

Jumala ikonin nimityksenä karjalan kielessä¹

Kertomuksessaan »Runonkeruumatkalta Venäjän Karjalassa v. 1872» A. A. Borenius mainitsee, että Uhtuan uusi kirkko »seisoo käyttämättömänä, koska 'jumalat' eli pyhäin kuvat kaksi kertaa itsestään maahan putoamalla ovat näyttäneet tyytymättömyytensä uuteen majaansa» (Suomi II: 11 s. 251). Boreniuksen sanonta »*jumalat* eli pyhäin kuvat» on paikallaan: karjalan kielessä *jumala*-sanaa on käytetty myös ikonista. Tällaisesta käytettävästä on Karjalan kielen kokoelmissa tietoja Kontokista (Pertti Virtaranta, ViKM s. 726), Paatenesta (Eino Leskinen 1930), Porajärveltä (Helmi Helminen 1942), Tveristä (K. F. Karjalainen 1895 ja J. Kujola 1912—13) ja Tihvinästä² (J. Kujola 1911). Nämä ilmoitukset on varmennettu esimerkein, joista pari näytteeksi:

Ei ollu niin kessä [= kenenkään pirtissä] *jumaloo*. Poraj; Uglasša [’nurkassa’] niän *jumala*. Tver (K. F. Karjalainen 1895); *Jumalat* ollah jumalkovašša paraššopešša [’ikonikaapissa pyhässä nurkassa’]. Tver (J. Kujola 1912—1913)

Kuva *jumalasta* ikonin ilmaisimena jäisi pelkästään näiden tietojen perusteella arvoitukselliseksi. Tervetulleita lisää kuitenkin löytyy sanastonkerääjien muissa yhteyksissä merkitsemästä fraseologiasta ja eräiden perinteentallentajain ja -tutkijain muistiinpanoista, jopa matkakertomuksistakin, kuten alussa esittelemäni Boreniuksen maininta osoittaa. Autenttista ainesta voi poimia nauhoitteista. Niinpä voimme täydentää hajanaiseksi jäänyttä *jumala* ’ikoni’ -aluetta ainakin seuraavasti: Kiestinki Uhtua Vuokkin Repola Ilom Korpis Suoj Valdai Suistamo Salmi Tulemaj Vielj Vitele Nek-Riip. Erityisen runsaasti on esiintymätietoja Tverin ja Novgorodin murteista. Tulemajjärven ja Säämäjärven *jumala* ’ikoni’ -esiintymissä taas on havaittavissa kangistumista joihinkin paikallisuutta ilmaiseviin postpositiokonneksioihin, esim. Tulemaj: *jumaloin* edeh, *jumalah* päi, *jumalah* ies, Säämäj: *jumalan* iez, *jumaloin* tai *numaloin* edeh, *jumaloin* ual, *jumaloin* piäl. Nämä viittaavat käyttötavan väistymiseen ja harvinaisuuteen.

Kiinnitän vielä huomiota pariin esimerkkiin, jotka viittaavat lastenkieleen.

¹ Kotikielen Seurassa 25. 4. 1968 pidetty esitelmä. Esitelmä pohjautuu pro gradu -tutkielmaani »Ikonin nimitykset karjalan kielessä» (1967). Käsikirjoitus säilytteillä Sanakirja-säätiössä.

² Kujola on ilmoittanut merkitykseksi vain ’jumala (бог)’, mutta esimerkkilauseeseen hän on tehnyt selventävän lisän: *Jumalazet* (k u v a t) ollah božni, tsoissa (pyhäinkuvakaapissa).

Yhen kerram meilä Tullinniemellä kauppiham pihalla, tuli oprešan-kauppias. Lapset juostih perättih ta sanottih: »Tule sie moamo kattšomah kun yksi reki on kauppiham pihassa ihan täysi reki *jumaloa!*» (ViKM s. 726) Kontokki, Akonlahti

Huomattakoon tässä »l a p s e t — — — sanottih». Kahdessa V. Alavan Tveristä merkitsemässä lasten leikkiluvussa kuvataan hassunkurista kirkkoa, jossa *jumalat* оллаh priänikkäzet [’piparkakuista (tehdyt)’], tuohukšet jiahizet (SKVR II: 1279)

tai:

priänikkäset *jumalazet*,
kamfetkizet [’karamellista (tehdyt)’] tuohukšuot (SKVR II: 1303).

