



"Antavat anteeksi ovenvieret" – Matjoi Plattosen kuolinriittikuvaukset siirtymäriittiteorian valossa

Riikka Patrikainen

Tässä tutkimuksessa tarkastellaan suistamolaiselta itkijältä Matjoi Plattoselta vuosina 1908–1920 tallennettuja kuolinrituaalien kuvauksia ja niihin liittyviä itkuvirsiä siirtymäriittiteorian avulla. Tutkimuksen aineiston Plattosen kanssa ovat tuottaneet Matti Kaisla, U. T. Sirelius ja A. O. Väisänen. Tutkimuksessa kiinnitetään huomiota erityisesti rituaalisen itkemisen merkitykseen kuolinrituaalien osana. Yksilön tai ryhmän sosiaalisen kategorisen muutoksen yleismaailmallisesti kolmeen vaiheeseen jakavan siirtymäriittiteorian kehitti etnologi Arnold van Gennep (1873–1957). Hän väitti, että rituaaliset seremoniat, jotka liittyvät ihmiselämän tärkeimpiin muutoksiin, eroavat toisistaan eri kulttuurien välillä vain yksityiskohdissa, ja ovat olemukseltaan universaaleja. Siirtymäriittiteoriaa on karjalaisten siirtymäriittien tutkimuksessa sovellettu aiemmin karjalaisten lauluhäiden osalta, mutta kuolinrituaalien merkitysten tutkimisessa teoriaa ei juuri ole käytetty. Siirtymäriittiteorian kolmivaiheista prosessia (irtauma, välitila, liittymä) kuvaavan kaavan soveltaminen esimoderneihin rajakarjalaisiin kuolinrituaaleihin osoittaa aiempaa suomalaista tutkimusta täydentäen muuan muassa sen, että kuolinrituaaleissa 1) siirtymäriittien universaali kolmivaiheinen kaava toteutuu sekä yksilön että ryhmän sosiaalisen kategorian muuttuessa, 2) että spatiaalinen siirtymärituaaleissa liittyy kiinteästi näihin sosiaalisen kategorian muutoksiin, ja että 3) siirtymäriiteille tyypillinen irtautumisen, liminaalisen vaiheen ja liittymisen symboliikka heijastuu myös rituaaleihin liittyviin itkuvirsiin. Itkun särkemä ääni on yksi kuoleman särkemän yksilön ja yhteisön, toisin sanoen kuolinrituaaleihin liittyvän liminaalisen vaiheen, hallitsevimista symboleista.

Avainsanat: siirtymäriittiteoria, kuolema, kuolemanrituaalit, itkuvirret, semioottinen analyysi, Karjala

Johdanto

Tässä tutkimuksessa tarkastellaan suistamolaiselta itkijältä Matjoi Plattoselta vuosina 1908–1920 tallennettuja ortodoksikarjalaisten kuolinrituaalien kuvauksia ja niihin liittyviä itkuvirsisiä siirtymäriittiteorian avulla. "Karjalan äitinä" [1] tunnettu Matjoi Plattonen (1843–1928) oli 1900-luvun alussa merkittävä rajakarjalainen informantti niin itkuvirsien kuin muunkin perinteen taitajana (Tenhunen 2006, 151). "Mikin leski" Matjoi oli Suistamon Loimolan kylän vakituinen itkijä yönistujaisissa, ja hän nautti itkijänä oman yhteisönsä arvostusta (Tenhunen 2006, 93). Plattosesta on kirjoitettu enemmän kuin kenestäkään muusta 1900-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä vaikuttaneesta itkijästä (Tenhunen 2006, 144). Tähänastinen Plattosen tuntemaan perinteeseen liittyvä tieteellinen tutkimus käsittelee itkujen merkitystä itkijän omassa elämässä ja sitä, miten itkuja on Karjalassa käytetty ennen siirtolaisuuden tuomaa itkukulttuurin muutosta (Tenhunen 2006).

Siirtymäriittiteoriaa on karjalaisten siirtymäriittien tutkimuksessa sovellettu aiemmin karjalaisten itkuhäiden osalta (Anttonen 2005; Nenola-Kallio 1982; Pentikäinen 1979), mutta karjalaisiin hautajaisiin teoriaa ei ole sovellettu yhtä analyyttisesti. Yksilön tai ryhmän sosiaalisen kategorisen muutoksen yleismaailmallisesti kolmeen vaiheeseen jakavan siirtymäriittiteorian kehitti saksalaissyntyinen, uransa Ranskassa luonut etnologi Arnold van Gennep (1873–1957). Hän väitti, että rituaaliset seremoniat, jotka liittyvät ihmiselämän tärkeimpiin muutoksiin, eroavat toisistaan eri kulttuurien välillä vain yksityiskohdissa ja ovat olemukseltaan universaaleja (van Gennep 1960 [1909]). Vuonna 1909 alun perin ranskaksi julkaistu teoria on kestänyt hyvin aikaa [2], ja siirtymäriittiteoriaan pohjautuvaa tutkimusta tehdään edelleen ympäri maailmaa hyvinkin erilaisilla tieteenaloilla. van Gennep oli ensimmäinen ihmisen rituaalisen käytöksen tutkijoista, joka osoitti liminaalisen vaiheen yleisyyden siirtymäriiteissä. Brittiläinen antropologi Victor Turner (1920–1983) jatkoi teorian kehittämistä 1900-luvun jälkipuoliskolla juuri liminaalisen vaiheen osalta (ks. lisää Turner 2007 [1969], 106–107; Huntington & Metcalf 1991, 29–33).

Tämän tutkimuksen tarkoituksena on tarkastella van Gennepin siirtymäriiteissä erottamien kolmen vaiheen (irtautumisen, välivaiheen ja liittymisen) avulla Matjoi Plattosen aineistossa ilmenevää vainajan ja surijoitten sosiaalisen aseman muuttumista 1900-luvun alun Raja-Karjalassa. Tutkimuksessa kysytään, miten vainajan irtautuminen elävistä sekä liittäminen suvun vainajien joukkoon tapahtuu sosiaalisena toimintana ja miten se ilmaistaan itkuvirsissä. Tutkimuksessa hyödynnetään myös yhdysvaltalaisen antropologin Loring M. Danforthin siirtymäriittiteoriaan perustuvaa kuolinrituaalitutkimusta Kreikan maaseudulta 1970-luvun lopulta (Danforth 1982). Danforthin mallin mukaan kuolemaan liittyvissä siirtymäriiteissä käsitellään ja viedään päätökseensä kolme erilaista mutta toisiinsa symbolisesti liittyvää muutosprosessia: vainajan sielun, ruumiin ja surijoitten. Nämä samat muuttajat ovat erotettavissa myös Plattosen kuvaamassa karjalaisessa kuolinseremoniassa.

Esittelen tutkimukseni aluksi Plattosen kuolinrituaalien kuvauksia ja kuolinitkuja sisältävän aineiston sekä kerron sen kokoamisesta. Koska aineisto ilmentää karjalaisten maailmankuvaa ja ihmiskuvaa, erittelen seuraavaksi näitä luvussa, joka kuvaa karjalaista kuolemakulttuuria ja aiempaa kuolinrituaali- ja itkuvirsitutkimusta. Ennen

aineistoanalyysiä esittelen vielä van Gennepin siirtymäriittiteorian pohtien Danforthin valossa sen soveltamista kuolinrituaaleihin.

Matjoi Plattosen kuolinrituaalien kuvauksia ja itkuvirsiä sisältävä aineisto

Plattoselta tallennettu tietous edustaa vanhaa rajakarjalaisten ortodoksien hautaamisperinnettä, jonka oikeasta hoitamisesta olivat vastuussa itkijänaiset, eivät kaukana karjalaisista syrjäkylistä vaikuttaneet kirkonkylien ortodoksipapit. Itkijänainen oli ennen Suomen itsenäistymistä karjalaisen hautausseremonian rituaalinen johtaja. Se, että pappi kävi vain harvoin Raja-Karjalan maaseudulla kastamassa lapset, vihkimässä parit ja siunaamassa kuolleet, jätti pitkään tilaa kansanuskon ilmauksille yhteisön suorittamissa rituaaleissa (Jetsu 2013, 390, 429). Kirkollisten, pappien toimittamien hautajaisten kuvaus on jätetty tässä tutkimuksessa analyysin ulkopuolelle. [3]

Plattosen aineisto tuotettiin aikana, jolloin kuolemantutkimuksessa oli kyse lähinnä kansanomaisten kuolemanriittien ja tapojen kuvailemisesta ja mielenkiinnon kohteena olivat sukulaiskansojen kuolemaan liittyvät tavat ja uskomukset (Jetsu 2001, 12). Tarkemmin sanottuna kohteena olivat suomalais-ugrilaiset kansat, ja tässä jaottelussa ortodoksikarjalaiset ymmärrettiin suomalaisina (Sirelius 1915, 1). Ortodoksikarjalaisen kuolemaperinteen tallentamista innoitti suomalaisen kansallisen identiteetin rakentaminen, sillä "rituaalit nähtiin aidon, toisin sanoen kalevalaisen, kansankulttuurin rappeutuneina muotoina" (Laitila 2016, 416). Plattosen aineisto on laaja yhdeltä informantilta kerätty aineisto, mutta rituaalikuvaukset eivät poikkea merkittävästi muista vastaavista tuon ajan kuvauksista (vrt. esim. Krohn 1915; Teppo & Vilkuna 1939). Tuon ajan aineistojen muotoutumiseen on vaikuttanut myös se, että tutkijat eivät ole olleet kiinnostuneita hautajaisten tilannekohtaisesta variaatiosta (ks. esim. Laitila 2016, 416–417). Etnografiseen tutkimukseen pohjautuvaa tietoa vanhoista karjalaisista kuolinrituaaleista ei ole saatavilla.

Plattoselta tallennettu kuolinseremonian kuvailu yhdistää kaksi erilaista perinteenkeräämisen tapaa: kansatieteilijöitten tuottamat kuvaukset kuolintavoista sekä lähinnä laulettujen runouden tutkijoitten ylöskirjaamat kuolinitkut. Koska tuotetut aineistot kertovat samasta asiasta eli prosessista, jossa vainaja saatettiin vainajien yhteisöön, aineistot ovat osin päällekkäisiä; kansatieteilijät ovat tallentaneet myös itkuvirsiä ja kansanrunouden tutkijat kuolinrituaalien kuvauksia.

Ensimmäisenä Plattosta "[k]uolemaan liittyvistä tavoista ja uskomuksista" haastatteli vuonna 1908 Suomen Muinaismuistoyhdistyksen stipendiaatti Matti Kaisla. Mallina Kaislan haastatteluille oli vuonna 1898 ilmestynyt Matti Varosen *Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla* (MV:KTKKA. 930.). Kansanmusiikintutkija A. O. Väisänen oli kiinnostunut erityisesti Plattosen osaamista itkuvirsistä, sillä itkuvirsisävelmiä oli ennen Väisänen keräysmatkoja talletettu vasta 16 kappaletta. Väisänen teki keräystyötään sekä äänittäen että muistiin merkitsemällä. (Tenhunen 2006, 102.) Kesällä 1917 Väisänen tallensi muun keräystyön ohella Plattoselta yksitoista "kuolien [4] -virttä" [5]. Plattosen itkuvirret edustavat eteläkarjalaista eli aunuksenkarjalaista perinnealuetta.

