

Matti Mantila

LOPPUUN KERROTTU KATASTROFI

Isoviha unohtuvana suullisena perinteenä

Suomen historian pro gradu -tutkielma

Jyväskylän yliopisto

Historian ja etnologian laitos

Joulukuu 2013

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta – Faculty <i>Humanistinen tiedekunta</i>	Laitos – Department <i>Historian ja etnologian laitos</i>
Tekijä – Author <i>Matti Mantila</i>	
Työn nimi – Title <i>Loppuun kerrottu katastrofi. Tutkielma isostavihasta unohtuvana suullisena perinteenä Isossakyrössä 1900-luvulla.</i>	
Oppiaine – Subject <i>Suomen historia</i>	Työn laji – Level <i>Pro gradu -tutkielma</i>
Aika – Month and year <i>Joulukuu 2013</i>	Sivumäärä – Number of pages <i>80</i>
Tiivistelmä – Abstract <i>Tutkimus käsittelee Isossakyrössä 1800-luvun lopulta 1960-luvun puoliväliin kerrottua perimätietoa isostavihasta. Isossakyrössä käytiin 19.2.1714 Napuen taistelu, jonka jälkeen katsotaan isonvihan ajan Suomessa alkaneen. Kasakat majailivat alueella sekä ryöstivät, kiduttivat ja tappoivat ihmisiä. Tutkimuksessa selvitetään isostavihasta kertovan perimätiedon kertojien piirteitä, perimätiedon taakse kätkeytyvää mentaliteettiä ja perimätiedon kuihtumista 1950-luvun jälkeen.</i> <i>Aineistona tutkimuksessa käytetään Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkistoon lähetettyjä tarinoita, joita on kertynyt kilpakeruiden yhteydessä ja niiden ulkopuolella. Aineisto on koottu topografisesta. Kaikki topografisen kopiokortiston tarinat Isostakyröstä, jotka edes jollain tavalla sivuavat isoavihaa, on otettu mukaan aineistoon. Ilmiötä lähestytään kollektiivisen muistin teorian ja narratiivianalyysin kautta.</i> <i>Tulokset paljastavat, että tyypillinen isovihaperimätiedon välittäjä oli iäkäs maanviljelijämies, mutta silti kaikki kansankerrokset tunsivat perimätietoa. Tulokset kertovat myös, että historian toimijana ei nähty kansakuntaa vaan paikallisyhteisö. Venäläiset nähtiin kuitenkin kansallisen historian tavoin vihollisina. Käsituksesta yksilön ja yhteisön vastuusta paljastuu, että yksilön vastuuta omasta elämästään pidettiin yhteisön vastuuta suurempana. Perimätiedon kuihtumiseen vaikuttivat maallistuminen, pitkä ajallinen etäisyys isoonvihaan sekä tarinoiden ja kulttuurin viihteellistyminen.</i>	
Asiasanat – Keywords <i>Isokyrö, isoviha, perimätieto, kansantarinat, mentaliteetti</i>	
Säilytyspaikka – Depository	
Muita tietoja – Additional information	

SISÄLLYSLUETTELO

1 JOHDANTO.....	1
1.1 Tutkimuksen lähtökohta ja tavoitteet	1
1.2 Suullinen perinne ja isoviha historiankirjoituksessa	3
1.3 Aineisto.....	10
1.4 Muistitieto ja kollektiivinen muisti	14
2 TARINOIDEN KERTOJAT	21
2.1 Kertojien ikä	21
2.2 Kertojien sukupuoli	23
2.3 Kertojien ammatit.....	25
2.4 Kertojien asuinpaikat.....	27
3 VENÄJÄLTÄ PALAAMINEN	30
3.1 Venäjälle viedyt.....	30
3.2 Penttalan pojan paluu	33
4 VENÄLÄISTEN TUOMA TUHO.....	39
4.1 Pakeneminen metsiin.....	40
4.2 Julmuuden vastustaminen.....	42
4.3 ”Ryssän” raakuus oikeistolehtien propagandassa.....	44
4.4 Kotona pysyminen ja marttyyrius.....	46
5 ARVOSTETUT HERRAT, RAKASTETUT PAPIT JA VIHATUT PETTURIT.....	49
6 TRADITION UNOHTUMINEN	56
6.1 Nimistön unohtuminen	57
6.2 Erään myytin kuolema.....	62
6.3 Viihteellistyminen	67
7 PÄÄTÄNTÖ.....	70
LÄHTEET	76

1 JOHDANTO

Vuosina 1700–1721 riehuneen Suuren Pohjan sodan Napuen taistelu käytiin Isossakyrössä 19.2.1714 Suomen armeijan rippeiden ja kahdesta eri suunnasta saapuneen Venäjän armeijan välillä. Taistelussa Pohjanmaan – ja koko Suomen – puolustuksesta tehtiin loppu. Sankassa lumipyryssä ja purevassa viimassa käydyn kamppailun jälkeen venäläiset ja kasakat ryhtyivät teurastamaan maassa makaavia haavoittuneita sekä tappamaan ja vangitsemaan pakoon pyrkiviä sotilaita ja pohjalaisista talonpojista koostuneen ja ylioppilasluutnantti Gabriel Peldanin komentaman nostoväen miehiä.¹ Vielä 1900-luvulla kansa muisti tarinoita tuosta ajasta, kuten Niilo Hurri liioitellun tarinan sillan joen yli muodostavista ruumiista.

Napujen soran aikana Perttilän kohoralla oli silta rumihista yli joen.²

Vielä kauheammaksi meno yltyi Napuen taistelun jälkeen, sillä tsaarillisen käskyn mukaan Pohjanmaa tuli hävittää. Ruhtinas Mihail Golitsyn sai käskyn käsiinsä amiraali Fjodor Apraksinin välittämänä tammikuussa 1714. Käskyssä määrättiin Pohjanmaan rannikko hävitettävän erämaaksi kymmenen peninkulman eli sadan kilometrin leveydeltä. Venäjän armeijan sotilaat toteuttivat käskyä helmikuun lopun ja maaliskuun alun ajan tunnollisesti. Etelä-Pohjanmaan korkeimpien viranomaisten mukaan vainolainen oli ensin tappanut Isossakyrössä miesväen, kulkenut sitten Vaasaan ja lopuksi levittänyt maakuntaan tappamaan, polttamaan, kiduttamaan ja piiskaamaan sekä ryöstämään omaisuuksia ja nuorta väkeä orjikkeeseen.³

1.1 Tutkimuksen lähtökohta ja tavoitteet

Perimätieto on kansanomaista historiaa. Ruotsin vallan lopussa 1800-luvun alussa tavallinen kansa sai kirkolta raamatunhistoriallista opetusta. Muu historiallinen tietämys oli paljolti perimätiedon, tarinoiden ja kertomusten välittämää, mutta se pohjasi myös oma-kohtaisiin havaintoihin visuaalisesta ympäristöstä. Vieraiden maiden oloista saatiin tie-

¹ Vilkuna 2006, 79.

² SKS KRA Tuomaala, Väinö 6339. 1955.

³ Vilkuna 2006, 80.

toa talonpoikaispurjehduksen kautta. Taloihin kertyneet asiakirjat taas säilyttivät tietoa sukua ja omistusta koskevista suhteista, jotka olivat tärkeitä sääty-yhteiskunnassa. Kirkon vaatima kristinopin osaaminen taas piti yllä siihen liittyvän historiallisen tiedon tarvetta. Kansan historiakuva oli siis raamatunhistoriallista, suku- ja kotiseutukeskeistä, muistikuvamaista ja hyvin jäsentymätöntä.⁴

Tutkimuskysymykseni ovat

- Millaiset ihmiset perinnettä kannattelivat?
- Miten isonvihan aikaisista tarinoista kerrottiin Isossakyrössä 1900-luvulla?
- Millainen mentaliteetti tarinoista välittyi?
- Miten ja miksi perimätieto lopulta katosi paikallisyhteisön kollektiivisesta muistista?

Vaikka turvaankin esimerkiksi rippikirjoihin ja maaherrojen kirjeisiin kuninkaalliselle majesteetille, en varsinaisesti tutki isonvihan aikaisia tapahtumia Isossakyrössä ja naapurikunnissa. Perimätietoaineisto ei olisi sellaiseen tutkimukseen edes soveliasta, koska yli kahden sadan vuoden jälkeen kerätty perimätieto tuskin kertoo tapahtumista kovin luotettavasti. Tapahtumahistorialliseen tutkimukseen sopivampaa aineistoa ovat esimerkiksi käräjäoikeuksien pöytäkirjat. Omien kokemusten muistelemisessa korostuu enemmän psykologinen puoli eikä niinkään todelliset tapahtumat⁵. Isokyröläinen perimätietoaineisto isostavihasta soveltuu kuitenkin mainiosti isokyröläisen (tai pohjalaisen) mentaliteetin ja sosiaalisten suhteiden tutkimiseen kollektiivisen muistin käsitteen kautta.

Lähtökohtaani perustelen sillä, että suomalaisessa kansanomaisessa kronologiassa taitekohtina olivat kriisit, sodat sekä kato-, nälkä- ja tautiaallot, joita kutsuttiin muistopäiviksi. Rahvas katsoi, että suuret katastrofit olivat vaikuttaneet syvästi yhteiskuntaan, ja etsi etenkin sodista ja miehityskausista menneisyyden aikakausiin eli epookkeihin jakavia ajanjaksoja. Merkittävin tällainen jaksottava kausi – ja oma epookkinsa – oli isoviha eli Venäjän vallan aika. Isoviha eli kollektiivisessa muistissa, kertomaperinteessä, narratiiveissa ja myyteissä 1900-luvulle saakka. Tuolloin muistiin merkityillä paikallis- ja sukutarinoilla oli vahva historiallinen todellisuuspohjansa, jota ylläpiti todettavissa ole-

⁴ Tommila 1989, 58–59.

⁵ Rossi 2005, 90.

vat ajat, paikat, toimijat ja toiminnat.⁶ Katson, että isonvihan kaltaiset katastrofijat vaikuttivat syvästi myös kansan mentaliteettiin.

Vaikka rahvaan kertomukset vainovuosista siirtyivät suullisesti pääasiassa siten, että ikäihmiset kertoivat lapsuuden kokemuksiin sekä lapsina isovanhemmiltaan kuulemiin tarinoita lapsille, oli vainovuosista olemassa myös kirjallinen traditio, joita olivat esimerkiksi pappien sukutarinat, joita oli kirjoitettu jälkipolville jo 1700-luvulla. Lisäksi traditiot toisinaan yhdistyivät toisiinsa. Näin oli laita esimerkiksi 1800-luvun alussa julkaistussa Cajaniuksen ja Frosteriuksien yhteisessä sukuhistoriassa sekä muutama vuosikymmen edellisen julkaisemisen jälkeen professori Zachris Topeliuksen Koivu ja tähti -saduksi muovaamassa ja Kristoffer Toppeliuksen vaiheista kertovassa sukutarinassa. Suullisen ja kirjallisen historian välimaastoon sijoittuivat myös ruumissaarnat ja hautauspuheet, joissa usein korostettiin haudattavan vainovuosien kokemuksia. Mennyt aika oli myös suhteessa nykyisyyteen ja nykypolviin.⁷ Oletettavasti myös kirjallinen perinne on sekoittunut aineistooni, joka on siis kerätty 1900-luvulla. Kertojat ovat syntyneet pääasiassa 1800-luvun loppupuolella, joten ainakin osa on saattanut käydä kierto- tai kansakoulua.

1.2 Suullinen perinne ja isoviha historiankirjoituksessa

Henrik Gabriel Porthan (1739–1804) aloitti Suomessa kansanrunoutentutkimuksen pitkän tradition teoksellaan *De poësi Fennica*, joiden kaksi ensimmäistä osaa julkaistiin vuosina 1766–1768. Ne käsittelivät kansanrunouden runomuotoa, runouden metriikkaa ja kieltä. Porthan siis kiinnitti teoksessaan huomiota kansanrunouden muotoon. Porthan oli tutustunut kansanperinteeseen nuorena kirjastotyössään. Kansanperinteeseen oli nimittäin kiinnitetty huomiota jo monien sukupolvien ajan, ja niitä oli painettu kirjoiksi, joita Porthan luki kirjastotyössään.⁸

Porthan ei pitänyt kansanrunoja historian tutkimukselle kelvollisena aineksena, mutta hän katsoi niiden kuvastavan Suomen kansan muinaisia elämäntapoja, joista hän löysi

⁶ Vilkuna 2006, 330.

⁷ Vilkuna 2006, 329–331.

⁸ Tommila 1989, 48–49.

hyviä ja huonoja puolia. Tuomittavana hän piti esimerkiksi muinaissuomalaisten taikauskkoa, jota maagiset runot eli loitsut kuvastivat. Perimmäisenä syynä taikauskoon Porthan piti tietämättömyyttä mutta mainitsi myös kehnonlaisen maaperän ja ilmaston aiheuttavan erilaisuutta sivistyksessä ja elintavoissa.⁹ Taikauskon tuomitseminen on käsittääkseni tyypillistä valistusajattelulle, jota Porthankin edusti. Porthan ei pitänyt kansanperinnettä luotettavana tapahtumahistoriana vaan uskomusten kuvaajana. Historiantutkimus on edelleen validi tapa lähestyä kansanperinnettä.

1700-luvulla oli kuitenkin toisenlaisiakin näkemyksiä. Pappi Christfrid Gananderin mukaan kansantarinat ymmärrettiin 1700-luvulla opettavaisiksi saduiksi, joissa on allegorinen merkitys, mutta varhaisempina aikoina niitä oli pidetty tositarinoina¹⁰. Silti hän esittelee hakusanateoksessaan *Mythologia Fennica* sotaa koskevaa perimätietoa kritiikittä – siis luottaen perimätiedon paikkansapitävyyteen¹¹.

Suomen uusi valtiollinen asema Venäjän suuriruhtinaskuntana nosti esiin kysymyksen Suomen kansan omasta historiasta. Topelius esitti vuonna 1843 Pohjalaisen osakunnan Porthan-juhlassa pitämässään esitelmässä ”Äger finska folket en historie?”, että Suomen kansalla ei ollut historiaa ennen vuotta 1809. Topelius näki historian siis ennen kaikkea poliittisena historiana, jota Suomella ei ollut itsenäisyyden ja kansallisen tietoisuuden puuttuessa. Topeliuksen käsitys pohjautui Georg Wilhelm Friedrich Hegelin teorioihin. Vuonna 1869 Yrjö Koskinen alkoi julkaista teosta *Oppikirja Suomen kansan historiassa*, joka vastasi toiveisiin Suomen kirjoitetusta historiasta.¹²

Koskisen teos on rankelaista historiantutkimusta ja siksi – kuten suuri osa 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun muustakin historiankirjoituksesta – kansakunnan rakentumista kuvaavaa suurta kertomusta¹³. Historiantutkimus myös ammatillistui 1800-luvulla ja esimerkiksi kansakoululaitoksen perustaminen 1866 loi kysyntää ammattimaisesti kirjoitetuille ”oikeille historioille”. Samaan aikaan kuitenkin ammattilaisista erkaantui his-

⁹ Tommila 1989, 50.

¹⁰ Ganander 1960

¹¹ Ks. esim. Ganander 1960, 86. Sanan *Sotakedot* alla on perimätietoon pohjaava tarina Nykyri-nimisestä talonpojasta, jonka venäläiset joukot tappoivat perheineen ja naapureineen.

¹² Tommila 1989, 76–77.

¹³ Heikkinen 2013, 201.

torian harrastajien joukko. Oikea historia, jota kansakouluissa opetettiin, oli siis Koskinenkin edustamaa kansallista historiankirjoitusta.¹⁴

Teoksessaan Koskinen käsittelee isoavihaa pääasiassa sotaretkien ja hallinnon näkökulmasta. Hän käsittelee esimerkiksi Viipurin, Käkisalmen ja Savon liittämistä venäläisen hallinnon alle sekä kreivi Gustaf Douglasin hallitseman Suomen hallintoa. Näkökulma hallintoon ei jää pelkästään tälle tasolle, vaan hän esittelee myös miten venäläiset järjestivät paikallisviranomaiset, koulutuksen ja kirkollisasiat miehitetystä Suomessa. Ruhtinas Mihail Golitsynia Koskinen pitää teoksessaan armollisena hallitsijana. Koskinen käsittelee myös Kaarle XII:n tekemisiä ja tekemättä jättämiä isonvihan aikana sekä tämän kuolemaa Norjan-sotaretkellä vuonna 1718. Osio päättyy Fredrik I:n kruunaamiseen maaliskuussa 1720, Arwid Hornin kansliapresidentiksi nousemiseen, näitä tapahtumia seuranneeseen Uudenkaupungin rauhaan elokuun 30. päivänä 1721 ja vapaampaan hallitusmuotoon siirtymiseen. Kansan kärsimyksistä ja pakenemisistä Koskinen mainitsee mutta ne ovat pienessä roolissa.¹⁵

Kun Suomella tunnustettiin olevan omaa historiaa, heräsi kysymys sen luonteesta. Ranskelaisen poliittis-valtiollisen historian puuttuminen painoi vaakakupia kulttuurihistoriaan, jonka piiriin enimmäkseen siihenastiset tutkimuksetkin olivat kuuluneet. Suomen kulttuurihistoriaa ei haluttu kiistää, ja Topeliuskin lievensi myöhemmin kantaansa myöntäen kulttuurihistorian olemassaolon. Keskustelua käytiin kuitenkin siitä, mitä kulttuurihistoria oli. Edvard Grönbladin mukaan kulttuurihistoria oli Suomen varsinaista historiaa ja sen tärkein tehtävä oli kuvata kansanelämän ja kansanluonteen vaihteita. Poliittisen historian hän mielsi Ruotsin historiaksi, jota ei tietenkään kokonaan voinut erottaa Suomen kulttuurihistoriasta. Myös Johan Vilhelm Snellman oli sitä mieltä, että Ruotsin poliittisella historialla on Suomen kulttuurihistorian kanssa tekemistä vain siltä osin kuin se on vaikuttanut siihen. Jotkut näkivät kulttuurihistorian kirjallisen kulttuurin ja tieteiden historiana ja jotkut kansanelämän historiana. Suomen poliittisen historian olemassaoloakin puolustettiin sillä perusteella, että suomalaiset olivat tehneet omia ratkaisujaan etenkin sotien aikana ja 1500-luvulla.¹⁶

¹⁴ Jalava & al. 2013, 14-15.

¹⁵ Koskinen 1869, 313-330.

¹⁶ Tommila 1989, 77-78.

Oma tutkimukseni siis lukeutuu tämän 1850-luvulla tapahtuneen Suomen historiankirjoituksen jakautumisen kulttuurihistorialliseen haaraan ja edelleen kansanelämän historian kuvaamiseen. 1800-luvun aikalaiset tutkivat kansanelämää Ruotsin vallan aikana, mutta kuten jo aiemmin olen todennut, tutkin itse Venäjän vallan lopulla syntyneiden mielissä elänyttä perimätietoa isonvihan ajasta, joka on kirjoitettu muistiin 1900-luvun puolivälin tietämällä. Ensimmäisen kerran perimätietoa isostavihasta merkittiin muistiin 1700-luvun lopulla. Esimerkkinä tästä on jo mainitsemani Christfrid Ganander. Tieteellisiä keruita järjestettiin 1800-luvun loppupuolelta 1900-luvun puolivälin tietämille saakka. Merkittävimpiä yksittäisiä keruita olivat 1930-luvun kilpakeruut, joista kerron lisää seuraavassa, aineistoani käsittelevässä, alaluvussa.

Kalevala herätti kokonaan uudenlaisen tutkimusmuodon, mutta se kirvoitti myös väitteitä siitä, voitiinko kansanrunoutta tulkita tosina tapahtumina, vai olivatko tarinat myyttejä esimerkiksi hyvän ja pahan välisestä taistelusta. Kuitenkin jo 1850-luvulla esitettiin vaatimuksia Kalevalan ulkopuolisen aineiston tutkimisesta. Antero Wareljus (1821–1904) keksi sanan *kansatiede* (saks. *volkskunde*) ja hän käytti sitä ensi kertaa *Suomettaressa* vuonna 1847 ja myöhemmin *Kertomuksessa Tyrvään pitäjästä* 1853. Sekalaista kansankuvausta sisältyi muutenkin 1800-luvun puolivälin pitäjänkertomuksiin, mutta sitä oli jo 1700-luvun pitäjänkuvauksissa.¹⁷ Paikalliskuvaukset olivat 1700-luvulla taloudellis-maantieteellis-historiallisia kuvauksia, joiden tarkoitus oli palvella hyödyllisiä toimia yhteiskunnassa. Jo hieman unholaan vaipunutta paikallishistorioiden laatimista elvytti Suomalaisen kirjallisuuden seuran perustaminen 1831. 1800-luvun puolivälissä niihin tuli kansallismielistä sävyä, ja vuoden 1933 jälkeen voidaan puhua jo tieteellisistä paikallishistorioista.¹⁸

Kansanperinne on nykyään ensisijaisesti kansatieteen – ei niinkään historian tutkimuksen – alaa. Vaikka arkistoihin tallennettu kansanperinne ei välttämättä nykyajan kansatieteellistä tutkimusta valtavasti kiinnostakaan, on se kuitenkin pysynyt väitöskirjojen ja muunkin tutkimuksen aiheena vuosikymmenestä toiseen. Tässä yhteydessä on kuitenkin mainittava aivan viimeaikaisesta keskustelusta koskien kansanomaisen historian roolia

¹⁷ Tommila 1989, 117–118.

¹⁸ Tommila 1989, 160.

historiantutkimuksessa: Marja Jalavan, Tiina Kinnusen ja Irma Sulkusen toimittamasta artikkelikokoelmasta *Kirjoitettu kansakunta* kirjoittajien tavoitteena on kannustaa historiantutkijoita luomaan siltaa kansanomaisen ja ammattimaisen historiankirjoituksen välille¹⁹. Näkökulmani on samanlainen. Käsittelen ja täydennän siltaa kansanomaisen ja ammattimaisen historian välillä.

Sirkku Piispanen väitöskirja *Kansanomainen moraali* vuodelta 2009 käsittelee uskomustarinoiden kautta välittyvää moraalialia Savossa ja Pohjanmaalla²⁰. Anna-Leena Siikala taas tutkii teoksessaan *Tarina ja tulkinta* vuodelta 1984 kerronnan yleisiä säännönmukaisuuksia sekä kertojan persoonallisuuden, maailmankatsomuksen ja elämänkokemusten vaikutusta tarina-aiheiden valintaan ja käsittelyyn²¹. Sekä Piispanen että Siikala ovat käyttäneet tutkimusmetodinaan Teun A. van Dijkin diskurssianalyysia.

Jyrki Pöysä on tutkinut SKS:n ja Postisäästöpankin vuonna 1969 järjestämän jätkäperinteen kilpakeruuhankkeen tuottaman aineiston valossa suomalaisen metsätyöläisen historiaa *jätkä*-käsitteen avulla. Pöysän tutkimuksellisia kiinnostuksen kohteita ovat, miten ”jätkyys” on ymmärretty eri aikoina, millaisiin ryhmiin jätkät on jaettu, miten metsätöiden tekeminen on erottanut toisistaan maaseudun väestöryhmiä ja miten nämä jaot ilmenevät suullisessa perinteessä ja muistitiedossa. Pöysä on rajannut kilpakeruun tuottamasta 18 000 liuskan aineistosta Itä-Suomea käsittelevän osan, joka kattaa noin 3 300 liuskaa. Valitsemalla nimenomaan itäsuomalaisen perinteen tutkimuskohteeksi Pöysä haluaa muistuttaa jätkäperinteen olemassaolosta muuallakin kuin Pohjois-Suomessa, jonne se usein ensimmäisenä mielletään.²²

Teosten aiheita vertailemalla on helppo todeta, että sekä kertojat että kertomukset ovat olleet tutkijoiden kiinnostuksen kohteita. En kuitenkaan ole löytänyt tutkimusta varsinaisesti isoonvihaan liittyvästä perimätiedosta. Ulla-Maija Peltonen on kirjoittanut kansalaissodan työväenluokkaisesta muistitiedosta, josta hän on selvittänyt muistelun vastakulttuurista luonnetta tutkien samalla kertojan ja vastaanottavan arkiston vuorovaiku-

¹⁹ Jalava & al. 2013.

²⁰ Piispanen 2009.

²¹ Siikala 1984.

²² Pöysä 1997.

tussuhdetta²³. Peltosen kansalaissotaa muisteleva aineisto on siis koottu useammasta arkistosta.

Vaikka Etelä-Pohjanmaa oli ”vapaussodan” aikana ja sen jälkeen valkoisen Suomen ydinaluetta, ei aineistostani juurikaan löytynyt kansalaissotaa käsitteleviä kansantarinoita. Siksi tutkimukseni aineistoksi soveltuu mielestäni hyvin isoavihaa koskeva perimätieto ja on aiheellista tutkia, mitä noin kahdensadan vuoden takaisista tapahtumista kerrotut tarinat paljastavat yhteisön mentaliteetista. Toki tarkasteluni rajoittuu pienelle alueelle enkä tee edes vertailua eri alueiden välillä, mutta ehkä se voisi olla pro gradua laajemman tutkimuksen aihe.

Kalervo Mieltyltä on tullut vuonna 2013 isokyröläistä isovihaperinnettä käsittelevä teos²⁴, mutta tieteellinen tutkimus se ei ole. Mielty esittelee teoksessaan tarinoita ja on niiden pohjalta jäljittänyt esimerkiksi pakosaunoja, joista tarinoissa kerrotaan. Kriittisenä huomautuksena Mielty teoksesta sanottakoon, että hän ei lainkaan huomioi sitä mahdollisuutta, että alkuperäiset kertojat ovat rakentaneet mielenkiintoiselta kuulostavan tarinan paikan ympärille, vaan pitää tarinan ja paikan välistä yhteyttä monesti totena sellaisena kuin se tarinassa esitetään.

Kuten jo aiemmin mainitsin, eteläpohjalainen osakunta julkaisi *Kyrönmaa*-nimistä paikallishistoriasarjaa 1900-luvun alkupuolella. Aikakautensa perusteella se sijoittuu jo tieteellisten paikallishistorioiden luokkaan. Sen viidennessä osassa, josta jo ensimmäisessä alaluvussa kirjoitin, julkaistiin artikkeleita, jotka liittyivät suureen Pohjan sotaan tai isoonvihaan. Teoksessa on aiemmin mainitun A. R. Cederbergin Gabriel Peldania käsittelevän artikkelin lisäksi Päivi Cederbergin artikkeli ”Reinhold Johan de la Barre ja Napuen taistelu”, jossa hän puolustaa de la Barrea perättömiksi katsomiltaan väitteiltä tämän pelkurimaisesta perääntymisestä kesken taistelun²⁵. Perättömyyttä Cederberg perustelee sillä, että Karl Armfelt ei ilmoituksessaan valtaneuvostolle mainitse mitään

²³ Peltonen 1996.

²⁴ Mielty 2013.

²⁵ Ks. Cederberg, Päivi, 1946, 124–135.

de la Barren perääntymisestä, kuten ei myöskään ruhtinas Golitsyn raportissaan kreivi Apraksinille²⁶.

Kyrönmaa-sarjasta näyttää siis löytyvän tutkimusta isonvihan aikaisesta papistosta ja sotapäällystöstä, joista saatavat tiedot pohjautuvat tietenkin alun perinkin kirjallisiin lähteisiin. Kyllä sarjasta löytyy silti myös kansanomaisia kuvausta, joista esimerkkinä mainittakoon jo ensimmäisessä alaluvussa mainitsemani A. J. Turpan ”Isonkyrön peltojen nimenantoperusteista”. Turppa jakaa nimenantoperusteet 16 eri luokkaan, joista yhdeksäs luokka käsittää *jonkin tapauksen mukaan* nimensä saaneet paikat. Seitsemästä Turpan mainitsemasta paikannimestä kolme on saanut nimensä Napuen taistelun tai isonvihan tapahtuman mukaan. Ne ovat Haudanmäki, Meranlampi ja Äijänsaari. Ensimmäinen on saanut nimensä sinne Napuen taistelun jälkeen haudatuista venäläisistä, toinen muistitiedon mukaan lampeen meroineen (tammoineen) hukkuneesta venäläisestä ja kolmas isonvihan aikana saarelta löydetystä kuolleesta miehestä.²⁷

Tällaiset paikannimitarinat saattavat olla laajalle levinneitä toisintoja samasta tarinasta. Eräs tällainen vaellustarina on kertomus Laurikaisesta – venäläisten vangiksi ottamasta oppaasta, joka varasti vainolaisten veneen jättäen heidät kuolemaan nälkään saarelle. Erilaisia kohteita käsittelevät historialliset tarinat pitävät sisällään kansanomaisesti käsitettyä menneisyyttä, ja niiden yhteys kohteena oleviin paikkoihin on usein näennäinen.²⁸ Laurikaistarinoille oli siis useita vastineita, joita kaikkia yhdistää se, että väki oli tappanut kasakoita, jotteivät ihmisten piilopaikat paljastuisi.²⁹

Etelä-Pohjanmaalla ollaan paikallishistoriasta kiinnostuneita nykyäänkin. Eteläpohjalaiset Juuret ry on vuodesta 2001 lähtien julkaissut Juuret-nimistä lehteä. Oman havaintoni mukaan useimmat artikkelit käsittelevät sukuja, mutta lehden päätoimittaja Matti Lehtiö on kirjoittanut paljon artikkeleita nimistöstä ja isostavihasta. Esimerkkinä mainittakoon artikkeli ”Napuen taistelussa kadonneiden ongelmat”, jossa Lehtiö käsittelee ruumiiden hautaamiseen liittyviä ongelmia, kuolleiden luetteloiden puuttumista kirkonkirjoissa ja

²⁶ Cederberg Päivi, 1946, 132.

