

SUOMALAIS-UGRILAISEN SEURAN TOIMITUKSIA XXXV
MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ FINNO-UGRIENNE XXXV

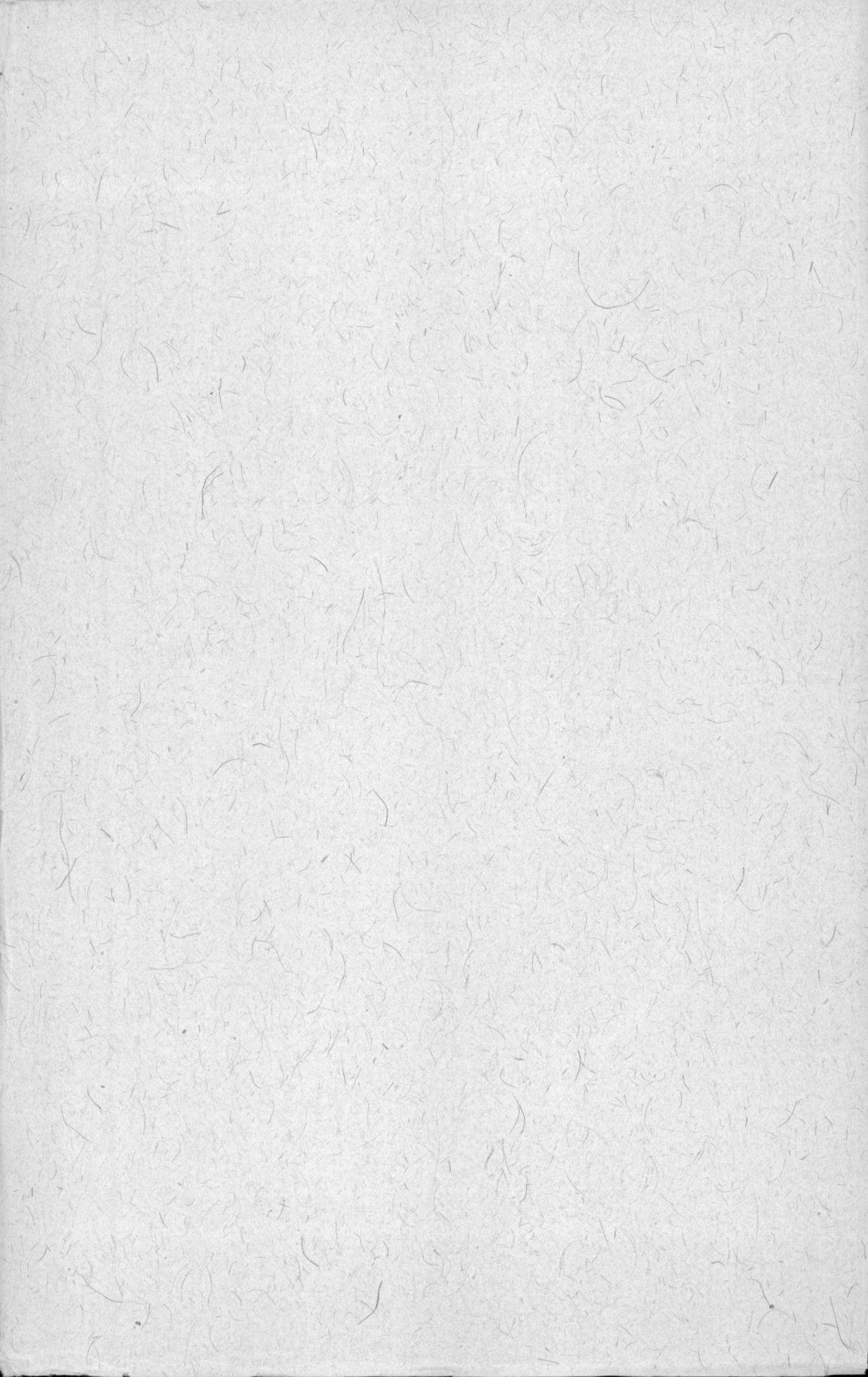
KANSATIETEELLISIÄ TUTKIELMIA

OMISTETUT

KAARLE KROHNILLE



HELSINKI 1914
SOCIÉTÉ FINNO-UGRIENNE





Kaarle Krohn

KANSATIETEELLISIÄ
TUTKIELMIA

KANSATIETEELLISIÄ TUTKIELMIA

KAARLE KROHNILLE

HANEN 50-VUOTISPAIVANSA JOHDOSTA

OMISTANEET

TYÖTOVERIT JA OPPILAAT

Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia XXXV
Mémoires de la Société Finno-Ougrienne XXXV



HELSINKI 1914
SOCIÉTÉ FINNO-OUGRIENNE

HELSINKI 1914

SUOMALAISEN KIRJALLISUUDEN SEURAN KIRJAPAINON OSAKEYHTIÖ

Kaarle Krohnille

hänen täyttäessään viisikymmentä vuotta

10 päivänä toukokuuta 1913

omistavat nämä lehdet

työtoverit ja oppilaat



Sisällys.

	Siv.
1. ANTTI AARNE, Beiträge zur frage nach dem verhältnis zwischen den morgen- und abendländischen märchen	1— 8.
2. RAFAEL ENGELBERG, Sampsä Pellervoisen puittenkylvänä	1— 10.
3. UNO HOLMBERG, Virolaisten viljaneitsyet	1—12.
4. J. W. JUVELIUS, Pari ruotsalaista „karjan lukua“	1— 3.
5. K. F. KARJALAINEN, Alte bilder zur ob-ugrischen mythologie	1—26.
6. TOIVO KAUKORANTA, Luikko 'joutsen' sananlaskuissamme	1—10.
7. J. LUKKARINEN, Inkeriläisten vainajainpalveluksesta	1—18.
8. V. J. MANSIKKA, Vertauskuvat taikuudessa	1—16.
9. A. R. NIEMI, Liettualaisia häätäpoja	1—49.
10. HEIKKI OJANSUU, Eläinten ruumiinosat Suomen ja Viron paikannimissä	1—14.
11. H. PAASONEN, Mythologisches, etymologisches	1—10.
12. VÄINÖ SALMINEN, Eräs karhunpeijaisia ja karhuruvoja sisältävä vanha muistiinpano	1—16.
13. E. N. SETÄLÄ, Väinämöinen und Joukahainen	1—48.
14. U. T. SIRELIUS, Über das jagdrecht bei einigen finnisch-ugrischen völkern	1—34.
15. A. M. TALLGREN, Untamalan kalmisto	1— 9.
16. V. TARKIAINEN, Kiven tarina Hämeenmaan hurskaasta miehestä	1— 3.
17. E. A. TUNKELO, Eräistä vainajain palvelukseen liittyvistä suomalaisista nimityksistä	1—31.

Beiträge zur frage nach dem verhältnis zwischen den morgen- und abendländischen märchen.

Von

ANTTI AARNE.

Zu den interessantesten fragen auf dem gebiete der märchenforschung gehört die nach dem gegenseitigen verhältnis der morgen- und abendländischen märchen. Die reichen märchenschatze des Orients haben sich teils mündlich, teils durch vermittlung der literatur nach verschiedenen seiten hin verbreitet, und unbestreitbar ist, dass viele europäische märchen aus dem Orient stammen. In dem zu Willh. Thomsens 70 geburtstage erschienenen festband der „Finnisch-ugrischen Forschungen“ behandelte ich diese frage, wiewohl in beschränkter form, bei der besprechung der in zwei etwas früher veröffentlichten deutschen werken vorgebrachten ansichten über die bedeutung der indischen märchen. Diesmal will ich eine seite der frage berühren, die meines erachtens mehr berücksichtigung verdient, als ihr, soweit ich sehen kann, zugewandt wird.

