



HELENA RUOTSALA JA LARISA KALAŠNIKOVA¹

Uhrilehto

1 Johdanto

”En halua edes kuvitella, että täällä ei olisi *otoa*, uhrilehtoa.”

Näin vastasi keskikesällä, pari päivää Petron-päivänä pidetyn Sürem-uhrijuhlan jälkeen eräs haastateltavamme Untšossa, Marinmaalla, kysymykseen uhrilehdon merkityksestä. Uhrilehto on osa Untšon kylän maisemaa, eikä sitä voi olla huomaamatta. Uhrilehdosta tietämättömille se kuitenkin pitää salaisuutensa sisällään. Uhrilehto on metsä, jota käytetään pyhän luonteensa vuoksi marien luontouskonnossa palvonta- ja uhripaikkana.² Lehdossa on pyhiä puita, jotka jumalien symboleina välittävät ihmisten toiveita jumalille. Uhraaminen on tärkeä osa lehdossa toimitettavia uhrimenoja.

Uhrilehto on tärkeä mareille myös henkisesti; siitä kertoo ensimmäinen marilainen taiderno *Lehto*, jonka on kirjoittanut Sergei Tšavain. Runon ensimmäinen versio on vuodelta 1905, ja sitä ovat analysoineet Ahmet Asylbajev (1937) ja Kim Vasin (1987). Se on tämän runon laajimmalle levinnein versio. Kaksi myöhempää versiota ovat ilmestyneet Gelsi Zainijevin julkaisussa analysoimattomina (Zainijev 2013). Marien arvojärjestelmän sanotaan näkyvän tässä runossa, joka kertoo marien suhteesta luontoon ja kansanuskoon, josta käytämme tässä nimitystä *luontouskonto*. Marit käyttävät termiä *tšimari*, ’puhdas mari’, puhuessaan uskonnostaan. Luontouskonto-nimitys sisältää kunnioituksen luontoa kohtaan. Luonto on rituaalielämän ja symboliikan keskellä, kuten esimerkiksi

1 Pääosan artikkelista on kirjoittanut Helena Ruotsala, mutta Larisa Kalašnikova, joka toimi tutkimusapulaisena, on ollut mukana haastattelujen tekemisessä ja suomentamisessa. Kävimme iltaisin aina yhdessä läpi päivän haastattelut, jotka tehtiin suurimmaksi osaksi mariksi. Kalašnikova on kirjallisuudentutkija ja hän on myös osoittanut Tšavainin *Lehto*-runon merkityksen ja yhteydet uskontoon ja uhrilehtoon. Tässä haastateltaviin viitataan joko nimikirjaimilla ja tekstissä esiintyessä pseudonyymeillä.

2 Tieteen termipankin arkeologian osasto selittää uhrilehdon pyhäksi metsäksi, jota on ennen kristinuskoa käytetty palvonta- ja uhripaikkana. Ks. <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Arkeologia:uhrilehto>.



Portti johtaa uhrilehtoon. Kuva: Helena Ruotsala.

Luonto-runon merkitys marilaisessa kulttuurissa osoittaa. Luontouskonto on tärkeä marien identiteetille. Olennainen ja näkyvä osa marilaisen luontouskonnon harjoittamista ovat kylien ja peltojen keskellä sijaitsevat uhrilehdot, *otot*, joissa toimitetaan uhri-
menoja ja rukouksia jumalille. (Siikala 2005, 289–290; Holmberg 1914, 42; Toidybekova 1997, 112.)

Viron maauskoa tutkinut Jenni Rinne (2016b, 15) on artikkelissaan pyhistä paikoista todennut, että maauskon ”kontekstissa paikkojen pyhyys perustuu yhteisöllisesti muovautuneisiin käsityksiin paikkojen erityispiirteistä sekä kansanperinteestä konstruoiduilla käyttäytymissäännöillä, joita tulee noudattaa paikoissa käydessä.” Näiden lisäksi paikan pyhyys tulee esille niihin liittyvien tunnekokemusten kautta. Samalla tavoin uhrilehto on pyhä paikka, jota koskevat monet säännöt, kuten tässä artikkelissa tulee myöhemmin esille.

Tšavainin runon mukaan luonto näyttäytyy kauniina, elävänä, viisaana ja kaikkivoipana olentona, joka ympäröi, suojelee ja innostaa ihmistä ja on perustana hänen henkille ja moraalille olemassaololleen. Ihmisten onnellisuuden lähde on luonnonmukaisessa elämässä ja luontoa kunnioittavassa uskonnossa. (Kalašnikova 2019, 320.)

Perinteisessä marilaisessa kirjallisuudentutkimuksessa lehto tulkittiin marin metsämaan symboliksi, ei uhripaikaksi: ”Tämä lehto ei ole uhripaikka, joka oli jokaisella valankumousta edeltäneellä marilaiskylällä. Tässä se symboloi marin metsämaata.” (Asylbajev 1963, 11.) Sen on tulkittu olevan itsevaltiutta vastaan taistelleiden vahvojen nuorten ihmisten symboli – muistuttavathan *Lehto*-runon säkeet runoilija G. Galinan venäläisen vallankumouksellisen runon riviä ”Metsä leikataan – nuori, hellä vihreä metsä” (Vasin 1987, 11). Mielestämme Tšavainin *Lehto* ei sisällä sosiaalipoliittista merkitystä, vaan se ilmaisee panteistisen käsityksen lisäksi myös kirjoittajan arvokäsityksiä.

Tämän artikkelin aiheena oleva uhrilehto sijaitsee vajaan kilometrin päässä Untšosta, naapurikylään vievän tien varrella. Teimme kenttätöitä³ heinäkuun 2019 samassa Untšon eli venäjäksi Šorunžan kylässä, joka oli tuttu kenttätöistä myös 2000-luvun alusta neljän kesän ajalta. Meitä kiinnostavat Untšon kylän ja kyläläisten kuluneiden viidentoista vuoden aikana kokemat muutokset. Mitä tapahtuu kylälle sen jälkeen, kun tutkijat ovat jättäneet kylän kirjoittaakseen sieltä saamaansa aineistoa artikkeleiksi, opinnäytteiksi ja kirjoiksi? Mitä jälkiä he jättävät kylään? Näin on myös mielenkiintoista tarkastella sitä, mitä kenttätökohteena oleminen on Untšolle ja kyläläisille merkinnyt ja miten he ovat mahdollisesti voineet hyödyntää tätä kokemusta. (Ruotsala 2019, 172–173.)

2 Kentällä

Kansatieteelle ja etnologialle pidetään luonteenomaisena etnografisia kenttätöitä. Untšossa tehty tutkimus edustaa yhtä ajankohtaista haaraa, yhteiskuntaetnologiaa. Sillä tarkoitetaan tässä etnologisen tiedon uudelleen asemointia, jossa tutkimuksella ja sen tuloksilla on paljon merkitystä yhteiskunnassa. (Yhteiskuntaetnologiasta ks. Fingerroos ym. 2017, 7–11; Ruotsala 2017, 266–267.) Etnografiset kenttätöet, haastattelut ja havainnointi sekä kentällä asuminen ja siellä eräänlainen ”guljailu”, päämäärättömältä näyttävä kuljeskelu, ovat olennainen aineistonhankintamenetelmä. Tutkimusaineisto luodaan vuorovaikutuksessa yhdessä tutkittavien kanssa. Tutkija tulee kentälle, hankkii ja luo aineistonsa ja palaa kotiin. Kenttä ja kentällä olo jatkuvat hänen käsitellessään kentällä luomiaan tiedostoja, tekstejä tai kuvia ja myöhemmin hänen analysoidessaan niitä ja kirjoittaessaan tekstiksi. Vaikka kenttä – oli se kylä tai mikä tahansa lähellä tai kaukana – sekä sen jäsenet ovat olennaisia aineiston hankinnalle, on tätä suhdetta käsitelty etäännyttäen tutkija kentästä. (Ks. esim. Fingerroos ym. 2017, 22–23; Ruotsala 2019, 172.)

Kenttätöön päätyttyä koko kenttä jäsenineen jää tavallisesti taakse, eikä sinne enää palata. Kenttä jatkaa kuitenkin olemassaoloaan tutkijan muistoissa ja töissä, hänen käsitellessään aineistojaan ja kirjoittaessaan. Pitkän kenttätöperiodin tai toistuvien kentällä olojen aikana tutkittavista voi tulla ystäviä, ja yhteydenpito heihin jatkuu kentän jälkeinkin. Tähän ei tosin aina ole kiinnitetty kaivattua huomiota, vaan kentän on luultu häviävän muistoihin viimeistään silloin, kun tutkija ”löytää” uuden kentän. Ei liioin ole aina ajateltu niitä kentällä tapahtuneita muutoksia, joihin kenttätöntekijä on joko tahtomattaan tai tarkoituksella ollut vaikuttamassa. Kenttä muuttuu jo pelkästään tutkijan läsnäolosta, ja kenttä myös muuttaa tutkijaa. (Ks. esim. Lehtinen 2009, 10–12; Ruotsala 2019, 172.)

