

ELÄMÄ ON MATKA: ELÄMÄNKULUN KÄSITTEELLISTÄMINEN KARJALAISESSA RITUAALIRUNOUDESSA¹

Eila Stepanova

Elämä rinnastetaan matkantekoon, matkaamiseen, monissa kulttuureissa ja kieliympäristöissä. Elämä on matka -metaforaa pidetään yhtenä käsitteemaailmamme yleisimmistä metaforista, jonka avulla kulttuurin jäsenet käsitteellistävät kokemuksiaan. (Lakoff & Turner 1989, 8–9; Lakoff 1993, 222–225; Pettersson 2001.) Tätä metaforaa on käytetty ajattelumallina kuvaamaan elämää prosessina, jolla on alku eli syntymä, keskiosa eli elämän eri vaiheet ja loppu eli kuolema. George Lakoffin ja Mark Turnerin mukaan:

Ymmärryksemme elämästä matkana pohjautuu tietoomme matkanteosta. Kaikilla matkoilla on matkaajia, matkustajia, niistä löytyvät matkatut tiet, on paikkoja, joista aloitamme matkan ja paikkoja, joissa olemme käyneet. Jotkut matkoista ovat tarkoituksellisia, ja niillä on meidän asettamaamme määränpää, mutta jotkut matkoista ovat vaeltamista ilman tiettyä määränpäättä mielessämme. Ymmärtääkseen elämää matkana on pidettävä mielessä, tietoisesti tai mitä todennäköisimmin tiedostamatta, se yhteys, joka vallitsee matkustajan ja elämänsä eläjän välillä, matkatien ja elämän "kulkusuunnan" välillä, matkan alkupään ja syntymän välillä, ja niin edelleen. (Lakoff & Turner 1989, 60–61, käänös kirjoittajan.)

Vaikka kyseinen ajattelumalli voi ilmetä implisiittisesti siinä, miten puhumme ja ajattelemme elämästä, se eroaa kuitenkin selkeästi konkreettisesta matkanteosta. Tämän eron ihminen oppii sosiaalistuessaan kulttuuriinsa ja sisäistäessään sen kielien ja käsitejärjestelmät. Ihminen ymmärtää luontevasti kuvaannollisen ja ei-kuvaannollisen eron, se kuuluu kulttuuriseen kompetenssiin. (Tarkka 2005, 243–247.) Artikkelini keskittyy tarkastelemaan karjalaisessa rituaalirunoudessa heijastuvaa ja siinä luotua käsitystä elämästä matkana. Pohdin rituaalirunoutta järjestelmänä ja symbolien verkostona, jonka tarkasteleminen kokonaisuutena avaa mahdollisuuksia uusiin tulkintoihin (Tarkka 2005).

Karjalaisessa rituaalirunoudessa elämä ymmärretään hyvin konkreettisena matkaamisena tämänpuoleisessa ja tuonpuoleisessa sekä näiden kahden maailman välillä (ks. esim. Tarkka 1990). Tässä tapauksessa karjalaisten runoudesta nousevien käsitysten mukaan elämä esitettiin matkana, varsinkin myyttisen ajattelun ja

1 Artikkelin kirjoittaja toimii Suomen akatemian rahoittamassa ja prof. Lotte Tarkan johtamassa projektissa *Oral Poetry, Mythic Knowledge and Vernacular Imagination: Interfaces of Individual Expression and Collective Traditions in Pre-modern Northeast Europe* (2012–2016).



tiedon tasolla². Myyttinen tieto tuonpuoleisesta ja sen toimijoista jäsentää näkyvää ja näkymätöntä maailmaa. Rituaalirunouden välittämän myyttisen tiedon – sisäistetyn ja perinteissä välitetyn tiedon – mukaan tämänpuoleinen ja tuonpuoleinen eivät ole toisistaan erillisiä maailmoja vaan läheisiä ja limittyviä sekä aina avoimia molemminpuolisiin kontakteihin (Tarkka 1990; Limerov 1998, 3–4; Siikala 2002; Stark 2002). Suullisessa runoudessa elämää ei rinnasteta matkantekoon pelkästään poeettisena metaforana, vaan se esiintyy konkreettisenä, kirjaimellisena ja emotionaalisesti latautuneena käsityksenä, jolla on ollut empiirisen todellisuuden asema, samalla tavalla kun Anna-Leena Siikalan (1999, 44–48) käsittelemillä myyttisillä metaforilla.

Artikkelissani käsittelen tämän ilmiön kahta puolta. Yhtäältä tarkastelen matkan³ ja tien⁴ merkityksellisyyttä karjalaisen rituaalirunouden eri genreissä, muun muassa matkamielikuvan käyttöä ihmisen elämän keskeisimmissä siirtymävaiheissa, joita ovat syntymä, avioituminen ja kuolema sekä lähtö sotaan tai armeijan palvelukseen. Toisaalta käsittelen myyttisten, tuonpuoleiseen ja tuonpuoleisesta vievien matkojen ja teiden suhdetta näkyvän maailman matkoihin ja teihin, eli käsittelen niiden symbolista ja mahdollisesti myös myyttistä merkitystä. Mielenkiintoni kohteena on myös se, miten konkreettiset tiet ja matkat runouden esityspaikkoina suhteutuvat myyttisiin paikkoihin, joista rituaalisessa runoudessa lauletaan.

KARJALAINEN RITUAALIRUNOUS – SYMBOLIEN JA MERKITYSTEN VERKOSTO

Keskityn artikkelissani synnytykseen, avioliittoon ja kuolemaan liittyvässä suullisessa runoudessa ilmeneviin käsityksiin elämästä matkana. Tarkastelun kohteena on karjalainen 1850–1950-lukujen kulttuurisesti suhteellisen yhtenäinen kyläyhteisö, jonka vahvimpana perustana olivat suvut. Uskonnollisesti karjalainen väestö kuului pääasiassa ortodoksiseen kirkkoon, mutta kansanuskolla ja vanhauskoisuudella oli kuitenkin suuri rooli väestön uskonnollisuudessa. Neuvostoaikoina Karjalassa koettiin jyrkkä ideologian ja yhteiskuntarakenteen muutos, joka vaikutti olennaisesti elämäntapoihin ja -oloihin. Tästä huolimatta myös neuvostoaikoina on esitetty (ja vastaavasti myös kerätty arkistoihin) runsaasti rituaalista runoutta. (Ks. esim. Pöllä 1995; Nevalainen & Sihvo 1998; Stark 2002, 11–14; Keinänen 2003, 13–27; Tarkka 2005, 15–32.)

Rituaalista runoutta on esitetty ihmiselämän erilaisissa käännekohtissa, kuten parannus-, varotoimenpide-, suojelu- ja siirtymäriiteissä sekä kalendaarisissa rituaaleissa. Loitsut, joita käyttivät sekä miehet että naiset, kuuluivat olennaisesti parantamiseen, kotitalouden tai ihmisen suojelemiseen sekä varotoimenpiteisiin (esim. Tarkka 2005; Piela 2010). Rituaalisessa tilassa (Piela 2010, 48) esitetyllä loitsulla on välitön vaikutus todellisuuteen tietäjien hallitseman ja käytetyn

2 Elämä on matka -metaforan ja elämäntarinan eli kerronnan välisistä suhteista ks. Pettersson 2001, 203–.

3 Tässä artikkelissa käsitteet matka ja matkanteko tarkoittavat siirtymistä (fyysistä tai mielikuvitteellista) paikasta tai tilasta toiseen ja niitä käytetään synonyymeina.

