

Tutkimus muinaiskarjalaisten jumalista

MARTTI HAAVIO *Karjalan jumalat*. Uskontotieteellinen tutkimus. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo — Helsinki 1959. XII + 347 sivua.

Pohjalainen Eric Castrén lausui v. 1754 ilmestyneen mytologisen väitöskirjansa loppusanoissa toivomuksen, että muutkin »esittäisivät samanaiheisia neronsa tuotteita rakkaan isänmaamme eduksi ja hyödyksi». Toivomus on vuosisatojen kuluessa runsain määrin toteutunut. Suomalaisen muinaisuskon ja -uskonnon tutkimuksella on vankka sijansa kansallisessa tieteessämme, kuten jo sellaiset tutkimuksen historiaan kuuluvat nimet kuin H. G. Porthan, Christfrid Ganander, M. A. Castrén, Julius ja Kaarle Krohn, E. N. Setälä, Matti Varonen, Y. H. Toivonen ja Uno Harva

osoittavat. Miten paljon alan peruskysymyksissä kuitenkin on vielä tutkittavaa ja miten laajoja, ennen havaitsemattomia näköaloja sieltä tapaa, käy ilmi Martti Haavion viime vuoden lopulla julkisuuteen saattamasta uudesta teoksesta »Karjalan jumalat».

Tutkimuksen runkona on Mikael Agricolan jumalainluettelon se osa, jossa esitellään karjalaisten jumalat. Teos jakautuu lukuihin, joiden otsikkoina ovat Agricolan mainitsemat jumalat Rongoteus, Pellonpecko, Wirancannos, Egres, Köndös, Rauni, Wkoi, Nyrckes ja Hit-taunanin. Vain kaksi Agricolalla esiinty-

vää karjalaisten »jumalaa», Hiji ja Wedhen Eme, on jätetty käsittelemättä sen vuoksi, etteivät ne ole erisnimellisiä jumalia, vaan erikoishaltijoita, haltijaspecialisteja. Tutkimusaineisto on sangen monipuolinen: osaltaan se on peräisin kirjallisista lähteistä, mm. Eric Castrénin, Christian Erici Lencqvistin ja Christfrid Gananderin teoksista, osaltaan 1600- ja 1700-luvun asiakirjoista, pääasiallisesti kuitenkin Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkistoista ja viime ja tämän vuosisadan kerääjain julkaistuista muistiinpanoista. Melkoinen osuutensa on myös tekijän omilla keräelmillä ja sillä kansanperinteen elävällä tuntemuksella, jonka hän laajoilla keruumatkoillaan on hankkinut.

Agricolan tiedonantoja Haavio pitää luotettavina. Jumalat, jotka Psaltarin esipuheessa on mainittu karjalaisten jumaliksi, ovat Haavion mukaan todella karjalaisia. Jumala-sanaa hän käyttää terminus technicuksena, myyttiin kuuluvana olentona, joksi saatetaan abstrahoida mikä tahansa myytin aktiivinen tai passiivinen olento, jopa esine. Niistä käsityksistä, jotka Karjalan jumalista on aikojen kuluessa esitetty, Haavio tuskin mitään sellaisenaan hyväksyy. Kaarle Krohnin mukaan nämä jumaluudet olivat pääosaltaan marttyyrien pakanallistuneita kuvajaisia ja niiden nimet pyhimysten nimien jatkajia, E. N. Setälän ja Uno Harvan mukaan taas osaltaan skandinaavisia, osaltaan kotoisia jumalia, heeroksia ja haltijoita. Haavion käsitys on epäilemättä lähempänä Krohnin kuin Setälän ja Harvan mielipiteitä, sillä huomattavan osan Karjalan jumalista hän on esittänyt legendojen pyhimyksiin kuuluviksi, mutta tutkijanoite on niin itsenäinen ja omaperäinen, että kauttaaltaan on kysymys uudenlaisesta tulkitsemistavasta.

Teoksen keskeisin ja tärkein havainto on, että jokainen Karjalan jumala voidaan aktualisoida jonakin vuoden täsmällisenä päivänä. Tämä havainto taas perustuu siihen, että roomalaiskatolisen

kirkon kanonisoimilla pyhimyksillä on kalenterissa nimikkopäivänsä, jotka ovat heidän kuolemansa muistopäiviä. Juuri tuona päivänä aktualisoidaan heidän myyttinsä (so. legendansa vita-osan) keskeinen idea. Eräiden pyhimysten muistopäivät sattuvat päivänseausten tai päivänseausten kohdalle, joidenkin muistopäivät taas sijaitsevat eri elinkeinojen, karjanhoidon, maanviljelyksen tai metsästyksen taitekohdissa. Selvitellessään uskomuksellisten ja uskonnollisten käsitysten leviämistä Haavio huomauttaa paradoksimaisesta tosiasiasta: keskiajan kirkko oli länsimaisen pakanuuden merkittävin levittäjä. Kirkko ei ryhtynyt mullistamaan ihmisten käsityksiä, vaan eteni sulattamalla ja soluttamalla, soveltamalla ja nimikoimalla. Näin saattoi jokin järjestelmä, joka alkuaan ei ollut kristillinen, saada näennäisen kristillisen sävyn ja sellaisena lähteä kirkon toimesta leviämään seudulta toiselle, vieläpä maasta toiseen. Kirkon tuetta se saattoi muuttua ja etenkin periferisillä alueilla pakanallistua. Tällaiseksi siirtöilmieksi Karjalan jumalajärjestelmäkin Haavion mukaan osoittautuu. Sen alkuperän ja kulkeutumistien selvittely on ollut mahdollinen vain niiden paikallisten erikoispiirteiden avulla, mitä nämä pyhimyskalenterit alkuperäisillä kotiseuduillaan saivat. Esikuvan tapaaminen jostakin Länsi-Euroopan keskuksesta ei kuitenkaan riitä, vaan lisäksi on osoitettava ne historialliset yhteydet, jotka voivat selittää maantieteellisesti kaukaisten paikkojen keskinäiset suhteet. Tällöin Haavio lähtee siitä uudemman historian tutkimuksen omaksumasta käsityksestä, että suomalaiset ovat alkaneet perehtyä kristinuskoon jo paljon ennen miekkäläkäännyttäjien tuloa. Tärkeänä välittäjäkansana ovat olleet friisiläiset, joiden keskuudesta lähtivät Pohjolan kaupantekijät ja lähetyssaarnaajat. Birkan aikaan voimakas, mutta 950-luvulla häviöön joutunut lähetyksen keskus Keski-Ruotsissa oli heidän perustamansa, ja varmana voidaan pitää, että he myös