Haastattelimme kaikkiaan 19 kyläläistä. Useimpia haastattelimme yksin; vain kolmessa haastattelussa oli mukana kaksi haastateltavaa. Toki haastattelutilanteessa saattoi

3 Kiitos Albert Hämäläisen säätiölle, jonka apuraha mahdollisti kenttätöet. Kiitämme myös *Sananjalan* kommentoijia rakentavasta palautteesta, joka on parantanut artikkeliamme.

joskus olla muita henkilöitä, mutta he eivät puuttuneet haastatteluun. Miehiä haastateltavista oli viisi. Nuorin haastateltava oli 25-vuotias, ja yli puolet oli eläkeiässä. Toinen meistä tunsi osan haastateltavista etukäteen aikaisemman tutkimuksen ja haastattelujen perusteella. Haastattelujen lisäksi kenttätutkimusaineisto koostuu monista keskusteluista, joita tallentui kenttämuistiinpanoihin. Lisäksi saimme eräiltä haastateltavilta erilaisia kirjallisia ja kuvallisia aineistoja. Tässä artikkelissa viittaamme haastateltaviin nimikirjaimilla ja tekstissä heitä lainatessa haastateltavat esiintyvät pseudonyymeillä. Ainoastaan kaksi hallintoon kuuluvaa henkilöä esiintyvät oikeilla nimillä.

3 *Maripuku, marin kieli ja uhrilehto* – *marilaisuuden ilmenemismuodot haastatteluissa*

Päädyimme valitsemaan tämän artikkelin aiheeksi Untšon kylän uhrilehdon, *oton*, koska pyysimme haastateltavaa aina haastattelun lopuksi nimeämään jonkin asian, ilmiön tai esineen, joka hänen mielestään ilmentää tämän päivän marilaisuutta. Tarkoituksemme oli hyödyntää näitä myöhemmin käsitellessämme marilaisuuden nykyisyyttä ja tulevaisuutta. Haastateltaviemme valinnat saattoi jakaa kolmeen ryhmään. Muutamit valitsivat maripuvun tai sen materiaalin, kuten kotona kudotun valkoisen kankaan, toiset taas marin kielen, ja loput valitsivat marien kansanuskon tai sitä ilmentävän uhrilehdon.

Kysymys osoittautui joillekin haastateltaville vaikeaksi. Joillekuille valinta oli itseltään selvä, toiset miettivät pitempään. Valinnat saattoivat johtua myös haastattelujen ajankohdasta, sillä heinäkuun aikana maripuku ja käsityöt olivat paljon esillä. Juuri tuolloin kylässä vietettiin erilaisia juhlia, osittain koska Untšo oli valittu vuoden 2019 suomalais-ugrilaiseksi kulttuuripääkaupungiksi (ES)⁴. Untšo oli silloin monella tavalla esikuvana muiden alueiden mareille, ja siellä vieraili useita ryhmiä. Kylässä pidettiin mm. nuorten marien leiri, johon tuli osanottajia Venäjän kaikista osista. Nämä nuoret käyttivät maripukuja monissa tilaisuuksissa. Jonain muuna vuodenaikana tai vuonna valinta olisi saattanut kohdistua aivan eri asioihin kuin näihin kolmeen.

Marin kieli on Venäjän kielilain vuoksi menettänyt asemaansa suhteessa venäjän kieleen, joten kylässä saattoi aistia ja todeta kielenvaihdon marista venäjään olevan käynnissä (ks. marin kielen asemasta aiemmin Skalina 2005, 325). Tästä puhuivat monet haastateltavat ja ne kyläläiset, joiden kanssa keskustelimme muulloin kuin haastattelutilanteessa. Kielenvaihto venäjään kuului usein myös kylätiellä ohittaessamme leikkiviä, keskenään venäjää puhuvia lapsia. Vanhempien mukaan sen jälkeen, kun kylään oli muuttanut venäläisperheitä, myös lastentarhassa on puhuttu venäjää. Koulu, televisio-ohjelmat ja internet ovat venäjänkielisiä. Marin kieli ei toimi edes sisarusten välisissä leikeissä (TN). Marin käyttökelpoisuudesta kertoo, että vuoteen 2010 kaikki paperit paikallisessa kolhoosissa Peredovikissa tehtiin mariksi, mutta käännettiin tarvittaessa Morkin tai Joškar-Olan

4 Viittaamme haastateltaviin tästä lähtien heidän nimikirjaimillaan ja lainattaessa pseudonyymeillä.

hallintoa varten venäjäksi (ZN, GS). Muun muassa Sirkka Saarinen (2008, 74) on todennut, että vaikka kielen virallinen status kielilaisissa on ollut tärkeä, niin sen merkitys jää vähäiseksi, mikäli kielenpuhujat eivät itse opeta lapsilleen kieltä eivätkä pidä sitä yllä.

Marin kielen nykyistä asemaa kuvaa hyvin se, miten erään haastattelun lopuksi juuri eläkkeelle jäänyt marin opettaja kertoi itku kurkussa, että hän on opettanut maria 36 vuotta ja nyt hän pohtii, ”onko se kaikki turhaa mitä tein. Sydämeni särkyi, kun ajattelen marin kieltä” (LJ).

Marien luontouskonto on kokenut viime vuosikymmenien aikana suuria muutoksia. Neuvostoliiton hajottua omasta uskonnosta tuli mareille tärkeä identiteettisymboli. Perestroikan alkuaikoina iloittiin siitä, että luontouskontoa saattoi taas harjoittaa vapaasti. (Esim. Hakamies 2008, 18–23; Sutyrina 2005, 38; Kahrs 2005, 365, 378, 383; Kahrs 2008, 15.) Marien oma etninen kansanusko pitää sisällään synkretistisiä piirteitä niin Venäjän valtauskonnoista kuin marien vanhasta uskonnosta (Anttonen 2003, 27; Kahrs 2005, 384). Vähitellen 2000-luvulle tultaessa ortodoksisuus on Venäjällä ja myös Marin tasavallassa saanut enemmän tilaa ja tullut näkyvämmäksi, kun taas ateistien määrä on ollut laskussa. Aiemmin Neuvostoliiton aikanaikin ortodokseja oli enemmän, mutta he eivät näyttäneet uskontoaan julkisesti. (Sedokova 2001, 131; Kääriäinen 2004, 92; ks. myös Ruotsala 2009, 72–74; Luehrmann 2011, 126–127.)

Kun marien uhripappeus siirtyi aikaisemmin sukupolvelta toiselle ja rukoukset siirtyivät suullisena perinteenä, järjestetään nykyään uhripappeja varten kursseja ja julkaisetaan kasetteja, CD-levyjä, videoita sekä kirjasia, joissa esimerkiksi uhrijuhlien rukoukset ovat teksteinä. Luontouskonnon harjoittelijoita varten perustettiin myös omia järjestöjä. (Molotova 2005, 137–138; Popov 1991; Ruotsala 2010, 159–161; Luehrmann 2011, 127–129, 133–135; Tanigin 2018.) Heinäkuisessa uhrijuhlassa oli yhteensä kahdeksan uhrinpappia, joista neljä oli Untšosta ja sen lähikylistä. Lisäksi uhriruuan valmistamisesta huolehti saman verran miehiä.

Marien luontouskontoa vastaavat uskonnot ovat viime vuosien aikana tulleet näkyvämmiksi myös Suomessa ja Virossa. Viron maauskoa koskevissa tutkimuksissa tulee esille samankaltaisia identiteettiin liittyviä seikkoja kuin marien luontouskonnessa. (Ks. esim. Rinne 2016a, 89–97.) Sekä maauskon että siihen verrattavan Suomen uskon pyhiä paikkoja, kuten Turun rautakautisia kuppi- eli uhrikiviä ja niille jätettyjä uhreja ovat tutkineet Tiina Äikäs ja Tönno Jonuks (2019, 25).

Kuvailemme seuraavaksi ensin lyhyesti merkitysanalyysimenetelmää ja sen jälkeen uhrilehtoa, sen sijaintia Untšossa ja käyttöä. Sovellamme merkitysanalyysia uhrilehtoa ja marien uskontoa käsitteleviin haastatteluihin sekä omiin havaintoihimme Sürem-uhrijuhlasta. Sürem on marien vanha keskikesän juhla, jota vietetään Petron päivänä (Molotova 2005, 137–138). Silloin useissa marilaisissa kylissä pidetään uhrijuhla, johon kokoontuu väkeä myös kauempaa. Untšossa juhla kestää päivän ajan, mutta lehdossa pitää tehdä sitä ennen valmisteluja. Uhrattavien eläinten määrä ja laji pitää tietää, samoin lehtoon täytyy tehdä polut ja alttarit sekä järjestää uhrimenoihin tarvittavat ruokatavarat ja vesi. Vaikka uhrijuhla oli keskellä kenttätöperiodiamme, niin sitä tai itse lehtoa ei käsitelty kovin

laajasti kaikissa haastatteluissa. Vertaamme myös lyhyesti Sergei Tšavainin runon *Lehto* merkityksiä kenttätöyöhavaintoihimme uhrilehdosta.

4 *Merkitysanalyysi*

Merkitysanalyysi on lähtökohtaisesti tutkimuksellinen, tulkinnallinen ja yhteisöllinen menetelmä. Se on museokokoelmia varten kehitetty väline, jolla tuotetaan kohteeseen liittyville tai siitä kiinnostuneille tietoa. Sen suomalaisen version kehittäjien mukaan merkitysanalyysin avulla ”museot voivat tuoda paremmin esiin objekteihin ja kokoelmiin liittyviä, koko yhteiskuntaa koskettavia merkityksiä, arvoja ja näkökulmia, hedelmällistä ja moniarvoista kulttuuriperintötietoa”. (Paaskoski 2015; Häyhä–Jantunen–Paaskoski 2015, 7.) Museoiden lisäksi merkitysanalyysimenetelmä auttaa myös muita intressiryhmiä, kuten tutkijoita, opettajia ja opiskelijoita, aineellisen ja aineettoman kulttuuriperinnön arvon ja merkityksen määrittämiseen. He osallistuvat näin tiedon tuottamiseen perustellen ilmiöstä tai esineestä sitä.