Kansatieteilijä U. T. Sirelius haastatteli Plattosta vuonna 1920 suomalais-ugrialaisten kansojen vertailevaa kyselyä varten suunnittelemansa lomakkeen avulla, joka oli julkaistu vuonna 1915 nimellä *Kansatieteellisiä kysymyslehtisiä I. Syntymään, lapsuuteen ja kuolemaan liittyvät tavat ja uskomukset*. Lomakkeen 211 kysymyksestä 129 liittyi kuolemaan. Kysymykset ovat varsin yksityiskohtaisia ja johdatteleviakin, mutta niistä kuvastuu Sireliuksen laaja tietämys suomensukuisten kansojen kuolinrituaaleista ja uskomuksista. Sireliuksen aineistoon sisältyy myös muutamia itkuvirsiä. [6] Koko 1900-luvun ajan karjalaisten kuolinrituaalien merkitysten tulkintaa hallitseva vainajan pelkoon ja kalmalta suojautumiseen liittyvä tematiikka (Jetsu 2001, 17) näkyy myös Sireliuksen käyttämän kyselylomakkeen sisällössä. Sireliuksen aineisto sijaitsee Kaislan tallentaman aineiston tavoin Museoviraston kansatieteen käsikirjoitusaineistossa. A. O. Väisäsen aineisto on tallennettu Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkistoon (SKS).

Plattoselta haluttiin tallentaa tietoutta juuri muinaisista tavoista ja uskomuksista (ks. esim. Tenhunen 2006, 112). Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että Plattosen omiin hautajaisiin liittyvä kuvaus eroaa monessa kohti hänen itse kuvaamistaan hautajaisrituaaleista (Tenhunen 2006, 142–143).

Karjalainen kuolemakulttuuri ja itkuvirsiperinne

Karjalaisen kansanuskon mukaan ihminen oli kokonaisuus, joka koostui ruumiista, sielusta, jota nimitettiin *itseksi* (minuus ja tietoisuus), ja hengestä, jota nimitettiin *löylyksi*. Tämä vanha dualistinen sielukäsitys oli suomalais-ugrilaisille kansoille yhteinen. Sielu eli itse edusti ihmisen tajuavaa minää, joka saattoi tajuttomuuden aikana poistua ruumiista ja palata siihen sitten takaisin. Hengen lähteminen taas tarkoitti kuolemaa. (Jetsu 2013, 402; Kempainen 1967, 19–20.)

Tärkeä karjalaisten maailmankuvaa jäsentävä tekijä on laaja suku-käsite. Sukuun kuuluivat yhtä lailla niin *tämänilmaisissa* asuvat kuin *tuonilmaisiiin* muuttaneet suvun jäsenet (ks. esim. Jetsu 2013, 398). Kuolinitkuissa usein esiintyvä sana *syntysyet* (*syndyzyet*) kertoo karjalaisten maailmankuvasta. Syntysillä tarkoitetaan kuolleita esivanhempia, koko suvun edesmenneitä jäseniä, paikkaa, missä vainajat viettivät haudantakaista elämäänsä, ja myös jumalallisia voimia. (Konkka 1985, 38–39; E. Stepanova 2012, 257.) Kuolema tarkoitti karjalaisille siirtymistä syntysiin, suvun vainajien joukkoon. Kuoleman ja elämän rajan saattoi ylittää itkuvirsin. Karjalaisten uskoivat, että edesmenneet saattoivat kuulla vain itkun (ks. esim. E. Stepanova 2013, 409), mistä johtuu kuolinitkujen erityinen asema osana hautausrituaaleja. Kuolinitkuissa ei kuvastu käsitystä kristillisestä helvetistä tai paratiisista, vaan tuonilmainen oli paikkana ja olotilana yksi ja sama kaikille. (Jetsu 2013, 398; Konkka 1985, 51.)

Karjalaisen kuolinrituaalin pääkohdat ovat samoja, joilla Aili Nenola-Kallio jakaa ihmisen kuolemanprosessin yleisesti kolmeen vaiheeseen eli *fyysiseen kuolemaan*, *ruumiin hävittämiseen* ja *sosiaaliseen kuolemaan* (Nenola-Kallio 1985, 183). Karjalaiseen kuolinseremoniaan kuului heti kuolinhetken jälkeen vainajan ruumiin valmistelu ja kolmen yön valvominen pirtissä eli *yönistujaiset* vainajan luona. Kolmannen yön jälkeisenä aamuna toimitettiin *moahpano* eli hautaaminen.

Kuusi viikkoa kuoleman jälkeen järjestettiin *kuusnedäliset* eli muistoateria, joka päätti suruajan. Vainajan muistolle järjestettiin vielä *puolvuotehiset* ja *vuotehiset*, jolloin suku kokoontui yhteiselle aterialle muistelemaan vainajaa samaan tapaan kuin kuusnedälisissä. Tämän jälkeen vainajan muistelu siirtyi osaksi suvun vainajien yleistä muistelua, jonka ajankohdat noudattivat pääosin ortodoksisen kirkon muistelukalenteria (Jetsu 2013, 465; MV:KTKKA. 555.).

Arkaainen ja puhekielestä eriytynyt itkuvirsikieli oli kiinteä osa kuolinrituaaleja. Itkuvirsien vaikeasti avautuvaan kieleen voi nykyisin tutustua Aleksandra Stepanovan kokoaman *Itkuvirsikielen sanakirjan* (2012) avulla. Itkuvirsien perinnealuejako ei ole yhtenäinen karjalan kielen murrejaon kanssa (A. Stepanova 2012, 13–15). Itkuvirret kuuluivat karjalaisissa siirtymäriiteissä yleisesti erotilanteisiin. Itkuvirsiä voitiin esittää myös riittikontekstin ulkopuolella (Honko 1963, 81; A. Stepanova 2012, 9). Ihmisten toiminta ja uskomukset heijastuivat itkuvirsissä, ja itkijä ohjasi erilaisilla perinteen kehyksissä improvisoimillaan itkuvirsillä hautausrituaalien suorittamista (ks. esim. Nenola 2002, 29; E. Stepanova 2013, 409). Itkuvirsikieli oli metaforisesti rikasta, mutta erityiseksi sen teki Karjalassa juuri nimitabun aiheuttama runsas kiertoilmausten käyttö. Kiertoilmauksilla vältettiin mainitsemasta suoraan muun muassa itkijän (tai itketettävien) ja vainajan sukulaisuussuhteita, koska tämän uskottiin suojelevan itkijää ja suvun jäseniä pahoilta, ylikuonnollisilta voimilta (Honko 1963, 127–128; A. Stepanova 2012, 12–13). Kiertoilmaukseksi voidaan tulkita Karjalassa myös vainajan puhekielinen *pokoiniekka*-nimitys. Se on johdettu venäjän kielen sanasta 'pokoi', joka tarkoittaa rauhaa, hiljaisuutta ja liikkumattomuutta (Konkka 1985, 47).

Ensimmäinen itkuvirsitutkimuksen kausi seurasi ensimmäistä itkuvirsiaineistojen keruun aaltoa Suomessa 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa. Karjalaisia itkuja tallennettiin tuolloin noin 3000 kappaletta, ja niitä säilytetään Väisäsen Plattoselta keräämien itkuvirsien tavoin SKS:n arkistossa. (Stepanova A. ja E. 2012, 10.) Ensimmäistä keräysaaltoa ja siihen liittyvää tutkimusta seurasi pitkä hiljaisuus 1960-luvulle asti, jolloin kiinnostus itkuvirsien tutkimiseen syttyi uudelleen. Tähän vaikutti erityisesti suomalais-neuvostoliittolaisen tutkimusyhteistyön mahdollistama kenttätyö karjalaisen perinteen alueilla. (Nenola 2002, 32.)

Alkusysäyksen itkuvirsitutkimuksen uudelleen elpymiseen antoi Lauri Hongon *Suomen kirjallisuus* -teoksen ensimmäiseen, suullista runoutta käsittelevään osaan kirjoittama artikkeli "Itkuvirsirunous" (1963). Honko oli Suomessa ensimmäinen itkuvirsitutkija, joka yritti hahmottaa itkuvirsien taustalla olevat tapakompleksit, muuan muassa hautajaiset, Arnold van Gennepin siirtymäriittiteorian avulla (Honko 1963; Nenola 2002, 34). Hongon tapaa asettaa tutkittavat itkuvirret osaksi rituaalikontekstia ovat seuranneet muuan muassa itkuvirsitutkijat Unelma Konkka (1985) ja Aili Nenola-Kallio (1982) sekä etnografi Laura Jetsu (2001). Riittikontekstin lisäksi Honko kiinnitti itkututkimuksessaan huomiota myös itkijän rooliin kuolinrituaalissa. Honko rinnasti sekä inkeriläisen että karjalaisen itkijän roolin kuolinrituaalissa *psykopompokseen* eli kuolleen sielun tuonilmaisiiin johdattajaan (Honko 1964, 138; Honko 1978; myös Tarkka 1990, 248).

Siirtymäriittiteorian tulo suomalaisen rituaalitutkimuksen pariin tapahtui saman tutkijan aloitteesta kuin itkuvirsitutkimuksenkin (Honko 1964). Honko oli

ensimmäinen, joka analysoi – tosin lyhyesti muun tutkimuksen ohessa – vienankarjalaisia kuolinrituaaleja siirtymäriittiteorian avulla. Hän osoitti yksilön eli vainajan statuksen muuttumista käsittelevässä analyysissään hengenlähdön aikaan suoritettujen kuolinrituaalien irrottamisen symboliikan olevan tyypillinen irtaumariiteille. Hän piti kuolinrituaalien keskeisimpänä teemana kuolleen liittämistä suvun vainajien yhteisöön, ja erityisen tärkeänä tuohon yhteisöön liittäväksi riittinä kuuden viikon kuluttua pidettäviä muistojuhlia, kuusnetälisiä. Elävien yhteisöstä irtautumisen ja suvun kuolleitten yhteisöön liittämisen rituaalien välille jäi Hongon mukaan välivaihe, jolloin kuollut esiintyi "kotona viipyilevän vainajan roolissa", ja vainajan tuonelanmatkan problematiikka kuvastui tänä aikana hyvin itkuvirsissä. (Honko 1964, 137–138.) Hautajaisten lisäksi siirtymäriittiteoriaa on hyödynnetty jonkin verran myös karjalaisten kalmoilla käymisen eli vainajien muisteluperinteen tutkimuksessa (Vepsäläinen 1999).

Tarkemmin siirtymäriittiteorian käytön mahdollisuuksiin itkuvirsien tutkimuksessa on paneutunut itkuvirsitutkija Eila Stepanova artikkelissaan "Elämä on matka" (2015). Hän totesi, että "[r]ituaalisen itkennän tutkimus Suomessa ja Venäjällä sai uuden pohjan Arnold van Gennepin (1960) siirtymäriittiteorian myötä". Stepanova nosti siirtymäriittiteoriasta esiin sen spatiaaliseen siirtymään liittyvän ulottuvuuden ja kirjoitti: "siirtymäriiteissä ei ole kyse pelkästään henkilön ritualisoidusta siirtymisestä yhdestä sosiaalisesta statuksesta toiseen, vaan niihin liittyy myös spatiaalisia ja temporaalisia siirtymiä" (E. Stepanova 2015, 3). Stepanova käsitteli artikkelissaan karjalaisen rituaalirunouden matka-tematiikkaa rinnastaen runon matkat siirtymäriittien matkoihin: "Siirtymäriiteissä esiintyvä matkametafora palautuu ajatukseen siitä, että sosiaaliset ja myös yliluonnolliset statukset ymmärretään spatiaalisina kokonaisuuksina, tiettyinä paikkoina tai ympäristöinä. Riittirunouden ja -toiminnan avulla nämä paikat ja ympäristöt asetetaan päällekkäin tuonpuoleisen ja tämänpuoleisen kanssa." (E. Stepanova 2015, 4). Stepanovan mukaan puhe matkasta on yleinen tapa kuvata sosiaalista siirtymää karjalaisessa rituaalirunoudessa, ja vainajan matka tuonilmaisiin on yksi tällaisista matkoista.