toivat sinne omat, sittemmin väistyneet pyhimysjärjestelmänsä. Friisiläisyyden keskuksia olivat Saksassa Bremen ja Hampuri. Se seikka, että Agricolan luettelon karjalaisten jumalain kriteerit ovat tarkalleen samat kuin Bremenin hiippakunnan ja sitä vähän myöhemmän Hampurin — Bremenin arkkihiippakunnan pyhimyskalenterien, osoittaa Haavion mukaan varhaisimman kristillisen perinnekerrostuman saapuneen Karjalaan nimenomaan friisiläisten taholta. Välittäjinä ovat kenties toimineet birkalaiset, mutta perinne on friisiläistä ja kosketusten luonne kaupallinen, joskin kulttuurin vaihto samalla on ollut mitä todennäköisin. Kulttuurivaihdon ajankohtakin voidaan määrittää: 800- ja 900-luvut. Ruotsissa pyhimysjärjestelmä on päässyt häviämään, mutta Karjalassa, periferiassa, se on säilynyt ja vähitellen pakanallistunut. Haavion tutkimuksen päämääriin kuuluu tämän alkuaan kristillisen, mutta sitten pakanallistuneen tradition tulkitseminen ja sen lähtökohdan osoittaminen.

Tieteelliseen kysymyksenasetteluun kytkeytyvät periaatteet, joista tässä eräitä on kosketeltu, ovat metodisina ongelmoina kiinnostavia. Tärkeä sijansa eri jumalien tulkinnassa on niiden nimien alkuperän selittämisellä, ja tämä onkin monesti erittäin vaikea pulma. Pyhimysten (~jumalain) nimet ovat rukousloitsuissa runomitan, alkusointuisuuden, väärinkuulemisen, väärinymmärryksen, sovittamisen ym. vuoksi alkuperäisestään paljon muuttuneet, saaneet vaihtelevia muotoja, tulleet naispuolisista miespuolisiksi jne. Epiteetit saattavat olla epäselviä ja viittaukset attribuutteihin hämääriä. Kielitieteen tavanomaiset keinot eivät tällöin riitä, vaan on otettava avuksi laajat uskonnolliset ja myyttilliset aihepiirit, joihin nämä nimet todennäköisesti liittyvät. Tulos, johon tutkija päätyy, voi ainakin eräin kohdin herättää kriittistä mielenkiintoa.

Siirryttyään Agricolan luettelossa mainittujen jumalien yksityiskohtaiseen tar-

kasteluun Haavio tulee alueille, joissa yllättävät yhteydet kiehtovat lukijan mieltä aivan kuin hyvin sommitellun romanin juoni. Ensimmäisessä luvussa tekijä käsittelee Agricolan mainitsemää kekriä: Käkri | se liseis Carian cassuon. Luku jakautuu kahteen osaan, kekriiritiin ja kekrimyyttiin. Jo heti alussa tutkija toteaa, ettei kekri ole, niin kuin Agricola, Eric Castrén ja Lencqvist sen esittävät, jumalan nimi, vaan vuodenvaihteeseen kuuluvan vuotuisjuhlan nimitys. Mielenkiintoisesti selvitetään eri kansoilla eri aikoina vallinneita käsityksiä vuoden alkamisesta ja päättymisestä. Tällöin todetaan, että germaanisilla kansoilla vuosi vaihtui joko marraskuun tai sitä edeltävän lokakuun 1. päivänä, ja vuoden ensimmäinen kuukausi oli luotekuu (*blötmönath*), jolloin suoritettiin uhrit. Marraskuu määräytyi vuoden alkukuukaudeksi karjanhoidon mukaan, kun lautumellakäynti päättyi, lokakuu taas maanviljelyksen mukaan, kun vuoden sato oli saatu korjatuksi. Erityistä huomiota Haavio kiinnittää kekriäärän eli -vuonan teurastusriittiin ja sitä seuraneeseen perheateriaan. Tähän yhteyteen hän asettaa, koska juutalaisten vuosi alkoi pääsiäisestä, Raamatun pääsiäislampaan, »uudenvuodenpässin», jota vastaavista »pässinpeijaista», kekrikaritsan teurastamisesta ja syömisestä, vieläpä nimenomaan perheateriaista, on tietoja myös eri puolilta Suomea, erityisesti Karjalasta ja Savosta. Riitin tulkinta siten, että eri tahoilla esiintyviä tapoja pidetään tällä tavoin yhteen kuuluvina ja samasta lähteestä peräisin olevina, on mielestäni saanut vakuuttavan perusteen. Samaa en sanoisi siitä kekri-sanan etymologisesta tulkinnasta, jonka Haavio on tässä yhteydessä esittänyt verratessaan kekri-sanaa germaanisella taholla tavattavaan 'vuotta' merkitsevään sanaan, saks. *Jahr*, engl. *year*, anglosaks. *ger, gear*. Murteiden edustus viittaa nimenomaan klusiililliseen lähtömuotoon. Kekriä käsittelevän luvun toinen osa, kekrimyytin alkuperän tavoittaminen,