Jälkimmäisen lorun sanelijasta on Alava merkinnyt lyhyesti: »Zahara brihatšunen, 10 v.»

Jumala ’ikoni’ -käyttötavalla on vastineet ortodoksista uskoa tunnustavien ims. kansojen kielissä aina Viron setukaismurretta myöten; vain inkeroisurteista puuttuu kiistattomia esimerkkejä tällaisesta käytöstä.

Aineistossa, jota edellä vain referoiden esittelin³, kiintyy huomio Tverin ja Novgorodin murteiden voimakkaaseen edustukseen. Kun *jumala* ikonin nimityksenä näyttää yleensä olleen harvinainen ja ainakin paikoin reliktinomainen, on se Tverin ja Novgorodin karjalaismurteissa ollut aivan viime aikoihin asti elinvoimainen ja ilmeisesti varsin yleinen. Tämän perusteella voimme päätellä, että vielä 1600-luvulla *jumala* oli tavanomainen ikonin nimitys karjalan kielessä.

Miksi sitten *jumala* on muualla karjala-aunuksessa lähes kokonaan syrjäytynyt ’ikonin’ merkityksestä? Luontevimmalta tuntuisi selittää Itä-Karjalassa tapahtunut kehitys ympäristötekijäin vaikutukseksi. Itäkarjalaiset elivät suomen murteiden tuntumassa ja saivat varmaan lännestä niin semanttisia kuin leksikologisiakin vaikutteita. Niinpä ilmeisesti *jumala*-sanana kohdalla merkitys ’Jumala’ alkoi kohota keskeiseksi — luterilainen oppihan ei tunnusta kanonisoituja pyhiä — joskaan ’pyhä’ (ks. s. 275) ei liene jäänyt paljon sivummalle; joka tapauksessa sanan kristillinen sisältö korostui. Samalla voidaan ajatella nimen affektin lisääntyneen, ja sen käyttäminen ikonista on ehkä alkanut tuntua sopimattomalta. Monikkomuodot taas lienevät polyteistisen vivahteensa vuoksi saaneet negatiivisen affektin. Tämä kehitys nähdäkseni kuvastuu Ilomantsista kirjatuisissa Hiidestä kosinta -runon toisinoissa. Varhemmin (1845—46) laulettiin neidon vannoneen valansa: »(essä) v a s k i s e n jumalan ~ v a s k i s t e n jumalain (~ jumaloin)» (SKVR VII₅ 435, 435 a, 436), näissä ’ikonin’ merkitys on aivan selvä (vrt. Jeskanen s. 18, 42—44)

³ Aineksen yksityiskohtainen esittely on em. käsikirjoituksessa s. 79—94.

Sen sijaan Jyrki Sissoselta 1877 merkitty »luona j u l k i s e n jumalan» (SKVR VII, 438: 60) tuo jo mieleen »Jumalan (kasvojen) edessä» sanonnan. Ainakin *vaskinen jumala* oli käynyt jo liian affektiseksi, samoin lienee ollut monikollisuuden laita.

