muuttaa paimennettavien porojen liikkeitä myötäillen ja niitä ohjaten laitumelta toiselle. Liike on jatkuvaa, syklistä ja kollektiivista: yksilö on harvoin täysin yksin matkalla. Nenetsien suullisessa runoudessa jatkuva matkaaminen on yksi keskeisimmistä pohjavireistä. Kotakylämuuttaminen ja jutaaminen ja sankareiden yksinäiset matkat jaksottavat myyttiepiikan kulkua ja rakentavat ajan ja paikan kuvia. Myös šamanismi perustuu liikkumiselle: maailma on monikerroksinen, ja henget ja šamaanit voivat siirtyä kerrokselta toiselle. Maailmojen välillä liikkuminen edellyttää tietoa ja taitoja, jotka ovat luonteeltaan salattuja. Šamanistinen tietous ei koske ainoastaan maailman rakennetta, kerrosten välillä siirtymisen väyliä ja paikkoja, vaan myös eri maailmoissa kulkemisen ja kulkemisesta ja kokemisesta kertomisen tapoja. Tämän- ja tuonpuoleisen rajojen ylittäminen on vaarallista, mutta se on myös šamanististen yhteisöjen sosiaalisen ja taloudellisen tasapainon ja menestyksen edellytys – mahdollisuus. Vaikka šamanistinen tietous onkin osittain salattua, se on myös rituaaleissa ja myyteissä julkisesti toistettua ja uusinnettua runoutta, jonka perusteella maallikot voivat tietää tuonpuoleisen muutoin aistien saavuttamattomissa olevista maailmoista. (Siikala 1987, 317–319; 1992, 50–63; Urban 1996, 67; Turner 1967, 49–50).

Suomalaisessa perinteentutkimuksessa suomalais-karjalaisen perinteen loitsut ja epiikka on tavattu nähdä rinnakkain teksteinä, jotka kertovat ”tietäjän tuntemasta myyttisestä maailmasta” (Siikala 1992, 98; myös Haavio 1967; Honko 1983). Anna-Leena Siikala kuvaa tietäjän loitsuston kokonaisuudesta hahmottuvaa kuvaa myyttiseksi tiedoksi, joka koskee tuonpuoleisen topografiaa ja sen asukkaita sekä keinoja, joiden avulla olentojen kanssa kommunikoidaan ja niitä manipuloidaan. (Siikala 1992, 98–103.) Loitsut ovat olleet vuorovaikutuksessa epiikan myyttisten maailmojen kanssa monin tavoin (Siikala 2012; Tarkka 2005, 133–137). Loitsujen ja epiikan tarkasteleminen rinnakkain on perusteltua nimenomaan myyttisenä

1 Artikkelin sijoittuu kahden tutkimusprojektin piiriin. Olen kirjoittanut artikkelin tutkijatohtorina Suomen akatemian rahoittamassa tutkimusprojektissa *Oral Poetry, Mythic Knowledge and Vernacular Imagination: Interfaces of Individual Expression and Collective Traditions in Pre-Modern Northeast Europe*. Castrénin aineistojen raaka-analyysit ovat syntyneet osana Suomalais-Ugrilaisen Seuran hallinnoimaa *Manuscripta Castreniana* -projektia, jota varten olen saanut rahoitusta Emil Aaltosen säätiöltä ja Jenny ja Antti Wihurin rahastosta.



korpuksena (Doty 2000, 33–37; Siikala 2004, 37–39), kokonaisuutena, joka heijastelee tuonpuoleista koskevaa tietoutta. Tämän artikkelin lähtökohtana onkin ajatus siitä, että šamanistisen rituaalirunouden ja epiikan myyttisten maailmojen välillä on yhteys: ne kertovat tuonpuoleisesta, mutta eri näkökulmista.

Epiikan ja rituaalirunouden tarkasteleminen rinnakkain on perusteltua myös siksi, että nenetsien šamaanit ovat usein olleet myös epiikan esittäjiä, vaikka kaikki epiikan laulajat eivät välttämättä olekaan olleet šamaaneja. Myyttisyyden ja šamanistisuuden välille onkin hankalaa tai mahdotonta vetää ehdotonta rajaa. Ne on viisainta nähdä toisiaan täydentävinä, tai kuten Matias Aleksanteri Castrén (1853, 4) on todennut, šamanismi on yksi mytologian osa-alue. Toisin sanottuna nenetsien epiikan sankarit ovat muinaisen myyttisen menneisyyden hahmoja, jotka liikkuvat tuonpuoleisessa vastaavalla tavalla kuin šamaanit tai tämän apuhenget.

Tarkastelen tässä artikkelissa nenetsien suullisen runouden myyttisiä mielikuvia. Keskityn erityisesti paikkaan ja liikkumiseen liittyviin mielikuviin ja kuvastoon sekä niiden toistuviin piirteisiin. Nenetsien suullisen runouden mielikuvia on tutkittu vähän ja myyttistä kuvastoa niin ikään niukalti. Tutkimuksen näkökulmat ovat olleet yleistäviä: tutkijat ovat halunneet tulkita myyttistä kuvastoa selvärajaisena ja selväpiirteisenä järjestelmänä. Esimerkiksi yksilöiden repertoaareihin tai yksilölliseen variaatioon ei ole juurikaan kiinnitetty huomiota, vaan yksilöidenkin perinnettä käsitellessä on tehty tulkintoja nenetsien kollektiivisesta perinteestä ja sen heijastamista kuvista. Vaikka jätänkin yksilöllisen variaation tarkastelun tulevaksi tutkimustehtäväkseni, en silti näe nenetsien myyttistä mielikuvastoa yhtenäisenä ja selväpiirteisenä järjestelmänä. Runostoa lukiessani olen kiinnittänyt huomiota ennen kaikkea sen vaihtelevaan kuvastoon.

CASTRÉNIN JA LEHTISALON AINEISTOT OSANA MYTTISTÄ KORPUSTA

Tuonpuoleista ja siellä liikkumista koskeva tietous on tulkittavissa suhteessa rituaaleihin ja suulliseen perinteeseen, joka koskee tuonpuoleista ja on sikäli luonteeltaan myyttistä. Tietous on hajaantunut eri perinteenlajien piiriin, minkä vuoksi tutkijan tulee rakentaa tulkintansa eri lajeista koostuvan aineistokokonaisuuden pohjalle. Doty (2000, 31) nimittää tällaista kokonaisuutta korpukseksi, Anna-Leena Siikala on puhunut myyttisestä diskurssista, joka kantaa myyttisyyden tuntomerkkejä ja ylittää ahtaat genererajat. Myyttisyyden tuntomerkkejä ovat muun muassa perinteen tai tekstien kulttuurinen merkityksellisyys ja arvostus, kiinnittyminen maailman alkuaikoihin ja yhteisöllisesti keskeisiin teemoihin sekä "aistein havaitsemattomaan, ajan ja paikan tuolla puolen olevaan". (Siikala 2004, 39.) Nenetsien myyttisen korpuksen voidaan siis nähdä koostuvan kaikista perinteellisistä teksteistä, jotka täyttävät myyttisyyden tuntomerkit. Sen keskeisainesta ovat epiikka, šamanistinen rituaalirunous ja proosamuotoiset *lahanakot*. Nenetsien epiikka koostuu *sjudbabtseista*, *jarabtseista* ja *hinabtseista*, jotka edustavat laulettua runoutta. Kosiomatkat, verikosto ja sotiminen ovat niiden keskeistematiikkaa, mutta genrejen näkökulmat ja runokieli eroavat toisistaan. Lahanakot ovat proosamuotoisia myyttisiä tarinoita, joiden tematiikka on osittain päällekkäistä epiikan kanssa, mutta lahanakoissa tapaa myös runoudesta erottuvia, erityisesti etiologisia teemoja. Lahanakoja on voitu myös laulaa. Šamanistinen runous koostuu ennen



kaikkea rituaalissa lauletuista teksteistä, *sampadabtseista*, joiden nimitys palautuu verbeihin *sampasy* 'osata kommunikoida vainajan kanssa tai saattaa vainaja tuonpuoleiseen' ja *sampadasy* 'šamanoida'. Rituaalitekstien lisäksi *tadebya syot* voidaan laskea eksplisiittisesti šamanistiseksi genreksi: šamaanin laulua merkitsevä nimitys viittaa kertoviin runoihin, joiden teemana on šamanointi. (Kuprijanova 1965, 21–56; Niemi 1998, 52–78; Puškarjova 2001; Salminen 2005, 70.)

Epiikan myyttisyys on neuvostovuosina tehdyissä tutkimuksissa ohitettu, ja runotoa on tulkittu historiallisena kerrontana. Vastaavalla tavalla šamanistinen rituaalirunous on jätetty mainitsematta Kuprijanovan (1965, 19–27) julkaisuissa ja lahanakot on selitetty saduiksi. Epiikkaa ja lahanakoja on tulkittu ennen kaikkea myyttisenä kuitenkin sekä ennen neuvostovuosia että sen jälkeen (Castrén 1853; Lehtisalo 1924; Golovnjov 1995; Puškarjova 2003a). Perinnettä on tulkittu kuitenkin aina suhteessa yhteen lajiin, vaikka tutkijat ovat havainneet lajien olevan vuorovaikutuksessa toistensa kanssa (esim. Golovnjov 2004, 8–12). Tässä artikkelissa ylitan genrejen rajat runouden tulkinnassa. Vaikka aineistonani ei ole nenetsien myyttinen korpus kokonaisuudessaan, on lajien rajojen ylittämisen taustalla ajatus siitä, että eri lajit ovat nenetsien arjessa täydentäneet toistensa mielikuvia tuonpuoleisesta. Mielikuvastot ovat siis osittain genrespesifejä.

Oma analyysini keskittyy tässä artikkelissa aineistoihin, joita M. A. Castrén ja Toivo Lehtisalo ovat keränneet kenttätöidensä aikana. Castrénin keräämät aineistot ovat peräisin Uralin länsipuolisilta alueilta, kun taas Lehtisalo on pannut tekstit muistiin Uralin molemmin puolin. Castrénin ja Lehtisaloon aineistoja ei ole tulkittu systemaattisesti, vaikka ne ovatkin laajoja ja myöhempää keruuta määrittäneitä. Vaikka Castrénin ja Lehtisaloon korpusten keruajat eroavat toisistaan huomattavasti, voidaan niitä tulkita yhdessä, sillä ne muodostavat osan suomalaisen tutkimusperinteen jatkumoa: Castrénin aineistot ovat vaikuttaneet merkittäväällä tavalla Lehtisaloon keruumenetelmiin.

Aineistot ovat haasteellisia tulkinnalle, sillä kerääjät ovat taustoittaneet aineistoja niukalti. Castrénin keräämistä runoista olen ottanut analyysin kohteeksi eepiset *sjudbabs-laulut*, joita korpuksessa on yhdeksän. Kansalliskirjaston käsikirjoituskoelmassa (KK MAC VII Samoiedica 2: Jurak-samoiedica 1) säilytettävien muistiinpanojen yhteydessä Castrén ei kerro informanteistaan mitään, eikä myöskään sitä, milloin mikäkin runo on kerätty. Murreasun perusteella voidaan päätellä, että runot on kerätty läntisiä ja keskimurteita puhuvien nenetsien parissa, toisin sanoen Petšora-joen molemmin puolin eläneiltä nenetseiltä. Lehtisalo on arvellut, että Castrén on kerännyt runot Pustozerskissa, jossa Castrén oleskeli pidemmän ajan talvella 1843, ja jossa hänen tundranenetsin taitonsa oli jo vakaampi kuin esimerkiksi aiemmin, vuoden 1842 lopulla Nesin ja Sjomžan kylissä. (Castrén 1940, xv.) Vaikka Castrénin korpus sisältää esimerkkejä eli murretoisintoja myös tundranenetsin itämurteella, nämä eivät edusta runoutta, jota olisi välttämättä todellisuudessa laulettu itäisten nenetsien parissa. Castrén on käyttänyt läntisten nenetsien parissa muistiinpanemiaan runoja aineistoina, joita hän on pyytänyt itäisten murteiden puhujien tois-



tamaan omalla murteellaan. Menetelmä on palvellut kielentutkimuksen tarpeita². Olen rajannut Castrénin korpuksesta pois *jarabts-* ja *hinabts-* laulut, joita on neljä, Castrénin tadiebtsoksi (kaiketi tadebya syo) nimeämän kertovan laulun (numero viisi Lehtisaloon toimittamassa julkaisussa) ja henkilölaulut, joita on neljä. Jarabts- ja hinabts-laulujen mielikuvasto on osittain vastaavaa kuin sjudbabtsien, mutta genrejen kieli poikkeaa toisistaan huomattavasti. Henkilölauluja taas ei voida lähtökohtaisesti pitää myyttisiä mielikuvia esittävinä. Kuudennen säemuotoon kirjatun tekstinsä Castrén on otsikoinut sekä lahanakoksi että sjudbabtsiksi, ja olen sisällyttänyt sen tämän artikkelin tutkimusaineistoon. (Ks. Puškarjova 2001; Niemi 1998.)

Lehtisaloon keräämästä korpuksesta olen valikoinut analyysin kohteiksi šamaanilaulut ja sjudbabtsit. Sjudbabtseja on kuusi, ja Lehtisalo on sijoittanut ne aineistojulkaisussaan otsikon ”Sadunkaltaiset sankarilaulut” (*Märchenhafte Heldenlieder*) alle (Lehtisalo 1947). Lehtisaloon muistiinpanemat šamaanilaulut (*Zauberlieder*) edustavat rituaalirunoutta, mutta mikään teksteistä ei kata kestoltaan koko rituaalia. Lauluja ei ole myöskään kirjattu ylös rituaaleissa, vaan informantit ovat esittäneet niitä pyynnöstä ainakin osittain sanellen. Tekstit eivät myöskään ole šamaanin itsensä laulamia, vaan ne edustavat aina jonkun toisen šamaanin laulua. Lehtisalo kutsuu informanttejaan Castrénin tapaan kielenoppaiksi ja ilmoittaa heidän nimensä ja asuinpaikkansa. Joistakin informanteista tiedämme enemmän kuin toisista, mutta silti tietoa keruutilanteesta, esitystavoista sekä Lehtisaloon muistiinpanokäytännöistä on harmillisen niukasti. Lehtisaloon oppilaan, Aulis J. Joen (1963, 378) mukaan kansanrunousmuistiinpanot ”oli usein tehty varsin nopeasti, jopa paikoin epäselvästi”, mikä niukkuudessaan on konkreettisimpia kuvauksia, joita on saatavilla.