on johtanut laajoihin kansainvälisiin kulttuurinäkömiin. Kekrinä, vuodenvaihteen juhlanä, ei ole teurastettu vain jäärää tai vuonaa, vaan eräin paikoin nauta, erityisesti sonni, tai sika, ja tämä toteamus, johon mm. useat Suomesta merkityt tiedonannot ovat johtaneet, viittaa aivan uuteen lähteeseen. Riitti edellyttää myyttiä, kuten Haavio toteaa, sillä myytti on riitin norminlähde, ja niihin harvinaisiin karjalaisiin myyttivirsiin, joihin sisältyviä normeja noudattavat riitit ovat täysin selvillä, kuuluvat Ison sonnin virsi ja Ison sian virsi. Edellinen näistä tunnetaan Kalevalasta Pohjolan hääkuvauksen yhteydestä. Ison sonnin virttä laulettiin Virossa leikkuunlopettamispidoissa ylistykseksi isäntävälle. Ison sian virttä taas käytettiin Vermlannin metsäsuomalaisen keskuudessa »porsaita otettaessa, sillä jotta porsaijen kasvoa». Useat tutkijat, mm. Christfrid Ganander, Antál Reguly ja H. A. Reinholm, puhuvat nimenomaan kekrijuhlinä esitetyistä runoista tai lauluista, ja vienalainen Jyrkini Iivana oli v. 1881 Kaarle Krohnille huomauttanut kekriin omasta laulusta, häränlaulusta. Ison härän virren liittäminen kekriin onkin käsittääkseni riittävästi perusteltu, ja tämän jälkeen seuraa Haavion uuden teoksen ehkä kiintoisin osa: runon analyysi ja sen eri piirteiden asettaminen maailman vastaavien myyttien vertauskohdaksi. Tarkoin käsitellään mm. teurastettavan eläimen kasvupaikkaa, sen suuruuden mittoja, teuraan tappajaa, tappamistapahtumaa sekä runon Musta mies-, Jumala- ja Iso sika-redaktiota. Kekrivirren esittämää myyttiä Haavio pitää perusluonteeltaan tappomyyttinä. Tämän myyttilajin yleiseen kaavaan sisältyy, että jo ennen kuin aika oli alkanut, oli olemassa jättiläinen, hirviö, jumalan poika tai tytär, joka sai surmansa, samalla kun sen ruumiista muodostuivat joko taivas ja maa tai hyötykasvit ja eläimet. Näytteeksi Haavio on esittänyt tappomyyttejä intialais-kiinalaisesta kulttuuripiiristä, muinaisilta

skandinaaveilta, Etelä-Amerikan uitotokansalta, Perun inkoilta, Molukkien saariston Ceram-saarelta, Taka-Intiasta, Siperian jurakkisamojedeilta, muinaisesta Babyloniasta jne. Lähimmän vastineen karjalaisten kekrivirren faabelille hän on tavoittanut persialaisperäisen Mithras-uskonnon keskeisestä, tämän uskonnon riittien normeja säätelevästä tappomyytistä. Mithras oli iraanilaisten ylijumala, taivainen hallitsija, voittamaton valon jumala, tuomari, siveyden ja rauhan vaalija. Tämä jumala joutui vastakkain alkusonnin kanssa, ja sortuneen ja kuolleen sonnin ruhosta syntyivät hyötykasvit ja lääkekasvit. Tämä tapahtui nykyisen maailmanajan alussa, mutta sama on tapahtuva myös maailmanajan päättyessä. Tällä siirtymähetkellä sonni ilmaantuu uudelleen, ja samoin palaa Mithras, joka teurastaa sonnin ja tarjoaa sen ateriaksi suurelle mystiryhmälleen. Hän sekoittaa viiniin sonnirasvan ja tarjoaa sen oikeamielisille, jotka näin saavuttavat kuolemattomuuden.

Aivan tässä muodossaan myytti melkoisesti poikkeaa Ison sonnin virrestä, mutta on olemassa toisintoja, joiden piirteet tulevat sitä lähemmäksi. Haavio esittää tietoja Assyrian kuninkaan Assurbanibalin (vv. 668—630 eKr.) kirjaston savitaulusarjasta, jossa kuvataan ns. Labbu-myyttiä. Siinä on teurastettavana hirviö, jonka mitat ovat samanlaatuisia kuin Karjalan ison sonnin. Muitakin hämmästyttäviä yhtäläisyyksiä siinä esiintyy, mm. tappajan hakeminen. Mielestäni ei jääkään epäilyksiä siitä, että suomalainen virsi sisältää samoja uskonnollisia aineksia kuin nämä itämaiset myytit.

Miten sitten tällainen mithraismiin piiriin kuuluva myytti on tullut Karjalaan? Mithraismi oli ajanlaskumme alkupuolella erityisesti sotilaiden suosima uskonto, joka keisari Theodosius I:n aikana 360-luvulla joutui häviölle kilpaillessaan kristinuskon kanssa. Roomalaiset sotilaat, joiden joukossa on saattanut olla Vähästä Aasiasta rekrytoituja miehiä,

olivat tuoneet sen Germaniaan, josta on löydetty mm. tämän uskonnon alttareita. Kaupan mukana mithraismmin opin piirteitä on ilmeisesti kulkeutunut Karjalaan ja siellä varsin myöhään säilynyt.