Arnold van Gennepin siirtymäriittiteoria ja sen soveltaminen hautajaisiin

Siirtymäriittiteoria perustuu Arnold van Gennepin havaintoon siitä, että ihmisten tavat käsitellä rituaalisesti ajassa, tilassa ja sosiaalisessa asemassa tapahtuvia muutoksia noudattavat samaa kolmivaiheista kaavaa. van Gennep esitteli siirtymäriittiteorian vuonna 1909 ranskaksi julkaistussa teoksessaan *Les Rites de passage*. Kirja käännettiin englanniksi vuonna 1960 nimellä *The Rites of Passage* (1960) ja käännös vaikutti merkittävästi teorian käyttöönottoon englanninkielisellä alueella. Kirjassaan van Gennep osoitti, että kaikki siirtymäriitit voi jakaa kolmeen alakategoriaan: irtauma-, välitila- ja liittymäriitteihin (van Gennep 1960, 11). [7] Siirtymäriittien keskinäinen samankaltaisuus johtui van Gennepin mukaan siitä, että erilaisten siirtymäriittien tavoite oli sama eli auttaa yksilöä ja ryhmää siirtymään yhdestä määritellystä positioista toiseen yhtä selkeästi määritellyyn positioon (van Gennep 1960, 3, 189). Tämä siirtymäriittien sosiaalinen tehtävä eli ohjata yhteisön jäsenissä tapahtuva muutos – esimerkiksi aikuiseksi kasvaminen, ikääntyminen ja kuoleminen – osaksi kulttuurisesti määrättyjen roolien ja statusten kiinteää järjestelmää on välttämätön, sillä yhteisö kestää kauemmin kuin yksilöt, joista se muodostuu (Huntington & Metcalf 1979, 8–9).

Siirtymäriitit alkavat van Gennepin huomion mukaan yleisesti irtautumista konkretisoivilla rituaaleilla, kuten jonkin asian tai esineen katkaisulla tai tiettyjen vaatteiden pukemisella ensi kertaa ja päättyvät muutoksen sinetöivillä rituaaleilla, kuten uutta yhteyttä kuvaavilla aterioilla (van Gennep 1960, 53–54, 29). Van Gennep itse kuvaa moniselitteistä liminaalista vaihetta yksilön kannalta sanoin "he wavers between the worlds" eli häilymiseksi maailmojen välillä (van Gennep 1960, 18). van Gennep oli ensimmäinen, joka kiinnitti huomiota liminaalikausien yleisyyteen (*transitional periods*) siirtymäriiteissä. Hänen mukaansa yhtäaikainen symbolinen ja spatiaalinen liminaalinen alue löytyy kaikista siirtymäriiteistä (van Gennep 1960, 18, ks. myös 192).

Yksi van Gennepin tutkimuksen tärkeä huomio oli, että sosiaalisen kategorian muutos samastuu siirtymäriiteissä territoriaaliseen siirtymään (van Gennep 1960, 192). Siirtymäriiteissä liike sosiaalisessa tilassa on semioottisessa, tarkemmin sanottuna symbolisessa ja ikonisessa, suhteessa liikkeeseen materiaalisessa tilassa. Ikonisuus tarkoittaa semioottisessa tutkimuksessa merkityssuhdetta, jossa merkin ulkonäön ja merkityksen suhde on välitön. Merkki toimii "ikonisesti" silloin, kun se on sekä sidoksissa objekteihinsa että välittää niihin yhteyden "yhdennäköisyyden" tai "samankaltaisuuden" kautta. Symbolissa merkin ja merkityksen suhde taas on sopimuksenvarainen. (Innis 2004, 198–199.)

Tilassa tapahtuva liike siirtymäriiteissä toimii siis itsessään merkkinä sosiaalisessa tilassa tapahtuvasta muutoksesta. Myös van Gennepin käyttämä sanasto kuvaa tätä ilmiötä: van Gennep käyttää merkittävimmällä tavalla prosessin yhdensuuntaista etenemistä osoittavista kohdista sanaa *limen*, joka on latinaa ja suomeksi tarkoittaa kynnystä tai sisäänkäyntiä. Siirtymäriiteissä kynnyksen ylittämisessä on kyse eteenpäin suuntautuvasta liikkeestä, jolloin paluuta prosessin edelliseen vaiheeseen ei enää ole. Rituaaleissa nämä "kynnykset" usein todella ovat ovia, joista kuljetaan. Kynnyksen eli liminaalisen vaiheen merkitystä siirtymäriiteissä korostaen van Gennep nimeää rituaalit edelleen *preliminaalisiksi*, *liminaalisiksi* ja *postliminaalisiksi* riiteiksi (van Gennep 1960, 11).

van Gennepin mukaan nämä vaiheet voidaan erottaa myös hautajaisissa. Hänen yleinen huomionsa hautajaisista oli, että

Irtaumariitit ovat lukumäärältään vähäisiä ja hyvin yksinkertaisia, kun taas siirtymäriitit ovat niin pitkäkestoisia ja mutkikkaita, että niitä on käsiteltävä jokseenkin itsenäisinä. [--] Hautausriiteistä ne, jotka liittävät vainajan kuolleiden maailmaan, ovat saaneet monipuolisimman käsittelyn, ja niille on myös annettu suurin arvo. (van Gennep 1960, 146. Suomennos tekijän.)

Jos hautausmaa nähtiin vainajien kotina, hautaus oli todellinen vainajan liittymäriitti tuonpuoleiseen yhteisöön (van Gennep 1960, 163). Tärkeä liittymäriitti hautajaisissa oli ateria hautajaisten jälkeen samoin kuin muisteluseremonioissa. Aterioitten tarkoitus oli yhdistää kaikki jäljelle jäävät ryhmän jäsenet toisiinsa, ja joskus myös edesmenneeseen, samalla tavoin kuin ketju, joka yhden linkin kadotessa täytyy yhdistää uudelleen (van Gennep 1960, 164–165). van Gennep kiinnitti huomiota siihen, että

hautajaisrituaalien yleiskuvauksissa siirtymäriittien kaava ei välttämättä erottunut, mutta silloinkin se oli löydettävissä rituaalin yksityiskohtaisemmasta kuvauksesta (van Gennepe 1960, 193).

Suruaikana eloonjääneet ja edesmennyt muodostavat van Gennepin mukaan erityisen ryhmän, jonka paikka on elävien ja kuolleitten maailman välillä. Siirtymäriittiteorian kannalta suruaika tarkoittaa eloonjääneitten siirtymäaikaa, johon he siirtyvät irtaumariittien kautta ja josta he palaavat yhteisöön jälleenliittämiserituaalien kautta. (van Gennepe 1960, 147.)

Hautajaisiin liittyy luonnollisesti muitakin rituaaleja kuin siirtymäriittejä. Näistä van Gennepe mainitsi erityisesti kuolleen sielulta ja kuoleman tarttumiselta suojaavat riitit. Samoillakin rituaaleilla voi olla eri merkityksiä riippuen siitä, minkä toimijan kannalta niitä tulkitsee. Rituaalit voivat olla monimerkityksisiä myös saman rituaalisen toimijan kannalta. Esimerkiksi hautajaisiin liittyvät erilaiset puhdistautumismenot voivat tarkoittaa yhtä aikaa sekä suojautumis- että irtaumariittejä (ks. esim. van Gennepe 1960, 12).

Loring M. Danforth tutki kirjassaan *Death Ritual of Rural Greece* (1982) Kreikan maaseudun hautajaisrituaaleja siirtymäriittiteorian avulla. Danforthin mukaan siirtymäriittiteoriaa pitää pystyä soveltamaan luovasti niin, että voidaan nähdä miten siirtymäriittien universaali logiikka saa omanlaisensa ilmiasun kunkin kulttuurin symbolisessa systeemissä (Danforth 1981, 36). Danforth hyödynsi tutkimuksessaan myös ranskalaisen antropologin Robert Hertzin (1881–1915) klassista kuolematutkimusta Indonesian eri heimokulttuureista, joissa kaikissa noudatettiin niin sanottua kaksoishautauksen mallia. Kaksoishautaus tarkoittaa sitä, että ruumiin ensimmäistä hautaamista seurasi ruumiin hajoamisen päättymisen jälkeen vielä toinen ja lopullinen hautaus. Hertzin mukaan lihan täydellisen maatumisen prosessi rinnastuu sielun matkaan sen lopullista määränpäättä kohti: kun jäljellä ovat vain paljaat luut, on myös sielun matka päättynyt. Toinen hautaus on tämän prosessin rituaalinen päätös. (Danforth 1982, 37; Huntington & Metcalf 1991, 33–35; Koski 2014, 109.) Hertzin ajatusta kuolemaan liittyvien muuttujien keskinäisestä symbolisesta suhteesta seuraten Danforth nimitti sielua, ruumista ja surijoita hautajaisten rituaalisen draaman kolmeksi eri näyttelijäksi. Hän tiivistä ajatuksen kuolemaan liittyvien siirtymäriittien tavoitteesta seuraavasti:

Ruumis, sielu ja surijat ovat kuin kolme näyttelijää rituaalidraamassa. Symbolisesti toisiinsa yhdistyneinä ne liikkuvat yhdessä siirtymäriittien kolmen vaiheen läpi: irtautumisen, siirtymisen ja liittymisen. [--] Kuolemaan liittyvien siirtymäriittien lopullinen päämäärä on saada aikaan tasainen kulku, onnistunut siirtyminen yhdestä tilasta toiseen jokaiselle näistä rituaalidraaman kolmesta näyttelijästä. (Danforth 1982, 37. Suomennos tekijän.)

Danforthin malli, joka ottaa huomioon kuolinrituaalien monet muuttujat ja niiden suhteen toisiinsa, havainnollistaa myös karjalaisia kuolinrituaaleja, joissa siirtymäriittien kolmen vaiheen läpi kulkevat niin ikään toisiinsa symbolisesti yhdistyneinä vainajan sielu, ruumis ja surijat. Kreikkalaisessa kulttuurissa esiintyvä

kaksoishautaus ei kuulu karjalaiseen kuolemakulttuuriin, mutta vainajan siirtymän tuonilmaisiin voi katsoa tapahtuneen kahden päävaiheen kautta. Kuusi viikkoa kuoleman jälkeen vietetty muistoateria, kuusnedäliset, merkitsivät vainajan *sosiaalista kuolemaa* (Koski 2014, 110–111).

Aiempi suomalainen siirtymäriittiteoriaa hyödyntävä kuolematutkimus lähestyy siirtymäriittejä van Gennepin luomasta siirtymäriittiteoriasta poiketen lähinnä yhden muuttujan eli yksilön kannalta. Tämä voi johtua siitä, että suomalaisen siirtymäriittejä koskevan tutkimuksen taustalla toimii usein määritelmä, jonka mukaan "[s]iirtymäriitit ovat perinnäisiä, yhteisön organisoimia menoja, joilla yksilö siirretään sosiaalisesta statuksesta toiseen" (Honko 1964, 121; ks. esim. Konkka 1985, 10; Tenhunen 2006, 49).

Tässä tutkimuksessa käytän siirtymäriittiteoriaa kuvaamaan sekä yksilön (vainaja) sosiaalisessa kategoriassa (elävien yhteisön jäsen – vainajien yhteisön jäsen) että ryhmän (surijat) sosiaalisessa kategoriassa (yhteisön suruaikaan siirtyminen – arkeen palaaminen) tapahtuvaa muutosta. Tutkimuksen tarkoituksena on tarkastella erityisesti sitä, miten ihmisääntä ja itkuvirsikieltä käytetään osana siirtymäriitteihin kuuluvan kolmen vaiheen prosessia.

Aineiston siirtymäriittiteoreettinen tarkastelu tarkoittaa tässä tutkimuksessa sitä, että etsin Plattosen kuolinrituaalien kuvauksista siirtymäriitteihin viittaavaa symboliikkaa ja tämän jälkeen hahmottelen yksilön ja ryhmän sosiaalisessa kategoriassa tapahtuvan muutoksen van Gennepin siirtymäriittiteorian kaavan avulla. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että rituaalit jaettaisiin niiden toimittamisen paikan mukaan yksinkertaisesti kolmeen eri toisiaan seuraavaan kategoriaan, vaan sitä, että rituaalit analysoidaan sen merkityksen kannalta, mikä niillä on yksilön tai ryhmän siirtymäprosessissa.