Käsin muistiinpaneminen edellyttää tutkijalta nopeutta, mikä on yksi syy sille, että Lehtisaloon ja Castrénin aineistot eivät sisällä nenetsien suullisen runouden esitykselle tyypillisiä säkeen- tai sanansisäisiä lisätavuja tai säkeenloppuisia lisääänneitä. Voidaankin olettaa, että runot on kirjattu ylös sanelusta. (ks. Niemi 1997; Simoncsics 2001.) Ne eivät siis edusta esitettyä, laulettua runoutta. Aineisto on tutkijan – Lehtisaloon tai Castrénin – ja nenetsien välisen vuorovaikutuksen tulos. Tutkijat ovat arvostaneet tietynlaista aineistoa ja heidän kenttätönsä lähtökohdat ovat olleet kielitieteelliset. Suullinen runous, erityisesti eepinen, kertova ja pitkiksi sykleiksi rakentuva laulettu kerronta olivat 1800-luvun alun Euroopassa laji, jonka uskottiin kertovan kansojen mielestä enemmän kuin proosamuotoisen kerronnan. (Apo 2006, 218; Karkama 2001, 173–177.) Castrén uskoi runouden myös tuovan lisätietoa suomalaisten tai suomensukuista kieliä puhuvien kansojen mytologiasta, ja hänellä on ollut nenetsienkin parissa *Kalevala* mielessään (Castrén 1904; Lukin 2013). Vaikka Castrén keräsi myös muita genrejä, vasta Lehtisalo kiinnitti systemaattisesti huomiota proosakerrontaan ja keräsi esimerkiksi hyvin laajan kokoelman nenetsien parissa suosittuja arvoituksia. Lehtisalo oli kiinnostunut mytologiasta ja šamanismista, minkä vuoksi hänen korpuksensa sisältää epiikan lisäksi huomattavan määrän mytologista kerrontaa, uhrirunoutta ja šamanistisia rituaalitekstejä. Lehtisaloon ja Castrénin korpukset heijastelevatkin sisältönsä perusteella suomalaisen kansanrunoutentutkimuksen pitkiä linjoja, joissa mytologialla on

2 Lehtisalo (Castrén 1940, xiii) on huomauttanut, että keruumenetelmä ei sulje pois sitä mahdollisuutta, että motiivit olisi tunnettu Ural-vuorten molemmin puolin.



ollut merkittävä rooli (Siikala 2012, 27–50). Sen sijaan on vaikea sanoa, miten informanttien kanssa on neuvoteltu aineiston muodosta: sanelijat ovat päätyneet keruutilanteissa jonkinlaisiin, vaihteleviin käytänteisiin, joiden perusteella he ovat sanelleet lauletuksi tarkoitettua runoutta. Näin, vaikka nenetsien parissa on ainakin joitakin laulettua runouden teemoja myös kerrottu ja proosamuotoinen kerronta on voinut olla myös laulettua.

Olen xml-koodannut Castrénin korpuksen tekstit, jotka sisältävät tundranenetsinkielisen muistiinpanon rinnalla kulkevan venäjännöksen tai joskus ruotsinnoksen sekä joitakin selittäviä muistiinpanoja. Xml-koodauksessa olen käyttänyt TEI-standardia (TEI: Text Encoding Initiative). Koodauksen pohjalta Castrénin teksteistä tuotetaan digitaalinen, tieteellinen editio, joka julkaistaan osana laajempaa Castrénin käsikirjoitusaineistojen tieteellisten editioiden julkaisuhanketta. Käytännössä koodatessa teksti kirjoitetaan puhtaaksi koneluettavaan muotoon niin, että tekstin rakenne (mm. rivit eli säkeet sekä sarakkeet, Castrénin tekemät yliviivaukset ja lisäykset sekä selitykset) on erotettavissa toisistaan ja edition tekijän myöhemmistä kommentaareista. Tämän lisäksi minulla on ollut käytössäni Lehtisalonen tekemät tiivistelmät, joista on ollut huomattava apu monipolvisten juonenkäänteiden hallitsemisessa. Lehtisalonen tiivistelmät sisältyvät hänen käsikirjoitusvaiheessa olleeseen nenetsirunouden vertailevaan tyyppiluetteloon, jota säilytetään Suomalais-Ugrilaisen Seuran arkistossa (KA SUS Lehtisalo: 391; ks. myös Joki 1963). Olen myös kirjoittanut Lehtisalonen korpuksen tekstit itselleni työversioiksi, sillä nuogrammaattista koulukuntaa edustaneen Lehtisalonen runsaasti tarkkeita sisältävät merkinnät vaikeuttavat lukemista. Sekä koodaus että työversioiden luominen on toiminut myös ensimmäisenä lukukertana, jonka aikana olen tehnyt alustavia huomioita tekstien poetiikasta, verbimodusten käytöstä ja paikan ja topografian ilmaisuista ja suhteista. Tätä artikkelia varten olen käynyt tekstejä uudestaan läpi nimenomaan paikan ja topografian ilmaisuisten suhteen ja tehnyt muistiinpanoja toistuvista ilmaisuista ja mielikuvista.

TUONPUOLEINEN ARJESSA JA KIELESSÄ

Nenetsien uskonnollisia paikkakäsityksiä on käsitelty tutkimuksissa rituaalisten käytänteiden ja pyhien paikkojen kautta tai tarkastelemalla mytologiaa, laulettua runoutta tai pyhiä lahanakoja. Nenetsien tilan hahmottamista ja mytologian maiseimia tulkinneet tutkijat ovat kiinnittäneet huomiota tilan uskonnollisten rajojen arkipäiväisyyteen ja joustavuuteen. Poropaimentolaisina tundralla asuvien nenetsien arkipäivässä kotakylää halkoo kuvitteellinen linja, joka piiryy kodan posiesta eli ovea vastapäätä olevasta kohdasta kohti ovea. Linja jatkuu kodan ulkopuolelle niin, että pyhä reki, jossa säilytetään rituaalivälineistöä, on kauempana kodan ulkopuolella posiesta lähtevällä linjalla. Naiset eivät saa ylittää linjaa kodan sisä- eikä ulkopuolella. Vastaavalla tavalla naiset eivät saa ylittää pyyntivälineitä eikä esimerkiksi porokaarten köyttä. Rajojen ja elinkeinovälineiden ylittämisen välttäminen on voimakkaasti sisäistetty käytäntö, osa nenetsien arkipäivää. (Stammler 2005; Puškarjova 2003a, 63–77; Ljarskaja 2005.) Kotakylän ulkopuolinen tila on miesten kalastus- ja metsästysretkien tila, jossa naiset harvoin kulkevat yksin. Lähtökohtaisesti naiset liikkuvat tundralla raidossa eli koko kotakylän muodostamassa pitkässä karavaanissa, joka muuttaa laitumelta toiselle. Myös miesten



liikkumista tunturissa säännöstellään kokemuksen ja vastuun logiikan mukaan: ainoastaan kokeneet ja taitonsa osoittaneet miehet voivat liikkua tunturissa yksin, sillä matka on aina sekä fyysisesti että uskonnollisesti vaativa. (Stammler 2005, 83–91; Anderson 2002, 116–131; Lukin 2011, 170–194.)

Tundra on poropaimentolaisuutta harjoittavien nenetsien arkipäiväinen maisema. Se jaksoituu kokemuksena vuosittain samankaltaisina toistuvien jutausreittien kautta koetuiksi ajallisiksi tiloiksi. Reittien varrella on pyhiä paikkoja, joilla vierailaan ne ohitettaessa, mutta pyhiä paikkoja on myös reittien ulkopuolella, pitkienkin matkojen päässä. Nenetsien pyhät paikat ovat usein aitiologisen perinteen perustelemia paikkoja, joita asuttavien haltioiden kuvia paikoille pystytetyt pyhäinkuvat tai isot kivet ovat. Pyhät paikat kiinnittyvät elinkeinoin ja yhteisöjen historiaan, jolloin ne sijaitsevat jutausreittien ympärillä. Reittien ulkopuolella sijaitsevat pyhät paikat ovat usein suurempien nenetsiyhteisöjen tai jopa kaikkien nenetsien tunnistamia paikkoja, joille tehdään erityisiä pyhiinvaelluksia. Tällaisia paikkoja ovat muun muassa Nes-joen Kozminin metsikkö Pienenmaan tundralla, Bolvan-niemi (*Bolvanski nos*) Vaigatšin saarella, Jamalin niemimaan kärjessä sijaitseva Ser yiri (ven. *Belyi ostrov*), Ob-joen Jawmal xæxæ ja Pohjois-Uralin Minisyei. (Lar 2004, 1.) Näitä julkisia paikkoja lukuun ottamatta nenetsien pyhät paikat ovat suhteellisen rajattujen yhteisöjen käytössä ja usein salassa pidettyjä, ja niitä on alettu luetteloida vasta viimeisen kymmenen vuoden aikana (Lar 2004; Harjutši 2010; Muraško 2004; Dallmann et al. 2010; Homitš 1976). Pyhät paikat ovat kohtia, joissa henki on kertonut olemassa olostaan: henkiä ei ole syytä häiritä, mutta tarpeen vaatiessa pyhillä paikoilla voidaan olla yhteydessä tuonpuoleiseen. Pyhät paikat ovatkin kohtia, joissa nenetsien mytologia elää ja aktualisoituu.

Mytologian nenetsiyhteisöt ja paikat ovat monin tavoin samankaltaisia kuin arkipäivänkin yhteisöt ja paikat, mutta esimerkiksi liioittelumotiivit ja myyttiset attribootit erottavat sjudbabsien maailman tavanomaisesta. Nenetsien arjessa kotakylä muodostuu usein laajentumaperheestä ja sen muutamasta kodasta, ja kotakyläyhteisöt elävät toisistaan erillään, toistensa perinteiset maat ja jutausreitit tuntien ja niitä välttämällä. Liioittelumotiiveissa kotakylät muodostuvat ”seitsemästä sadasta kodasta”: sankariperheen ympärillä on tällöin satapäisiä orja- tai renkijoukkoja, jotka paimentavat ”seitsemätuhatta poroa”. Sankari voi olla myös äärettömän köyhä, poroton kalastajaperheen lapsi. Sankarit liikkuvat tunturissa usein yksin kevyellä ajoreellä, mutta runoissa kuvataan myös kokonaisten kotakyläliikkumista eli jutaamista. Myös elämä kotakylässä on mytologioissa arjen kaltaista ja monet kotakylätilaa sosiaalisesti ja uskonnollisesti halkovat tilakäytännöt pätevät myös myyttisessä kerronnassa. Näiltä osin myyttiepiikan merkitykset avautuvat ainoastaan suhteessa nomadisten nenetsien arkeen ja kulttuurisiin käytänteisiin. Nenetsien mytologiassa kodassa istuvien sosiaalisen hierarkian voi esimerkiksi päätellä heidän istumajärjestyksestään samoin kuin nganasanien kerronnassa, jota Galina Gratševa (1989) on tutkinut.

Lyhyesti sanottuna, mytologian arki vertautuu nenetsien arkeen. Tämä on mytologialle luontevaa ja tavanomaista: sankarien elinympäristö on myyttien kertojien ja kuulijoiden elinpiirin kaltainen. Tuonpuolisen ja jumalien pohjavireenä on niiden analogia arkipäivään, mutta mytologioissa arkimaiseman ja tuonpuoleisen



raja ylittyy huomaamattomasti tai koko analogia saa kerronnassa tuonpuoleisen kulttuurisidonnaisia attribuutteja. Analogia ei tuotakaan samankaltaisuutta, vaan luo tunnistettavaan näkymättömiä, rinnakkaisen todellisuuden tai myyttisen menneisyyden mielikuvia. (Siikala 1992, 145; 2004, 41; Tarkka 2005, 302–305; Tuan 2007, 86; Ahola 2014, 55–59, 63–65.) Nämä mielikuvat eivät perustu niinkään arkisten paikkojen jäljittelylle, vaan myyttisten mielikuvien ja erityisesti matkan tekemisen metaforan merkityksille. Maisemat ja paikat muotoutuvat osaksi sjudbabsien ja šamanististen rituaalien matkojen vaiheiden, kohtaamisten, erojen ja suhteiden merkitysten verkostoja, jolloin konkreettisia paikkoja merkityksellisemmäksi nousevat suunnat, lähdöt ja saapumiset ja niistä juontuvat sosiaaliset ja uskonnolliset lopputulemat. (van Leeuwen 2007, 74, 101.)

Nenetsien uskonnollisen tilan tai myyttisen maailman topografioiden tulkinnan perimmäisenä ongelmana on ollut tutkijoiden omien lähtökohtien suodattuminen tulkintoihin: mytologia on haluttu nähdä selvärajaisena ja kirjauskonnoille tyyppillisenä hierarkkisen järjestelmänä. Järjestelmät ovat olleet osittain myös pelkistettyjä kaavakuvia, jotka ovat auttaneet hahmottamaan usein monimutkaisia myyteissä ja rituaaliteksteissä esiintyviä ajallisia, paikallisia ja sosiaalisia suhteita. Nenetsien mytologian tutkimuksen historiassa näitä suhteita on hahmotettu suhteessa muiden suomalais-ugrilaisia tai uralilaisia kieliä puhuvien kansojen järjestelmiin tai erilaisina kultteina, jotka kiinnittyvät esimerkiksi maahan, veteen, taivaaseen tai ilmaan ja aurinkoon. M. A. Castrén (1853) on tuonut nenetsien henki- ja jumalolentoja esille mytologialuennoissaan, jotka rakentuvat Castrénin omalle jaottelulle. Samoin kuin Castrén, Lehtisalo ja Ljudmila Homitš ovat luokitelleet henget omien perusteidensa mukaan ja viimeksi Jelena Puškarjova on kuvannut henkien moninaisuutta listaamalla niitä (Lehtisalo 1924; Homitš 1977; Puškarjova 2003a, 78–162). Kukin näistä kirjoittajista ohittaa henkien ja jumaluuksien kiinnittymisen paikalliselle tasolle ja luo kenties laajemman kokonaisuuden kuin mitä kenenkään uskonnollisen specialistinkaan mielessä on koskaan elänyt. Itse ohitan myös aineiston luonteen vuoksi paikallisen tason ja käsittelen nenetsien mytologiaa yleisemmällä tasolla. En ole kuitenkaan etsimässä henkiä ja kartoittamassa niiden välisiä suhteita. Sen sijasta koetan nähdä, miten tuonpuoleista kuvataan ja miten tämän ja tuonpuoleisen välillä tai eri maailmoissa liikutaan yhtäältä sjudbabtseissa ja toisaalta šamanistisessa rituaalirunoudessa. Molemmissa laulaja kuvailee perinteen tarjoamin poeettisin keinoin tuonpuoleista, joka ei ole aistiemme saavutettavissa muutoin kuin näiden laulujen ja myyttisen proosakerronnan välityksellä.