Toisessa luvussa Haavio käsittelee Agricolan mainitsemaa *R a u n i a* ja *U k k o a*.¹ Aluksi hän selostaa niitä tulkintoja, joita Raunista on esitetty. Selittäjinä on ollut tunnettuja kansamme muinaisuuden selvittäjiä: Pietari Bång, Jacob Fellman, H. A. Reinholm, E. N. Setälä ym. Pietari Bång kirjoitti nimen muotoon *R a g n e l T h o r i n n a n*, ja häneltä se tässä muodossa periytyi monille mytologisia aiheita käsitelleille kirjoittajille, vieläpä tuli germaaniseen Olympokseenkin. Setälä näki Raunissa personoidun pihlajan, ja tämä selitys puolestaan levisi laajalle, milteipä kanoisoitui. Uno Harva puolestaan käsitti Raunin ukonilmalla näkyvän sateenkaaren arvoitusmetaforaksi, ja siitä taas personoituna on tullut ukkosenjumalan puoliso. Haavion tulkinta poikkeaa kokonaan entisestä. Sae »Quin Rauni Vkon Naini härsky» on hänen käsityksensä mukaan luettava alkuosaltaan Rauniukon nainen; jälkisäkeissä esiintyvä ukko tarkoittaa juuri Raunia. Imperf. härsky taas merkitsee 'oli kiimallaan'. Seuraava sae »ialosti Wkoi Pohiasti pärsky» kuuluu samaan yhteyteen: jalosti = suuresti, pohiasta = (pellon) pohjasta päin (vrt. Akka manteren alainen, poika pelton pohjimmainen jne.), pärsky taas merkitsee samaa kuin härsky. Kysymyksessä on tämän tulkinnan mukaan hieros g á m o s-myytti, pellolla tapahtuva jumalten yhdyntä, joka aiheutti suotuisat ilmat ja hyvän sadon. Seuraava sae »Se sis annoi Ilman ja Wdhen Tulon» juuri edellä mainitulla tavalla selitettynä tuntuu tässä yhteydessä luontevalta. Hieros gámos-myytti sinänsä ei ole meillä tuntematon. Se sisältyy lyhyesti esitettynä mm. ilomantsilaisiin säkeisiin: »Akka manteren alainen, poika pelton pohjalinen makasi emintimänsä keskelle jyväkekoa, jyväpaatten parmahille.» Ilo-

mantsi, VII 3:305, 1846. Sama aihe on Sämpsä Pellervoisesta kertovissa Puun sanoissa. Suorittaessaan tarkastelunsa loppuosassa Raunin ja hänen naisensa vertailua Skandinavian Freyriin ja Freyjaan Haavio päätyy siihen, että karjalaisten Rauni-ukko on skandinaavien satoisuuden jumalan Freyrin karjalainen vastine. Freyriillä ja Freyjalla oli hieros gámoksensä, ja Freyr antoi sateen ja päivänpaisteen sekä vuodontulon.

Haavion Raunille tällä tavoin antama selitys on myytin kannalta selväpiirteinen. Vaikeutena on kuitenkin Rauni-nimen etymologinen tulkinta. Setälän selitys, jota on pidetty tähän asti luotettavana, osoittautuu Haavion tarkastelussa höllästi perustelluksi, nimenomaan sillä kannalta, että Rauni olisi Ukon vaimo. Ne rinnastukset, jotka nimestä on germaaniselle taholle tehty, saavat tukeaa myytin sisällöstä, ja äänteellisestikin ne ovat paremmin mahdollisia kuin rinnastus skandinaaviisiin *Frö*, *Freyr* ym. nimiin.

Jumalanimessä *U k o i* tutkijat ovat käsittäneet piilevän ukkosenjumaluuden. Tätä käsitystä Haavio ei hyväksy, vaan pitää Ukkoa vain jumalista ja pyhimyksistä käytettynä yleisnimenä. Ison sian virressä se tarkoittaa skandinaavien Thor-jumalaa, joka viikinkiaikana oli Skandinavian suosituin jumaluus ja jolla mm. rautakauden hautalöytöjen mukaan Suomessakin on ollut merkitystä. Funktioltaan Thor oli ilman haltija, joka valtasi ukkosen ja salaman, hallitsi tuulta ja sadetta, hyvää ilmaa ja hedelmällisyyttä. Hänen aseensa oli vasara, mistä johtuu hänen attribuuttinsa *Mjollnir*. Kun Thor taisteli, *mjollnir* palasi bumerangin lailla hänen luokseen. Vasara oli myös Ison sian Ukon ase, mutta ei aina: toisinaan hänen kädessään oli kirves. Ukon kirves-attribuutti, joka mainitaan Soikkolan toisainnoissa, saattaa Haavion mukaan viitata keskieurooppalaisiin lähteisiin, joissa ukkosen- ja taivaanjumalalla todella oli attribuuttina kirves, ei vasara.

Mielenkiintoinen on nimi *Pajainen*,

¹ Ks. Vir. 1958, s. 252— (MARTTI HAAVIO Rauni).