Arvatenkin juuri *jumala*-nimen käyttö ikonista oli osaltaan syynä Uhtuassa kesällä 1879 sattuneeseen tapaukseen, josta A. W. Ervasti on välittänyt tiedon. Kylässä oli näet pidetty tutkinto, jossa 21 uskovaista 1. »hihhuulia», näistä kolme Suomen puolelaista, oli ollut syytettynä eriuskolaisuuteen käännättämisestä ja pyhien kuvien häpäisemisestä. Ervasti kirjoittaa: »Tutkinto näkyy etupäässä koskeneen kysymystä 'obrasain' eli pyhäinkuvien merkityksestä, jonka suhteen tuomarin kerrotaan lausuneen, että ne eivät ole mitään jumalia, vaan ainoastaan pyhain kuvia, niinkuin jokainen näki; tämän mukaan siis uskovaisten mielestä venäjänuskoiset pitivät noita kuvia jumalina» (Muistelmia matkalta Venäjän Karjalassa kesällä 1879 s. 189—190). Tämän mielenkiintoisen tapauksen ja alussa mainitun Boreniuksen Uhtuan-kuvauksen perusteella vaikuttaa todennäköiseltä, että vielä 1870-luvulla *jumala* on ollut varsin yleinen ikonin nimityksenä vienassakin. Ervastin mukaan mainittu tutkinto oli herättänyt suurta huomiota laajemmaltikin (mts. 191). Sen yhteydessä tapahtunut käsitteiden selvittely on varmaan edistänyt *jumalan* nopeahkoa syrjäytymistä; merkille pantavaa näet on, että Virtarannan laajassa ja monipuolisessa vialalaisjulkaisussa sana tavataan vain kerran ikonin nimityksenä (ks. ed. s. 273).

Myös rajakarjalais- ja aunukselaismurteista voidaan osoittaa tuollainen liikkuva termiini, johon saakka *jumala* on ollut yleinen ikonin nimitys. Niinpä O. A. Forsström (Hainari) kirjoittaa 1895 tervehdystavoista Raja-Karjalassa: »Pirttiin tulija, jos hän on kreikanuskoinen, kääntyy aina ensin 'suureen tshuppuun' päin 'jumalojen' puoleen ja tekee heille ristinmerkin» (Kuvia Raja-Karjalasta s. 171—172). Salmin Orusjärven opettajana toiminut (Toukomies 1929 s. 40) Valter Päivinen taas kirjoittaa Aamun Koittoon vielä v. 1907 mm. näin: »Kirkkomme käskää kunnioittamaan pyhiä kuvia, mutta ei suinkaan jumaloimaan. Tässäkin yksinkertaisessa asiassa on raja-Karjalan kreikan uskoisella väestöllä usein hämävät käsitteet; tietämätön kansa nimittää esim. usein pyhiä kuvia suorastaan *jumaloiksi*. Tämä nimitys on tietysti kerrassaan sopimaton, vaikka ei sitä varsinaisessa merkityksessä käytetäkään» (Aamun Koitto 1907 s. 32). Tässä on tosin otettava huomioon, että Päivinen valistuksen esitaistelijana on varmaankin liioitellut ja kärjistänyt asioita (ks. Merikoski, Sergei Okulov s. 84).

Nähtävästi suomalaistuminen ja suomenkielinen valistustoiminta ovat varsin lyhyessä ajassa työntäneet syrjään vanhan ikonin nimityksen *jumala*. Uhtuan »tutkinto» ja Raja-Karjalan opettajien tarmokas toiminta yhdessä Aamun Koiton kirjoitusten⁴ kanssa ovat ilmeisesti saaneet aikaan jonkinlaisen tyrmistyksen, ja *jumala*-

⁴ Okulovin kirjeestä Päiviselle: »Tässä Manssilanko vai Orusjärven mies kävi luonani ja kiihkeästi, uhkaillen puhui Teidän kirjeittenne johdosta Aamun Koitossa» (Merikoski mts. 90).

nimeä on ruvettu tietoisesti välttämään; muulla tavoin tuskin selittyy sen äkillinen väistyminen. Eristyneissä Tverin ja Novgorodin murteissa ei tällaiseen kehitykseen ollut ainakaan ulkopuolisia virikkeitä, ja ne kuvastanevat varsin uskollisesti 1600-luvun nimityssuhteita. Toisaalta Raja-Karjalassakin *jumala* lienee ollut vielä tällä vuosisadalla yleisempi kuin kokoelmien tiedot osoittavat. Siihen viittaa jo sekin, että nimityksen voi yhä tavata kielenoppailta. Kokoelmien *jumala* 'ikonin' -kirjausten vähälukuisuus voi johtua osittain siitäkin, että kerääjät eivät ole arvanneet kiinnittää käyttötapaan riittävää huomiota. Sitä paitsi on paljon tapauksia, joista on vaikeaa, usein suorastaan mahdotonta sanoa, onko *jumala* 'Jumalan t. pyhän' vai 'ikonin' funktiossa.