Menetelmän avulla saadaan esille tarkasteltavana olevaan kohteeseen liittyvien toimijoiden merkityksiä (Paaskoski 2015). Merkitysanalyysi on yhteisöllinen menetelmä. Untšossa haastateltavat valitsivat ensin asian tai ilmiön, josta he sen jälkeen merkitysanalyysistä johdettujen kysymysten avulla kertoivat. Näin haastateltavat osallistuivat kohteen merkityksellistämiseen, mikä on merkitysanalyysin tavoitteena. Vaikka esineen, ilmiön tai asian valinta haastatteluissa oli henkilökohtainen, ilmensi se kuitenkin yhteisöllisyyttä ja sen merkityksen jakoivat useat kyläläiset, vaikka eivät kaikki. Esimerkiksi Grigorij on ateisti, eikä hän osallistunut uskonnollisiin menoihin – ei edes 10 vuotta sitten kuolleen vaimonsa muisteluun Semyk-juhlan aikana. Sen hoiti talon aikuinen tytär Marina (NN, GN).

Merkitysanalyysi koostuu ensiksi analyysikohteen ja -näkökulman valinnasta, perusteluista ja niihin liittyvistä asioista. Nämä tulevat esille haastatteleamalla tehdyllä tiedon keräämisellä ja kontekstuoinnilla, jossa haastateltavan ääni ohjaa keskustelua. On ensiarvoisen tärkeää ottaa huomioon tulkintaprosessin avoimuus, sillä tämä edellyttää reflektoitavaa paikantamista ja kriittistä otetta, jolloin myös kohteesta kertovien moniäänisyys sekä tulkitsijan erehtymisen mahdollisuus tulee hyväksyä. Tämä korostuu entisestään, kun ei ole kyse analyysin tekijän omasta kulttuurista. (Paaskoski 2015; Häyhä–Jantunen–Paaskoski 2015, 10.) Tämän artikkelin merkitysanalyysin pohjana olevissa haastatteluissa sekä uhrijuhlassa oli mukana marilainen tutkimusapulainen, Larisa Kalašnikova.

Vaikka Larisa Kalašnikova on itse mari, hän osallistui ensimmäisen kerran uhrimeinon lehdossa tutkimuksemme yhteydessä. Hän asuu Marin tasavallan pääkaupungissa Joškar-Olassa eikä tunnusta luontouskontoa. Helena Ruotsala oli aiemmin ollut uhrijuhlassa kesällä 2005 toisen marilaisen tutkijan, Tatjana Molotovan kanssa, joka on kirjoittanut erityisesti kuolemaan liittyvistä rituaaleista mareilla (esim. Molotova 2005; 2017; Ruotsala 2009, 48, 68).

5 *Untšon uhrilehto – sijainti ja käyttö*

Yksi hiljainen lehto on meidän maassa,
Seisoo se lehto suuren järven rannassa.⁵

”Mäeltä avautuu näkymä kylään, Untšoon, josta on nähtävästi tuleva meidän kenttätöidemme kohde. – Koko laajaa peltomaisemaa rikkovat lehtipuumetsiköt, jotka osoittautuivat myöhemmin hautausmaiksi tai uhrilehdoiksi. Silmiinpistävää tässä maisemassa on lehtipuiden runsaus.” (TYKL SPA 141, 24.5. 2001.) Näin Helena Ruotsala kuvasi kenttätöypäiväkirjassaan ensimmäistä käyntiään Untšossa toukokuussa 2001. Tällöin kylänäkymää esitteli silloinen kolhoosin johtaja Gennadi Saveljevits, jota haastattelimme myös tällä kertaa. Lähellä kylää syntyneenä, poliitikkona ja kolhoosin pitkäaikaisena johtajana hänellä oli omakohtaisia kokemuksia lehdestä, siihen suhtautumisesta ja sen käytöstä.

Vastaavanlaisia kuvauksia metsikköihin kätkeytyvistä uhrilehdoista löytyy muun muassa Uno Holmbergilta (1914, 65). Lehtoon sopii hyvin Doreen Massey’n näkemys, jonka mukaan maisema on relationaalinen tila, joka jatkuvasti rakentaa itseään verkostoituessaan toisten tilojen kanssa. Se kokee muutoksia, on heterogeeninen ja jopa sisältää vastakkaisuuksia. Tämän käsityksen mukaan maiseman rajoja on niin hallinnollisesti kuin maantieteellisesti hankala määrittää. (Massey 2008, 200; Puolamäki 2020, 21.)

Untšon uhrilehto sijaitsee pitkänomaisen kylän toisessa päässä, ja sen vierestä kulkee tie kohti Mukanaita ja Jambatoria. Lehtoa on viime vuosina aidattu, jotta turha liikenne ei nakertaisi sen reunoja. Samasta syystä sen lähetyville on sijoitettu mehiläistarhoja. (Ruotsala 2010, 161.) Untšon lisäksi myös monien muiden marilaiskylien läheisyydessä on metsäsaarekkeita, jotka osoittautuvat usein joko entisiksi tai nykyisinkin käytössä oleviksi uhrilehdoiksi.

Lehtoihin liittyy kehoisuus, joka näkyy mm. niiden käytössä ja niihin liittyvissä säännöissä (Ingold 2000, 10). Jotkut puhuvat ympäristön lukutaidosta, sillä esimerkiksi lehtojen kohdalla moninainen ja kokonaisvaltainen toiminta kehittyy vuosien mittaan (Puolamäki 2020, 25). Uhrilehtoihin, kuten muihinkin pyhiin paikkoihin, sisältyvän mahdollisen supranormaalin vaaran vuoksi ne eivät ole olleet sallittuja kaikille yhteisön jäsenille tai niitä tulee välttää iltaisin.

Uhrilehtoja ja siellä tapahtuvia toimintoja koskevat monet käyttösäännöt. Lehdossa käynnille on omat sääntönsä, eikä lehtoon saa mennä ilman syytä. Nämä säännöt opitaan kotona, ja erityisesti, mikäli koti on luontouskontoa tunnustava, sääntöihin tulevat oma-kohtaiset käytänteet. Esimerkiksi vuonna 2002 kenttätöryhmäämme opasti lehdossa paikallinen uhripappi. Myös muuta uskontoa harjoittavat, kuten ortodoksit, luterilaiset, muslimit tai uskonnottomat, voivat halutessaan käydä lehdossa ja osallistua uhrimenoihin.

5 Ик тымык ото уло мемнан эльште,

Шога тудо ото кугу ер серыште.

Tämä ja muut otteet ovat Arto Moision suomennoksesta *Lehto* (Sergei Tšavain). Sekä runon käännös että teksti mariksi löytyvät [https://fi.wikipedia.org/wiki/Lehto_\(runo\)](https://fi.wikipedia.org/wiki/Lehto_(runo)).

Seka-avioliitot ovat olleet yleisiä tällä seudulla, sijaitseehan Untšo aivan islamenemmittöisen Tatarstanin rajalla.

Lehdosta ei saa ottaa mitään mukaansa. Vanhat huonokuntoiset tai myrskyn kaatamat puut hakataan ja pilkotaan paikan päällä käytettäväksi uhrijuhlien nuotioissa. Siellä täällä lehdossa näkyykään puupinoja. Kylän hallintopäällikkö Ivan Jefremov huolehtii lehdon ja sen puuston kunnosta. Lehdoissa sijaitsee myös eri tarkoituksia varten pyhitettyjä puita. Esimerkiksi Untšossa on erityinen puu, jonka luona voi käydä rukoilemassa perheellisäystä tai matkan onnistumista.

Sergei Tšavainin runosta *Lehto* on kolme versiota, joista analyysimme kohteena on sen laajimmalle levinnyt versio vuodelta 1905. Tämän lisäksi on kaksi muuta, joilla ei ole niin laajaa lukijakuntaa ja jotka kirjailija on luonut vuosina 1920 ja 1926 jo aiemmin tunnetun tekstinsä perusteella. Kaikissa näissä kolmessa versioissa on selviä viitteitä siihen, että luontouskovan marin kuva lehdosta yhdistää maallisen ja taivaallisen maailman. Näin lehto on pyhä alue, jossa ihminen voi olla yhteydessä jumaliin. Ei siis ole sattumaa, että Tšavainin runo päättyy lehdon tuhoajasta kertoviin seuraaviin riveihin:

Sitä lehtoa minä rakastan,
Siitä puun kaatajan minä kiroan.⁶

Henkilöllä, jolle marilaisuus ja erityisesti sikäläinen luontouskonto ovat vieraita, ei ole paikalliseen ympäristötietoon pohjautuvaa tietämystä pyhistä paikoista, kuten lehdoista. Hänelle uhrilehto on kätketyn maiseman osa (Heinapuu 2018, 86–102), sillä lehdon metsikkömäisyys ei kerro ulospäin sen sisältämiä merkityksiä. Joidenkin kylien ja lehtojen kohdalla muistitieto on katkennut, eivätkä kaikki enää tunnista niitä uhrilehdoiksi, sillä Neuvostoliiton aikana marien oma luontouskonto, uhrilehdoissa käynti ja uhrijuhlien pitäminen olivat kiellettyjä. Monia uhrilehtoja ehdittiin tuhota tai niitä ei käytetty uhri-
menojen toimittamiseen, joten ne olivat vaarassa vähitellen unohtua. Osan käyttötarkoitus ehtikin unohtua. Lehtoja hävittäneiden uskottiin myöhemmin saavan rangaistuksen, joka toimisi myös ylisukupolisesti. (Krohn 1894, 21; Toidybekova 1998, 271–272; Toidybekova 1997, 133–134.)