Palvanen, Palvanne, Kalevalan Pauanne. Ison sonnin virren Jumala-redaktiossa on, samaan tapaan kuin Ison sian virressä, tappajana Ukko. Vienassa ja Savossa runon tappokohtauksessa ja sitä seuraavassa jumalten paossa mainitaan useita nimiä: P i v a r i, V i i l o k a n t a, V i r o k a n n a s, P a l v a n e n, P a j a i n e n. Näille nimille on aikojen kuluessa annettu erilaisia selityksiä, mutta jokainen niistä on tavalla tai toisella jäänyt aukolliseksi. Nimet P a j a i n e n, P a l v a n e n, P a l v a n n e ja P a u a n n e epäilemättä kuuluvat yhteen, Kaarle Krohnin mukaan P a l v a n e n on näistä nimimuodoista alkuperäisin ja merkitsee 'palvottavaa, rukoiltavaa'. E. N. Setälä lähti muinaisintialaisesta b h a g a s s a n a s t a, johon hän yhdisti mordvan 'jumalaa' merkitsevän sanan *pavas, paz, pas*. Myöhemmin hän kuitenkin luopui tästä selityksestään ja yhtyi Krohniin. Varmaa käsitystä siitä, onko Palvanen jumalannimi vai ainoastaan epiteetti, hän ei esittänyt. Haavio pitää Pajainen muotoa alkuperäisenä. Palvanen on kontaminaatio sanoista Pajainen ja palvoa, ja Pajainen taas sama kuin lappalaisten P a j a n o l m a i, P a j o n n, B a j a n, P ä j ä n, joka selittyy ukkosenjumalan 'ylhäistä' merkitseväksi paralleelinimeksi. Täten Pajaisessa ja sen muunnoksissakin piilisi skandinaavinen Thor-jumala.

Haavio ei tyydy vain näihin selityksiin. Ukko (<Thor) on kekrivirren pääsankari, joka esiintyy varustettuna kirveellä tai vasaralla, ukkosenjumalan attribuutilla, ja joka pyrkii surmaamaan sonnin tai sian. Mutta kun tappomyytti kuuluu mithraismiin perusmyytin yhteyteen, Haavio tekee tästä sen johtopäätöksen, että Ukko eli Thor on tullut virteen korvaamaan Mithrasta, legioonalaisten tappaja-jumalaa. Pelästyneenä kuuseen sinkoutumisenkin selittyä Labbu-myytin samantapaisesta jumalain säikähtämisestä. Ison sonnin Jumala-redaktiossa samoin kuin Ison sian virressä Thor (>Ukko) taas esiintyy taistelijana ja surmaajana aivan samoin kuin Mithras.

Teurastettavista eläimistä Haavio sanoo, että alkuperäisempi niistä on sonni; iso sika, alk. karju, on tullut runoon Pohjolessa, missä Freyrin palvonta oli elävää. Kaiken tämän perusteella on Haavion lopputoteamus: Mithras-myyttiin on tunkeutunut skandinaavislähtöinen kiila. Mukailu on tapahtunut nimenomaan Karjalassa, jossa myytti tavataan Musta mies-redaktiona, puhtaampana Mithras-versiona kuin muut redaktiot.

Ukkoa käsittelevä luku ei Haavion teoksessa ole pitkä, mutta se sisältää paljon mielenkiintoista. Ukon ja Thorin yhtäläisyyksiin on Kaarle Krohnin ajoista saakka kiinnitetty huomiota, joskaan vertailujen yksityiskohtaisessa täsmällisyydessä ei ole koskaan menty näin pitkälle kuin Haavion tutkimuksessa. Selitys, joka on annettu Pajainen-nimelle, on parempi kuin mikään tähänastinen. Aivan uutta on myytin asettaminen itämaisen alkuperän yhteyteen sillä tavoin, kuin tutkija sen on esittänyt.

Karjalaisten jumalain luettelossa on seuraavana P e l l o n p e k k o: Pellonpecko | Ohran casuon soi. Useimmat vanhat lähteet selittävät tämän jumaluuden lyhyesti pellon suojelushengeksi eli -haltijaksi, mutta on myös kirjoittajia, jotka ovat pysähtyneet sen ominaisuuksien ja alkuperän tarkasteluun. Mainittakoon tässä vain muutamia tulkintoja. Sigfrid Aronus Forsius ja Christfrid Gannander pitivät sitä muinaissuomalaisten Bacchuksena, Nils Idman suomalaisten Juppiterina, norjalainen kielimies Magnus Olsen yhdisti sen skandinaavien Freyr-jumalan palvelijana mainittuun Beyggvir- eli Byggvir-olentoon, Nils Lid haki sille selitystä kasvikkunnasta, pelto-kortteesta (*Equisetum arvense*) ja olenoidusta ohrasta. Kaarle Krohn lähti toiselta pohjalta, ja hän näkikin Pellonpekossa apostoli Pietarin, pyhän Petruksen, joka oli ohran suojelija. Haavio pitää Krohnin lopputulosta oikeana, mutta hänen perustelunsa ovat toiset kuin Krohnin. Hän lähtee keskiajan pyhimyskalentereista sekä Pietarin ja Pellon-

pekon funktioista. Tärkeäksi selityksen lähtökohdaksi muodostuu keväinen Pietarin päivä, jota vietettiin Pyhän Pietarin piispanistuimelle nousemisen muistoksi, ja merkittävää on sekin, että Pietari oli sekä Bremenin että Hampurin patronus. Nimitys *pekko* palautuu Haavion mukaan friisiläiseen soihdunnimeen p e k. Näitä soihtuja poltettiin keväisessä Beekenbrennen-tilaisuudessa. P e r P e k k olisi siten suomennettavissa Soihtu-Pietariksi tai Kynttilä-Pietariksi, kenties myös Kaislanydin-Pietariksi. Pekka olisi alkuaan attribuutti ja siitä nimeksi kehittynyt.