²⁷ Turppa 1946, 139.

²⁸ Ruohonen 2010, 4.

²⁹ Vilkuna 2005, 521.

leskeksi jääneiden naisten uudelleenavioitumista epävarmuuden aviomiehen kuolemasta vallitessa³⁰. Toisena esimerkkinä lehtiö on kirjoittanut artikkelin isonvihan aikana Venäjälle vankeina viedyistä lapsista ja vankeudesta palanneista³¹. Eteläpohjalaiset Juuret ry julkaisee myös eteläpohjalaisten paikkakuntien vuosikirjoja. Isollakyrölläkin on ollut oma vuosikirjansa vuodesta 2008 lähtien.

Rovaniemen paikallishistoriassa olen löytänyt Jouko Vahtolan kirjoittaman tietoisun Rovaniemellä kulkeneesta perimätiedosta. Merkittävä ero näyttää pohjalaiseen perimätietoon verrattuna olevan siinä, että Rovaniemellä ei puhuttu ryssistä vaan vihavenäläisistä. Vahtolan tietoisun perusteella rovaniemeläiset tarinat näyttäisivät olevan rakenteeltaan melko samanlaisia kuin pohjalaisetkin tarinat: Ukko-Oikarinen kattaa venäläisille pöydän täyteen viinaa ja piiloutuu itse kellariin. Kun venäläiset sammuvat juovuspäissään, käy ukko tappamassa jokaisen kirveellä. Suomalainen siis voittaa venäläiset oveluudellaan.³²

Nykypäivän isovihatutkimuksesta on myös mainittava Kustaa H. J. Vilkun teokset *Viha* ja *Paholaisen sota*, joista ensimmäinen on kokonaisvaltainen esitys koko ajasta. Jälkimmäinen tarkastelee Venäläisten tuliksi ryhtyneen Kustaa Lillbäckin elämää ja seikkailuja kasakkain matkassa. Ensin mainittu teos sisältää luonnollisesti myös erilaisen isonvihan aikaisten tapahtumien esittelyä myös Isostakyröstä, koska Napuen taistelu käytiin Isossakyrössä ja Venäjän armeija majaili eteläisellä Pohjanmaalla.³³

1.3 Aineisto

Aineiston tarjoaa Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkisto, joka järjesti seura 1935 vuonna Kalevalan riemuvuoden kilpakeruun, johon tuli vastauksena paljon paikallistarinoita. Poimin aineistosta isoavihaa koskevat tarinat Isostakyröstä. Vuonna 1937 SKS järjesti paikallisten tarinain ja muistojen kilpakeräyksen, jonka tuloksia säilytetään myös kansanrunousarkistossa. Myös näitä edeltävien ja näiden jälkeisten keruiden tuloksia säilytetään kansanrunousarkistossa. Mainittakoon muuten, että nykyisin

³⁰ Lehtiö 2005, 4–7.

³¹ Lehtiö 2000, 21.

³² Vahtola 1996, 192.

³³ Vilkuna 2005; Vilkuna 2006.

puhutaan mieluummin *teemakirjoituksista* tai *teemahaastatteluista*, koska *keruu*-käsite ohjaa ajattelemaan perinnettä hedelminä, jotka kerääjä poimii, vaikka todellisuudessa tarinoiden tulkintaan vaikuttavat niin kertoja, kerääjä kuin lukijakin, ja huomattavaa on, että kertojat muistelevat mieluiten henkilökohtaisesti merkityksellisiä asioita ja rakentavat näin myös omaa identiteettiään³⁴.

Kalevalan juhlavuoden 1935 kansantietouden kilpakeruushanke organisoiitiin paitsi kerääjien myös maakuntien väliseksi kilpailuksi. Maan parhaalle kerääjälle luvattiin palkinnoksi 4000 markkaa ja jokaisen seitsemän maakunnan parhaalle 1500 markkaa. Kilpailun valtakunnallisuutta korostettiin sillä, että keräyksen keskeisenä kohteena olivat sadut ja tarinat, joita oli edelleen saatavilla runsaasti Suomen jokaisesta pitäjästä. Seuran puheenjohtaja Martti Haavio käytti tässä yhteydessä kansantietoudesta nimitystä ”kirjoittamaton kirjallisuus”, jolla hän halusi tähdentää Suomen kansan itsensä luomaa mahtavaa kirjallisuutta ennen kirjapainotaidon keksimistä. Kilpailun tarkoitus oli saada tuleville ajoille säilytetyksi esi-isien viimeiset henkiset sirpaleet.³⁵

Haavio yllytti lehdissä suomalaisia osallistumaan kilpakeruuhankkeeseen. Hänen mukaansa hankkeen myötä Suomen kansa alkaisi itse kirjoittaa omaa historiaansa. Takana oli ajatus siitä, että keräys toisi pinnalle historialliseen todellisuuteen ankkuroituvia paikallistarinoita, joita todella tulikin. Ne kertoivat mm. venäläisten isonvihan aikaan harjoittamasta vainosta ja tunnetuista säätyläisistä sekä virkamiehistä. Kilpakeruun jälkeen kerääjille lähetettiin kysymyssarjoja, joissa haluttiin tietää mm. perinteisen kyläyhteisön hajoamisesta isonjaon jälkeen ja modernien elämänilmiöiden tulosta maalaisyhteisöön. Kansantietouden käsitteen määrätietoinen laajentaminen uudempiin aikoihin sekä historiallisiin tapauksiin ja henkilöihin kasvatti kansantietousarkistoon saapuvien lähetysten määrää. Tarina- ja muistelma-ainesta tuli poikkeuksellisen paljon läntisestä Suomesta, jota oli aiemmin pidetty alkuperäisen kansanrunouden keruulle liian kehittyneenä maankolkkana. Vaikka käsitystä kansanperinteen luonteesta ja levinneisyydestä oli kilpakeruun vastausten myötä muutettava, ei sen talonpoikaisuudesta ja maalaisuudesta tingitty.³⁶

³⁴ Helsti 2005, 150.

³⁵ Häggman 2012, 365.

³⁶ Häggman 2012, 367–368.

Haavio halusi sitouttaa vuoden 1935 kilpakeruun aikana syntyneen kerääjäjoukon asiamiesverkostoksi. SKS:n toimintaan pyrittiin integroimaan rahapalkkioilla, mutta Haavio korosti myös yhteistä isänmaallista tehtävää. Keskimääräinen kirjeenvaihtaja näyttää olleen suhteellisen vähän koulutettu maalainen mies. Esimerkiksi vuoden 1938 paikallistarinakilpailuun otti osaa 318 miestä ja 145 naista, joista maanviljelijöitä oli peräti 166. Palkittujen joukko oli vielä miehisempi, sillä 18 palkitusta 15 oli miehiä. Kerääjiä opastettiin *Kansantieto*-lehden sivuilla ja erilaisilla keruuoppailla antamalla valmiita kysymyssarjoja ja mallivastauksia, mutta kerääjillä oli myös omat käsityksensä keräämisen arvoisesta perinteestä. Asiamiesverkoston kautta hahmottui maakuntiin ja pitäjiin jakautunut paikallinen Suomi. Monet kerääjät katsoivat edustavansa ennen muuta pitäjäänsä tai heimoansa: Pohjanmaan kunniaa oli nostettava ja Isokyrö oli saatava mainituksi kirjoissa ja kansissa – vaikka sitten loppupäässä.³⁷

Työtä helpottaa SKS:n kertomusperinteen topografinen kortisto, joka sisältää käsikirjoituskokoelmien muistiinpanoista tehtyjä kopiokortteja. Topografisesta kortistosta voi siis selata paikkakunnittain tarinoita. Kopiokortistoissa alkuperäisteksti on sellaisenaan, mahdollisine kirjoitus- ym. virheineen. Kopiokorteista selviää myös viite alkuperäiseen käsikirjoitukseen. Aineisto on aakkostettu perinnealueittain (kirjain kortin oikeassa yläkulmassa) ja kunnittain aakkosjärjestykseen. Kuntien sisällä aineisto on kerääjittäin aakkosjärjestyksessä, saman kerääjän muistiinpanot aikajärjestyksessä.

Selasin kaikki Isonkyrön kohdalta löytyvät tarinat ja poimin sieltä kaikki tarinat, jotka edes sivuavat isoavihaa jollain tavalla. Suurin osa aineistoni tarinoista on Väinö Tuomaalan 1940- ja 1950-luvuilla muistiinmerkitsemää perimätietoa. Kaikkia aineiston tarinoita ei ole mielekästä siteerata tässä tutkielmassa, koska aineisto sisältää niin paljon toisintoja. Aineistossa on paljon esimerkiksi tarinoita, joissa mainitaan vain, että Isonkyrön kirkonkellot upotettiin Kyrönjokeen isonvihan aikana ja niitä on etsitty – vaan ei löydetty. Näin tiukka rajautuminen vain Isonkyrön alueella kiertäviin tarinoihin sulkee pois mahdollisuuden vertailla esimerkiksi kiertotarinoiden toisenlaisia muotoja toisilla

³⁷ Häggman 2012, 372–373.

paikkakunnilla. Toisaalta eduksi luettakoon, että tiukka rajausta mahdollistaa tarkan syventymisen juuri Isossakyrössä kerrottuihin tarinoihin.

Aineistoa täytyy myös miettiä kriittisesti. Keruukilpailun sato ei nimittäin ole mikään satunnaisotos. Suuri osa kirjoittajista tai haastatelluista on vanhempaa väkeä, joille menneiden muisteleminen on tärkeämpää kuin nuorelle väelle. Hilka Helstin mukaan yksikin kiinnostava tapaus voi kuitenkin olla tutkimuksen ja huomion arvoinen, eikä lisälukeminen aina välttämättä syvennä tulkintaa.³⁸ Sanottakoon, että olihan tilanne myös keruiden ulkopuolella se, että tarinoita välittivät usein juuri vanhat ihmiset lastenlapsille. On myös tutkittu, että kirjoittavien kertojien oletukset perinnettä keräävästä arkistosta vaikuttavat niin kerronnan sisältöihin kuin keinoihinkin³⁹. Se on asia, joka on vain hyväksyttävä.

Kuten jo mainitsin, käytän apulähteinä esimerkiksi maaherrojen kirjeitä kuninkaalliselle majesteetille ja Isonkyrön rippikirjoja. Niiden avulla voin kertoa toivon mukaan ainakin jotain tarinoiden todenperäisyydestä.

Urpo Vennon toimittamassa *Kertomusperinteen oppaassa* on lajiluettelo kertomusperinteen eri lajeista. Klassisen luokitusjärjestelmän mukaan jako tehdään myytteihin, satuihin ja tarinoihin, mutta jako voidaan pelkistää satuihin ja tarinoihin: kuulijan ja kertojan kannalta tosiin ja epätosiin kertomuksiin. Joskus kollektiivinen ja yksilöllinen tieto on vaikeasti erotettavissa toisistaan.⁴⁰

Kansanrunousarkiston kopiokortistosta keräämäni aineisto on siis lähinnä tarina-aineistoksi luokiteltavaa. *Kertomusperinteen oppaan* mukaan historiallisia vainoaikoja ja sotia koskeva tarina-aineisto voidaan luokitella edelleen temaattisesti seuraaviin kategorioihin: 1. Vainolaisia liikkeellä; 2. Koirankuonolaiset; 3. Vainolaiset kiduttavat ja murhaavat; 4. Vainolaiset ryöstävät polttavat, hävittävät; 5. Vainolaisten vastustaminen; 6. Sotajuonia; 7. Maanpetoksia; 8. Pako vankeudesta; 9. Pakeneminen vainolaisen tieltä; 10. Sotapäälliköitä; 11. Sissejä, talonpoikaispäälliköitä, kansanjohtajia; 12. Sotamiehiä;

³⁸ Helsti 2005, 152

³⁹ Helsti 2005, 150.

⁴⁰ Vento & Jauhiainen 1971, 9.

13. Historiallisia taisteluja, taistelu- ja hautapaikkoja; 14. Vartio- ja majoituspaikkoja, linnoituksia, sotateitä; 15. Muistitietoa historiallisista sodista.⁴¹

Kategoriat ovat joissakin tapauksissa päällekkäisiä. Sama tarina voidaan siten luokitella useampaan kategoriaan. Koska olen kerännyt kansanrunousarkistosta kaikki tarinat, jotka liittyvät edes jollain tavalla isonvihan aikaisiin tapahtumiin, ei kaikkia tarinoita voi kategorisoida yllä olevan luettelon mukaisesti. Aineisto sisältää esimerkiksi tarinoita, joissa venäläisten surmaama nainen on jäänyt kummittelemaan, ja myöhemmät sukupolvet kertovat nähneensä tämän kummituksen. Tällainen tarina ei ole historiallinen tarina tai paikallistarina vaan paremminkin uskomustarina.

Uskomustarinoiden funktio on muita tarinoita selkeämmin osoittaa yliluonnollisine elementteineen oikean ja väärän ajattelutavan välinen raja⁴². Aineistoni ei kuitenkaan sisällä montaakaan uskomustarinaa. Käsittelen seuraavaksi muutamia tarinatyyppejä tapauskohtaisesti *Kertomusperinteen oppaan* luokittelua soveltaen. Sen sijaan olen luokitellut ne kolmeen luokkaan. Ensimmäinen niistä on paluutarinat Venäjältä, joista selvitän esimerkiksi sitä, miten tarinoissa yhteisön väitettiin ottaneen palaajat vastaan. Toisessa luokassa on sellaiset tarinat, jotka pääasiallisesti kertovat hetkistä juuri Napuen taistelun jälkeen – kun venäläiset alkoivat tehdä tuhojaan. Kolmannessa luokassa on kertomuksia herroista. Ne toiminevat väylänä selvittää suhtautumista siviili- ja sotaesivaltaan.

1.4 Muistitieto ja kollektiivinen muisti

Muistitietotutkimus on syntynyt tarpeesta laajentaa näkemystä erilaisista menneisyyden tulkinnoista. Sen lähtökohtana ovat yksilöiden kokemukset osana historiallista tapahtumaa. Näihin kokemuksiin liittyy usein vahvoja ruumiillisia ja emotionaalisia kokemuksia, kuten väkivaltaa. Kansainvälisesti painotus on ollut marginaalien, unohdettujen tai vaiettujen yhteisöjen ja arjen tutkimuksessa. Muistitietotutkimus mahdollistaa myös sellaisten yhteisöjen tai henkilöiden tutkimisen, joista on jäänyt vain vähän tai ei lainkaan dokumentteja. Fingerroos ja Haanpää määrittelevät muistitietotutkimuksen tarkoi-

⁴¹ Vento & Jauhiainen 1971, 131–142.

⁴² Piispanen 2009, 7.

tuksellisen väljästi koskemaan kaikkia, myös maallikoiden tekemiä tulkintoja menneisyydestä. Tällöin muistitietotutkimusta on mahdollista toteuttaa lukemattomin tavoin hyödyntämällä muistitietoa sekä lähteenä että kohteena, niin tutkimusaineiston muodostamisen apuvälineenä kuin vain tutkimuksen sivujuonteenakin. Perinteisesti muistitietoaineistoa on käytetty monipuolistamaan tai täydentämään asiakirja-aineistoja, mutta muistitietotutkimuksessa itse muistettu tieto on pääasia.⁴³

Kansainvälisesti käytetään käsitettä *oral history (suullinen historia)*, mutta Suomessa puhutaan mieluummin *muistitietotutkimuksesta* siksi, että täällä on tallennettu arkistoihin kirjoitettuun muotoon alun perin suullisena elänyttä tietoa. Käsitteenä *oral history* rajaa käytetyn lähdeaineiston suppeammaksi kuin mitä suomalaisella muistitietotutkimuksen kentällä. Suullisella aineistolla tarkoitetaan yleensä haastattelumenetelmin tuotettuja aineistoja. Suomalaisessa muistitietotutkimuksessa käytettyjen aineistojen laajuus on kuitenkin poikkeuksellinen ja siinä korostetaan myös esimerkiksi keruukilpailuiden avulla arkistoihin kerättyjä muistitietotekstejä. Perinteisessä suomalaisessa folkloristisessa muistitietotutkimuksessa on pyritty lukuisten kerättyjen tarinoiden alkuperän lähteille. On pyritty rekonstruoimaan tarinan alkuperäinen muoto ja määrittämään sen historiallis-maantieteellinen alkuperä.⁴⁴

Kun muistitietoa käytetään tutkimuksessa lähteenä, tavoitteena on tuoda esille muistelijoiden omat näkökulmat menneisyydestä. Tutkijan tehtävä on esittää menneisyys tai tehdä siitä tulkintoja. Kohteena muistitieto on, kun tutkimuksellinen mielenkiinto kohdistuu vaikkapa muistelun rakenteisiin ja keinoihin. Selkeä kohteena oleminen vie muistitietotutkimusta narratiivisen tutkimuksen ja folkloristisen kerronnantutkimuksen suuntaan.⁴⁵ On vaikea määrittellä, onko muistitieto omassa tutkimuksessa kohde vai lähde. Pyrin rekonstruoimaan käsitystä kotiseudun entisyydestä ja siten jopa paljastamaan historiasitoutunutta mentaliteettia.

Suomalaisessa kulttuurin- ja perinteentutkimuksessa on alettu problematisoida itse muistia tai muisteluaineistoja vasta 1990-luvulla. Samanaikaisesti erilaisten muisteluai-

⁴³ Fingerroos & Haanpää 2006, 27–28; Salmi-Niklander 2006, 199.

⁴⁴ Finnegan 1989, 30.

⁴⁵ Fingerroos & Haanpää 2006, 28–29.

neistojen hyödyntäminen tutkimuksessa on laajentunut ja monipuolistunut. Muisteluai-neistoille on alettu nähdä muitakin ominaisuuksia kuin toimiminen tutkijan argumentaa-tion selventäjänä tai tutkimusta elävöittävinä yksittäisinä esimerkkeinä. Aikaisemmin tapana ollut aineistojen esimerkinomainen esillepano ei kuitenkaan tee tutkimuksesta muistia tai muistelua koskevaa tutkimusta. Tulkitsevassa analyysissä on pyrittävä löy-tämään sisällöllisiä merkityksiä sekä erilaisten muisteluaiaineistojen rakentumiseen liitty-viä ominaisuuksia ja säännönmukaisuuksia.⁴⁶

Kollektiivisen muistin (tai sosiaalisen muistin) tarkastelun lähtökohdaksi nostetaan usein ranskalaisen sosiologin Maurice Halbwachs'n 1920–1940-lukujen kirjoitukset. Hän kiinnitti huomiota erityisesti kollektiivisen ja yksilöllisen muistin suhteiden selvit-telyyn. Halbwachs'n mukaan ihmisellä ei ole vain yksittäisiä, sellaisenaan säilyviä muistoja, vaan nykyaikaisen terminologian mukaisesti muistit konkretisoituvat muiste-lutilanteissa. Halbwachs tavallaan aloitti muistin erottelun *omaelämäkerralliseen, kollektiiviseen ja historialliseen muistiin*. Historiallinen muisti on esimerkiksi asiakirjoihin ja valokuvaan tallennettua kuollutta muistia, jolla ei ole aktiivisia muistajia, ja joka herää henkiin vain muistelutilanteissa. Omaelämäkerralliset muistot ovat kollektiivisten ja sosiaalisten muistojen puitteissa säädeltyjä.⁴⁷

Kun puhutaan jonkin tietyn yhteisön, etnisen ryhmän tai luokan kollektiivisessa muistis-sa elävästä, itsenäisesti ylläpidetystä historiantulkinnasta, käytetään käsitettä *kansan-omainen historia*⁴⁸. Yhteisön on oltava riittävän tiivis, jotta kollektiivista muistia voi-daan ylläpitää. Toisin sanoen ryhmän hajotessa yhteisymmärrys menneisyydestä häviää, ja yksilön tulkinta menneisyydestä eriytyy aiemmasta yhteisöstään.⁴⁹ Kollektiivinen muisti on siis tietyn yhteisön tai ryhmän – jopa kansakunnankin – ylläpitämiä historian-tulkintoja, joita ylläpidetään yhteisöllisin ja rituaalisin tavoin. Toisin sanoen yhteisö sekä säätelee muistelu- ja muistamistapoja että määrittää, mitkä asiat ovat muistamisen arvoisia. Tällaiset sosiaalisesti hyväksytyt tulkinnat voivat olla pelkästään muistinvarai-sia, mutta niihin on saattanut vaikuttaa myös kirjoitettu historia.⁵⁰

⁴⁶ Korkiakangas 2006, 123–124.

⁴⁷ Korkiakangas 2006, 126–127.

⁴⁸ Ukkonen 2000, 36.

⁴⁹ Halbwachs 1980, 31–32.

⁵⁰ Ukkonen 2000, 35.

Erilaiset paikat, rakennukset ja muistomerkit voivat ylläpitää kollektiivista muistia. Kollektiiviseen muistiin kuuluvalla kerronnalla on tyypillistä asioiden ja tapahtumien yksinkertaistaminen, folklorkertomusten motiivien käyttäminen sekä tapahtumassa mukana olleiden ihmisten piirteiden muokkaaminen persoonallisista yleisluontoisiksi. Olennaista on, mitä menneisyydestä muistetaan ja miten siitä puhutaan sekä toiseksi se, mitä menneisyys merkitsee sitä muistelevalle ihmiselle. Kollektiivisen muistin tutkiminen ei yleensä tarkoita pelkästään muistelun tutkimista, koska käsitteellä tarkoitetaan menneisyyden tulkintoja sinänsä ja niitä ylläpitäviä julkisia tapoja. Ominaista kollektiiviselle muistille on myös yhteisöllisesti hyväksytyjä historian tulkintoja vastaan asettuvien näkemysten kiistäminen tai ainakin unohtaminen.⁵¹

Sen lisäksi, että kansanomaisessa historiassa tulee esiin tuottajiensa ja ylläpitäjiensä oma näkemys menneisyydestään, se tapaa keskittyä ihmisten arkeen ja lähiympäristöön. Kansanomainen historia muodostuu sekä ihmisten kokemuksista että kaikesta tiedosta, jonka he omaksuvat jokapäiväisessä elämässään esimerkiksi kuuntelemalla muita ja seuraamalla joukkotiedotusvälineitä. Kansanomainen historia ja akateeminen tutkimus eli asiantuntijahistoria eivät välttämättä kohta toisiaan, mutta edellinen saattaa joskus toimia jälkimmäisen kritiikkinä, mikä tarkoittaa sitä, ettei tieteellinen historiantutkimus ole aina kyennyt vastaamaan niihin tarpeisiin, joita ihmiset ovat liittäneet historiaan. Kansanomainen historia on usein suullista ja asiantuntijahistoria kirjallista, ja sen on todettu välittyvän erityisesti historiallisten tarinoiden kautta. Ne kuvastavat sitä, miten ihmiset arvioivat erilaisia historiallisia tapahtumia ja yhteiskunnallisia suhteita. Tarinoilla saattaa kuitenkin olla myös muita tehtäviä kuin tietynlaisten tulkintojen ylläpitäminen: esimerkiksi silkka ajanviete tai kertojataitojen toteuttaminen.⁵²

Historian, perinteen ja folkloristiikan suhteet ovat lähekkäisiä⁵³. Termin *folklore* otti käyttöön vuonna 1846 englantilainen arkeologi William John Thoms (1803–1900). Hän tarkoitti sillä suullisesti välittyvää kansan viisautta tai oppineisuutta, joka ilmenee tavoissa, uskomuksissa, rituaaleissa, leikeissä, tansseissa lauluissa, tarinoissa, myyteissä,

⁵¹ Ukkonen 2000, 35.

⁵² Ukkonen 2000, 36–37; Kalela 2000.

⁵³ Peltonen 2006, 101.

saduissa, arvoituksissa ja sanonnoissa. Suomessakin 1800-luvun kansanrunouden keruut voidaan lukea folkloren keruiksi, koska ne kohdistuivat luku- ja kirjoitustaidottomiin köyhiin maaseudun eläjiin. Tällä hetkellä folklorella ymmärretään henkinen kansankulttuuri ja suullinen perinne, joka laveimmillaan kattaa koko kansanomaisen kulttuurin.⁵⁴

Omassa tutkimuksessani pyrin valottamaan niitä keskeisiä sotaan liittyviä arvoja ja käsitteitä, joita Isossakyrössä ja ehkä laajemminkin Etelä-Pohjanmaalla ilmeni isokyröläisen perimätietoaineiston valossa. Struktuurianalyysin tavoitteena ei ole pelkästään rakenteen tunnistaminen vaan kertomuksen viestin määrittäminen tulkinnan avulla, jolloin päästään käsiksi merkityksiin. Kertomusteksteistä on mahdollista saada tietoa ihmisistä, heidän elintavoistaan ja maailmankuvastaan sekä niistä arvoista ja ongelmista, jotka ovat kulttuurissa keskeisiä.⁵⁵

Ajattelen, että voin tutkimuksessani kertoa myös aiempien sukupolvien mentaliteetista. Patrick Huttonin mukaan 1990-luvulla heränneen muistin problematisointi-innostus on aiemman mentaliteettihistoriallisen keskustelun luonnollinen kumppani. Muistin problematiikka tarjoaa tavan lähestyä mentaliteettien ajallisuutta ja hitaan muutoksen tuomista historian tutkimuksen piiriin. Huttonin mukaan mentaliteetti saa ilmiänsä traditioissa, jotka kantavat kollektiivista muistia. Traditiot muuttuvat hitaammin kuin inhimillisen muistin normaali kesto. Näin hitaasti muuttuva mentaliteetti välittyy ja kuljettaa mukanaan aiempien sukupolvien historiaa. Toki kollektiiviseen muistiin liittyy ajatus muuttuvista merkityssisällöistä.⁵⁶

Nykyään puhutaan mentaliteettihistorian sijaan mieluummin uudesta kulttuurihistoriasta, jonka yhteydessä kyllä puhutaan edelleen mentaliteeteista. Yhtenä mentaliteettihistoriallisen tutkimuksen suurimmaksi ongelmaksi on nähty mentaliteetin käsitteen epämääräisyys. On mieleöntä tutkia yhteisön kulttuuria tai mentaliteettia kokonaisuudessaan. Mentaliteettihistoriallinen tutkimusprosessi etenee siten, että tutkija kysyy ensin aineistoltaan, mitä spesifistä ongelmasta menneisyudessa ajateltiin. Sen jälkeen tutkija kysyy, miksi niin ajateltiin. Vastaus miksi-kysymykseen siis voi olla jo mentaliteettien hahmot-

⁵⁴ Peltonen 2006, 93.

⁵⁵ Peltonen 2006, 103.

⁵⁶ Korhonen 2001, 56.

tamista. Ilman syitä ja edellytyksiä ei voi ymmärtää, mitä-kysymyksen vastausta. Tutkimusprosessi on kaksisuuntainen sillä koko ajan rakentuva kuva mentaliteetista herättää uusia kysymyksiä. Väliin mentaliteetti siis näyttäytyy kohteena ja väliin kontekstina.⁵⁷ Koko ajan tarkentuvaa kuvaa ja tulkinnan muotoutumista voidaan kutsua hermeneuttiseksi kehäksi. Siinä missä yhteen kertomukseen syventymällä pystyn rekonstruoimaan mentaliteettia, tarinoiden sisäisiin osiin syventymällä pystyn rekonstruoimaan yhden tarinan merkityksen.

Tulkinta siis lähtee tarinan kertomuskomponenteista liikkeelle, ja niitä lähestyn tutkimalla kertomuksia narratiivianalyysin keinoin. Narratiivianalyysini on melko yksinkertainen, ja käytän Gerald Princen teoksiinsa tiivistämää käsitteistöä⁵⁸. Selitän käsitteitä analyysissäni aina, kun niitä käytän. Narratiivianalyysini ei ole korkealentoista metatason pohdintaa, vaan hyvin käytännönläheistä tarinoissa olevien kielellisten keinojen analysointia.