Untšon kylä on yksi niistä harvoista marilaisista kylistä, joissa uhrilehto on ollut käytössä myös neuvostoaikana. Untšon kyläkunnan kaikissa pienemmissä kylissä ei ole omaa lehtoa ja esimerkiksi Šinšan kyläläiset käyvät muiden kylien uhrilehdoissa. Tamaran haastattelun mukaan hänen asumansa kylän uhrilehto hävitettiin. Ljuda puolestaan kertoi, että heidän perheellään oli aikaisemmin toisessa lehdossa suvun oma puu, mutta kyseinen lehto on hävitetty erään fermerin, yksityisviljelijän maiksi. (LJ; GS; Holmberg 1914, 67–71.)

6 Тудо отым мый йөрәтем,
Тушто пушентге руышым мый вурсем.
(Tšavain 1988, 17.)

Neuvostoliiton aikana marien luontouskonnon tärkeä osa, uhripapit ja lehdossa käynti, kiellettiin. Jotkut kävivät salaa yöllä lehdossa toimittamassa uhrimenoja ja rukoulemassa. Neuvostoaikana kielletyistä menoista ja lehtojen salaisesta käytöstä kerrottiin usein haastatteluissa. Esimerkiksi alkukesän juhlan, *peledeš pajremi*n, nykyisen kukkajuhlan paikaksi oli kaavailtu lehtoa, mutta kyläläiset eivät tähän suostuneet, sillä tämä yhdistettiin lehmien kuolemaan. (Vesänen 2005, 71.) Yhden haastattelun mukaan taas eräs mies oli kaatanut lehdosta puita ja käyttänyt niitä navetan rakentamiseen. Tässä navetassa eläimet kuolivat tai joutuivat onnettomuuksiin, joten muut kyläläiset sanoivat eläinten kuolevan, koska navetta oli rakennettu lehdon puista. Kyläläisten ohjetta seuraten mies rakensi eri puista uuden navetan, jossa lehmät pysyivät elossa (SP).

Erään 1950-luvulla syntyneen kanssa keskustelimme aiemmasta lehdon käytöstä seuraavasti:

Ivan: 1950–1960-luvuilla lehdossa kävijöitä vainottiin.

Haastattelija: Kävitkö itse 1950-luvulla?

Ivan: Me leikimme lehdossa päivällä, mutta rukouspäivinä pelkäsimme mennä sinne.

Haastattelija: Voitiinko käydä 1970-luvulla?

Ivan: Mummot, isoisät kävivät siellä salaa. Ottivat lapsenlapsia mukaan. (EF.)

Untšon uhrilehdossa saattoi joidenkin haastateltavien mukaan käydä julkisesti jo 1970-luvulla, mutta vasta 1980-luvulla saatettiin järjestää suurempia uhrimenoja. Puolueen jäsenet ja kylän ulkopuolinen hallintohenkilökunta tiesivät tästä ja käskyttivät kylän ja kolhoosin hallintoa keskeyttämään uhrijuhlan potkimalla uhripatojen sisällön nuotion. Entinen kolhoosinjohtaja kertoi tästä seuraavasti:

Olen aina käynyt lehdossa, vaikka olen ollut kommunisti. Oman kylän kommunistit eivät häirinneet uhrijuhlia potkimalla niitä kattiloita nurin, mutta ylhäältä [Morkista] tuli heille käsky. Jos eivät tehneet näin, niin heille kävisi huonosti. Minä en ole niitä kattiloita potkinut. – – Kun olin kolhoosin johtaja [1990–2000-luvulla] kolhoosi antoi aina uhrijuhlaan sonnin. (GS.)

Vähitellen 1990-luvulla lehdossa käynti tuli sallituksi ja julkiseksi. Jo 1980-luvulla uhripappien valkoisia vaatteita saattoi nähdä roikkuvan taloissa, mutta niitä ei juuri selitetty ulkopuoliselle (Lehtinen 1999, 99–100). Süremin uhrijuhlien pitäminen aloitettiin Untšossa uudelleen vuonna 1990, kun edellinen uhrijuhla oli pidetty vuonna 1959. Uhrijuhlat kuuluivat tuolloin osana kansanuskon elpymiseen. (Popov 2002, 92–121; Lehtinen 2009b, 204 > Kotiseutukirja 1994.) Luerhmannin (2011, 220) mukaan uhrijuhlien elpyminen nähtiin korvikkeena Neuvostoliiton ajan kulttuuririennolle.

Luontouskovainen Anisa, joka muistaa hyvin ajan ennen 1980-lukua, kertoi iloisena ja ylpeänä haastattelussa, että ”nyt me marit olemme tasa-arvoisia, nyt meillä on vapaus, että voimme mennä rukoilemaan sinne”. 1990-luvulla luontouskonto eli eräänlaista

renessanssia, sillä se otettiin yhdeksi marilaisuuden symboliksi. (Ruotsala 2009, 73; Toidybekova 1997, 134; Toidybekova 1998, 261–272.) Nyt 2020-luvulle tultaessa marilaisen luontouskon renessanssi on ainakin katkolla, jos ei loppunut.

6 Valmistautuminen

Siellä tanakkaa tanakampi puu kasvaa,
Siellä kaunista kauniimpi kukka syntyy.⁷

Sekä uhrimenoihin valmistautuminen että itse uhrijuhla toimivat suhteellisen samalla tavalla tänäänkin kuin Uno Holmbergin kirjoittamassa kuvauksessa teoksessa *Tseremissien uskonto* (1914). Uhrimenot lehdossa ovat monella tavalla yhteisöllinen tapahtuma, ja ne vaativat tarkkaa etukäteisvalmistautumista, johon tarvitaan useita ihmisiä. Vaikka uhripapit ovat miehiä, niin uhrijuhlaan valmistautuminen työllistää myös muita perheenjäseniä. Uhrijuhlaa edeltävällä viikolla kylän ilmoitustaululla luki, että mikäli halusi tuoda uhrattavaksi lampaan, hanhen tms. niin piti soittaa tiettyyn numeroon. Samassa ilmoituksessa haettiin myös väkeä hoitamaan lehdon siivoamista juhlakuntoon aamulla klo 8 alkaen. Valmistelut olivatkin alkaneet jo ennen kuin väkeä alkoi tulla lehtoon, sillä lehdossa piti niittää heinä poluilta ja alttarien paikoilta, pilkkoa nuotiopuita, kuljettaa niin suuret uhripadat, uhrattavat eläimet kuin vesi ja jauhot uhriruuan keittämistä varten. Nuotiopuut saatiin yleensä myrskyn kaatamista tai huonokuntoisina kaadetuista lehdon puista, sillä lehdosta ei saanut kuljettaa mitään pois, mutta puut saattoi käyttää uhrinuotiossa. Vettä tarvittiin monessa työvaiheessa, ja käsiä pestiin ahkerasti. Vettä tuotiin isoissa tonkissa, ja uhripaikalla oli myös käsienpesua varten ns. *rukomojnik*.

Jo Süremiä edeltävinä päivinä kyläläiset puhuivat tulevasta uhrijuhlasta: keitä tulee ja tuleeko paljon väkeä. Pari vanhempaa haastateltavaamme sanoivat, että he eivät missään tapauksessa mene lehtoon, mikäli sinne tulee paljon väkeä (RI, MN.) Aiemmissa uhrijuhlissa vieraina oli ollut televisio- ja radiotoimittajia sekä tärkeissä tehtävissä Joškar-Olassa olevia mareja. Mieleenpainuvana asiana kyläläisille on jäänyt mieliin 1990-luvulla marilaisen presidentin V. M. Zotinin vierailu uhrijuhlissa. Hänen tuloaan varten kunnostettiin myös huonokuntoinen tie ja tästä monet haastateltavat muistuttivat. (AA.) Kylässä olleille nuorisoleiriläisille oli kerrottu tarkkaan uhrijuhlista, ja vielä lehdosta lähtiessämme muutama leiriläinen tuli juttelemaan kanssamme esittäen tarkentavia kysymyksiä. He olivat kiinnostuneita siitä, mitä pidimme uhrimenoista, ja he halusivat myös tietää mm. miten uhrieläimestä tiedetään, että se on sopiva uhri. Myös eläinsuojelulliset seikat eläinuhreissa askarruttivat nuoria.

Luontouskonto näyttäytyy ulospäin miesten uskontona, sillä uhripappeina eli *kar-teina* toimivat miehet ja miehet hoitavat uhrimenoissa kaikki tehtävät, kuten uhrieläinten

⁷ Тушто ладыра деч ладыра пушенге кушкеш,
Тушто мотор деч мотор саска шочеш.



Uhripuuroa keitetään. Kuva: Helena Ruotsala.

teurastamisen ja uhriruokien keittämisen (esim. Holmberg 1914, 88–92; Ruotsala 2009, 54, 68–69). Kylän asukkaat olivat valmistaneet uhr juhlan antimia kotona. Juhlaan tuotiin uhripappien siunattavaksi mm. blinipinoja, tuaraa, leipää ja kvassia eli kotikaljaa. Lisäksi lahjoiksi tuotiin kynttilöitä, rahaa tai pyyhkeitä. Pyyheliina on lahja Jumalalle (Lehtinen 2009b, 292).

Kaikki eivät voi tuoda eläimiä, koska ei niitä saa tulla liikaa uhrattavaksi. Jos antaa eläimen, on otettava yhteys karttiin, jotta ei tule liikaa uhrieläimiä. Kaikilla ei ole varaa uhrata eläintä, ei edes lintua, mutta aina sitten voi tuoda pyyheliinan tai huivin.

Näin kertoivat meille yhteishaastattelussa kaksi noin 50-vuotiasta naista (LJ, SP).