Die morgenländischen märchen haben nicht bloss durch wandern, also durch entlehnung auf den abendländischen märchenschatz eingewirkt, sondern sie scheinen mitunter auch als vorbilder bei der entstehung neuer abendländischer märchen gedient zu haben. Ich führe fälle an, wo, wie mir scheint, nach orientalischen märchen im Okzident ganz neue märchen zusammengesetzt worden sind, die sich dann im volksmund und auch in der literatur verbreitet haben, und zwar kommen darunter einige von unseren allergewöhnlichsten märchen vor.

Wenige märchen sind in Europa so allgemein bekannt und in so vielen varianten aufgezeichnet wie „Die tiere auf der wanderschaft“ („Die tiere im nachtquartier“¹), dessen verbreitung durch die in den Grimmschen „Kinder- und Hausmärchen“ enthaltene variante „Die Bremer stadtmusikanten“ gefördert worden ist. Das märchen ist ausserhalb Europas im osten nicht bekannt, in Amerika aber ist es, offenbar aus Europa eingewandert, einigemal aufgezeichnet worden. Die hauptzüge der erzählung sind nach meiner unlängst erschienenen untersuchung² in der urform des märchens die folgenden gewesen:

Einige auf der flucht begriffene haustiere gelangen in das haus von wölfen, während diese abwesend sind, und jedes lässt sich an einem selbst gewählten platz, der sich für es am besten eignet, für die nacht nieder. So nimmt die katze auf dem herde platz, die gans auf dem tisch, der hahn oben auf dem balken, und das pferd bleibt ausserhalb der hütte. Als die wölfe in der nacht nachhause kommen und einen aus ihrer mitte in die hütte vorausschicken, um nachzusehen, wer darin ist, fallen die tiere mit gewalt über ihn her und verjagen ihn. Als der wolf zum herd geht, um feuer anzuzünden, zerkratzt ihm die katze das gesicht, die gans zwickt ihn mit dem schnabel, und als er aus der hütte flieht, schlägt das pferd auf dem hofe nach ihm aus und kräht der hahn usw. Zu seinen kame-raden gelangt erzählt der erschrockene wolf, wie ihn ein altes weib mit einem wollkamm beim herd geschlagen, ein auf dem tische sitzender schneider mit der schere geschnitten, draussen ein schmied mit dem hammer geschlagen, einer auf dem balken gerufen habe: „Gebt ihn auch mir her!“ usw.

Beim suchen nach dem ursprung des märchens wird die aufmerksamkeit unwillkürlich auf ein anderes märchen gelenkt, von dem mehrere varianten in einigen gegenden Asiens (auf den ostindischen Inseln (5 ex.), in Vorderindien, Japan und bei den Burjäten in Sibirien) und in einem teil von Europa, namentlich in Österreich-

¹ Märchentypen (Folklore Fellows Communications 3) Nr. 130.

² F. F. Communications 11.

Ungarn, Deutschland und Russland aufgezeichnet worden sind. In den westlichsten teilen Europas ist es nicht bekannt, ebenso wenig in Nordeuropa. Meine untersuchung hat diesem märchen etwa folgende urform gegeben:

Ein ei, ein skorpion, eine nadel, ein stück kot und ein mörser (ein harter, schwerer gegenstand) befinden sich zusammen auf der wanderschaft. Sie gelangen in das haus eines alten weibes, während diese nicht daheim ist, und verstecken sich in der absicht der alten böses zuzufügen an verschiedenen stellen, die alte erwartend. Das ei nimmt im herde platz, der kot bei der tür, der mörser oben über der tür usw. Als die alte in der nacht nachhause kommt, fallen die im hause befindlichen über sie her. Als sie zum herd geht, um feuer anzuzünden, zerspringt das ei und fliegt ihr ins gesicht, als sie erschrocken aus der stube entweicht, gleitet sie auf dem an der tür liegenden kote aus und stürzt hin, und zugleich fällt der mörser herab und tötet sie.

Es lässt sich nachweisen, dass das märchen von den auf der wanderschaft befindlichen hausgeräten, tieren u. a. aus Asien, wahrscheinlich aus Süd- oder Ostasien, stammt und sich von dort auf mündlichem wege nach Europa verbreitet hat.

Vergleichen wir nun das europäische und das asiatische märchen miteinander, so bemerken wir, dass in beiden eine anzahl wanderer vorhanden sind, die sich in einem hause niederlassen, während dessen besitzer abwesend ist, jeder wählt sich den für ihn geeignetsten platz, und als der besitzer des hauses in der nacht heimkommt, überfallen sie ihn. Aber die ähnlichkeit der märchen beschränkt sich nicht auf die haupthandlung, sondern sie erstreckt sich stellenweise auf einzelne züge. Der herabfallende schwere gegenstand und der auf dem balken krähende hahn, die beide bei der vertreibung die letzte aufgabe vollziehen, erinnern nahe aneinander. Ebenso verhält es sich mit dem ei und der katze, die beide auf dem herde platz nehmen und beide dem zum feueranmachen herbeikommenden gegner ins gesicht fahren.

Die märchen weisen eine so grosse übereinstimmung auf, dass sie in bezug auf den ursprung in zusammenhang miteinander stehen

müssen, und ich fasse diesen zusammenhang so auf, dass das europäische märchen nach dem asiatischen zusammengesetzt worden ist. Der viel entwickeltere stand des ersteren und auch einige andere umstände zeigen, dass es jünger als das letztere ist. Nachdem das asiatische märchen in Europa bekannt geworden war, wurde hier nach demselben ein neues märchen geschaffen, zu dessen grundgedanken das verhältnis zwischen den haustieren und den tieren des waldes genommen wurde. In dem neuen märchen wurde nach möglichkeit versucht sogar einzelne züge des modells beizubehalten, doch wurden diese in den neuen rahmen der erzählung eingepasst. Die in dem europäischen märchen hinzugekommene darstellung der übernachtenden als verschiedene handwerker hat sich aus dem neuen grundgedanken der erzählung sowie aus der für die tötung in dem asiatischen märchen eingetretene verjagung ergeben. Da die schwächeren haustiere als die verjagenden und die stärkeren tiere des waldes als die entfliehenden auftreten, ist es natürlich, dass sich diese in bezug auf jene einem irrtum hingeben und sie sich als gefährlichere gegner vorstellen, als sie in wirklichkeit sind.

Aus dem vorstehenden folgt, dass das asiatische märchen schon vor der entstehung des europäischen in Europa bekannt gewesen ist. Im hinblick hierauf kann es befremdend erscheinen, dass das letztere dennoch viel allgemeiner verbreitet ist als das erstere. Das beruht durchaus auf der verschiedenen anziehungskraft der märchen. Das asiatische märchen erscheint trocken, während das europäische im höchsten grade zu fesseln und das interesse des hörers rege zu halten vermag.

In dem alten lateinischen tierepos Ysengrimus, das ein flandrischer dichter Nivardus um die mitte des 12. jahrhunderts n. Ch. verfasste, ist das europäische märchen von den auf der wanderschaft befindlichen haustiere mit einem anderen tiermärchen verbunden.¹ Auch da vertreiben die haustiere die wölfe, aber der anlass der flucht ist eine list der haustiere. Dasselbe märchen kommt auch im volksmunde vor, besonders in Russland und Finn-

¹ Ysengrimus, hrsg. von E. Voigt (1884), s. 194.

land. Sein hauptinhalt ist folgender: Ein widder und ein ziegenbock geraten bei einem feuer mit wölfen zusammen. Sie zeigen den wölfen mehrere male einen und denselben von ihnen mitgenommenen wolfskopf und erwecken dadurch in jenen die vorstellung, dass sie eine ganze anzahl solcher hätten. Die wölfe glauben grausamen mördern in die hände gefallen zu sein und entfliehen entsetzt. Nach einiger zeit aber kehren sie zurück. Die haustiere sind mittlerweile auf einen baum gestiegen, von dem der widder herabfällt, wodurch die wölfe abermals in die flucht gejagt werden.¹ In dem französischen Roman de Renart², der ebenfalls aus dem 12. jahrhundert stammt, liegt eine ähnliche verknüpfung der märchen vor. Die erzählung des Roman de Renart ist in der hinsicht unvollständig, dass da die episode von dem wolfskopf fehlt, doch ist die besteigung des baumes und das herabfallen erhalten.