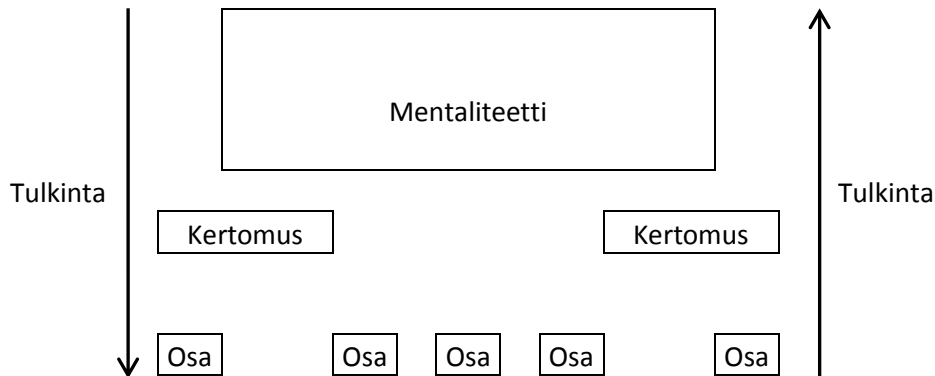
Metodini on siis hermeneuttinen, ja narratiiviset komponentit ovat osasia, joihin kiinnitän erityistä huomiota tulkinnassani. Hans-Georg Gadamerin mukaan antiikin retoriikasta peräisin oleva hermeneuttinen sääntö on, että osat määrittävät kokonaisuutta ja kokonaisuus määrittää osia. Tulkinta alkaa ensimmäisen merkityksen paljastumisesta tutkijalle ja se saa luonnostelemaan kokonaismerkitystä, mutta ensimmäinenkin merkitys näyttää vain siksi, että tutkijalla on tietynlainen ennako-odotus tekstin kokonaismerkityksestä. Syventyminen tekstiin tarkentaa ennakkoluonnosta jatkuvasti. Näin ymmärrys syvenee.⁵⁹

⁵⁷ Korhonen 2001, 48–49, 57–58..

⁵⁸ Prince 1982, Prince 2003.

⁵⁹ Gadamer 2004; 29, 32.

Kuvio 1. Mentaliteetti, kertomus ja kertomuksen osat hermeneuttisessa kehässä.



Gadamerin mukaan hermeneutiikka on enemmän kuin pelkkä tieteellinen metodi tai tietyn tiederyhmän erityisominaisuus. Hän näkee hermeneutiikan ennen muuta ihmiselle luonnollisena kykynä – ymmärtämisenä – aivan kuin logiikan tai retoriikan. Gadamer kysyy myös, onko hermeneutiikka lähempänä retoriikkaa kuin logiikkaa ja modernia tieteenmetodologiaa. Ilmeisesti kokeelliseen menetelmään viitaten hän lisää, että moderni tieteenmetodologia on syrjäyttänyt metodivalikoimastaan ihmisen luonnollisen kyvyn ymmärtää merkityksiä.⁶⁰

⁶⁰ Gadamer 2004, 129–130.

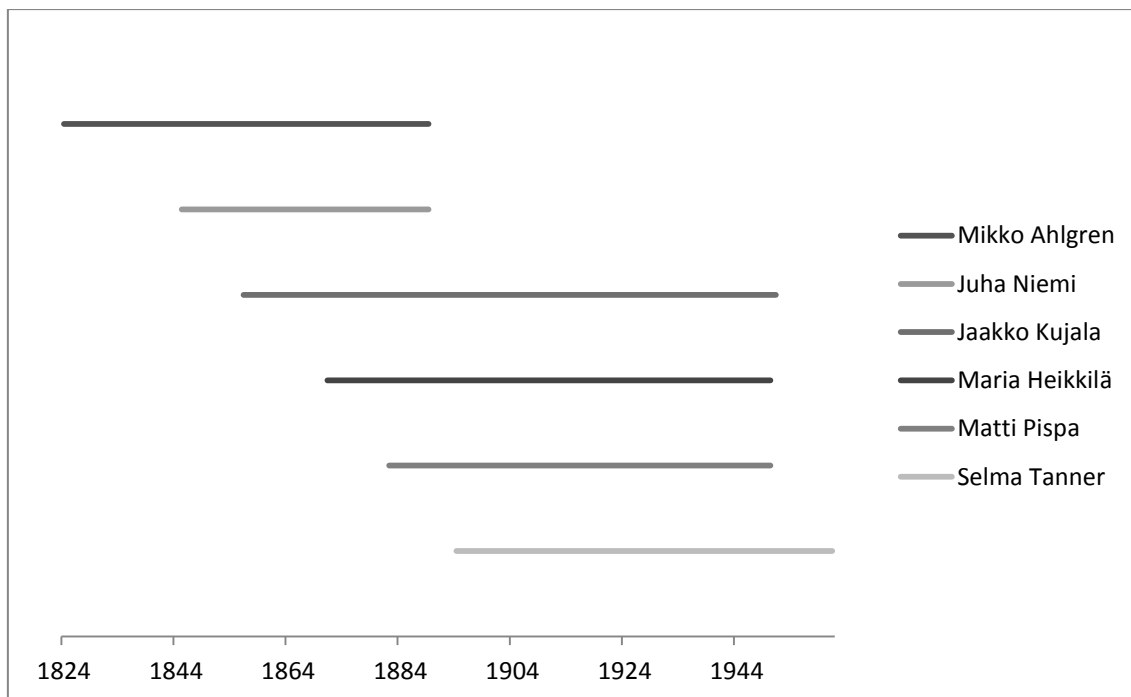
2 TARINOIDEN KERTOJAT

Tässä luvussa käsittelen sitä, millaiset ihmiset isovihaperimätietoa Isossakyrössä ylläpitivät ja välittivät. Asia on tärkeä selvittää kontekstin ymmärtämisen vuoksi. On tiedettävä sen ryhmän piirteet, jonka kollektiivisessa muistissa tarinat isostavihasta elivät. Aineistostani saa suoraan selville usean kertojan iän ja ammatin, mutta osan olen joutunut selvittämään muuta kautta – esimerkiksi kysymällä isoäidiltäni. Kaikkien ikää tai ammattia en ole pystynyt selvittämään, joten he jäävät puutteellisilta osilta pois analyysistä.

2.1 Kertojien ikä

Monet kertojista ovat tietenkin kertoneet useamman tarinan. Jos keski-ikä lasketaan tarinakohtaisesti, on kertojien keski-ikä 72,0 vuotta. Keski-ikäksi muodostuu 72,6 vuotta, jos keski-ikä lasketaan kertojalähtöisesti, eli huomioidaan jokaisen kertojan ikä vain kerran lukuun ottamatta sellaisia tapauksia, joissa sama kertoja on kertonut tarinoita kahtena eri vuotena.

Seuraava kuvio havainnollistaa muutaman kertojen syntymävuoden ja kertomisajan kohdan välissä kulunutta aikaa. Tulen myöhemmin työssäni tulen osoittamaan perimätiedon viihteellistymisen ja myöhemmän kuihtumisen kokonaan. Koko aineistoni nuorin kertoja on Selma Tanner, joka on syntynyt 1890-luvulla. Juuri hänen kertomuksistaan on unohtunut nimistö. Hänen sukupolvensa lienee ollut se, joka ei enää kertonut tarinoita eteenpäin. Vanhimpien kertojien, Mikko Ahlgrenin ja Juha Niemen kertomukset, sen sijaan ovat hyvinkin vakavahenkisiä.

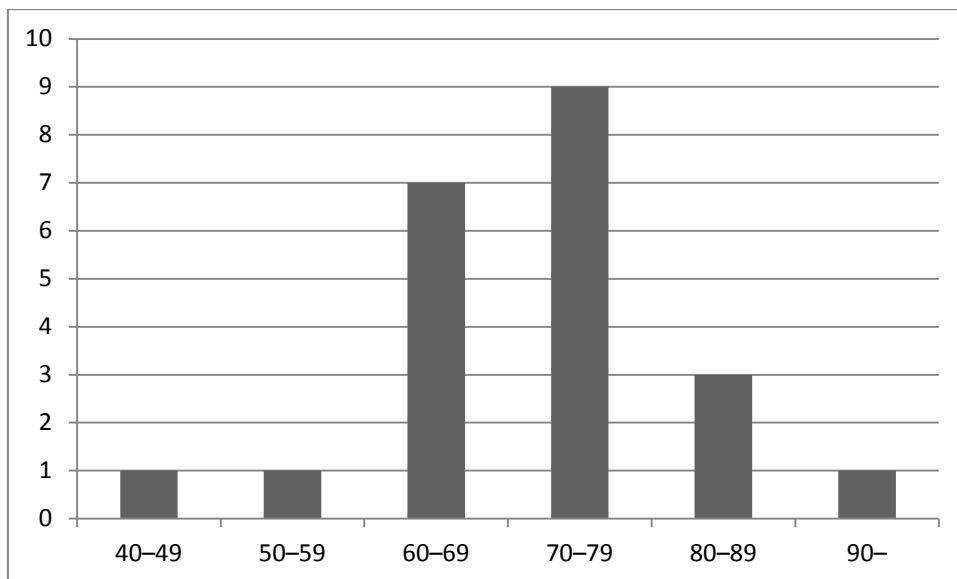
Kuvio 2. Kertojien elämä syntymästä kertomisajankohtaan.

Nuorin kertoja on kertomishetkellä ollut 44-vuotias ja vanhin 95-vuotias. Tosin nuorin kertoja on vuonna 1845 syntynyt Juha Niemi, joka kertoi tarinansa vuonna 1889. Tuohon aikaan perimätieto on ollut vielä elävää perinnettä nuoremman väestön keskuudessa. 1940- ja 1950-luvuilla ei näin nuorilta henkilöiltä enää ole tarinoita merkitty muistiin. Tosin huomionarvoista on, että vuonna 1961 Selma Tanner, joka oli tuolloin 67-vuotias, lähetti Kansanrunousarkistoon tarinoita omasta muististaan.

Aineiston valossa näyttäisi siltä, että perimätieto on ollut vielä hallussa 1800-luvun lopulla syntyneillä, muttei enää 1900-luvun alussa syntyneillä. Tietenkin on mahdollista, että kerääjät ovat hakeutuneet haastattelemaan 1900-luvun puolivälissä vanhimpia ihmisiä, koska ovat uskoneet juuri näiden tietävän eniten tarinoita. Kuten yllä olevasta kuvioista huomaa, ei isonvihan lopusta ollut Mikko Ahlgrenin syntymään kuin sata vuotta. Jos ajatellaan, että hän kuuli tarinat lapsena noin 60-vuotiaalta isovanhemmaltaan, joka myös oli kuullut tarinat 60-vuotiaalta isovanhemmaltaan, huomataan, että Mikko Ahlgren saattoi kuulua toiseen tai kolmanteen kertojapolveen autenttisen kertojan jälkeen. Hän oli ajallisesti siis melko lähellä tapahtumia.

Jos tarkastellaan kertojien ikää kertomishetkellä, havaitaan, että eniten on 70–79-vuotiaita kertojia. Heitä on yhdeksän. Toiseksi eniten on 60–69-vuotiaita kertojia, joita on seitsemän. 80–89-vuotiaita kertojia on kolme. Vain yksi kertoja kussakin on luokissa 40–49-, 50–59- ja yli 90-vuotiaat. Kertojat olivat siis pääasiassa vanhuksia.

Kuvio 3. Kertojien ikäjakauma.



Koska suurin osa aineistosta on Väinö Tuomaalan 1940- ja 1950-luvuilla keräämää ja ylivoimaisesti suurin osa kertojista on 60–79-vuotiaita, on helppo päätellä, että 1800-luvun jälkipuolella syntyneitä pidettiin perimätiedon viimeisinä tuntijoina. Tuskin tarve laajoille keräyksille muutenkaan tyhjästä syntyi juuri 1930-luvulla. Perimätiedon tiedettiin olevan kuolemassa, ja se piti tallentaa.

2.2 Kertojien sukupuoli

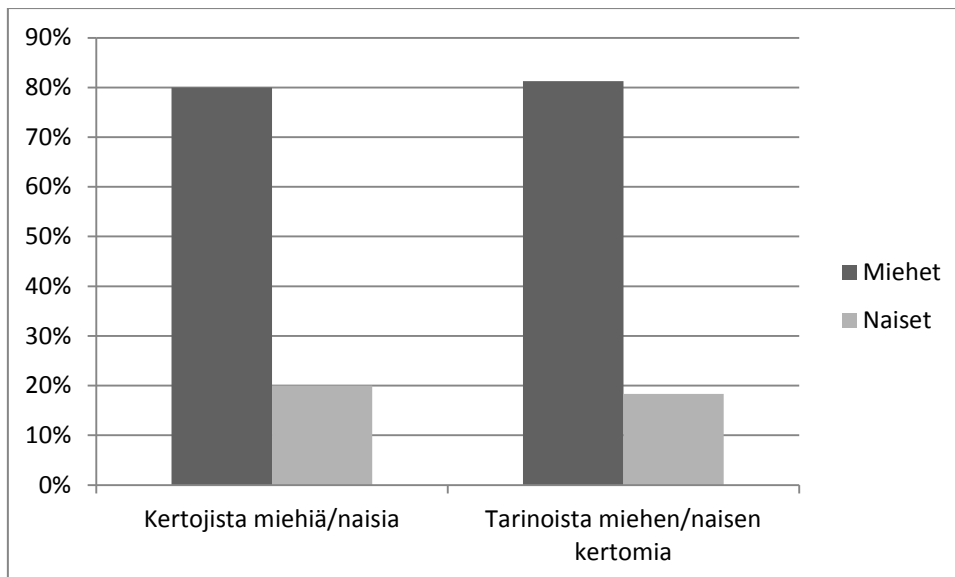
Ainakin oma mielikuvani on ollut, että suullinen perinne on pääasiassa vanhojen naisten välittämää. Mielikuvassa näkyy isoäiti kertomassa lastenlapsilleen tarinoita lähipiiristä lapsen vanhempien ollessa työssään. Sirkku Piispanen on väitöskirjansa aineistosta laskenut, että niistä kertojista, joiden sukupuoli saadaan selville, miehiä on 38 prosenttia ja naisia 34 prosenttia⁶¹. Ero sukupuolten välillä ei ole kovinkaan merkittävä, mutta sen valossa näyttää, että käsitys naisista miehiä vanhempina perinteenkannattajina olisi vir-

⁶¹ Piispanen 2009, 25.

heellinen. Toisaalta erilaista mielikuvaa on osaltaan rakentanut Topeliuksen Välskärin kertomukset, jossa kertoja on mies⁶².

Kuten alla olevasta kuviosta näkyy, omassa aineistossani miesten osuus kertojista on vielä suurempi. Kertojista 80 % on miehiä ja 20 % naisia. Kerrotuista tarinoista 81,3 % on miehen kertomia ja 18,3 % naisen kertomia. Ero kertojien ja kerrottujen tarinoiden välisissä sukupuolijakaumissa ei ole merkittävät, joten suurempia johtopäätöksiä ei voi tehdä. Jälleen lienee kuitenkin syytä todeta, että jos jotain olisi sanottava, niin tarinoita kertovat miehet tiesivät tai muistivat aavistuksen verran enemmän tarinoita kuin niitä kertovat naiset.

Kuvio 4. Sukupuolijakauma kertojittain ja tarinoittain.



Miesten kertomia tarinoita oli 67 ja mieskertojia 20. Naisten kertomia tarinoita oli 15 ja naiskertojia viisi. Näin ollen sekä nais- että mieskertojat kertoivat keskimäärin kolme tarinaa, vaikka naisten osuus kertojista on niin pieni, ettei kovin pitkälle meneviä päätelmiä voi tehdä.. Enemmän kuin muistettujen tarinoiden keskiarvoinen määrä sukupuolittain isovihaperinteen miehisyydestä kertoo se, että mieskertojia oli niin paljon enemmän kuin naiskertojia.

⁶² Topelius 1981.

On kuitenkin luultavaa, että naiset kannattelivat perinnettä kodin piirissä. Tilanne oli kuitenkin erilainen, kun vieras kerääjä tuli haastattelemaan. Silloin ehkä laitettiin mies asialle, ja nainen jäi taka-alalle. Koska minun aineistossani ylivoimainen enemmistö kertojista on miehiä, on se ristiriidassa sekä oman mielikuvani että Piispasen aineiston kanssa.

Selitys löytyy siitä, että isoviha muidenkin sotien tavoin oli miehinen aihe, ja siksi juuri miehet tunsivat siihen liittyvää perimätietoa. Myös se seikka on otettava huomioon, että aineistoni suurin kerääjä Väinö Tuomaala oli mies. Hän on saattanut helposti valikoida haastateltaviksi juuri miehiä. Huomautettakoon myös, että isovihatarinat muodostivat Selma Tannerin lähettämistä tarinoista vähäisen osan. Hyvin suuri osa oli esimerkiksi haltijoihin liittyviä uskomuksia, ja haltijathan ovat kodin piiriin kuuluvia taikaolentoja. Naiset ovat ymmärrettävästi kertoneet enemmän tällaisista asioista, koska ne ovat olleet lähempänä heidän elämänpiiriään.

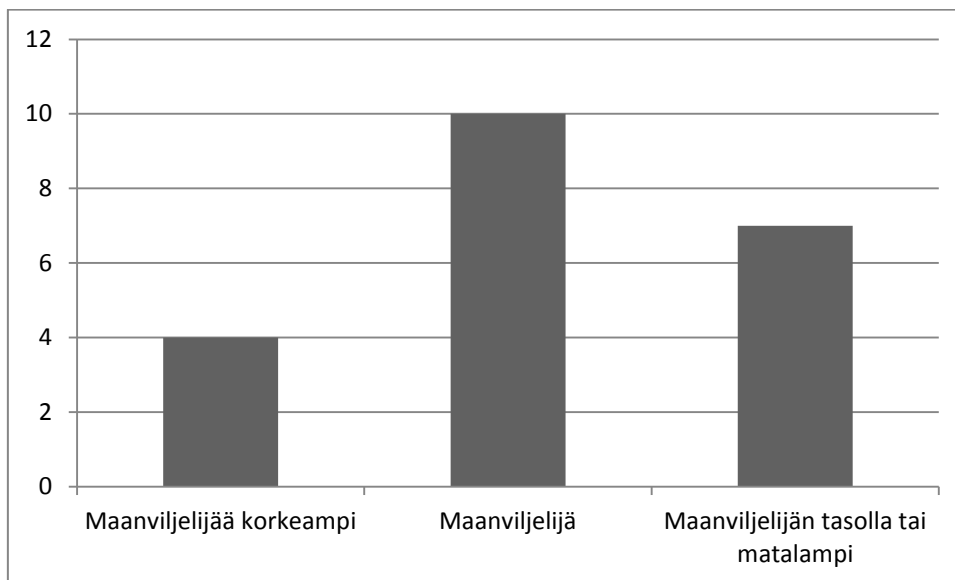
2.3 Kertojien ammatit

Kertojista yhdeksän ammatti on maanviljelijä ja yhden ammatti emäntä. Maatalon isännän ja emännän ammatit voi luonnollisesti laskea yhteen. Koska kertojia on yhteensä 25, on 40 % kertojistaan ammatiltaan joko maatalon isäntiä ja emäntiä. Maanviljelijöiden näin merkittävä osuus ei tietenkään ole mitenkään poikkeuksellista 1900-luvun alkupuolen suomalaisella maaseudulla. Huomattavaa on, että ammatiksi on merkitty maanviljelijä, vaikka kertoja olisi jo jopa yli 80-vuotias, ja näin ollen on syytingillä. Näin on asianlaita esimerkiksi 82-vuotiaan Niilo Hurrin tapauksessa.

Kertojista neljä on ammatiltaan henkilöitä, joiden yhteiskunnallinen asema ja arvostus on maanviljelijää korkeampi. Sellaisiksi henkilöiksi olen laskenut pankinjohtaja K. J. Vaismaan, kirkkoherra Lauri Rauramon, kunnansihteeri Matti Pispan ja asutustarkastaja Jukka Kallion. Matti Pispan ammatiksi on merkitty myös maanviljelijä. Voi hyvin sanoa, että maaseudun eliitti siis tiesi tarinoita siinä missä maanviljelijäkin. Herrat eivät siis jääneet kollektiivisen muistin ulkopuolelle; he tiesivät perimätietotarinoita isostavista aivan kuin maanviljelijäkin. Heitä on aineistossa sen takia vähemmän, että heitä yksinkertaisesti oli vähemmän.

Yhteiskunnalliselta asemaltaan ja arvostukseltaan maanviljelijän kanssa samalla tasolla tai alapuolella olevia löytyy seitsemän kappaletta. Tällaisiksi henkilöiksi olen laskenut kauppias Selma Tannerin, räätäli Matti Liimakan, soittaja Iisakki Minnin, ompelija Sanna Salon, mäkitupalainen Jaakko Mäkelinin sekä itselliset Juha Niemi ja Matti Salokoski. Vuonna 1947, jolloin Jaakko Mäkelinin tarina on kerätty, ei tietenkään enää ollut mäkitupalaisia, mutta hän on ollut mäkitupalainen aiemmin. Olivathan syytingillä olevat maanviljelijätkin merkitty maanviljelijöiksi.

Kuvio 4. Kertojien yhteiskunnallinen asema ja arvostus.



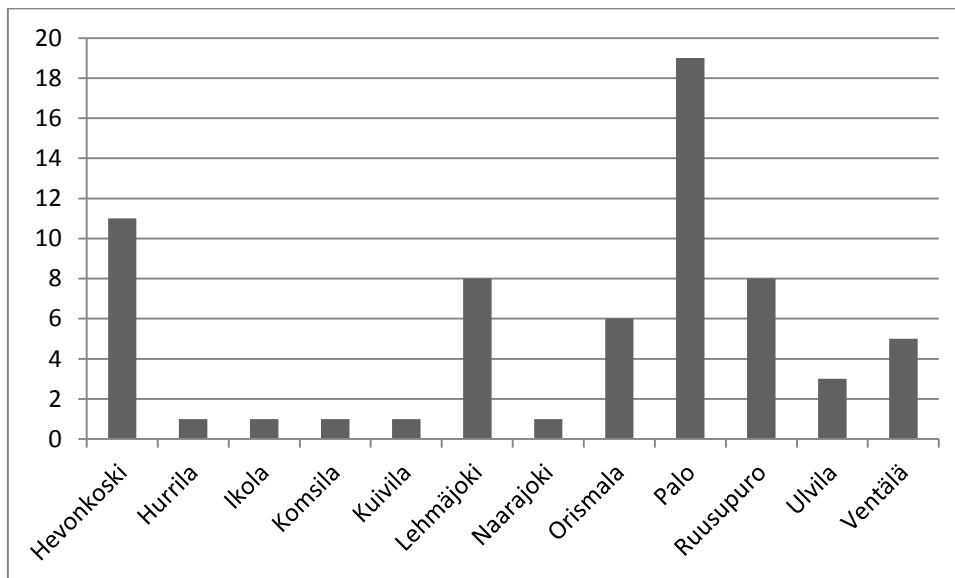
Yhteiskunnan kaikki sosiaaliset kerrostumat näyttäisivät sisältyvän aineistoni kertojiin, joten voi tehdä johtopäätelmän, että perimätieto oli koko kansan perinnettä. Jos miettään, mitä maaseudun ammattiryhmiä kertojista puuttuu, tulee minulle ensimmäisenä mieleen kansakoulunopettajat. Hehän kuuluisivat tietenkin yhteiskunnalliselta asemaltaan maanviljelijöitä korkeampien luokkaan. Itse ainakin kuvittelisin opettajien olevan eturintamassa kannattelemassa perinnettä, koska he olivat muuten aktiivisia kaikenlaisessa sivistystyössä. Voi olla, että perimätietoa ei kuitenkaan tuollainen pidetty sivistyksenä, vaan opettajia kiinnosti ehkä enemmän kirjallinen traditio. Opettajat olivat muita todennäköisemmin muualta paikkakunnalle muuttaneita.

2.4 Kertojien asuinpaikat

Kertomukset, joiden kertojan asuinkylä oli mahdollista selvittää, oli kerätty laajalti eri puolilta Isoakyröä, mutta suurin osa oli Palonkylästä – 19 tarinaa. Toiseksi eniten oli Hevonkoskelta. Sieltä oli kerätty 11 tarinaa. Kolmanneksi eniten, kahdeksan tarinaa, oli sekä Lehmäjoelta että Ruusupurolta. Tosin Ruusupurolta ja Hevonkoskella oli kertojansa, jotka olivat kertoneet kaikki kylistä kerätyt tarinat. Hevonkoskella hän oli Jaakko Taanonen ja Ruusupurolta Maria Heikkilä. Myös Lehmäjoella Matti Viitaluoma kertoi suurimman osan tarinoista. Tämän valossa näyttäisi siltä, että joissakin kylissä on asunut yksittäisiä henkilöitä, joilla on ollut laaja tuntemus isovihatarinoista. Tällaisten kertojien luokse kerääjät varmasti myös hakeutuivat.

Monesta kylästä oli kerätty ainoastaan yksi tarina, milloin tietenkin myös kertojia oli vain yksi. Kaksi tarinaa oli kerätty kaukaa Isonkyrön ulkopuolelta Raisiosta. Nämä tarinat olivat Martta Rauramon keräämiä, ja hän oli kuullut ne aviomieheltään Lauri Rauramolta, joka oli Isonkyrön entinen kirkkoherra.

Kuvio 5. Tarinoiden määrät kylittäin.



Palonkylästä oli myös eniten kertojia. Myös Orismalasta oli useampi kertoja. Palonkylän tapauksessa selitys löytyy siitä, että Palonkylä on keskeisellä paikalla Isossakyrössä. Siellä myös sijaitsee moni isovihan keskeinen paikka – esimerkiksi Penttalan suku on

asunut siellä. Kaukana Palonkylästä sijaitsevasta Orismalasta saatu runsas tarinoiden määrä selittyy ainakin sillä, että kerääjä Helmi-Ilona Liimakka oli tehnyt aktiivista työtä Kalevalan riemuvuoden keräyksessä ja haastatellut useita henkilöitä. Toinen syy on, että Juha Penttala oli orismalalaisen Jaakko Kujalan eno. Tämä kertoikin useita tarinoita Penttalan talosta.

Jaakko Kujala kertoi tarinan Väinö Tuomaalalle vuonna 1948.

Oli Penttalan talo. Paappavainalla oli Penttalassa vielä pikkunen nahkaanen pussi, joka oli ainakin kaksi litraa vanhoja rahoja, jossa oli monen valtakunnan rahaa. Se oli jäänyt taloon niiltä soran haavoilta. Tämä pussi oli kissannahkaanen. Enoo valatti niistä rahoista hevosen silavärkkiä. Valuri oli Hannu ja se asu Penttalan talon likillä, jossa sillä oli paja.

Se vanha Penttala, joka oli ollu soran aikana sairaalana, oli hirviän suuri ja suurista puista tehty tupa. Se oli hyvin lämmin.⁶³

Jaakko Kujala oli syntynyt vuonna 1856, joten hänen isoisävainansa oli todennäköisesti syntynyt 1700-luvun lopulla. Kauan ei ollut siis isostavihasta kulunut, kun kissannahkainen pussi oli Kujalan isoisän omistukseen siirtynyt. Tarinasta selviää myös, että Penttalan talo oli isonvihan aikana sotasairaalaana. Sama asia selviää myös toisesta Kujalan kertomasta tarinasta. Siinä hän kertoo yksityiskohtaisemmin, miten hänen enonsa Juha Penttala veljineen teetti rahoista hevosille varusteita.

Tämän toisinnon Kujala kertoi Tuomaalalle vuonna 1951.

[...]

Enooni Juha Penttala rupes harrastamaan vasken valantaa poikansa kanssa. Siinä kyläs seppä, sen pojan kans Juha rupes valamaan veljensä Matin kanssa hevoosten vehkehiä, solokia, kulujakin. Niin valettiin sen rahapussin sisältö kaikki tyyntä niihin. Niin valoo kaikkia lajia silaan solokia, renkahia, kuluja. Niin meni se pussi joka tuli sillä lailla taloohin perintönä.

Perimätietojen mukaan sillä lailla kokoontunu sen pussin sisältö, kun talos oli sotilassairaala ja sotilaita monesta maasta, niin kun se kuoli, niiren omaisuus koontui siihen pussiin. Niin kerrottiin.⁶⁴

Edellinen tarina on kerrottu magnetofoniin. Vaikka en olekaan alkuperäistä äänitettä kuullut, voi kirjoituksesta päätellä Kujalan kauhistelevan enonsa toimia. Hän toistelee *niin*-sanaa jokaisen lauseen alussa luodakseen traagisemman tunnelman ja vielä kaiken

⁶³ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6298. 1955.

⁶⁴ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6319. 1955.

lisäksi korostaa rahapussin tulleen taloon perintönä. Eihän perintöä saa tuolla tavalla tuhota. Mainittakoon, että myöhemmin tulee vastaan kunnansihteeri Matti Pispan kertoma tarina Kujalan enosta, Juha Penttalasta, jonka veljien Pispä mainitsee kuolleen. Koska Juhan veljet olivat kuolleet paljon häntä ennen, on Kujalan tarinassa rahojen tuhoajana pääosassa nimenomaan Juha Penttala eikä hänen veljensä Matti, jonka Kujala mainitsee vain sivumennen.