4 Artikkelissa käytetty sana tie / tiet puolestaan tarkoittaa kulkureittiä (fyysistä tai kuvitteellista), jota myöten matkanteko tapahtuu.



rituaalisen kielen performatiivisuuden, sanojen maagisen voiman ansiosta (Tarkka 2005, 386–387).

Naisten suullisena runoutena itkuvirret kuuluivat siirtymärituaaleihin – häihin, hautajaisiin sekä rekryytin saattamisseremonioihin. Itkuvirsitutkimuksessa on jo 1800-luvulta alkaen tehty yleiskatsauksia itkujen esittämisestä ja kiinnitetty huomiota erityisesti riitti-itkuihin sekä niiden rituaalikontekstiin (esim. Lönnrot 1990 [1836]; Porkka 1883; Alava 1909). Etusijalla on ollut itkuvirsien ja rituaalin kuvaus. Rituaalisen itkennän tutkimus Suomessa ja Venäjällä sai uuden pohjan Arnold van Gennepin (1960) siirtymäriittiteorian myötä. van Gennepin (1960, 10–11) mukaan siirtymäriiteissä ei ole kyse pelkästään henkilön ritualisoidusta siirtymisestä yhdestä sosiaalisesta statuksesta toiseen, vaan niihin liittyy myös spatiaalisia ja temporaalisia siirtymiä (ks. Nenola-Kallio 1982, 161–164; Anttonen 2005). Itkuvirsitutkijat (Honko 1963; Nenola-Kallio 1982; Konkka 1985) pohtivat itkuvirsien roolia siirtymäriiteissä sekä yleisellä tasolla että analysoiden tarkkaan esimerkiksi morsiamen siirtymää uuteen, avioidun naisen statukseen itkujen ja rituaalin avulla (Nenola-Kallio 1982, 161–174).

Yksi näiden kaikkien runojen – loitsujen ja itkujen – tehtävistä oli kommunikaatio tuonpuoleisen ja sen toimijoiden kanssa. Vastaavasti runoutta näissä tarkoituksissa käyttäneet esittäjät toimivat välittäjinä elävien yhteisön ja tuonpuoleisen voimien välillä. (Honko 1963; Nenola-Kallio 1982; 2002; Konkka 1985.) Itkijänaisten ja tietäjien hallitsema tuonpuoleista ja sen toimijoita koskeva myyttinen tieto jäsentää näkyvää ja näkymätöntä maailmaa. Erorituaaleissa ja elämän vaikeissa tilanteissa itkuvirret ovat varmistaneet, että kontaktit maailmojen välillä toimivat. Kalevalamittaisen runouden ja itkujen välittämä tuonpuoleisen kuva erottuu kuitenkin selkeästi siellä vallitsevien olosuhteiden osalta. Kalevalamittaisen runouden tuonpuoleinen on kylmä ja pimeä paikka, vaikka epiikassa ja loitsuissakin tuonpuoleisen käsitysten välillä on eroja (ks. Siikala 1999; 2002, 160–162; Tarkka 2005, 308–309), kun taas itkuissa se näyttäytyy turvallisena, valoisana ja kauniina. Tämä ero johtuu itkujen funktiosta: itkijän on suostuteltava ja vakuuteltava vainaja lähtemään tästä maailmasta turvalliseen tuonpuoleiseen, jossa häntä odottaa oma perhe.

Artikkelini pääaineistona ovat vuosina 1976 ja 1980 julkaistut karjalaiset itkuvirret niin sanotuilta Venäjän Karjalan alueilta eli Vienan, Seesjärven ja Aunuksen seuduilta (Stepanova & Koski 1976; Konkka & Konkka 1980). Vuonna 1976 julkaistu karjalaisten itkuvirsien laaja kokoelma sisältää kattavan valikoiman sekä rituaalien yhteydessä että riittien ulkopuolellakin esitettyjä itkuvirsiä (yhteensä 331 vuosina 1928–1971 69 itkijältä tallennettua itkuja). Vuoden 1980 julkaisu käsittelee Seesjärven karjalaisten henkistä kulttuuria, muun muassa juhlaperinnettä ja perhe- ja siirtymäriittejä, minkä yhteydessä on julkaistu aineistonäytteitä – noin 30 hää- ja kuolinitkuja. (Stepanova & Koski 1976, 5–25; Konkka & Konkka 1980, 7–31; Stepanova, E. 2012, 260.) Julkaistujen itkuvirsien lisäksi käytän Karjalan tiedekeskuksen arkistoihin tallennettuja muita itkuja. Suurin osa käyttämäni itkuvirsiaineistoa on riittävän hyvin kontekstualisoitua, eli tiedämme, kuka itkun on esittänyt, missä ja miksi. Osassa tapauksista on myös olemassa itkijöiden haastatteluja, joissa usein kuvataan tarkemmin itkuvirsien esittämisen rituaalista kontekstia ja selitetään



itkuvirsien merkityksiä ja käyttöyhteyksiä (Konkka & Konkka 1980; Stepanova, E. 2014).

Lähestyn itkuvirsiä kokonaisvaltaisesti niiden välittämien merkitysten kannalta, jolloin en tarkastele pelkästään kielellisiä ilmauksia vaan itkujen laajempia, elämää ja matkaa avaavia temaattisia kokonaisuuksia ja rituaalisia toimia. Analyysin kautta pyrin hahmottamaan kielellisten ilmausten taustalla olevia tapoja käsitteellistää ja ymmärtää elämäntulkua, sen ajallisuutta ja ankkuroitumista ympäristöön tai tilaan. Peilaan itkuvirsien välittämiä käsityksiä elämästä ja matkoista muun rituaalirunouden, pääasiassa kalevalamittaisten synnytysloitsujen ja häälaulujen välittämiin samansuuntaisiin käsityksiin. Tässä nojaan muissa tutkimuksissa esitettyihin tulkintoihin (Paulaharju 1995 [1924]; Tarkka 1990; 2005), mutta matkaa ja elämää koskeviin käsityksiin painottuvia tutkimuksia on erittäin vähän. Käytän aineistonani myös *Suomen Kansan Vanhoissa Runoissa* (SKVR) julkaistuja kansanrunoja. Aineistohauissa olen hyödyntänyt teossarjan digitalisoidun version hakuominaisuuksia, joiden kautta olen etsinyt aiheeseen liittyviä kalevalamittaisia runoja ja niiden aiheita.