Dieses europäische märchen oder richtiger sein erster teil, der wolfskopf als schreckmittel der wölfe, ist wahrscheinlich gleichfalls nach orientalischem vorbild abgefasst. Der russe L. Kolmačevskij³ und der franzose L. Sudre⁴ machen auf die ähnlichkeit zwischen diesem märchen und einer alten orientalischen geschichte aufmerksam. Am nächsten steht dem europäischen märchen die bearbeitung der erzählung in Dubois' Pantschatantra.⁵ Ein ziegenbock kommt in eine höhle, wo er einen löwen findet. Beim anblick des langen bartes des bocks fragt der löwe, wer er sei, und erhält die antwort: Ein verehrer des gottes Ćiva, der das gelübde getan hat seinen bart so lange wachsen zu lassen, bis er zu ehren des gottes 101 tiger, 25 elefanten und 10 löwen verzehrt hat. Jetzt suche er nach den löwen, die er noch nicht gefressen habe. Der erschrockene löwe entflieht, kehrt aber mit einem fuchs und durch diesen ermutigt nach einiger zeit zurück. Als der bock die tiere kommen sieht, begreift er die situation und ruft dem fuchs zu: „Ich habe dich

¹ Märchentypen Nr. 125.

² Sudre, L., *Les sources du Roman de Renart* (1893), s. 205.

³ Kolmačevskij, L., *Животный эпосъ на западѣ и у славянъ* (1882), s. 237.

⁴ Sudre, L., s. 215.

⁵ Benfey, Th., *Pantschatantra I* (1859), s. 507.

ausgeschickt mir 10 löwen zu holen, und du bringst nur einen. Du sollst deine strafe erhalten!“ Der löwe glaubt, der fuchs habe ihn betrogen, und flieht von neuem. Es ist nicht zu leugnen, dass die europäische wolfskopfgeschichte viel ähnlichkeit mit dieser erzählung hat. In beiden finden wir denselben grundgedanken: das schwächere tier (beachte den bock) verjagt das stärkere durch eine list und das erstere ist in beiden ein dem letzteren unbekanntes tier. Es ist sehr wahrscheinlich, dass bei der zusammensetzung der europäischen geschichte das orientalische märchen vom bock und löwen nachgebildet worden ist. Die fortsetzung des märchens, die zweite verjagung, ist nachträglich entstanden und offenbar aus dem märchen geschöpft, in dem die katze die tiere des waldes in die flucht jagt. Auch zu diesem gehört das herabfallen aus dem baume, obwohl das vom baum herunterstürzende tier ein bär ist.

Ein drittes beispiel gehört den wunder- oder zaubermärchen an.

Das sog. Fortunatus-märchen ist auch ein abendländisches, fast ausschliesslich in Europa anzutreffendes märchen. Ausser ganz allgemein im volksmunde kommt es in dem volksbuch von Fortunatus und seinen zaubergegenständen, welches wahrscheinlich um die mitte des 15. jahrhunderts entstanden ist, und in den Gesta Romanorum, die möglicherweise schon aus dem 13. jahrhundert stammen, vor. In der volkstümlichen form wird da von drei brüdern erzählt, deren jeder in den besitz eines wunderbaren zaubergegenstandes kommt: der eine erhält einen unentleerbaren geldbeutel, der zweite ein ein heer hervorbringendes horn und der dritte einen durch die luft führenden mantel. Der besitzer des geldbeutels wird mit einer königstochter bekannt, die ihm sowohl den geldbeutel als auch die ihm von den brüdern überlassenen anderen zaubergegenstände entwendet. Mit hilfe des zaubermantels gelingt es dem jungen das betrügerische mädchen weitweg auf eine einsame insel im meere zu entführen, aber das mädchen betrügt ihn auch hier, lässt ihn allein auf der insel zurück und kehrt mit dem mantel nachhause zurück. Der junge aber findet auf der insel wunderbare äpfel, von denen die einen dem, der sie isst, hörner an den kopf wachsen lassen, während die anderen diese wieder zum verschwinden bringen. Er geht als ver-

käufer der äpfel zu der königstochter, zaubert ihr hörner an und zwingt sie schliesslich die zaubergegenstände wieder herauszugeben.

Obwohl sich aber das Fortunatus-märchen schon durch sein verbreitungsgebiet als rein abendländisches märchen erweist, kommen darin züge vor, die bereits in früher zeit im Orient bekannt gewesen sind. Solche sind der golderzeugende zaubergegenstand, der zaubergegenstand, welcher den besitzer hinbringt, wohin er wünscht, die entführung der königstochter durch die luft und die wunderbaren früchte. Und auch die haupthandlung der erzählung: ein weib entwendet dem helden des märchens, der ein liebesverhältnis mit ihr hat, einen zaubergegenstand, und die bestrafung der entwenderin durch zauberkraft, kommt in alten orientalischen erzählungen vor. In einer vor ein paar jahren veröffentlichten untersuchung über das Fortunatus-märchen führe ich zwei solche an;¹ die eine habe ich in dem tibetischen Kandschur, die andere in der indischen Çukasaptati gefunden. In der letzteren hat der zu entwendende gegenstand, ebenso wie der zauberbeutel des europäischen märchens, goldspendende kraft, und in dem zuerst genannten, in dem das mädchen die waren des mannes entwendet, zwingt dieser das mädchen dadurch den gegenstand herauszugeben, dass er ihr mit einem zauberkräftigen holzstück eine lange nase anzaubert. Dieselbe haupthandlung findet man in den abenteuern des verzehrs des herzens in dem zaubervogelmärchen,² in dem es sich ebenfalls um das kommen von gold handelt. Die betrügerische königstochter veranlasst den jungen das stück von dem zaubervogel, das er verzehrt hat, zu erbrechen, und damit schwindet die zauberkraft aus ihm. Der junge bestraft das mädchen für ihren frevel, indem er sie mit hilfe eines zauberkrautes, in dessen besitz er gelangt ist, in einen esel verwandelt. Das zaubervogelmärchen stammt aus Asien und hat sich von dort auf mündlichem wege nach Europa verbreitet.

Auch bei der zusammensetzung des Fortunatus-märchens sind

¹ Aarne, A., Vergleichende märchenforschungen (1907), s. 140, 141.

² Ders. s. 143—200 und Krohn, K., FUF IX, Anz. s. 5.

offenbar orientalische vorbilder nachgeahmt und orientalische stoffe benutzt worden.

Mit hilfe der angeführten beispiele, die sicher nicht die einzigen ihrer art sind, können wir uns auch eine gewisse vorstellung von der entstehungszeit derartiger abendländischer märchen bilden. Das märchen von den auf der wanderschaft befindlichen haustieren und ihren abenteuern im haus der wölfe ist nach den varianten des Ysengrimus und des Roman de Renart zu urteilen schon wenigstens im 12. jahrhundert n. Chr. vorhanden gewesen. Sehr alt kann das märchen jedoch nicht sein. Das ergibt sich aus der allgemeinen beschaffenheit der erzählung, aus den darin vorkommenden handwerken u. a. Als die entstehungszeit des märchens dürfte man auf jeden fall das mittelalter betrachten können. Im mittelalter ist wahrscheinlich auch das Fortunatus-märchen entstanden. Diesen gedanken hat Kaarle Krohn in seiner besprechung meiner untersuchung über das märchen geäußert. Er hebt hervor, wie mehrere züge des märchens auf die geschichtliche, kulturelle zeit hinweisen, so der soldat, der könig, der arzt, das geld, der apfel. Nichts widerspricht der annahme, dass auch das wolfskopfmärchen dem mittelalter angehört. Der Ysengrimus zeigt, dass es schon im 12. jahrhundert bekannt war.