Olen jakanut seuraavissa kappaleissa Plattosen aineistosta muodostuvat kuolinrituaalikonaisuudet kolmeen vaiheeseen, joita ovat kuoleminen ja sitä välittömästi seuraavat toimet, yönistujaiset ja vainajan kotonaolon aika sekä moahpanopäivä ja kuusnedäliset. Aloitan jokaisen kokonaisuuden esittelemällä ensin Plattosen aineiston, jonka jälkeen analysoin sen siirtymäriittiteorian avulla.

Kuoleminen ja sitä välittömästi seuraavat toimet

van Gennepin mukaan kuolinrituaaleissa yleisesti irtaumariittejä on vähän ja ne ovat hyvin yksinkertaisia, joskin irtaumariitit hautajaisissa erottuvat selkeästi (van Gennep 1960, 146, 11). Plattoselta tallennettu kuolinrituaaleja koskeva aineisto alkaa niistä rituaaleista, joitten tarkoitus oli Matjoiin mukaan helpottaa hengen lähtemistä. Kuolemista autettiin katkaisemalla naiselle varttinä tai miehelle verkkojen kudonnassa käytetty verkon käpy kuolevan pään kohdalla (MV:KTKKA. 555.) tai nostelemalla katon välilautoja (MV:KTKKA. 626.). Kuoleman hetkellä vainajaa ei saanut koskettaa, ja puhuminen ja itkeminen oli kielletty. Hengen lähtiessä avattiin *juska* eli uunipelti (MV:KTKKA. 555.). Kuolema oli yhteisöllinen tapahtuma, eikä kuolevaa saanut jättää yksin: "Kuolemisen aikana ei kukaan saanut talossa nukkua ja paikalla oli koko talon väki, päivällä myös naapurit." (MV:KTKKA. 555.).

Hengen ja samalla sielun tie ulos ruumiista kulki suun kautta (Kempainen 1967, 20), ja hengen lähdettyä suun päälle laitettiin kangaspala. Vainaja pestiin lattialla olkien päällä. (MV:KTKKA. 555.) "Jos vainajan silmät jäävät auki, niin ne suljetaan, muuten kuolee joku talosta" (MV:KTKKA. 626.). Suun peittämisellä haluttiin estää minkään muun hengen ottamasta hengetöntä ruumista asuinsijakseen (ks. esim. Paulaharju 1995, 90; Jetsu 2013, 418). Kuolleen ajateltiin kuulevan kaiken, mitä pirtissä puhuttiin, eikä kuolleesta siitä seuraavan rangaistuksen pelossa saanut puhua mitään pahaa (MV:KTKKA. 555.; MV:KTKKA. 626.).

A. O. Väisänen tallensi Plattoselta kesällä 1917 kuolinitkujen järjestyksen, jonka mukaan ensimmäinen itkuvirsi oli nimeltään *heti hengen lähdettyä*, ja tätä seurasivat rituaalin edetessä *lautšal panenduvirzi* (lautsallepanovirsi), *kuonnutteluvirzi* (herättelyvirsi), *ruuhenloajinduvirzi*, (arkuntekovirsi), *tilanloajinduvirzi* (makuupaikantekovirsi), *proštitusvirret eli itkuvirret jumaloin edessä* (anteeksipyyntö/hyvästelyvirret eli itkuvirret ikonien edessä), *kuolleen eis pakitah susiedukunnas* (kuolleen puolesta pyydetään [anteeksi] naapureilta), *ruuha viedessä* (arkku viedessä) ja *hautaannan itkuvirsi kalmoil* (hautaannan itkuvirsi hautausmaalla). (Tenhunen 2006, 160.) Tähän listaan voi ennen kuonnutteluvirttä lisätä vielä yhden Kaislan tallentaman kuolinitkun, jossa talon puolesta tervehdittiin ja kiitettiin "öinistuzih" tulleita vieraita (MV:KTKKA. 626.). Muuten Kaislan ja U. T. Sireliuksen tallentamat itkuvirret kuuluvat Väisäsen listaamiin kokonaisuuksiin.

Ensimmäisessä itkuvirressä pyydetään apua syntysiltä vainajan tuntemattomalla, myös veden yli kulkemalla matkalla tuonilmaisiin:

Kaččo, mitkä kummazet kuvuoli

Katso, mikä onnettomuus on tapahtunut -

tulgoa valdoit syndyzet vastoalemah

tulkaa, mahtavat syntyset, vastaanottamaan

vahoi-valgiezien kerall

vahakynntilä-valojen kanssa,

tundoit syndyzet, tulituohuksuzien kerall.

kuuluisat syntyset, tulituohusten kanssa.

Orihoit syndyzet tulgoa omillette,

Uljaat syntyset, tulkaa omilla

suitsettomil orihuzill ottamah,

suitsettomilla oriillanne ottamaan luoksenne,

kuldazet syndyzet, kultazill koriettozill.

kultaiset syntyset, kultaisilla kuomuvaunuilla.

Kai kullotelgoa kuldazien syndyzien etyzih,

Kuljetelkaa ihan kultaisten syntysten eteen,

kun lähti valdoit syndyzet vakkimatkazill

kun lähti, mahtavat syntyset, oudoille matkoille,

tietämättömil dorgazill,

tuntemattomille teille,

tundoi syndyzien etyzih

kuuluisien syntysten eteen

otelgoa oigeh puoluzeh.

*ottakaa [hänet] oikealle
puolelle.*

Hos viedännöh viekkahat syndyzet

*Jos vienevät viisaat syntyset
[hänet]*

viekkahien vesimatkazien tuaksi.

viisaiden vesimatkojen taakse.

Luadikka kuldazet syndyzet

Laatikka, kultaiset syntyset,

kuldazet kubluksuot,

kultaiset verkkomerkit

hänen kullandoin aigaziks

hänen kulkunsa ajaksi,

sidozat syndyzet sinisildazet.

suloiset syntyset, siniset sillat,

Pangoa tuonen koirazet tuonen kahlehuzih. [8]

*pankaa tuonen koirat tuonen
kahleisiin.*

(Ruumiin lautsalla ollessa, MV:KTKKA. 626.)

(suomennos tekijän)

Itkuvirren jälkeen kuollut laskettiin lattialle levitettyjen olkien päälle pesemistä varten. "Kymmenet kynnenperäset pestään hyväksi, sillä muuten kysytään, miksi tulit revus [likaisena]." Pesemisen jälkeen vainaja puettiin. Vainajan erityisen vaatetuksen sai tehdä valmiiksi vasta kuoleman tapahduttua, ellei vainajalla sattunut olemaan hääpaita tallella kuolinvaatteiksi. Pistokset ommeltiin harvaan, aina eteen, ei taaksepäin, eikä ommellessa tehty solmuja. (MV:KTKKA. 555.)

Pesty ja puettu vainaja nostettiin makaamaan pirttiä kiertävälle kiinteälle penkille eli *lautsalle*. [9] Pää laitettiin ikonien alle "suureh tsuppuh" eli karjalaisen pirtin pyhimpään osaan ja vartalo peitettiin silmiin asti kuolinvaatteella. Kuolinsijalle asetettiin hiilikoukku kalmaa pois ajamaan. (MV:KTKKA. 626.) Kuolleelle esitettiin näitten valmistelujen jälkeen Lautšal panenduvirzi, jossa kyseltiin, oliko valmistelu vainajan mielen mukaan tehty ja että oliko vainajan matkalla syntysiin tullut esteitä (SKS KRA. A. O. Väisäsen aineisto).

Siirtymäriittiteorian valossa hengenlähtö on Plattosen aineiston ensimmäinen kynnys, jossa kuoleamisen prosessi etenee enää vain yhteen suuntaan. Plattosen aineisto ei kerro Karjalassa yleisesti tunnetusta kuolettamisen vaiheesta, jolloin sairas todettiin kuolijaksi. Sukulaiset ja naapurit kävivät tuolloin pyytämässä kuolijalta anteeksi (Jetsu 2013, 405; Kemppinen 1967, 27; Makkonen 1989, 106–107). Kuolijan status oli liminaalisista statuksista ensimmäinen, joka viittasi seuraavaan vaiheeseen, kuolemiseen. Plattosen aineistossa esiintyvä hengenlähtö olisi näin kynnyksistä vasta toinen.

Hitaaseen hengenlähtöön liittyy aineistossa useita irtautumista symboloivia rituaaleja, irtaumariittejä. Katkaiseminen on irtautumista symboloivana toimena yleismaailmallinen, ja myös katon välilautojen nostelu oli irtautumista kuvaavaa symbolista toimintaa. Uunipellin avaaminen heti hengenlähdön jälkeen avasi hengelle poistumistien pirtistä, [10] mutta tätä seuraava rituaalinen toiminta osoittaa, että sielun uskottiin yhä olevan pirtissä. Kuolleenhan uskottiin kuulevan kaikki, mitä pirtissä puhuttiin. Dualistinen sielukäsitys tulee näin ilmi kuolemiseen liittyvässä symbolisessa toiminnassa. Silmien sulkeminen ja suun peittäminen olivat selvästi sekä ruumista että surijoita suojelevia varotoimia, mutta nämä toimet voi tulkita myös irtaumariiteiksi, sillä ne katkaisivat näkyvästi kuolleen aiemmin normaalin yhteyden eläviin. Hengenlähtöön liittyvät irtaumariitit toimivat myös elävien liminaaliseen suruaikaan siirtymistä osoittavina irtaumariitteinä.

Puhdistaminen on symbolista toimintaa, joka erottaa vainajan näkyvästi elävien yhteisöstä. Täydellisesti, kynnenalusia myöten suoritettu puhdistaminen on liminaalisen ajan rituaali, joka valmisteleo vainajan kiinnittymistä uuteen paikkaan ja statukseen. Vainajan pukemisen tavassa voi nähdä, minkälaisena karjalaiset tuonilmaista ja siihen liittyvää matkaa pitivät. Näin myös pukeminen on liminaalijan toimintaa, joka viittaa prosessin seuraavaan vaiheeseen eli tuonilmaisiin liittymiseen. Samalla pukeminen oli merkitsemistä, jonka tarkoituksena oli varustaa vainaja vain kuolleille tarkoitetuilla tunnuksilla ja näin erottaa vainaja entisestä yhteisöstään. Merkitseminen kuten puhdistaminenkin kuvaavat yhtä aikaa sekä irtaamaa, että liittymää, sillä vainajan varustuksen täytyi kelvata myös tulevalle yhteisölle, syntysille.

Useimpia hautaamisen liittyviä asioita ei tehty Plattosen kuvaamissa rituaaleissa valmiiksi ennen kuolemaa. Vasta kuolinhetken jälkeen aloitettu vainajan vaatteiden sekä arkun tekeminen ovat tässä mielessä voimakasta tuonpuoleiseen yhteisöön liittämisen toimintaa. Hautajaisrituaalien ikoninen eli samankaltaisuuteen perustuva merkityssuhde niiden välittämiin asioihin tulee mielenkiintoisella tavalla esille langan käyttöön liittyvässä symboliikassa: solmut kuolinpuvussa olisivat olleet siirtymän esteenä, ja samoin kuin siirtymän haluttiin etenevän eteenpäin ei ommellessakaan saanut ompeleita tehdä taaksepäin. Hautajaisia verrataan useissa kulttuureissa naimisiin menoon, ja Karjalassa erityisesti kuusnedälisistä puhuttiin viimeisinä häinä (Honko 1963, 112; Honko 1993, 576). Niin hautajaiset kuin häätkin tarkoittivat Karjalassa lopullista statuksen muuttumista, yksilön eroa vanhasta elinpiiristä sekä jäljelle jäävän yhteisön peruuttamatonta muuttumista. Hääpaita onkin tässä mielessä tärkeä lopullisen uuteen yhteisöön liittymisen symboli.

Itkun kuvaamassa tuonpuoleisessa on samaan aikaan jotain tuttua ja jotain tuntematonta. Esimerkiksi tuonilmaisten tiet ovat samankaltaisia tämänilmaisten teiden kanssa, mutta samalla ne ovat tuntemattomia ja matka on täynnä vaaroja, joiden välttämiseksi pyydetään apua syntysiltä. Tämä ristiriitaisuus ja pelottavuus on tyypillistä siirtymäriittien liminaalijan symboliikalle (ks. esim. Turner 1967, 96).