3 VENÄJÄLTÄ PALAAMINEN

Tyypillinen paluutarina koostuu esimerkiksi seuraavista elementeistä, jotka toki saattavat varioida jonkin verran: Mies palaa sotavankeudesta – vain koira enää tuntee hänet – emäntä on mennyt uusiin naimisiin – emännän häitä vietetään parhaillaan – kotitalo on vieraan hallussa⁶⁵. Omassa aineistossani on esimerkiksi tarina, jossa emännän sijaan taloon on jäänyt sisko, joka on ottanut miehen toisesta pitäjistä.

Aineistoni 82 tarinasta 12 (14,6 %) käsittelee venäjälle vankeuteen viedyn henkilön palaamista kotiinsa. Paluutarinat ovat ”onnellisen lopun” tarinoita, mutta kuten myöhemmin osoitan, muuntuivat tarinoiden loput onnellisiksi, vaikka todellisuudessa loppu ei niin onnellinen olisi ollutkaan. Paluutarinoiden suuri osuus kuitenkin kertoo siitä, että rankoista ajoista on merkityksellistä kertoa onnellisesti päättyviä tarinoita – eheyttämään kansaa. Isostavihasta kerrottiin näitä tarinoita tuoreimpienkin sota-aikojen jälkeen – ehkä siksi, että tuoreemmista ajoista oli vaikeampi puhua.

3.1 Venäjälle viedyt

Venäläiset sieppasivat miehittämiltään alueilta mukaansa etenkin nuorta väkeä. Sieppaukset olivat osa tuhoamista ja vallattujen alueiden elinvoiman vähentämistä. Kun tuhoamispartio iski johonkin taloon, se saattoi tappaa aikuiset hetimiten tai kiduttaen ja ottaa sopivimmat asukit orjikkeeseen. Lopuksi rosvojoukkio saattoi tuikata rosvoamansa rakennukset tuleen. Isostakyröstä, Vähstäkyröstä ja Vöyriltä venäläiset sieppasivat runsaat 500 vankia. Isostakyröstä venäläiset kokosivat saaliikseen pääasiassa 10–20-vuotiaita tyttöjä ja poikia – poikia enemmän, koska näistä sai paremman hinnan.⁶⁶

Uudenkaupungin rauhansopimuksen myötä vangiksi otetut sotilaat ja orjiksi viety siviiliväestö sai palata kotiinsa, ellei näitä oltu kastettu ortodokseiksi tai naitettu Venäjällä. Heille annettiin myös mahdollisuus jäädä Venäjälle. Ortodokseiksi kastetuista ja naitetuistakin moni yritti pakoon. Erityisesti naiset valitsivat mieluummin pakomatkan kuin elämän vieraassa kulttuurissa. Palaajia ei suinkaan otettu aina avosylin vastaan, vaan

⁶⁵ Vento & Jauhiainen 1971, 136.

⁶⁶ Vilkuna 2005, 106.

perhe usein vierasti tulijaa. Esimerkiksi kotiin jäänyt vaimo oli saanut solmia uuden avioliiton saadakseen pellostä toimeentulon.⁶⁷

Palaajissa oli myös mukana huijareita. Omassa aineistossani ei huijaritarinoita esiinny, mutta esimerkiksi Seinäjoen Jouppilan talosta vietiin isonvihan aikana Venäjälle Jaakko-niminen poika. Jaakon vanhemmat Heikki ja Liisa tekivät testamentin, jossa he lupasivat tilan perinnön Jaakolle, jos tämä palaisi vankeudesta. Vuonna 1737 Jaakko palasi Viipurin läänistä yhdessä kirkkoherra Kustaa Backin kanssa. Heti häntä ei tunnustettu omaksi pojaksi, mutta Jaakon vierailtua lapsuutensa paikoissa, alkoivat vanhemmat uskoa hänet pojakseen. Myöhemmin Jaakon vanhemmat hakivat hänestä eroa, koska he olivat alkaneet huomata, ettei hän muista vähäisintäkään siitä ajasta, jolloin hänet oli ryöstetty, vaikka Jaakko oli ollut tuolloin jo 13-vuotias. Palannut mies oli myös vaa-leahiuksinen, vaikka pois viety poika oli ollut tummahiuksinen.⁶⁸

Osa paluutarinoista sijoittuu entisen Ylistaron Heikkolan kylään, joka oli tarinoiden kertomisajankohtana itsenäinen kunta (nykyisin osa Seinäjokea). Se oli Isonkyrön osa vuoteen 1859 saakka. Kappeliseurakunta se oli vuodesta 1667 itsenäistymiseensä asti, vaikka maaherra nimittikin vielä vuonna 1684 Ylistaron kappalaisia apupapeiksi.⁶⁹ Sellaisista paikoista, jotka eivät kuuluneet Isonkyrön pitäjään isonvihan aikaan, ei kokoa-massani aineistossa ole paluutarinoita. Ylistarosta Venäjälle viedyt on maaherran kirjeessä kuninkaalle lueteltu tietenkin samassa kohdassa Isonkyrön kanssa, koska Ylistaro oli isonvihan jälkeen kappeliseurakunta⁷⁰.

Vaikka Venäjältä palasi ajan mittaan Isonkyröön neljätoista henkilöä⁷¹, tarinat keskittyvät muutamasta talosta vietyihin lapsiin. Se, että tarinat juuri näistä taloista ovat säilyneet, voivat kertoa esimerkiksi niiden merkittävästä asemasta Isossakyrössä. Muut suvut ovat myös saattaneet ajan saatossa hävitä, ja tarinoita on kerrottu suvuista, jotka ovat olleet Isossakyrössä vielä 1900-luvulla.

⁶⁷ Viikuna 2005, 474–475.

⁶⁸ Katajisto 2000; 38, 45, 65.

⁶⁹ Mielty 2004, 388.

⁷⁰ Pohjanmaan maaherrojen kirjeet kuninkaalliselle majesteetille 1719–1729, nide 9, JyMA (mf).

⁷¹ Mielty 2013, 109.

Aineistoni kahdestatoista paluutarinasta kymmenen kertoo joko Isonkyrön Penttalasta viedystä pojasta (neljä tarinaa), Ylistaron Heikkolan Karhulasta (kolme tarinaa) viedyistä kahdesta pojasta tai Isonkyrön Turppalasta (kolme tarinaa) viedyistä lapsista, jotka ovat molemmat tyttöjä kahdessa tarinassa ja yhdessä tarinassa sekä poika että tyttö. Toisin yksi kertoja ei muistanut talon nimeä, mutta hän puhui kahdesta työstä, joten hänen voi päätellä tarkoittaneen Turppalan tyttöjä. Yksi tarina kertoo Tuuralan Korvolanimisestä talosta viedystä pojasta. Yksi kertoja puhui pojasta, joka palasi, muttei nimmennyt mitään paikkaa. Kenties hän tarkoitti Penttalan poikaa, koska muissa tarinoissa sieltä vietiin yksi poika. Tällöin Penttala käsitteleviä paluutarinoita olisi neljä. Lienee myös syytä huomauttaa, että Väinö Tuomaala oli haastatellut kahtena eri ajankohtana kunnansihteerinä Matti Pispaa, ja tämä oli kertonut kahdesti saman tarinan Tuomaalalle Penttalan pojasta. Toinen tarinoista on huomattavasti yksityiskohtaisemmin kerrottu.

Anna-Leena Siikala kirjoittaa toistuvista kerrontayksiköistä, joiden perusteella voidaan selvittää kertomuksen skemaattinen rakenne. Kerrontayksiköt ovat sellaisia informaatiokokonaisuuksia, joissa tuodaan esiin jokin uusi, esim. juonen kulkua eteenpäin vievä, tapahtumia perusteleva tai selittävä asiasisältö.⁷² Siikalan teoria on paljon tätä kattavampi ja se on pohja kertomusten makrorakenteen analyysille, mutta pelkistetylläkin menetelmällä voi vertailla kunnansihteerinä Pispaa Penttalan pojasta Tuomaalalle esittämää tarinaa ja sen toisintoa. Voidaan puhua myös propositioista, jotka jäsenyivät sekvensseiksi esimerkiksi ajallisesti, tilallisesti, syyperäisesti tai kumoavasti⁷³. Tarina Kalle Penttalasta on vastakkainen onnellisen lopun paluutarinoille, koska siinä Kalle ei saa talon isännyyttä itselleen ja hän alkaa puhua itsemurhasta. Tarinan lopusta jää kyllä käsitys, että hän sai asua kotonaan, mutta todellisuudessa sekään ei pidä paikkaansa.

⁷² Siikala 1984, 41.

⁷³ Prince 2003, 80.

3.2 Penttalan pojan paluu

Ensimmäisen kerran 65-vuotias kunnansihteeri kertoi tarinan Penttalan pojasta vuonna 1947.

Juha Penttala oli meillä nikkaroimassa. Tällöin hän kertoi perimätietoja ison vihan ajoilta. Hän kertoi, että Penttalan talo silloin säilyi. Kun tuli rauhallisempaa taistelun jälkeen kevättalvella ja luultiin jo ryssien kokonaan lähteneen, tulivat Penttalan isä ja poika kotiin ja alkoivat ajamaa sontaa pellolle Orolan vainiolle. Poika taisi olla siinä 17-vuotias silloin.

Kun nämä Penttalan väki kartanolla loivat sontaa, näkivät Tuuralasta (Vaasasasta) päin tulevan ratsujoukon. Isä varoitti poikaa, että lähteä viemään kuormaa pellolle, kun ei tierä, onko ne ryssiä vai oman maan väkiä. Poika lähti kiellosta huolimatta. Tulijat olivat ryssiä ja ne naappasivat pojan ja sen hevosen pellolta.

Vuosikymmeniä kului, ja pojasta ei kuulunut mitään. Mutta kumminkin viimeen poika palasi kotiin vankeudesta. Jostakin tuomesta vain poika oli kotinsa tuntenu, niin kauan hän oli vieraalla maalla.

Sillä aikaa, pojan poissa ollessa, sisar oli mennyt naimisiin saarijärveläisen miehen kanssa. Ja tämä sisar ei tahtonut ollenkaan Venäjältä palaajaa omistaa veljekseen. Mutta veli oli sanonut sille, että ei piitata, ei hän taloa halua, kun vain saa olla kotona.

Vanhana miehenä tämä poika oli viinapäässä hokenut itsensätappamisesta, mutta oli tuumannut, että jos hän menee jokeen, ei hän huku, kun hän osaa uida.

Kertoja Penttala on kuollut yli 30 vuotta sitten. Tällä nikkari Juha Penttalalla on kolmoset: Iivari, Jalmari ja Ilmari. Kaksi näistä kolmosista kuoli tulirokkoon 1891 ja kolmas hukkuu n. v. 1910.⁷⁴

Toisen kerran hän kertoi tarinan vuonna 1950.

Penttalan Juha Penttala kerto, että Penttalan isäntä ja 17 poika (sic) säilytti henkensä Napuen tappelun aikana. Nämä olivat ajamassa sontaa. Olivat nähneet ratsujoukon tulevan Orolasta päin. Ajoivat sinne sontaa. Isä kielsi poikaa, ettei tierä onko ne omia. Niin kävi, errä ryssät vei pojan ja hevosen.

Tytär jäi Penttalaan. Vävy otettiin sille Saarijärveltä. Mutta aikoin päästä se poika palas Venäjältä vankeudesta. Mutta sisar ei halunnutkaan tuntea veljeään. Poika sanoi: ei hän taloa pyyrä, kun vaan saa olla kotona. Hän surmaa ittesä, päissään, veteen osaa uida, klupulla ottaa kipeää.⁷⁵

Penttalasta viety poika Kalle Pertinpoika on mainittu maaherran kuninkaalliselle majesteetille lähetetyssä kirjeessä, jossa on nimismies Isaac Gumsen laatima lista kaikista Isostakyröstä viedyistä⁷⁶. Matti Lehtiön artikkelin ja Kalervo Mieltyn kirjan mukaan Penttalan poika myös palasi vankeudesta⁷⁷. Tarinoista jälkimmäinen on selvästi kerrottu huolimattomammin, vaikka se sisältää samat Penttalan pojan paluunjälkeiset propositiot

⁷⁴ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6185. 1955.

⁷⁵ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6368. 1955.

⁷⁶ Pohjanmaan maaherrojen kirjeet kuninkaalliselle majesteetille 1719–1729, nide 9, JyMA (mf).

⁷⁷ Lehtiö 2000, 21; Mieltyn 2013, 109.

kuin ensimmäinenkin tarina: tytär jää – vävy tulee Saarijärveltä – poika palaa – sisar ei tunne veljeään aluksi – poika ei halua taloa, kunhan saa asua kotonaan – myöhemmin poika uhkaa itsemurhalla. Siikalán sanoin siis molempien versioiden skemaattinen rakenne on sama.

Kalle Penttalan siis väitetään palanneen Venäjältä vankeudesta, mutta kotitaloonsa hän ei ainakaan palannut. Isonkyrön rippikirjoista ei löydy Karl Bertilssonin nimeä vuosina 1727–1740 – saati sitten 1750-, 1760- tai 1770-luvulla, jolloin talon isäntä oli jo tarinoiden Saarijärven-miehen Yrjö Tuomaanpojan poika Matti Yrjönpoika.⁷⁸ Myöskään Kalle Jaakonpoika Korvolasta ei ole löytynyt merkintää rippikirjoista, vaikka hän perimätiedon mukaan on Venäjältä palannut. Hänestä on kuitenkin löytynyt mainintoja tuomio- kirjoista ja myöhemmin Kaustisen talon eläkkeellä olevana sotilana.⁷⁹ Sanottakoon, että myös Heikkolan Karhun talossa isäntänä on rippikirjassa jo 1720-luvulla Esa Karhu⁸⁰, joka palasi Venäjältä⁸¹.

Varsinkin ensimmäisestä Pispán Penttalan pojasta kertomasta tarinasta lukijalle jää lopputaivutelmä, että Kalle Pertinpoika olisi loppujen lopuksi hyväksytty asumaan kotitaloonsa. Vaikutelmä syntyy siitä, että sekvenssissä sisar ei halua tuntea palaajaa veljekseen, ja veli sanoo, ettei halua taloa. Propositionit on liitetty toisiinsa disjunktiivisellä *mutta*-konjunktiolla.⁸² Edellinen propositio alustaa aina seuraavaa propositiota ja vasta-kohtaisuuden ilmaiseva *mutta*-sana on viimeisen proposition aloittava sana. Koska lisää informaatiota ei tule, jää lukija siis siihen uskomukseen, että Kalle Pertinpoika sai jäädä taloon, koska hän ei pyytänyt isännyyttä itselleen. Myös kaksi muuta tarinaa antavat ymmärtää, että Kalle hyväksyttiin takaisin kotitaloonsa, mutta niissä ei kerrota mitään hänen itsemurha-ajatuksistaan.

⁷⁸ Isonkyrön rippikirjat 1727–1771 (UK8–9: I Aa:1–3, RA).

⁷⁹ Lehtiö 2000, 21.

⁸⁰ Isonkyrön rippikirjat 1727–1752 (UK8: I Aa:1, RA).

⁸¹ Lehtiö 2000, 21; Mielty 2013, 111.

⁸² Ks. Prince 2003, 48.

Tarinan kertoi 74-vuotias Jaakko Mäkelin vuonna 1947.

Penttalan isäntä Isonvihan aikana näki näön, että siinä on oleva komea kirkko, joka on muuttuva sairaalaksi. Sen pojan veivät venäläiset. Ja oli kauan kadoksissa. Tuli takaisin: ”En ole nähnyt muuta tuttua, kun Isonkyrön kellon tuolla puolen Moskuen.” 20 v. oli hän Venäjällä. Tuli karkaamalla. Ei tunnettu. Vasta myöhemmin asian todellisuus selvisi. Penttalan poika hän oli.

Kasakkain tallina vanhakirkko...⁸³

Tarinan kertoi 92-vuotias maanviljelijä Jaakko Kujala vuonna 1948.

Ruottinvallan aikana määräys, että missä on miehiä, niiden on sotaan lähdettävä, eli muuten portin päällä hirtetään. Penttalan poika ollu ison vihan aikana, poika lähti sotaan. Se oli useamman vuoren sillä reissulla. Aivan tuntemattomana palasi sitten kotiansa. Kukaan kotona ei enää tuntenu, eikä uskonu, että se on talon poika. Vasta sitten kun poika sanoi: Muistattako kun oltiin Murroon luhralle lehtiä kasaroimassa ja hän vesurilla löi käteen, näyttäen sitä arpea. Uskottako että hän on Penttalan poika. Sitten uskovat, kun poika näytti vasemman kären rystäältä arpea.⁸⁴

Jaakko Mäkelinin tarinan mukaan Kalle Pertinpojan olisi pitänyt palata 1730-luvulla Venäjältä, mutta rippikirjoissa ei siis ollut vielä silloinkaan hänen nimeään. Jaakko Kujalan tarina poikkeaa muista tarinoista jo alkuasetelmaltaan. Hänen mukaansa Penttalan poika lähti sotaan, mutta se ei ole uskottavaa 13-vuotiaan pojan kohdalla. Hän myös mainitsee arven, josta muut eivät kertoneet mitään. Saattaa tietenkin olla, että Jaakko Kujalan korkea ikä oli jo heikentänyt hänen muistiaan.

Jotain todenperäistäkin Kujalan tarinassa on. Ruotsissa nimittäin otettiin uudelleen käyttöön vanha väenottojärjestelmä, koska kuningas Kaarle XI:n vuoden 1682 valtiopäivillä läpi viemä ruotuarmeija ei riittänyt maan puolustukseen sodan laajentuessa – vaikka Pohjanmaalla väenottojärjestelmä olikin koko ajan käytössä vuoteen 1733 saakka⁸⁵. Kujalan tarinassa sekoittuu opittu tieto ja kiertotarinat keskenään. Tietous nostoväen olemassaolosta vaikuttaa koulussa tai muualla opitulta, mutta portin päällä hirttäminen on kiertotarinaa.

Sen lisäksi, että tarinoissa väitetään Penttalan pojan tulleen hyväksytyksi takaisin kotiloonsa, on silmiinpistävää, ettei niissä syyllistetä yhteisöä juuri lainkaan Kallen itse-

⁸³ SKS KRA Kärki, Frans 3019. 1947.

⁸⁴ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6339. 1955.

⁸⁵ Karonen 2008; 302, 315.

murha-aikeista. Ensimmäisessä tarinassa mainitaan hänen uhkailleen viinapäissään itsemurhalla. Vaikka tarinassa mainitaankin, että sisar ei halunnut aluksi tunnustaa palaajaa veljekseen, ei tarinassa kerrota mitään muun paikallisyhteisön suhtautumisesta palaajaan. Esimerkiksi Jouppilan Vale-Jaakko oli jopa käräjillä häneen kohdistuneesta loukkauksesta, kun joku toinen oli nimitellyt häntä karjalaiseksi⁸⁶.

Toivo Nygårdin mukaan itsemurha on nähty heikon ja luovuttavan yksilön tapana kohdata vaikeuksia. Häpeä, jota Kalle Penttalan koki, ei useinkaan näkynyt ulospäin, mutta sen seuraukset näkyivät itsetuhoisena käyttäytymisenä ja äärimmillään onnistuneina itsemurhina. Huomattakoon, että tarinassa on myös viitteitä siitä, että Penttalan poika olisi reagoinut paineeseen ja häpeään alkoholisoitumalla. Viina oli viranomaisillekin sopiva selitys itsemurhalle, jos mitään muuta selitystä ei löydetty eikä koko elämää – kuten Kalle Penttalan tapauksessa – voinut selitykseksi tarjota.⁸⁷

Koska Kalle Penttala ei onnistunut saavuttamaan sitä tavoitetta, joka hänen olisi kuulunut saavuttaa – olla Penttalan isäntä – eikä todellisuudessa edes palannut kotitaloonsa, hänestä tuli itsetuhoinen. Tällainen seikka sivuutetaan kuitenkin perimätiedossa. Se kertoo siitä, että isokyröläiseen, pohjalaiseen ja ehkä jopa suomalaiseen mentaliteettiin kuulu yksilön syyttäminen omista epäonnistumisistaan. Yhteisössä ei missään nimessä ole mitään vikaa. Päinvastoin perhe esitetään perimätiedossa kultaisena ja rakastavana pieniyhteisönä, joka pienen epäröinnin jälkeen hyväksyy vuosien jälkeen palaavan sisaruksen kotiinsa. Toisenlaisen tarinan kertominen olisi sotinut kollektiivista muistin totuutta vastaan ja olisi näin sulkenut kertojansa yhteisön ja sitä ylläpitävän muistin ulkopuolelle. Todennäköisesti sellaista olisi pidetty pahantahtoisena ja kapinoivana vastarannankiiskinä.

Piispasen mukaan pohjalainen kollektiivisuus ja sosiaalinen kontrolli näkyvät uskomustarinoissa. Esimerkiksi vain eteläpohjalaisissa tarinoissa annetaan ohjeistuksia siitä, miten pitää toimia löytötavaroiden kanssa.⁸⁸ Yksilölle on siis asetettu paineita noudattaa yhteisön sääntöjä, mutta kun yhteisö ei ole toiminut kuten pitäisi, katoaa yhteisön kol-

⁸⁶ Katajisto 2000, 51.

⁸⁷ Nygård; 100, 108, 139.

⁸⁸ Piispanen 2009, 250.

lektiivisesta muistista hiljalleen yhteisön tekemä vääräys – ainakin Penttalan pojasta kerrotun tarinan valossa.

Penttalan pojan tarinaa analysoitaessa on myös mietittävä eri ryhmiin liitettyjä mielikuvia. Ihmiselle alkaa varhaisessa lapsuudessa muodostua yksilöllinen identiteetti ja suurryhmäidentiteetti. Aikuiseksi kasvaessaan yksilö alkaa ajatella olevansa osa jotain suurempaa ryhmää tai yhteisöä. Suuret ryhmät muodostuvat samanlaisten mielikuvien, projisointien, pohjalta: ihmiset samaistuvat ryhmään, jonka muut jäsenet ovat kasvaneet liittämään tietyt asiat samanlaisiin kokonaisuuksiin, esimerkiksi mieheyteen, kansallisuuteen, kieleen tai murteeseen. Mieltämällä toisiin suuriin ryhmiin pahan, vastakohtan itselle, luodaan koheesiota oman ryhmän sisällä. Sukupolvet siirtävät yhteisön traumaattiset kokemukset seuraavalle sukupolvelle, elleivät he itse pysty käsittelemään traumaansa. Näin trauma jatkuu sukupolvesta toiseen, ellei sitä kyetä käsittelemään.⁸⁹

Tästä näkökulmasta katsottuna kyse on siitä, että isonvihan trauma on siirretty sukupolvelta toiselle kertomuksissa. Hiljalleen kertomus vääristyy muotoon, jossa pahan edustaja – ryssä – vie lapsen Isostakyröstä, kuten oikeastikin tapahtui, mutta kun tämä lapsi palaa, hyvä, isokyröläinen, yhteisö hyväksyy palaajan avosylin, koska isokyröläinen – tai suomalainen – edustaa kaikkea, mitä ”ryssä” ei edusta. Venäläinen ottaa tarinassa lapsen pakolla, mutta suomalainen ottaa lapsena viedyn palaajan lämmöllä, hyväksynnällä ja vapaaehtoisesti takaisin.

Paluutarinoilla oli siis koheesiota luovaa poliittista merkitystä⁹⁰. On myös niin, että 1900-luvulla sisällissodan ja heimosotien ollessa takana, II maailmansodan juuri loputtua sekä Neuvostoliiton ollessa voimissaan oli helppoa puhua kaukaisemmassa menneisyydessä tapahtuneista venäläisten rikoksista ja urheiden suomalaisten voitosta. Ehkä tarinoilla saattoi olla 1940- ja 1950-luvuilla jonkinlainen terapeuttinenkin merkitys hävittyjen sotien jälkeen. Eduskuntakin joutui hyväksymään välirauhasopimuksen Neuvostoliiton kanssa vaiti ollen, kuten Väinö Tanner esitti⁹¹. Vasta hävitystä sodasta oli kiusallista puhua niin kansan keskuudessa kuin eduskunnassa ja hallituksessakin.

⁸⁹ Volkan 1999; 40–43, 45.

⁹⁰ Vilkuna 2005, 532.

⁹¹ Karonen 2012, 166.

Mielenkiintoisen poikkeuksen paluutarinoista tekee yksi aineistosta löytyvä tarina, jossa vankeuteen viety ei palaakaan, vaan hän tavallaan kääntyy venäläisten puolelle. En ole tietenkään laskenut tarinaa kahdentoista pakotarinan joukkoon. Tällaiset tarinat nimittäin muodostavat oman luokkansa, mutta esiteltäköön tämä yksi tarina nyt tässä yhteydessä.

Tarinan kertoi 79-vuotias emäntä Maria Heikkilä vuonna 1950.

Luhtalasta (Isokyrö) vietiin likka, tytär vankina Venäjälle Napuen tappelun aikoina. Se joutuu naimisiin Venäjällä, oli kertonu siellä lapsilleen, että thällä on koto Isossakyrössä.

Pöytyältä tuli isäntä Luhtalaan. Venäjältä Luhtalan tytön kaksi poikaa rupesi käräjöimään äireensä kotoa. Ja voittivat käräjöimisen. Se pöytän (sic) mies löi kisannahkasta rahakukkaroa lakitvan pöytään ja sanoi: Tämä kestää käräjöirä.

Luhtalan mumma on viires polvi siitä alaha päin.⁹²

Tarinan alustus, jolla tarkoitetaan alussa olevaa tarinan aikaan ja paikkaan sitovaa tekstiä⁹³, on samanlainen kuin pakotarinoissa: ”Luhtalasta (Isokyrö) vietiin likka [...] Napuen tappelun aikoina.” Lienee aiheellista kysyä, miksei tarinoita, joissa vankeuteen viety ei palannutkaan, kerrottu enempää. Tarinoita, joissa vankeuteen Venäjälle viety palaa, on aineistossa 12-kertainen määrä. Lisäksi on huomautettava, ettei aineistosta löydy ainoatakaan tarinaa, jossa pakoyritys olisi epäonnistunut. Mahdotonhan sellaisia tarinoita olisi ollut tosina kertoakaan. Ei kukaan saapunut nimittäin Venäjältä kertomaan, että joku yritti paeta mutta epäonnistui. Pakotarinoiden poliittisuus on siis yhteisöä vahvistava. Ne eivät missään tapauksessa ole latistavia tai masentavia. Niiden funktio on luoda uskoa tulevaan ainakin kansallisella tasolla. Niillä haluttiin kertoa, että Venäjä tai Neuvostoliitto ei voi alistaa suomalaisia.

⁹² SKS KRA Tuomaala, Väinö 6244. 1955.

⁹³ Prince 2003, 88.

4 VENÄLÄISTEN TUOMA TUHO

Käsittelen kidutus-, ryöstö- ja vastustamistarinat yhdessä, koska kaikki liittyvät siihen tilanteeseen, kun vainolainen tulee taloon. Myös pakotarinat vainolaisen tieltä liittyvät tähän kokonaisuuteen. Tyypillisessä kidutustarinassa vainolaiset esimerkiksi polttavat tulella, naulaavat kielestä tai juoksuttavat hevosen vierellä. Ryöstötarinoissa vainolainen tulee ja ryöstää talosta vaikkapa karjaa tai arvoesineitä. Jos vainolaisia onnistutaan vastustamaan, saattaa esimerkiksi rohkea emäntä lyödä vainolaisia päähän joillakin esineillä ja surmata heidät. Jos vainolaista vain paetaan sen kummemmin vastustamatta, suuntautuu pako yleensä metsiin saunoille tai piilopirteille.⁹⁴

Kidutukset kestivät useita päiviä, joskus viikkojakin. Niitä järjestettiin myös keskitetyksi, jotta kauhun vaikutus olisi ollut mahdollisimman tuntuva. Vankeja koottiin esimerkiksi suurempiin kyliin, jonne venäläiset olivat itse majoittuneet. Niissä vartiointi oli helpompaa, ja tilaa oli riittävästi myös vangeille. Venäläisten tulkkeina ja renkeinä toimi suomalaisia, jotka oli kastettu ortodokseiksi Viipurissa. Rengit kasvatettiin väkivaltaan, ja he saattoivat harjoittaa silmitöntä väkivaltaa jopa oma-aloitteisesti.⁹⁵

Kidutustapoja oli monenlaisia. Oli roikutusta eli kiikkua, korventamista eli palvaamista, piiskalla hakkaamista ja viiltelyä. Roikutusta pidettiin venäläisten varsinaisena kidutusmenetelmänä ja se oli jo itsessään äärimmäisen tuskallinen. Kiikussa ollut ihminen roikkui kurkihirren yli heitetyn köyden varassa kädet selkensä takana niin, että ajan mittaan kädet taipuivat luonnottomasti pään yli. Kiikussa olleiden ihmisten tuskaa lisättiin monin tavoin, esimerkiksi pistelemällä, tönimällä ja piiskaamalla. Venäläiset saattoivat myös sytyttää tulen kiikussa roikkuvan ihmisen alle niin, että tämä korventui. Aina ei palvaamiseen kuitenkaan kiikkua tarvittu, vaan ihmisiä saatettiin työntää uuniin muutenkin, jotta nämä kertoisivat, minne olivat kätkeneet talon arvoesineitä venäläisiltä piiloon. Piiskoista ja pampuista osansa saivat erityisesti suomalaiset papit, joiden ei katsottu onnistuneen tarpeeksi hyvin veronkantotehtävissään.⁹⁶

⁹⁴ Vento & Jauhiainen 1971; 132–133, 137.