In meinem aufsatz habe ich nachzuweisen versucht, dass in Europa, wahrscheinlich im mittelalter, durch nachbildung orientalischer märchen neue märchen zusammengesetzt worden sind. Die forscher haben anlass dieser erscheinung die gebührende aufmerksamkeit zu widmen, damit ermittelt werden kann, in welchem umfang eine solche märchenschöpfung stattgefunden hat. Die von mir angeführten beispiele sind auch in der hinsicht bemerkenswert, dass sie, obwohl sie nicht ganz unabhängig von den orientalischen märchen zu sein scheinen, doch ursprünglich abendländische schöpfungen darstellen, und als solche zeigen auch sie ihrerseits, wie irreführend der früher eifrig verfochtene standpunkt war, der den Orient, insbesondere Indien, als die heimat aller märchen betrachteten wollte.

Sampsa Pellervoisen puittenkylväntä.

Pieni yksityiskohta Kalevalan kokoonpanosta.

Kirjoittanut

RAFAEL ENGELBERG.

Tutustuaksemme Uudessa Kalevalassa toisen runon alussa laulettun Sampsa Pellervoisen puittenkylvännän kokoonpanoon (säk. 21—42), sopii meidän alkaa tarkastamalla kansan suusta kirjaanpantuja toisintoja. Niitä oli Lönnrotilla käytettävänä seuraavia:

- 1 A. Mäet kylvi, männyt kasvoi. Yleinen.
- B. Mäet kylvi männiköiksi. Sirelius W 159.
- C. Mäet mäntyjä isoja. Arvidsson G XII 3.
- D. Mäet kylvi, hongat kasvoi. Arvidsson C 9.
- A+E. Sekä kasvoi hatiot hongat. Polén 29.
- 2 A. Kummut kylvi, kuuset kasvoi. Polén 29, Europaeus G 459, Aspelin A II 24, Saksa 7, Lönnrot Sn 165 ja 196.
- B. Kummut kylvi kuusikoiksi. Sirelius 159, Ganander s 84.
- A+C. Kasvoi kuuset kukkalatvat, petäjät hopialatvat. Polén 29.
- 3 A. Korvet kylvi, kuuset kasvoi. Europaeus H 190 s 189
- 4 A. Norot kylvi, nousi koivut. Yleinen.
- B. Notkot koivuja kovia. Arvitsson C XII 3.
- C. Notkot kylvi, pajut kasvoi. Arvidsson C I 9.
- D. Notkot nuoriksi vesoiksi. Sirelius 159.
- E. Norot kylvi, nousi kuuset, kolmihaaraset kohosi, nousi tuohon tuomi nuori, kolmihaarainen kohosi. Ahlqvist B 282.
- 5 A. Kankaat kylvi, kanervat kasvoi. Lönnrot A II 2
- B. Kankahat, kanervat kasvoi. Ahlqvist B 190.

- 6 A. Suot kylvi, kanervat kasvoi. Yleinen.
 B. Suot kasvavat kanervat. Arvidsson C XII 3.
 A + C. Kasvoi pienoiset petäjät
 ja on kuuset kukkalatvat. Ahlqvist B 46.
 A + D. Kasvoi korttehet kovimmat. Aspelin A II.
 7 A. Lepät kylvi, lepät kasvoi. Europaeus G 304.
 8 A. Purot pieniä pajuja. Arvidsson C XII 3.
 9 A. Rannoille pajut pakahtui. Ganander 6 s 46.
 10 A. Karangot kataikoixi. Ganander s 84.

Sitäpaitsi ulkopuolella varsinaista puunsyntyä olevista:

- 11 A. Puu kasvo pyhälle maalle,
 B. tammi virran vieremälle,
 C. raita maalle rautaiselle. Lönnrot Q 282.
 12 A. Tuom' on kasvanut tuorehella,
 B. paju maalla paisualla,
 C. kuuset kasvaa kumpuloilla,
 D. hongat hietakankahilla. Lönnrot Q 410.

Ja vielä mainittakoon eräs Gottlundin toisinto (578 b), jota Lönnrot kuitenkin ei tuntenut:

Suot kylvi, kanervat kasvo,
 norot kylvi, koivut nousi,
 mäet kylvi, männyt kasvo,
 maat tuoreet tuomikoiksi,
 maat kaijat kataakoiksi,
 lepikoiksi lempipaikat.

Kuten näemme, ovat toisinnot hyvin vaihtelevia. Yleisiä ovat ainoastaan 1 A, 4 A ja 6 A, jotenkin yleinen 2 A; kaikki muut ovat tilapäisiä, esiintyen useimmat ainoastaan kerran.

Toisin sanoen mainitaan siis yleisesti ainoastaan *mänty* mäellä, *koivu* norossa eli notkossa ja *kanerva* suolla sekä jotenkin yleisesti *kuusi* kummulla. Tilapäisistä on *honka* mainittu kerran (1 D) männyn sijalla ja kerran kertosaäkeessä (1 A + E) männyn ohella mäellä sekä kerran ulkopuolella puunsyntyä (12 D) hietakankaalla; *petäjä* tavataan ainoastaan kertosaäkeissä, nim. (2 A + C) kummulla ja (6 A + C) suolla; *paju* esiintyy kerran (4 C) koivun sijalla notkossa, myöskin kerran (8 A) purossa ja (9 A) rannalla sekä ulkopuolella

puunsyntyä (12 B) maalla paisuvalla; *raita* mainitaan ainoastaan ulkopuolella puunsyntyä (11 C) maalla rautaisella; *leppä* tavataan vain kerran (7 A), silloinkin ilman paikan määrittelyä, paitsi Gottlundin toisinnossa lempipaikoilla; *tuomi* kerran kertosaakeessa (4 E) norossa ja ulkopuolella puunsyntyä (12 A) tuoreella maalla samoin kuin Gottlundin toisinnossa; *lataja* kerran (10 A) karangolla ja Gottlundin toisinnossa mailla kaidoilla; *tammi* on mainittu ainoastaan ulkopuolella puunsyntyä (11 B) virran vieremällä. Huomata sopii, että kahta niin tavallista puuta kuin pihlajaa ja haapaa ei tavata kertaakaan koko tässä kirjavassa puitten luettelossa. Samoin voi merkille panna, että nähtävästi on alkusointu ollut määräämässä, mihin Sampsan siemen milloinkin on sirahtanut.

Esitystapaan on vielä kiinnitettävä huomiota. Varsinaiseen puunsyntyyyn kuuluvista toisunnoista on kaikissa yleisissä tai jotenkin yleisissä (1 A, 2 A, 4 A, 6 A) sekä sitäpaitsi useissa muissakin (1 D 3 A, 4 C, 4 E, 5 A, 7 A) kylväntä ja kasvanta esitetty aivan rinnakkaisesti, käyttäen muotoa „— — kylvi, — — kasvoi“. Omituisesti ovat monet (1 B, 1 C, 2 B, 4 B, 4 D, 8 A, 10 A) molempien piirteitten välillä, niin että ne voipi selittää joko kylväntään tai kasvantaan kuuluviksi, ellei niissä nimenomaan tahdo molempia piirteitä yhdistää. Kasvannan puolelle kallistuvat kertosaakeet (1 A + E, 2 A + C, 4 E kaksi viimeistä, 6 A + C, 6 A + D) sekä yksi pääsäe (5 B). Suorastaan kasvantaan kuuluu kaksi säettä (6 B, 9 A); samoin molemmat ulkopuolella puunsyntyä mainitsemamme toisinnot (11, 12). — Niinkuin tästä selviää, on oleellisimpana esityksen piirteenä puunsynnyssä muoto „— — kylvi — — kasvoi“. Esimerkkinä sopii viitata edellä olevaan Gottlundin toisintoon, jossa kolme ensimmäistä säettä ovat yleisiä ja kolme viimeistä säettä edustavat tilapäisiä, ja jossa tilapäiset, ollen tuota epämääräistä muotoa, selvästi kohdistuvat etupäässä kasvantaan.