Uhrieläimiä ei siis saa olla liikaa, joten on kerrottava etukäteen, jotta siihen voidaan valmistautua. Siunattavat elintarvikkeet on tehty tavallisesti kotona, mutta esimerkiksi leipää ja kvassia oli myös ostettu kaupasta.

Kuten jo aiemmin tuli esille, uhrilehdossa ja -menoissa kävijää koskevat monet säännöt. Lehtoon ei saa tulla ilman asiaa, ja sinne tulijan täytyy tulla puhtain mielin, puhtaana ja puhtaissa vaatteissa. Muuten hänet voidaan käännättää peseytymään tai vaihtamaan vaatteita. Koska kyseessä on iso juhla, pukeudutaan juhlavaatteisiin eli marivaatteisiin. (Ruotsala 2009, 68.) Erityisesti vanhemmilla naisilla puvun päällä oli takki, jonka alta pilkotti maripuvun helma. Pukeutumissääntöjen mukaan naisten tulee pukeutua hameeseen ja ei-avonaisiin vaatteisiin, joten takit tai puserot pitää sulkea napeilla tai vetoketjulla. Naisten pitää myös peittää päänsä huivilla.

Vuonna 2005 uhr juhlassa miehensä Ivanin kanssa hanhen uhrannut Ljuda kertoi tarkemmin eläinuhrin antamista koskevista säännöistä. Tällöin naisella ei saa olla kuukautisia, hän ei ole saanut olla yhdynnässä kolmeen vuorokauteen, ei ole saanut riidellä kolmeen päivää ennen tätä eikä juoda alkoholia. Lisäksi hänen pitää siivota kotona ja käydä saunassa. Hänen tulee katsoa, sopiiko eläin jumalalle – tämä tehdään kaatamalla vettä eläimen selkään – ja tuoda vielä kolme itse leivottua ruisleipää. Ennen uuniin laittamista pitää napauttaa leipiä keskeltä rystysellä, jotta ne kohta nousevat. (EJ, LJ.)

7 Sisällä lehdossa

Siellä, vihreiden lehtien lomassa, satakieli laulaa,
Siitä lehdosta järveen puhdas lähde virtaa.⁸

Mareja koskevat tarkat puhtaussäännöt. Koska ennen lehtoon astumista on pestävä kädet, oli lehdon reunalle aitaan ripustettu käsien pesua varten *rukomojnik* ja pyyheliina. Itse uhrilehto oli runsaasti lehtipuita sisältävä metsikkö, jossa oli paikat viidelle eri jumalalle omistetuille puulle. Kullekin tehtiin oma alttari, jota virkaa toimitti joko penkki tai maahan laitetut lehvät tai havut, jotka oli erotettu pitkillä seipäillä maasta. Kullakin alttarilla oli oma sille erikoistunut uhripappinsa. Altтарin läheisyyteen oli tuotu penkkejä ja pöytiä. Eniten penkkejä oli *Os Kugo Jumon* alttarilla, jonne suurin osa kerääntyi yhteiseen rukoukseen.

Kysyimme haastateltavilta, millä perusteilla ihmiset valitsevat lehdossa sen, minkä altтарin luo he menevät. Eräät vastasivat, että ennen mentiin vain yhdelle jumalalle rukoukseen, mutta nyt kuljetaan alttarilta toiselle:

Miksi, emme osaa sanoa. Kuljemme alttarilta toiselle, yhteen laitamme ruuan siunattavaksi, toisessa paikassa lahjoitamme pyyheliinan ja toisessa paikassa rahaa. Lopuksi menemme sitten sinne, missä se ruoka, ne blinit on jätetty siunattaviksi. (LB, SP.)

Me toimimme emäntämme Marinan meille aamulla paistamat blinit siunattavaksi *Tünjambal Serlagysh* eli Maailman suojelijan alttarille. Se suojelee paljon matkustavia. Myös edellisenä päivänä haastattelumme Anisa oli poikineen rukoilemassa tällä alttarilla, sillä poika matkustaa työseen paljon. Anisa pahoitteli, että edellisvuonna hän ei ollut päässyt matkallaolon vuoksi uhrijuhlaan. Marina oli varustanut meidät myös astioilla ja lusikoilla uhriruuan syöntiä varten. (AA, NN.)

Uhripappi Tünjambal Serlagyshin alttarilla.
Kuva: Helena Ruotsala.



8 Тушто, ужар лышташ лонгаште, шўшпык мура,
Тудо ото гыч ерышке яндар памаш йога.

Helena Ruotsala on osallistunut vuonna 2005 uhrijuhlaan tässä samassa kylässä. Silloin mukana oli paljon enemmän väkeä kuin heinäkuussa 2019. Tuolloin ohjelmaa oli tekemässä mm. yhdysvaltalainen televisiokanava ja radiotoimittajia. Nyt lehdossa oli untšolaisten ja lähikyläläisten lisäksi paikallislehden toimittaja, nuorisoleiriläiset, virolainen kansamusiikkiyhdistys, joka konsertoi seuraavana päivänä kylässä, sekä joitakin turisteja Sveitsistä. Kyläläisistä oli läsnä vain muutama nuori ja kouluikäinen, mutta muuten kävijät kuuluivat vanhempaan sukupolveen, suurin osa eläkeikäisiä. Vastauksena kyselyihimme kävijöiden määrästä saimme usein kuulla:

Väkimäärä riippuu myös ilmoista, aamulla oli sateista ja oli myös arkipäivä. Siksi oli vähemmän väkeä kuin aiemmin. Lisäksi aiemmin monista lähikylästä tultiin tänne lehtoon, koska niissä ei ollut lehtoa. Nyt kaikissa kylissä oma lehto ja ehkä siksikin oli vähemmän väkeä. (SP)

Emme tiedä tai emme osaa sanoa, kuinka moni uhrijuhlissa kävijöistä oli ”tapauskovainen” eli tavan mukaan kävi uhrimenoissa ajattelematta enempää luontouskonnon sisältöä.⁹

Kun eläimet oli uhrattu, niistä valmistettiin ”vyöt”, jotka kasteltiin veressä ja sidottiin puihin kiinni. Vähitellen myös padoissa keitetty eläinten liha ja uhripuuro olivat valmiita. Sitten osallistujat siirtyivät vähitellen *Os Kugo Jumon* alttarin luo odottamaan yhteisrukouksia, jonka kaikki kartit pitivät yhdessä. Alttarille asetetut tuohukset paloivat, ja osanottajat istuivat penkeillä tai seisoivat ympärillä. Uhripappien lisäksi mukana oli myös marivaatteisiin pukeutunut Morkin hallintopäällikkö. Uhripapit rukoilivat vuoroitellen, ja osa rukouksista oli polvirukouksia, joihin jotkut kuulijakunnasta yhtyivät.

Tämän yhteisrukouksen jälkeen osanottajat hajaantuivat muille jumalille omistetuille alttareille rukoilemaan ja kiertämään niissä nuotiota myötäpäivään. Sen jälkeen osallistujat saattoivat hakea uhripapin siunaamat omat elintarvikkeensa alttarilta, tarjota niitä muille ja ottaa itsekin maistiaisia muiden tarjoamista siunatuista blineistä, leivästä tai tuarasta. Sen jälkeen saattoi hakea uhriruokaa. Tätä keitettyä uhripuuroa ja -lihaa tarjosivat sen keittäneet miehet. Uhriruokaa sai myös kotiin vietäväksi, mikäli kaikki eivät jostain syystä päässeet tulemaan lehtoon. Kun ruokaa tuotiin lehdosta kotiin, niin ensin piti sytyttää pyhässä nurkassa oleva tuohus ja vasta sen jälkeen sai syödä.

Vähitellen aterioinnin jälkeen osanottajat lähtivät lehdosta kotiin. Lehtoon jääneet uhripapit ja keittämisestä huolehtineet miehet siivosivat alttaripaikat siten, että sinne ei jäänyt mitään ylimääräistä. Esimerkiksi eläinten luut poltettiin nuotiossa. Näin mikään ei saanut paljastaa lehdossa vietettyjä uhrijuhlia.

⁹ Vastaavastihan Suomessa joulukirkossa käyntiä pidetään tärkeänä osana tapakristillisyyttä. Muulloin kirkkojen jumalanpalveluksissa ei ole yhtä paljon kävijöitä.

8 *Mistä lehto ja uhrijuhla kertovat?*

Siellä ruohokin on vihreämpi,
Siellä kukkakin on kauniimpi.¹⁰

Tarkastelemme tässä vielä lyhyesti Tšavainin *Lehto*-runoa ja Untšon uhrilehdon merkityksiä kävijöilleen. Tässä apunamme on merkitysanalyysi.

8.1 *Lehto-runo*

Suhtautumisellaan luontoon Tšavain on runossaan lähellä omaa kansaansa mareja jakaen heidän käsityksensä luonnon pyhydestä. Monissa muissa teoksissaan kirjailija on kirjoittanut luonnosta ajan tapaan ikään kuin ateistisesta näkökulmasta piilottaen luontouskonnon, koska häntä vainottiin poliittisesti. Vuonna 1937 Tšavain menetti henkensä Stalinin puhdistuksissa, mutta hänen maineensa palautettiin 1950-luvulla.