Yönistujaiset ja vainajan kotonaolon aika

van Gennepin mukaan ensimmäinen liminaaliaikaan siirtymisen merkki oli hautausrituaaleissa yleisesti kotona oleva vainajan ruumis (van Gennep 1960, 148).

Kun ruumis asetettiin pestynä ja puettuna suureen tsuppuun, päättyi samalla kuolinrituaalien ensimmäinen vaihe. Seuraava vaihe oli vainajan kolme yötä kestänyt kotonaolon aika, jolloin jokaisena yönä valvottiin pirtissä olleen vainajan ympärillä. (MV:KTKKA. 626.; MV:KTKKA. 555.) Ruumiin kotonaolon aikana ylimääräisiä töitä vältettiin, meluta ei saanut ja pirtissä olevaa vainajaa suitsutettiin "vähän väliä"(MV:KTKKA. 555.).

"Kaččo passibo kuin tulit näih kurjazen kučuzih ikävie yöhyzie istumah" (Katsos, kiitos kun tulit näihin [minun] kurjan kutsuihin ikäviä öitä istumaan), alkoi Plattosen Kaislalle esittämä yönistujaisiin kuuluva itkuvirsi. [11] Itkussa tervehdittiin ja kiitettiin talon puolesta "öinistuzih" tulleita vieraita (MV:KTKKA. 626.). Silloin "pertti [pirtti] kertyi pirtintanaan istujia", erityisesti vanhoja naisia (MV:KTKKA. 626.; MV:KTKKA. 555.). Yönistujaisvieraat laittoivat "vainajan päänpohjiin" leipää ja kurniekkaa eli kalakukkoa (MV:KTKKA. 626.). Puolilta öin sytytettiin "obrazan" eli ikonin eteen kynttilä ja ikonien edessä pyydettiin vainajalta kaksi tai kolme kertaa yössä *proskenzjat* (anteeksi) ristinmerkkejä tehden ja kumarrellen [12] sekä vainajaa suudellen. Tämän jälkeen itkettiin itkuvirsiä. (SKS KRA. Suistamo. Siiri Oulasmaa 4777.1960.).

A. O. Väisäsen muistiinpanojen mukaan yönistujaisiin kuului kaksi erilaista prostitusvirttä. Prostitus on karjalassa kaksimerkityksinen lainasana venäjästä. Toisaalta prostituksessa kysymys on anteeksipyytämistä sekä -antamisesta, toisaalta myös jäähyväisistä. [13] Ensimmäinen prostitusvirsi esitettiin ikoninurkassa, minkä aikana suitsutussavua kohotettiin vainajan ylle kaksin käsin ja syntysiä pyydettiin antamaan ikuinen anteeksianto edesmenneelle. Toisessa prostitusvirressä itkijä toivoo, etteivät naapurit puhuisi vainajasta pahaa, sillä siitä voisi tulla este syntysiin mennessä. Tähän kokonaisuuteen kuului myös myöhemmin hautausaattoon liittyvä anteeksipyyntöitkuvirsi Ruuha viedessä. (SKS KRA. A. O. Väisäsen aineisto.)

Hengenlähtöä seuraavan päivän aamuna esitettiin vainajalle *kuonnutteluvirzi* eli herättelyvirsi (SKS KRA. A. O. Väisäsen aineisto). Siinä itkijä pyysi syntysiltä lupaa keskusteluun vainajan kanssa "kukkozien laulad'aikuzil" eli aamulla kukonlaulun aikaan. Itkijä kyseli vainajalta, miten matka syntysiin oli onnistunut, olivatko valtasyntyt vastassa ja miten he olivat tulijalle vastanneet. Itkussa kyseltiin vainajalta muun muassa, annettiinko syntysissä "kalanluuhiset kravattizet [sängyt]" ja "piätšköin piähyzis piästetyt höyhenyöt piähzyien al" eli pääskysten päistä kynityt höyhenet pään alle nukkumista varten.

Hautajaisrituaaleihin liittyviä irtautumista kuvaavia fyysisiä menettelyjä olivat van Gennepin mukaan yleisesti esimerkiksi arkku, hauta ja hautausmaa (van Gennep 1960, 164). Arkkua nimitettiin karjalankielisellä alueella *ruuheksi*, joka sananmukaisesti tarkoitti puusta kovertamalla valmistettua vesikulkuneuvoa. Ruuhella oli siis kaksi merkitystä. Toisaalta siitä puhuttiin itkuvirsissä nimellä "igäzet kodizet" eli sitä pidettiin vainajan ikuisena kotina, toisaalta se oli nimensä mukaisesti vesikulkuneuvo uuteen asuinsijaan. Vanhan käsityksen mukaan matka tuonilmaisiin tapahtui veneellä Tuonelan virran yli (ks. esim. Kemppinen 1967, 31–32; Jetsu 2013, 425).

Ruuhun tekeminen oli miesten työtä. Ruuhi valmistettiin toisena tai kolmantena kuoleamisen jälkeisenä päivänä tai yönä (SKS KRA. A. O. Väisäsen aineisto). Ruuhun

tekoa varten valittiin metsästä "paras honkapuu", ja sen metsään jääneeseen kantoon tehtiin risti, sillä ruuhan tekoon käytetyn puun takia kantoa pidettiin pyhänä. Pölkky halkaistiin ja koverrettiin. Kanteen tehtiin silmien kohdalle kaksi tuumaa pitkä ikkuna, "ilošat [kauniit] ikkunazet"(MV:KTKKA. 626.; MV:KTKKA. 555.). Näin vainaja saisi katsoa "ihalien syndzyien ilmazie" (MV:KTKKA. 626) eli ihanien syntysten maailmaa.

Parhaan puun valitseminen ruuheksi toistuu myös ruuhenloajinduvirressä itkijän antamissa ohjeissa ruuhen tekijälle. Plattonen saneli Väisäselle myös toisen, edellistä vanhemmaksi mainitsemansa itkuvirren, jossa ruuhentekijää opastettiin tarkoin, minkälainen puu takaisi hyvän vastaanoton tuonilmaisissa: piti ottaa paras puu luostarista, Jerusalemin jokien takaa. (SKS KRA. A. O. Väisäsen aineisto.) Myös vainajan makuusijan ruuhen valmistamisen ohjeistusta varten oli olemassa itkuvirsi, tilanloajinduvirzi, jossa neuvottiin käyttämään vain puhdasta pellavaa ilman päistäreitä, ettei huolimattomasti valmistelluista materiaaleista tulisi estettä syntysiin mennessä (SKS KRA. A. O. Väisäsen aineisto).

Siirtymäriittiteoreettinen tarkastelu kiinnittää huomiota liminaaliajalle tyypilliseen rituaaliseen käytökseen: kuolleen kotonaolon aikaa leimasivat erilaiset kiellot eli tabut sekä erityinen toiminta, kuten öitten valvominen kuolleen vierellä, suitsutus, kynttilöiden polttaminen ja itkuvirret. Liminaaliajan rituaalit, kuten myös itkuvirsien esittäminen, valmistivat kuollutta sekä yhteisöä seuraavaan vaiheeseen eli vainajan hautaamiseen ja tuonpuoleiseen muuttoon. Itkuvirret kertovat tuosta matkasta tavalla, joka hyvin sopii liminaaliajalle tyypilliselle symbolien paradoksaalisuudelle: itkuvirsissä tuonpuoleisessa vainajia odottavat kyllä valmistellut pedit, mutta kalanluiset sängyt ja pääskysten päähöyhenistä tehdyt päänaluset ovat merkitsevästi erilaisia kuin tässä todellisuudessa.

Sovinto oli Plattosen kuvaamissa kuolinrituaaleissa vainajan onnistuneen matkan ehdoton edellytys. Ottaen huomioon, että anteeksipyyntö kuului myös aineistosta puuttuvaan kuolettamisen vaiheeseen, pyyntö toimi koko hautajaisrituaalia ajatellen alusta loppuun irtaumariittinä elävien ja kuolleen välillä. Toisin kuin voisi luulla, tämä irtaumariittien sijoittuminen ajallisesti moneen eri kohtaan hautajaisseremoniassa ei ole ristiriidassa siirtymäriittiteorian kanssa. Irtaumariitit ja liittymäriitit ovat kaikki osa siirtymän prosessia. Toisin sanoen irtaumariitit tai liittymäriitit eivät sijoitukaan hautajaisseremoniassa ajallisesti vain joko prosessin alkuun tai loppuun, vaan ne ovat kaikki osa siirtymää.

Ruuhen ja vainajan makuusijan valmistuksessa korostui se, että vainajan sopi saapua uuteen yhteisöön vain parhaita materiaaleja käyttäen, ja uuden käyttäminen oli tärkeä uuteen elämään liittymisen symboli vainajan varustuksessa. Ruuhen kanteen tehdyssä aukossa toistuu sama teema rituaalin etenemisestä ainoaan oikeaan suuntaan: vainaja ohjattiin katsomaan sitä, mihin hän oli menossa eli syntysiin.

Moahpanopäivä ja kuusnedäliset

van Gennepin mukaan hautaaminen tarkoittaa vainajalle liittymäriittiä kuolleitten maailmaan, jos hautausmaa on yhteisölle vainajien uusi asuinpaikka (van Gennep 1960, 163), mikä merkitys myös karjalaisella kalmistolla oli. Hautaaminen eli moahpano

tapahtui vainajan kolmannen yön pirtissäolon jälkeen. Kun vainajaa lähdettiin viemään ruuhessa pois pirtistä, tämän kasvot peitettiin kokonaisuudessaan. Kantaminen tapahtui jalat edellä, kasvot menosuuntaan. Kun ruumis nostettiin pois lautsalta ikoninurkasta, heitettiin kirves, hiilikoukku ja vettä sille paikalle suurella melulla ajamaan pois kalmaa. (MV:KTKKA. 555; MV:KTKKA. 626.) Tyhjä pirtti puhdistettiin polttamalla katajaa ja gladanaa eli suitsuketta (MV:KTKKA. 555.). "Kaikki tuvan ovet ja akkunat ja pellit, kaikki ulkokuoneiden ovet ja akkunat avattiin, jottei vainaja palaisi takaisin" (MV:KTKKA. 626.). Vainajan matkaa siivitetiin toivomuksilla, että vainaja ottaisi kaiken tarvitsemansa nyt lähtiessään, eikä palaisi karjaa vahingoittamaan (MV:KTKKA. 626.). Ero vainajasta tehtiin selväksi myös hävittämällä polttamalla joutomaalla kaikki se, mikä oli ollut kosketuksissa vainajan kanssa ja mikä liittyi arkun valmistukseen tai muuten hautausrituaaleihin kotona (MV:KTKKA. 555.).

Hautausaatto jo itsessään oli van Gennepin mukaan irtaumariitti (van Gennep 1960, 164), ja kalmisto sijaitsi karjalaisissa ortodoksikylissä usein kävelymatkan päässä. Jos hauta oli lähellä, ruuhi vietiin kalmistoon käzpaikoilla (MV:KTKKA. 555.). Hautausaatossa kävellessä edellä kulki itkijä, hevosella viedessä "joku nainen itki arkulla ajaessa", ja arkun päällä saivat istua sukulaiset, erityisesti lapset (MV:KTKKA. 555.). Saatossa itkijä itki kolmannen prostitusvirren ruuha viedessä:

Nygöin prostikkaa idostan' ilozat ikkun'korvazet

lämmitetystän' prostikkaa nämä läylemät tilazet lämbimih syndyzih lähties

lämmitetystän' proštiet' pätsilämbimäzet lämbimih syndyzih lähties

siit proštiet' palavat poadaro-kivyöt palgostani parahih syndyzih lähties

siid proštiet' utšimuottan' uksen korvazet uskalih syndyzih lähties [- -]
(SKS KRA. A. O. Väisäsen aineisto.) [14]

Antakaa anteeksi ituselleni [lapselleni], kauniit ikkunanpielet

antakaa anteeksi lämmitetylleni [lapselleni], nämä tukalat paikat, lämpimiin syntysiin

lähtiessä antakaa anteeksi lämmitetylleni, uuninlämpimät, lämpimiin syntysiin lähtiessä

sitten antavat anteeksi palavat paatero-kivet palkoselleni [lapselleni] parhaisiin syntysiin lähtiessä

sitten antavat anteeksi opettamalleni [lapselleni] ovenvieret urheisiin syntysiin lähteissä. (Suomennos tekijän.)