Kuten viimeaikaisissa myyttejä käsittelevissä tutkimuksissa on korostettu, myyttisen diskurssin pohjalta rakentuvat käsitykset maailmasta eivät ole yhtenäisiä, vaan ne rikkoutuvat toisistaan poikkeavien, toisiaan jäljittelevien ja toisilleen vastakkaisen käsitysten joukkioksi. (Urban 1996; Siikala 2004; Siikala & Ulyashev 2011, 111 & 123.) Niin ikään nenetsien myyttinen korpus tuntuu rakentuvan erittäin monien ja paikallisesti suosittujen henkien, sankarihahmojen ja teemojen varaan. Vaikka en pyrikään hahmottamaan selkeää mytologista järjestelmää, tulkitsen runoutta myyttisenä tietona, joka paikantuu tuonpuoleiseen ja šamanismiin. Castrén (1967, 141) on huomauttanut, että suomalaisen tietäjän ja nenetsien šamaanin välinen ero liittyy sanan voimaan: tietäjä luottaa paitsi mahtiinsa, myös tietoonsa, joka tulee esiin syntysanoissa. Nenetsien šamaanin taas vähättelee itseään ja korostaa



rooliaan tulkkina, vuorovaikutusta henkien kanssa: “[...] šamaanit, vaikka heitä kunnioitetaan viisaina tietomiehinä, itse asiassa ovat varsin vähätietoisia. He eivät tarvitsekaan enempää tietoja, koskapa heillä on *taadebtšot*, erinomaiset apulais-henget.” (Castrén 1967, 146.) Castrén on kiistämättä oikeassa siinä, että nenetsien šamaanit eivät ylpeile taidoillaan tai tuo niitä vasiten esiin ja myös siinä, että šamaanien mahti perustuu henkiin, joiden kanssa he istunnon aikana neuvottelevat. Myöhemmin, mytologialuennossa³, Castrén liitti šamanismin osaksi mytologiaa ja tuli samalla sitoneeksi šamanismin osaksi jumaloppia, tietoutta. Castrénin lausunnoissa heijastuu šamanismiin sisältyvä vähättelyn ja tiedon hallinnan välinen ristiriita: šamaanien vähättelevä asenne kuuluu šamanismin instituutioon samalla tavalla kuin siihen kuuluu laaja tuonpuoleista koskeva tietous ja rituaaliin liittyvät taidot. Osa tiedosta on välittynyt šamaaneille initiaatiojakson aikana ja toisen šamaanin apulaisena toimiessa, mutta tietoa välittyy myös epiikan välityksellä. Kun šamanismiin liittyvä tieto-taito on selkeästi yksistään šamaanien hallinnoimaa, epiikkaa on esitetty julkisesti sekä kertoen että laulaen. (Lehtisalo 1924, 161–166.)

Tarkastelen nenetsien *sjudbabtseja* ja *sampadabtseja*, osana samaa myyttisen tiedon järjestelmää. Šamaanin näkökulmasta myyttinen tieto rakentuu šamaanikokelaan initiaatiojakson aikana, jolloin vanhempi šamaani opastaa häntä ja jolloin hän toimii tämän avustajana istunnoissa. Tämän lisäksi suullisen perinteen myyttiset mielikuvat tarjoavat rakennusaineita tuonpuoleisen topografialle ja siellä liikkumisen ja toimimisen keinoille. Kokelas ei opi initiaationsa ja toimintansa aikana ainoastaan sisältöjä, vaan myös muotoja ja keinoja: suullisen runouden tarjoaman kielijärjestelmän ja rituaalin ekstaasitekniikan. (Siikala 1992, 59–63; 1987, 311–319.) Eepisen runouden, tässä artikkelissa tarkemmin tarkasteltavien *sjudbabtsejen* maailma kertoo yhtäältä myyttisestä menneisyydestä (Siikala 1992, 145; Lukin 2011), jossa šamaaninkaltaiset sankarit tai henkiolennot seikkailevat, sotivat, solmivat sopimuksia ja rikkovat niitä. Toisaalta runous, joka rakentuu matkustamisen ja liikkeen pysyvyydelle, luo jatkuvasti kuvaa maailmasta, joka oli aiemmin tai joka on tuolla puolen. Myyttien hahmot liikkuvat eri maailmojen välillä sekä konkreettisesti vertikaalisesti että jutaamalla tai ajamalla pitkiä matkoja. *Sampadabtsejen* maailma rakentuu rituaaleissa, jotka ovat yhteisöllisiä, šamaanin johtamia tilaisuuksia. Rituaalin aikana šamaani määrittelee ensin rituaalissa ratkaistavan kysymyksen luonnetta, kutsuu apuhenkkiään osallistumaan rituaaliin ja matkaa itse tuonpuoleiseen etsimään ratkaisua rituaalin aiheena olevaan ongelmaan. Rituaaleissa šamaani kertoo yleisölle, mitä hän näkee ja kokee: hän sanoittaa rituaalin kulun ja esittää henkien ääniä imitoimalla keskusteluja, joita hän käy henkien kanssa. (Siikala 1987, 319–330; Dobžanskaja 2008, 55–57.)

Suullisen runouden välittämät mielikuvastot eivät ole yhdenmukaisia, jähmettyneitä tai johdonmukaisia, eikä suullinen runous tarjoa selkeää metatietoa tuonpuoleisen rakenteesta tai maisemista. Runoista ei hahmotu karttoja, mutta sen sijaan toistuvia reittejä ja väyliä sekä keinoja, joita pitkin ja joiden avulla voidaan kulkea maailmasta toiseen. Myyttinen tieto muodostuu kertomuksissa, jotka ovat kiertä-

3 Castrén on rakentanut matkakertomuksensa 1840-luvun alun kenttämatoilta lähettämiensä artikkelien ja kirjeiden perusteella. Jo varsin varhain julkaistu matkakertomus (1852) eroaakin jonkin verran mytologialuennosta, joiden julkaistu käsikirjoitus (1853) perustuu lukuvuotena 1851–1852 pidettyyn luentosarjaan.



neet nenetsiyhteisöissä. Kertomukset ovat, maaston muotojen ja pyhien paikkojen jumalkuvien ohella, ainoita kiinteitä ja aistein tavoitettavissa olevia esityksiä tuonpuoleisesta, joka itsessään on näkymätön. Myös tässä mielessä ne ovat tietoa. (Urban 1996, 67–93; Turner 1967, 50.) Tieto koskee myyttisiä maailmoja, jotka rinnastuvat šamaanien rituaalissa kuvaamiin maailmoihin. Erityisesti sjudbabsit ja šamaanien rituaalilaulut liittyvät toisiinsa myös esittäjiensä vuoksi – šamaanit ovat esittäneet rituaalien ulkopuolella sjudbabtseja. Tätä kuvastaa Jarkko Niemen haastatteleman Gennadi Puikon näkemys, jonka mukaan sjudbabsit ovat pyhiä tekstejä, joiden esittäjillä

on jonkinlaisia yliluonnollisia voimia. He tuntevat (nenetsien myyttisen maailman-kuvan) seitsemän piiriä hyvin...Jotkut (esittäjät) tuntevat sen niin hyvin, etten voi käsittää, miten paljon tilaa ihmisen päässä on! Tällaiset ihmiset voivat esittää, sanotaan vaikka kolme päivää tai koko viikon. Yleisesti ajatellaan, ettei tavallisen ihmisen päässä ole tilaa kaikelle sille. (Niemi 1998, 62, suomennos KL.)

Niin epiikassa kuin rituaalirunoudessakin kuvataan matkaa tai matkoja: matkan-teen syyt vaihtelevat kosioirekistä sotiin – kuten monissa muissa myyttiperinteissä – ja niistä koituu sankarille ja tämän yhteisölle tietoa, voimia ja tärkeitä suhteita (van Leeuwen 2007).⁴ Epiikan tekstit siis kuvaavat tiedonhankintaa, mutta ovat samalla itsessään tietoa. Tieto koskee myyttistä maailmaa ja sen topografiaa, mutta myös sitä, miten šamanistiselle toiminnalle keskeisiä suhteita pidetään yllä. Toisin sanottuna runosto tarjoaa tietoa paitsi tuonpuoleisesta, myös tiedon hankkimisen, sen käyttämisen ja yhteisöllisen tasapainon saavuttamisen keinoista. Tieto kiinnittyy liikkumiseen, joka on myyttiepiikassa sukupuolittunutta. Runot ovat tietoa maailman rakenteesta, sen hengistä ja sen historiasta, joka asettuu rinnan meidän historiamme kanssa. Tieto on runomuotoista ja kuvallista. Runoston peruskuvasto kiinnittyy nenetsien etnografiseen maailmaan ja tulee ymmärrettäväksi sekä sen että toistuvien ilmausten myötä ja niihin kytkeytyvien merkityskenttien systeemissä. Myyttinen tieto on siis kulttuurisidonnaista: tulkitsijan on oltava herkkä sekä runolaulukultuurin ajalle ja paikalle että runojen ja koko myyttisen korpuksen sisäiselle kuvastolle. (Tarkka 2005, 72–74; Siikala 2004, 39–41; Haavio 1992, 291–292.)

Nenetsien myyttinen korpus on tekstien järjestelmä, joka koostuu nenetsien tutkijoille sanelemista tai laulamista teksteistä. Tekstit todistavat tuonpuoleisesta ja siitä kertomisen eri tavoista. Tämä tieto on kulttuurin sisälläkin ymmärretty välittyneeksi, kolmannen osapuolen kertomaksi. Kyse on samankaltaisesta perinteen auktorisaatiosta, jota Lotte Tarkka on kuvaillut Vuokkiniemen kalevalamittaisen runokulttuurin yhteydessä. Auktorisaatio on perinteen kiinnittämistä ja tunnustamista kollektiiviseksi, ”välittyneeksi viisaudeksi tai supranormaalista todellisuudesta nousevaksi ja siihen viittaavaksi myyttiseksi tiedoksi.” (Tarkka 2005, 93.) Nenetsien perinteen kertoja on personifioitu sana, joka esiintyy sjudbabtseissa *wada-sjudbabsin* (sjudbabs-sana) hahmossa. Muissa genreissä personifioitu sana esiintyy toisilla nimillä, esimerkiksi jarabtseissa *minekona*, mutta yhtä kaikki se on aina kerrontaa eteenpäin vievä, uusia juonenkäänteitä avaava ja sankareita elävöittävä voima. Runolauluperformanssi on siis tapahtuma, jossa laulaja ja kuulija seuraavat

⁴ Matkasta epiikassa ks. Tarkka 2005, 300–302; Siikala 1992, 256–257; 2012, 261.



wada-sjudbabtsin kertomia tuonpuoleisen tapahtumia. Jarkko Niemen haastattelmat nenetsit ovat todenneet, että personifioitu sana on "sjudbabtsien esityksen päätoimija." (Niemi 1998, 57.) Laulu, epiikan teksti on näin ollen välittynyttä tietoa myös perinteen metatasolla: laulaja ei välttämättä väitä nähneensä tuonpuoleista, vaan kertoo siitä personifioidun sanan sanoin (Puškarjova 2003a, 188). Šamanististen rituaalien auktorisaatio ja kehystys toimii hieman toisin: Rituaalissa esiintyy ensinnäkin šamaani ja häntä avustava *teltangoda*, mutta myös rituaalin muut osallistujat huudahtelevat ja laulavat mukana luoden *heterofonian*, moniäänisen ja jatkuvan äänimaiseman. Ääni kannattelee šamaanin matkaa. Kun henget saapuvat rituaalitilaan, šamaani ilmoittaa heidän saapumisestaan joko äänitelemällä hengen eläinhahmon äänellä tai laulamalla tämän melodialla. Šamaani toimii rituaalissa henkien kutsujana mutta myös näiden ilmaisukanavana. (Dobžanskaja 2008, 101.) Ääni ja laulu välittävät tuonpuoleisen rituaalitilaan. Samoin kuin Greg Urbanin (1996, 71–72) kuvaamassa eteläamerikkalaisessa intiaaniyhteisössä, tiedon välittyneisyys osoittaa myös sen sirpaleisuuteen: se on kokoelma eri lähteistä, eri genrejen personifioiduilta sanoilta ja šamaanien visioista alkunsa saanutta puhuntaa. Silti kukaan ei ole itse kokenut tuonpuoleista.

Nenetsit ovatkin suhtautuneet vältellen kysymyksiin siitä, uskovatko he myyttien tapahtumiin. Esimerkiksi Jelena Puškarjova (2003b) toteaa ihmisten hymyilevän salaperäisesti, kun heiltä kysyy, uskovatko he pyhien lahanakojen tapahtumien tapahtuneen. Vuonna 1900 syntynyt Jadne Pudako Temzirovitš oli vastannut Puškarjovan kysymykseen: "xæxæ tanyanyisyam ŋa, pidu ŋawnandu nyenyentyrew yilyewi ŋenyim, pidu yilyemdu."⁵ (Hæhæ-henkiä ja ŋa-henkiä oli aiemmin, ne elivät ihmisten lailla kauan sitten, [nämä ovat] kertomuksia heidän elämästään.) Jadne Pudako käyttää vastauksessaan elää-verbistä narratiivi-modusta, joka on tyypillinen myös myyttisen korpuksen kielelle. Yleiskielessä moduksen merkitys on vaihteleva, mutta erityisesti sen mennyt aikamuoto – kuten Jadne Pudakonkin vastauksessa – ilmaisee "tapahtumia, joita ei ole voitu suoraan todistaa: puhuja on varma, että näin on tapahtunut, mutta hänellä ei ole ensikäden tietoa vahvistukseksi." (Nikolaeva 2014, 93; myös Salminen 1998, 531; Jalava 2012, 135–136.) Myyttisen korpuksen yhteydessä kyse ei olekaan niinkään uskomisesta esimerkiksi perinteisessä kristillisessä mielessä, vaan välittyneestä ja kerronnallisesta tiedosta.