Sergei Tšavain vakuuttaa toisaalta kannattajansa siitä, että ihmisen suhtautuminen luontoon ei saisi olla haaskaava, vaan hänen tulisi rakastaa ja kunnioittaa luontoa. Tämä on täysin yhdenmukainen marien arvojärjestelmän kanssa. Toisaalta suhtautuessaan näin luontoon, kuten tässä tapauksessa lehtoon, runoilija lähestyy oman kansansa ymmärrystä huolimatta siitä, että monissa hänen teoksissaan näkyy sen ajan ideologia eli ateismi. (Tšavain 2008, 233–240.) Tämä näkyy esimerkiksi hänen 1920-luvulla kirjoittamassaan esseessä marien elämästä, *Марий илыш* (Tšavain 2010, 64–65). Siinä Tšavain ikään kuin kiroaa niitä, jotka lähtivät rukoilemaan, kuluttamaan rahaa ja tuhoamaan karjaa. Romaanissaan *Elnet* (1981, 428) kirjailijan suurella lämmöllä kuvaama Sakar on huolissaan siitä, että hänen ainoa hevoseensa vietiin uhrattavaksi.

Runoilijan uskonnollisuus näkyy sen sijaan selvästi 1920-luvun *Lehto*-runon versiossa (Zainijev 2013, 9):

Leviävien puiden joukossa on valkoinen marilainen
Seisoo ja rukoilee taivaallista jumalaa kohti.
”Chylt-chylt” koputtaa marilainen rautaa,

Silittää valkoista kuin lunta partaa oikealla kädellä:
– Suuri Jumala, anna rauha ihmisille,

Anna rauha koko maailmalle!¹¹

10 Тушто шудыжат ужаргырак,
Тушто пеледышыжат сылнырак.

11 Ладыра пушенге лонгаште ош марий
Кава юмылан кумалын шога.
Чылт-чылт кўртным марий пералта,
Ош лум гай пондашыжым пурла кидше дене ниялта:
– Кугу юмо, калыклан ласкалыкым пу,
Чыла тўнялан тыныслыкым пу! (Zainijev 2013, 9.)



Kyläläisiä poistumassa lehdosta.
Kuva: Helena Ruotsala.

Tässä versiossa ei ole enää nähtävissä piilotettua ja verhottua yhteydenpitoa marien Jumalaan, vaan rituaalitoimintaa, jossa esitetään suora vetoomus *Os Kugo Jumolle*, Suurelle Valkoiselle Jumalalle: ”Suuri Jumala, anna rauha ihmisille, / Anna rauha koko maailmalle!”

Nämä Tšavainin säkeet ja kirjoitukset vaikuttavat yhä edelleen. Voi vain kysyä, mikä merkitys niillä on tänään marien omalle luontouskonnolle, lehdolle tai uhrimenoille. Onko luontouskonnolla tärkeä asema vielä tänään mareja yhdistävänä voimana?

8.2 Untšon lehto

Jo aiemmin kirjallisuudessa ja haastatteluissa on tullut selväksi luontouskonnon ja siihen olennaisesti kuuluvien uhrilehtojen asema ja merkitys marien kulttuuriperinnössä. Halusimme merkitysanalyysin avulla selvittää, mitä asioita marit itse nostavat tulevaisuuden kannalta tärkeiksi. Nämä vastaukset korostivat kulttuuriperintöprosessia, jossa yksittäiset henkilöt – kylän jäseninä – valitsivat marien kulttuurin kannalta merkitykselliseksi kokemansa asian, joka saattoi olla jälki menneisyydestä tai tämän päivän ilmiö. Muotoilimme kysymykset siten, että ne pohjautuivat kulttuurisiin, alueellisiin, etnisiin, taloudellisiin, poliittisiin tai sosiaalisiin ja taiteellisiin perustoihin. Kysymykset riippuivat valitusta

ilmiöstä, meidän etukäteistiedostamme ja vastauksista, joiden avulla haastattelu eteni. Joskus haastattelu kesti pitempään, joskus se jäi lyhyeksi. Kysymyksen tarkoitus oli perusteltava selkeästi haastateltavalle.

Merkitysanalyysimenetelmään kuuluvassa merkityslausunnossa perustellaan kohteen merkityksellisyys ja se, miten se lisää kohteen käytettävyyttä ja hyödynnettävyyttä. Merkitysanalyysimenetelmässä tärkeitä huomioita ovat autenttisuus, elämyksellisyys, yhteisöllisyys, historiallinen ja kulttuurinen merkitys sekä esimerkiksi hyödynnettävyys. (Häyhä–Jantunen–Paaskoski 2015.)

Kokonaisuudessaan tavoitteena on selvittää analyysin kohteena olevan sanoma eli mitä ja mistä se kertoo sekä mikä on sen merkitys. Nämä kaikki asiat tulevat hyvin esille uhrilehdosta ja siellä pidetystä Petron päivän uhrijuhlasta. Uhrijuhlan merkitys voi olla erilainen siellä vierailleille ulkomaisille turisteille, meille tutkijoille, nuorille marilaisille tai eri-ikäisille kyläläisille. Tässä tulkinnan olemme tehneet me tutkijat, toinen suomalainen ja toinen marilainen, mutta marilaisten kyläläisten haastattelujen pohjalta. Lehto ja sen tapahtumat olivat monella tavalla elämyksellisiä, ja elämyksellisyys toteutui eri tavalla sen mukaan, mihin ryhmään kuului – tutkijoihin, turisteihin, nuorisoleirin osanottajiin tai kyläläisiin, luontouskoviin, muun uskonnon kannattajiin tai ateisteihin. Tavoitteemme on ollut avata marien kulttuuriperinnön sisältämiä, koko yhteisöä koskettavia merkityksiä, arvoja ja näkökulmia, kuten merkitysanalyysiohjeessa kehoitetaan. (Häyhä–Jantunen–Paaskoski 2015.)

Erään haastateltavan mukaan lehto on jumalan symboli ja lehto auttaa monissa ongelmassa:

Oto, lehto on jumalan symboli. Pyydetään jotakin; joku sairas, menee sinne, pyytää terveyttä. Sairaat menevät myös, kun ei ole uhrijuhla. Voi pyytää hyvää elämää, perheonnea, lapsia [jos on lapseton]. Pitää pyytää kartia tai sellaista ihmistä joka tietää, näyttämään missä voi rukoilla. Tuohus tai nuotio tehdään sinne, tuohus riittää, kun yksin pyytää jotain. Monta nuotiota, monta jumalaa, mutta loppujen lopuksi ihan sama, sillä kaikki samaa jumalaa tms. Jos on iso uhri, niin tarvitaan nuotio. (SP)

Untšon lehto on autenttinen ja historiallinen. Se on kauan ollut osa kylän niin henkistä kuin aineellista maisemaa. Useiden haasteltavien mukaan se kuului kyläkuvaan. Myös aiemmasta uhrilehdosta jäänyt yksinäinen lehmus näytettiin meille. Untšon uhrijuhlaa on järjestetty kauan, ja se on säilynyt miltei katkeamatta myös pitkän neuvostoperiodin ajan siihen kohdistetuista uhkista ja vaaroista huolimatta. 1990-luvulla Neuvostoliiton hajottua marien oma luontouskonto otettiin yhdeksi tärkeäksi etnopolitiikan välineeksi ja uhrilehtoja kunnostettiin ja rauhoitettiin. Tätä asiaa korostivat myös kaikki lehdosta puhuvat. (Ruotsala 2009, 68; Lehtinen 1999, 17.)

Historiallisen merkityksen lisäksi uhrilehdossa ovat näkyvillä myös kulttuuriset merkitykset, sillä monien mielestä uhrilehto kuuluu marilaiseen kylään, vaikkei siellä itse kävisikään. Sitä pidetään tärkeänä osana marilaista kulttuuria, ja osalle on tapana käydä

lehdossa vain uhrimenojen aikana. Esimerkiksi isäntäväkemme sanoi, että he eivät ole luontouskovia, kun taas edesmennyt talon emäntä oli ollut luontouskovainen ja käynyt uhrilehdossa (GN, NN). Saman perheen jäsenet voivat kuulua eri uskontokuntiin, mutta uskonnosta riippumatta kaikki voivat käydä uhrilehdossa. Isovanhemmat ottavat usein lapsenlapset mukaansa lehtoon, sillä nuorten aikuisten osuus on havaintojemme mukaan ollut pieni. Tällä tavalla moniäänisyys kuuluu lehtoon. Toisille uhrilehdossa järjestettävissä menoissa käynti on satunnaista. Esimerkiksi eräs kyläläinen sanoi käyneensä vain kerran uhrilehdossa, mikä tapahtui vuonna 2008. Kysytyämme tähän syytä, hän vastasi, että hänellä ei ollut tuolloin työtä ja hän ajatteli, että uhrilehdossa käynti auttaisi. Seuraavana vuonna hän pääsi ensin väliaikaiseen työhön ja sen jälkeen hän on ollut 10 vuotta nykyisessä työpaikassaan. (NN.)

Uhrimenot ovat yksi ja näkyvä uskonnollisen rituaalin muoto Untšossa. Uskonnolliset rituaalit ilmentävät yhteisön sosiaalisten suhteiden rakennetta. Ne antavat suhteille näkyvän muodon ja tarjoavat jäsenille mahdollisuuden tuntea oma yhteisönsä ja kuulua siihen. Riitit luovat yhteyden yhteisöä korkeampaan auktoriteettiin uudelleen ja uudelleen. Samalla ne yhdistävät jäseniä. (Dürkheim 1980, 32; Lehtinen 1999, 106.)

Lehdossa ja siellä järjestetyssä uhrijuhlissa tuli esille yhteisöllisyys, jota ilman näissä kylissä ei pärjäisi. Se näkyi niin valmistautumisessa kuin itse uhrimenojen läpiviemisessä ja niihin osallistumisessa. Tarvittiin monien eri toimijoiden yhteistyötä eri aikoina. Emäntämme, joka ei itse ole luontouskovainen, paistoi meitä varten aamulla ennen töihin menoaan uunissa blinejä. Kun ihmettelimme tätä, niin hän ja hänen isänsä ensin nauroivat ja Marina vastasi: ”On tapana leipoa blinejä. Sinun ei pidä rukoilla, mutta muistaa ja muistella kuolleita. Pitää tehdä paistinpannu tuoksu kotiin, kun on juhla.” Uhrimenot ovat toisille juhla, ja koska me menimme lehtoon niitä seuraamaan, niin Marina toimi, kuten juhlaa ennen on tapana toimia. Näin hän halusi meidän pystyvän jakamaan muiden uhrijuhlissa kävijöiden kanssa yhteisöllisyyttä, olemaan kuten muut kyläläiset tai lehdossa kävijät.