⁹⁵ Vilkuna 2005, 80–81.

⁹⁶ Vilkuna 2005, 81–86.

Kidutus-, ryöstö-, pako- ja vastustamistarinoiden analysointi määrällisen jakautumisen perusteella olisi hankalaa, koska monissa aineistoni tarinoissa on elementtejä näistä kai- kista. On esimerkiksi tarina Reinilän isännästä, joka poltettiin saunaan.

Tarinan kertoi Maria Heikkilä vuonna 1950.

[...]

Reinilästä ryssät pönkittivät isännän saunaan ja pistivät saunan palamaan. Se isäntä oli tehnyt jotakin koiruutta ryssille.⁹⁷

Vasta polttamisen jälkeen esitetään propositio, että isäntä oli tehnyt jotain koiruutta rys- sille. Reinilän isäntä oli siis vastustanut venäläisiä, mistä häntä rangaistiin polttamalla saunaan. Polttamista voinee pitää kidutusmurhana.

4.1 Pakeneminen metsiin

Jos tarinoissa puhutaan pakopaikoista, yleensä vain mainitaan niiden sijainti. Joskus saatetaan mainita, ei tavallisesti mainita, kuka tai minkä suvun jäseniä siellä on ollut paossa. Yhdessä tarinassa mainitaan, että Linnakivi-nimisessä paikassa Meralammen pohjoispuolella on ollut Ventälän ja Napuen kylän asukkaita paossa. Useimmiten kui- tenkaan näinkään yksityiskohtaiseen kuvailuun ei päädytä, mihin tietenkin yksinkertai- sin selitys on tiedon puuttuminen.

Tarinan kertoi asutustarkastaja Jukka Kallio vuonna 1948.

Meralammen pohjoispuolella, rinnan puolella, likellä kylän tietä, on ison vihan aikana ollu piilopaikka. Siellä suurella kivellä on pidetty vartioita. Tämä kivi siitä johtuen edelleen kantaa Linnakiven-nimeä. Ventälän ja Napuen kyläläisiä täällä on paossa ollut.⁹⁸

On siis ilmeistä, että edes jollain tavalla pakenemiseen liittyvissä tarinoissa ei ole ko- vinkaan toiminnallisesti esiintyviä subjekteja silloin, kun tarinassa isokyröläinen ei ole protagonistin tai sankarin asemassa. Pakosaunoista puhuttaessa siis kertojat suosivat asioiden olotiloja kuvaavia staattisia väittämiä mieluummin kuin prosessiväittämiä, jois-

⁹⁷ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6182. 1955.

⁹⁸ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6257. 1955.

sa subjekteilla olisi päämäärätietoista toimintaa.⁹⁹ Voisi myös sanoa, että pakopaikat ovat tarinoiden keskiössä eivätkä ihmiset. Tietenkin voi olla, että kerääjä on kysynyt nimenomaan pakopaikoista, mutta se ei poista kertojalta mahdollisuutta kertoa tarinaa niin, että siinä olisi aktiivinen subjekti. Seuraavan tarinan aktiivisen toimijan sisältävä parafrasi voisi olla esimerkiksi: ”Perttiläiset pakenivat isonvihan aikana Tuuralaan saunaan.”

Tarinan kertoi 71-vuotias maanviljelijä Matti Viitaluoma vuonna 1947.

Perttiläisten pakosauna ison vihan aikana on ollu Tuuralassa.¹⁰⁰

Kertojat eivät siis halua kertoa menneisyyden isokyröläistä aktiivisina pakenijoina, koska tällainen kerrontatapa tekisi heistä pelkurimaisempia. Poikkeus kuitenkin vahvistaa säännön, mutta silloinkin pakenijat ovat epämääräisesti suomalaisia – eivät isokyröläisiä, saati sitten tiettyjä henkilöitä tai edes tietyn suvun jäseniä.

Tarinan kertoi Jaakko Kallio vuonna 1948.

Jakko (sic) Minni kertoi, että kun suomalaisia pakeni Napuen taistelun aikana Naarajoen kautta Laihialle, niitä takaa ajo ryssiä tiineellä tammalla, jonka ottivat Napuen Sippolasta, ajovat sillä Knaapilan poikkisarassa olevan Syränmaan nevan yli, siitä yrittivät, mutta ryssä upposi tiineen tamman kanssa, Siitä on kansan muistoon paikalle jäänyt Meranlampi-nimi.¹⁰¹

Vaikka isokyröläisten toiminta kuvataankin monesti staattisena, eikä edellä siteerattujen kaltaisissa tarinoissa esiinny yleensä yksilöityjä henkilöitä, vielä epämääräisemmin puhutaan venäläisistä. He ovat epämääräinen joukko, joka jahtaa pakenijoita, tai jos puhutaan yksilöstä, nimitetään tätä vain yksinkertaisesti *ryssäksi* kuten edellisessä tarinassa. Jatkosodan aikaisessa oikeistolehdistössä venäläiset kuvattiin myös aina massana, joka esimerkiksi laavamaisesti tai liejumaisesti valuu yli sivistyneitten kansain¹⁰². Todennäköisesti suomalaisten oli helppoa omaksua tällainen kuva venäläisistä, kun heidän oma kansanomaisen historiansakin kertoi venäläisistä tällä tavalla.

⁹⁹ Ks. Prince 2003; 6, 92, 95.

¹⁰⁰ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6275. 1955.

¹⁰¹ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6256. 1955.

¹⁰² Luostarinen 1986, 332.

4.2 Julmuuden vastustaminen

Jos tarinan kertoja haluaa kertoa tapauksesta, jossa isokyröläinen sankari vastustaa onnistuneesti venäläisiä, kerrotaan hyvinkin yksityiskohtainen tarina. Vaikka ensin tarinan protagonistin saattaakin paeta pakosaunalle, hän myöhemmin ehkä onnistuu jopa surmaamaan venäläiset. Aineistossani tällaisissa tarinoissa protagonistin on nainen. Ensimmäisessä tarinassa sankaritar on Sippolan emännän piika ja toisessa Vakkilan emäntä. Ensimmäisessä tarinassa paikkaa nimitetään Lankareimiksi ja Korpilammeksi, toisessa tarinassa Laurinlaaksoksi. Ensimmäisessä tarinassa väitetään emännän olleen Laurinlaaksossa silloin, kun Lankareimin pakosaunaan tuli kasakoita. Kyse on kuitenkin molemmista tarinoista samasta paikasta¹⁰³. Olen itsekin käynyt paikalla ja todennut siellä todella olevan jonkinlaisen pienen rakennuksen perustukset. Se ei tietenkään vielä tee tarinoista tosia. Niissä on samanlaisia piirteitä kuin paljon varioidussa tarinassa Kauniista Kaijasta, joka vietiin Venäjälle vankeuteen mutta onnistui myöhemmin pakenemaan sieltä¹⁰⁴.

Ensimmäisen tarinan kertoi 61-vuotias maanviljelijä Jaakko Minni vuonna 1949.

Naarajoella, Ventälänkylän takamailla on suuri lähde jolla on nimenä Lankareimi. Lähteen vanhempi nimi on Korpilampi.

Pelanderin Matti siitä lähteestä kertoi: 1714 oli Napues tapeltu vielä. Täällä Lankareimin lähteen yli ukonilma kaatanut kuusen. Pakolaiset täällä pesivät haavoja ja hoitivat niitä, sitoivat lankareimejä. Siitä lähde sai nimensä. Pakolaisia oli täällä Knuuttilan kylästä paremmin.

Sippolaan emännän pakosauna oli Lankareimissä. Minnin navetan eressä on vielä kiukaan tila. Ventän Matin kartanolla kans on ollut muinainen kiuas, joka lielee niiden pakosaunojen.

Pelanderin Matti tiesi kertoa, että pakosauna meirän navetan luona oli matala, kourussa ovesta piti mennä sisälle. Sippolan emäntä oli pirttikkee. Emäntä oli kuitenkin Laurilan laksossa silloin, kun ryssiä tuli sinne pakosaunalle. Mutta emännällä oli roima piika. Näitä ryssiä neljä ryömi saunaan. Ne oli ohjannut sinne ”luusi”. Kun aina ryssä ryömi saunaan, löi piika sitä halolla päähän. Toiset ryssät ulkona ihmetteli, että kun saunasta ei kuulu muuta kun lapsen kitajamista, vaikka sinne ryssä meni. Niin lähti uusi ryssä konttimaan ja katsomaan saunaan. Näin piika tappo halollaan ne kaikki pakosaunaan yrittävät ryssät. Ryssien ruumiit vedettiin sitten 50 m takasin päin vetelimpään suohon. Ilvekset ja perot ne sitten kyllä söivät. Niiden luita löytyi sitten. Kun kertoja oli enonsa Matti Rengon kanssa välttämässä, tuli täältä maasta esille pitkä ihmisen sääriluu, 60 vuotta sitten,

Tänne Lankareiminlähteelle tuli kaksi polkua. Toinen porrast(?) tuli Meralakson kautta kiertäen ja toinen Napujen puolelta.

¹⁰³ Mielty 2013, 57.

¹⁰⁴ Vilkuna 2005, 526–531.

Se luusi, joka ryssät tänne pakosaunalle ohjasi, oli tämän paikan naisia.¹⁰⁵

Toisen tarinan kertoi Maria Heikkilä vuonna 1950.

Isonkyrön Napujesta, Vakkilan emäntä oli Laurin lakson mettäsaunalla ryssiä paossa Napuen tappelun aikoina. Se sai siellä lapsen. Meni pihalle, kuuli hevosen kavion kapsetta. Akka otti koippuran ja sillä tappoo 6 ryssää jotka pyrki mettäsaunaan. Löi kallohon aina, että heti kuoppas. Viiminen ryssä sanoo, että päästä hänet, ei hän tee pahaa. Mutta akka sanoo: teettä kumminkin ja samalla motas. Nevaan akka vei ne raadot.

Sieltä nevasta on myöhemmin kuultu ääniä: me haluaisimme päästä siunattuun multahan.

(Tästä tapauksesta taisi olla kirjoitus Romanovien juhlanumerossa.)¹⁰⁶

Kansantarinoissa rajut ryöstöt ja polttamiset olivat esille, mutta merkillepantavasti harvoin niin jyrkkinä kuin ne todellisuudessa tapahtuivat. Tarinoiden väkivalta siis lieveni ajan mittaan, mikä johtunee osittain siitä, että kertomusten ensisijaiset kuulijat olivat useimmiten lapsia.¹⁰⁷ Edellisten tarinoiden todenperäisyyttä on syytä epäillä. Ne saavat jopa koomisia piirteitä, kun suomalainen nainen tappaa sisään kömpivät venäläiset yksi kerrallaan. Tuskinpa venäläiset niin tyhmiä kuitenkaan olivat.

On huomattava, että venäläisten kerrottiin usein jopa polttaneen rakennuksia, joihin suomalaiset pakenivat kuten jo aiemmin siteeraamassani Maria Heikkilän kertomassa tarinassa: ”Reinilästä ryssät pönkittivät isännän saunaan ja pistivät saunan palamaan. [...]” Niin venäläiset oikeastikin toimivat. He nimittäin polttivat Isossakyrössä Napuen taistelun jälkeen täydellisesti neljä kylää ja enimmiltä osin kymmenkunta muuta kylää sekä kirkkoherra Nils Aeimelaeuksen ja kappalaisten Israel Alftanuksen ja Johan Heiskiuksen hallitsemat rakennukset¹⁰⁸.

Koomiset elementit kansantarinoissa antavat niille kaskunomaisia piirteitä, ja kyseisen tekstilajin piirteet ovat saattaneetkin siirtyä tarinoihin. Esimerkiksi perinteisissä suomalaisissa kaskuissa laukkurysät, joita luonnehditaan lähinnä kielen ja asuinpaikan perusteella karjalaisiksi, venäläisiksi ja vianalaisiksi, esitetään mustalaisten tavoin (joskin eri

¹⁰⁵ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6384. 1955.

¹⁰⁶ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6242. 1955.

¹⁰⁷ Vilkuna 2005, 522.

¹⁰⁸ Vilkuna 2005, 54.

syistä) lapsenmielisinä, helposti nolattavina, epärehellisyyteen taipuvaisina ja likaisina¹⁰⁹.

4.3 ”Ryssän” raakuus oikeistolehtien propagandassa

Akateemisen Karjala-seuran propaganda 1920- ja 1930-luvuilla oli kovin venäläisvastaista, joten lienee syytä pohtia sen suhdetta perimätietoon. Näyttää siltä, että ainakin 1900-luvun puolivälissä kerätyssä perimätiedossa venäläisten julmuuksia kuvataan paljon lievemmin kuin ne todellisuudessa tapahtuivat. Yksityiskohtaisempia ja vakavampia kuvauksia venäläisten kidutuksesta löytyy 1800-luvun lopulla kerätystä aineistosta. Huomattavaa on, että seuraavassa tarinassa kertoja käyttää vielä Napuen taistelusta vanhaa muotoa *tappelus*.

Tarinan kertoi Juha Niemi vuonna 1889.

Isoonvihan aikana kun Napues oli tappelus, niin Palon isäntä oli ollu vain kotonansa, eik’ollu menny sothan ja kun venäläset oli tullu siihen taloohin, niin soli antanu niillen ruakaa ja kaikkia mitä noli vain tarvinnu ja se isäntä oli sitte pari kertaa karaannukkin niiren käsistä ja venäläset oli rangaahnu sitä sillä lailla, jotta olit sitonu sen käret yhthen ympäri leipihirren, niotta se siinä kiikkuu kättensä päällä ja siroot olkia sen selkhän ja siinä poltit niitä isännänllen rangaastukseksi ja sitte jälle äkkiä parannit se palohaavan, jollakin heirän omituusella voiteellansa, mutta kun isäntä kolmannen kerran karkas venäläisten käsistä, niin sittei ne sitä enää saanu kähinsä ja jos ne olsit sen saanukkin, nolsit sen ainakin viäny föölihnänsä, koska ne olit viäny usiempia, muitakin, kertomuksen mukhan. Isäntä asuskeli vielä jälkhen Napuen tappeluksenkin kototaloohnansa ja kertoeli kohtaluansa, johonka tähre tämä kertoomus on kulkenu hänen sukunsa piiristä polvesta polvhen.¹¹⁰

Tarinassa kerrotaan tarkasti esimerkiksi venäläisten kidutusmenetelmästä – kiikusta. Samanlaista kuvausta on vaikea löytää 1900-luvun puolivälin aineistosta, mutta tarinassa on toinenkin kiinnostava seikka. Palon isäntä on vain kotonansa eikä lähde pakenemaan ennen kuin venäläiset tulevat taloon hakemaan ruokaa muttei liioin sotaankaan. Myöskään tällaista kotona pysymistä ei juuri ole 1900-luvun puolivälin tarinoissa. Jos tarina olisi kerätty kaksitoista vuotta myöhemmin, voisi sen lukea jonkinlaisena allegoriana kutsuntalakosta: isäntä on vain kotonaan luottaen rohkeuteensa. Passiivista vastarintaa huokuvaa tarinaa voinee selittää sillä, että jo vuodesta 1881 lähtien, jolloin Suo-

¹⁰⁹ Knuutila 1992, 246.

¹¹⁰ SKS KRA Brandt, Herman 343. 1889.

men kenraalikuvernööriksi tuli F. L. Heiden, oli Venäjän politiikka Suomessa tähdännyt sen tilanteen palauttamiseen, joka vallitsi Venäjän Suomen-valloituksen alussa¹¹¹.

Mainittakoon, että arvoltaan itsellisen Juha Niemen nimi on vuoden 1899 helmikuun manifestia vastaan kerätyssä adressissa¹¹². Sivumennen sanottakoon, että Risto Alapuron mukaan Satakunnassa Huittisissa maatyöväestä vain 11 prosenttia ja torppareista vain 7 prosenttia allekirjoitti Suuren adressin¹¹³. Luvut eivät tietenkään kerro suoraan Etelä-Pohjanmaan allekirjoitusmääristä, koska sosiaaliset olot olivat jossain määrin erilaiset.

Jatkosodan aikaan suomalaisen oikeistolehdistön välittämä kuva venäläisestä oli kahdenlainen: joko venäläiset olivat mahdollisimman vaarallisia, saastaisia ja inhottavia tai naurettavia ja vaarattomia. Kun venäläisistä puhuttiin vaarallisina, valittiin kielikuvat niin, että ne herättäisivät lukijassa mahdollisimman suuren vastenmielisyyden heitä kohtaan. Silloin venäläisistä puhuttiin esimerkiksi susina, sikoina, koirina ja haaskalintuina. Heidän veriteoistaan puhuttiin spitaalina ja myrkkynä. Vaaratonta ja yksinkertaista venäläistä taas saattoi edustaa esimerkiksi pilapiirroksissa osittain sympaattinenkin apinahahmo.¹¹⁴

Se, että venäläisistä oli kerrottu kansantarinoita jo isonvihan rikoksista lähtien, loi tietenkin otollisen maaperän oikeistolehdistön propagandalle jatkosodan aikana, ja ne saattoivat jopa ammentaa kansanomaisesta historiasta käsityksiä ja tapoja kirjoittaa venäläisistä omiin teksteihin. Mitään syytä ei kuitenkaan ole ennakkoon olettaa, että lainaamista olisi tapahtunut vain yhdensuuntaisesti. Myös lehtien kirjoittelu olisi saattanut vaikuttaa kansanomaisiin käsityksiin venäläisistä, mitä ei kuitenkaan näytä tapahtuneen. AKS:n nimenomainen pyrkimys oli valaa tiedotusvälineissä suomalaisiin ryssävihaa, mikä tarkoittaa sitä, että heidän arvionsa mukana se oli olemassa suomalaisissa vain latenttina mutta helpohkosti aktivoitavissa¹¹⁵. AKS:n arvio näyttää oman aineistoni va-

¹¹¹ Jussila 2004; 467, 475.

¹¹² Suuri adressi: 213–214, KA (mf).

¹¹³ Alapuro 1995, 66.

¹¹⁴ Luostarinen 1986, 260–262.

¹¹⁵ Klinge 2012, 93.

lossa melko paikkansapitävältä. Mitään oikeistolehdistön kaltaista vihaa ei isokyröläisessä perimätiedossa ole – pikemminkin pelkoa.

AKS:n syntyvaiheessa sen ideologia ja käsitykset kylläkin olivat varsin laajasti hyväksytyjä suomalaisten keskuudessa. Seuran tukena oli laaja kansansuosio, ja se saattoi näin yhdessä taustallaan vaikuttaneiden piirien kanssa keskittyä vahvasti heimokysymyksiin. Tämä suuntaus johti kuitenkin lopulta seuran ajautumiseen ristiriitaan valtion virallisen idänpolitiikan kanssa. Oman *Suomen heimo* –lehtensä lisäksi AKS valjasti heimopoliittisten ja suomalaiskansallisten tavoitteidensa palvelukseen myös 1923 valtaamansa *Ylioppilaslehd*n.¹¹⁶ Siinä missä AKS:n ryssäviha oli äärimmäisyyksissään hyvin uhmakasta ja hyökkäävää vaatimuksineen Itä-Karjalan Suomeen liittämistä tai ainakin itsenäisyydestä suomalaisten intervention avulla¹¹⁷, oli isokyröläisen perimätiedon ryssäviha pelkoon vetoavaa puolustautuvaa.

4.4 Kotona pysyminen ja marttyyrius

Takaisin Niemen kertomaan tarinaan palatakseni on huomattava, että Palon isäntä ei tottele Ruotsin herrojakaan, koska hän ei lähde sotimaan Napuen taisteluun. Niemen tarinassa vastustetaan kaikkia vieraita auktoriteetteja, mikä saattaa toki johtua hänen sosiaalisesta asemastaan itsellisenä mutta myös kansallisuusaatteen voimistumisesta 1800-luvun loppupuolella. Niemen kertomus ei ollut ainoa 1800-luvun loppupuolella kerätty tarina, jossa isokyröläinen ei lähde pakenemaan vainolaisen tieltä. Tarinassa ei mainita hänen myöskään lähteneen taistelemaan Napuelle, mitä kertoja ei kertone sen takia, että tarina kertoo pojasta eikä miehestä. Kertoja siis olettaa vastaanottajan ymmärtävän, että tarinan protagonistin on liian nuori sotimaan.

Tarinan kertoi 65-vuotias Mikko Ahlgren vuonna 1889.

Isoon vihan aikana Isooskyröös oli Kompsilan taloos poika, joka ei menny kotuansa mihinkää; vaikka vihoollinen tappoo kaikki ketä vain kähinsä sai, mutta Kompsilan poika luatti rohkeuthensa, eikä lähteny kotuansa. Sitte, tuli viimmeen yksi ruattin aikuunen herra Kompsilhan ja kysyy onko hevoosta, niin poika sanoo, jottei oo, kun vihoollinen on kaikki viäny; mutta olis täälä yksi härkä, jos tahrotta sillä ajaa, niin

¹¹⁶ Roiko-Jokela 2011,60–62.

¹¹⁷ Roiko-Jokela 2011, 69.

kyllä sen saa ja herra oli siihen tyyväänen (sic) ja poika lähti sitä herraa härjällä kyythin, määräthyn paikhan ja herra maksoo kyytirahat ja poika tuli härjällä takaisin rattastaan. Kun siit oli vuasi aikaa kulunu, niin Kompasilan pojallen tuli kultaristi, siltä herralta rinthan.¹¹⁸

Vaikka 1900-luvulla ei paljon enää kerrottu tarinoita, joissa isokyröläinen jäi kotiinsa, täytyy poikkeuksena mainita yksi vuosisadan alkupuolella kerrottu tarina, jossa pastori jää kotiinsa Jumalaan luottaen. Kertojan mukaan pastori luottaa Herraansa täysin pelotomasti ja kuolee marttyyrimaisesti. Merkillepantavaa on myös, että tarinassa lopun kautta papin toiminnan – tai toimimattomuuden – motivaatioksi ilmenee uskollisuus Herraa kohtaan eikä niinkään isänmaata¹¹⁹. Ylipäätään on huomattava, että tarinoissa ei millään vuosikymmenellä kovinkaan suoraan viitata isänmaata, Suomea, kohdanneeseen katastrofiin vaan Isoakyröä tai tiettyjä sukuja. Poikkeuksena mainittakoon jo siteeraamani Jukka Kallion tarina, jossa hän mainitsee suomalaisten paenneen.

Näyttää pääpiirteissään siltä, että 1800-luvun loppupuolella akateemisessa historiankirjoituksessa voimistunut kansallinen historia, joka esitti menneisyyden yhden kansakunnan suurena kertomuksena¹²⁰, ei ollut vaikuttanut kovinkaan merkittävästi kansanomaiseen historiaan. Vaikka yleinen olettaus lieneekin, että 1900-luvun puolivälin iäkkäätkin suomalaiset olivat kansallisesti tietoisia, ei kertomuksissa isokyröläisten isonvihan kokijoiden toimintaa motivoi siis enemmän uskonto ja paikallisyhteisö. Perimätieto ei ollut siten osa kansallista suurta tarinaa. Se ei ole nationalistista. Seuraavan tarinan uskonnollisuutta lisää myös intertekstuaalisuus Raamattuun. Pastori rukoilee Jumalaa antamaan murhaajilleen anteeksi aivan kuin Jeesus ristillä: ”Isä, anna heille anteeksi, sillä he eivät tiedä, mitä he tekevät.”¹²¹

Tarinan kertoi Susanna Sjögren todennäköisesti vuonna 1909.

Napuen taistelun johdosta:

Isoonkyröön kirkkoherra Eimeleus oli Napuen taistelun aikana paos Ruattis ja oli sillä reissulla 7 vuotta. Mutta pastori ei menny ollenkaan pakhon, kun oli vain taistelun aikana kotonansa.

Sitten sen ryssät vei ”kankahillen” Palonkylän taa ja pirit valkiaa sen papin alla ja se pappi piti sitä marttyyri kuolemanansa ja rukooli marttyyrien tavalla niotta:

¹¹⁸ SKS KRA Brandt, Herman 423. 1889.

¹¹⁹ Ks. Prince 2003, 26, 55.

¹²⁰ Heikkinen 2013, 201.

¹²¹ Luuk. 23:34, Ks. Prince 2003, 46.

”Herra älä lue heillen tätä-; vaikka tällä tavalla oot mun kutsua tyköks tahtonut.” Ruukooli niin kauvan, kun tätä kauhiaa kirutusta ja piinaa kesti ja viimeen roviolla heitti uskollisena herrallensa.¹²²

Näyttää siis siltä, että vielä 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa oli mielekkäämpää kertoa tai koota tarinoita, joissa isokyröläinen seisoo kunniallisesti kotonaan, vaikka ryssä saapuu. 1900-luvun puolivälin aineistossa on enemmän tarinoita pakenemisesta. Tällaista passiivista vastarintaa tai nykytermein sanottuna kansalaistottelemattomuutta huokuvan tarinan siis kertoi esimerkiksi itsellinen Juha Niemi 1800-luvun lopulla. 1900-luvun puolivälissä pakenemisesta kertoivat jopa talolliset, joilla kuvittelisi olevan paljon enemmän menetettävää kuin itsellisellä. Se kertoo melkoisesta mentaliteetin muutoksesta muutamassa vuosikymmenessä. Käsittelen tarkemmin perimätiedon kiihtymistä ja arvojen rapautumista neljännessä luvussa.

Vielä on kuitenkin huomautettava, että vaikka tarinoissa isokyröläiset eivät useinkaan toimi refleksiivisen kunnian periaattein – vastaamalla väkivaltaan väkivallalla – on vielä kunniantomampaa lähteä pakenemaan kuin pysyä kotonaan. Kotona pysyminen voidaan vielä lukea jonkinlaisen kulttuurin muodostaman kunniakäsityksen ilmentymäksi, mutta pakenemista ei voi nähdä sellaisena parhaalla tahdollakaan.¹²³ Nähdäkseni kulttuurin rappion siemen kylvetään silloin, kun kulttuuri syntyy. Silloin ihmiseen sisäänrakennettu käsitys kunniaa – silmä silmästä – aletaan tukahduttaa kulttuurin ehtoihin. Tietenkään tarinoiden kertojat eivät itse olleet pakenijoita, mutta kollektiivisessa muistissa eläviin tarinoihin sisältyy opetus oikeanlaisesta toiminnasta. Olisipa ihmisten elämä muutenkin paljon helpompaa, jos ihminen ei olisi rakentanut itselleen kulttuuria, joka suojelee häntä luonnonvoimilta ja säätelee sosiaalista elämää – myös kunniaa¹²⁴.

¹²² SKS KRA E.-P.Suom. Kotiseutuyhdistys (H. Jyrkänne) 53. 1937.

¹²³ Ks. Bowman 2006, 4–7.

¹²⁴ Ks. Freud 1972, 25.

5 ARVOSTETUT HERRAT, RAKASTETUT PAPIT JA VIHATUT PETTURIT

Herrat ja petturit on hyvä käsitellä samassa luvussa, koska molemmat eroavat tavanomaisesta henkilöstä tai joukosta, josta kerrotaan. Suomalaista kansanomaista herrakuvaa käsittelevää tutkimusta on ollut vaikea löytää. Pöysä on kuitenkin jätkätkimukseensa todennut jätkien suhtautuvan ivallisesti kaikenlaisiin herroihin. Pappien rukouksia ja hurskautta pilkattiin surutta. Jätkien maailmassa ei edes heidän keskuudessaan suvaittu minkäänlaista yläpuolelle asettumista, vaan siellä vallitsi keskinäinen yhdenvertaisuus. Tietenkään ei jätkäyhteisön ulkopuolisiltakaan yläpuolelle asettautumista suvaittu, ja jo pelkkä kaupunkilaisuus tai kouluttautuneisuus saattoi olla herran merkki.¹²⁵ Sanottakoon, että isokyröläisen perimätiedon ylläpitämä kuva herroista ei sovi yhteen jätkäperinteen kanssa.

Kuten jo edellisessä luvussa totesin, venäläiset kuvattiin isoavihaa koskevassa perimätiedossa usein massana, joka ajaa takaa suomalaisia kuin heidän lopullisena päämääränään. Siitä, mikä motivoi venäläisiä toimimaan niin, ei tarinoissa kerrottu. 1900-luvun oikeistopropagandassa venäläiset kuvattiin massana, joka valuu yli sivistyneiden kansojen. Jonkinlaista analogisuutta näissä venäläiskuvissa siis on, vaikkakaan perimätiedossa ei käytetä esimerkiksi halventavia nimityksiä venäläisistä – *ryssää* lukuun ottamatta. Koska venäläisten motivaatiosta ei juurikaan kerrottu, on luonnollista, ettei myöskään heidän päälliköistä puhuttu. Tarinoissa ei esimerkiksi mainita venäläisten ylipäällikkönä isonvihan aikana toiminutta ruhtinas Mihail Golitsynia.