TIEDON HANKKIJA, TIEDON ANTAJA

Koska nenetsien epiikan juonet ovat monipolvisia ja yksittäisten liikkumista kuvaavien ilmaisujen luetteleminen ei tuottaisi mielekästä kuvaa itse kerronnasta, olen päättänyt käyttää esimerkkinä kahta eepistä runoa. Ensimmäinen, *Kirjailtu komsio*, on Castrénin korpuksesta ja toinen, *Kolme rautaveljestä*, Lehtisalons kokelmasta. *Kirjailtu komsio* -runo kiinnittyy verikoston teemaan, joka on yksi keskeisimmistä nenetsien epiikan aiheista. *Kolme rautaveljestä* taas kertoo sisaren naittamisesta epäonniseen liittoon. Olen valinnut esimerkeiksi nämä runot, koska

5 Tundranenetsinkieliset esimerkit on transkriboitu pitämällä lähtökohtana on nenetsin kyrillistä kirjoitustapaa. Päämääränä on mahdollisimman hyvin ja helposti lausumista mukaileva teksti. ' ja " merkitsevät glottaaliklusiileja; c merkitsee afrikaattaa (ts), ŋ velaarista nasaalia eli "äng-äännettä" ja x velaarista frikatiivia (h); y merkitsee palataalisuutta eli tulevan äänteen liudennusta. Poikkeuksena ovat perinnelajinimitykset, joiden katsotaan vakiintuneen suomenkielistä lausumista myötäilevissä muodoissaan *sjudbabts*, *jarabts* ja *hinabts*.



niissä kuvatut liikkumisen väylät eroavat toisistaan, minkä vuoksi ne valottavat kahta epiikassa yleisesti käytettyä tuonpuoleiseen suuntautuvan matkaamisen tyyppiä. Ensimmäisessä esimerkissä tuonpuoleinen kuvataan matkan etäisyyden välityksellä. Toisessa esimerkissä sankarit lentävät. Tekstit valottavat myös erilaisia liikkumiseen ja tietoon liittyviä käsityksiä.

Kirjailtu komsio -sjudbabs alkaa morsiamenetsintäteemalla, jossa jo naimisissa oleva Sarveton hirvas (*Syundi xabt*⁶) saapuu kosimaan itselleen vaimoa Ketunnahkalakin (*Tyonya sawa yerw*) luota ainoastaan löytääkseen koko kotakylän surmatuna. Hän löytää komsiossa hiljaa makaavan poikalapsen, jonka nimeksi tulee Kirjailtu komsio (*Yebts padawe*). Poika kasvaa Sarvettoman hirvaan pojan ja tyttären kanssa. Kun Kirjailtu komsio valjastaa yhdessä Sarvettoman hirvaan pojan kanssa kaksi vanhaa hirvasta, ne lähtevät tottelematta vauhtiin ja vievät pojat vieraaseen maahan. Pojat saapuvat Ketunnahkalakin pojan (*Susoi*) jutaamassa olevan raidon päähän, jossa tapaavat myös Nahkapussi-nimisen (*Tobyowa pad*) tytön. Nahkapussi tunnistaa poikien vanhat hirvaat. Kaikki neljä palaavat Sarvettoman hirvaan luokse; tämä taas tunnistaa Susojn Ketunnahkalakin pojaksi ja Nahkapussin Ontuvan isännän tyttäreksi.

Kun he ovat erottamassa poroja, Sarveton hirvas kuulee sodan, jonka osapuolina ovat "Seitsemän maan asukkaat" (*siw yantyer*) ja Ketunnahkalakin pojan vaimo. Kaikki viisi lähtevät sotimaan. Sotimisen aikana pojat ja Sarveton porohärkä haavoittuvat ja Nahkapussi laittaa heidät pussiinsa. He saavat apua, kun Nahkapussin isä, Ontuva isäntä (*Myedarkana yerw*) saapuu. Nahkapussi voittaa sodan ampuamalla isänsä jousella vastustajan viimeisen hahmon, Otsahelyisen (*Pyeyadotana*), kädet ja polvet. He palaavat suuren protokan kanssa Sarvettoman hirvaan kotakylään, jossa sovitaan avioliitoista. Sarveton hirvas antaa tyttärensä hinnatta, kuten myös Ketunnahkalakki. Jo häiden aikana uusi vihollinen saapuu heidän luokseen: hän on Ajosalkojen haara (*Tyuru tarka*), jonka Kirjailtu komsio ja Sarvettoman hirvaan poika pakottavat perääntymään takaisin kotiensa luo. Sotaan osallistuu myös Kirjaillun komsion poika, Kulmakarvainen ja Harva verka (*Taxala noitse*), Ketunnahkalakin tytär. Sota voitetaan jälleen naisen Ketunnahkalakin tyttären, Harvan veran avulla.

Juoni rakentuu aiempien sovittujen avioliittojen ja niiden kautta syntyneiden suhteiden varaan. Esimerkiksi porojen tunnistaminen viittaa morsiamenhintana annettuihin poroihin, jotka naitetun perheenjäsenet tunnistavat. Sjudbabsissa on vastakkain kaksi sukuliittymää. Sukuliittymien sisällä käydään naimakauppoja, kun taas niiden välillä vallitsee jatkuva sotatila. Kerronta alkaa kuvaamalla Sarvettoman hirvaan jutaamista:

6 Epiikassa sankareiden nimet kuvaavat joko heidän ulkonäköään ja ominaisuuksiaan tai heidän porojensa ulkonäköä.



Syundyi xabt myusyē, pon myusyē, ob syidyā po' nyivyiki myusyē.	Sarveton hirvas jutaa, jutaa pitkään, yhden, kaksi vuotta ilman raitoa.
---	---

(KK MAC VII Samoiedica 2, Jurak-samoiedica 1: 355.)

Sarveton porohärkä on muuttamassa ilman kotakyläänsä, pelkästään vaimonsa kanssa. Kotakylä on laajentumaperheestä koostuva sosiaalinen ja taloudellinen yksikkö, johon kuuluu usein saman suvun tai perheen useita sukupolvia. Sjudbabtseissa kotakylää johtaa sen isäntä, joka on joko kotakylän vanhin tai voimakkain mies ja jolla on useita vaimoja. Isännän ja tämän lähisukulaisten lisäksi kotakylään kuuluu sjudbabtseissa renkejä tai orjia. Nenetsin *myusyē*-verbi kuvaa nimenomaan raidon kanssa liikkumista kotakylästä toiseen. Se toistuu sjudbabtseissa ja nenetsien epiikassa usein kuten sen synonyymi *yamta*-. Jutaamista kuvaavien verbien vastaparina on yksin, kevyellä pororeellä tapahtuvaa liikettä kuvaava *ḡædala*-, joka on sankarien nopeaa, tiedustelumatkojen ja yksinäisten seikkailujen ja harharetkien liikettä. Sen voi korvata yleismerkityksinen *xæsy* 'mennä, lähteä' ja näille analoginen on *yada*- 'kävellä', joka on köyhtyneiden, porotta jääneiden ja usein verikostoa hakevien sankarien liikettä. *Kirjailtu komsio* -runossa *ḡædala*- ja *yada*-ovat toistuvia liikkeen kuvaajia kuten runon keskivaiheilla, jossa pojat palaavat Susojn ja Nahkapussin kanssa takaisin kotakyläänsä:

Susoy atseki sidya xataryem xaryeḡayuda ædali. Syundyi wæsako ædalyowa' myumnya yadali. tyuku" xaya" tyiki xæ(w)med nye yadali ædalyowa myumnya opoy minya, tobyowa pad taryem yada.	Susoj-poika kaksi harmaata ⁷ ajoi matkaan kulki. Sjundi-ukko reenjälkiä pitkin käveli. Kaikki menivät tätä tietä Nainen käveli reenjälkiä pitkin yksin meni, Nahkasäkki niin käveli.
---	--

(KK MAC VII Samoiedica 2, Jurak-samoiedica 1: 367–368.)

Ylläolevassa esimerkissä liike on tavanomaista. Se on paluuta kotiin, kotakylään, josta kertomuksen kaksi lapsisankaria ovat vahingossa ajautuneet pois. Sjudbabtseissa kuvataan usein tämänkaltaista liikettä, mutta yhtä usein siihen kiinnittyy määreitä, jotka välittävät matkojen luonnottomia pituuksia:

7 xatar" 'valkoinen poro, jolla on paljon mustia karvoja' (Tereštšenko 1965).



syiw yalya
pinyiyu yada

seitsemän päivää
kävelee eteenpäin

(Esim. KK MAC VII Samoiedica 2, Jurak-samoiedica 1: 395.)

syiw yiri ŋædali

ajaa seitsemän kuukautta [kevyellä
ajoreellä]

(Esim. KK MAC VII Samoiedica 2, Jurak-samoiedica 1: 400.)

siryte yambxana yada

kävelee talven ajan

(Esim. KK MAC VII Samoiedica 2, Jurak-samoiedica 1: 222; Lehtisalo 1947, 278.)

tyiki yananda
nyernya
syidya syiw yalya
ædali

Tällä tundralla
eteenpäin
kaksi kertaa seitsemän päivää
ajaa [kevyellä ajoreellä]

(Esim. KK MAC VII Samoiedica 2, Jurak-samoiedica 1: 401.)

Zinaida Kuprijanova ja Natalija Tereštšenko ovat tulkinneet oheisenlaiset määreet nenetsien epiikalle tyypillisiksi liioittelumotiiveiksi. Sellaisia ne kiistämättä ovatkin, mutta ne kantavat mukanaan myös muita merkityksiä. Matkan pituutta voidaan ilmaista myös epätäsmällisemmällä ilmauksilla, kuten: *po, yalya nyisi tolambyi*⁸ (vuosia, päiviä ei laskettu) tai *pon mimbitye? / xæw mimbitye?*⁹ (Matkasivatko kauan? / Matkasivatko vähän aikaa?). Vaikka toiset formulat käyttävätkin lukuja seitsemän (*syiw*) tai kaksi kertaa seitsemän (*syidya syiw*) ja toiset eivät, kaikki ilmaisujen tarkoituksena on kiinnittää huomio ennen kaikkea matkojen äärettömään pituuteen, ja ne ovat jo sinänsä myyttisen maiseman ilmauksia. Myyttinen maisema rakentuu tavanomaisen liikkeen ja maiseman pinnalle, mutta kaukaisuus tekee siitä tunnistamattoman.

Outous onkin yksi sjudbabsien maisemien epiteetti. Sankareiden liikettä luonnehtivat määreet kuvaavat äärimmäisen harvoin selkeitä tai tiedossa olevia päämääriä. Useimmiten sankarin liikettä kuvataan deiktisin ilmauksin, kuten eteenpäin, *purdari*, tai takaisin, *punyan*, mutta sankarit kulkevat myös meren rantaa (*yawn tyahanya*¹⁰), jokea ylävirtaan (*yadasy xaya / yaxa' tyu'unya*) tai pitkin maanselkää / seitsemän suuren virran suun yli (*mysykyed syiw / yawn ŋæw madayido*¹¹) tai meren tuolle puolen:

8 Esim. KK MAC VII Samoiedica 2, Jurak-samoiedica 1: 408.

9 KK MAC VII Samoiedica 2, Jurak-samoiedica 1: 176.

10 KK MAC VII Samoiedica 2, Jurak-samoiedica 1: 241, 242.

11 Lehtisalo 1947, 231a.



xarta xaya,	Itse lähti,
pon mimbanyanda	kauanko kuljettuaan
yaw' nyarxalawi	saapui merelle
yaw' tyaxanya	meren tuolle puolen
tyu"umna pæda,	yläpuolitse kulki
sæwryida mæ.	katseli.

(KK MAC VII Samoiedica 2, Jurak-samoiedica 1: 241.)

Toisin kuin esimerkiksi saagakirjallisuudessa (Ahola 2014, 258–260), jonka topografia kiinnittyy hyvin konkreettisella tavalla Islantiin tai Norjaan, nenetsien mytologian maisema ei – ainakaan paikannimien ja maiseman kuvailujen tasolla – tunnu kiinnittyvän yhteisölle läheiseen tai heidän käyttämäänsä ympäristöön. Jarkko Niemi (2011, 44) on todennut, että nenetsien myytit kertovat usein vieraista ja kaukaisista suvuista – myyttinen topografia on kaukainen, outo ja tuntematon¹². Sankareiden päämäärä on tuntematon maa, *tæryi ya. Kirjailtu komsio* -runossa ympäröivän tundramaiseman outous tulee esiin runon käännekohtassa, jossa poikien leikkiä varten valjastamat kaksi harmaata, vanhaa ja käyttämätöntä hirvasta alkavat viedä poikia kohti omaa kotiansa, laumaa, josta heidät on aikoinaan erotettu vaimonhinnaksi:

tyikedandyi	Sitten
ædalayi"	kävivät ajamaan
nyeda myumnya,	tietä pitkin,
yanamadyi yangu',	[porot] eivät anna periksi
sæw nyi cyir"	silmät eivät näe
tobanandyi"	koparoillaan
syiri moyupi"	heittelevät lunta,
amgætta yam'	minkäänlaista maata
nyi manyiya",	he eivät näe
xarti nyedamdi	oman tiensä
yuodi",	kadottavat,
tæryi yan	vieraaseen maahan
ædalyixi	ajavat,
siw yalya yamban'	seitsemän päivää
pinya ηædali",	ajavat eteenpäin,
xatarye" xabt	harmaalla hirvaalla
nyenzamyindyadyi'	edessä kulkevalla
namdortada yangu'	ei ole valjaita,
xunyana xæwamdi"	mihin menevät
yixeradi".	eivät tiedä.
ya' xoinya'	Maanselän
maxanyi'	oikealla
xæwnya	laidalla

12 Näin on myös *Kalevalamittaisessa* runoudessa ks. Tarkka 2005, 300–301.



ædalyixi”	ajavat.
siw yiryi ædali”,	Ajavat seitsemän kuukautta,
tæmdye yamadyi”	eivät voi porojansa
xunyaxarta	minnekään
xaryesy.	kiinnittää.
tyiki yad	Tältä paikalta
tasyi silyi,	katsovat alas,
tasyi yana	alhaalla
tæ’ sarpya.	on poropolku.
taryem ædali	Niin ajavat
xoyi nyi	vuorella,
xoy madadi”	ylittävät vuoren.
sidya xalæw	Kaksi harmaata [poroa]
nyerda nyad,	edestäpäin
xatarye” xabt	harmaalle hirvaalle
turo”laya,	murahtelevat.
syidya xatarye”	Kahta harmaata
madirpawa syerta yangu’	he eivät voi pidätellä.
syidya xalæw	Kaksi vaaleanharmaata
pinyiyu	eteenpäin
nyawotada.	nelistävät.