Kun tämän jälkeen käymme tarkastamaan Lönnrotin kokoonpanoa Uudessa Kalevalassa, kiintyy huomiomme ensinnäkin juuri muotoon. Näemme, ettei toisunnoissa yleinen „— — kylvi, — — kasvoi“ esiinny ainoatakaan kertaa, eikä kylväntä ja kasvanta ole esitetyt rinnakkaisesti, vaan nimenomaan *eroitettut*, niin että säakeet 21—32 kuvaavat kylväntää ja säakeet 33—40 kasvantaa. Vie-

läpä lopuksi, säkeet 41—42, on ikäänkuin kaiken vaivan onnellisena tuloksena mainittu hedelmästäkin.

Ei voi tästä esityksen yleismuodosta sanoa muuta kuin että se on luonteva ja tarkalla esteettisellä vaistolla havaittu ja voittaa ehdottomasti kaikin puolin kansanomaisen „— — kylvi, — — kasvoi“, jonka käyttäminen läpi läpeensä olisi aiheuttanut yksitoikkoisuutta ja kankeutta ja osaksi käytettynä kokonaisesityksen epätasaisuuden. Missä määrin se on antanut tilaisuutta sovittaa mukaan hajanais-ten toisintojen eri piirteitä, saamme etempänä nähdä.

Mutta siihen määrään vastakkain on tässä kansanomaisen ja kokoonpanijan muoto, että jälkimäinen todellakin näyttää verrattain itsenäisen runoilija-mukailijan työltä, huomio, jonka niin usein saa tehdä Lönnrotin kokoopanoja tarkastaessa. On siis huvittavaa selvittää tätäkin suhdetta ja nähdä minkä verran Lönnrot todellakin on menetellyt itsenäisesti.

Kuten edellä olemme osoittaneet, sisältävät tarkastamamme toisintot paitsi kylvännän ja kasvannan rinnakkaisesitystä myöskin piirteet erikseen kylvännästä ja erikseen kasvannasta. Mutta yksistään niistä on meidän mahdoton löytää vastausta kysymykseemme. Vaan on meidän lähdeittävä Lönnrotin jälkiä hänen aikaisimmasta kokoonpanostaan. Se tavataan jo Kanteleessa, ja kuuluvat siinä Pellervoisen kylväntää esittävät säkeet:

Suot kylvi, kanervat kasvo,
 norot kylvi, nousi koivut,
 mäet kylvi, kasvo männyt,
 kummut kylvi, kasvo kuuset;
 kylvi tuomet tuorehelle,
 pajut maalle paisuelle,
 pihlajat pyhälle maalle.
 raiat nurmien rajoille,
 katajat karankoille,
 tammen virran vierimmille.
 Kasvo tuomet tuorehella,
 pajut maalla paisuella,
 pihlajat pyhällä maalla,
 raiat maalla raikkahalla,
 katajat karankoilla.

Tähän kokoonpanoon oli Lönnrotilla käytettävänä ainoastaan viisi toisintoa, joihin kuuluivat myöskin mainitsemamme 11 ja 12. Kolmesta sai hän yhteisinä neljä ensimmäistä säettä. Toisinnot 11 ja 12 olivat toisen luontoisia, ilmaisten pelkästään kasvannon (huomaa erityisesti säkeitten „tuom’ on kasvaa tuorehella“ ja „puu kasvaa pyhällä maalla“ soinnahdus!). Jos mieli niitä voida sovittaa yhteen edellisten kanssa, piti luonnollisesti ainakin johdonmukaisuuden vuoksi saada ennen sitä sanotuksi, että niissä kasvamiksi mainitut puut olivat kylvetyt. Niinpä muodosteli hän mainituista toisunnoista edelle otetun kokoonpanon loppuosan ja keskiosan, joissa kylväntä ja kasvanta tulivat siis esiintymään eristettyinä. — On huomattava, että kahdessa pisimmässä toisinnossa seurasi tavallisia Pellervoisen kylvösäkeitä suorastaan ison tammen runo:

— — — —
 kummut kylvi, kuuset kasvo,
 eip’ on tammi kasvanunna,
 — — — —

Tähän väliin oli erittäin luonteva sovittaa toisunnoista 11 ja 12 otetut säkeet, joissa vielä nimenomaan tammikin mainitaan,

kylvi tuomet — — —
 — — — —
 katajat karankoille,
 tammen virran vierimmille.
 Kasvo tuomet — — —
 — — — —
 katajat karankoilla,
 eipä tammi kasvanunna,
 — — — —

Kuinka tahaan, jäi tässä kokoonpanossa esitys vielä epätasaiseksi, kun näet osaksi on käytetty rinnakkaista kylvyn ja kasvun esitystä, osaksi molemmat piirteet eroitettu. Lönnrot onkin tämän seikan koettanut korjata seuraavassa kokoonpanossa Runokokouksessa Väinämöisestä, jossa Pellervoisen kylväntä kuuluu:

Kylvi kummut kuusikoiksi,
 kankahat kanervikoiksi,
 kylvi koivuja noroille,

mäntyjä mäelle kylvi,
 kylvi tuomet tuorehille,
 pajut maille paisuville,
 pihlajat pyhille maille,
 raiat nurmien rajoille,
 katajat karankoille,
 tammen virran vieremmille.

Ja saatuaan härän uljamoisen, salot vaolle veteli;

suot kynti kanervat kasvo,
 norot kynti, nousi koivut,
 mäet kynti, männyt kasvo,
 kynti kummut, kasvo kuuset,
 kasvo tuomet tuorehilla,
 pajut mailla paisuvilla,
 pihlajat pyhillä mailla,
 raiat nurmien rajoilla,
 katajat karankoilla.

Luistavaksi ei voi tätäkään kokoonpanoa vielä sanoa; alkupuoli „kylvi“ sanan toisteluineen on kovin hakkaavaa ja lopussa on se epätasaisuus, että osa kynnetään, osa kasvaa kyntämättä. Mutta huomattava edistys tässä on kuitenkin jo siinä, että kylväminen kokonaisuudessaan suoritetaan yhdessä jaksossa; loppupuolikin kuvaa jo pääasiallisesti kasvamista; ja ovat runon ääripiirteet niin ollen jo selvillä. — Kyntämisen on Lönnrot saanut Gananderin toisinnosta s. 108:

Suot kynti, kanervat kasvoi,
 mäet kynti, nousi männyt.

Jota toisintoa hän on jatkanut muuttamalla „kylvi“ sanan „kynti“ sanaksi noissa yleisissä säkeissä myöskin noroista ja kummuista. Eikä kynnäntä runon pääosien yhdyssiteenä hullumpi olisikaan, kun sitävarten kansa vain olisi sopivat säkeet tehnyt; mutta siinäpä se.

Vanhassa Kalevalassa ei tähän kokoonpanoon ole mitään sanottavaa uutta tullut, laajentunut kylväminen on sitä vain hajoittanut. Mutta kun kylväminen Uudessa Kalevalassa kokonaan jää tästä kohti pois ja pääosien siteeksi tulee kaksi niin sopivaa säettä kuin 33—34, on kokonaisesitys todellakin suppea ja sujuva.