Yhden genren tekstien tai yksittäisten esitysten pohjalta tehdyt tulkinnat eivät anna kokonaiskuvaa matkan ja elämänkaaren välisistä suhteista karjalaisessa rituaalirunoudessa, ja siksi sovellankin artikkelissani Lotte Tarkan (2005, 76, 384–388) teoreettista lähestymistapaa aineiston analyysiin ja tulkintaan. Tarkan mukaan folkloriregenret ja -tekstit sekä niiden runokieli muodostavat symbolisen järjestelmän, jossa näkyvät kulttuurin keskeiset luokitukset ja niiden rajat. Kulttuuriset luokitukset myös muotoutuivat runouden ja runokielen kautta. Symbolisessa systeemissä esimerkiksi tuonpuoleinen ja tämänpuoleinen sekä näiden väliset suhteet tarjosivat laulajille mahdollisuuden työstää käsityksiä elämästä ja kuolemasta tai suvuista ja sukupuolista. Näissä myös ihmiselämä käsitteellistettiin erilaisten tämänpuoleisen ja tuonpuoleisen rajojen ylitysten kautta. (Tarkka 2005, 76–79, 300–301.) Siirtymäriiteissä esiintyvä matkametafora palautuu ajatukseen siitä, että sosiaaliset ja myös ylliluonnolliset statukset ymmärretään spatiaalisina kokonaisuuksina, tiettyinä paikkoina tai ympäristöinä. Riittirunouden ja -toiminnan avulla nämä paikat ja ympäristöt asetetaan päällekkäin tuonpuoleisen ja tämänpuoleisen kanssa. (Tarkka 1994, 292; van Gennep 1960, 15–25, erit. 18.) Elämänkaaren kaikissa vaiheissa elämää peilataan tuonpuoleisen paradigmaan (Tarkka 2005, 300) – jokaisessa vaiheessa ihmisyhteisö joutuu kosketukseen tuonpuoleisen kanssa. Tuonpuoleinen voi olla ”vieras” kuten sulhasen suku, metsä, taudin tai vaaran synty, mutta myös ”oma” eli esi-isien tuonpuoleinen, oman suvun vainajat, *syntyset*. Seuraavassa käsittelem tärkeimmät elämänkaaren vaiheet, syntymän, avioliiton, rekryytiksi lähdön ja viimeisen matkan, kuoleman.

SYNTYMÄ

Karjalaisessa kulttuurissa lapsen syntymä oli yhtä aikaa intiimi, sakraali ja vaarallinen tapahtuma, jota nainen yritti salata muilta ihmisiltä. Synnyttäjän apuna oli kuitenkin käytettävissä *poapo*, *buabo*, vanhempi kokenut sekä erilaisia maagisia apukeinoja, muun muassa loitsuja osaava nainen, usein oma anoppi. Itse synnytys tapahtui yleensä navetassa tai muussa talousrakennuksessa, poissa muiden



”pahasta silmästä tai verestä”. (Paulaharju 1995 [1924], 31–52; Konkka & Konkka 1980, 8–10, 31–38; Surhasko 1985, 14–41; Keinänen 2003.)

Lapsen syntymää ja synnytystä ympäröivissä menoissa käytettiin loitsuja, muttei itkuvirsiä – siirtymärituaalien irtautumis- ja vaihdevaiheissa eli eroamisessa tuli käyttää itkuvirsiä, kun taas riitin liittymisvaiheessa, eli tulokkaan vastaanottamisessa ja uuden sosiaalisen roolin vahvistamisessa, muita runoperinteen lajeja, kuten loitsuja ja lauluja. Synnytysloitsuissa esiin tulevat tuonpuoleisen mielikuvat ja motiivit, kuten tuonpuoleiseen assosioituva äidin kohtu ja vastasyntynyt lapsi, joka rinnastetaan matkamieheen tai matkalaiseen (Tarkka 1990, 249–250).

Päästäs moalle matkamiestä,
 Kuin on malliton matassa,
 Tuhma tietä tuntemassa.
 (SKVR II 925, 23–25.)

Lapsi, matkalainen, tulee suljettujen veräjien takaa ja tämänpuolinen maailma maineen ja ilmoineen avautuu hänen näkökenttäänsä. Käsitykset lapsen matkasta tuntemattomasta ja suljetusta tilasta viittaavat kuolemasymboliikkaan (Tarkka 1990, 249). Lapsi on kyläyhteisöön tuonpuoleisesta tuleva vieras:

Kanna mettä kannullinen,
 Puolet suuhuni puhase,
 Toiset puolet voitehiksi,
 Jolla voijan luun lomina,
 Auki vieritän veräjän,
 Maalle saatan matkalaisen,
 Näkemähän näitä maita,
 Ilmoja ihailemahan,
 Saisi kyläkin sanomat,
 Miero kunta kuulumiset
 Tulevalta vierahalta,
 Saavalta käkeävältä.
 (SKVR I₄ 941, 19–30.)

Loitsuilla pyydetään apua Neitsyt Marialta tai Ukko ylijumalalta, sillä vieraalle matkamiehelle on avattava lukossa olevat veräjät:

Ukko pilvien pitäjä,
 Hattaroijen hallitsija,
 Tuuos kultani kurikka
 Käteheni oikie!
 Ota lukku luhtin suilta,
 Takasalpa pois porota,
 Päästä moalla matkamiestä,
 Pikkusormista pihalla!
 (SKVR I₄ 969, 9–16.)

Kyseisten mielikuvien ja niiden käyttämisen takana on käsitteellinen malli, jonka mukaan elämä alkaa tuonpuoleisessa, jolloin syntymä on ymmärretty matkana, siirtymänä tuonpuoleisesta tämänpuoleiseen, elävien ihmisten ilmoille. (Tarkka 1990, 249–254.) Itkuvirsissä taas syntymä ja synnyttäminen ilmaistaan tekemisen



verbien kautta – laatia, asettaa, kuvata, muovata, kyhätä – ja äiti on lapsen asettaja, laatija, muovaaja, ottaja (Stepanova, A. 2012). Vaikka voimme metaforisesti sanoa, että syntymä on elämän matkan alku, kyläyhteisössä syntymä on kuitenkin käsitteellistetty hyvin konkreettisesti matkantekona ja rajan ylityksenä tuonpuoleisen myyttisestä maailmasta. Lotte Tarkka (1990, 250) kiinnittää huomiota vastasyntyneen, morsiamen ja vainajan välisiin yhtäläisyyksiin – näiden keskeisten elämänvaiheen siirtymissä on sama kuuden viikon ”rajatila”, jonka aikana tulokkaita tai lähtijöitä on suojattava, muokattava tai muulla tavoin valmisteltava. Kuuden viikon ajan statuksesta toiseen siirtyvät oleskelivat tämän- ja tuonpuoleisen rajalla, ennen kuin heidät lopullisesti liitettiin uuteen yhteisöön – lapsi omaan perheeseen, morsian sulhasen sukuun ja vainaja suvun vainajien joukkoon.

AVIOLIITTO

Yhtenä tärkeimmistä siirtymäriiteistä karjalaisessa kyläyhteisössä oli häirituaali, josta riippui suvun jatkuvuus ja hyvinvointi (van Gennep 1960, 116). Molemmille, sekä morsiamelle että sulhaselle, tapahtuma oli elämän käännekohta, jossa niin pienempi perheyhteisö kuin alueellisesti laajempi yhteisö järjestyivät uudelleen. Avioliiton solmimiseen liittyi tärkeä useiden ihmisten sosiaalisen statuksen, roolien ja roolien välisten suhteiden muutos. Sulhaselle tämä tarkoitti oman kotitalousyksikön perustamista (vaikkakin usein osana suurperhettä) ja vastuun ottamista. Morsiamelle avioituminen merkitsi siirtymistä yhdestä suvusta toiseen sillä tuloksella, että uudessa suvussa / perheessä hänellä ei ollut ollenkaan tai oli erittäin vähän valtaa tai oikeuksia tehdä itsenäisiä päätöksiä. Hän ei myöskään voinut enää välttämättä olla tiiviisti tekemisissä entisen perheensä kanssa. (Surhasko 1977; Nenola-Kallio 1982, 161–164, 180–181; Konkka 1992; Tarkka 2005, 200–201.)