Koska tarinoita ei ole, on vaikea verrata todellisuutta ja kansankuvaa venäläisistä herroista toisiinsa. Mainittakoon kuitenkin, että esimerkiksi Golitsyn oli muihin Venäjän sotaherroihin verrattuna armollinen. Hän nimittäin kitki ainakin Turun ympäristöstä pahimmat raakuudet, mikä sai venäläiset upseeritoverit nimittämään häntä halveksivaan sävyyn Suomen jumalaksi. Napuen taistelun jälkeen mielivaltaa harjoittaneiden joukossa oli upseeri, joka kidutti henkijieveriin Vähänkyrön kappalaisen. Pitäjäläiset vetivät papin kelkassa Vaasassa majailleen Golitsynin luo, ja tämä rankaisi upseeriansa ankaralla tavalla: pamputuksella.¹²⁶

¹²⁵ Pöysä 1997; 241, 248.

¹²⁶ Vilkuna 2005, 149.

Ruotsin herroista löytyy aineistostani kyllä jonkin verran tarinoita, muttei yhtä paljon kuin tavallisen kansan kokemuksista. Vennon toimittamassa *Kertomusperinteen* op-
paassa suosittuna kansantarinoiden sotapäällikköaiheena mainitaan esimerkiksi Laiska-
Jaakko – Jakob de la Gardie – joka tosin ei ollut suuren Pohjan sodan aikaisia päälliköi-
tä. Hänestä on kerrottu eri puolilla Suomea paikallistarinoita pitäjissä, joissa hänen väi-
tetään majailleen. Joissakin tarinoissa irvaillaan taas hänen pitkälle sotaretkelleen. Myös
alemmista päälliköistä kuten sissi- ja talonpoikaispäälliköistä on tarinoita perimätiedos-
sa.¹²⁷

Todellisuudessa kansan ja Ruotsin vallan herrojen välit eivät isonvihan aikana olleet
Pohjanmaalla kovinkaan lämpimät. Kertaalleen lyötyjä tai mielettömistä raakuuksista
kuulleita talonpoikia oli hankala saada asettumaan vastarintaan etenkin silloin, kun vas-
tarintaa vaati alati perääntyneen Suomen armeijan upseeri, joka vieläpä kävi pakko-
ottoina ottamassa talonpoikien talleista parhaat hevoset pitäen ne itsellään ja verotti
muutenkin vähiin käynyttä miesväkeä pakottamalla heidät sotilaiksi¹²⁸.

Papiston eli hengellisen esivallan asema oli hankala, koska se välitti tiedon tapahtumista
talonpojille. Se kyllä tuki puheissaan maallista esivaltaa, mutta puheet olivat monesti
omiaan ruokkimaan herravihaa. Varsinkin kun Ruotsin armeijan puolustus oli huonolla
tolalla. Osa papeista asettui kokonaan rahvaan puolelle maallista esivaltaa vastaan, min-
kä seurauksena valtaneuvosto esitti Turun tuomiokapitulille huolestumisensa siitä, että
jotkut papit olivat arvostelleet maallista esivaltaa.¹²⁹

Kuten varmasti kaikesta aiemmin käsittelemästani voi päätellä, olivat isokyröläisten
isovihakertomukset linjassa vallitsevan kulttuurin kanssa. Peltonen on todennut, että
työväenluokkainen vuoden 1918 jälkeinen kulttuuri, johon myös työväen kertoma kan-
sanomainen historia kuuluu, oli kiistämisen kulttuuria. Se oli kansallisen tradition vas-
taista pienen tradition kulttuuria, joka ilmensi oppositioasenteita hallitsevaa eliittiä vas-

¹²⁷ Vento & Jauhiainen 1971, 138–139.

¹²⁸ Vilkuna 2005, 134.

¹²⁹ Vilkuna 2005, 136.

taan.¹³⁰ Eteläpohjalainen isovihamuistelu ei ollut juurikaan ristiriidassa kansallisen tulkinnan kanssa, ellei oteta huomioon sitä, että perimätieto keskittyi kansan kohtaloiden kuvaukseen isonvihan aikana. Herroista, joihin siis papitkin luetaan, on melko vähän kuvauksia, mutta ne harvat heistä muistiinmerkityt kertomukset eivät suoranaisesti pahaa sanaa heistä sano.

Edellisessä luvussa siteerasin viimeiseksi Susanna Sjögrenin tarinaa marttyyripapista. Herroista pappeihin liitettiin siis ymmärrettävästi pyhyys ja uskossa järkkymättömyys – hengen vahvuus. Sen lisäksi, että papit varmasti oikeastikin olivat uskossaan lujimpia, he olivat myös perinteisesti lähimpänä kansaa. Siksi on luonnollista, että kuva heistä on näin marttyyrimaisen idealisoitu. Venäläiset häpäisivät mielellään isonvihan aikana pappien lisäksi myös kirkkoja esimerkiksi pitämällä niitä hevostalleina, koska he kokivat käyvänsä sotaa oikean uskon puolesta ja luterilaiset kirkot edustivat Ruotsin aikaista traditiota ja hallitsemisjärjestelmää puhtaimmillaan¹³¹.

Papit ja julmuus -teema on kansanperinteessä ja kirjallisuudessa hyvin vanha. Koska papit edustavat pyhiä arvoja, on luonnollista, että juuri heidän kidutuksistaan ja murhistaan kerrottuja valheellisiakin tarinoita on käytetty sodissa propaganda-aineistona. Myös vuoden 1918 sisällissodan muistelussa pappien murhista on kerrottu hyvin raakoja tarinoita, joissa heidät on saatettu esimerkiksi naulata sukupuolielimistä alttariin.¹³²

Pappien läheisyyttä kansaan todistaa myös se, että heistä saatetaan puhua pelkällä etunimellä, vaikka sukunimellä puhumista esiintyy silti enemmän. Seuraavassa tarinassa saatetaan Jaakkoo-papilla tarkoittaa isonvihan aikana Ruotsissa paossa ollutta kirkkoherraa Nicolaus Jacobi Aeimelaesta¹³³. Voi tietenkin olla, että hän sekoittaa rovastin Jacobus Sigfridi Geetiin, joka maalautti seinämaalaukset Isonkyrön kirkkoon 1500-luvulla¹³⁴. Ei kuitenkaan ole olennaista, ketä kertoja ajatteli tarkoittavansa, vaan merkilepantavaa on nimenomaan se, että papista puhutaan tuttavallisesti vain etunimellä.

¹³⁰ Peltonen 1996, 21.

¹³¹ Vilkuna 2005, 159–160.

¹³² Peltonen 1996, 171–174.

¹³³ Väänänen 2011, <http://www.kansallisbiografia.fi/paimenmuisto/?eid=18>.

¹³⁴ Väänänen 2011, <http://www.kansallisbiografia.fi/paimenmuisto/?eid=763>

Tarinan kertoi Maria Heikkilä vuonna 1950.

Kun tuli rauha ison vihan jälkeen ja Kyrön kirkossa pidettiin ensimmäistä jumalanpalvelusta, oli siellä 7 henkeä, Jaakkoo-pappi silloin saarnas.¹³⁵

Maallisesta esivallasta puhutaan etäisemmin. Seuraavassa tarinassa kerrotaan nimismies Isaac Gumsesta. Sen lisäksi, että etunimeä ei muisteta, kuvailu keskittyy talon suuruuden ja manttaalimäärän kuvailuun. Gumse on ilmeisesti kertojan esi-isä. Kertomuksessa talon suuruuden kuvaukset purkautuvat lopussa siihen toteamukseen, että Gumsesta on nykyinen Kompsi saanut nimensä. Menneisyyden paikalliset merkkimiehet ja heidän omaisuutensa oli siis tapana asettaa nykyolotilaa vasten – tavallaan perustella sitä. Koska kertoja ei mainitse itse asuvansa päätalossa, ei hän mitä ilmeisimmin siinä asukaan. Tarinassa on kuitenkin eteläpohjalaista leuhkimista; ollaanhan sitä kuitenkin merkittävän omaisuuden omistaneen herran jälkeläisiä.

Tarinan kertoi 76-vuotias maanviljelijä Kaarlo Kompsi vuonna 1947.

Isoonvihan aikana oli Kyrössä nimismiehenä Kumse-niminen henkilö. Tämä nimismies omisti Rinta-Kompsin, missä nyt on päätalo. Nimismiehen Kumsen talon suuruus oli silloin 1 1/2 manttaalia. Tästä nimismies Kumsesta on nykyinen Kompsin nimi saanut alkunsa.¹³⁶

Kansan suhtautuminen nimismiehiin on historian saatossa ollut vaihtelevaa. 1800-luvulla instituution arvostus kansan silmissä kasvoi, koska nimismiesten rooli tarpeellisten palvelujen hoitajana kasvoi. He saivat vastuulle esimerkiksi huolenpidon karja- ja kulkutautien sekä rikollisuuden torjumisesta. Toisekseen nimismiehet lähtivät fennoomanian nousun myötä huolehtimaan etujoukossa kansanvalistuksesta sen kaikissa muodoissa. Toisaalta 1900-luvun alun sortovuosien myötä kunnioitus nimismiehiä kohtaan väheni, koska he joutuivat usein keisarivallan epämieluiden määräysten toimeenpanijoiksi. 1920-luvulla nimismiesten arvostukseen vaikutti heikentävästi heidän roolinsa kieltolain valvojina, ja 1930-luvulla nimismiehet taas usein joutuivat taipumaan Lapuanliikkeen demokratianvastaisiin vaatimuksiin.¹³⁷ Etelä-Pohjanmaalla – Lapuanliikkeen

¹³⁵ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6394. 1955.

¹³⁶ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6212. 1955.

¹³⁷ Ylikangas 1996, 321–322.

syntysijoilla ja vakaimmalla kannatusalueella – jälkimmäinen seikka tuskin heikensi nimismiesten arvostusta.

Kertomuksissa sotaherroista on yleensä kunnioittava sävy ja sotaherrat itsekin toimivat kunniallisesti. Edellisessä luvussa lainasin tarinaa, jossa pojalla ei ole antaa Ruotsin vallan sotaherralle hevosta, mutta yksi härkä on, ja sen poika antaakin. Kun aikaa kuluu, sotaherralta tulee kultaristi pojan rintaan. Käsitelyssä on yhteyksiä tapaan muistaa Suomen sotaa – muistomerkkien pystyttämiseen Pohjanmaalle¹³⁸. Kertomusperinteessä siis on sellainen käsitys, että sotaherrain ja rahvaan välillä vallitsi keskinäinen kunnioitus. Todellisuudessa upseerit eivät olleet talonpoikaiston silmissä isonvihan jälkeen mitenkään kunnioitettuja, ja he saattoivat turvautua venäläisten upseereiden kaltaisiin keinoihin palauttaessaan asemaansa¹³⁹. Nostettakoon jälleen esiin Akateeminen Karjala-seura ja todettakoon, että kansantarinoissa ei ole ruotsalaisvastaisuutta, jollaiseksi AKS:n tinkimätön kielipoliittinen propaganda voidaan tulkita¹⁴⁰.

Aineistossani on myös myyttillisiä tarinoita sotaherroista. Surmattu sotaherra ilmestyy esimerkiksi Napuen taistelun sotapaikalle itsekkäin tarkoitusperin noutamaan aarnivalkean osoittamaa aarretta, ja paikalle oli ilmestynyt verisiä härkiä ja häjyläinen eli piru¹⁴¹. Kuten jo aiemmin mainitsin, juuri eteläpohjalaisissa tarinoissa löytötavaroiden löytämisestä annetaan tarkkoja ohjeita. Ei ole oikein pitää löytämänsä tavaraa. Toisena esimerkkinä myyttillisestä tarinasta mainittakoon Metmannin Miinan löytämä sotaherran pääkallo, jonka Miina aikoo pitää itsellään mutta jättää kuitenkin paikalleen.

Piispanen mukaan eteläpohjalainen yhteisöllisyys ilmenee siitakin, että rikkomustarinoissa ylikuonnollinen olento kummittelee jonkin verran muita alueita useammin myös rikkomuksentekijän sukulaisille, muille paikkakuntalaisille tai jopa satunnaisille ohikulkeijoille – ei siis pelkästään rikkomuksentekijälle¹⁴². Vaikka seuraavassa tarinassa ylikuonnollisen seurauksen kokeekin vain rikkomuksentekijä – pääkallon anastamisella leikkittelijä – on huomionarvoista, että kummitteleva sotaherra ei ole paikallisyhteisön

¹³⁸ Sveriges Radio 2009.

¹³⁹ Vilkuna 2005, 437.

¹⁴⁰ Roiko-Jokela 2011, 79.

¹⁴¹ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6078. 1955.

¹⁴² Piispanen 2009, 94.

jäsen. Tarina osoittaa suurta kunnioitusta ruotsalaisia sotaherroja kohtaan; heidän ruumiisiinsa ei saa kajota. Myös kuolleilla leikittely näyttäytyy haudanvakavana asiana.

Tarinan kertoi 71-vuotias maanviljelijä Jaakko Taanonen vuonna 1947.

Ventelän kylän Taipaleen talossa oli piikana Metmannin Miina (elää vielä, on n. 70 v. mies kuollut), tämä oli ajamassa hietaa Taipaleen kartanon luona Napuen sotaplaassilla, missä suomalaiset otti ryssää vastaan, tuli tällöin esille pääkallo. Miina sanoi: hän makaa tämän kans ens yön.

Miina kumminkin jätti kallon sinne, leikillään vain sanoi niin. Mutta yöllä tuli tästä päivällisestä vaivaa Miinalle. Hänen sänkynsä eteen ilmesty sotaherra. Sitä Miina oli kovasti peljänny.

Tätä kerto Korpelan Miina (nyk. Tulimäen Miina), joka oli samalla aikaa myös Taipaleessa piikana.¹⁴³

Kuitenkin sotaherrat pakenivat tarinoissa vihollista siinä missä tavallinen kansakin. On kerrottu esimerkiksi tarinaa Isonkyrön meijerin paikalla olleesta suuresta kivistä, jonka takana oli kapteeni suojassa¹⁴⁴. On myös tarina kivistä, jonka takana oli kuningas tai kuninkaan asiamiehiä sotaa paossa¹⁴⁵. Kuningas siellä ei tietenkään voinut olla, koska Ruotsin kuningas Kaarle XII oli Napuen taistelun aikaan Osmanien valtakunnassa. Joka tapauksessa sotaherrat saavat myös jonkinlaista heikkoutta tai pelkuruutta osoittavia piirteitä, mutta ei heitä niistä tarinoissa soimata. Raukkamaisimman roolin ja suurimman painolastin tappiosta joutuvat tarinoissa kantamaan petturit – etenkin venäläisiä opastanut isäntä.

Tarinan kertoi Jaakko Taanonen vuonna 1947.

Napuen tappelun aikana yksi joukko ryssiä hyökkäs Heikkolan kylän Tuurilan isäntä ne viisas larvateitä ja niin ryssät pääsi suomalaisten sivustahan.

Tuurilan isäntä luuli, että hän saa siitä hyvän palkinnon, mutta ryssät sano, että sinoot maas petturi ja tappoovat sen.¹⁴⁶

Jopa siis venäläinen ymmärtää tarinassa, miten hirveän rikoksen Tuurilan isäntä on tehnyt. Venäläiset vieläpä toimivat tarinassa oikeudenmukaisina tuomareina, jotka kostavat pahan teon ahneen raukkamaisesti palkkiotaan odottavalle Tuurilan isännälle. Sen lisäksi

¹⁴³ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6082. 1955.

¹⁴⁴ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6245. 1955.

¹⁴⁵ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6332. 1955.

¹⁴⁶ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6228. 1955.

si, että tarina osoittaa suomalaisen petturin olevan venäläistäkin alhaisempi eläväinen, on tarinassa jälleen vahvasti läsnä se eteläpohjalaisen mentaliteetin piirre, että ahneella on paskainen loppu – kuten sanotaan.

6 TRADITION UNOHTUMINEN

Tutkielmani viimeisessä luvussa tarkastelen paikallisyhteisön tuhoa ja miten se voidaan havaita perimätietoaineistossa. 1900-luvun alussa kirjoittaneen saksalaisen historioitsijan ja kulttuurifilosofin, Oswald Spenglerin, mukaan sivilisaatiossa, jokaisen kulttuurin päätepisteessä ja rappeumassa, elävä ihminen on traditiota vailla oleva parasiitti. Suurkaupungit ovat paikkoja, joihin kerääntyy laajojen maiden ja maahan kiinni kasvaneen kansan sijalla uusi nomadi, joka elää muodottomana virtaavassa joukossa. Hän on uskonnoton, hedelmätön ja intelligentti tosiasia ihminen, joka halveksuu syvästi talonpoikaisuutta ja sen korkeinta muotoa, maalaisaatelista. Spenglerin mukaan hän on suunnaton askel kohti epäorgaanista ja loppua.¹⁴⁷

Myös Timo Vihavainen näkee käynnissä olevassa länsimaiden tuhossa olevan pohjimiltaan kyse kommunikaation katkeamisesta. Asiat, jotka on koettu niiden syntyessä toisarvoisiksi korvaavat traditiot. Esimerkiksi uskonnon yhdistävä voima korvautuu toisentyyppisellä yhteyden hakemisella. Perinteisen uskonnollisen ja yhteisöllisen minäkuvan, joka vaati jopa tietyn osan luovuttamista minuudesta, rinnalle nousi 1800-luvulla ensin marginaalissa ollut egoistinen porvarillinen minä, joka nosti yksilön kaiken keskipisteeksi – muista välittämättä. Myöhemmin egoistinen minuus on syrjäyttänyt perinteisen ja vallannut koko länsimaisen kulttuurin.¹⁴⁸

Perimätiedon unohtuminen voidaan nähdä rappiona, mutta ei Spenglerin kaltainen pessimistisyys kuitenkaan ole välttämätöntä. Max Weber on kirjoittanut ”modernista kulttuuri-ihmisestä”, joka selväjärkisenä ja vailla illuusiota omia arvojaan ja demoneitaan vastuullisesti seuraten kohtaa aikakautensa haasteet. Arvoilla ei ole enää mitään transsendentaalista perustetta tai intersubjektiviivista sitovuutta, mutta Weberin mukaan ne kerran valittuamme niitä tulee seurata ja kantaa vastuu niiden mukaisesta toiminnastamme. Moderni kulttuuri-ihminen kohtaa modernin polyteismin, jossa jumalat ovat muuttuneet epäpersoonallisiksi arvoiksi ja arvot henkilökohtaisiksi arvoiksi. Kullakin elämän osa-alueella vallitsee omat arvonsa.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Spengler 2002, 50.

¹⁴⁸ Vihavainen 2009, 17–19.

¹⁴⁹ Gronow 1987, 9–10.

Vainolaistarinat ovat agraarisen väestön perinnettä – siis ryhmän, jolla on vielä traditio ja arvot. Tarkastelen tässä luvussa, tehtiinkö perimätiedosta uskottavampaa kielellisin keinoin ja millaisin. Selvitän myös, näkyykö aineistossa mahdollisesti kertojen uskomuksen heikkeneminen kertomansa luotettavuuteen. Mahdollinen uskonpuute kerrottua kohtaan kertoo yhteisön koossapitämisen vähenemisestä. Uskon menetys yhteiseen violliseen nakertaa yhteisöä sisältäpäin ja johtaa lopulta perikatoon. Pohjanmaa on nähty perinteisesti agraarisena, staattisena ja sosiaaliselta taustaltaan homogeenisena, integraatiota ja sosiaalista aktiivisuutta suosivaksi alueeksi¹⁵⁰. Se on siis ollut yhteisöllinen alue, jonka väestöllä on ollut kaikki edellytykset pitää vahvasti kiinni perinteestä.

6.1 Nimistön unohtuminen

Nimet ovat kulttuuria. Ne syntyvät aina ihmisen ja kieliyhteisön sekä ympäristön välisessä vuorovaikutuksessa. Ihminen antaa nimiä nimeämisen arvoisiksi kokemilleen tarkoitteille. Henkilö, paikka, esine tai asia, jolla on oma nimi, on aina jollain tavalla merkityksellinen ihmiselle. Nimeämällä ihminen ottaa ympäristöä haltuunsa lyöden siihen oman leimansa ja ottaa näin sen kulttuurinsa osaksi. Nimien hyväksyminen ja vakiintuminen yhteiseen käyttöön edellyttää aina yhteisöä, jolla on jotakuinkin samanlainen näkemys ympäröivästä maailmasta ja näin kyky ymmärtää nimen motivaatio ja sosiaalinen funktio. Nimet kiinnittyvät tarkoitteeseensa kuin kasvot ihmiseen. Myös tunteet liittyvät nimiin. Kun jotain asiaa kohtaan koetaan voimakkaita tunteita, sille annetaan nimi.¹⁵¹ Jos ihminen siis unohtaa yhteisössä käytettyjä nimiä, jotka tavallaan elävät kollektiivisessa muistissa, on niiden merkitys kadonnut tai niihin liittyvä tunne kuihtunut.

Kertoja voi muistaa nimet väärin, kuten 75-vuotias Isonkyrön entinen kirkkoherra Lauri Rauramo, joka muisti Sokea-Jaakon Sokea-Antiksi. On huomattavaa, että Rauramo kuitenkin muisti Sokea-Jaakon nimen määriteosan *Sokea*, vaikka varsinaisen nimen muistikin väärin. Sokean Jaakon uskottiin perineen sokeutensa hänen esi-isältään, jonka väitettiin Napuen taistelun jälkeen varastaneen rahaa kaatuneilta ja haavoittuneilta ja puhkoneen näiden silmiä, jotta he eivät tunnistaisi varasta. Itä-Suomesta kotoisin oleva

¹⁵⁰ Piispanen 2009, 43.

¹⁵¹ Ainiala & al. 2008, 15–16.

kirkkoherra omaksui isokyröläistä paikallisperinnettä ja näin sosiaalistui yhteisön jäseneksi.

Vuonna 1938 Helmi-Ilona Liimakka keräsi Sokea-Jaakko-tarinan 62-vuotiaalta räätäli Matti Liimakalta.

Sokia-Jaakko oli Napujesta kotoisin. Se oli toimittanu jotta hänen paappansa paappa oli Napujen taistelun jälkihin kaivellu siälä taistelukentällä suomalaasten haavootunusien silmiä pois tilastansa, venäläästen käskystä. Jokin isäntä oli pyytäny jottei se eres hänen poikansa silmiä kaivaasi, vaikka häneltä itteltä ottaakin silmät, mutta kun se yhtäkaikki sen poiainkin silmät vei niin se isäntä oli kironnu sen suvun miäspualiset jäsenet sokeeksi kuurentehen polvehen ja Sokia-Jaska oli viimmeen. Muttei sen velii ollu sokia.¹⁵²

Kirkkoherra Rauramon vaimolleen Martta Rauramolle kertomassa tarinassa vuonna 1961 oli Sokea-Jaakko siis muuttunut Sokea-Antiksi.

Sokea Antti. Tällä nimellä tunnettu mies kulki talosta taloon kerjäten. Kun tuli puheeksi hänen sokeutensa, hän kertoi esi-isänsä oli Napuen taistelun jälkeen mennyt kentälle ja ryöstänyt kaatuneilta ja haavoittuneilta rahaa ja tavaraa. Hän oli puhkonut niiden silmiä, etteivät he olisi tunteneet kuka ryöstäjä oli. Näiden julmien tekojen vuoksi oli Jumalan rangaistus tullut hänen osakseen ja hän oli sokeana syntynyt. Hänen hautansa on Isonkyrön uudella hautausmaalla.¹⁵³

Molemmissa tarinoissa on piirteitä jo 1700- ja 1800-luvulla rahvaan keskuudessa vallinneesta käsityksestä, että ihmisen fyysiset puutteet olisivat Jumalan vihan ja kirouksen tulosta¹⁵⁴. Siten ne kertovat kollektiivisen mentaliteetin olleen vahva ja nähneen kaiken erilaisuuden Jumalan säätämän järjestyksen ulkopuolella olevana ja tätä kautta myös yhteisön kiinteyden Jumalan säätämänä. Silti, kuten todettu, Rauramo oli unohtanut Jaakon oikean nimen.

Kirkkoherra Rauramolla pitäisi olla edellytykset muistaa nimi oikein, sillä vanhojen on todettu muistavan nimiä nuoria paremmin ja miesten naisia paremmin¹⁵⁵. Rauramon väärinmuistaminen selittynee sillä, että hän oli syntynyt Suonenjoella 4.11.1885. Pappisvihkimyksen hän sai vuonna 1910, ja pastoraalitutkinnon hän suoritti 1915. Isonky-

¹⁵² SKS KRA Liimakka, Helmi-Ilona KRK 184: 44. 1938.

¹⁵³ SKS KRA Rauramo, Martta TK 81: 9. 1961.

¹⁵⁴ Vilkuna 2010, 164.

¹⁵⁵ Ainiala & al. 2008, 75.

rön kappalainen hänestä tuli vasta vuonna 1926 toimittuaan ensin vuosia silloisessa kopitijässä ensin isänsä apulaisena, sitten v. t. kirkkoherrana ja viimeiseksi kappalaisena. Vuodesta 1951 vuoteen 1958 hän oli Isonkyrön kirkkoherra.¹⁵⁶ Sokea-Jaakko kuoli jo vuonna 1896 – kauan ennen Rauramon tuloa Isoonkyröön. Rauramo ei siis koskaan tavannut Jaakkoa. Kollektiivisen muistin merkittävydestä kertoo kuitenkin se, että Rauramo muisti tarinan, vaikka ei Jaakkoa koskaan tavannutkaan.

Anna-Leena Siikalan mukaan kertojan kannanotot kertomaansa voidaan jakaa kahdeksaan eri luokkaan. Niitä ovat esimerkiksi kertojan suora kommentti, arvioinnin esittäminen kertomusmaailmaan kuuluvan henkilöihahmon suulla ja kaksitasoinen arviointi, joka tarkoittaa sitä, että kertoja esittää sekä konventionaalisen tulkinnan että tätä koskevan oman kommenttinsa.¹⁵⁷ Yhteisöä koossa pitävän moraalien rapautumista vastaan sotii tietenkin Rauramon esittämä arvio myyttillisestä Sokea-Jaakko-tarinasta. Hän sanoo, että Jumala oli rangaissut Sokea-Jaakkoa esi-isänsä rikoksesta. Sokea-Jaakkohan kertoi itsekin sellaista tarinaa. Rauramon arviossa on otettava huomioon, että hän oli pappi. Hänelle oli luontevaa uskoa ja kertoa eteenpäin Jumalan rangaisseen Jaakkoa.

Nimien muistaminen väärin ei kuitenkaan ole ainoa asia, mitä on tapahtunut, vaan nimiä kohtaan on myöhemmin tultu välinpitämättömiksi – niitä ei ole muistettu lainkaan. Tämä näkyy esimerkiksi pakotarinoissa. Esitän seuraavaksi kolme Väinö Tuomaalan keräämää tarinaa. Kaksi ensimmäistä tarinaa on kerätty vuonna 1947 ja kolmas tarina vuonna 1950. Niissä kertojat vielä muistavat hyvin sukujen ja paikkojen nimet.

Ensimmäisessä tarinassa, joka muuten loppuu Penttala-tarinan tavoin siihen, että palaaja sanoo tyytyvänsä siihen, että saa asua kotonaan, muistuu Tuuralan kylän ja Korvolan talon nimi. Kolmannessa luvussa mainitsin Kalle Penttalan paluuta käsitellessäni, että myöskään Korvolan poika ei asettunut kotitaloonsa. Tämä tarina antaa ymmärtää Penttala-tarinan tavoin, että palaaja olisi saanut asua kotitalossaan, koska tarinan lopetus on toteamus halusta olla vain kotonaan. Toisessa tarinassa muistuu Penttalan talon nimi ja Orolan vainion nimi sekä se, että isäntä tuli Saarijärveltä. Saarijärvi oli täysin yhteisön ulkopuolella. Kolmannessa tarinassa kertojan mieleen muistuu Luhtalan talon nimi ja

¹⁵⁶ Mielty 2004, 335–336.

¹⁵⁷ Siikala 1984, 98; Apo 1990, 73.

se, että isäntä tuli Pöytyältä. Se, että uusien muualta tulleiden isäntien synnynpaikat muistettiin, on myös selkeä viesti siitä, että kertojille on merkittävää, jos joku tulee muualta – he eivät olleet täysivaltaisesti osa isokyröläistä yhteisöä.

Ensimmäisen tarinan kertoja on 71-vuotias maanviljelijä Jaakko Taanonen.

Isonkyrön Tuuralan kylän Korvolasta kans isonvihan aikana vietiin poika Venäjälle vangiksi. Tämä kans sieltä oli pohojaksunu kotiin ja tuli kans.

Sisko ja vävy asu sillon jo taloa kun poika oikea perijä palas. Poika oli sanonu niille, ettei hän piittaa talosta, kun vaan saa kotona olla.¹⁵⁸

Toisen tarinan kertoja on 65-vuotias maanviljelijä ja kunnan esimies Matti Pispa. Sama tarina oli jo kolmannessa luvussa.