(KK MAC VII Samoiedica 2, Jurak-samoiedica 1:362–363.)

Esimerkissä porot kuljettavat sankareita reitillä, joka on heille sekä tuntematon että näkymätön lumikinosten vuoksi. Poroille taas reitti tai ainakin sen päämäärä on selvä: ne nelistävät silmät ummessa kohti kotitokkaansa, josta ne on aiemmin annettu morsiamenhintana Sarvettoman hirvaan tokkaan. Porot ovat toistuvasti nenetsien epiikassa hengistä, tuonpuoleisesta ja ylipäätään asioiden tilasta tietoisempia ja siksi sankarien välttämättömiä apureita (Golovnjov 1995, 220). Esimerkin porot johdattavat pojat heidän kadonneiden tai kotakylän tuhoutumisen aikana paenneiden liittolaistensa luokse. Matka on äärettömän pitkä, mutta sen seurauksena toisistaan erkaantuneet liittolaiset löytävät toisensa ja ovat voimakkaampia uudessa taistelussa. Vastaavanlaiset matkat joiden määränpäästä sankari ei ole tietoinen, mutta jotka tuottavat sankarille tärkeitä suhteita ja liittolaisia, ovat epiikan keskeisainesta. Kerronnan peruskaava rakentuu toistuvasti orvon lapsen tai muutoin vanhempiensa murhasta tietämättömän lapsen tai lapsien liikkumiselle tundralla, jossa he kohtaavat tuonpuoleisen hahmoja, käyvät alisessa, ymmärtävät yhtä äkkiä seurustelewansa kuolleiden kanssa tai solmivat suhteita henkilöihin, joiden yliluonnolliset voimat tai välineet paljastuvat vasta myöhemmin.

Leed (1991, 18–20) on tuonut esiin ei-nomadisten yhteisöjen kerronnassa toistuvan käsityksen liikkumisesta toiseuden kokemuksen, vierauden, vaarojen, mutta myös löytämisen ja uusien kokemusten väylänä. Matkaan kiinnittyy samankaltaisia mielikuvia myös nomadisten nenetsien myyttiepiikassa, mutta matkustamisen ja toiseuden suhde ei rakennu selkeiden rajojen ja niiden ylittämisen varaan. Epiikassa rajat ovat usein epäselviä tai merkitsemättömiä tai ne ylitetään



huomaamatta, kerronnan sitä mainitsematta. Yhtä kaikki sankarit päätyvät kerronnassa toisiin maihin ja maailmoihin. He lähtevät joko omasta tahdostaan tai tahdomattomaan omasta kotakylästänsä yksin tai yhtä lailla paikkoja tuntemattoman ikäisensä kanssa. Sankarin, usein kotakylän pojista nuorimman, lähtö ja matka merkitsevät hänen sosiaalisen roolinsa muutosta (ks. van Leeuwen 2007, 73). Muutos ei tapahdu ainoastaan perhesuhteissa ja statuksessa, pojasta mieheksi, isäksi ja (uuden) kotakylän isännäksi, vaan siihen kiinnittyy poikkeuksetta myyttisiä tai šamanistisia elementtejä. Sankari hankkii matkoillaan myyttisiä tai šamanistisia apuvälineitä ja oppii käyttämään niitä; hän selviää erilaisista tehtävistä tai voimankoitoksista ja solmii suhteita liittolaisiin. Joissain sjudbabtseissa sankarit jatkavat elämäänsä tavanomaiseen tapaan attribuuttiensa kanssa, toisissa laulajat toteavat heidän muuttuneen hengiksi, joilta nenetsit voivat pyytää apua. Kaikissa runoissa sankarin muutos täydentyy hänen palatessaan omille maille.

Kaikki sjudbabsien sankarit eivät ole kuitenkaan tietämättömiä ja epäonnekkaita tai toisten tietojen ja taitojen varassa. *Kirjava komsio* -runossa Sarveton hirvas edustaa vanhempaa miestä, joka tuntee – ei ainoastaan oman maansa – vaan myös toisten hahmojen maat ja liikkuu niillä varmasti. Tuntemattomien seutujen, eksymisten ja outouden vastapainona onkin sjudbabtseja, joissa sankarit ovat täysin tietoisia maasta ja sen asukkaista. Näissä kertomuksissa näkökulma kääntyy päinvastaiseksi: kerronta etenee niiden näkökulmasta, jotka tietävät, ja jotka haluavat auttaa tai varoittaa vierailta mailla kulkevia. Esimerkiksi Lehtisaloon kokoelman sjudbabs 62 alkaa, kun kotakylän vanhin näkee kahden pororaidon kulkevan heistä kahden päivän matkan päässä ja toteaa:

wænzər' mɪŋa	Kulkevat huonoa reittiä
many yana	minun maassani
wæwoku' oka	on paljon pahantahtoisia
xadaŋkuyuda"!	[jotka] tappavat heidät

(Lehtisalo 1947, 258a.)

Kun raitojen isännät uhmaavat neuvoja, heidät nähdään meren takaa ja raitojen isäntämiehet tapetaan. Myös *Kirjailtu komsio* -runon hahmo, Nahkapussin isä, Ontuva isäntä, edustaa liikkumisen maastot ja väylät tuntevien joukkoa, minkä lisäksi hänellä on myös myyttinen attribuutti, jousi, jolla Nahkapussi ratkaisee sodan. Ontuvan isän myyttisyydestä ei kerro ainoastaan hänen jousensa, vaan myös suunta, josta hän saapuu. Runossa Ontuva isäntä tulee ylhäältä, *tyaumna*, ja hän myös poistuu ylös, taivaaseen.

Tämänkaltaiset sjudbabsit korostavat, että vierailta mailla kulkevan on otettava maiden asukkaiden neuvoista vaarin. Vieraus viittaa epiikan kulkijoiden fyysiseen ja sosiaaliseen etäisyyteen. Kuva on analoginen šamaanin rituaalisten matkojen kohtaamisten kanssa: šamaanin ja šamaanikokelaan on kuunneltava henkien neuvoja ja luotettava niihin vieraillessaan tuonpuoleisessa. Pääosa sjudbabtseissa on kerrottu maita tuntemattomien näkökulmista, mutta kuten edellä tuotiin esiin, joissakin runoissa kerronta etenee maata tuntevien ja neuvoja antavien perspektiivistä. Yhtä kaikki, tuntemattomassa matkaaminen, suhteiden solminen tai jo solmittujen suhteiden paljastuminen rinnastuvat šamanismiin, joka perustuu



tällaisille matkoille. Inititoitunut šamaani on käynyt tuonpuoleisen reitit ja kohdannut siellä asuvat henget, joiden kanssa jo hänen edeltäjänsä ovat solmineet suhteita. Šamaanikokelas perii suhteet opettajiltaan ja ne periytyvät runojen välityksellä. Näin sjudbabsit eivät välitä tietoa ainoastaan tuonpuoleisesta, vaan myös siitä, miten suhteet henkiin on solmittu ja minkälaisia attribuutteja heillä on.

Runojen matkaan liittyvä symboliikka ei avaudukaan pelkästään konkreettiseen, paikkoihin tai maisemaan liittyvän tietämyksen kautta. Tieto on myös sosiaalisia suhteita, joita sankari solmii henkiin vanhempien neuvojen tai eläinavustajiensa avulla. Myyttiepiikan matkat ovat allegorisia šamaanin initiaatiojaksoille, joiden aikana kokelas tekee rituaalisia matkoja šamaanin avustajana ja lopulta myös itse. Henkien verkosto ja reitit heidän luokseen avautuvat toistuvien rituaalien ja niissä käytyjen matkojen välityksellä.

TAIVAAN TIELLÄ

Runoudessa tuonpuoleista kuvataan etäisyyden lisäksi myös vertikaalisen liikkeen välityksellä. Kuten suomen kielessä ja suomalais-karjalaisen mytologian kuvastossakin, nenetsien maailma jakaantuu tämänilmaisen ylä- ja alapuolilla oleviin tuonpuoleisiin, yliseen ja aliseen. Tutkimuksessa on tuotu esiin maailmojen monikerroksisuus, mutta sjudbabsit eivät suoraan tuo esiin muuta kuin yllisen, taivaan, (*num*), joka on myös yhden jumalhengen nimitys, ja maan alisen (*ya' njilna, tasiya*). (Lar 1998, 14–24; Homitš 1976; Lehtisalo 1924, 14.) Vastaavalla tavalla ylisestä ja alisesta käytetään niihin kiinnittyviä deiktisiä ilmauksia, ylhäällä, *tyu"umna* ja alhaalla, *tasina, tasiyana*, ja niiden johdannaisia.

Castrénin korpuksen *Kolme poikaa* -sjudbabsissa sankarin vaimo hake maan alisesta itselleen mammuttihirvaita. Hän pääsee aliseen järven rantaan kulkiessaan, kuten häntä on ohjeistettu.

“xantabnanda
nyadaryim' pyurnjadi"!
ya nyernya
to' marawna
aryi' xayadi"!
myado' xonjudi'
syidya ya' xora
syimpyoy myato',
nyadaryi' xodi".
aani' xayaxa,
siw myata' tæwyaxa
syidya ya' xora
nyom' næ".

“Kulkiessasi
etsi ystävää teille!
Eteenpäin
järven rantaan pitkin
kulje vain!
Löydät kotia,
Kahden mammutin
seitsemän kotaa
löydät teille ystävän.”
Niin he lähtivät,
saapuivat seitsemälle kodalle
Kahden mammutin
[kodan] oven avasivat.

(KK MAC VII Samoiedica 2, Jurak-samoiedica 1: 247.)

Naisen matka aliseen käy järven rantaan pitkin ja maailman vaihtuminen kuvataan ennemminkin horisontaalisen kuin vertikaalisen liikkeen kautta. Samoin käy Castrénin korpuksen kolmannessa sjudbabsissa, *Seitsemän saittaa isäntää*



(*Siw maro deata*), jossa *Rautavöinen* (*Yesya nitnya*) yrittää lyödä ajoporonsa matkaan, mutta se ei lähde vaan käy polvilleen. Rautavöinen toteaa:

”tyuku ti
nyana wævonyu”,
tyuku tæna
amgæ ye”æmboim’
tæwnjum!”
lædinda xunada
yinyen’ pityanada
tasyinda nyamna
tyur yilada,
sær’ syundida
sieyinda hæsy
tyu”u’ tarada,
[...]
numda yalum(d)a,
sær’ syundida
tasyiryin pæda,
yanan xami”.
tasyiy yawna
taryem nædali”
tasyiy yana
nyeda æwi”

”Tämä poro
onkin todella huono
Tällä porolla
mihin määränpäähän
pääsen!”
Koko rankaa
löi ohjaushihnalla
alapuolitse
nosti ajosalkoa,
Valkoinen sarveton
pelästyi
hyppäsi ylös,

tuli aamu
Valkoinen sarveton
meni alas
jäi maahan.
alisessa maassa
niin ajoi,
alisessa
oli reenjätkiä.

(KK MAC VII Samoiedica 2, Jurak-samoiedica 1: 434.)

Alisen ohella taivas on nenetsien mytologian yksi tila, jossa sankarit matkaavat tuulen takana, *myercyenda pumna*, tai yksinkertaisesti ajaen, jolloin käytetään *nædala-* ja *xæsy-*verbejä. Tyypillisesti taivaalla liikkuminen vaihtelee

maanpäällisen liikkumisen kanssa, mutta *Kolme rautaveljestä* -runo tuntuu keskittyvän eksplisiittisesti juuri lentämiseen. Kolmesta veljeksestä, Pikku Rautalakista, Pikku Rautasaappaasta ja Pikkurautakintaasta kertovassa sjudbabsissa Pikku Rautalakki käy etukäteen ottamassa selkoa miehistä, joille voisi näyttää sisarensa:

sawin pi’ yernya
yesyako sawace
pin tarpawi,
numdan tyarada
nyawi myada’
xæwan’xa”mi.

Yösydämellä
Pikku Rautalakki
astui ulos,
ponnahti taivaalle
toisen kodan viereen
laskeutui.

(Lehtisalo 1947, 268.)¹³

Rautalakki ei käy kotiin sisälle, vaan käy ainoastaan tarkastamassa kotien isäntien jousia. Rautalakit jutaavat näiden kahden miehen maahan ja näyttävät sisänsä Lylyiselle eräjouselle (*Podaku nyitana*), joka ottaa sisaren vaimokseen hie- man vastahakoisesti: hän vaatii vastalahjaksi veljesten attribuutit, rautaisen lakin,

13 Suomenos on Lehtisalon. Ks. Lehtisalo 1927, 79.



rautaisen saappaan ja rautaisen kintaan. Veljekset lahjoittavat rautavaatteensa, mutta Lylyinen eräjousi ei pidä heidän siskoaan hyvin. Hänellä on jo vanhastaan seitsemän vaimoa, ja veljesten sisar joutuu tekemään kotakylässä raskaita ja ali-arvostettuja kotatöitä, puun hakkaamista ja veden kantamista. Veljekset lentävät kymmenen vuoden kuluttua palavan tulen kaltaisissa (kultaisissa) pukimissa hakemaan siskoaan takaisin ja sotimaan. Sisar näkee puita pilkkoessaan, miten

obaryin xæwaryin
tyir myusyelmid
myercyemdanaki
tyiri yapcona
nyar pænjadoda

Yhtäälle päin
pilvet lähtevät jutaamaan
varmaan tulee tuuli.
Pilvien peräpäässä
on kolme liitelijää

(Lehtisalo 1947, 273.)