Eri kotitaloudet ja suvut sekä niiden väliset suhteet käsitettiin symbolisesti erillisinä ”maailmoina” (Tarkka 1990, 242–243), minkä vuoksi yhden suvun jäsenen siirtyminen toiseen sukuun tarkoitti symbolista matkaa omasta maailmasta toiseen. Siirtymä tapahtui kahden asiantuntijan avulla. Morsiamen puolelta ”matkalle lähettämisen” hoiti itkijänainen, itkettäjä, joka oli päävastuullisena morsiamen kotona suoritetuista riitin vaiheista. Sulhasen puolelta ”matkaa suojele” *pat’vaška*, häirituaalin miespuolinen puhemies, jonka päävastuu sijoittui kosintaan, matkaan ensin morsiamen ja sen jälkeen sulhasen talolle ja sulhasen perheessä suoritettaviin häiden vaiheisiin (Surhasko 1977, 161–164).

Itkettäjänä toimi yleisemmin suvun vanhempi nainen, jolla on elämäkokemusta; erittäin harvoin morsian itse itki äänellä omissa häissään. Itkijänainen oli jatkuvassa dialogissa rituaalin muiden osallistujien kanssa – morsiamen tai hänen itkettäjänsä itkuvirteen vastasivat äiti tai ystävättäret, itkettäjän häpöytävierressä esitettyihin kysymyksiin sulhasen luonteesta vastasivat sulhasen puoleiset sukulaiset ja niin edelleen. Itkuvirret yhdistivät kaikki riitin osapuolet ja heidän toimintansa, jolloin itkettäjän rooli muiden avustuksella oli varmistaa morsiamen onnistunut siirtymä ja kotoutuminen uuteen perheeseen.

Vaikka häätkuissa käsitys matkasta onkin lähinnä implisiittinen, käytetään niissä myös verbejä, jotka viittaavat matkan, matkaamisen alkuun (lähteä, valmistautua,



polkea vaivalloisesti). Seuraavassa esimerkissä morsian kertoo lähtevänsä viimeisen kerran ystävättäriensä kanssa ulos jättämään tyttövaltansa, jota tytön hiukset symboloivat. Tämän jälkeen morsian oli valmis siirtymään lopullisesti uuteen statukseen.

Olova ottajaženi paikoista lähen
 odova odoperjäziä ojendelomah odo arttelin kera.
 (Pelageja D'erejejeva, KA. 65/123.)
 Suuri ottajaiseni paikoista [äitini kotoa] lähden
 mainioita mainiosulkia [morsiamen hiuksia; tyttövaltaa] ojentelemaan
 mainion joukon [lapsuusystävättärien] kanssa.

Osa häätökujen tavanomaisimmista verbeistä, kuten *ottaa*, viittaa taas morsiamen passiiviseen roolin, siihen, ettei morsiamella välttämättä ole omaa valtaa tehdä päätöksiä, vaan hänet otetaan ja viedään kuin esine:

Oi oleva kandajazeni, onehina olova orgozvieriet tuldih
 onehta Oud'ie ottamaa mielipäivinä,
 on d'o dostalit minuuttazet.
 (Irinja Nikonova, KA. 63/88.)
 Oi suuri kantajaiseni [äitini], onnettomina suuret pedot [sulhaset] tulivat
 onnetonta Outia [minua, morsianta] ottamaan mielipäivinä [hääpäivänä],
 on jo nyt viimeiset minuutit.

Morsiamen äidin esittämät itkuvirret käsittelevät myös tyttären lopullista lähtöä. Yhtenä motiivina näissä on äidin neuvo ottaa uuteen perheeseen lähtiessä mukaan myötäjäisten lisäksi kohteliaita ja helliä sanoja, jotta uudessa elämässä olisi helppompaa olla (esim. Fon. 2035/27; 2396/27). Hyvin usein sekä morsian että hänen äitinsä ehdottavat itkuissaan vaihtoehtona avioitumiselle toista lopullista matkaa eli kuolemaa rinnastaen nämä kaksi matkaa symbolisella tasolla (SKS KRA. Kaukonen, Väinö 1881. 1943). Yleisemmin kaikki häissä esitetyt itkuvirret korostavat jokaisen riitinvaiheen lopullisuutta. Jokainen viimeiseksi ja lopulliseksi merkitty rituaalin kohta tai teko osoitti metonymisesti elämän yhden vaiheen päättymistä ja samalla väistämätöntä siirtymistä seuraavalle tasolle. Omassa itkussaan äiti kertoo ripustavansa valkoisia pyyheliinoja kodin ikkunoihin osoittamaan paluureittiä naimisiin menneelle tyttärelleen. Sama motiivi kotiinpaluusta esiintyy kuolinitkuissa, joissa valkoiset liinat viitoittavat vainajan sielulle tien kotiin. Tässä itkussa naimisiinmeno rinnastuu kuolemaan ja morsian vainajaan.

Kalevalamittaisessa *Lähtövirressä* on niin ikään käsitelty morsiamen ikuista eroa isästään ja äidistään. Sulhaselle ja morsiamelle laulettu virressä lähetetään morsian, myyty neiti, sulhasen matkaan:

Mit' istut, isosen poika,
 Veljes vanhin, valvastelet?
 Et istu ison hyvyttä,
 Et emännän armautta,
 Istut impien hyvyttä,
 Kanavarren kauneutta. [...]
 Jo on valmis valvattisi,
 Valmis valvateltavasi.



Menes myöen, myöty neiti,
Kanssa, kaupattu kananen,
Kun olit rakas rahalle,
Käpäs kättäs' antamaan,
Kiivas kihlan otantahan,
Ijäkses' isosen koista!
(SKVR I₃ 1619.)

Konkreettiset tiet tai kujat ovat myös toimineet rituaalitoimintojen esitysareenoina häiden kahdessa merkittävässä vaiheessa. Ensimmäisessä vaiheessa morsian oli lopullisesti jättämässä taakseen oman tyttövaltansa (ks. yllä) ja hän lähti (tai hänet vietiin) kävelemään ikätovereidensa kanssa kylän kujia pitkin itkuvirsiestysten säestyksellä. Lopussa hän luovutti joko yhdelle ystävättäristään tai nuorimalle sisarelleen hiusnauhan tai huivin, joka symboloi tyttövaltaa. Rituaalinen ele viimeisteli julkisesti siirtymisen toiseen statukseen.