Merkityskentässä tapahtuneiden muutosten ohella on Itä-Karjalassa otettava huomioon toinenkin tekijä: vanhauskoiset. Kun nämä viranomaisten vainoa paeten piiloutuivat valtakunnan äärialueille Vienan ja Aunuksen saloille, levittivät he samalla uskontotuuksien syvällisempää tuntemusta karjalaisten keskuuteen. Luultavasti he aikaa myöten karjalaistuivat, ainakin Karjalassa syntyneet ja kasvaneet oppivat myös karjalan kielen. Mutta venäläissyntyisinä ja nimenomaan tiukasti kirjaimeen pitäytyvinä vanhauskoisina he lienevät silti säilyttäneet venäläisperäiset uskonnollisten käsitteiden nimitykset. Tämä on nähtävästi vahvistanut *obrazan* (ks. s. 278) asemaa ja osaltaan edistänyt *jumalan* syrjäytymistä 'ikonin' funktiosta.

Jumala-nimen vaiheista 1600-luvulta lähtien saadaan kielellisten todisteiden perusteella varsin tyydyttävä selvitys. Mutta milloin ja kuinka sana on saanut 'ikonin' merkityksen? Kun kyseessä on omaperäinen kulttisana, joka pohjimmiltaan on jo suomalais-volgalaiselta ajalta (SKES), tulee ensiksi mieleen käsitteistämisen muuttuminen. Niinhän *jumalan* primaarinenkin merkitys muuttui: pakanallinen jumaläkäsitys pyrittiin korvaamaan kristillisellä. Mutta sanan vanha polyteistinen luonne ei hävinnyt jäljettömiin: karjalaiset omistivat *jumala*-nimen myös pyhille, mikä loi edellytykset asteittaiselle ja pitkäaikaiselle kristillisten käsitteiden omaksumiselle; pyhät tulivat aluksi entisten jumalain ja haltijain rinnalle ja sitten vähitellen niiden tilalle (vrt. Harva, Suomalaisten muinaisuus s. 338). Samoin lienevät pyhät kuvat päässeet ensin aikaisempien kulttikuvien joukkoon ja sittemmin syrjäyttäneet ne (ks. Harva, mts. 339; Loorits, SUSA 61: 5 s. 7). Tähän viittaa esim. inkeroisilla tavattu käsitys ikonista kotihaltijana tai sen *e d u s t a j a n a* (Lukkarinen, SMYA XXVI s. 129). Huomattakoon vielä setukaisilla tavatut ikonin nimitykset *kodopühäne* ja *maja-pühäne*, jotka niin ikään saattaisivat viitata käsitykseen »koti-haltijasta tai sen edustajasta». Mielenkiintoinen tieto kulttikuvien rinnakkaisuudesta on sekin setukaisilta: viljajumala-kodinhaltija Pekon kuva rinnastettiin vielä muutama vuosikymmen sitten ikoneihin, sanottiinpa sitä »mustaksi ikoniksikin» (*must pühäne*; Loorits, Grundz. II s. 101—102). Kronologiankin kannalta on huomionarvoista, että 16. vuosisadalla Setumaalta muuttaneilla Kraasnan virolaisilla on vanhojen haltijain yhteisnimenä *maa-jumala*², kun taas ortodoksisista pyhistä ja näiden ikoneista sanottiin *vinne jumala*³ (Loorits, Grundz. I s. 551). Näin ikonit olisivat perineet varhempien kulttikuvien funktion, ja luontevalta tuntuu, että *jumala*-nimityskin

olisi samaa perintöä. Siirtymälle voidaan osoittaa paralleeli votjakista: sana *midor*, *mudor* tarkoittaa kuala-kodan uhrihyllyä t. -vakkaa sekä olentoa, jonka kuviteltiin asuvan tuossa vakassa (*Mudor* = Voršud). Kristittyjen votjakkien kielenkäytössä *mudor* on saanut 'ikonin' merkityksen (Harva, Permalaisten uskonto s. 73—74), Munkácsi; vrt. Krohn, Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus s. 68).