Prostikkaa-sanana voisi kääntää yhtä hyvin sanalla 'hyvästelkää'. Itkuvirressä hyvästeltiin ja pyydettiin vainajan puolesta anteeksi niiltä moninaisilta paikoilta, joissa vainaja on eläessään liikkunut. [15]

Plattosen aineistossa ei ole mainintaa kalman kansan nostatuksesta kalmistoon saavuttaessa, mitä itkuvirsitutkija Unelma Konkka pitää yleisenä karjalaisena tapana

(Konkka 1985, 61). Kalmisto, jota Suistamalla yleisesti kutsuttiin kuusikoksi (MV:KTKKA. 555.), oli karjalaisille pyhä ja sitä koskivat käyttäytymiskiellot, kuten esimerkiksi se, ettei kalmistosta voinut tuoda mitään mukanaan. Hauta lunastettiin heittämällä siihen kupariraha [16] ja hauta kaivettiin niin, että vainajan jalat tulivat *suveh* eli etelään (MV:KTKKA. 555.). Näin myös vainajan kasvot tulivat aurinkoon päin.

Samalla kun arkku laskettiin liinoilla eli käsipaikoilla hautaan, kalmoil-itkuvirren sanoissa kuvattiin tuleva asuinsija paremmaksi kuin vainajan "kauhakat kardanozet" eli kylmä arkku (SKS KRA. A. O. Väisäsen aineisto). Näin vainajaa ikään kuin houkuteltiin siirtymään uuteen, tulevaan asuinsijaansa. Omaiset ja naapurit heittivät pienellä varvulla multaa kolmesti vainajan päälle sanoen "kebeid multii silmil, valgeid i lämmind" (kepeitä multia kasvoille, puhtaita ja lämpimiä) (MV:KTKKA. 555.). Itkuissa pyydettiin, ettei haudan umpeen luoja laittaisi painavia kiviä vaan "paperossin kevyet painoset" arkun päälle ja että haudan peittäjät jättäisivät hautaan pienen, muurahaisen mentävän tien, "kud'zoin kullendu kuzozet", että yhteydenpito vainajan kanssa olisi mahdollista (SKS KRA. A. O. Väisäsen aineisto; myös esim. Timonen 2011, 187; Konkka 1985, 67).

Kun hauta oli täytetty ja peitetty kalmulaudalla, laudalle laitettiin säkeissä ruista, ohraa, leipää ja suolaa. [17] Isä tai poika jakoivat näitä köyhille kalmulaudan yli. Plattosen mukaan ihminen saa kuoltuaan tuonpuoleisessa kaiken minkä on köyhille antanut, mutta näin kuoleman jälkeen annetusta ruuasta tulee vainajalle vain puolet (MV:KTKKA. 555.). Kalmulaudan päällä jaettu ruoka köyhille symboloi karjalaisille yhteyttä tuonpuoleiseen.

Haudalta takaisin piti ajaa kuin hääväki (MV:KTKKA. 555.). Kotiin tultua jokainen vainajaa saattamassa ollut heitti pirtin pätsin eli uunin alle koivuhalon, painoi kätensä uuniin ja sanoi toivotuksen: "Koivuinen halko poltettavaks', rugehine leib syötäväks', hobei d'engu piettäväks', täh' taloon jäägä" (Koivuhalko poltettavaksi, ruisleipä syötäväksi, hopearaha pidettäväksi jääköön tähän taloon). Samana iltana lämmitettiin sauna ja kaikki yönistujat kylpivät (MV:KTKKA. 555.).

Hautajaisten ensimmäisen jakson eli ruumiin kotonaoloajan päätti muistoateria, jota varten tapettiin lamma, suurissa taloissa härkäkin, ja yhdessä saatettiin Plattosen mukaan syödä kolmekin yötä (MV:KTKKA. 555.). Tapettu eläin on tulkittu myös kuolleen osaksi perheen karjasta, ettei kuollut tulisi omaa osaansa muuten vaatimaan (Konkka 1985, 71; Keinänen 2014, 25). Vainajan katsottiin osallistuvan hautajaispäivän ateriaan. Kuuden viikon ajan vainajan tila suuressa tsupussa jätettiin tyhjäksi ja hänelle annettiin siihen ruokaa, jonka kerjäläiset sitten saivat. (MV:KTKKA. 555.) Kuuden viikon suruaika näkyi esimerkiksi siinä, että tänä aikana ei käyty tanssimassa (MV:KTKKA. 555.).

van Gennepin mukaan vainajan muistojuhlien pitäminen systematisoi jälkiliminaalista aikaa ja niillä oli sama merkitys kuin muidenkin vuosipäivien vietolla, kuten syntymäpäivillä ja hääpäivillä. Viimeisen muistojuhlan viettäminen tarkoitti samaa kuin vainajan ja surijoitten yhdyssiteen katkeaminen. (van Gennep 1960, 149, 163–164.) Vainajan *pominkoja* eli muistajaisia olivat Plattosen mukaan kuusnedäliset,

puol'vuotiset ja vuotehiset, joita kaikkia vietettiin samalla tavalla (MV:KTKKA. 555.). Hautajaisiin näistä liittyivät kiinteimmin kuusnedäliset, joka sananmukaisesti tarkoitti kuuden viikon ajanjaksoa, jonka muistoateria päätti. Plattosen mukaan myös kuusnedälisiä varten tapettiin lehmä tai jokin muu eläin. Vainaja kutsuttiin yhteiselle aterialle hautausmaalla itkien (MV:KTKKA. 626.). Kuusnedälisiin kutsuttiin samalla myös muut suvun edesmenneet (Keinänen 2014, 34; Konkka 1985, 81).

Plattosen aineistosta ei löydy kuusnedälisiin liittyviä itkuvirsiä. Tällaisia itkumuistiinpanoja on ylipäänsäkin hyvin vähän, mikä itkuvirsitutkija Unelma Konkkan mukaan voi johtua siitä, että ne olivat sisällöltään stereotyyppisiä. Myös niiden esittäminen kerääjille on voinut olla vaikeaa, sillä ne liittyvät kiinteästi muistajaisnäytelmään eli vainajavieraiden vastaanottoon ja kestitykseen (Konkka 1985, 85–86).

Siirtymäriittiteoreettisen tarkastelun kannalta Plattosen kuolirituaalien kuvauksessa korostuvat kotoa hautausmaahan lähtiessä toimitetut irtaumariitit, kuten ikkunoiden ja ovien aukaisu. Vainajasta irtaannuttiin pitämällä huoli siitä, ettei mitään vainajan omaa jäisi taloon. Irtaumariitit hengenlähdön hetkellä sekä hautausmaalle lähtiessä ovat hyvin samankaltaisia, mutta ne on osoitettu eri muuttujille; kuoleman hetkellä vainajan hengelle, hautausmaahan lähtiessä vainajan ruumiille.

Katajan ja suitsukkeen polttamisen voi tulkita kodin kannalta puhdistautumisrituaaliksi kalmaa vastaan, mutta toisaalta polttaminen toimi myös irtaumariitinä vainajan muuttaessa kodista kalmistoon, vainajien kylään. Myös vainajaan läheisesti liittyvien vaatteiden ja tavaroiden hävittäminen polttamalla tähtäsi samaan päämäärään, eli vainajan täydelliseen irtaantumiseen kotiympäristöstä.

Liminaalinen tila vainajan kahden asuinsijan – kodin ja kalmiston – välillä on tie, ja tiellä kulkemiseen liittyvä rituaalinen toiminta painottuu aineistossa voimakkaasti. Anteeksipyyntö eli se, että vainajalla ei jäisi mitään selvittävää jäljelle jäävän yhteisön tai ympäristön kanssa, on voimakas lopullista irtaamaa kuvaava rituaali. Anteeksipyyntöitkuvirressä luetellaan ne paikat, jotka vainaja viimeisen kerran ohittaa matkallaan hautausmaalle. Kynnykset kuvasivat siirtymäriittiteoriassa siirtymäprosessin etenemisen kannalta niitä ratkaisevia hetkiä, jolloin prosessi kulki peruuttamattomasti eteenpäin. Tämä korostuu kirjaimellisesti myös Plattosen kuvaamissa rituaaleissa, muun muassa itkuvirren sanoissa "antavat anteeksi ovenvieret", jotka laulettiin samalla kun vainajaa kannettiin ulos pirtistä.

Haudalla suoritettavat rituaalit vievät hautajaisiin liittyvän vainajan fyysisen siirtymän päätökseensä, ja koska kalmistoa pidettiin vainajan uutena kotina, haudan peittämistä voi pitää vainajan liittämisenä uuteen asuinsijaansa. Tämän muutoksen sinetöi kalmulaudan yli tarjottu ruoka. Haudalla esitetyssä itkuvirressä korostuu yhteyden säilyttämisen halu eikä kuolema karjalaisessa kansanuskossa tarkoittanutkaan lopullista eroa, vaan vain siirtymää yhteisöstä toiseen, joiden välinen kommunikointi oli itkuvirsin mahdollista.

Haudan peittäminen tarkoitti samalla irtaumariittiä saattoväen ja vainajan välillä, sillä elävien määränpää hautausmaassa oli koti, kuolleen hautausmaa ja hauta. Rituaalien toimittamisen ainoa oikea suunta korostuu hautauspäivänä: vainajan katse koko

hautaussaaton ajan oli eteenpäin ja hautausmaalla lopulta kohti valoa. Selän kääntäminen kalmistolle ja nopeasti tapahtuva lähtö taas olivat saattoväen irtaumariittejä kodin ja kalmiston välillä. Käsien uuniin painaminen ja kylpeminen hautajaisten jälkeen tarkoittivat myös rituaalista puhdistautumista. Puhdistautuminen toimi saattoväen siirtymäriittinä uuteen vaiheeseen, jossa ei oltu enää tekemisissä vainajan kanssa.

Hautajaisateria vainajan kotona päätti hautajaisten ensimmäisen vaiheen ja sinetöi jäljelle jääneen yhteisön muutoksen. Vainajan sielun koettiin silti olevan edelleen myös kotona, mikä ilmaistiin kuuden viikon ajan ruuan tarjoamisella vainajalle sekä juhlimisen välttämällä. Kuusnedälisen ateria oli tärkeä liittymäriitti, joka sinetöi vainajan sielun lopullisen kiinnittymisen vainajuuteen sekä elävien yhteisön uuden järjestyksen ilman vainajaa. Samalla kuusnedäliset olivat tärkeä jälleeniittämiserituaali, jonka kautta surijat liitettiin takaisin muuhun yhteisöön (ks. Gennep 1960, 147).

Itkun särkemä ääni on kuolemassa rikki menneen yksilön ja yhteisön erottuvin symboli

Siirtymäriittiteorian mukaan Plattosen aineistosta esiinnouseviksi kuolemanrituaalien merkittävimmit kynnyksiksi voi katsoa karjalaisille hautajaisille tyypillisesti *hengenlähdön*, *moahpanon* eli hautaamisen vainajan pirtissäolon kolmannen yön jälkeen ja vainajan sielun kuuden viikon liminaaliajan päättävän muistoaterian eli *kuusnedäliset*. Näihin voi lisätä aineiston ulkopuolelta *kuolijaksi toteamisen*, jossa niin ikään kuolemissa prosessi voi edetä enää vain yhteen suuntaan. Sosiaalisessa asemassa (elävien yhteisön jäsen – vainajien yhteisön jäsen, yhteisön suruaikaan siirtyminen – arkeen palaaminen) ja tilassa tapahtuvan liikkeen (koti – hautausmaa) ritualisointi noudattaa aineistossa samanlaista kolmivaiheista kaavaa, joka toistuu myös hautausmaalta poistuttaessa.