Toinen häiden vaihe, joka suoritettiin konkreettisesti tien päällä, oli hääseurueen lähtö morsiamen kodista sulhasen kotiin. Ennen lähtöä pat'vaška suoritti koko rituaalin kannalta tärkeimpiä maagisia suojelutoimenpiteitä loitsuineen (Surhasko 1977, 158–160). Loitsuissa matkalle lähtöä tai uuden elämänvaiheen alkua ei käsitellä, vaan kyseessä on voimallisten sanojen, esineiden ja toimintojen yhdistelmä, jolla suojellaan avioparia pahoilta voimilta ja taataan sille avio-onni (esim. SKVR I₄ 1886). Tässä häiden vaiheessa konkreettisella tiellä on myyttisiä ominaisuuksia – se on tie, joka yhdistää kaksi maailmaa, morsiamen ja sulhasen sukujen maailmat. Morsiamen fyysinen matka on koko riitin huipentuma, joka aktualisoi lopullisen siirtymän yhdestä maailmasta toiseen. Näin ollen viittaukset matkantekoon ovat väkeviä metaforisia ilmauksia, joiden kautta käsitellään emotionaalisesti ladattuja symbolisia käsityksiä maailmasta ja sen sisällä tapahtuvista liikkeistä ja siirtymistä.

Tiet ja erityisesti risteykset olivat merkityksellisiä paikkoja, joissa oli mahdollista luoda kontakti tuonpuoleiseen sekä suorittaa muitakin avio-onneen liittyviä maagisia toimenpiteitä. Yksi tapa saada tietoa tulevasta sulhasesta tai morsiamesta oli esimerkiksi tulla yöllä kolmen tien risteykselle ”kuuntelemaan syntyä” (*syndyä kuunneldih*), yliluonnollista olentoa (Konkka, A. 2007, 339–378; vrt. Mišarina 2012). Tämä tapahtui yleisemmin joulun ja loppiaisen välisenä aikana, jolloin raja tämän- ja tuonpuoleisen välillä oli avoimimmillaan.

Saavuttuaan aviomiehensä kotiin morsian saattoi varmistaa uuden paikan haltijan myötämielisyyden uhraamalla tuonpuoleisen voimakkaalle olenolle rahaa ja esittämällä oman pyyntönsä:

Terveh maill manderill,
Pyhän pellon piendarill,
Moahueni, moamoseni,
Ota vastaa tullutta ristikansaa!
Anna rauhaa, tervehytt,
Hyvää lykkyy, myödäkäymist.
(SKVR VII₅ 4919.)



Avioitumiseen liittyvissä riiteissä ja tavoissa tuonpuoleinen edustaa sekä vastakkaista, sulhasen tai morsiamen sukua että syntysiä, oman suvun vainajia. Nämä ovat taas ihmiselämän kannalta merkityksiltään vastakkaisia, toinen on vierauden ja toinen omuuden, suvun syvimmän synnyn kiteytymä.

REKRYTTI-ITKUT

Kuten naimisiin meno merkitsi nuorelle naiselle lopullista, kuolemaan verrattavaa siirtymää uuteen perheeseen, vastaavanlainen lopullinen siirtymä nuoren miehen elämässä oli rekryytiksi eli armeijan palvelukseen tai sotaan lähtö, jota käsiteltiin itkuvirsien avulla. Rekryytti-itkuja esitettiin niin Karjalassa kuin Inkerissä ja Pohjois-Venäjälläkin (Čistov 1988; Nenola 2002; Stepanova, A. 2003). Näiden lisäksi SKVR-tietokannasta löytyy muutama sotaan lähdön yhteydessä esitetty loitsu. Loitsuihin liittyvät myös kuvaukset maagisten suojaustoimien suorittamisesta ja suojaavien, mukaan otettavien esineiden (kuulan, paidan, miekan) valmistamisesta. Loitsuissa sotaan tai pitkälle matkalle lähtevälle pyydetään apua ja suojaa Ukko ylijumalalta (SKVR I₄ 2083; 2085), Väinämöiseltä (SKVR I₄ 2084) tai maasta:

Nouse, maa, havaja, mantu,
 Suojaksi sota kevoilla,
 Miesten tappotanterilla.
 Kivi suuri kasvukohon,
 Paasi vahva paisukohon,
 Jonka suojasta sotisin,
 Sen taitse tappelisin,
 Ettei pää pahoin menisi,
 Hivus hieno lankejaisi
 Suurille sota keoille,
 Veripellon penkerille.
 (SKVR I₄ 2087.)

Näissä loitsuissa ei käsitellä itse sotaan lähtöä, matkaa tai tietä sotaan, vaan pyritään suojaamaan lähtevä yliluonnollisten voimien ja toimien avulla. Loitsujen toimintapaikkana on sotatanner, jossa suojaus on tarpeen.

Lähtötilaisuudessa rekryytille esitti itkuja joko hänen äitinsä tai muu lähisukulainen. Itkuvirsissään itkijä kuvaili rekryytin lähtöä sekä omaa huolestuneisuuttaan pojan tulevaisuudesta. Itkijät esittivät toiveen, ettei lähtevä poika unohtaisi äitiään vaan lähettäisi kirjeitä kotiin tietymättömiltä ja arvaamattomilta matkoiltaan. Itkuissa esiintyvien käsitysten mukaan nuori mies lähetettiin tai otettiin tuntemattomaan paikkaan tai olotilaan, joka voitiin konkretisoida esimerkiksi perheeksi, rannaksi, maaksi tai astuttaviksi askeleiksi. Tämän lisäksi äiti rukoili itkuissaan suvun vainajien, syntysien apua:

Pestyne lähtöy ylen pitkile matkažile dai,
 kai sellitetäh händy saldatskoloi formažih.
 Älgiä jo suuret syndyžet händy unohtelkuatto,
 avutelkuatti jo händy kebiämbih pualuzih,
 armahat suuret syndyžet.
 (Olga Pimenova Fon. 1300/15.)
 Pestyni [poikani] lähtee hyvin pitkille matkoille ja,



Ja puetaan hänet sotilasunivormuihin.
Älkää jo suuret syntyset häntä unohtako,
avustelkaa jo häntä kevyempään [armeija]palvelukseen,
armaat suuret syntyset.

Rekryytti-itkujen aloitus on poikkeuksetta pojalle tai miehelle osoitettu puhuttelu, jota seuraa yksi näiden itkujen pysyvimmistä ja yleisimmistä pääteemoista – miehen, veljen, pojan lähtö vieraille maille. Lähettäminen, saattaminen, varustaminen ilmenee yleensä itkijän toimintana ja viittaa tulevaan: rupean lähettämään, saattamaan. (Stepanova, E. 2014, 155–162.) Häätikuissa morsiamen lähtö toiseen sukuun rinnastuu myös sosiaaliseen kuolemaan (Honko 1963, 122–123; Nenola-Kallio 1982, 180–181; Konkka 1992, 252), ja samat assosiaatiot näkyvät myös rekryytti-itkuissa (Stepanova, E. 2014, 160–161). Rekryytti-itkuissa, kuten häätikuissakin, ilmenee kaksi tuonpuoleista. Ensimmäistä edustavat omat syntyset ja toista armeijapalvelus, jota kutsutaan itkukielessä myös vieraaksi perheeksi. Ensimmäinen, oma tuonpuoleinen toimija suojelee nuorta toisen, vieraan tuonpuoleisen uhalta. Loitsujen tuonpuoleista edustavat korkeimmat ja ehkä sen takia neutraalimmat voimat: ylijumala, tietäjä ja maan edustama väki.