Entä todisteet siitä, että *jumala*-nimitys olisi peräisin pakanallisilta kulttikuvilta? Kun primitiivisessä ajattelussa kielellinen symboli, nimi, on identtinen itse esineen t. henkilön kanssa (Nirvi, Sanankieltoja s. 20), sitä suuremmalla syyllä on konkreettinen symboli, kuva, samastettu alkukuvaan. Jumalain kuvatkin olivat siis *jumalia*. — Suomalaisten muinaisuskon tunnetuimpia ja kiistellyimpiä kuvia on ollut bjarmien *jómali*. Kriittinen tutkimus pitänee yleisesti bjarmeja pääosiltaan karjalaisvepsäläisenä väestönä (ks. Kirkinen, Karjala idän kulttuuripiirissä s. 35—40). Vepsässä, samoin kuin lyydissä, *dumal* on vielä tällä vuosisadalla ollut elinvoimainen ikonin nimityksenä. Erityisesti kiintyy huomio Isaijevan vepsäläisten *gjomal*-asun (SUSA VIII s. 59), joka vastaa täydellisesti bjarmien *jómalia*.⁵

Toisaalta *jumala* ikonin nimityksenä voisi selittyä 'pyhä'-merkityksestäkin. Kun pyhiä ruvettiin kutsumaan *jumala*-nimellä, oli luonnollista, että samaa nimitystä käytettiin myös heidän ikoneistaan. Itse asiassa tämä oletamus ei edes ole ristiriidassa aiemmin esitetyn siirtymäselityksen kanssa: kun sama nimenantoperiaate (kuva = alkukuva) vallitsi jo pakanallisena aikana, ovat sekä periaate että nimitys voineet periytyä kristilliseen käsittepiiriin. Siirtymän luontevuuteen lienee vaikuttanut myös kielessä vallitseva säästäväisyysperiaate: kuvasta, ilman että se samastettaisiin alkukuvaan, varsin yleisesti käytetään kuvatun nimeä, etenkin sellaisista kuvista, joita joudutaan usein mainitsemaan. Ilmaisutaloudellinen näkökohta voidaan panna merkille jo itse ikonien »päällekirjoituksissa», esim. 'Tihvinäläinen Jumalan Äiti' pro 'Jumalan Äidin tihvinäläinen ikoni'; jälkimmäistäkin tyyppiä tosin esiintyy, mutta edellinen on selvästi vallitseva. Mainittua ilmaisutaloudellista näkökohtaa havainnollistaa esim. sanonta »räystäät tippuvat», ajatuksenahan on 'vettä tippuu räystäistä' (NS).

⁵ Harvan mukaan *jómali* lienee tarkoittanut Ukkoa, ja hän pitää mahdollisena, että Länsi-Suomessa olisi ollut vastaavanlaisia ukkosenjumalan kuvia (SMU s. 92). Todettakoon vielä sellainen kiintoisa seikka, että eräillä Ukon esineellisillä edustajilla on lännessä ollut vastaavia funktioita kuin ikoneilla ortodoksisessa Karjalassa: ukonvaajoilla suojeltiin asuntoja tulta ja sammutettiin tulipaloja, navetan kynnyksen alle pantiin ukonvaaja, kierrettiinpä sillä lehmätkin keväällä laitumelle laskettaessa (Harva, mts. 96—97; vrt. Jeskanen s. 9—10). — Tässä yhteydessä sopii mainita myös Hämeessä säilynyt perinne: Hl. Koskella Etolan kylässä pantiin jouluaattona penkille pöydän nurkkaan olkisitoma, jolla oli monta nimeä. »Se oli 'joulun kunnia', 'joulutonttu', 'joulu', vieläpä 'jumala'» (Helminen, Kotiseutu 1930 s. 8). Kun tämä sitoma seisoi pöydän päässä »viljan muistoks taikka kunnioitukseks» (mp.), lienee se katsottava jonkinlaiseksi viljan jumalan t. haltijan kuvaksi (vrt. Krohn, SSPJ s. 70), joka tuo mieleen setukaisten Pekon. Kun myös katolisen kirkon vanhalla vaikutusalueella näyttää jumaluuden konkreettisia edustajia kutsutun *jumala*-nimellä, on ilmeistä, että katolisia pyhäinkuviakin on sanottu *jumaloiksi*. Tähän voisivat viitata Tärännön ja Teuvan *jumala*-esiintymätkin (ks. Jeskanen s. 99—100), vaikka ne katolisen tradition hämähäyryttyä onkin yhdistetty »ryssä»-perinteeseen.