Karjalaisten hautajaisten ritualisoidussa prosessissa erottuu useita muuttujia. Siirtymäriitit koskevat sekä surijoita ryhmänä, että elävien yhteisöstä vainajien yhteisöön matkaavaa yksilöä: hänen ruumistaan, sieluaan sekä sielusta erilliseksi uskottua henkeään. Vainajan ruumiin matka uuteen asuinsijaan kesti kolme yötä ja vainajan sielun kiinnittyminen tuonpuoleiseen vainajuuteen kuusi viikkoa. Sielun siirtymäaika tuonilmaisiin oli ikään kuin peilikuvallinen yhteisön suruajan kanssa, joka niin ikään kesti kuusi viikkoa.

van Gennepin yleiset havainnot irtauma-, liittymä- ja liminaaliajan riittien luonteesta toteutuvat rajakarjalaisissa kuolinrituaaleissa: Erilaiset irtaumariitteinä toimivat katkaisemiset osoittivat prosessin yksisuuntaista liikettä – rikottu ei koskaan palaa entiselleen – ja kuolinseremoniaan liittyvät ateriat sinetöivät elävien ja edesmenneitten yhteisöjen muutoksen ja uuden yhteyden, joka rakennettiin erityisesti itkuvirsien avulla.

Kaikista siirtymäriiteistä löytyy van Gennepin mukaan yhtäaikainen symbolinen ja spatiaalinen alue. Tämä näkyy Plattosen aineistossa esimerkiksi siinä, että vainajan ruumiin siirtäminen pirtin sisällä (kuollut siirrettiin lattialle, hautaamista varten valmisteltu vainaja ikoninurkkaan) ja lopulta kalmistohautaan eteni samanaikaisesti kuin vainajan sosiaalinen asema yhteisössä muuttui. Siirtymää kuvaava symboliikka

erottuu aineistossa mielenkiintoisissa yksityiskohdissa kuten siirtymän ainoan oikean suunnan korostamisessa eri kohdissa rituaalia. Ehkä mielenkiintoisin esimerkki ainoan oikean suunnan symboliikasta oli ompeleiden tekeminen vain eteenpäin, ja toisaalta solmujen tekemisen kieltäminen, sillä ne muistuttivat solmuista ihmisten välisissä suhteissa. Langan käyttöön liittyvässä symboliikassa näkyy myös vahvasti se van Gennepin siirtymäriitteihin liittyvä havainto, että liike sosiaalisessa tilassa on symbolisessa ja ikonisessa suhteessa liikkeeseen materiaalisessa tilassa. Solmut langassa olisivat esteenä vainajan tuonpuoleiseen siirtymisessä, kuten sopimattomat asiat vainajan ja hänen koko elinpiirinsä välillä. Anteeksipyynnön merkitys eli asioitten sopimisen tärkeys korostuu karjalaisessa kuolinseremoniassa sen prosessin kaikissa vaiheissa.

Itkuvirsissä, niiden esittäjässä ja esittämisen tavassa liminaaliajan symboliikalle tyypillinen monitulkintaisuus ja ristiriitaisuus on hallitsevaa. Itkuissa puhutellaan vainajaa, mutta toisaalta ei, sillä itkuvirsien kieli välttää suoran puhuttelun. Itkujen esittämistapa ei ole puhetta, ei toisaalta lauluakaan, vaan itkulaulua. Itkujen esittäjä on Plattosen tapauksessa ja usein muutenkin liminaalinen henkilö: vanha nainen, joka on jo menettänyt naiseutensa tunnusmerkit, mutta joka ei ole mieskään (ks. esim. Jetsu 2002, 12). Itkuvirsissä myös kuvastuu, että vainaja on toisaalta jo saapunut syntysiin, mutta toisaalta häntä puhutellaan vielä elävien kanssa samassa pirtissä. Sama ristiriitaisuus heijastuu myös vainajan ruokkimiseen sielun liminaaliaikana: kuolleen paikka maailmojen välillä kuuden viikon ajan konkretisoitui siinä, että häntä ruokittiin sekä ikoninurkassa kotona että toisaalta kalmistossa (ks. myös Keinänen 2014, 32–33).

Itkun merkitys ei kuitenkaan rajaudu kommunikointiin tuonpuoleisen kanssa, sillä rituaalisella itkemisellä on yleisö – kuolinrituaaleja toimittava yhteisö. Näin itkeminen oli yhteisöllinen tapa kohdata kuoleman aiheuttama muutos. Rituaalisen itkemisen suuri merkitys on juuri siinä, että itkujen sanat piirtävät yhteisölle näkyväksi vainajaa odottavan matkan ja sen etenemisen. Näin näkymätön tehdään näkyväksi ja yhteisön jaettavaksi. Itkijä seisoo näkymättömän ja näkyvän maailman välillä ja rakentaa näiden välille rituaalisen sillan ohjatakseksi sekä yhteisön että yksilön siirtymäprosessin turvallisesti loppuun asti. Itkijä ei kuitenkaan itse ylitä tuota rajaa, vaan pyytää vainajan tuntemattomalla matkalla avuksi "kalliit syntyeset".

Hengen lähtemisen hetkeä leimasi hiljaisuus, ja rituaalinen itkeminen lopetettiin myös silloin, kun hauta oli luotu umpeen. Itkemisen merkitys on selkeästi yhteyden luomisessa näkymättömän ja näkyvän maailman välillä, sillä itkemisen "katkaiseminen" esimerkiksi haudan peittämisen jälkeen toimii irtaumariittinä surijoitten ja kuolleen välillä. Äänen käytön merkitys karjalaisille vaikuttaisi olevan sama kuin koskettamisen: hengen lähdön hetkellä kiellettiin sekä puhe että vainajan liikuttaminen. Hengenlähdössä sielun ja ruumiin näkymätön side rikkoontuu. Yhteisö muuttuu lopullisesti, menee rikki. Näin julkinen itkeminen eli itkun särkemä ääni toimii symbolina, erottuvimpana merkinä kaikesta siitä, minkä kuolema on rikkonut.

Yhteisö osaksi karjalaisten kuolinrituaalien tulkintakehystä

Plattosen kuvaamien karjalaisten hautajaisrituaalien ja -itkujen symboliikan tulkinta siirtymäriittiteorian avulla paljastaa näiden rituaalien taustalla vaikuttavan

prosessinomaisen kaavan. Siirtymäriittiteoreettinen tarkastelu ei ole ainoa tapa valottaa karjalaisten kuolinrituaalien merkityksiä, mutta semioottisen analyysin välineenä se on keskeinen: ilman siirtymäriittien prosessinomaisen logiikan ymmärtämistä karjalaiset kuolinrituaalit voidaan helposti tulkita lähinnä vainajan pelkoon liittyviksi ja kalmalta suojaaviksi rituaaleiksi, kuten varhaisemmassa karjalaisten kuolinrituaalien tutkimuksessa on 1900-luvulla usein tehty.

Tämä tutkimus täydentää aiempaa kuolinrituaalien ja itkuvirsien yksilöön liittyviä merkityksiä korostavaa tutkimusta tuomalla yhteisön osaksi rituaalien tulkintakehystä. Siirtymäriittiteoreettinen analyysi osoittaa, että yhteisö on karjalaisten kuolinrituaalien tulkinnan kannalta aivan yhtä tärkeä rituaalisubjekti kuin yksilökin. Voi olla, että kuolinrituaalien ja itkuvirsien yhteisölliset merkitykset ovat tutkimuksessa jääneet takalalle myös siksi, että oman aikamme kuolemakulttuuri on keskittynyt yksilön "surusta selviytymiseen" ja suruun psyykkisenä ilmiönä (Pajari 2014, 105). Karjalainen kulttuuri ei kuitenkaan ollut yksilökeskeinen, eikä karjalaisen kulttuurin symbolista kieltäkään voi ajatella ymmärrettävän ainoastaan yksilöön liittyvien merkitysten kannalta. Jos tulkitsemme esimerkiksi kuolinrituaalien merkitystä vain yksilön surusta selviytymisen apuvälineenä, hahmotamme vain pienen osan siitä moninaisesta kokonaisuudesta, johon rituaalinen itkentä karjalaisissa hautajaisissa on liittynyt.

TM Riikka Patrikainen, väitöskirjatutkija, Itä-Suomen yliopiston sosiaalisten ja kulttuuristen kohtaamisten tohtorionjelma.

Viitteet

[1] A. O. Väisänen kertoo Matjoi Plattosen Karjalan äiti -nimityksen taustasta seuraavaa: "Budabestin [sic!] suurilla juhlilla [vuonna 1928] hänen esiintymisensä oli niin yleisön mielet valloittava, että hän sai kunnianimen 'Karjalan äiti'." Plattonen sai siis lisänimensä muutamia kuukausia ennen kuolemaansa, eikä ole tietoa siitä, miten hän itse nimeen suhtautui. (Tenhunen 2006, 141)

[2] Arnold van Gennep. *Du folklore à l'ethnographie sous la dir.* Daniel Fabre & Christine Laurière. 2018. CTHS.

[3] Jos pappi toimitti hautajaiset, tapahtui siunaaminen kirkossa. Kirkollisiin hautajaisiin liittyivät Plattosen mainitsemat "passit", josta toinen laitettiin otsaan, toinen käteen (MV:KTKKA.555). Näillä Plattonen tarkoitti vainajan otsanauhaa ja käteen tulevaa paperia, jossa on ortodoksisen hautaustoimituksen litaniaosan ns. päästörukous, mikä Suomessa tavallisesti luetaan ääneen. Nämä ovat tärkeitä statuksen muutosta osoittavia vainajan varusteita (Ks. Jetsu 2001, 192–200).

[4] Plattosen käyttämä sana "kuolie" tarkoittaa suomeksi kuolemaisillaan olevaa, kuollutta, vainajaa ja ruumista. Karjalan kielen sanakirja, 2009, kts.

<http://kaino.kotus.fi/cgi-bin/kks/karjala.cgi?a=kuolie&b=1&ha=kuolie>

[Haettu

2.7.2019]

[5] Tämän lisäksi Väisänen on tallentanut Plattoselta useita muistajaisitkuja sekä tyttären kotiin palaamiseen isän kuoleman jälkeen liittyvän äidin ja tyttären itkuvirsin esitetyn vuoropuhelun. (SKS KRA)

[6] Sireliuksen tallentamassa aineistossa on harvinainen kuvaus Plattosen kuvaamista piiruisista, suvun muistojuhlasta, johon kutsuttiin vainajat yhdeksänteen polveen asti.

[7] Näiden kategorioiden alkuperäiset nimet ovat ranskaksi *séparation*, *marge* ja *agrégation* tai englanniksi *separation*, *transition* ja *incorporation* (van Genep 1960, 11).

[8] Sama itku löytyy Väisäsen muistiinpanoista hieman erilaisena nimellä heti hengen lähdettyä. Kaisla otsikoi tämän itkun nimellä "Ruumiin lautsalla ollessa", mikä herättää kysymyksiä, sillä Sireliuksen saamien tietojen mukaan lautsalle nostettiin vasta pesty ja puettu ruumis. Kaislan tietojen mukaan "tämän virren perästä pestiin ruumis". Tenhunen arvelee, etteivät Kaislan vuonna 1908 keräämistä itkuvirsistä kaksi ensimmäistä välttämättä olisi Plattosen, sillä vasta kolmannen itkuvirren perässä lukee Plattosen nimi. (Tenhunen 2006, 161) Väisäsen vuonna 1917 keräämät itkut ovat kuitenkin huomattavan samankaltaisia näiden kanssa muutamia motiiveja lukuunottamatta, joten analysoin niitä tässä tutkimuksessa Plattosen itkuvirsinä.