Jumalainluettelon vaikeimmin tulkittavana jumaluutena on pidetty Kündös-tä: Kündös | Huchtat ia Pellot teki | quin heiden Epeuskons näki. E. N. Setälä piti itse nimitystä kotoisena sanana, jolle hän esitti vastineita tšeremissistä, votjakista ja syrjäänistä. Setälän mukaan Kündös oli viljan personoittama. Uno Harva viittasi Köntys-nimiseen sadunomaiseen kaskenkaataajaan ja arveli, että nimen takana piilisi jokin Kalevanpoikiin verrattava olento. Kaarle Krohn taas esitti toivomuksen, että asia tutkitaisiin, mutta samalla otaksui, että nimi kenties on vääntynyt muoto jostakin roomalaiskatolisesta pyhimyksenimestä. Haavion selitys tulee taaskin lopputulokseltaan lähelle Kaarle Krohnin tulkittaa. Huomattavia katolisia patronuksia olivat Pyhät Urbanukset, v. 375 kuollut Langresin piispa Pyhä Urbanus ja paavi Urbanus I (paavina vv. 223—230). Nämä pyhimykset ovat aikojen kuluessa samastuneet. Italiassa ja Etelä-Ranskassa on palvottu Langresin piispaa, pohjoisempänä on samassa asemassa ollut paavi Urbanus. Näiden molempien pyhimysten attribuuttina oli viiniköynnös, joka ennen kristinuskoa tunnettiin jo viinijumalan Dionysoksen attribuuttina. Köynnös-sana, itse patronuksen nimen sijasta, on tullut jumalannimeksi ja siten myös Agricolan luetteloon, sillä sana Kündös Agricolan mukaan tarkoittaa juuri sitä. Kun Pyhällä Urbanuksella

ruotsalaisessa traditiossa on vain vähäinen sija, mutta Karjalassa sen sijaan melkoinen merkitys, ne säikeistöt, joissa Kündöksestä puhutaan, todennäköisesti palautuvat saksalaiseen kalendaarisiin säkeihin. Onko Birkan keskuksella ollut välittäjän asema vai ei, sitä Haavio ei ole tietojen vähyyden vuoksi halunnut ratkaista.

Kündöstä selittäessään Haavio on joutunut koskettelemaan myös Ukon maljojen juontia, ja siitä hänellä on oma, entisistä tulkinnoista poikkeava, mutta samalla vakuuttavalta tuntuva käsityksensä. Vakan juominen oli, paitsi uskonnollinen, myös yhteiskunnallinen instituutio, jolla on ollut vertauskohtansa hyvin laajalti myös muiden kansojen keskuudessa. Karjalaiset maanviljelysryhmät kokoontuivat vakkojen ympärille vaalimaan tiettyä arvoa. Vakka oli ryhmän arvon symbolin säilö.

H i t t a v a i s e n nimeen kytkeytyy Haavion mukaan lapsipyhimys Vitus, jalo ja hurskas lapsi, joka jo kaksitoistavuotiaana kärsi marttyyrikuoleman siten, että hänet legendan vita-osan mukaan keitettiin tervapadassa. Tämän vuoksi Vitus tunnetaan mm. tervapatronuksena. Runotoisnoissa nimi esiintyy muodoissa Vesi Viito vaiton poika, Vesi Veitto veinon poika, Vesi Hitto Hiittenpoika jne. Pyhän Vituksen merkkipäivä ajoittuu kesäpäivän seisaukseen ja tulee siten lähelle Johannes Kastajan päivää, ja näiden molempien pyhimysten funktioissa on Länsi-Euroopan kirkon piirissä samankaltaisuutta, mm. molemmat ovat jänispatronuksia. Agricolan tälle jumalalle ilmoittama tehtävä näkyy säkeestä: Hittauanin | toi Jenexet Pensast. N y r c k e s tarkoittaa Haavion mukaan Pyhää Bartolomaeusta, metsästyksen patronusta, joka esiintyy mm. peurojen, lintujen ja mehiläisten suojelijana, karhun isänä ja karjan kaitsijana metsässä. Hänen muistopäivänsä on elokuun 24:s, jota monissa maissa pidetään ensimmäisenä syyspäivänä ja johon nivoutuu paljon erityisesti metsästykseen ja kalastukseen

liittyvää sananlaskuviisautta. Nimi Nyrkes on vain yksi muoto nimisarjaa, johon kansanrunoissa kuuluvat mm. Nyrkki, Nyrkkiö, Nylkys, Nylky, Nylgysä, Nyytikki, Nyyrikki, Tyytikki, Tyynikki, Tyyperöinen, Tuurikki ja Tuurin poika. Jo se seikka, että nimestä on näin paljon väännöksiä, osoittaa, että alkuperäinen nimimuoto on joko kokonaan tai osaksi joutunut unohduksiin. Kaarle Krohn näki näissä nimissä Jyrki-nimen jatkajia, mutta Haavio lähtee toiselta pohjalta. Eräät legendat kertovat, että Pyhä Bartholomaeus marttyyrikuoleman kärsiesään nyljettiin, mikä käsitys ilmenee myös monista kirkkomaalauksista, ja tämä seikka on antanut pyhimykselle attribuuteiksi nylkyveitsen ja nyljetyn nahan. Nylky-Bartholomaeuksen nimestä on siten pääasana jäänyt pois ja attribuutti yksinään tullut patronuksen nimeksi, sillä kuten Haavio huomauttaa, rukoillessaan Nylkyä, Nyrkytärtä jne. peuranpyytjä on rukoillut Nylky-Bartholomaeusta. Tällaista kehitystä tapahtuu kielessä paljon, mutta tässä tapauksessa herättää epäilyä se, että *nylky*-sana on kovin tavallinen, yleisesti tunnettu ja paljon käytetty vääntyäkseen niin pahoin. Nimien moninaisuuden taakse voi kätkeytyä myös jotain muuta, ehkä jotakin sellaista, minkä vasta myöhempi tutkimus tuo esille. Nyrckestä koskevassa luvussa tekijä on kosketellut myös muita suomalaisen muinaisuskonnon kannalta keskeisiä nimiä. Bartholomaeus-nimen väännynnäisinä hän pitää nimiä Romo(honka), Remo(honka), Helo(honka) jne. *Tapio*-sanin selitykseksi hän hyväksyy E. A. Tunkelon etymologian, jonka mukaan suomalainen sana olisi asetettava viron 'lukkoa' merkitsevän *taba*-sanin yhteyteen; suhde *t a p a : t a p i o* olisi siten samanlainen kuin *a n s a : a n s i o*. Selitys vaikuttaa mutkalliselta, mutta parempaakaan ei ole toistaiseksi esitetty. *Mimerkki*, jota Kaarle Krohn piti ruots. *h i m m e l r i k*-sanin väännöksenä, on Haavion mukaan syntynyt