Sodassa Jousien koko suku kuolee ja Rautasaapas vie sisarensa kotiin:

yesyako piwace
nyarnamda
saldanda mæda
numdan tyaradi.

Pikku rautasaapas
sisarensa
kainaloonsa otti
taivaalle ponnahti.

Lentämistä kuvataan sjudbabtseissa varsin lakonisesti: se on sjudbabtsien sankarien arsenaaliin kuuluvaa liikettä, joka kertoo heidän yliluonnollisista voimistaan. Samalla lentäminen on yksi kerronnan myyttisyyttä rakentava kuva. *Kolme rautaveljestä* -runossa lentämistä käytetään tiedustelu- ja sotamatkoilla, mutta runossossa lentäen myös tullaan avustamaan liittolaisia tai paetaan, kuten seuraavassa esimerkissä, jossa sankari jää lentämään tuulen taa.

tyikim' wadamda
mæsomanda
myercye tyeba,
myercyenda pumna'
xarta xami"

Nämä sanat
sanottuaan
nousi tuuli
tuulen taakse
itse jäi

(KK MAC VII Samoiedica 2, Jurak-samoiedica 1: 178.)

Kolme rautaveljestä -runo näyttää keskittyvän lentämiseen, mutta siinä korostu myös nenetsien epiikalle tyypillinen sukupuolittunut liikkeen ja matkanteon kuvasto: Kosio- ja verikostoteemaisten sjudbabtsien liikkujat ja suhteiden solmijat ovat miehiä. Naisten rooli on pysyä kotakylässä ja liikkua miesten mukana judatessa tai miesten ohjeiden mukaan, kuten *Kolme poikaa* -runon esimerkissä. Naiset liikkuvat omasta kotakylästä miehensä ja perheensä liittolaisten kotakylään ja vaimon veljille heidän sisarensa kohtelu on kunnia-asia; vaimon huono kohtelu johtaa verikostojen kierteeseen, kuten *Kolme rautaveljestä* -runossa. Naisten mukana siirtyä kotakylästä toiseen tietoa, joka on monien sjudbabtsien jännitteen keskeiselementti: vanhat naiset tunnistavat nuoria sankarimiehiä, koska ovat aikoinaan eläneet heidän kanssaan samassa kotakylässä. He voivat tarjota vaikeissa tilanteissa oleville yksinäisille sankareille sosiaalista tietoa ja neuvoja, joita nuori ei olisi muutoin voinut tavoittaa. Naisten säilyttämä tieto, muisti, ja miesten



hankkima tietämys rakentuvat eri sukupuolten erilaisten liikkeiden ja kulttuuristen käytäntöjen varaan.

Paitsi tähän sukupuolittuneeseen tietoon, *Kolme rautaveljestä* keskittyy vääjäämättä lentämiseen. Aiemmissä esimerkeissä lentäjät ovat tulleet avustamaan sotijoita tai tehneet tiedusteluretkiä. Ylhäältä voi saapua myös uhka, kuten alla olevassa esimerkissä, jossa Hopeinen Seyed (*Nyanæi Syeyed*) on juuri käynyt rekeensä nukkumaan, kun Manto lentää paikalle ja varastaa hänen jousensa:

Nyanæi syeyed	Hopeinen Sejed
[...]	[...]
xanda nyinya xonari".	nukkuu reessään.
opoyi hyibyari	Yksi mies
numna tyircye towi,	taivaan pilvillä kulkeva
nyanæi syeyed	Hopeisen Sejedin
xanda xæwan xa"mi,	reen vierelle laskeutui,
mando pædawa	Manto-taituri
xanda xæwan xa"mi.	laskeutui reen vierelle
[...]	[...]
mando pædawa	Manto-taituri
inam' werkadada.	otti jousen [laukusta]
mando pædawa	Manto-taituri
numda tyarada,	nousi taivaaseen,
inam xanada.	otti jousen mukaan.

(Lehtisalo 1947, 232.)

Jelena Puškarjova (2003a, 181) on huomauttanut nenetsien epiikan personifioitua sanaa analysoidessaan, että sen liikkumisesta taivaalla ei käytetä lentää-verbiä. Samaa ajatusta jatkaaksemme, on myös tärkeä huomata, että runoudessa käytetään harvoin, jos lainkaan lentää-verbiä sinänsä. Taivaassa liikkumista kuvataan tavanomaisten liikeverbien avulla. Vaikka lentäminen on sjudbabtseissa toistuvaa ja tavanomaista, määrittää sitä usein – joskaan ei aina – kaksi seikkaa: tuuli ja jousi. Tuulen voi käsittää hyvin yleisellä tasolla lentämiseen tai ilmassa tapahtuvaan liikkumiseen liittyväksi mielikuvaksi: kovaa liikkuva ilma edeltää taivaalla lentävää sankaria, jonka liikehdintä aiheuttaa ilmavirrat. Natalia Tereštšenko (1990, 24) on huomoinut, että sjudbabtseiden sankarit ponnistavat ilmaan jousiltaan tai vaihtoehtoisesti lentävät niillä (myös Golovnjov 1995, 122). Jouseen kiinnittyy šamanistisia mielikuvia. Toivo Lehtisalo (1929) on jo varhain huomauttanut, että nenetsišamaanit käyttävät pientä josta šamaani-istuntojen aikana pahojen henkien karkottamiseen ja saastuneiden ihmisten – esimerkiksi vainajiin kosketuksessa olleiden – puhdistamiseen, mutta myös nimittävät rumpuaan jousipuuksi. Lehtisalo päättelee jousen palvelleen šamaani-istuntojen välineenä jo ennen rumpua, jonka nenetsit ja muutkin samojedikieliä puhuvat yhteisöt ovat omaksuneet myöhemmin muilta, itäisemmiltä Siperian kansoilta. Jousen käyttö ei siis ole rummuttamisen synonyymi, mutta sekä jousi että šamaanirumpu liittyvät henkiin, niiden hallintaan ja niiden kanssa kommunikointiin. Sjudbabtseissa lentäminen ja jousilla liikkuminen tai jousilta ponnistaminen kiinnittyy helposti näihin mielikuviin ja yhdistää sjudbabtseiden sankarit šamaaneihin ja rituaaleihin.



TUONPUOLEINEN LAULUN MATKAN PÄÄSSÄ

Anna-Leena Siikala on eritellyt ja vertailut siperialaisten kansojen šamanististen istuntojen kuvauksia. Lehtisaloon korpuksen runomateriaalia, erityisesti Gankka-šamaanin istuntoa, käsitellessään Siikala on todennut, että istunnossa šamaani kuvaa hyvin konkreettisen matkan, jonka aikana hän kutsuu ja kerää ympärillään henkiä ja kertoo matkoistaan tuonpuoleisessa ja keskusteluista, joita hän käy henkien kanssa. (Siikala 1987, 205–211.) Siikala kiinnittää huomiota šamaanin apuhenkiiin ja hahmoihin, joina šamaani kuvaa kulkevansa tuonpuoleisessa. Gankka kertoo matkaavansa yksivuotisena porohirvaana ja Minlei-lintuna, joka on nenetsien myyttisen diskurssin voimallinen hahmo. Runoissa šamaanit kertovat myös matkaavansa rautahaukena tai rautahirvaana. Šamaanin liikettä tuonpuoleisessa kuvataan konkreettisilla matkantekemisen ilmauksilla, jotka kiinnittyvät siihen henkiolennon hahmoon, jonka šamaani on ottanut:

namna xora	Yksivuotisen hirvaan
myirkananyi'	hahmossani
tyeta ŋæemyi	neljä jalkaani
layikuc	nelistävät

(Lehtisalo 1947, 498b.)

yesya xora	Rautahirvaan
myirkananyi'	hahmossani
tyeryi tonyi''	siipeni kokonaan
wyinatambiw'.	annan ulvoa.

(Lehtisalo 1947, 474b–475a.)

yesya pyiryi	rautahauen
myirkananyi'	hahmossani
toreryini'	virtaani
nasabarŋga.	soudan eteenpäin

(Lehtisalo 1947, 481a.)

Rituaalirunoudessa kuvataan kuitenkin itse šamaanin liikettä varsin vähän. Merkittävämpää on, että koko rituaali kehystyy matkaksi: *sampadabtsit* alkavat usein kehotuksella käydä matkaan, *ŋanyimboi / xæxercyenyi''!*, 'Taas / lähtekäämme!'. Runoissa kutsutaan henkiä omilta sijoiltaan apuun ja kuvataan heidän liikettään šamaanin luokse. Henkien varustautumista seuraa heidän päätyemisensä kotoan, varsinaiseen rituaalin tilaan. Kutsumalla eri henkiä šamaani kerää rituaaliin tarpeelliseksi katsomansa joukon apuhenkkiä ja tulee samalla paljastaneeksi, millaisissa paikoissa henget asuvat. Esimerkiksi Parlta Hudein esittämässä Syacu Lamtu-šamaanin laulussa lauletaan

ye-e-e-ei!	ye-e-e-ei!
yer salya' xæwxi	Jer-niemen reunalla oleva
syudbamyi	jättiläiseni
xuna xaya?	mihin olet mennyt?
ye-e-e-ei!	ye-e-e-ei!
yer salya'	Jer-niemen



syudbamyi	jättiläiseni
podyermi",	valjasta,
xabtyeyemda	hirvaasi
podyermi"	valjasta.
ye-e-e-ei!	ye-e-e-ei!
xaptyeyemda	Hirvaansa
labidye.	kiskaisi.
ye-e-e-ei!	ye-e-e-ei!
xoryadeta	Horadeta
ŋæwi salya'	Ngæwi-niemen
syudbaw	jättiläiseni
xuna xaya?	mihin olet mennyt?
ye-e-e-ei!	ye-e-e-ei!
xoradeta	Horadeta
yiryikow	isoisäni
xabtyeyemda	hirvaansa
podyermi".	valjasti.
ye-e-e-ei!	ye-e-e-ei!
lamtu' syudbya!	Lamtu-jättiläinen
xunananda	mihinköhän
xæbnyantu?	olet mennyt?
ye-e-e-ei!	ye-e-e-ei!
yiryikow	Isoisäni
labidye,	valjasti
xabtyetyemda	hirvaansa
xaryewi.	matkaan ajaa sen.
ye-e-e-ei!	ye-e-e-ei!
yesya pudu	Rautaputken
yadibada,	takoja
ye-e-e-ei!	ye-e-e-ei!
yesya xarw'	Rautapuukon
yadibada,	takoja
ye-e-e-ei!	ye-e-e-ei!
yesya tuptusyi	Rautakirveen
yadibada,	takoja
ye-e-e-ei!	ye-e-e-ei!
yesya xanu	Rutareen
yadibada,	takoja
ye-e-e-ei!	ye-e-e-ei!
wadenŋkentya	Wadengkenki-
syelyaxi	mäen
xabtyeyemda	hirvas
podyermi"	valjasta
ye-e-e-ei!	ye-e-e-ei!
nyixi salya'	Nyihi-niemen
malxi	päässä oleva
ye-e-e-ei!	ye-e-e-ei!
syiw m nyudya	Seitsemänpoikainen
warka xada,	karhuisoäiti



ye-e-e-ei!

ye-e-e-ei!

(Lehtisalo 1947, 209a–b.)

Paikkoina tässä rituaalilaulussa tulevat mainituksi Jer-, Ngäiwi- ja Nyihi-niemet ja Wadengkenki-mäki, jotka lienevät kaikki šamaanin jutausreittien tai kesälaidunten lähistöllä olevia paikkoja. Myös muissa šamaanirunoissa viitataan yhteisön läheisiin ja sikäli merkityksellisiin, toistuvasti vierailtuihin ja tämän myötä tunnettuihin paikkoihin. Samankaltaiseen suhteeseen viittaa myös Lamtu-jättiläinen, joka lie-nee šamaanin suvulle tärkeä henki. Näiden läheisten, paikallisten tai yhteisöllisten paikkojen ja niihin liittyvien henkien rinnalla šamaanistisissa rituaalilauluissa viitataan kaukaisempiin tai yleisempiin paikkoihin ja niissä liikkumiseen. Parlta Hudei on esittänyt myös Hanasota Salyenter -nimisen šamaanin laulun, jonka alussa lauletaan:

sær yanyiw'	Jäämaani
puiyexi!	päässä oleva
xunyananta	mihin
xæwnyan?	olet mennyt?
ye-e-e-ei!	ye-e-e-ei!
sær yanyiw'	Jäämaan
syudbyamyi'	jättiläiseni
xabtyeyemda	hirvas
podyermi"	valjastaa
ye-e-e-ei!	ye-e-e-ei!
nuw' tyiryi	Taivaan pilvien
yadaxad	maasta
tyir' puiye	pilvien päässä
xamedayi,	valmistautuvat,
ye-e-e-ei!	ye-e-e-ei!
tyir' puiye	Pilvien päässä oleva
xayexali	liukuivat
pulyoŋæ	ohuiksi pilviksi
xayexali.	liukuivat.

(Lehtisalo 1947, 522a.)

Tämän runon paikkoja ovat Jäämaa ja Taivaan pilvien maa, mutta vastaavia yleisempiä ovat Roudan maa (*Ya'cerw*) tai maan sisus (*Yamyinya*), jossa naisia suojeleva ja synnytyksessä auttava Maan isoäiti (*Yamyinya xadako*), asuu. Runoudessa kuvataan myös toistuvasti Taivaan ydintä (*nuw' pud*) ja siellä kulkevaa tietä (esimerkiksi *nuwum' pud / nyedarmyem' myumnya* 'taivaan tietä / eteenpäin'), Linnunrataa sekä Taivaan päärmettä (*nuw' pan*), joka viitanee taivaanrantaan. Siellä asuvat henget ovat šamaanin "taivaan ystäviä" (*nuwunyangi nyasermyini*). Šamaani kutsuu henkiä myös sanansaattajikseen, jotka liikkuvat maailman eri osista kodalle. Vaikka joissain šamaanilauluissa viitataan seitsemään maahan (esimerkiksi *syiw yanim' / paxanyi / tæworyenyi*", Seitsemän maani / lahtieni/ sanansaattajat, tai *Syiw yanyi*" / *syondyesy myunya / manyemyemyi*" *ŋoka*, Seitsemän maani / sisällä / olen nähnyt paljon; Lehtisalo 1947, 526b & 532a), lauluista ei välity systemaattisesti seitsenkerroksista maailmankuvaa. Seitsenkerroksinen maailmankuva on kuitenkin monien nenetsien kosmologiaa kuvanneiden tutkijoi-



den lähtökohta (esim. Lar 1998, 14–24; Homitš 1966, 198–199). Eri kerroksien lukumäärän sijasta šamaanilauluissa on merkittävämpää kutsua paikalle oikeat henget, jotka osaavat auttaa šamaania tehtävässä, joka hänelle on annettu. Tämä heijastaa šamaanin tietoutta, sillä hän osaa kertoa, missä kukin henki asuu ja miten hänet saadaan sijoiltaan kutsutuksi rituaaliin avuksi.