[9] Plattosen aineistossa ei tule esille, että vainaja olisi laskettu pirtissä erityiselle, sitä tarkoitusta varten säilytetylle ruumislaudalle (vrt. Kemppinen 1967, 29).

[10] Kemppisen tulkinta ikkunoitten ja uunipeltien avaamisesta ja katon lomalautojen nostelusta kuoleman hetkellä liittyy siihen, että saataisiin aikaan tuulta ja vetoa, sillä ihmishengen oli näin vaivattomampaa yhtyä "tuulen henkeen", mistä se oli tullutkin. Hengen kulkureitti oli eri kuin ihmisten, jotka käyttivät ovea. (Kemppinen 1967, 27.)

[11] Itkuvirsien esittäminen keskiyöllä oli osa Aunuksen ja Laatokan alueiden yönistujaisperinnettä (Stepanova 2013, 410.)

[12] Kumartaminen tapahtui kolme kertaa panemalla kädet vastakkain kasvojen eteen ja kumartamalla kädet kiinni vainajan rintaan, keskiruumiseen ja jalkoihin (MV:KTKKA. 555.).

[13] Karjalan kielen verkkosanakirja 2009, <http://kaino.kotus.fi/cgi-bin/kks/karjala.cgi?a=proškenja> [Haettu 2.7.2019]

[14] Myös Sirelius on saanut vuonna 1920 talteen vastaavanlaisen, mutta lyhemmän itkuvirren, missä itkettiin kylän kohdalla kalmistoon mennessä. (MV:KTKKA. 555.)

[15] Tämän itkun ego on karjalaisissa itkuissa usein vainaja itse (Konkka 1985, 59).

[16] Vaskisen eli kuparisen rahan heittäminen liittyi Kaislan kuvauksen (1908; MV:KTKKA. 930.) mukaan yleisesti siihen seikkaan, että matalalle haudattujen

vainajien luita tuli usein näkyviin uusia haudattaessa, ja vaskinen raha oli tarkoitettu aiemmin haudatuille. Hautaan heitetty raha tarkoitti myös Plattoselle haudan ostamista. Plattoselta ei löydy mainintaa, että hautaan heitetty raha liittyisi mihinkään muuhun, kuten esimerkiksi vainajaa tuonpuoleisessa odottaviin tulleihin.

[17] Kalmulauta oli 1–1,5 metriä pitkä haudalle asetettava lauta, jolle laitettiin ruokaa ja muruja lintujen syötäväksi (MV:KTKKA. 626.).

Lähteet

Museoviraston kansatieteen käsikirjoitusarkisto (MV:KTKKA)

- MV:KTKKA. 555. U. T. Sirelius: Syntymään, lapsuuteen ja kuolemaan liittyvät tavat ja uskomukset Suistamossa.
- MV:KTKKA. 626. Matti Kaisla: Kuolemaan liittyvistä tavoista ja itkuvirsistä sekä hautausmaista Salmissa.
- MV:KTKKA. 930. Matti Kaisla: Kertomus SMY:n stipendillä suoritetusta tutkimusmatkasta Suistamolle, Impilahdelle ja Salmiin v. 1908.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto (SKS KRA)

- SKS KRA. A. O. Väisänen aineisto. Raja-Karjala, vihko 3. 1917. Väisänen: kansio KRA 2.
- SKS KRA. Suistamo. Siiri Oulasmaa 4777.1960.

Kirjallisuus

Anttonen, Pertti J. 2005 [1992]. The Rites of Passage Revisited: A New Look at van Gennep's Theory of the Ritual Process and Its Application in the Study of Finnish-Karelian Wedding Rituals. Teoksessa *Folklore: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, toim. Alan Dundes, 178–211. London and New York: Routledge.

Danforth, Loring, M. 1982. *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton: Princeton University Press.

van Gennep, Arnold 1960 [1909]. *Rites of Passage*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Honko, Lauri. 1963. Itkuvirsirunous. Teoksessa *Suomen kirjallisuus. I. Kirjoittamaton kirjallisuus*, toim. Matti Kuusi, 81–128. Helsinki: SKS & Otava.

Honko, Lauri. 1964. Siirtymäriitit. *Sananjalka* 6: 116–142.

Honko, Lauri. 1978. The Ingrian Lament as Psychopomp. *Temenos* 14: 79–96.

Honko, Lauri. 1993. Death, Introduction. Teoksessa *The Great Bear. A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages*, toim. Lauri Honko Senni Timonen & Michael Branch, 565–578. Helsinki: SKS.

Huntington, Richard & Peter Metcalf. 1979. *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.

Huntington, Richard & Peter Metcalf. 1991. *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. 2. uudistettu laitos. Cambridge: Cambridge University Press.

Innis, Robert E. 2004. The tacit logic of ritual embodiments. *The International Journal of Social and Cultural Practice: Social Analysis* 48, 2: 197–212.

Jetsu, Laura. 2001. *Kahden maailman välillä: Etnografinen tutkimus venäjänkarjalaisista hautausrituaaleista 1990-luvulla*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Jetsu, Laura. 2002. Vanhat naiset rituaalijohtajina. *Pirta* 4: 12–14.

Jetsu, Laura. 2013. Elämän päättyminen. Teoksessa *Juuret karjalassa. Karjalainen perhe perinteiden ja muutosten äärellä*, toim. Laura Jetsu, Terhi Pietiläinen, Anna Rauhala & Sirkka-Liisa Ranta, 389–467. Helsinki: Tammi.

Karjalan kielen verkkosanakirja. 2009. Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 18. Helsinki: Kotimaisten kielten tutkimuskeskus. <http://kaino.kotus.fi/cgi-bin/kks/karjala.cgi> Päivitettävä julkaisu. Päivitetty 22.2.2019 [Haettu 2.7.2019]

Keinänen, Marja-Liisa. 2014. "Feeding the Dead": Women "Doing" Religion and Kinship in Traditional Russian Orthodox Karelia. Teoksessa *Finnish Women Making Religion. Between Ancestors and Angels*, toim. Terhi Utrianen & Päivi Salmesvuori. 21–42. New York: St. Martis's Press.

Kemppinen, Iivar. 1967. *Haudantakainen elämä karjalaisen muinaisuskon ja vertailevan uskontotieteen valossa*. Helsinki: Karjalan tutkimusseura.

Kimball, Solon T. 1960. Introduction. Teoksessa Arnold van Gennep. *The Rites of Passage*. v-xix. Chicago: University of Chicago Press.

Konkka, Unelma. 1985. *Ikuinen ikävä. Karjalaiset riitti-itkut*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Koski, Kaarina. 2014. Sosiaalinen kuolema. Teoksessa *Kuoleman kulttuurit Suomessa*, toim. Outi Hakola, Sari Kivistö & Virpi Mäkinen, 107–122. Tallinna: Gaudeamus.

Krohn, Kaarle. 2008 [1915]. *Suomalaisten runojen uskonto*. Näköispainos. Helsinki: Salakirjat.

Laitila, Teuvo. 2016. Huolenpito ja vieraanvaraisuus. Hyvän kuoleman ihanne ortodoksisessa Raja-Karjalassa vuosina 1870–1939. *Historiallinen aikakauskirja* 4: 415–431.

Makkonen, Heikki. 1989. *Kuolema ortodoksisessa perinteessä. Tutkimus kuolemaan liittyvän perinteen elinvoimaisuudesta entisen Aunuksen kaupungin ja Suojärven pitäjän alueella syntyneiden ortodoksien elämässä synnyinseuduilla ja Keski-Suomessa vuosina 1930–1985*. Joensuu: Joensuun yliopisto.

Nenola-Kallio, Aili. 1982. *Studies in Ingrian Laments*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.

Nenola-Kallio, Aili. 1985. Kuolema, yksilö ja yhteisö, kuolemanrituaalien alustavaa tarkastelua. *Etiäinen: folkloristiikkaa ja uskontotiedettä*. vol.1: 178–206. Turku: Turun yliopisto, kulttuurien tutkimuksen laitos.

Nenola, Aili. 2002. *Inkerin itkuvirret. Ingrian Laments*. Helsinki: SKS.

Pajari, Ilona. 2014. Kuolemanrituaalit Suomessa. Teoksessa *Kuoleman kulttuurit Suomessa*, toim. Outi Hakola, Sari Kivistö & Virpi Mäkinen, 87–106. Tallinna: Gaudeamus.

Pentikäinen, Juha. 1979. The Symbolism of Liminality. Teoksessa *Religious symbols and their Functions*, toim. Harald Biezais, 154–166. Scripta Instituti Donneriani Aboensis vol. 10. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Paulaharju, Samuli. 1995 [1924]. *Syntymä, lapsuus ja kuolema: Vienan Karjalalan tapoja ja uskomuksia*. Toim. Pekka Laaksonen. Helsinki: SKS.

Siikala, Anna-Leena. 2017 [1992]. *Suomalainen šamanismi - mielikuvien historiaa*. Helsinki: SKS.

Sirelius, U. T. 1915. Kansatieteellisiä kysymyslehtisiä I. Syntymään, lapsuuteen ja kuolemaan liittyvät tavat ja uskomukset. Teoksessa *Suomalais-ugrilaisen seuran aikakauskirja*. vol. XXIX. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.

Stepanova, Aleksandra. 2012. *Karjalaisen itkuvirsikielen sanakirja*. Helsinki: SKS.

Stepanova, Aleksandra & Eila Stepanova. 2012. Johdanto. Teoksessa *Karjalaisen itkuvirsikielen sanakirja*. Stepanova, Aleksandra, 9–21. Helsinki: SKS.

Stepanova, Eila. 2012. Mythic elements of Karelian laments. The case of syndyzet and spuassuzet. Teoksessa *Mythic discourses. Studies in Uralic traditions*, toim. Frog, Anna-Leena Siikala & Eila Stepanova, 257–287. Studia Fennica. Folkloristica 20. Helsinki: SKS.

Stepanova, Eila. 2013. Kuolemaan ja hautajaisiin liittyvä itku- ja lauluperinne. Teoksessa *Juuret karjalassa. Karjalainen perhe perinteiden ja muutosten äärellä*, toim. Laura Jetsu, Terhi Pietiläinen, Anna Rauhala & Sirkka-Liisa Ranta, 409–410. Helsinki: Tammi.

Stepanova, Eila. 2015. Elämä on matka: Elämänkulun käsitteellistäminen karjalaisessa rituaalirunoudessa. *Elore* 22, 1.
http://www.elore.fi/arkisto/1_15/stepanova.pdf [Haettu 2.1.2018]

Tarkka, Lotte. 1990. Tuonpuoleiset, tämänilmanen ja sukupuoli. Raja vienankarjalaisessa kansanrunoudessa. Teoksessa *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*, toim. Aili Nenola & Senni Timonen. SKS: Helsinki.

Tenhunen, Anna-Liisa. 2006. *Itkuvirren kolme elämää*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Teppo, Hannes & Kustaa Vilkuna. 1939. *Kansatieteellisiä muistiinpanoja Ilomantsin itäkylästä*. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys.

Timonen, Senni. 2011. A. O. Väisäsen tutkimusmatkat Raja-Karjalaan 1916–1917. Teoksessa *Taide, tiede, tulkinta. Kirjoituksia A. O. Väisäsestä*, toim. Ulla Piela, Seppo Knuuttila & Risto Blomster, 160–200. SKS: Helsinki.

Turner, Victor. 1967. *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. The Forest of Symbols. Aspects of Djembu ritual*. New York: Cornell University Press.

Turner, Victor. 2007 [1969]. *Rituaali. Rakenne ja communitas*. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura ja Summa.

Waronen, Matti. 2009 [1898]. *Vainajainpalvelus Muinaisilla Suomalaisilla*. Näköispainos. [Helsinki]: Salakirjat. [SKS, Helsinki, 1898].

Vepsäläinen, Virpi. 1999. *Ritualisoitu surutyö. Kalmoillakäynti siirtymäriittinä rajakarjalaisessa kuolemankulttuurissa*. Painamaton uskontotieteen pro gradu -työ. Helsingin yliopisto. Teologinen tiedekunta.