Oman lisänsä *jumala*-nimen kokonaisselitykseen tuo vieraan kielen vaikutus. Eino Leskinen on merkinnyt (1930) Paatenesta tiukkasävyisen poistumiskäskyn: *bumala* seinäl da ovi tuoz (= korjaa luusi heti paikalla)! Samantapaisen ilmauksen on Lauri Hakulinen kirjannut Inkerin Venjoelta: Tuoss_o *jumalais*, tuoss_o on ovi! (Uloskäsky riideltäessä; samalla näytetään nurkassa olevaa »jumalankuvaa».) Venjokelainen sanonta vastaa lähes sanatarkasti venäjänkielistä ilmausta »*Вот вам бог, а вам deepi!*»⁶ Sen sijaan paatenelainen versio poikkeaa venäläisestä: sanajärjestys on »suomalainen», persoona ilmaisematta ja alkuosan paikallismääre oma-peräinen (»seinäl» pro »tuossa»). Ilmeisesti sek in silti venäläisen esikuvan mukaan syntyneet.

Kun kiteytyneissä ilmauksissa näyttää tapahtuneen käänöslainausta, on syytä tarkastella myös merkityslainan mahdollisuutta. DaFin mukaan *бог*-sanalla monikossa on merkitys 'ikoni', ja äsken mainitussa poistumiskehotuksessa sitä on yksikössäkin käytetty ikonista. Lainauksella olisi siis ollut lähtökohta. Todettakoon vielä, että syrjäänissä 'jumalaa' merkitsevällä sanalla *jen* on 'ikonin' merkitys (Wichmann—Uotila). Samoin ostjakin Juganin murteessa *torram* (*torram*) merkitsee sekä 'jumalaa' että 'pyhäinkuvaa' (Paasonen—Donner). Toisaalta taas votjakin 'jumalaa' merkitsevällä *inmar*-nimellä ei ole 'ikonin' merkitystä, ja tšeremissin *ruš-jumq* ['ryssänjumala'] (Paasonen—Siro) viittaa siihen, että ikoni on rinnastettu vanhoihin kulttikuviin. Kun 'ikonin' merkitys slaavilaisella tahollakin voi pohjautua tällaiseen rinnastukseen ja kun vielä kuvan kutsuminen siihen kuvatun nimellä saattaa myös venäjässä pohjautua niin primitiiviseen ajatteluun kuin ilmaisutaloudellisiin näkökohtiinkin, ei karjalan *jumala* 'ikoni' -käyttötappaa voi, ainakaan sitovasti, todistaa venäjistä lainatuksi.