Olemme nähneet, kuinka Lönnrotia siihen johtivat ja sitä hänelle selventivät suorastaan käyttämänsä toisinnot. Miten hän on työn suorittanut, osoittaa meille edelleen kokoonpanon yksityiskohdainen tarkastaminen.

Kaksi ensimmäistä säettä (21—22) = 1 B, 2 B; seuraava muodostettu 5 Asta, vrt. rakenteen vuoksi 5 B. Säe 24 = 4 D ja 25 saatu 4 A:sta. Säkeelle 26 ei ole löytänyt täyttä vastinetta (vrt. 7 A ja Gottl.) ja on se siis pidettävä Lönnrotin muodostamana mahdollisesti seuraavan säkeen 27 mukaisesti. Säe 27 taas on 12 A:sta; 28 on 11 C:stä. Säe 29 on 11 A:sta. Säkeet 30—32 ovat toisoinnoista 12 B, 10 A ja 11 B. Säkeitä 33—34 vastaavat toisinnot:

Läksi lännys kasvamahan,
vesa nuori nousemahan,
puu puhas ylenemähän. Europaeus 459, Polén 29.

Läksi puu ylenemähän,
vesa nuori nousemahan. Sivelius 159.

Säkeellä 35 on suoranainen vastineensa 2 A + C, vrt. myös 6 A + C. Säe 36 on runosta Oljamissa käynti (Kant. III: 93); vrt. esim. toisintoa 2 A + C. Säkeistä 37—40 kts. vastaavia säkeitä edellä. Kaksi viimeistä säettä 41—42 kuuluvat Helkavirsiin.

Paitsi pienehköjä muoto- ja kirjainmuutoksia, kuten esim. „pajut maille paisuville“ > „paju maalla paisualla“, „tammet virran vieremille“ > „tammi virran vieremälle“, „läksi puut“ > „läksi puu“, „vesat nuoret“ > „vesa nuori“, tuomet kylvi tuorehille“, „tuomet mailla tuorehilla“ > „tuom' on kasvaa tuorehella“, „kankaat kanervikoiksi“ > „kankaat kylvi, kanervat kasvoi“; näemme sellaisia kuin „karut maat“ > „karangot“, „raikas“ > „rautainen“. Kuvaava on notkon ja noron eroittaminen; säe 25 „noromaille koivut kylvi“ > „norot kylvi, nousi koivut“ siirtää esitystä erinomaisen luontevasti ja selventävästi eteenpäin noista hieman epämääräisistä alkusäkeistä. Eikä vähemmän kuvaava ole muutos myöskään säkeessä 29, jossa Lönnrot epämääräisen puun sijalle on sattuvasti sovittanut pihlajan, mikä runolaulajilta ikäänkuin unohduksesta näyttää mainitsematta jääneen. Ainoastaan yhdelle säkeelle, nim. 26, ei ole löytynyt täyttä vastinetta, kuten olemme maininneet. Että se on

sattuva ja suorastaan kansan omaa sanaa käyttävä, on ilmeistä. Vaaranliepeitä ja muita sellaisia kuivahkoja maita, joissa leppä kasvaa, kuvaa sana „leyhkeä“ erinomaisesti.

Ainakin siis tuota yhtä lukuunottamatta on kokoonpano kansansäikeistä sulateltu. Mutta kuinka merkillisellä tavalla! Niinkuin olemme nähneet, ei ainuttakaan yleisistä runoon kuuluvista säikeistä ole käytetty. Tilapäisistäkin ainoastaan neljä (21—22, 24, 35) joista kolme (21—22, 24) epämääräistä, edellä kylväntää tai kasvainta tai molempia yhtäikaan ilmaiseviksi osoittamaamme. Lisäksi säe Oljamoisissa käynnistä ja pari säettä Helkavirsistä. Lähes kolmas osa koko kokoonpanon säikeistä on muodosteltu ulkopuolelta puun-syntyä ja sieltä aiheutunut itse esityksen yleismuotokin. Hauska on siis lopuksi heittää vielä vertaileva silmäys tähän kokoonpanoon ja kansan toisinhoihin.

Vaikkakaan yleisiä säikeitä ei kokoonpanossa esiinny ainutta-kaan, on Lönnrot niitten piirteet kuitenkin aivan etualassa esiin-tuonut, ja vaikkakin hän on käyttänyt ainoastaan tilapäisiä säikeitä, on hän tilapäiset piirteet kuitenkin enimmäkseen täydennykseksi häivyttänyt. Niinpä kaksi ensimmäistä säettä (21—22) ilmaisevat yleiset piirteet männyn kasvamisesta mäellä ja kuusen kasvamisesta kummulla, ja seuraava kanervan kasvamisesta kankaalla, jonka Lönnrot on ottanut yhdeksi pääpiirteeksi kanervan kasvamisesta suolla asemasta. Säe 24 on edellisille erinomaisena alenevana liit-teenä ajatukseltaan, mutta ei kokonaan sanamuodoltaan, kuten etem-pänä osoitamme. Huomattakoon säikeitten järjestys: yleisin mänty mäellä, vähemmän yleinen kuusi kummulla ja sitä vähemmän ylei-nen kanerva kankaalla sekä tilapäinen nuoret vesat notkossa; samoin maisemien alentuminen: mäki, kumpu, kankas ja notko. Tämän alentumisen kautta saa seuraava, 25 säe, jossa ilmaistaan yleinen piirre koivusta norossa, enemmän pontta, jota sille lisää sekin seikka, että se samalla on uuden lausejakjon alkuna, missä seuraa-vat 26—32 säikeet ovat tasaisena jatkona. Aivan alkua vastaavalla tavalla ylenevät taas pääpiirteet säikeillä 33—36 etualaan, etenkin sanojen kukkalatvat ja lakkapäät kautta. Sana „nousi“ antaa taas; säikeessä 37 vastaavan ja tarpeellisen painon, jonka jälkeen seuraa sitte alentuminen ja loppuponsi.

Syy, miksi Lönnrot on suon asemasta ottanut kankaan, on nähtävästi yhdeksi se, että jos suo olisi mainittu, olisi tullut kolme alavaa: suo, notko ja noro, ja kangas jäänyt mainitsematta, ja toiseksi alkusointu ja yhdenmukaisuus.

Säkeessä 24 tarkoittavat sanat nuoriksi vesoiksi nähtävästi samaa kuin vesakoiksi, pajukoiksi, yleensä lehdoksi. Ja koska samoilla sanoilla säkeessä 34 ilmeisesti täytyy olla merkitys taimet, eivät ne edellisessä kohdassa ole paikallaan. Taikka miksei pienellä muutoksella; säe 24 voisi kuulua esim.: notkot norjiksi vesoiksi. Sopisi silloin säe 34 kuulumaan: taimet nuoret nousemahan.

Kokoonpanossa mainitaan: *mänty—petäjä, kuusi, kanerva, vesat, koivu, leppä, tuomi, raita, pihlaja, paju, kataja, tammi*; toisoinnoissa: *mänty—honka—petäjä, kuusi, koivu, vesat, kanerva, korte, leppä, paju, kataja, tammi, raita, tuomi*. Kokoonpanosta on siis ainoastaan honka ja korte poissa, jotka eivät suinkaan siinä olekaan välttämättömiä; mutta lisäksi on tullut *pihlaja*. Mitä taas toisoinnoissa esiintyviin paikkoihin tulee, on niistä kokoonpanossa saatu suorastaan mainituiksi: *mäki, kumpu, noro—notko, kangas, pyhä maa, virran vieremä, tuore maa, paisuva maa, rautaista vastaa raikas, karankoa karu; ranta ja puro* voivat sisältyä paisuvaan, *suo ja korpi* ainakin osiksi notkoon ja noromaahan. Siis paikkoihinkin nähden ei ole kokoonpanosta jäänyt juuri mitään pois, lisänä vaan on *maat leyhkeät*.