Anna-Leena Siikala ja Oleg Ulyashev ovat hantien mytologiaa käsitellessään todenneet joidenkin myyttien keskittyvän ainoastaan paikallisesti tunnettuihin henkiin, jumaliin ja sankareihin, kun taas toiset myytit tunnetaan laajemmalla alueella. Pantheonien kuvaileminen on hankalaa myös, koska henkiä on paljon ja samoihin mielikuviiin kiinnittyviä henkiä saatetaan eri alueilla nimetä eri tavoin tai samannimiin henkiin voi kytkeytyä toisistaan poikkeavia mielikuvia. (Siikala & Ulyashev 2011, 111 & 123.) Vastaavalla tavalla nenetsien rituaali- tai epiikkatekstien pohjalta ei ole mahdollista eikä tarkoituksenmukaista hahmottaa hierarkkisia suhteita. Uskonto on pienten paikallisyhteisöjen elinpiiriin sisältyvää ja arjessa aktuaalistuvaa toimintaa, joka perustuu selkeiden rakenteiden sijasta alati toisistaan poikkeaville, toistuville käytänteille ja ilmaisuille.

Henkiä voidaan kutsua vastaavista maan äärissä olevista myyttisistä paikoista, mutta rituaaliteksteissä viitataan sittenkin hyvin usein paikallisiin henkiin tai käytännössä paikallisiin pyhiin paikkoihin ja niissä asuviin henkiin. Paikalliset henget ovatkin tarjonneet nenetsiyhteisölle hyvin rikkaan uskonnollisen maailman, johon on kaiketi turvattu usein. Nämä paikalliset henget eivät seikkaile niinkään usein sjudbabtseissa. Rituaalirunoudessa kaukaisuuden mielikuva sulautuu konkreettisten pyhien paikkojen läheisyyteen. Etäisyys kurotaan kiinni kiirehtimällä; maallikoille pitkä matka saattaa hengiltä taittua hyvinkin nopeasti. Šamaani pyytää henkiä

kiirehtimään. Kun henget saapuvat kodalle, šamaani kertoo tästä rituaaliin osallistujille. Henkien kutsumisen jälkeen heidän saapumisensa kuvaus saattaa ketjuuntua pitkiksi paralleelisäkeiksi, jotka listaavat kotaan saapuvia henkiä. Šamaani käyttää tulla-verbistä auditivi-modusta, joka korostaa tuonpuoleisen näkymättömyyttä. Maallikoille tieto tuonpuoleisesta välittyy ainoastaan kuuloaistin ja kerrotun välityksellä. Henget saapuvat kodan savuaukon kautta, ja niiden voidaan kuvata jäävän istumaan sinne tai laskeutuvan kodan posioon, kuten Matvei Jadnen esittämässä Njasi Jamalin šamaanilauluissa.

syidya syiw	kaksi kertaa seitsemän
nun' xasya	taivasnuorukaista
wiwryudu"	huminalla
towanontu",	kuuluvat tulevan,
ŋamtyusyemyi"	istumapaikalleni
myadn' syin	kodan posioon
tyintu" xamuwontu".	kuuluvat laskeutuvan alas.

(Lehtisalo 1947, 477a.)



yisyadarka	Isäni
nun' nyumyi'	taivaspoikani
mokadanta	kodan keskipylvästä
yamparyin	pitkin
wirkadoda	tyvelle
xamawonta.	kuuluu laskeutuvan.
syimzipanta	Syimsin
paxalyina.	tyveen.

(Lehtisalo 1947, 493a–b.)

Auditiivi-moduksen käyttöön ja kuulonvaraisuuteen liittyy tekstimuotoisesta runostosta vaikeammin luettavissa oleva mielikuvien kokonaisuus, jota Oksana Dobžanskaja (2008) on pohtinut avartavasti, ja joka liittyy jo lyhyesti esiteltyyn rituaalin äänimaailmaan. Nenetsien šamanistinen rituaali pohjautuu myyttisten ja šamanististen mielikuvien lisäksi erilaisten äänien ja melodioiden merkitykselliselle käytölle. Rituaalissa keskeisiä äänenkäyttäjiä ovat šamaani ja hänen avustajansa, joka toistaa šamaanin laulamia säkeitä vuorotellen niin, että ääni on rituaalissa jatkuva. Myös rituaalin osallistujat toistavat etenkin valmisteluvaiheen aikana esitettäviä säkeitä tai kommentoivat niitä huudahtelemalla. Taustalla on ajatus moniäänisestä rituaalin äänimaisemasta, joka kannattelee šamaania vastaavalla tavalla kuin tuuli. Tämän lisäksi ääni on yleisemmälläkin käsitteellisellä tasolla liikkeen attribuutti. Dobžanskaja palauttaa merkityksen henkilölauluihin, jotka ovat erityisesti matkojen aikoina ihmisten itselleen laulamaa runoutta – matka on henkilölaulujen paikka ja laulu symboloi liikettä. Kuten edellä on todettu, šamanistinen rituaali kehystyy matkaksi myös runoteksteissä. Ääni ja liike yhdistyvät siis sekä rituaalin heterofonian, liikeverbien käytön ja yleisempien mielikuvien tasolla. Äänen ja henkien kanssa kommunikoinnin välinen yhteys tulee esiin myös rituaalitekstien näennäisesti merkityksettömien ye-e-e-ei!-jaksoissa. Ne viittaavat projen

paimennuksessa, erityisesti token kokoamisessa ja ajamisessa käytettäviin huu-toihin: šamaani ilmaisee keräävänsä itselleen henkiä kuin porolaumaa. Rituaaliteksteissä käytetään myös muita ääntelyjä, kuten *ha-ha-ha* ja *ra-ra-ra-row*, jotka merkitsevät eri henkien eläinhahmoja ja niiden ääniä. (Dobžanskaja 2008, 53–65, 88–91; myös Niemi 1998, 67–71; Niemi & Lapsui 2004.)

Vaikka epiikan ja šamanistisen rituaalin maailmankuva on samankaltainen, on tärkeä pitää mielessä että niissä kuvataan erikaltaisia liikkeitä. Vaikka molemmissa kuvataan liikettä tuonpuoleiseen ja takaisin, kuvaaminen tehdään eri keinoin. Šamanistisille rituaaleille kodan yhtymäkohdat tuonpuoleiseen ovat keskeisiä, minkä vuoksi simzi-pylväs ja posio toistuvat usein rituaaliteksteissä. Tämän artikkelin aineistoon kuuluvissa sjudbabtseissa ei käytetä simzi-pylvästä liikkumisen väylänä, eikä esimerkiksi viitata tulen räntäsemiseen, joka on nenetsien parissa yleinen henkien liikkumisesta kertova mielikuva ja toistuu muutoin nenetsien epiikassa (Golovnjov 1995, 212–214¹⁴).

14 Simzi-pylväeseen liittyviä mielikuvia tuonpuoleisen väylänä käytetään tämän artikkelin ulkopuolelle jääneessä, Castrénin korpukseen kuuluvussa eepissä *tadebya syo* -laulussa.



Kuten Castrén on todennut, nenetsien šamaanit vähättelevät omia kykyjään ja painottavat heitä avustavien henkien voimia. Šamaani-istunnossa korostuukin hyväntahtoinen suhtautuminen henkiin: šamaani kutsuu henkiä paikalle ja hyvittelee niitä; läpi runoston henkiä kutsutaan rakkaiksi (*ŋædansyimiʼ*, *nyasarmyinyiʼ*), rakastajaksi sekä nimitetään sukulaistermein (*yiryikomyiʼ*, *hadakomyiʼ*). Näin rituaali eroaa sjudbabtseista, joissa sankari seikkailee itselleen tuntemattomissa maissa hallitsematta omaa liikettään. Toisaalta rituaalien taustalla on ajatus siitä, että šamaani on tutustunut henkiin ja niiden asuinsijoihin aiemmin, ja tietää sen vuoksi, miten siellä on kuljettava ja miten henkiä on puhuteltava. Toisin sanoen monien sjudbabtseiden välittämä opetus siitä, että vierailta paikoilla on hyvä ottaa paikkoja tuntevien neuvoista vaarin tai antautua täysin näiden armoille, pätee myös šamanistisessa rituaalissa.

MATKA, TUONPUOLEINEN JA TIETO

Myyttinen maailma on mielikuvituksen maailma, joka sijoittuu nenetsien arkipäiväiselle, paimentolaismaisemalle, mutta jota koskeva tieto kerrotaan muun muassa eepisen runouden kielellisten konventioiden välityksellä. Runous tuottaa arkipäiväiseen ja hyvin tunnettuun tunturimaisemaan tuonpuoleisen ja myyttisen aineksia, mutta maisema ei ole ainoastaan pohja, jolle kuvia maalailaan. Paikkojen ja runouden suhde on monitahoisempi: tuonpuoleisen ja arkipäiväisen maiseman vastaavuuksien lisäksi myyttisten ja šamanististen paikkojen rakentumista on syytä tarkastella osana kerronnan rakentumista ja matkantekoon liitettävien mielikuvien verkostoja. Olen edellä tarkastellut paikkojen rakentumista suhteessa tietoon genreittäin, ja haluan lopuksi pohtia, miten sjudbabtseiden ja sampadabtseiden paikat, matka ja tieto ovat vuorovaikutuksessa toistensa kanssa ja siten palata ajatukseen myyttisestä korpuksesta ja diskurssista.

Tutkimuksissa tuonpuoleisen ja arkipäiväisen suhdetta on kuvattu heijastukseksi, peilimäiseksi kuvaksi, jossa jokin on toisin. Suhdetta voidaan havainnollistaa myös läpikuultavuudeksi: runous tekee ymmärrettäväksi tuonpuoleisen, joka ei ole arkipäivässä aistittavissa. Runous ilmaisee kertovansa myyttisistä maailmoista luomalla etäisyyttä arkipäiväiseen. (Urban 1996, 72.) Etäisyys on fyysistä ja sosiaalista: sankarit matkaavat kauas ja vieraille maille. Näiden etäisyyksien välityksellä tuotetaan myyttinen maisema, jota erilaiset myyttiset attributit ja muut myyttiset mielikuvat vahvistavat. Etäisyyden avulla luodaan tämän ja toisen, näkyvän ja näkymättömän välistä jännitettä. Jännitteen avulla luodaan myös kuva toisesta maailmasta, joka on vaikeasti saavutettavissa tai jossa kulkemiseen tarvitaan erityistietämystä ja -osaamista.

Sekä eepinen että šamanistinen runous välittävät ja uusintavat tuonpuoleista koskevaa tietoutta ja kertovat samalla, miten tietoja ja merkityksellisiä suhteita voidaan hankkia ja ylläpitää. Runous viittaa näiltä osin šamanistisen tiedon rakentamiseen, jonka osia ne ovat. Toisin sanottuna sjudbabtseja ja sampadabtseja kertovat tiedon hankkijoista ja niiden hallitsijoista sekä tiedon käyttämisestä ja samalla tuottavat tätä tietoa yhteisössä kiertäväksi runoudeksi. Molemmista tuonpuoleista ja sieltä hankittavaa tietoutta kuvataan matkantekoon kuvan avulla. Šamaanin tekemät matkat tapahtuvat tuonpuoleisessa, jota šamaani laulaessaan kuvaa. Šamaani



kuvaa jokia, joissa hän ui, erilaisia maanalaisia käytäviä ja taivaallisia teitä. Matkat hän tekee hakeakseen apua, ja toisinaan hänen on myös oltava neuvokas selvitäkseen. Rituaaleissa myös šamaanin apuhenget matkaavat šamaanin pyytämänä tai käskemänä rituaalitilaan. Henget asuvat kaukaisilla mailla, joita kuvataan samoin epiteetein kuin epiikassakin: henget asuvat meren takana, taivaan yllä tai maan alla. Henget myöskin liikkuvat samoin kuin sjudbabsien sankarit: pilvinä ilmassa lipuen, hirvailla tai mammuttihirvailla tai rautaisilla hirvailla nelistäen. Saapuessaan rituaaliin, ne istuutuvat kodan savuaukolle tai simzi-pylvään juurelle.

Rituaalilauluissa esiin tulevat läheiset pyhät paikat ja niiden henget ovat osa paikallisten nenetsiyhteisöjen aktiivista uskonnollista maisemaa. Vaikka nenetseilläkin mainitaan usein olevan suuria, kaikkien nenetsien yhteisiä pyhiä paikkoja, niiden merkitys on vähäinen varsinaisissa rituaaleissa, joissa turvaututaan lähellä olevien ja hyvin tunnettujen pyhien paikkojen henkiin. Tämä on luontevaa: henget, vaikka ovatkin tuonpuoleisessa, ovat toistuvasti nenetsien arkipäivässä kokemia. Šamaanin on helppo viitata näihin henkiin rituaaleissa, sillä yhteisö tuntee henget ja niihin liittyvän kerronnan. Mutta yhteisö on myös näihin henkiin jatkuvassa vuorovaikutuksessa toistuvien rituaalien välityksellä, sillä pyhillä paikoilla tavataan uhrata aina kun ne ohitetaan. Nenetsien pyhien paikkojen, henkien, tuonpuoleisen maailman ja tämänpuoleisen arkimaailman suhteet ovatkin vähintäänkin kahtalaiset. Myytit rakentavat kuvaa kaukaisista tuonpuoleisista maailmoista, joita harva tuntee ja joissa maallikkojen on antauduttava henkien neuvottavaksi ja suojeltavaksi. Arkielämässä nenetsit kohtaavat tuonpuoleisen väyliä ja rajoja ja niiden rikkomisen mahdollisuuksia jatkuvasti niin omassa kodassaan ja kotakylässään kuin sen ulkopuolellakin, pyhissä paikoissa. Tuonpuoleinen on jatkuvasti saatavilla ja läsnä. Epiikan mielikuva ja matkan kuva onkin kenties vain yksi tapa kuvata sitä, mistä ei muutoin ole tietoa. Šamanistisen runouden läheiset ja jatkuvasti

aktuaalistuvat pyhät paikat ovat näkymättömän toinen muoto, joka sekin on kuvailtavissa ainoastaan rituaalisissa käytänteissä ja suullisessa perinteessä.