KUOLEMA: PITKÄ MATKA TUONPUOLEISEEN

Kuoleman hetkestä alkoi ihmisen viimeinen matka, jonka jokaista vaihetta säesivät itkuvirret. Hautajaisiin valmistelujen ja itse hautajaisten (noin kolmen päivän) aikana on esitetty 18–35 itkua. (Honko 1963; Nenola-Kallio 1982; Stepanova, A. 2003; Stepanova, E. 2014.) Itkuissaan itkijänaiset selittivät rituaalin kulkua ja jokaista viimeisen matkan vaihetta vainajalle koko yhteisön puolesta. Praskovja Saveljeva kertoo tapaamisesta kuolemaisillaan olevan setänsä kanssa: ”Mie mänin huomuksella tiijustamah, a kačon, jo hän läht’öy toizeh dorogah, jo varustuu” (Minä menin aamulla tiedustelemaan, ja näen että hän jo lähtee toiselle tielle, jo varustautuu. Praskovja Saveljeva Fon. 3406/2). Saveljevan sanat kiteyttävät hyvin yleisen näkemyksen kuolemasta ihmisen viimeisenä matkana.

Hautajaisriitin ensimmäisen vaiheen aikana itkijä varmisti, että kaikki on valmiina, jotta vainaja voi lähteä tuonpuoleiseen. Tässä tärkeässä asemassa ovat itkuvirret, jotka tiedottavat kuolemasta ja itkuvirret, joilla itkijä yritti herättää vainajan. Itkut ruumiin pesemisen, vainajan pukemisen ja arkun valmistamisen jälkeen on osoitettu näistä valmistautumistoimista vastuussa oleville ihmisille, joita itkijä esimerkiksi kiitti ja varmisti että kaikki oli tehty oikealla tavalla. Nämä itkuvirret kertoivat implisiittisesti myös vainajalle, mitä kussakin vaiheessa on tehty. Sen lisäksi samoissa itkuissa itkijät kyselivät itse vainajan mielipidettä valmisteluista, muun muassa sitä, onko vainaja tyytyväinen vai ei. Itkijä voi joissakin tapauksissa toimia vainajan sijaisena ja esittää vainajan puolesta hautaajille itkuvirsin pyyntöjä, kuten seuraavassa vianalaisessa itkussa:

Voikua valmissella tai vallan luajitella varoin valkeih syntysih vallan armahat vallan aššuntašijaset. Valkualkua tai vallan luajitelkua.

Hoš ei ole omie kaleva-kannettuisieni kajon luajittelomašša ta kajon ašettelomašša, ka työ vierahat kaleva-kannettuiset valmisselkua tai vallan luajitelkua aivan jouččenien valkevuisiksi valkeih šyntysih vallan aššuntašijaset.



Tai ikkunan keralliset innon luajitelklua ihaloih šyntysih innon aššuntašijaset, jottei ikävien ihnuset innon luajiteltais inhutta varruttani. [...]

Kun olen ihaloijen ilmoijen piältä innon kualelomašta innon luajitellun ihaloih šyntysih vaipunehet varšipuoluoni. [...] (Jekaterina Prokopjeva Fon. 834/2)

Voisitteko valmistella ja vallan laatia valkeisiin syntysiin lähtöä varten vallan armaat vallan astuntasijaset [koti tuonpuoleisessa eli arkku]. Valkaiskaa ja vallan laatikaa.

Vaikka [minulla] ei ole omia kaleva-kannettuisia [lapsia] kajon laatimassa ja kajon asettelemassa, mutta te, vieraat kaleva-kannettuiset valmistelkaa ja vallan laatikaa aivan joutsenten valkoiseksi valkeisiin syntysiin vallan astuntasijaset.

Ja ikkunoiden kanssa innon laatikaa ihaniin syntysiin innon astuntasijaset, jotteivät ikävät ja surut vaivaisi surullista vartaloani [minua, vainajaa]...

Kun nyt olen ihanien ilmojen päältä innon lähtemään innon valmistellut ihaniin syntysiin [minun] väsyneet varsiuoleni [vainajan ruumis].

Tässä itkussa vainaja varmistaa itkijän välityksellä, että kaikki valmistelut sujuvat oikein ja tuonpuoleisessa asumista varten on tehty kunnan arkku eli uusi ikuinen koti ikkunoiheen. Tämä on tärkeää vainajan tyytyväisyyden kannalta ja estää hänen surullisuutensa. Itkuissa kuolema on käsitteellistetty prosessina, jonka aikana vainaja muuttaa tämänpuoleisesta tuonpuoleiseen.

Itkuvirsiä myös esitettiin silloin kun hautajaisväki oli saapumassa rituaaliin. Näissä itkuissa ilmeni läheisen ihmisen kuoleman aiheuttama murhe. Itkijänaiset kuvailivat symbolisia kuolemasta johtuvia muutoksia ympäristössä muun muassa kertomalla, että vainajan kotiin vievä tie on jäätynyt, tai että tielle on ilmestynyt joki, lampi, tai kuusikko. Kaikki mainitut mielikuvat assosioituvat ja viittaavat implisiittisesti kuolemaan ja tuonpuoleiseen. Joki tai lampi symboloi mahdollisesti tuonpuoleisen vesirajaa, joka vainajan on ylitettävä (tuonelan virrasta tai joesta kalevala-mittaisessa runoudessa Siikala 1999, 257; 2012). Kuusikko ja katajikko liittyvät yleisesti kuolemaan ja hautausmaihin, myös uhrilehtoihin (karsikosta, ks. Konkka, A. 2013). Jää tai huurre välittää kylmyyttä ja jähmettyneisyyttä, joka liittyy elottomiin objekteihin ja tätä kautta kuolemaan. Kuoleman johdosta itkijä ikään kuin "näkee" tämänpuoleisen ja tuonpuoleisen rajan läpi, hän näkee kuinka näkyvän ja näkymättömän maailman tiet kohtaavat ja limittyvät toisiinsa. Tästä johtuen tämänilmainen tie on jäässä tai sen keskellä virtaa joki – tuonpuoleinen on läsnä, joten kaikkien yhteisön jäsenten on seurattava tarkkaan rituaalia.

Hautajaispäivän aamuna itkuja esitettiin sekä vainajalle että tuonpuoleisessa oleville suvun vainajille. Itkuvirsillä luotiin tuonpuoleista sanoittamalla ja kuvaamalla äänellä. Itkuvirsien myyttinen maailma, tuonpuoleinen ja sen toimijat ovat itkijän toteuttamia itkukielen sanoilla, myyttisillä mielikuvilla ja käsitteillä. Rituaalisen äänellä itkemisen kontekstissa itkijä verbalisoi tapahtumat, toimet, toimijat ja niiden väliset suhteet sekä elävien ihmisten yhteisössä että tuonpuoleisessa, näkymättömässä maailmassa. Itkiessään nainen toteuttaa tietyt riittitapahtumat ja tekee ne kuultaviksi ja todellisiksi suvun kuolleille jäsenille, jotka ovat erottamaton osa itkijän "omaa" yhteisöä. Samanaikaisesti tämän kanssa itkijä verbalisoi ja toteuttaa tuonpuoleisen maailman ja sen toimijat tämänpuoleisessa maailmassa, yhteisön eläville jäsenille. (Stepanova, E. 2014.)