Lehto on osa marilaista identiteettiä. Tästä kertoo myös se, miksi jotkut haastateltavista valitsivat juuri lehdon kertomaan nykypäivän marilaisuudesta. Heidän mielestään ”lehto on se, joka liittyy marilaisuuteen” (mm. SP, EJ, MS). Uhrilehdossa kävijät kertoivat lehdon vaikutuksesta seuraavalla tavalla: ”kun menee lehtoon [uhrijuhliin], niin tulee rauhallinen olo. Jos ei mennyt, niin sitten miettii koko ajan, että miksi en mennyt.” (LJ.)

Viime vuosien aikana on Suomessa ja muuallakin noussut yhä enemmän esille aineellinen ja aineeton kulttuuriperintö. Kaikki mikä on kulttuuria, ei ole kulttuuriperintöä. Tietyt asiat valikoituvat kulttuuriprosessin kautta kulttuuriperinnöksi. Tätä kulttuuriperintöprosessia voidaan käyttää analyttisesti tarkastelemaan mm. kulttuurin hyödyntämistä ja arvottamista. Kulttuuriperinnössä yhdistyvät niin paikallinen toiminta, poliittiset, kaupalliset kuin tieteellisetkin diskurssit (Bendix 2007, 347).

Uhrilehdossa tapahtuvia toimintoja tarkastelemalla tämä elävä perinne näyttää uhrilehdon ideaalitalan. Se, että naapurikylään menevän tien vieressä oleva metsikkö on uhrilehto, että siellä käydään rukoilemassa tai uhraamassa tai ollaan mukana järjestämässä

uhrimenoja, on osa kylän yhteisöllisyyttä ja sekä aineellista että aineetonta kulttuuriperintöä, joka elää edelleen. Se välittää yhteisön sille antamia merkityksiä. Toisille lehto voi toki olla vain metsikkö, mutta tärkein tehtävä sillä kuitenkin on olla kyläläisille uhrilehto, kävi siellä tai ei. Tästä kertoo myös Tšavainin runo, jossa valkoinen mari eli luontouskovainen mari rukoilee rauhaa.

Untšossa halutaan kehittää etnomatkailua. Sinne on rakenteilla mm. majoitustilaa ja uusi museo hieman kylän ulkopuolelle, päinvastaiseen ilmansuuntaan kuin lehto. Olisi mielenkiintoista tietää, minkälaisen roolin uhrilehto, uhrijuhlat ja muut luontouskontoon liittyvät ilmiöt saavat tulevaisuudessa matkailussa. Matkailusta on ympäri maailmaa paljon esimerkkejä, joissa paikallinen juhla tai rituaali muuttuu tai karnevalisoituu matkailijoiden huomattessa sen ja osallistuessa siihen vaikkakin vain katsojina. Miten esimerkiksi Untšon lehto ja uhrijuhlat säilyvät vain marilaisten tai paikallisten omina tapahtumina? Tällaisia muutoksia ei ole vielä näköpiirissä, mutta niihinkin voi tulevaisuudessa joutua ottamaan kantaa. Esimerkiksi kesällä 2017 vierailutta Kalevalaisten Naisten Liiton ryhmää ei viety uhrilehtoon eikä heille kerrottu siitä eikä luontouskonnosta mitään, mikä oli luontouskovien ja kyläläisten näkökulmasta hyvä ratkaisu. (Ruotsala 2019, 183.)

Merkitysanalyysin tekemisessä korostetaan myös tutkittavana olevan ilmiön tai esiin tulevaa hyödynnettävyyttä. Nykytilanteesta ja sen haasteellisuudesta huolimatta marilaisuudella on tulevaisuutta, kuten monet haastateltavista sanoivat. Kysyimme haastattelun päätteeksi yhdeltä haastateltavalta, onko luontouskonto marilaisuuden symboli, johon hän vastasi näin: ”Se ei ole symboli. Se kuuluu tavalliseen elämään. Se antaa voimaa.” (IF.)

Uhrilehto on tärkeä marilaisuuden symboli myös nykypäivänä. Lehdot kertovat siitä, miten niitä on ennen käytetty, mihin on ennen uskottu ja mihin uskotaan tänään ja myös tulevaisuudessa. Esimerkiksi kesällä 2019 Untšossa pidetyn nuorten marilaisten leirin osanottajat olivat erittäin kiinnostuneista luontouskonnosta ja uhrilehdosta, vaikka nuorten osuus kaikista uhrimenoissa kävijöistä oli pieni.

Lähteet

Aineistot

Lehto-runon teksti ja suomennos. Saatavissa [https://fi.wikipedia.org/wiki/Lehto_\(runo\)carousel-60056](https://fi.wikipedia.org/wiki/Lehto_(runo)carousel-60056) [viitattu 27.3.2020].

TYKL/SPA/141: Haastattelut ja muistiinpanot 2002. Turun yliopisto, Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitoksen arkisto.

TYKL/SPA/169: Haastattelut ja muistiinpanot 2003–2005. Turun yliopisto, Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitoksen arkisto.

Haastattelut ja muistiinpanot heinäkuulta 2019 ovat tekijöiden hallussa (19 haastattelua ja kenttätömuistiinpanot). Haastateltaviin on viitattu tässä artikkelissa nimikirjaimilla ja pseudonyymeillä.

VESAINEN, ELINA 2005: *Marilainen kukkajuhla ja sen merkitys yhteisöllisyyden ja paikallisuuden ilmentäjänä Shorunzan kylässä*. Folkloristiikan pro gradu -tutkielma. Sem. 2040. Turun yliopisto.

Kirjallisuus

- ANTTONEN, VEIKKO 2003: The transmission of ritual tradition among the rural Meadow-Mari population in the post-Soviet political context: A test case to the theory of the odes of religiosity. ELEK BARTHA ja VEIKKO ANTTONEN (toim.): *Mental spaces and ritual traditions*, 27–36. The Department of Ethnography at the University of Debrecen, Debrecen.
- ASYLBAJEV, AHMET ASYLBAJEVITŠ 1963: *Sergei Tšavain: otšerk žizni i tvortšestva*. Mar. kn. izd-vo, Joškar-Ola.
- BENDIX, REGINA 2007: Kulturelle Erbe zwischen Wirtschaft und Politik: Ein Ausblick. DOROTHEE HEMME, MARKUS TAUSCHEK ja REGINA BENDIX (toim.): *Prädikat "Heritage". Wertschöpfungen aus kulturellen Resourcen*, 337–356. LIT, Berlin.
- DÜRKHEIM, ÉMILE 1980: *Uskontoelämän alkeismuodot*. Suom. SEPPÖ RANDELL. Tammi, Helsinki.
- FINGERROOS, OUTI – LUNGREN MAIJA – LILLBROÄNDA-ANNALA SANNA – KOSKIHAARA, NIINA 2017: Arkinen, mutta kriittinen katse maailmaan. OUTI FINGERROOS, MAIJA LUNGREN, SANNA LILLBROÄNDA-ANNALA ja NIINA KOSKIHAARA (toim.): *Yhteiskuntaetnologia*, 7–26. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- HAKAMIES, PEKKA 1998: Perinne, etninen identiteetti ja yhteiskunnallinen muutos. PEKKA HAKAMIES (toim.): *Ison karhun jälkeläiset*, 7–23. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- HEINAPUU, OTT 2018: Reframing sacred natural sites as national monuments in Estonia: Shifts in nature-culture interaction. HANNES BERGTHALER ja PETER MORTENSEN (toim.): *Framing the environmental humanities*, 86–102. Brill, Rodopi. https://doi.org/10.1163/9789004360488_007
- HOLMBERG, UNO 1914: *Tšeremissien uskonto*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo
- HÄYHÄ, HEIKKI – JANTUNEN, SARI – PAASKOSKI, LEENA 2015: *Merkitysanalyysimenetelmä*. Lusto – Suomen Metsämuseo & Metropolia Ammattikorkeakoulu Konservoinnin koulutusohjelma. Suomen museoliiton verkkojulkaisu, Punkaharju – Helsinki.
- INGOLD, TIM 2008: *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. Routledge, London.
- JONUKS, TÖNNU – ÄIKÄS, TIINA 2019. Contemporary deposits at sacred places: reflections on contemporary paganism in Finland and Estonia. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 75: 7–46. https://doi.org/10.7592/FEJF2019.75.jonuks_aikas
- KAHRS, ULRIKE 2005: Marische Feste und ihre Wiederbelebung als Ausdruck nationaler Identität. EUGEN HELIMSKI, ULRIKE KAHRS ja MONIKA SCHÖTSCHHEL (toim.): *Mari und Mordwinen in heutigen Russland. Sprache, Kultur, Identität*, 353–386. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- 2008: *Der Lebenszyklus bei den wolgafinnischen und permischen Völkern. Kontextfelder, Konzepte und Identität*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- KALAŠNIKOVA, LARISA 2019: Obraz roštši kak sredstvo vyrazhenija aksiologičeskoj kontseptsii avtora v tvortšestve S. G. Tšavaina. RAISIA ALEKSEEVNA KUDRJAVCEVA ja TATJANA NIKOLAEVNA BELJAEVA (toim.): *Problemy marijskoi u sravnitelnoi filologii*, 318–321. Marijskii gosudarstvennyi universitet, Joškar-Ola.
- KROHN, JULIUS 1894: *Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus. Neljä lukua Suomen suvun pakanalista jumaluusoppia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- LEHTINEN, ILDIKÓ 1999: *Marien mekot. Volgansuomalaisten kansanpukujen muutoksista*. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.
- 2009a: Marilainen kylä lähikuvassa. ILDIKÓ LEHTINEN (toim.): *Valkoisen jumalan tyttäret. Marilainen nainen ja modernisaatio*, 10–43. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.
- 2009b: ”Vaikka on kurjaa, pitää olla kaunista!”. Puhtaus naisen elämänsäkaessa. ILDIKÓ LEHTINEN (toim.): *Valkoisen jumalan tyttäret. Marilainen nainen ja modernisaatio*, 131–214. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.
- 2017: Pilkasta ihailuun. Erään kansallispuvun tarina. Epätavallinen päiväkirja. HANNELEENA HIETA, AILA NIEMINEN, MAIJA MÄKI, KATRIINA SIIVONEN ja TIMO J. VIRTANEN (toim.): *Rajamatta. Etnologiaa keskustelua*, 417–445. Ethnos, Helsinki.
- LUEHRMANN, SONJA 2011: *Soviet style: Teaching atheism and religion in a Volga Republic*. Indiana Uni-