väärinymmärryksen johdosta sanoista *m i m e r k k i e l i m i k ä m e r k k i*, esim. *Mi merkki* on metsän emännän? — Tinatuppi, vyö hopia jne. Merkistä puhutaan mm. Jäniksen luvun toisinoissa ja sen toisintosanana on *t a i k a*, joka tarkoittaa tässä yhteydessä niinkään 'merkkiä, taikamerkkiä, ennemerkkiä'. Haavion Mimerkille antama selitys on yksinkertainen ja käsittäakseni oikea.

Jumalainluettelon *Ä g r ä s t ä* Haaviolla on paljon uutta sanottavana.¹ Agri-colan mukaan Egres | hernet | Pawudh | Naurit loi | caalit | Linat ia Hamput edestoi. Tiedonannon luotettavuutta osoittaa, että Petsamon karjalaiset ovat Äkrään tehtävistä antaneet suunnilleen samanlaiset tiedot: »Pyhä Äkräs kormelitsa johdattaa Jumalan luomasta vedestä kalaa, Jumalan luomasta maasta naurista, perunaa, ruista ja ohraa.» Karjalassa sana esiintyy epiteetillisenä muodoissa *P y h ' Ä g r ä s*, *P y h ä Ä g r ö i*, *P y h ä Ä k r ä s s i e* ja ilman epiteettiä muodoissa *Ä g r ä s*, *Ä g r ö i*, *Ä g r ä h ä n i*, *Ä g l ä s* jne. Merkitys on 'kaksoisnauris', ja merkityksen kehitys Haavion mukaan seuraava: 1) Pyhä Äkräs 'nauriin jumala' > Pyhä-Äkrään nauris > Äkräs-nauris > elliptisesti Äkräs; 2) Pyhä Äkräs 'nauriin jumala' > Ägräjäinen, Ägrähäinen, Ägröi 'Pyhä-Äkräälle kuuluva, nimittäin nauris'. Lisäksi on *äkräs*-perheeseen kuuluvilla sanoilla myös muita merkityksiä, jotka kuitenkin luontevasti selittyvät sanan myyttillisestä käytöstä johtuneiksi. Nauriinoston merkkipäivänä on vanhastaan pidetty Pyhän Ristin päivää. Tämä taas oli keskiajan roomalaiskatolisen kalenterin mukaan syyskuun 14:s, silloinen syyspäiväntasauksen päivä. Suomalaisessa riimukalenterissa on sen kohdalla ristin kuva. Lisäksi on huomattava, että erikoislaatuiseen kaksoisnauriiseen liittyy seremoniallisia menoja, joista tärkein oli nauriion kantaminen kuoppaan. Tämän seremonian Haavio yhdistää elämänpuu — ristinpuu -legendaan, joka oli kanoni-

¹ Ks. Vir. 1958, s. 313— (MARTTI HAAVIO Pyh'Äkräs).

soitu nimenomaan Pyhän Ristin päivään syyskuun 14:nteen. Kaksoisnauris oli hedelmällisyydenjumalan symboli. Tällaisten laajojen eurooppalaisten yhteyksien pohjalta Haavio pääsee Äkräs-sanana etymologiaan. Pyh'Äkräs-nimen lähtökohdana on hänen esityksensä mukaan Pyhää Ristiä merkitsevä muinaisfriisin kieleen pohjautuva sanaliitto Pyhä Kros. Sanaliitossa Kros-sanana vokaali on pyhäsanana vaikutuksesta assimiloitunut ä:ksi: Pyhä Kros > Pyhä Kräs. Määritteen ä-vokaali olisi sitten siirtynyt seuraavan sanan alkuäänteeksi: Pyh'Äkräs. Kun sana vanhastaan on luettu sanoihin, joissa on sanansisäinen *kr*-ryhmä, vrt. *kakra*, *kekri*, Haavion selitys vaikuttaa yllättävältä. Kuitenkin jo Setälä, esittäessään Sanastaja-lehdessä uskomuksellisten sanojen tiedusteluja, uumoili tämänsuuntaisen kehityksen mahdollisuutta otaksuessaan Pyhä Krei t. Pyhä Grei (< Gregorius)-sanoja nimen lähtökohdiksi (Sanastaja 7, 55). Uskonnolliset käsitteetyhdet tässä tapauksessa tukevat Haavion selitystä, ja niihin enemmän kuin kieleen hänen onkin tässä selityksessään nojaututtava.