Itkijät varmistivat myös, että vainajan viimeinen ja lopullinen matka tuonpuoleiseen on turvattu. Näissä itkuvirsissä kuvataan tuonpuoleisen yksinäisiä teitä, Tuonelan veräjiä ja veräjällä odottavia koiria (Stepanova, E. 2012). Hautausmaan lähettyvillä esitetyissä itkuissa naiset ”nostivat kalman kansaa” ja pyysivät oman suvun vainajia ottamaan vastaan uuden tulokkaan. Kalman kansan nostaminen tapahtui matkalla hautausmaalle, tiellä tai vesistön rannalla – myös vesistöt olivat reittejä, vesiteitä. Tämänpuoleinen, näkyvä tie ja matkaaminen tätä tietä pitkin on symbolinen paralleeli tuonpuoleisessa olevalle tielle ja matkanteolle tuonpuoleiseen. Itkijä aktualisoi tämän mielikuvan suullisen runouden kautta, kommunikoidessaan vainajien ja esi-isien kanssa. Yhtäältä hän toimii välittäjänä tuoreen vainajan ja suvun vainajien välillä, toisaalta tuonpuoleisen ja tämänpuoleisen yhteisöjen välillä. Jokainen itkijä luo vainajaa ympäröivän kertomusmaailman kertoen ja selittäen hänelle matkan tämänpuoleisesta tuonpuoleiseen. Tämän kertomuksen esittäminen teki matkasta todellisen sekä vainajalle että elävälle yhteisölle ja samalla vahvasti kuoleman todella tapahtuneen.

ELÄMÄÄ TARKOITAVA PIILONIMITYS ITKUKIELESSÄ

Omaelämäkerrallisissa itkuvirsissään useat itkijät kertovat ikävästä elämästään vertaamalla elämää matkaan, matkaamiseen tai kävelyyn. Maria Prohorova itkee: ”Aivin inhulla gor’arukkazella pidäy izmennoit igäigazet it’kien matata” (Aivan onnettoman raukan [minun] täytyy petolliset [onnettomat] elinajat itkien matkata. Fon. 2061/1). Irinja Pahomova taas kääntyy kuolleen äitinsä puoleen kertoessaan ikävästä elämästään:

[...] oliz miun udala kandajane hot näihe,
ei oliz laskenun maida ni ilmoi myö matkuamah,
oliz udalien spoassuzien blahoslovittuloiksi umbilambuziksi lauhuttanun. [...] Miun on olova kandajane
onehista keskizistä siämyzistä obiidazista obdielainnun
olovie ilmoi myö matkuamah. (Fon. 2043/36)
[...] olisi minun viisas kantajani [äiti] vaikka näihin,
ei olisi päästänyt minut maita ja ilmoja myöten matkaamaan,
olisi viisaiden spuassuzien siunaamiksi umpilammiksi sulattanut.
[...] Minut on suuri kantajani
onnettomista keskisistä sisuksista ikävistä laatinut
suuria ilmoja myöten matkaamaan.

Vain harvat naiset käyttävät itkuissa varsinaisesti sanoja elämä tai elää. Yleisenä itkukielen käytäntönä on välttää nimeämästä suoraan sekä nomineja (ks. Stepanova, A. 2012) että verbejä, jotka liittyvät ihmiselämän keskeisiin vaiheisiin – syntymään, elämiseen ja kuolemaan sekä naimisiin ja rekryytiksi menoon. Ensimmäinen siirtymä eli syntyminen lukuun ottamatta muut vaiheet kuvataan itkuissa matkaamisena tai pois lähtemisenä, joihin liittyy tiiviisti ikävän ja murheen sekä tulevaisuudessa koittavien puutteiden ja varattomuuden kuvailu. (Stepanova, E. 2014, 166–167.)



ELÄMÄ ON MATKA

Karjalaisessa rituaalirunoudessa syntymää, kuolemaa ja elämän sosiaalisten statusten välisiä siirtymiä (joihin kaikkiin liittyy myös fyysinen siirtymä paikasta toiseen), on käsitteellistetty ja tulkittu tuonpuoleisen ja tämänpuoleisen välisen

matkanteon motiivien ja mielikuvien kautta. Siirtymissä on käytetty kahta runolajia, loitsuja ja itkuvirsiä siten, että uuteen statukseen (ja paikkaan) tuloa käsiteltiin kalevalamittaisten loitsujen ja vanhasta statuksesta (ja vanhasta paikasta) eroa itkujen avulla. Lapsen syntymän yhteydessä on voitu käyttää loitsuja muttei itkujä, vainajaa saatettiin tuonpuoleiseen itkujen avulla, morsian häissä ja rekryytti saatoseremonioissa saivat osakseen molemmat.

Yleisemmällä tasolla kaikki itkuvirret käsittelevät lopullista lähtöä, poismuuttoa eli eroa ja elämänmuutoksia sekä samalla ylipäätään elämää, jota kuvataan matkaimisena, matkan tekona. Lähtöön ja poismuuttoon liittyvät ainoastaan surun, murheen ja ikävän tunteet, joiden ilmaiseminen on yksi itkurunouden keskeisimmistä teemoista. Eri suullisen runouden genreissä on operoitu erilaisilla tien ja matkaajien mielikuvilla, joilla on vakiintunut asema artikkelissa käsitetyssä rituaalirunoudessa. Tuonpuoleinen on sekä runoudessa että karjalaisten elämässä aina läsnä oleva.

Nykyään metaforisen elämän matkan ymmärretään alkavan synnytyksestä ja lopuvan kuolemaan, mutta Karjalan 1800–1900-lukujen agraariyhteisössä elämää luonnehtiva käsitysmalli on ollut erilainen. Elämä ymmärretään suhteellisen kirjaimellisesti tuonpuoleisessa alkavana ja sinne päätyvänä matkana (Tarkka 1990). Siirtymät jokaisessa elämänvaiheessa – syntymässä, avioitumisessa, synnytyksessä, sotaan lähtiessä ja kuolemassa – on käsitelty runoudessa ja rituaalisissa toimissa siirtyminä maailmojen välillä, ja jokainen siirtymistä ymmärrettiin matkaimisen kautta. Siirtymä oli fyysistä liikettä tämänpuoleisen ja tuonpuoleisen välillä niin, että tuonpuoleinen on joko ”oma” tai ”vieras”⁵. Kuolema päätti tuonpuoleisessa alkaneen elämän kaaren, jolloin ihminen palasi oman suvun vainajien luo ja muuttui esi-isäksi, syntysiksi.

Elämänmatkallaan karjalainen on kulkenut aina ihmisten näkyvillä ”ilmoilla” tai ”ilman alla”, mutta samalla tämänpuoleisen ja tuonpuoleisen rajalla, olemalla tiettyissä elämän käännekohtissa yhteydessä tuonpuoleiseen ja sen toimijoihin joko itse tai erityisasiantuntijan – tietäjän, itkijän – avulla. Tuonpuoleinen ja sen olijat ovat olleet aina tavoitettavissa, näkyvään maailmaan kietoutuneina, muodostaen yhtenäisen kokonaisuuden. Tämänpuoleiset ja tuonpuoleiset tiet ja matkat risteytyvät ihmisen elämässä ja elämän käännekohtissa, ja näiden risteyksissä tulee suorittaa symbolisia, merkityksellisiä toimia, joilla varmistetaan tuonpuoleisen matkojen, teiden ja rajojen onnistunut ylittäminen.