Näin ollen, lukuunottamatta joitakin vähäisimpiä tilapäisyyksiä, on Lönnrot tähän kokoonpanoonsa, lisäämättä ja varsinkaan luomatta juuri mitään oleellisesti uutta, sulatellut kaiken mitä kansan toisinnot ilmaisevat. Eikä sillä hyvä, vaan, kuten olemme nähneet, se mikä toisoinnoissa on ikäänkuin aavistuksina ja mahdollisuuksina, on kokoonpanossa kypsyttynä ja kehitettynä yhä täydellisempää valmiutta kohti. Ja tästäkin tarkastelusta voidaan nähdä, miten Kalevalan sommittelussa työ on ollut se, joka on tekijänsä neuvonut itse työ, joka on johtajansa johtanut. Siihen näyttääkin Lönnrotilla olleen kerrassaan ihmeteltävät edellytykset. On kuin ei hänellä olisi ollut lainkaan omaa tahtoa, itsenäistä luomisviettiä, vaan ikäänkuin hän olisi sulkenut silmänsä ja sielussaan jonkinmoinen hypnoottinen herkkyyys ajatellut lapsellisella kunnioituksella

työnsä suuruutta: johda minua, runon henki, olen ainoastaan palvelijasi ja välikappaleesi. Ja tämä kävi hänelle mahdolliseksi sen kautta, ettei hän itsessään kätkenyt ainoastaan mahdollisimman suuren määrän säikeitä, vaan myöskin kansan sielun vivahdussäikeitä — oli todella runolaulajista ensimmäinen.

Virolaisten viljaneitsyet.

Kirjoittanut

UNO HOLMBERG.

Virolaisten haltiain joukossa mainitsee HOLZMAYER (Osiliana, Verh, d. Gel. Est. Ges. VII₂ 19) viljaneitsid, jotka ovat „pahaa tekeviä olentoja“. Niiden uskotaan oleskelevan viljassa korjuun aikana. Kun määrätyt merkit osoittavat niiden olemassa oloa, huudetaan kolme kertaa: „Kulla neitsid ärge tehke pahha!“ (Karmel).

Enempää ei meillä ole tietoja virolaisten viljaneitsyistä. Että ne kansan käsityksen mukaan ovat olleet viljamaan haltioita, käy ilmi sekä niiden nimestä että olopaikasta. Niukuudestaan huolimatta on HOLZMAYERIN tiedonannossa eräitä huomattavia piirteitä, joiden perusteella on mahdollista verrata virolaisten viljaneitsyitä sukulais- ja naapurikansain vastaaviin uskomuksiin.

Usko, että viljamaassa asuu viljanhaltia, tavataan yleisenä useilla, toisistaan kaukanakin elävillä, maanviljelystä tai kasvinhoitoa harjoittavilla kansoilla. Tämän uskon lienee itse luonto ihmiselle opettanut. Vilja, joka toisinaan kasvaa virkeänä ja elinvoimaisena, toisinaan kituu ja kuihtuu, herättää helposti ajatuksen, että silläkin aivan kuin ihmisellä ja eläimellä on sielu, josta sen hyvinvointi ja elämä riippuu. Viljan sielusta taas kehittyy helposti viljan haltia. Sitä valaiseva esimerkki tavataan suomen sukuisillakin kansoilla.

Votjakit nimittävät viljamaan haltiaa nimellä *dü-urt* ('vilja-sielu'),¹ toisinaan (Birskinp.) myös *busg-urt* ('pelto-sielu'). Samoin

¹ Nykyään on *dü-urtin* useimmilla seuduoin jo syrjäyttänyt *dü-kiltšii* (kts. esitystäni FUF XIII 37).

kuin ihmisen sairastuminen ja heikkeneminen heidän käsityksensä mukaan johtuu siitä, että sielu — tätäkin he nimittävät *urt* nimellä — on jättänyt asuntonsa, samoin uskotaan viljan riutumisen syynä olevan sen, että viljan „sielu“ on lähtenyt pellostä. Kummasakin tapauksessa on asian tilan parantamiseksi kadonnut „sielu“ tietäjän välityksellä, mikäli mahdollista, hankittava takaisin.

Matkallani itäisten votjakkien keskuudessa olin tilaisuudessa kuulemaan, miten viljamaasta lähteneen „sielun“ etsintä (*busi-urt kuton*) tapahtuu. Paitsi varsinaista etsijää valitaan toimitusta varten kuusi muuta henkilöä, kolme nuorukaista ja yhtä monta neitosta, jotka valkopukuisina ratsain — hevostenkin tulee, mikäli mahdollista, olla valkeakarvaisia — lähtevät ajamaan ympäri kylän vainioita pitäen silmällä pientä valkoista perhoa (*urt-bubiä*), jommoisena viljasielun aivan samoin kuin ihmissielun uskotaan olopai-kastaan irtaannuttuaan ilmenevän. Etsimänsä löydettyään saattue palaa tyytyväisin mielin laulaen ja soittaen erityistä, vartavasten sepitettyä *urt-kuton*-laulua — jonkun joukosta tulee välttämättä olla soittotaituri — pellon laidassa olevaan uhripaikkaan, jossa kylän vanhukset sillä välin ovat teurastaneet uhriksi valkoisen lampaan. Kun uhriateria, minkä aikana sieluperho on valkoiseen liinaan vangittuna, on päättynyt, saa se henkilö, jota perho etsittäessä huomattavasti lähenteli, „viljasielun“ haltuunsa sekä vie sen kotinsa vilja-aittaan muutamaksi aikaa, kunnes perho jälleen juh-lallisesti saatetaan viljamaalle ja siellä lasketaan vapauteen. „Viljasielun“ löydyttyä uskotaan riutuneen viljan virkoavan uudelleen.

Votjakkien *busi-urtia* vastaa tšeremissien *pasu-ört* (‘pelto-sielu’), myös *m²landä-ört* (‘maa-sielu’). Senkin uskotaan voivan muuttua pellostä toiseen viljan kasvuvoima mukanaan. Luultavasti on viimeainituillakin tällöin votjakkien lailla ollut tapana etsiä ja palauttaa kadonnut viljamaan „sielu“ määrätyn menoin, vaikka ei meillä ole niistä tietoja olemassa. Nykyään, kuten sain tietää Birskin piirissä, itäiset tšeremissit palvovat ainoastaan leipä kädessä viljavainiolla silloin, kun *m²landä-ört* kyläläisten suruksi on jättänyt olopaikkansa.

Näin ollen ei viljamaan haltia votjakeilla sen paremmin kuin tšeremisseilläkään ilmeisesti ole muu kuin itse kasvavan viljan sielu.

Sen vuoksi ei edellisten *đū-* eli *busj-urt* eikä jälkimäisten *pasu-* eli *m²landâ ört* — lukuunottamatta mainittua sieluperhoa — voi kansan mielikuvituksessa pukeutua minkäänmoiseen, kaikkein vähimmin ihmisen, muotoon. Näihin verraten on mordvalaisten viljanhaltia, jolla ei ole enää alkuperäisintä kantaa todistavaa „viljasielu“ nimeä, vaan nimitetään yleisesti nimellä *norov-ava* („vilja-emo“),¹ jo huomattavasti kehittynyt. Viljansielusta on tullut viljanhaltia. Nimestä ja alkavasta henkilöimisestä huolimatta ei mordvalaistenkaan viljanhaltia silti voi salata alkuperäistä olemustaan, sillä kuten PAASONEN (Aika 1907, 190) huomauttaa, „vilja-emo tosin mordvattaren pukimissa laulaa, mutta itse laulussaan kertoo — olevansa „aamuhämärässä kylvetty, iltahämärässä korjattu, aittaan heitetty pääsiäiseksi kaljaksi, jouluksi piirakoiksi“.