V i r o k a n n a s, Agricolan Wirancannos, on myös saanut uuden tulkinna. Jacob Fellman piti Virokannasta suomalaisten ja lappalaisten yhteisenä jumaluutena ja selitti sen eräänlaiseksi ansajumalaksi. E. N. Setälä haki niinkään selityksen perustaa lapin kielestä. Samoin kuin Fellman hän piti sanaa yhdyssanana: Viro + kannas, jolloin ensimmäinen yhdysosa voisi liittyä tunnettuun lappalais-pohjoismaiseen jumalannimeen V e r a l d e n o l m a i t a i s e v o i s i, ehkä mieluumminkin, olla lapin v a e r r o 'vero'-sanana vastine, jälkimmäistä taas voitaisiin verrata lapin sanaan k a n a s, joka puolestaan on suomen *kehno*-sanana vastine. Tämän selityksensä Setälä pian hylkäsi ja päätyi tunnettuun maailman kannattaja -tulkintaansa, joka teoksessa »Sammon arvoitus» sai erittäin keskeisen sijan. Nämä samoin kuin muutkaan selitykset, jotka Virokannakselle on annettu,

eivät ole tyydyttävästi selittäneet Agricolan Wirancannokselle antamaa tehtävää: Wirancannos | Cauran caitz | mutoin oltin Caurast paitzi, eikä tätä funktiota voitane sivuuttaa, koska Agricolan tiedonannot yleensäkin ovat osoittautuneet tarkoiksi ja luotettaviksi. Haavio on lähtenyt tarkasteluun juuri tältä pohjalta. Roomalaiskatolisten keskuudessa kauranvihkimys suoritettiin kirkollisena toimituksena, ja tämän tapahtuman ajankohta oli tavallisesti Pyhän Stefanuksen päivä, joulukuun 26:s. Nimityksessä Virokannas Haavio ei kuitenkaan näe Stefanusta, vaan Pyhän Johannesen, jonka päivä oli kalenterissa Stefanuksen päivän jälkeen, joulukuun 27:ntenä. Sattuu kuitenkin niin, että kreikkalaiskatolisessa kalenterissa 27:s joulukuuta on Stefanukselle omistettu päivä, ja tämä on Karjalassa saattanut johtaa sekaantumiseen. Haavion mukaan tarkasteltava jumalannimi on jaettava osiin V i r a k - a n n o s, joista ensimmäinen osa merkitsee 'pyhäinsavua, suitsutusta, suitsuketta, olibanumia', jälkimmäinen taas on Johannes-nimen toisintomuoto. Sekä nimitys että uskomukset, so. uskonnolliset käsitykset, ovat kirjoittajan käsityksen mukaan saksalaisperäisiä.

Agricolan R o n g o t e u s, rukiin antaja, kuuluu nimipesyeseen, johon runotoisinnoissa on luettava lisäksi mm. nimitykset R u n k o t e i v a s, R u n k a t e i r a, R u u k o t e i r a j n e. J. J. Mikkola aikanaan yhdisti nimen jälkiosan t e u s, t e i v a s alkugermaaniseen 'jumalaa' merkitsevään t i w a z-sanaan. Haavion mukaan tältä pohjalta ei kuitenkaan päästä niiden kalendaaristen nimien ryhmään, joihin luettelon muut nimet on palautettu. Nimet Tehvana ja Tohvana, joita alkuperäisissä runoissa tavataan samoissa funktioissa kuin Rongoteus ja jotka palautuvat Stefanus-nimeen, tarjoavat lähtökohdan. Joulukuun 27. päivän kohdalla on ortodoksisessa kalenterissa nimet Pyhä Stefanus ja Pyhä Theodoros, roomalaiskatolisessa kalenterissa Pyhä Johannes ja Pyhä Theodoros &

Theofanes. Agricolan Rongoteus on Haavion mukaan loppuosaltaan Pyhä Theofanes, Ruukateera vastaavasti Pyhä Theodoros, alkuosa taas palautuu edellä käsitelyyn V i r o k-sanaan.

Teoksensa loppuosassa kirjoittaja esittää tärkeitä tiivistelmiä. Hän mm. ryhmittelee Karjalan jumalain nimet niille esittämänsä alkuperän mukaan. Joukossa on riittien yhteydessä säilyneitä tai kirkollisiin merkkipäiviin liittyviä nimityksiä, pyhimysten attribuutteina esiintyneitä sanoja, nimien väännynnäisiä sekä pyhimysten patronaatteihin ja merkkipäivien riitteihin pohjautuvia nimiä. Tarkoin esitetään, miten jumalat aktualisoitiin niiden vuotuisina merkkipäivinä. Järjestelmän kehittyneisyyden Haavio katsoo osoittavan, että Karjalan jumalat on myyteinensä riiteinensä omaksuttu Euroopan kulttuurikeskuksista. Erilaisista vuotuisjärjestelmistä on keskeisin karjaa hoitavaan yhteiskuntaan erinomaisesti soveltuva kekrijärjestelmä. Sen rinnalla on koetettu soveltaa uudempaa,

maanviljelyksen ja metsästyksen tarpeet huomioon ottavaa Pellonpekko-järjestelmää, onpa Karjalassa kirjoittajan mukaan kokeiltu myös Hittauanin-järjestelmää, joka perustuu vuoden jakoon päivänseisausten ja päivänasausten mukaan. Teoksen lopussa on kiintoisa luku, joka käsittelee myytin ja riitin syntyä.

Uusien, mielenkiintoisten tutkimustulosten esittely on näin muodostunut sangen pitkäksi, sillä teos tarjoaa suorastaan löytöretken kaltaista nautintoa. Kohta kohdalta se vyöryttää eteen uudenlaisia näkymiä Karjalan muinaisuuteen ja sen asukkaiden ajattelutapaan. Suomalainen uskontotiede on näin kartoittanut aikaisemmin vain vaillinaisesti tunnetun ja suurelta osalta kokonaan tuntemattoman alueen. On varmaa, että uuden teoksen oivallukset antavat innoittavia lähtökohtia sekä Suomen kansan uskonnollisten käsitysten että koko henkisen kansanperintemme vastaiselle tutkimukselle.

AIMO TURUNEN