Juha Penttala oli meillä nikkaroimassa. Tällöin hän kertoi perimätietoja ison vihan ajoilta. Hän kertoi, että Penttalan talo silloin säilyi. Kun tuli rauhallisempaa taistelun jälkeen kevättalvella ja luultiin jo ryssien kokonaan lähteneen, tulivat Penttalan isä ja poika kotiin ja alkoivat ajamaa sontaa pellolle Orolan vainiolle. Poika taisi olla siinä 17-vuotias silloin.

Kun nämä Penttalan väki kartanolla loivat sontaa, näkivät Tuuralasta (Vaasasta) päin tulevan ratsujoukon. [...] ¹⁵⁹

Kolmannen tarinan kertoja on 79-vuotias maatalon emäntä Maria Heikkilä. Tarina esiintyi jo kolmannessa luvussa.

Luhtalasta (Isokyrö) vietiin likka, tytär vankina Venäjälle Napuen tappelun aikoina. Se joutuu naimisiin Venäjällä, oli kertonu siellä lapsilleen, että thällä on koto Isossakyrössä.

Pöytyältä tuli isäntä Luhtalaan. Venäjältä Luhtalan tytön kaksi poikaa rupesi käräjäimään äireensä kotoa. [...] ¹⁶⁰

Selma Tannerin vuonna 1961 keräämissä tarinoissa kertojat eivät enää muista paikkojen nimiä samalla tavalla kuin aiemmin. Tapahtumat on kyllä muistettu, mutta ei esimerkiksi sukujen tai talojen nimiä. Kaikki tarinat on kerätty Palonkylästä, mutta niissä ei ole kertojan nimeä. Todennäköisesti Tanner on omasta muististaan kirjoittanut tarinat ylös ja lähettänyt Kansanrunousarkistoon, vaikka joka tapauksessa hän on joskus kuullut tarinat joltakulta. Lauri Simonsuuren kirjoittamassa *Tarinahaavi*-keruuoppaassa on ni-

¹⁵⁸ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6230. 1955.

¹⁵⁹ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6185. 1955.

¹⁶⁰ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6244. 1955.

mittäin ohjeistettu tarinoiden kerääjiä merkitsemään kertojan nimi erilliselle riville, jos tarina ei ole omaa muistitietoa¹⁶¹. Kaikki tarinakilpaan osallistujat – siis myös Selma Tanner – saivat ilmaiseksi kotiin *Tarinahaavin*.

Ensimmäisessä tarinassa on vainon kokijana *jokin emäntä*.

Isonvihan aikana oli jokin emäntä havaannu, jotta heille tuloo ryssiä. Se siappas taloon hopiat pisti ne kaatinsa ala ja hävis pihalle aika luikua. Siälä oli jo tulos kaksi ryssää, jotka kysyy kohta, mitä sillä on kaarin alla. Kaksi hamesta ja -----, meni niin kun syästävä pihan ylitte ja siitä piikkilavan ala, päästen siältä karkuhun sitte, kun ryssät meni tupahan ja sai hopiat kätkeyksi taltehen.¹⁶²

Toisessa tarinassa on vainon kokijana *jokin miäs*.

On toimitettu jotta silloin isoonvihan aikana oli venäjän sotilahat ottanu kiinni jonkin miähen ja tiarustellu, mihinkä ihmiset on kätkeny aartehiansa ja mihnä ne on paos. Ja kun ei se ollu puhunu niille mitää, niin ne oli sitä rääkänny kaikella lailla. Ne oli kaikilla piikiillä sitä pistelly ja pannu sen seisomahan tulikuuman rauran päälle, jotta sen oli aiva jalkapohjat palanu ja aina vain siltä tiatoja yrittäny saara. Vasta aikaasten takaa ne oli äkänny, jotta se oli mykkä, jota he oli rääkänny. Siihen paikahan ne oli sen sitte hättäny, kun äkkäsivät asian oikian lairan.¹⁶³

Kolmannessa tarinassa on vainon kokijana *jokin poika*.

Isoon vihan aikana oli jokin poika joutunu venäläästen fangiksi. Se luisteli siälä var-tiaan kans. Poika oli ollu oikeen hyvä luistelia, mutta sillä olikin pako miäles, se muka kans luisteli mutta se aina kaatuu. Se muutti toiset luistimet, mutta ei se päässy niilläkää mihinkää ja toisilla oli niin hauskaa, kun ei se yhtää pysyny pystys. Mutta, kun se oli löytäny kyllä hyvät luistimet ottikin se ja lähti niin kovaa menöhön, jotta jää vain huikuu, kaukaa vain huiskutti kättänsä. Toiset hölmistyy niin, jotta ei ne kohta havaannu lähtiä eres sen perähän. Ja sitte se oli niin kaukana jo, jotta ei ne enää sitä sauttanu. Niin pääsi poika pakohon ja tuli viimmeen kotia.¹⁶⁴

Mistään Tannerin Kansanrunousarkistoon lähettämästä tarinasta ei siis käy ilmi, mihin sukuun tai edes kylään vainojen kokijat kuuluivat. 1960-luvulle mennessä tarinat olivat menettäneet merkityksensä yhteisöllisyyden rakentajina; ihmiset eivät enää tunteneet paikkakunnan sukuihin liittyneitä tarinoita samalla tavalla kuin aiemmin, jos tunsivat enää sukuja lainkaan. Nimistön unohtumisesta voi päätellä, että 1960-luvulla ei ollut enää tärkeää liittää tarinoita minkään tietyn suvun kokemuksi. Ne eivät siis enää ol-

¹⁶¹ Simonsuuri 1960, 5.

¹⁶² SKS KRA Tanner, Selma TK 100:148. 1961.

¹⁶³ SKS KRA Tanner, Selma TK 100:146. 1961.

¹⁶⁴ SKS KRA Tanner, Selma TK 100:144. 1961.

leet tietyn suvun historiaa, vaan niistä oli tullut koko paikkakunnan yhteistä historiaa, mutta samalla ne menettivät tietyille suvulle osoittamansa arvostuksen. Myöskään minkään tietyn kylän historiaa niiden ei voi ajatella olleen, koska Tanner ei osaa tarinoissa nimetä edes kyliä. Miksei Vaasassa syntynyt mutta melkein koko ikänsä Palonkylässä asunut Selma Tanner tiennyt – tai ainakaan osannut nimetä – esimerkiksi Kalle Penttalasta tai Palon isännän kohtalosta, joista molemmat olivat kotoisin Palonkylästä?

Kritiikkiä on tietenkin helppo esittää: yhden henkilön, talon tai kylän kertomasta ei voi tehdä kovin isoja johtopäätöksiä. Sanoisin kuitenkin, että koska Selma Tannerin lähettämät tarinat osallistuivat vuonna 1961 järjestettyyn Kansantarinoiden kilpakeräykseen, olisi liennyt merkittävämpää osallistua kilpailuun eksaktimpaa tietoa sisältävillä tarinoilla. Miksi hän olisi osallistunut kilpailuun tarinoilla, joissa ei ole kovinkaan erityistä tietoa tarinoiden toimijoista, jos parempiakin tarinoita olisi ollut tarjolla? Sinnikäs kriitikko jatkaisi todennäköisesti vetoamalla siihen, että Tanner ei ehkä tiennyt parempia tarinankertojia. Kuitenkin on niin, että jos hän itse ei tiennyt tai kukaan muu ei hänelle parempia pystynyt osoittamaan, kertoo sekin eräänlaisen yhteisöllisen metatiedon kaatoamisesta: kukaan ei tiedä, kuka tietää.

6.2 Erään myytin kuolema

Isossakyrössä on kerrottu tarinaa Hangas-akasta, jonka venäläiset olivat isonvihan aikana polttaneet riiheen Hangasnevalla. Hangas-akka on jäänyt kummittelemaan, koska hänen maalliset jäänteensä eivät ole päässeet siunattuun multa. Hän esiintyy ihmisille harmaisiin vaatteisiin pukeutuneena marjanpoimijana. Tarina Hangas-akasta on perinteinen uskomustarina, jossa vainajaa ei ole haudattu kristillisten tapojen mukaisesti hautausmaalle. Tarinassa esiintyy myös pyhänä marjassa oleminen, joka on pyhärauhan rikkomus – ja näin ollen kristillisen tapakäyttäytymisen rikkomista.¹⁶⁵

Piispasen mukaan yliluonnollisen ilmiön tapahtuminen tekee tarinasta uskomustarinan. Yliluonnollinen maailma on ollut usein pelottava kohdata varsinkin varoitustarinoissa, joissa se kohdataan rangaistuksena pahoista teoista. Se, kuka tuon kriisin on joutunut

¹⁶⁵ Piispasen 2009, 115, 182; 2. Moos. 20: 8–11.

kokemaan, on kansanomaisen moraalikäsitteen kannalta keskeinen tekijä. Piispanen toteaa myös, että eteläpohjalaisissa tarinoissa esiintyy savolaisia tarinoita useammin yliluonnollisen kohtajana vieras ihminen. Varsinkin pohjoissavolaisissa tarinoissa yliluonnollisen kohtaa selvästi useammin rikkomuksen tekijä itse tai hänen lähisukulaisensa. Tämä heijastanee savolaista individualismia ja pohjalaista yhteisöllisyyttä.¹⁶⁶

Vuonna 1950 kertoi Maria Heikkilä Hangas-akasta.

Isoon vihan aikana Konttaasta emäntä tuotu Hangasnevalle. Siellä ryssät polttaneet tämän emännän riihen kanssa. Arkin Maija oli marjas siellä. Tuli kipiäksi. Kerto, että hän näki Hangas-akan (Konttaan emännän). Se oli harmaas pukees, aina noukkii marjoja, hames oli päähän nostettuna. Vaismaan riihi oli Hangasnevalle. Se akka oli tullu luuraamaan riiheen, kun valkeaa tehtiin pesähän. Kaharen puolen ovipielestä se oli pitäny kiinni ja luuran riiheen.¹⁶⁷

Vuonna 1961 kertoi Selma Tanner Hangas-akasta omasta muististaan.

Niin kauan kun minä muistan, on täällä meidän puolella puhuttu Hangasten akasta, jonka kertoo moni nähnyensä. Se pitäisi olla se vanha Juho Kontsaan emäntä, joka on poltettu täällä, Hangasten nevalle 1714, kahden muun emännän kanssa, venäläisten toimesta. Kerrotaan hänen haamunsa sielä harhailevan, siksi ettei hän ole päässyt siunattuun maahan. Toiset puhuu siitä pilkaten, toiset uskoen, meillä ei tehty kumpaakaan, kuunneltiin vain. Mutta sitte kerran kun, minä olin äireen kans lehtiä tekemäs siälä Hankahilla. Havaattin minä, jotta siälä tiällä tuli yksi vanha mumma, meitä kohri. Sillä oli harmaa hames ja musta saali kolmella nurkalla, ja vasimella kärellä painoo niistä saalin nurkista. Minä sanoon äireelle, jotta kuka imehellinen tua mumma on, joka tualta tuloo ja on aiva talvi verhoos tälläesellä kuumuurella. Äitee meinas, jotta onko se nyt jokin vanhuuren höperö, joka on luullu, jotta nyt on pyhä ja lähteny kirkkohon, kun siitä pääsöö kirkollekin. Jotta kun se tuloo likille, niin mennähän sen juttuuhin. Mutta se ei tullukkaa meidän tyä asti varsin, se kääntyy yhtäkkiä, niin kun Vöörille päin, eikä siinä oo mitään tiätäkää, siinä on vain suuri kiviroustikko, josta ei millää pääse kulkohon. Ja sen kulku oli niin imehelistä, jotta niinkun se olis joka askelehellä hypänny ojan ylitte. Minä sanoon, jotta minä otan pyärän ja lähren tiän kautta, jotta minä sautan sen siälä, jos se eksyy sinne eikä osaja kotia. Mutta äitee meinas, jotta kyllä se vissihin menos Vöörille, jostakin mettää pitkin. Niin me alkooma jälleen tyähön, eikä puhuttu siitä sen koommin. Mutta sitte syksyllä, kun olima yhres taloos pärinöötä ottamas, siäl oli paljo väkiä, ja ne rupes siälä toimittohon Hangasten akasta, ja yksi akka kehuu sen nähnehensä kaksikin kertaa, kun he ovat ollu pyhänä marjas. Minä kysyyn siltä, jotta minkä näkönen se on, niin se sanoo, jotta sillä on harmaa hames, piaksut jalaas ja musta saali kolmella nurkalla ja vasimella kärellä painaa niistä saalin nurkista. Siinä mun sitte piskahti miäleheni, jotta sellanenhan sekin oli jonka me näimmä, mä vähä kattahrin äiteen päälle, mutta en puhunu halaastua sanaa. Vasta sitte kotona mä otin puheeksi siitä ja sanoon, jotta jos se Hangasten akka kerran on olemas, niin siinä se nyt oli. Mutta ei me oo siitä hiiskuna kellenkää.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Piispanen 2009, 94.

¹⁶⁷ SKS KRA Tuomaala, Väinö 6091. 1955.

¹⁶⁸ SKS KRA. Tanner, Selma TK 100:87. 1961.

Vaikka tarinoiden keräämisajankohdilla ei ole eroa kuin yksitoista vuotta, on niitä vertailemalla mahdollista päätellä jotain yhteisön tuhoprosessista. Aivan aluksi on huomattava, että varhaisemmin kerätty versio tarinasta on puhtaammin kollektiivisen muistin tuotosta. Siinä ei ole siis omaelämäkerrallisia elementtejä. Myöhemmin kerätyssä versiossa taas kollektiivinen ja omaelämäkerrallinen muisti kulkevat käsi kädessä. Tarinan voi jakaa rakenteeltaan kollektiivisen ja omaelämäkerrallisen muistin vuorotteluun, mutta kollektiivinen muistikin kerrotaan sen kautta, mitä kertoja on kuullut. Gerald Prince on jaotellut kertojan näkökulman kertomaansa kolmeen luokkaan, joista tässä voi soveltaa kahta: kaikkitietävää ja sisäistä kertojaa¹⁶⁹.

Vanhempi Hangas-akka tarina on esitetty lähes kokonaan kaikkitietävän kertojan suulla, jossa kollektiivinen muisti aktivoituu suoraan kertojan tarinassa. Nuoremmissa kertomuksissa on esitetty tarinassa sisällä olevan henkilön (minän) näkökulmasta, joka tietää vain, mitä on kuullut. Hän siis toimii tavallaan kollektiivisen muistin suodattimena, joka tasapainoilee kuulemansa ja näkemänsä välimaastossa. Pääpiirteissään voisi sanoa, että hän suhtautuu epäröiden Hangas-akan olemassaoloon.

Se, että yksilön oma mielikuviutus ja kokemukset ovat näin voimakkaasti yhteisön kollektiivisen muistin ohjailtavissa, kertoo tietenkin yhteisön vahvuudesta, mutta tarinasta löytyy päinvastaisiakin viestejä. Oikeastaan koko pohjustuksen siitä, että tarinaa on kerrottu Isossakyrössä niin kauan kuin kertoja muistaa, voi tulkita myös eräänlaiseksi vakuutteluksi kerääjälle, ettei tämä pitäisi kertojaa omituisena.

On vaikea sanoa, kertoiko Maria Heikkilä yhden vai kaksi tarinaa Hangas-akasta Väinö Tuomaalalle. Tarinasta ei käy ilmi, onko *Arkin Maijan* kohtaaminen Hangas-akan kanssa sama kuin *Vaismaan riihessä* tapahtunut kohtaaminen. Lause, joka alkaa Vaismaan riihen sijainnin määrittelyllä tavallaan rikkoo tarinan jatkuvuutta. Selvää kuitenkin on, että Maria Heikkilä kertoi täysin vakuuttuneesti sen, mitä oli kuullut. Hänen kertomaan ei löydy epäilyksen siementäkään Hangas-akan olemassaolosta. Sen sijaan myöhempi kertoja, Selma Tanner, esittää arvioita tarinan paikkansapitävyydestä.

¹⁶⁹ Prince 1982, 51–52.

Ensimmäisen arvion Hangas-akan olemassaolosta kertoja esittää jo alustaessaan tarinaa toisessa virkkeessä kertomalla konditionaalimuodossa, kuka Hangas-akka maanpäällisen elämänsä aikana oli: ”Se pitäisi olla se vanha Juho Kontsaan emäntä”. Kertoja siis suhtautuu hieman epävarmasti kollektiivisen muistin tietoon siitä, kuka Hangas-akka oli. Kertomuksen diskurssin esittämistapa voidaan jakaa karkeasti suoraan ja epäsuoraan tapaan¹⁷⁰. Epäsuora tapa toteutuu nimenomaan konditionaalimuodossa. Merkittävää tässä on se, että kertoja käyttää epäsuoraa tapaa nimenomaan ilmaistessaan asian, jota hän ei itse ole todistanut – siis uskonvaraisen asian. Muualla kertomuksessa ei esiinny epäsuoraa tapaa kertoa. Kertoja ei esimerkiksi kertonut näin: ”Minä sanon, jotta minä ottaisin pyyrin ja lähtisin tiän kautta [...]”. Kertoja ei siis luota paikallisyhteisön kollektiiviseen muistiin.

Kertoja sanoo myös, että heidän perheessään Hangas-akkaan ei uskottu eikä liioin pilkattu – kuunneltiin vain. Ensinnäkin on merkittävää, että yhteisö on alkanut suhtautua vanhaan uskomustarinaan pilkaten. Heidän silmissään siis venäläisten ison vihan aikainen rikos oli menettänyt merkityksensä tai pyhänä marjastaminen merkityksensä rikkomuksena, josta saattaa kohdata ylliluonnollisen olennon. Kuitenkin pilkkaajille tarinalla oli vielä jonkinlainen merkitys, mutta kertojan perheessä siihen mitä ilmeisimmin suhtauduttiin välinpitämättömästi, koska hän ei lokeroi perhettään uskojiin eikä pilkkaajiin. Välinpitämättömyys kertoo osaltaan yhteisön rappeutumisesta.

Sen, että toiset pilkkasivat ja toiset eivät, on myös eräänlainen arvio, joka viestii myös omasta epäilystä. Luonnollisessa kerrontatilanteessa sitä tuskin edes olisi mainittu ja tarinan alustus olisi muutenkin ollut ehkä lyhyempi. Epäilyn muistaminen itsessään on jo merkittävää, mutta kertojan omasta suhtautumisesta Hangas-akkaan saisi erilaisen kuvan, jos hän olisi jättänyt mainitsematta epäilijät tai kirjoittanut: ”Kyllä siihen täällä moni uskoi.”

Merkillepantavaa on myös, että kohdatessaan Hangas-akan ei sen kummemmin kertoja kuin hänen äitinsäkään tunnistanut olentoa Hangas-akaksi, vaikka kertojan mukaan hei-

¹⁷⁰ Prince 1982, 47.

dän kotonaan oli kyllä tarinoita jo tästä kuultu. Se selviää siitä, että varsinainen juoni alkaa alustuksen jälkeen sanoin: ”Mutta sitte kerran kun [...]”. Sana *mutta* siis luo koko virkkeelle relevanssin alustukseen ja määrittää näin alustuksen merkitystä¹⁷¹. Aiemmin oli kerrottu kaikenlaista Hangas-akasta, mutta sitten tapahtuikin jotain henkilökohtaista. Tarinasta käy ilmi, että kertoja ei ollut äitinsä kanssa töissä pyhänä: ”Äitee meinas, jotta onko se nyt jokin vanhuuren höperö, joka on luullu, jotta nyt on pyhä.” Se, että he olivat töissä arkipäivänä, saattaa tietenkin olla syy siihen, ettei tarina Hangas-akasta aktivoitunut heidän mielessään vasta kuin myöhemmin. He eivät ehkä kokeneet tehneensä mitään väärää, mutta silti se, etteivät he tunnistanee Hangas-akkaa, kertoo kollektiivisen muistin heikkenemisestä.

Tarinasta käy ilmi, että jotkut kertoivat vielä muille kohtaamisestaan Hangas-akan kanssa: ”[...] ne rupes siälä toimittohon Hangasten akasta, ja yksi akka kehuu sen nähneensä kaksikin kertaa [...]”. Mikäli kertojaan on luottaminen, ei hän tai äitinsä kertonut ennen haastattelua kenellekään nähneensä Hangas-akan. Se, että kertoja ei ollessaan äitinsä kanssa pärinöitä ottamassa maininnut nähneensä Hangas-akan, saattaa johtua siitäkin, että lasta ei välttämättä oteta kovin vakavasti. Jos monet muutkin paikan päällä kuitenkin uskoivat Hangas-akkaan, olisi hän hyvin voinut kertoa kohtaamisestaan – paikallahan oli toinenkin todistaja. Toisaalta kertoja ei missään vaiheessa ota kantaa siihen, uskoiko hänen äitinsä nähneensä Hangas-akan senkään jälkeen, kun muut olivat luonnehtineet tämän ulkonäköä. Kohtaamisen tapahtuessaan äiti uskoi, että kyseessä on kirkkoon vääränä päivänä pyrkivä vanhudenhöperö.

Vasta kotona kertoja otti Hangas-akan puheeksi äitinsä kanssa, mutta nytkään hän ei usko nähneensä Hangas-akan kuin vain siinä tapauksessa, että tämä on olemassa: ”[...] jos se Hangasten akka kerran on olemas, niin siinä se nyt oli.” Hän ei siis edelleenkään tiedä, onko Hangasten-akka olemassa. Kohtaaminen saattoi vahvistaa hänen uskoaan hieman, että täysin hän ei vielääkään niellyt myytin todenperäisyyttä. Väinö Tuomaalan keräämästä tarinasta ilmenee, että Maria Heikkilä uskoi epäilyksettä kuulemansa tarinat Hangas-akasta näkemättä edes tätä itse. Sen sijaan myöhempi kertoja ei tavallaan usko edes omia silmiään. Hän pitää edelleen mahdollisuuden luonnolliselle selitykselle auki,

¹⁷¹ Ks. Prince 1982, 68.

vaikka hän muistaa nähneensä jotain luonnollisesta poikkeavaa: ”Ja sen kulku oli niin imehällistä, jotta niinkun se olis joka askelehellä hypänny ojan ylitte.” Silti hän ei uskalla samaistua myöskään alustuksessa mainitsemiinsa pilkkaajiin. Kertoja tasapainoilee näiden kahden ryhmän välissä epäröijänä.

Jos omia silmiä ei enää uskottu, miksi olisi uskottu muiden kertomia tarinoita Hangasakasta? Näin myytti hiljalleen kuihtui pois, kun tarinaa ei enää kerrottu uudelleen alkuperäisessä merkityksessä – ehkä oudoksi leimautumisen pelossa. Tarina oli siis menettänyt jo merkityksensä moraalin säätelijänä tai viholliskuvan ylläpitäjänä. *Ryssätin* olivat myöhemmässä tarinassa vaihtuneet *venäläisiksi*. Ainoa funktio tarinalla lienee enää ollut viihdyttää jännittävänä juttuna erinäisissä ihmisten kokoontumisissa. Oletettavasti tämä tapahtui jo 1900-luvun alkuun mennessä¹⁷². En tiedä jälkimmäisen kertojan ikää kertomahetkellä, mutta aloitussanoista ”Niin kauan kuin minä muistan” voisi hänen päätellä olevan jo melko vanha. Todennäköisesti hän on ollut lapsi 1900-luvun alkupuolella.

Loppujen lopuksi kansantarinat ovat kadonneet viihteenäkin. Todennäköisesti syynä on radion ja television yleistymisen kotitalouksissa 1900-luvun jälkipuoliskolla. Radio yleistyi kotitalouksissa nopeasti 1930-luvun jälkimmäisellä puoliskolla, jolloin radioluopien määrä lisääntyi aina vähintään 20 prosenttia vuodessa edellisestä vuodesta. Vuonna 1940 noin 30 prosenttia kotitalouksista omisti radion. 1950-luvulla radio yleistyi edelleen elintason kohotessa ja sen vaikutus myös vapaa-aikakulttuuriin kasvoi ohjelmatoiminnan laajenemisen myötä. Televisiolähettykset alkoivat Suomessa 1955–56. Vaikka 1960-luku oli vielä voimakasta radion kehittämisen aikaa, alkoi radion suhteellinen merkitys vähetä television valloittaessa sijaa kotitalouksissa.¹⁷³

6.3 Viihteellistyminen

Vaikka Vilkunan mukaan tarinat olivat viihteellistyneet jo 1900-luvun alkuun mennessä, voi muutoksen tässä asiassa huomata 1800-luvun lopulta 1960-luvun alkuun. Molemmissa tarinoissa vainon uhri pelastuu, mutta kertojan suhtautumistapa on erilainen.

¹⁷² Vilkuna 2007, 342.

¹⁷³ Erämetsä 1994, 21, 25.

Ensimmäinen tarina sisältää melko yksityiskohtaisia kuvauksia venäläisten julmuudesta ja muusta Palon isännän kohtelemisesta. Toinen tarina sisältää sen sijaan enemmän koomisia elementtejä.

Ensimmäisen tarinan kertoi vuonna 1889 54-vuotias Juha Niemi. Tarina on esitelty jo neljännessä luvussa.

Isoonvihan aikana kun Napues oli tappelus, niin Palon isäntä oli ollu vain kotonansa, [...] ja kun venäläiset oli tullu siihen taloohin, niin soli antanu niillen ruakaa ja kaikkia mitä noli vain tarvinnu ja se isäntä oli sitte pari kertaa karaannukkin niiren käsistä ja venäläiset oli rangaahnu sitä sillä lailla, jotta olit sitonu sen käret yhthen ympäri leipihirren, niotta se siinä kiikkuu kättensä päällä ja siroot olkia sen selkhän ja siinä poltit niitä isännänllen rangaastukseksi ja sitte jälleen äkkiä parannit se palo-haavan, jollakin heirän omituusella voiteellansa, mutta kun isäntä kolmannen kerran karkas venäläisten käsistä, niin sittei ne sitä enää saanu kähinsä ja jos ne olisit sen saanukkin, nolsit sen ainakin viäny föölihnänsä [...] ¹⁷⁴

Toinen tarina on jo aiemmin tässä luvussa esitelty Selma Tannerin omasta muististaan vuonna 1961 tallennettu tarina, jonka olen myös esitellyt jo aiemmin tässä luvussa.

[...] Se luisteli siälä vartiaan kans. Poika oli ollu oikeen hyvä luistelia, mutta sillä olikin pako miäles, se muka kans luisteli mutta se aina kaatuu. Se muutti toiset luistimet, mutta ei se päässy niilläkää mihinkää ja toisilla oli niin hauskaa, kun ei se yhtää pysyny pystys. Mutta, kun se oli löytäny kyllä hyvät luistimet ottikin se ja lähti niin kovaa menöhön, jotta jää vain huikuu, kaukaa vain huiskutti kättänsä. Toiset hölmistyy niin, jotta ei ne kohta havaannu lähtiä eres sen perähän. Ja sitte se oli niin kaukana jo, jotta ei ne enää sitä sauttanu. Niin pääsi poika pakohon ja tuli viimmeen kotia. ¹⁷⁵

Tietenkin ensimmäinenkin tarina voi olla viihdyttävä jännittävänä kauhukertomuksena, mutta jälkimmäinen tarina on edellistä huomattavasti kevyempi. Huvittavan jälkimmäisestä tekee jo mielikuva luistimilla harjoittelevasta, kaatuilevasta ja myöhemmin pakenevasta pojasta. Tarina vartijoidensa kanssa luistelevasta vangista luo huolettoman tunnelman kuulijalle. On kuitenkin huomattava myös, että yksi kertojan tapa esittää arvio tarinasta on joidenkin osien painottaminen kertomuksessaan. ¹⁷⁶

Jälkimmäisen tarinan kertoja painottaa tarinan keskikohtaa, jossa poika pääsee pakenemaan venäläisiltä: ”Mutta kun se oli löytäny kyllä hyvät luistimet [...], kaukaa vain

¹⁷⁴ SKS KRA Brandt, Herman 343. 1889.

¹⁷⁵ SKS KRA Tanner, Selma TK 100:144. 1961.

¹⁷⁶ Siikala 1984, 98; Apo 1990, 73.

huiskutti kättänsä. Toiset hölmistyivät niin, jotta ei ne kohta havaannu lähtiä eres sen perään.” Kertoja olisi voinut hyvin saman informaation välittääkseen sanoa vain parafrasoin: ”Mutta kun se oli löytänyt kyllä hyvät luistimet, se pääsi pakoon.”¹⁷⁷ Pojan pinkaisu pakoon, käden huiskuttaminen ylivoimaiselle vastustajalle ja venäläisten hölmöys – sekä siitä johtuva ymmärtämättömyys lähteä perään – ovat komponentteja joiden funktio on yksinkertaisesti lisätä tarinan huvittavuutta.