Matka viittaa myös toisenlaiseen käsityskokonaisuuteen, siihen, että omasta yhteisöstä erkaneminen, eksyminen ja / tai lähteminen ovat uudenlaisen tiedon ja sankarin statuksen muutoksen edellytyksiä. Sankari tavoittaa tietoa ainoastaan ollessaan erossa yhteisöstään ja saattaa tiedon koko yhteisön hyväksi seikkailuiltaan palattuaan. Rakenne on matkan troopin mielikuviin yleisesti liittyvä käsitys: nenetseillä sen merkitykset nousevat myös sukupuolittuneista matkanteon mahdollisuuksista ja rajoitteista. Yksinäiset, ilman kotakylää tehtävät matkat eivät ole naisten tavanomaista toimintaa, ja myyttiepiikassakin miehet ovat yksinäisten, kevyellä ajoreellä tehtävien matkojen sankareita. Heidän tietonsa ei kuitenkaan aina ole uutta sanan varsinaisessa merkityksessä, vaan he saavat tiedot naisilta. Juuri naiset ovat nenetsien epiikassa ennen kaikkea tiedon säilyttäjiä, joiden muistista sankarin menestys riippuu.

Nenetsien myyttiepiikka ja šamanistinen rituaalirunous ovat laulettua perinnettä, ja laulun ja matkanteon välinen kulttuurinen logiikka avaavat runostoa uudella tavalla. Laulun ja matkustamisen toisiinsa kiinnittyminen heijastuu voimakkaimmin šamanistisen rituaalin kehyksissä ja käytännöissä: koko rituaali, mutta myös



Šamaanin ja henkien toiminta kehystyvät toisiinsa kietoutuviksi matkoiksi niin rituaaliteksteissä kuin mielikuvissa, joita laulamiseen ja ääntelyyn liitetään. Äänet mahdollistavat tuonpuoleisen kokemisen vastavuoroisesti: jatkuvan laulun kannatteleva šamaani on rituaaliin osallistuvien maallikkojen äänien varassa; rituaaliin osallistuvat maallikot pääsevät osalliseksi tuonpuoleisesta kuuloaistinsa, šamaanin kautta välittyvien henkien melodioiden ja ääntelyiden varassa. Myyttiepiikan sankarit vertautuvat šamaaneihin. Heitä kannattelevat heidän oman yhteisönsä jäsenet, mutta myös laulajan ääni, joka on peräisin tuonpuoleiseen samaistuvalla wada-sjudbabsilta.

Ei ole syytä lyödä lukkoon sitä, onko rituaalin vai myyttiepiikan mielikuvasto ensisijaisempaa. Molempien genrejen matkanteon kuvat värittävät toisiaan. Epiikan sankareiden ajallisesti ja maantieteellisesti pitkiksi kuvatut matkat saavat merkityksiä kollektiivisesti koettujen rituaalien šamaanimatkoista, joiden pohjalla on ajatus šamaanin matkan tulosten koko yhteisöä hyödyttävästä luonteesta. Šamaanien rituaaliset matkat taas vertautuvat epiikan sankareiden pitkiin, yksinäisiin ja vaarallisiin seikkailuihin, joiden lopputulemana on vahvistunut ja voimistunut, tavanomaiseen elämään palannut sankari ja yhteisö.

LÄHTEET

Arkistot

KK MAC VII Samoiedica 2, Jurak-samoiedica 1: Kansalliskirjaston käsikirjoituskokoelma. Manuscripta Castreniana. M. A. Castrénin käsikirjoitukset.

KA SUS: Lehtisalo: 391: Kansallisarkisto: Suomalais-Ugrilaisen Seuran tutkimusarkisto. 40. Toivo Lehtisalo, 40.1 Samojedilaisaineisto: kotelo 391.

Kirjalliset lähteet

Castrén, M. A. 1940: *Samojedische Volksdichtung*. Herausgegeben von T. Lehtisalo. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Lehtisalo, T. 1947: *Juraksamojedisches Volksdichtung*. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.

Kirjallisuus

Ahola, Joonas 2014: *Outlawry in the Icelandic Family Sagas*. Helsinki: University of Helsinki. [omakustanne.]

Anderson, David G. 2002: *Identity and Ecology in Arctic Siberia. The Number One Reindeer Brigade*. Oxford: Oxford University Press.

Apo, Satu 2006: Kansanlaulujen ääni 1700-luvun kirjallisuudessa – Ollitervo, Sakari ja Immonen, Kari (toim.), *Herder, Suomi, Eurooppa*. Helsinki: SKS. 216–264.



- Castrén, M. A.** 1852: *Reseberättelser och bref åren 1845–1849*. Helsingfors: Finska Litteratur-Sällskapetets tryckeri.
- 1853. *Föreläsningar i Finsk Mytologi*. Helsingfors: Finska Litteratur-Sällskapetets tryckeri.
- 1904: M. A. Castrénin kertomus runonkeruumatkastansa Venäjän-Karjalassa v. 1839. (Suomennos.). – Niemi, A. R. (toim.), *Runonkerääjimmme matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle*. Helsinki: SKS. 3–16.
- 1967: *Tutkimusmatkoilla pohjolassa*. Porvoo, Helsinki: Werner Söderström osakeyhtiö.
- Dallmann, V. K., Peskov, V. V., Muraško, O. A.** 2010: *Monitoring razvitija terriori traditsionnogo prirodopolzovanija v Nenetskom avtonomnom okruge, Severo-Zapadnaja Rossija. Ottšet projekta* [online]. <http://ipy-nenets.npolar.no/main_pages/frame.html> [29.4.2015.]
- Dobžanskaja, Oksana** 2008: *Šamanskaja muzyka samodiiskih narodov Krasnojarskogo kraja*. Novosibirsk: "Apeks".
- Doty, William G.** 2000: *Mythography. The Study of Myths and Rituals*. Tuscaloosa and London: The University of Alabama Press.
- Golovnjov, A. V.** 1995: *Govorjaštšie kultury. Traditsii samoditsev i ugrov*. Jekaterinburg: RAN.
- *Kotševniki tundry. Nentsy i ih folklor*. Jekaterinburg: RAN.
- Gratševa, G. N.** 1989: Nganasan shaman's ways and worldview. – Hoppál, Mihaly and Pentikäinen, Juha (eds.), *Uralic Mythology and Folklore*. Budapest: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences. Helsinki: Finnish Literature Society. 233–238.
- Harjutši, Galina Pavlovna** 2010: Kultovyje mesta –svjaštšennyje landšafty v traditsionnom mirovozzreni nentsev [online]. <http://www.jurant.ru/ru/publications/reindeer_disc/olen/haruchi.html> [29.4.2015.]
- Haavio, Martti** 1967: *Suomalainen mytologia*. Porvoo: WSOY.
- 1992: *Esseitä kansanrunoudesta*. Helsinki: SKS.
- Homitš, L. V.** 1966: *Nentsy. Istoriko-etnografitšeskije otšerki*. Leningrad: Nauka.
- 1977: Religioznyje kul'ty u nentsev. – Vdovin, I. S. (red.), *Pamjatniki kultury narodov Sibiri i Severa*. Leningrad: Nauka. 5–28.
- 1976: Predstavlenija nentsev o prirode i tšeloveke – Vdovin, I. S. (red.), *Pamjatniki kultury narodov Sibiri i Severa*. Leningrad: Nauka. 5–28.
- Honko, Lauri** 1983: Terveyskäyttämisen kokonaisuus – Laaksonen, Pekka ja Piela, Ulla (toim.) Kansa parantaa. *Kalevalaseuran vuosikirja* 63: 25–51.
- Jalava, Lotta** 2012: Tempuksen ilmaiseminen tundranenetsin moduksissa – *Per Urales ad Orientem. Iter polyphonicum multilingue*. Helsinki: Société finno-ougrienne. 131–144.
- Joki, Aulis J.** 1963: T. Lehtisalo (1887–1962) – *Kalevalaseuran vuosikirja* 43: 370–390.
- Karkama, Pertti** 2001: *Kansakunnan asialla. Elias Lönnrot ja ajan aatteet*. Helsinki: SKS.
- Kuprijanova, Z. N.** 1965: *Epitšeskie pesni nentsev*. Moskva: Nauka.
- Labanauskas, K. I.** 2001: *Yamidxi laxanaku / Skazy sedoi stariny*. Moskva: "Russkaja literatura".
- Lar, Leonid A.** 1998: *Šamany i bogi*. Tjumen: Institut problem osvojenija Severa SO RAN.



- 2004: Jamal Hebidja ja” – svjaštšennye mesta na Jamale. – *Vestnik arheologi, antropologi i etnografi (izdanije IPOS SO RAN)* 4: [ei sivunumeroita] [online]. <http://www.ipdn.ru/rics/va/_private/a4/3-lar.pdf> [25.02.2015.]
- Leed, Eric. J.** 1991: *The Mind of the Traveler: from Gilgamesh to Global Tourism*. New York: Basic Books.
- van Leeuwen, Richard** 2007: *The Thousand and One Nights: space, travel and transformation*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Lehtisalo, Toivo** 1924. *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojedien*. Helsinki: Société finno-ougrienne.
- 1927: Jurakkisamojedien kertovia lauluja – *Kalevalaseuran vuosikirja* 7: 74–100.
- 1929: Jurakkisamojedien jousesta, nuolesta ja noitarummusta – *Kalevalaseuran vuosikirja* 9: 185–191.
- Ljarskaja, Jelena, V.** 2005: Ženskie zaprety i predstavleni o netšistote u nentsev – *Antropologičeski forum* 2: 317–326.
- Lukin, Karina** 2011: *Elämän ja entisyyden maisemat. Kolgujev nenetsien arjessa, muistelussa ja kerronnassa*. Helsinki: SKS.
- 2013: Behind the Texts and Notes and the Edition: M. A. Castrén’s Lectures on Mythology – Lukin, Karin, Frog and Katajamäki, Sakari (eds.), *Limited Sources, Boundless Possibilities. Textual Scholarship and the Challenges of Oral and Written Texts. RMN Newsletter* 7: 56–69.
- Muraško, Olga** (red.) 2004: *Znatšeniye ohrany svjaštšennyh mest Arktiki: issledovanije korennyh narodov Severa Rossi*. Moskva: AKMNSS, DV RF.
- Niemi, Jarkko** 1997: Music transcriptions in Z. N. Kupriyanova’s collection of Nenets epic songs – *Journal de la Société Finno-Ougrienne* 87: 161–224.
- 1998: *The Nenets Songs. A Structural Analysis of Text and Melody*. Tampere: University of Tampere.
- 2011: Nenetsien kertova lauluperinne: metodologisia kysymyksiä – Huttu-Hiltunen, Pekka, Seppänen, Janne, Stepanova, Eila, Frog, Nevalainen, Riikka (eds.), *Laulu kulttuurisena kommunikaationa*. Kuhmo: Juminkeko. 35–61.
- Niemi, Jarkko & Lapsui, Anastasia** 2004: *Network of Songs. Individual Songs of the Ob’ Gulf Nenets. Music and Local History as Sung by Maria Maksimovna Lapsui*. Helsinki: Société Fenno-Ougrienne.
- Nikolaeva, Irina** 2014: *A Grammar of Tundra Nenets*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Puškarjova, J. T.** 2001: Spetsifika žanrov folklor nentsev i ih ispolnitelskie traditsii. – Puškarjova, J. T. & Homitš, L. V. 2001: *Folklor nentsev*. Novosibirsk: Nauka. 23–49.
- 2003a: *Kartina mira v folklore i traditsionnyh predstavlenijah nentsev: sistemno-fenomenologičeski analiz*. Moskva: RAN, Insitut etnologi i antropologi im. N. N. Mikluho-Maklaja. [julkaisematon tohtorin väitöskirja.]
- 2003b: *Istoritšeskaja tipologija i etnitšeskaja spetsifika nenetskih mifov-skazok*. Moskva: “Mysl”
- Puškarjova, J. T. & Homitš, L. V.** 2001: *Folklor nentsev*. Novosibirsk: Nauka.
- Salminen, Tapani** 1998: Nenets – Abondolo, Daniel (ed.), *The Uralic Languages*. London: Routledge. 516–547.
- Siikala, Anna-Leena** 1987: *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. [1978.]
- 1992: *Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa*. Helsinki: SKS.



- 2004: *Kalevalaisen runon myyttisyys*. – Siikala, Anna-Leena, Harvilahti, Lauri, Timonen, Senni (toim.), *Kalevala ja laulettu runo*. Helsinki: SKS. 17–49.
- 2012: *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: SKS.
- Siikala, Anna-Leena & Ulyashev, Oleg** 2011: *Hidden Rituals and Public Performances. Traditions and Belonging among the Post-Soviet Khanty, Komi and Udmurts*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Simoncsics, Péter** 2001: The Verbal Art of Nenets Shaman. – *Eurasian Studies Yearbook* 73: 43–125.
- Stammler, Florian** 2005: *Reindeer Nomads Meet the Market: Culture, Property and Globalisation at the "end of the land"*. Münster: LITVerlag.
- Tarkka, Lotte** 2005: *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen Kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: SKS.
- TEI: Text Encoding Initiative**. [online]. < <http://www.tei-c.org/index.xml> > [20.4.2015.]
- Tereštšenko, N. M.** 1965: *Nenetsko-russki slovar*. Leningrad: Utšpedgiz.
- 1990: *Nenetski epos. Materialy i issledovanija po samodiskim jazykam*. Leningrad: Nauka.
- Tuan, Yi-Fu** 2007: *Space and Place. Perspective of Experience*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press. [1977.]
- Turner, Victor** 1967: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Urban, Greg** 1996: *Metaphysical Community. The Interplay of the Senses and the Intellect*. Austin: University of Texas Press.

Filosofian tohtori Karina Lukin on folkloristiikan tutkijatohtori Helsingin yliopistossa.