- versity Press, Bloomington.
- MASSEY, DOREEN 2008: *Samanaikainen tila*. MIKKO LEHTONEN, PEKKA RANTANEN ja JARNO VALKONEN (toim.). Suom. JANNE ROVIO. Vastapaino, Tampere.
- MOLOTOVA, TAMARA 2005: Uhrilehdot. ILDIKÓ LEHTINEN (toim.): *Marit, mordvalaiset ja udmurtit. Perinteisen kulttuurin tietosanakirja*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- 2017: Semantics of the holiday Semyk in the culture of the Maris. HANNELEENA HIETA, AILA NIEMINEN, MAIJA MÄKI, KATRIINA SIIVONEN ja TIMO J. VIRTANEN (toim.): *Rajaamatta. Etnologisia keskusteluja*, 446–460. Ethnos, Helsinki.
- PAASKOSKI, LEENA 2015: Lyylin puuloota: merkitysanalyysi esineen tulkinnassa. *Artefactum* 5. <http://www.artefacta.fi/tutkimus/artefactum/6> [viitattu 25.3.2020].
- POPOV, NIKANDR 1991: *Marij kumaltys mut*. Marij kniga izdetalstvo, Joškar-Ola.
- 2002: K istorii vozroždenija marijskih traditsionnyh molenii v kontse XX veka. NIKANDR POPOV (toim.): *Etnišesekaja kultura marijtsev (traditsii i sovremennost)*, 92–120. Joškar-Ola.
- PUOLAMÄKI, LAURA 2020: *Kätetty maisema. Arkitiето lähiympäristön kohtaamisessa*. Turun yliopiston julkaisuja Sarja 489. Turun yliopisto, Turku.
- RINNE, JENNI 2016a: *Searching for authentic living through native faith. The maausk movement in Estonia*. Södertörn University, Huddinge.
- 2016b: Luonnon pyhät paikat virolaisessa maausk-liikkeessä. *Idäntutkimus* 2/2016, 15–126.
- RUOTSALA, HELENA 2009: “Naisilla on valta kotona, mutta mies on kuitenkin perheen pää”. Naisten tilat marilaisessa kylässä. ILDIKÓ LEHTINEN (toim.): *Valkoisen jumalan tyttäret. Marilainen nainen ja modernisaatio*, 44–78. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.
- 2010: Gendered religious spaces among the Mari in Central Russia. MARJA-LIISA KEINÄNEN (toim.): *Perspectives on women's everyday religion*, 155–172. Stockholm University, Stockholm.
- 2017: Meänkieli herättää tunteita – mistä kentän kielivalinnat kertovat? OUTI FINGERROOS, MAIJA LUNDGREN, SANNA LILLBROÄNDA-ANNALA ja NIINA KOSKIHAARA (toim.): *Yhteiskuntaetnologia*, 265–287. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- 2019: Untsho 2017. Mitä kylälle tapahtuu kun kenttätöntekijät ovat lähteneet? HANNELEENA HIETA, KARRI KIISKINEN, MAIJA MÄKI, PÄIVI ROIVAINEN ja ANN-HELEN SUND (toim.): *Liikettä rajainnoilla. Rörelser och gränssytor*, 169–196. Ethnos, Helsinki.
- SAARINEN, SIRKKA 2008: Turvaako kielilaki kielen säilymisen – Suomalais-ugrilaisien kielten uhanalaisuus. SIRKKA SAARINEN ja EVA HERRALA (toim.): *Murros – Suomalais-ugrilaiset kielet ja kulttuurin globalisaation paineissa*, 38–46. Helsingin yliopiston suomalais-ugrilainen laitos – Suomen Tiedeakatemia – Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.
- SEDOKOVA, IRINA 2001: Politics and folk religion in the period of transition. GABOR BARNA (toim.): *Politics and folk religion*, 131–136. Department of ethnology, University of Szeged, Szeged. <https://doi.org/10.1556/AEthn.46.2001.1-2.13>
- SIKALA, ANNA-LEENA 2005: Neotraditionalism and ethnic identity: Recreating myths and sacred histories. EUGEN HELIMSKI, ULRIKE KAHRS ja MONIKA SCHÖTSCHEL (toim.): *Mari und Mordwinen in heutigen Russland. Sprache, Kultur, Identität*, 283–302. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- ŠKALINA, GALINA 2005: Die Mentalität des marischen Volkes. EUGEN HELIMSKI, ULRIKE KAHRS ja MONIKA SCHÖTSCHEL (toim.): *Mari und Mordwinen in heutigen Russland. Sprache, Kultur, Identität*, 303–340. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- SUTYRINA, OLGA 2005: Nationalitätenpolitik in der Republik Mari El. EUGEN HELIMSKI, ULRIKE KAHRS ja MONIKA SCHÖTSCHEL (toim.): *Mari und Mordwinen in heutigen Russland. Sprache, Kultur, Identität*, 23–38. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- TANIGIN, ALEKSANDER 2018: *Osh candalik ontsilno*. Joškar-Ola.
- TOIDYBEKOVA, LIDIA 1997: *Marijskaja jazytsekaja vera I etnišeskoje samosoznanije*. Joensuu yliopisto, Joensuu.
- 1998: Marien yhteisörukoukset. PEKKA HAKAMIES (toim.): *Ison karhun jälkeläiset*, 253–275. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- TŠAVAIN, SERGEI 1981: *Vozymyžo kum tom dene luktalteš* [Sobr. sotšinenii v 3-h t.]. Joškar-Ola. 3-šo t.: *Pjesa-vlak; Elnet: roman. [Elnet, suomentanut Arto Moisio 2017.]*

- TŠAVAIN, SERGEI 1988: *Oto: potšelamut*. Joškar-Ola.
- 2008: *Devjatyi mytšenik. Tšumyren lukmo ojogo kum tom dene luktalteš. T. 1. Potšelamut, poeme, ojlymaš, legende, povest*. Joškar-Ola.
- 2010: *Marij ilyš. Tšumyren lukmo ojogo kum tom dene luktalteš. T. 2. Otšerk, publitsistika, pjesa-vlak*. Joškar-Ola.
- VALOVESI, ULLA 2008: *Pyhät lehdot marien ja udurttien perinteessä*. Julkaisematon pro gradu -tutkielma, Tampereen yliopisto, sosiaaliantropologia, visuaalinen antropologia. Tampereen yliopisto, Tampere.
- VASIN, KIM KIRILLOVIŠ 1987: *Sergei Grigorjevitiš Tšavain. Žizn i tvortšestvo. 2.-e, dop. izd. Mar. kn. izdvo*, Joškar-Ola.
- ZAINIJEV, GELSI ZAINIJEVIŠ 2013: *Tšotkar patyr. Sergei Tšavain: palyme da palydyme: potšelamut, poeme, pjese, statja, šarnymaš/ G. Z. Zainijev jamdylen*. Marij kniga savyktyš, Joškar-Ola.

HELENA RUOTSALA and LARISA KALASHNIKOVA: Sacrificial grove

This article is based on ethnographic fieldwork carried out in a village called Uncho in the Mari El Republic, in Russia. It is located on the border between Mari El and Tatarstan. This article focuses on a grove in Uncho where sacrificial rituals have taken place every July on Sürem. Almost every Mari village has a grove that has been used in the nature religion of Mari people.

Uncho is a rural village of approximately 2,000 inhabitants who live in seven smaller localities. In the interviews, the inhabitants were asked to choose one contemporary item or artefact which could represent current Mari culture. In addition to the grove, the informants only noted two other features: the Mari language and the Mari national costume.

The research focuses on the grove from two different perspectives. In addition to the sacrificial grove, it also discusses the first literary poem written for the Mari people by Sergei Chavain in 1905 entitled *Omo* ('The grove'). The relationship between the Mari people and nature is essential in both cases.

Significance analysis is a method for defining museum value and the significance of its objects and collections. This method is used to reveal how the meaning of the sacrificial grove is different for various groups of entities and individuals.

Helena Ruotsala
 helena.ruotsala@utu.fi
<https://orcid.org/0000-0002-4352-3421>
 Etnologia
 20014 Turun yliopisto

Larisa Kalašnikova
 lvkala@rambler.ru
 Suomalais-ugrilaisen ja vertailevan filologian laitos
 Marin valtionyliopisto