Edellä esitetyn mukaan kokonaisselitys voisi olla seuraavanlainen. Nimitystä *jumala* käytettiin jo pakanallisista kulttikuvista. Ortodoksisen uskon voittaessa alaa pyrkivät sen levittäjät korvaamaan entiset käsitteet ja esineet kristillisillä. Siten Jumala ja pyhät tulivat jumalolentojen ja haltijain tilalle, ja ikonit korvasivat entiset kulttikuvat. Kielellinen traditio kuitenkin säilytti *jumala*-nimen. Se sai tukea myös ilmaisutaloudellisista näkökohdista ja venäjän kansankielestä (lainautuneet sanonnat). Itä-Karjalassa suomen kielen ja toisuskoisten vaikutuksesta *jumala*-sanana merkityskentässä tapahtui muutoksia: 'Jumala' kohosi yhä keskeisemmäksi, mikä vaikeutti sanan käyttöä 'pyhän' ja varsinkin 'ikonin' merkityksessä. Viimeksi mainittu on kauimmin säilynyt eräissä paikkaa ilmaisevissa postpositiokonneksioissa ja lastenkielessä. Edellisissä merkitys 'ikoni' on usein varsin huomaamaton, joskus jopa kyseenalainenkin. Lastenkielessä ja lapsille puhuttaessa *jumala* 'ikoni' on luonnollinen (kuva : alkukuva) ja helppoääntöisyytensäkin vuoksi käyttökelpoinen (vrt. *obraz*). Suomesta täysin erilleen joutuneissa venäläisen kielimuurin saartamissa

⁶ Sanonta esiintyy mm. Gontšarovin romaanissa »Oblomov» (4: 7). Venjokelaiset enemmän kuin paatenalaisetkaan eivät kuitenkaan liene lukeneet Oblomovia, vaan sekä Gontšarov että karjalaiset ovat ilmeisesti kuunnelleet venäläisen rahvaan puhetta. — Tavallisesti sanonta esiintyy loppusoinnallisena: — *a som nopoz* ['kynnys']!» (Kjellberg, Den klassiska romanens Ryssland s. 130; vrt. Kuprin, Kuoppa s. 258).

Tverin ja Novgorodin murteissa *jumala* on aivan viime aikoihin asti säilynyt elinvoimaisena ikonin nimityksenä.

Tarkastelkaamme lopuksi *jumalan* asemaa ikonin nimitysten kentässä. Varhaisimmassa vaiheessa — ts. ortodoksisen uskon alkaessa levitä Karjalaan — on nähdäkseen ollut kaksi ikonin nimitystä: *jumala* ja *obraz*a. Edellinen oli kielessä ennestään ja sai vain uuden (lisä)tarkoitteen, jälkimmäinen tuli ikonien myötä. Tämän mukaisesti kummallakin oli oma erikoissävynsä: *jumala* oli kotoinen nimitys, ja sen esiintyminen myös lastenkielessä näyttäisi viittaavan erityisesti perheenkeskiseen käyttöön; *obraz*a lainasanana oli asiallinen, neutraali ilmaus, jota sopi käyttää ulkopuolisten kanssa puhuttaessa. Perheenkeskinen käyttö selittäisi osaltaan kokielmien *jumala* 'ikoni' -kirjausten vähälukuisuutta. Nirvin mukaan egon ympäristöstä riippuva nimityksen kahtalaisuus on vanha piirre itämerensuomalaisissa kielissä (Synonyymitutkimuksia s. 124). Kyseessä olevassa tapauksessa, myös karjalaiset suurperheet muistaen, perhepiiri näyttää olleen varsin laaja, jopa koko kieliyhteisön käsittävä: ulkopuolisia olivat toisaalla venäläiset, toisaalla »ruotsit», luterilaiset suomalaiset. Nimitysten kahtalaisuus kuvastuu selvästi Kujolan tveriläisessä muistiinpanossa: *obraz*a = k a r j a l a k š i *jumala*. Vastaavanlainen ilmiö on havaittavissa votjakeilla: venäläisten kanssa puhuessaan he nimittivät sekä uhrilehtoa että siinä asuvaa henkeä *keremetiksi* mutta omassa keskuudessaan *ludiksi* (Harva, Permalaiusten uskonto s. 105).