Ensimmäisessä tarinassa sen sijaan keskitytään kuvaamaan venäläisten julmuuksia, mikä kyllä on ollut viihdyttämisen lisäksi muukin funktio ensimmäisen sortokauden alussa kerätyssä tarinassa. On myös huomattava, että narraatiossa kertomuksen komponentit suhteutuvat aina sen loppua vasten. Kertomus kehittyy loppua kohden lopulta saavuttaen sen.¹⁷⁸ Ensimmäisessä tarinassa siis Palon isännän kokemat hirveydet johtavat siihen, että hän kaikesta huolimatta elää kotitalossaan kertoen kurjaa kohtaloaan, mikä ansioita kertojallakin oli kertomishetkellä mahdollisuus kertoa tarina. Julmuuksien kuvailu tarkasti tekee tarinasta jännittävän tai pelottavan, eikä pelastumisella ja kertomaan kykenemisellä myöhemmin olisi niin suurta merkitystä, jos isäntä ei olisi niin hirveitä asioita tarinassa kokenut. Traagisuus siis lisää tarinan kerrottavuutta, ja se oli sortokausien aikana mielekästä nostaa esiin.

Myös jälkimmäisen tarinan luistimilla pakenemista voidaan analysoida nimenomaan aiempien kertomuskomponenttien peilautumista loppuratkaisua vasten. Tarina ja pojan kaatuilu saa huvittavuutensa siitä, että esittämällä osaamatonta luistelijaa poika pääsi viimein pakoon. Jos tarina olisi päättynyt niin, että poika olisi tapettu osaamattomuutensa takia, olisi tarina ollut pikemminkin kauhistuttava kuin huvittava.

¹⁷⁷ Ks. Prince 1982, 148.

¹⁷⁸ Prince 1982, 158.

7 PÄÄTÄNTÖ

On aika pohtia, miten olen onnistunut vastaamaan tutkimuskysymyksiini, jotka olivat seuraavat: Millaiset ihmiset perinnettä kannattelivat? Miten isonvihan aikaisista tarinoista kerrottiin Isossakyrössä 1900-luvulla? Millainen mentaliteetti tarinoista välittyi? Miten ja miksi perimätieto lopulta katosi paikallisyhteisön kollektiivisesta muistista?

Tyypillinen isostavihasta kertoja oli 60–79-vuotias maanviljelijämies, mutta kaikki yhteiskunnalliset kerrostumat tunsivat perimätietoa. Voidaan siis sanoa, että isovihakertomukset olivat koko miespuolisen kansan perinnettä. Vaikka naiset usein mielletään perimätiedon kannattelijoina, oli isovihaperinne selvästi miesten laji isovihatarinoiden sotaisan luonteen takia. Naisten perinne on liittynyt kodin asioihin – esimerkiksi kotona asuviin haltijoihin. Suurten keruiden ajoittuminen 1930-luvulta 1950-luvulle ei ole satumaa. Perimätiedon viimeiset tuntijat nimittäin olivat tuolloin jo pääasiassa 60–80-vuotiaita. Aineeton perintö oli siis kerättävä talteen. Omassa aineistossanihan ei ollut ainoatakaan 1900-luvun puolella syntynyttä kertojaa.

Kaikista kylistä löytyi tarinoita, mutta eniten niitä oli Palonkylässä, jossa oli myös eniten kertojia. Myös Lehmäjoella, Hevonkoskella, Ruusupurolla ja Orismalassa kerrottiin paljon tarinoita. Joissakin kylissä oli vain yksi kertoja, joka oli kertonut kaikki tarinat. Tämä kertoo siitä, että oli olemassa perimätiedon asiantuntijoita, joiden luokse kerääjät varmasti myös hakeutuivat.

Ensimmäisenä käsittelemistäni paluutarinoista siis ilmenee, millainen vastakkainasettelu – joskin ääneen lausumaton – on luotu venäläisten ja isokyröläisten tai suomalaisten välille. Venäläinen näyttäytyy julmana ihmisryöstäjänä ja isokyröläinen tai suomalainen sukulaisistaan kiinnipitävinä ja rakastavina ihmisinä, jotka ottavat palaajat vuosien jälkeen lämmöllä takaisin kotiin. Valheellista kuvassa on ennen kaikkea se, että ainakaan Penttalan poikaa ei otettu avosylin vastaan.

Vanhana miehenä Yrjö Penttala puhui itsemurhasta. Mitään motiivia Penttalaä käsittelevissä tarinoissa ei hänen itsemurha-aikeille anneta, eikä tarinoissa näy jälkeäkään siitä tosiseikasta, että häntä ei hyväksytty enää kotitaloonsa asumaan. Sitä vastoin tarinan

ratkaisuna toimii ikään kuin se, että Penttala vain toteaa haluavansa asua kotona, mutta talon isännyyttä hän ei pyydä. Tarinan kuulijalle tai lukijalle jää vaikutelma, että se oli ratkaisu, johon kaikki tyytyivät. On vaikea sanoa, missä vaiheessa tieto tästä on pudonnut pois kollektiivisesta muistista. Olennaista on kuitenkin, että kukaan ei ole lisännyt kansantarinaan selitystä Penttalan itsemurha-ajatuksista. Tai vaikka joku joskus olisikin kertonut, että syy Penttalan aikeisiin olivat Venäjän traumat sekä menetetty isännöisyys ja koti, ei lisäys ole jäänyt tarinaan, joka on ollut käsissäni, ja jota olen tutkinut.

Kun venäläiset Napuen taistelun jälkeen tulivat paikallisten taloihin ryöstämään, kiduttamaan ja murhaamaan, pakenivat isokyröläiset metsien suojaan. Kun pakenemisestä kerrotaan kaksisataa vuotta myöhemmin, esitetään tieto pakenijoista usein staattisesti niin, että pakeneminen toimintana häivytetään tarinoista. Sanotaan siis esimerkiksi: ”Ventälän ja Napuen kyläläisiä täällä on paossa ollut.” Venäläiset taas kuvattiin joukkona, jonka ainoa päämäärä on tuhota isokyröläiset. Muita motiiveja heidän toiminnalleen ei juuri anneta. Yksilöinä he ovat anonyymeja ryssiä.

Jatkosodan aikaisissa oikeistolehdistä on siinä mielessä samanlainen kuva venäläisistä, että he ovat sivistyneiden kansain yli valuva joukko – jonkinlaista limaa. Oikeistolehdistön kuva venäläisistä oli kuitenkin paljon perimätiedon kuvaa halveksuvampi ja vähättelevämpi. Esimerkiksi haukkumasanoja ei venäläisiin juuri epiteetteinä liitetä, eikä venäläisistä puhuta likaisina ja alhaisina ihmisinä. Yhdenmukaista on kuitenkin se, että myös perimätiedon humoristisemmissä tarinoissa esitetään implisiittisesti venäläinen yksinkertaisena. Niin oli tapana myös oikeistolehdistössä joskus, mutta siellä tyhmän venäläisen esittäminen oli paljon suurempaa. Välineitä olivat esimerkiksi pilapiirroksiset.

Jossain määrin venäläisten tulemiseen liittyvissä tarinoissa myös esiintyy passiivista vastarintaa: isokyröläinen isäntä ei yksinkertaisesti esimerkiksi lähde kotoaan pois, kun vainolainen saapuu. Tällaiset tarinat on kerätty pääasiassa 1900-luvun taitteessa, ja ne saattavat heijastella ajan vanhasuomalaista myöntyvyyspolitiikkaa. Tarinoissa esiintyy myös pappi, joka vahvassa uskossaan korventavan tulen yllä rukoilee Jumalaa antamaan surmaajilleen anteeksi – kuin Jeesus ristillä.

Pappeihin siis liitettiin pyhät arvot ja papin häpäisy oli häpäisy yhteisön pyhiä arvoja kohtaan. Papit ovat tarinoiden herroista muutenkin lähinnä kansan sydäntä. Tarinoissa on esimerkiksi kertomus, jossa puhutaan tuttavallisesti Jaakkoo-papista. Nimismiehistä ei yhtä tuttavallisesti puhuta. Esimerkiksi Kompsi-sukuniminen maanviljelijä kertoi tarinan nimismies Gumsesta, joka oli ilmeisesti hänen esi-isänsä. Kertoja leuhkii arvovaltaisen esi-isänsä omaisuudella.

Sotaherrat taas ovat kunniallisesti toimivia miehiä, jotka kunnioittavat kansaa niin kuin kansakin kunnioittaa heitä. On kuitenkin tarinoita, joissa sotaherrat ovat kiven takana sotaa paossa, mikä rikkoo hieman urhoollista ja kunniallista kuvaa heistä. Sotaherran pakenemisesta kiven taakse ei kuitenkaan esitetä mitään arviota – ei hyvässä eikä pahassa. Suurimman vihan ylleen tarinoissa saa petturi, joka opasti venäläiset suomalaisten sivustaan. Hän on venäläistäkin alhaisempi, ja sen ymmärtävät myös venäläiset, jotka tappavat hänet, kun hän ahneuksissaan pyytää palkkiota maanpetoksestaan. Tarinassa näkyy myös eteläpohjalaiselle mentaliteetille ominainen käsitys, että yksilön oma etu ei saa olla yhteisön edun edellä. Tarinassa tämä mentaliteetin piirre saa mahdollisimman kärjekkään ilmaisumuodon.

Tarinoita kerrottiin vielä 1800-luvulla melko kauhistellen, mutta viimeistään 1960-luvulla tultaessa ne olivat muuttuneet viihteeksi. Niihin oli tullut koomisia elementtejä. Kun tarinat olivat muuttuneet viihteellisiksi, hävisivät ne pian kokonaan pois kollektiivisesta muistista, koska televisio ja radio tarjosivat ”parempaa” viihdettä.

Tarinoiden viihteellistyminen ja arvomaailman rapautuminen kulkivat rinnakkain. Mitä ilmeisimmin viihteellistyminen ja keventyminen olivat seurausta (ei siis edellytys) maallistumisesta, ja populaarikulttuuri otti viihteellistyneiden tarinoiden paikan viihteenä. Perinteisen kansankulttuurin korvautuminen kaikkialle levittäytyvällä hengettömällä massakulttuurilla on ilmiö, josta konservatiivien lisäksi huolissaan olivat 1970-luvun vasemmistoradikaalit¹⁷⁹. Weberin ajatuksia mukailleen kansantarinoiden funktio ei ollut 1960-luvulle tultaessa enää ylläpitää minkään transsendentaalisen subjektin määrittelemää arvoperustaa – oli tällainen subjekti sitten olemassa tai ei. Tarinoiden kertojat us-

¹⁷⁹ Ks. Mantila 2012

koivat varhaisempina aikoina transsendentaalisen subjektin olemassaoloon, mutta meidän on tarkasteltava niitä intersubjektiivisina, koska Jumalan olemassaoloon ei historioitsijan ole soveliasta ottaa kantaa.

Isokyröläinen isoavihaa käsittelevän perimätiedon muuttuminen osoittaa yhteisön rapautuneen 1900-luvulla. Isossakyrössä osattiin perinteisesti nimetä ne suvut ja talot, jotka olivat joutuneet vainojen uhriksi isonvihan aikana. 1960-luvun alkuun mennessä näyttää kuitenkin tietämys sukujen historiasta vähentyneen. Tarinoita kyllä sinällään tunnettiin, mutta ei osattu liittää niitä tietyn suvun historiaan liittyviksi. Kun tällainen tieto katosi kollektiivisesta muistista, katosi samalla tietynlainen kunnioitus sukuja kohtaan. Niitä ei enää mielletty paikallisyhteisön historiallisessa jatkumossa merkittävässä roolissa olleiksi osiksi.

Elinkeinorakenteen muutoksen ja kaupungistumisen seurauksena yhteisöjen rakenne muuttui. Myös televisiolla oli tärkeä rooli niin kaupungin ja maaseudun kuin työväestön ja porvariston välisten erojen tasoittamisessa. Uudenlaiset yhteisöt liittyvät esimerkiksi työhön tai harrastuksiin, mutta toisaalta jo 1990-luvun puolivälissä elettiin paikallisuuden renessanssia, mikä näkyi esimerkiksi kylähistorioiden yleistymisenä.¹⁸⁰ Eteläpohjalaista paikallisidentiteettiä toki korostetaan myös nykyisessä populaarikulttuurissa, joka kylläkin on tekohengittämistä ja sisällötöntä uhoa. Se on kulttuuria, joka lainaa pinnallisesti yleisesti tunnetuista historiallisista tapahtumista, mutta todellisia arvoja se ei pidä sisällään – eikä se pyri niitä välittämään. Eihän se sellaisena kävisi edes kaupaksi.

Hangas-akka myytin muutoksesta voi havaita suhtautumisen yliluonnollisiin asioihin muuttuneen viihteellisemmäksi. Individualisoituminen näkyy myös myyttiä tarkasteltaessa. 1960-luvulla myytissä pohdiskeltiin Hangas-akan yliluonnollista olemusta oman henkilökohtaisen kokemuksen valossa, kun aiemmin muiden kertomaan luotettiin herkemmin. Tarkastelemieni tarinoiden keruuajankohdilla on eroa ainoastaan 10 vuotta. Ensimmäinen on kerätty vuonna 1950 ja toinen vuonna 1961. Väliin jäävä toisen maailmansodan jälkeinen vuosikymmen on kuitenkin vahvan maallistumisen aikaa.

¹⁸⁰ Lehtonen 2010, 230.

Vuonna 1950 Suomen väestöstä uskontokuntiin kuulumattomia oli 2,7 % ja vuonna 1960 jo 5,5 %. Vuoteen 1988 mennessä kirkosta eronneisuus oli ollut korkeimmillaan 1950-luvun jälkipuoliskolla. Toinen maailmansota sen sijaan oli jopa lisännyt hieman luterilaisen kirkon jäsenmäärää. Ortodoksisen kirkon jäsenmäärässä ei tapahtunut sodan aikana mainittavaa muutosta suuntaan tai toiseen. Maallistumisesta voi sanoa myös, että kirkon merkitys transsendentaalisen ulottuvuuden välittäjänä on ohentunut, ja etusijalle ovat nousseet sosiaaliset, psykologiset ja terapeuttiset näkökulmat¹⁸¹.

Myytti kummittelemaan jääneestä Hangas-akasta ei tietenkään ole kokonaan kristinuskon oppien mukainen, vaikka kyse onkin siitä, ettei häntä ole haudattu kirkkomaalle. On kuitenkin ilmeistä, että maallistuminen ei näy pelkästään kirkosta eronneisuutena, vaan uskon vähenemisenä kaikkeen yliluonnolliseen. Kun venäläisten julmasti tappaman naisen ei enää uskota kummittelevan isokyröläisille, katoaa myös arvo tai ajatus siitä, että paikallisyhteisö on vastuussa vihollisen tappamista ihmisistä. Näin yhteisö museruu ja kuihtuu hiljalleen pois, ja ehkä sen myöhemmin korvaa jokin kulttuuri, jolla on vahvemmat arvot. Näin ainakin väittävät pessimismiin taipuvaiset länsimaiden tuhon ennustajat.

Jälkeenpäin tarkasteltuna voin sanoa, että valitsemani aineisto oli ehkä hieman suppea. Monia asioita olisi ollut helpompi sanoa ainakin varmemmin, jos olisin ottanut aineistooni mukaan tarinoita muualtakin Suomesta – esimerkiksi alueilta, joissa isoavihaa ei koettu niin raskaasti kuin Isossakyrössä. Vertailemalla olisin luultavasti uskaltanut kirjoittaa asioita, jotka jäivät nyt kirjoittamatta, mutta se voisi olla hyvä menetelmä jatkotutkimukselle.

Mielestäni hieman suppeaksi jäi myös kertojien ja tarinoiden välisen yhteyden tutkiminen. Olisi hyvä selvittää vielä tarkemmin esimerkiksi, miten naisten kertomukset eroavat miesten kertomuksista tai itsellisten kertomukset maanviljelijöiden kertomuksista. Minä en mennyt tutkimuksessani henkilöiden tasolla kertojien ja tarinoiden määrällistä vertailua syvemmälle. Olisi mielenkiintoista myös selvittää, oliko ryhmiä, jotka eivät tunteneet perimätietoa, ja miksi he olivat jääneet ulkopuolelle?

¹⁸¹ Heino 1988, 29, 32.

Eräs ystäväni kertoi minulle kerran innoissaan, miten mahtavaa olisi jos kaikkien maapallon ihmisten välille syntyisi yhteinen traditio. Minusta se on vastenmielinen ajatus. Näkemykseni mukaan aidoin kulttuuri syntyy juuri paikallisuudesta. Kun suomalainen pop-yhtye matkii amerikkalaisia idoleitaan, ei kyse tosiaankaan ole imitaatiota tai rooli-leikkiä suuremmasta asiasta. Tietenkin kulttuurit saavat vaikutteita toisiltaan. Niin on ollut ja niin on vastakin oleva, mutta kaikkien kulttuurien sulautuminen yhdeksi on kauhistuttava tie.

LÄHTEET

ALKUPERÄISLÄHTEET

Jyväskylän maakunta-arkisto.

Pohjanmaan maaherrojen kirjeet kuninkaalliselle majesteetille 1719–1729.

Kansallisarkisto.

Suuri adressi.

Kansanrunousarkisto.

Kertomusperinteen topografinen kortisto.

Riksarkivet.

Isonkyrön rippikirjat 1727–1771.

TUTKIMUSKIRJALLISUUS

Ainiala, Terhi & al. (2008). *Nimistöntutkimuksen perusteet*. Helsinki: SKS.

Alapuro, Risto (1995). *Suomen synty paikallisena ilmiönä 1890–1933*. Helsinki: Hanki ja jää.

Apo, Satu (1990). ”Kertomuksen sisällön analyysi”. Teoksessa: Mäkelä, Klaus (toim.), *Kvalitatiivisen aineiston analyysi ja tulkinta*. Helsinki: Gaudeamus, 62–80.

Bowman, James (2006). *Honor: a History*. New York: Encounter Books.

Cederberg, Päivi (1946). ”Reinhold Johan de la Barre ja Napuen taistelu”. Teoksessa: *Kyrönmaa V*. Helsinki: Etelä-Pohjalainen osakunta, 124–135.

Erämetsä, Harri (1994). ”Joukkoviestimien käyttö”. Teoksessa: Nordenstreng, Kaarle & Wiio, Osmo A. (toim.), *Joukkoviestintä Suomessa*. Porvoo: Weilin+Göös, 20–33.

Fingerroos, Outi & Haanpää, Riina (2006) ”Muistitietotutkimuksen ydinkysymyksiä”. Teoksessa: Fingerroos, Outi et al. (toim.), *Muistitietotutkimus – Metodologisia kysymyksiä*. Helsinki: SKS, 25–48.

Finnegan, Ruth (1989) *Oral traditions and the verbal arts. A guide to research practices*. London and New York: Routledge.

Freud, Sigismund (1972). *Ahdistava kulttuurimme*. Helsinki: Weilin+Göös.

Gadamer, Hans-Georg (2004). *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Tampere: Vastapaino.

Ganander, Christfrid (1960). *Mythologia Fennica*. Helsinki: SKS.

Gronow, Jukka (1987). ”Länsimainen rationalisointiprosessi ja modernin länsimaisen kulttuurin irrationaalisuus.” Teoksessa: Hietaniemi, Tapani (toim.), *Aiheita Weberistä*. Helsinki: Tutkijaliitto, 9–35.

Halbwachs, Maurice (1980) *The Collective Memory*. New York: Harper & Row, Publishers, Inc.

Heikkinen, Antero (2013). *Historiallisen ajattelun historia. Eurooppalainen perinne antiikista nykypäivään*. Helsinki: SKS.

Heino, Harri (1988). *Uskonnollisuuden ja kirkollisuuden muutoksia toisen maailmansodan jälkeisessä Suomessa*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Helsti, Hilikka (2005). ”Hedelmällisen tiedon jäljillä – Teemakirjoitukset tutkimuksen lähteinä.” Teoksessa: Korkiakangas, Pirjo & al. (toim.), *Polkuja etnologian menetelmiin*. Helsinki: Ethnos ry, 148–159.

Häggman, Kai (2012). *Sanojen talossa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1890-luvulta talvisotaan*. Helsinki: SKS.

Jalava, Maria & al. (2013). ”Johdanto. Kansallinen historiakulttuuri – näkökulmia yksinäisyyden purkamiseen.” Teoksessa: Jalava, Maria & al. (toim.), *Kirjoitettu kansakunta. Sukupuoli, uskonto ja kansallinen historia 1900-luvun alkupuolen suomalaisessa tietokirjallisuudessa*. Helsinki: SKS, 7–27.

Jussila, Osmo (2004). *Suomen suuriruhtinaskunta 1809–1917*. Helsinki: WSOY.

Kalela, Jorma (2000). *Historiantutkimus ja historia*. Helsinki: Gaudeamus.

Karonen, Petri (2008). *Pohjoinen suurvalta. Ruotsi ja Suomi 1521–1809*. Helsinki: WSOY.

Karonen, Petri (2012). ”Pitkä parlamentti ja rauhankriisi toisen maailmansodan jälkeen”. Teoksessa: Enbuske, Matti & al. (toim.), *Historian selkosilla. Jouko Vahtolan juhla-kirja*. Rovaniemi: Pohjois-Suomen Historiallinen Yhdistys, 163–172.

Katajisto, Kati (2000). *Vale-Jaakko. Suomalainen huijaritarina 1700-luvulta*. Helsinki: Edita.

Klinge, Matti (2012). *Vihan veljet ja kansallinen identiteetti*. Helsinki: Siltala.

Knuuttila, Seppo (1992). *Kansanhuumorin mieli. Kaskut maailmankuvan aineksena*. Helsinki: SKS.

Korhonen, Anu (2001). ”Mentaliteetti ja kulttuurihistoria”. Teoksessa: Immonen, Kari & Leskelä-Kärki, Maarit (toim.), *Kulttuurihistoria – Johdatus tutkimukseen*. Helsinki: SKS, 40–58.

Korkiakangas, Pirjo (2006) "Etnologisia näkökulmia muistiin ja muisteluun". Teoksessa: Fingerroos, Outi et al. (toim.) Muistitietotutkimus – Metodologisia kysymyksiä. Helsinki: SKS, 120–140.

Koskinen, Yrjö (1869). Oppikirja Suomen kansan historiassa. Helsinki: Yrjö Koskinen.

Lehtiö, Matti (2000). "Venäläisten vankeudesta kotiin palanneet lapset". Julkaisussa: Lehtiö, Matti (toim.), Eteläpohjalaiset Juuret 1/2000. Tervajoki: Juuret-toimikunta, 21.

Lehtiö, Matti (2005). "Napuen taistelussa kadonneiden aiheuttamat ongelmat". Julkaisussa: Lehtiö, Matti (toim.), Eteläpohjalaiset Juuret 4/2005. Tervajoki: Juuret-toimikunta, 4–7.

Lehtonen, Mikko (2010). "Individualismin aika." Teoksessa: Häggman, Kai & al. (toim.), Suomalaisen arjen suuri tarina. Helsinki: WSOY, 225–241.

Luostarinen, Heikki (1986). Perivihollinen. Suomen oikeistolehdistön Neuvostoliittoa koskeva viholliskuva sodassa 1941–1944: tausta ja sisältö. Tampere: Vastapaino.

Mantila, Matti (2012). "Edistyksellistä ja kansallista kulttuuria rauhan ja kansanvallan hyväksi. Taistolaisten ajatukset kulttuurista Kulttuurivihkot-lehden valossa" [online]. Saatavissa: <http://www.revalvaatio.org/wp/matti-j-mantila-edistyksellista-ja-kansallista-kulttuuria-rauhan-ja-kansanvallan-hyvaksi-taistolaisten-ajatukset-kulttuurista-kulttuurivihkot-lehden-valossa/> (Viitattu 19.4.2013).

Mielty, Kalervo (2013). Koviin kokemusten kansaa. Elämää Kyrönmaalla isonvihan aikaan. Isokyrö.

Mielty, Kalevi (2004). "Liitteet". Teoksessa: Isonkyrön vanhan kirkon historiaa. Isokyrö: Isonkyrön seurakunta, 311–408.

Nygård, Toivo (1994). Itsemurha suomalaisessa yhteiskunnassa. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Peltonen, Ulla-Maija (1996). Punakapinan muistot. Tutkimus työväen muistelukerronnan muotoutumisesta vuoden 1918 jälkeen. Helsinki: SKS.

Peltonen, Ulla-Maija (2006). "Muistitieto folkloristiikassa". Teoksessa: Fingerroos, Outi et al. (toim.), Muistitietotutkimus – Metodologisia kysymyksiä. Helsinki: SKS, 93–119.

Piispanen, Sirkku (2009). Kansanomainen moraalit. Tutkimus savolaisista ja pohjalaisista uskomustarinoista. Helsinki: Yliopistopaino.

Prince, Gerald (1982). Narratology. The Form and Functioning of Narrative. Amsterdam: Mouton.

Prince, Gerald (2003). *A Dictionary of Narratology* (Revised Edition). Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Pöysä, Jyrki (1997). *Jätjän synty. Tutkimus sosiaalisen kategorian muotoutumisesta suomalaisessa kulttuurissa ja itäsuomalaisessa metsätyöperinteessä*. Helsinki: SKS.

Roiko-Jokela, Heikki (2011). ”Suur-Suomi on yhtä kuin isänmaa”. Teoksessa: Uola, Mikko (toim.), *AKS:n tie. Akateeminen Karjala-Seura isänmaan ja heimoaатteen asialla*. Helsinki: Minerva, 59–94.

Rossi, Leena (2005). ”Muistitietohistoria ja Alessandro Portelli”. Teoksessa: Järvinen, Hanna & Kärki, Kimi (toim.), *Avaintekstejä kulttuurihistoriaan*. Turku: Turun yliopisto, 83–93.

Ruohonen, Juha (2010). ”Kuolleiden saaret. Historiallisen ajan keskisuomalaisten saarihaudausmaiden luonne ja käyttö hautapaikkoina” [online]. *J@rgonia* 17/2010. Jyväskylä: Helan tutkijary. Saatavissa: https://jyx.jyu.fi/dspace/bitstream/handle/123456789/25511/jargonia17_ruohonen.pdf?sequence=1 (Viitattu 11.12.2013).

Salmi-Niklander, Kirsti (2006) ”Tapahtuma, kokemus ja kerronta”. Teoksessa: Fingerroos, Outi & al. (toim.), *Muistitietotutkimus – Metodologisia kysymyksiä*. Helsinki: SKS, 199–220.

Siikala, Anna-Leena (1984). *Tarina ja tulkinta. Tutkimus kansankertojista*. Helsinki: SKS.

Simonsuuri, Lauri (1960). *Tarinahaavi. Kansantarinoiden keruuopas*. Helsinki: SKS.

Spengler, Oswald (2002). *Länsimaiden perikato*. Helsinki: Tammi.

Sveriges Radio (2009). *Suomen sodan muistomerkeillä Pohjanmaalla* [online]. Stockholm: Sveriges Radio. Saatavissa: <http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=1003&artikel=2868396> (viitattu 16.12.2013)

Tommila, Päiviö (1989). *Suomen historiankirjoitus. Tutkimuksen historia*. Porvoo: WSOY.

Topelius, Zacharias (1981). *Välskärin kertomukset*. Hämeenlinna: Karisto.

Turppa, A. J. (1946). ”Isonkyrön peltojen nimenantoperusteista”. Teoksessa: Kyrönmaa V. Helsinki: Etelä-Pohjalainen osakunta, 136–142.

Ukkonen, Taina (2000) *Menneisyyden tulkinta kertomalla*. Helsinki: SKS.

Vahtola, Jouko (1996). ”Vainoaikojen muistot ”vihavenäläisistä””. Teoksessa Saarnisto, Matti & al. (toim.) *Rovaniemen historia vuoteen 1721. Kotatulilta savupirtin suojaan*.

Rovaniemen kaupunki, Rovaniemen maalaiskunta, Rovaniemen seurakunta: Rovaniemi, 192.

Vento, Urpo & Jauhiainen, Marjatta (1971). Kertomusperinteen opas. Helsinki: SKS.

Vihavainen, Timo (2009). Länsimaiden tuho. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Vilkuna, Kustaa H. J. (2005). Viha. Perikato, katkeruus ja kertomus isostavihasta. Helsinki: SKS.

Vilkuna, Kustaa H. J. (2006). Paholaisen sota. Helsinki: Teos.

Vilkuna, Kustaa H. J. (2007). ”Mielekäs menneisyys”. Teoksessa Knuuttila, Seppo & Piela, Ulla, *Menneisyys on toista maata*. Helsinki: SKS, 334–345.

Vilkuna, Kustaa H. J. (2010). Katse menneisyyden ihmiseen. Valta ja aineettomat elinolot 1500–1850. Helsinki: SKS.

Volkan, Vamik D. (1999). ”Psychoanalysis and Diplomacy: Part I. Individual and Large Group Identity.” Julkaisussa: *Journal of Psychoanalytic Studies*, Vol. 1, No. 1., 29–55.

Väänänen, Kyösti (2011). Turun hiippakunnan paimenmuisto 1554–1721 [online]. *Studia Biographica* 9. Helsinki: SKS. Saatavissa: <http://www.finlit.fi/henkilohistoria/paimenmuisto> (Viitattu 5.11.2013).

Ylikangas, Heikki (1996). Wallesmanni. Kuusi vuosisataa kansan ja esivallan välissä. Kauhava: Suomen nimismiesyhdistys.