5 Mielenkiintoista on se, että usein ”oman” tai ”vieraan” tuonpuoleisen ja tämänpuoleisen välillä yhtenä viestinviejänä toimii lintu. Se voi välittää viestejä morsiamelta ja rekryytiltä kotipuoleen, vainajalta eläville ja toisin päin. Linnun katsottiin voivan ylittää maailmojen välinen raja.



Lähteet

ARKISTOT

- Venäjän tiedeakatemian Karjalan tiedekeskuksen Kielen, kirjallisuuden ja historian instituutin (IJaLI) äänitearkisto
– Fon. 834/2; 1300/15; 2035/27; 2043/36; 2061/1; 2396/27; 3406/2.
Venäjän tiedeakatemian Karjalan tiedekeskuksen käsikirjoitusarkisto
– KA. 63/88; 65/123.
Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkisto
– SKS KRA. Kaukonen, Väinö 1881. 1943.

JULKAISTUT LÄHTEET

- SKVR** 1908–1997: *Suomen Kansan Vanhat Runot*. Helsinki: SKS.
Suomen Kansan Vanhat Runot [online]. < <http://dbgw.finlit.fi/skvr/> > [29.4.2015.]

KIRJALLISUUS

- Alava, Vihtori** 1909: Vatjalaisia häätapoja, häälauluja ja -itkuja – *Suomi* IV:7
Anttonen, Pertti 2005: The Rites of Passage Revisited – Dundes, Alan (ed.), *Folklore: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. London and New York: Routledge. 178–211.
van Gennep, Arnold 1960: *Rites of Passage*. Translated by Monica B. Vizedom & Gabrielle L. Caffee. Chicago: University of Chicago Press.
Čistov, Kirill 1988: *Irina Andrejevna Fedosova*. Petrozavodsk.
Honko, Lauri 1963: Itkuvirsirunous – Kuusi, Matti (toim.), *Suomen kirjallisuus I. Kirjoittamaton kirjallisuus*. Helsinki: SKS. 81–128.
Keinänen, Marja-Liisa 2003: *Creating Bodies: Childbirth Practices in Pre-modern Karelia*. Stockholm: Stockholms Universitet.
Konkka, Aleks 2007: Materialy po kalendarnoj mifologii i kalendarnoj obrjadnosti sjamozerskih karel. – *Antropologičeskij forum* 6: 339–378.
– 2013: *Karsikko: Derevja-znaki v obrjadah i verovanijah pribaltijsko-finskih narodov*. Petrozavodsk: Izd-vo PetrGU.
Konkka, Unelma 1985: *Ikuinen ikävä*. Helsinki: SKS.
– 1992: *Poezija petšali: Karelskie obrjadovye platši*. Petrozavodsk.
Konkka, Unelma & Konkka, Aleks 1980: *Duhovnaja kultura segozerskih karel kontsa XIX–natšala XX v.* Leningrad: Nauka.
Lakoff, George & Turner, Mark 1989: *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago and London: University of Chicago Press.
Lakoff, George 1993: The contemporary theory of metaphor – Andrew Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press. 202–251.
Limerov, Pavel 1998: *Mifologija zagrobnogo mira*. Syktyvkar: Komi nautšni tsentr UrORAN.
Lönnrot, Elias 1990: Itkuvirsistä Venäjän Karjalasta – *Elias Lönnrot. Valitut teokset 2. Mehiläinen*. Raija Majamaa (toim.). Helsinki: SKS. 156–157. [1836]



- Mišarina, Galina** 2012: Banishing Rituals and Laments-Incantations of the Komi-Zyrjans – Frog & Siikala, Anna-Leena & Stepanova, Eila (eds.), *Mythic Discourses. Studies in Uralic Traditions*. Helsinki: SKS. 288–307.
- Nenola-Kallio, Aili** 1982: *Studies in Ingrian Laments*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Nenola, Aili** 2002: *Inkerin itkuvirret. Ingrian Laments*. Helsinki: SKS.
- Nevalainen, Pekka & Sihvo, Hannes** (toim.) 1998: *Karjala. Historia, kansa, kulttuuri*. Helsinki: SKS.
- Paulaharju, Samuli** 1995: *Syntymä, lapsuus ja kuolema. Vienan Karjalan tapoja ja uskomuksia*. Pekka Laaksonen (toim.). Helsinki: SKS. [1924]
- Pettersson, Bo** 2001: On LIFE IS A JOURNEY as a Link between Analogy and Narrative – Gill, Martin & Johnson, Anthony W. & Koski, Lena M. & Sell, Roger D. & Wårvik, Brita (eds.), *Language, Learning, Literature. Studies Presented to Håkan Ringbom*. Turku: Åbo Akademi University. 199–214.
- Piela, Ulla** 2010: *Kansanparannuksen kerrotut merkitykset Pohjois-Karjalassa 1800- ja 1900-luvuilla*. Joensuu: Itäsuomen yliopisto. [online]. < http://epublications.uef.fi/pub/urn_isbn_978-952-61-0208-5/urn_isbn_978-952-61-0208-5.pdf > [23.4.2015.]
- Porkka, Volmari** 1883: Inkerin itkuvirrsistä – *Valvoja*: 199–208, 261–271.
- Pöllä, Matti** 1995: *Vienan Karjalan etnisen koostumuksen muutokset 1600–1800-luvulla*. Helsinki: SKS.
- Siikala, Anna-Leena** 1999: *Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa*. 3. painos. Helsinki: SKS.
- 2002: *Mythic Images and Shamanism. A Perspective on Kalevala Poetry*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- 2012: *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: SKS.
- Stark, Laura** 2002: *Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises: Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. Helsinki: SKS.
- Stepanova, Aleksandra & Koski, Terttu** 1976: *Karelskie pritšitanija*. Petrozavodsk: Karelija.
- Stepanova, Aleksandra** 2003: *Karelskie platši: Spetsifika žanra*. Petrozavodsk: Periodika.
- 2012: *Karjalaisen itkuvirsi kielen sanakirja*. Helsinki: SKS.
- Stepanova, Eila** 2012: Mythic Elements of Karelian Laments. The Case of *syn-dyzet* and *spuassuzet* – Frog & Siikala, Anna-Leena & Stepanova, Eila (eds.), *Mythic Discourses. Studies in Uralic Traditions*. Helsinki: SKS. 257–287.
- 2014: *Seesjärveläisten itkijöiden rekisterit. Tutkimus äänellä itkemisen käytänteistä, teemoista ja käsitteistä*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Surhasko, Jugo** 1977: *Karelskaja svadebnaja obrjadnost: Konets XIX–natšalo XX v.* Leningrad: Nauka.
- 1985: *Semejnye obrjady i verovanija karel*. Leningrad: Nauka.
- Tarkka, Lotte** 1990: Tuonpuoleiset, tämänilmainen ja sukupuoli: Raja vienankarjalaisessa kansanrunoudessa – Nenola, Aili & Timonen, Senni (toim.), *Louhen sanat*. Helsinki: SKS. 238–259.
- 1994: Other Worlds – Symbolism, Dialogue and Gender in Karelian Oral Poetry – Siikala, Anna-Leena & Vakimo, Sinikka (eds.), *Songs beyond the Kalevala. Transformations of Oral Poetry*. Helsinki: SKS. 250–298.



— 2005: *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: SKS.

Filosofian tohtori Eila Stepanova on Helsingin yliopiston folkloristiikan tutkija.