Kotoinen *jumala* ja asiallinen *obraz*a saivat mahdollisesti 1500-luvun kirkollisen valistuskampanjan yhteydessä seuraansa *ikonan*. Nimitysten keskisessä työnjaossa sen osalle jäivät juhlalliset käyttöyhteydet, näyttääpä se erikoistuneen myös 'suuren ikonin' merkitykseen. Molemmat funktiot olivat vähemmän tavallisia, ja niin *ikona* ei päässyt yleistymään. Kun Itä-Karjalassa suomalaistuminen ja (suomenkielinen) valistustoiminta syrjäyttivät *jumalan* 'ikonin' ilmaisimena, sen tilalle ilmeisesti tuli vähemmän loukkaava *jumalan kuva*, paikoin *pihä kuva*. Molemmat lienevät tuntuneet jossain määrin juhlavilta eivätkä kankeutensakaan vuoksi voineet korvata *jumalaa* perhepiirissä. Niinpä lainanluonteensa aikojen kuluessa menettänyt *obraz*a ~ *obroza* ilmeisesti peri tämän käyttöalan, kun taas *kuva*-nimiä lienee käytetty etupäässä »ruotsien» kanssa puhuttaessa.

Harvinaisena *jumalan* voi vieläkin tavata 'ikonin' merkityksessä vanhimmilla itäkarjalaisilla. Sen sijaan Tverin ja Novgorodin murteissa se ilmeisesti edelleenkin on elinvoimainen ikonin nimitys — sikäli kuin sen käytölle vielä on konkreettista pohjaa.

Jumala 'Gott' als Benennung der Ikone in der karelischen Sprache

VON MATTI JESKANEN

Angaben darüber, dass man die Benennung *jumala* 'Gott' für eine Ikone gebraucht hat, gibt es aus dem ganzen Vorkommensgebiet der karelischen Sprache. Im allgemeinen scheint *jumala* 'Ikone' in unserem Jahrhundert schon selten und wenigstens teilweise reliktiert gewesen zu sein (in Postpositions-konexionen, in der Kindersprache), aber in den karelischen Mundarten von Tver und Novgorod ist es bis in die letzte Zeit ein üblicher und lebenskräftiger Ausdruck für die Ikone gewesen. Der Name *jumala* wurde schon vor vielen Jahrhunderten für heidnische Kultbilder gebraucht (vgl. *jómali* bei den Bjarmern und *jomal* 'Ikone' bei den Wepsen von Isaijeva). Dieser Übergang von heidnischer zu christlicher Bedeutung hat eine Parallele im Wotjakischen: *mydor*, *mudor* 'Opferbrett oder -schrein in der Kuala-Hütte' bedeutet im Sprachgebrauch der christlichen Wotjaken 'Ikone'. Die Gebrauchsweise *jumala* 'Ikone' fand auch eine Stütze in ausdrucksökonomischen Gesichtspunkten (der Kürze wegen gebraucht man oft für ein Bild den Namen des Abgebildeten) und in der russischen Volkssprache. In Grenz-karelien und im russischen Ostkarelien voll-

zogen sich unter dem Einfluss der finnischen Sprache und der Andersgläubigen (die also nicht griechisch-orthodox waren) Veränderungen im Bedeutungsfeld von *jumala*: immer zentraler wurde die Bedeutung 'Gott', während die Bedeutungen 'heilig' und 'Ikone' in den Hintergrund traten. In den Mundarten von Tver und Novgorod änderte sich das Bedeutungsfeld nicht, und *jumala* blieb eine brauchbare Bezeichnung für die Ikone. — Unter den Ikonenbenennungen war *jumala* gemütlich und familiär (auch in der Kindersprache, vgl. oben). Das Lehnwort *obraz* dagegen war ein sachlicher, neutraler Ausdruck. Feierlich war wiederum das andere Lehnwort *ikona*, das auch 'grosse Ikone' bedeutete. Sowohl in Grenz- als auch in Ostkarelien kamen durch die Fennisierung und Aufklärung statt *jumala* neue Ausdrücke auf: *jumalan kuva* 'Gottes Bild', *pühä kuva* 'heiliges Bild'. Als seltenes Wort kann man bei den ältesten Ostkareliern *jumala* in der Bedeutung 'Ikone' auch heute noch antreffen. In den Mundarten von Tver und Novgorod ist es bis in unsere Zeit hinein eine lebenskräftige Benennung für die Ikone gewesen.