Mitenkä on sitten virolaisten viljaneitsyitten laita? Onko niidenkin alkuperä etsittävä viljan sielullistuttamisesta.² Pari seikkaa mielestäni suuresti vaikeuttaa niiden yhdistämistä itäisten suomalaiskansain viljanhaltioihin. Ensinnäkin on huomattava, että virolaisten käsityksen mukaan viljaneitsyitä on useita samassa vaiiossa, jota vastoin itäisillä sukulaiskansoilla säännöllisesti on vain yksi haltia kussakin pellossa. Toiseksi on omituista, että *viljaneitsid* ovat pahaa tekeviä olentoja, jommoiseksi eivät Volgan kansat viljanhaltioitaan milloinkaan kuvittele. Nämä seikat herättävät kysymyksen, onko virolaisten viljaneitsyillä ehkä toisenlainen alkuperä. Ryhtyessäni asiaa lähemmin pohtimaan otan lähtökohdaksi jälleen itäiset suomalaiskansat.

¹ „Vilja-emo“ viljanhaltian nimenä on ollut yleinen myös mordvalaisten kosketuksessa olleilla indo-germanisilla kansoilla (kts. MANNHARDT, *Mytologische Forschungen*, 296 seur.), joten on todennäköistä, että *norov-ava* on muodostunut vieraan esikuvan mukaan. Indo-germanien uskomuksiin viittaa votjakeillakin sieluperho-usko. Lapsuutensa ajan käsitykset alkuperäisempinä säilyttäen voi siis suomen suku luoda valoa myös sen opettajina olleiden kansain aikaisempiin ja yksinkertaisempiin uskomuksiin.

² Itse viljan sielullistuttamisesta on ilmeisesti saanut alkunsa setukais-virolaisten viljan ja viljamaan haltia *Peko*, jota vastaa AGRICOLAN mainitsema: *Pellonpecko* (kts. EISEN, *Über den Pekokultus bei den setukesen*, FUF VI 104—11).

PERVUHIN, joka on koonnut talteen runsaan määrän Glazovin piirin votjakkien kansanrunoutta ja uskomuksia valaisevia tietoja, kertoo (Эскизы I 58—9), että votjakit kahtena vuodenaikana nim. keskikesän ja keskitalven aikana noudattavat määrättyjä varovaisuustoimenpiteitä. Tällaista aikaa, joka Pervuhinin mukaan alkaa kesä- ja talvipäivän seisauksesta ja kestää toisin paikoin kokonaisen kuukauden, toisin paikoin auringon seisahduspäivästä vain kuluvaan kuun loppuun, votjakit nimittävät nimellä *vožo-dir* ('vihainen aika'). Tällöin ei votjakkien käsityksen mukaan saa meluta veden päällä eikä edes veden läheisyydessä, sen vuoksi ei sinä aikana kesällä kylpeydytä, ei kisailla joen rannalla eikä pestä liinavaatteita, talvella ei pestä liinavaatteita eikä kuljeta joen yli laulaen. Talven *vožo*-aikana ei myöskään saa tallata jaloja hehkuvaa hiiltä, joka putoaa esim. päresoihdusta. Määrättyjä tapoja vastaan rikkominen tuottaa kesällä rakeita, talvella sairautta tai muuta onnettomuutta. Kesäinen *vožo-dir* liittyy erityisesti rukiinkukinta-aikaan. Jos silloin sattuu tulemaan rakeita, etsitään heti omasta tai naapurikylistä rikollinen, sillä juuri tähän aikaan on varovaisuutta eniten noudatettava. Paitsi kylpemistä sekä vaatteiden ja astiain pesua on karjan ajaminen veden yli ankarasti kielletty. Erikoisesti koskee sääntö puolipäivän aikaa, jolloin ei saa edes ääneen puhua.

Samasta piiristä on myös VEREŠČAGINILLA (Старые обычаи и вѣрованія у вотяковъ, Этн. Об. LXXXIII 70—1) tietoja, joiden mukaan kesäistä, rukiinkukinta-aikaan sattuvaa *vožo*-kautta nimitetään nimellä *in-vožo-dir* ja talvista, joulun tienoissa vietettävää nimellä *vožo-dir*. *in-vožo* (oikeast. 'vihainen taivas') joka vallitsee rukiiden kukkiessa puolipäivän aikana, ei siedä melua, ei veden ammentamista mustin, rautaisin ämpärein eikä varsinkaan nokisin padoin. Jos *in-vožo*a loukkaa, tulee rangastuksena rajuilma. Talvisena *vožo*-aikana noudatetuista tavoista, joista PERVUHIN kertoo, ei VEREŠČAGIN mainitse, sitä vastoin hän huomauttaa tällöin ainoastaan uskottavan, että *vožo* nimisiä henkiä on liikkeellä, jotka säikäyttävät ihmisiä ja että votjakit määrättyinä päivinä saattavat ne veteen.

Sarapulnin piirin votjakkien vastaavia uskomuksia kuvailee VEREŠČAGIN (Вотяки Сосновскаго края, 30) seuraavin sanoin: *in-*

vožo on puolipäivän jumala, joka vallitsee vain puolipäivän aikana kesäkuun 20:nnestä heinäkuun 20:nteen (v. l.). Sille ei toimiteta minkäänlaista uhria, vaan sitä kunnioitetaan ainoastaan noudattamalla hiljaisuutta puolipäivän aikana; se ei pidä mustasta väristä, melusta eikä työstä, sen vuoksi ei puolipäivän aikana saa kitkeä kukkia, ruohoja eikä kaivaa maata. Jos joku *in-vožo*-aikana kitkee ruohoja ja kukkia tai tuo tuvasta padan, rautaisen astian t. m. ammentaakseen niillä vettä purosta, silloin tulee, sanotaan, tämän jälkeen pilvi, sillä tuo ihminen suututti *in-vožon* näyttämällä sille mustaa väriä. Toisessa paikassa mainitsee VEREŠČAGIN (73) rangaistuksena viljalle tuhoa tekevän raesateen.

WASILJEV (Übersicht über die heidn. Gebräuche, MSFOu XVIII 5), jonka tiedot koskevat myös Sarapuln piiriä, sanoo, että *in-vožo* hallitsee kahtena kesän kuumimpana kuukautena. Silloin ei saa ajaa veden yli ainakaan siinä tapauksessa, että vankkurien pyörät ovat raudoitettut. Ankarasti on kielletty myös veden hämmentäminen rautaisin tai puisin esinein. Myöskään ei sovi näyttää jäätä auringolle tänä aikana. Keskipäivän aikana on sitä paitsi meluaminen, huutaminen, työnteko ja peseytyminen ankarasti kielletty, muuten *in-vožo* rankaisee rakeilla, surmaa ukonilmalla tai tuottaa kauhean rankkasateen.

Sarapuln piiriä koskevissa tiedonannoissa ei puhuta mitään talven aikaisista varovaisuustoimenpiteistä. Muistista haihtuneita ne näyttävät olevan myös eteläisillä ja itäisillä votjakkialueilla. Ainoastaan kesän *vožo*-aikaan liittyvät uskomukset ovat täälläkin vallalla. Se ilmenee GAVRILOVIN (Повѣрья, обр. и. обыч. вотяковъ, Труды IV арх. с. II, 145) huomautuksesta, ettei Mamadyšin piirin votjakkien käsityksen mukaan saa rukiinkukinta-aikana kalastaa, muuten rakeet lyö viljan maahan. Omien muistiinpanojeni mukaan noudatetaan täällä aikana, joka alkaa heluntain tienoissa ja päättyy kesantokynnön alkaessa vähän ennen Pietarin päivää, seuraavia tapoja: ei saa kitkeä kukkia, ei kaivaa maata, ei käydä ruispellossa, ei sekoittaa vettä, ei lähestyä sitä meluten eikä tehdä mitään työtä keskipäivän aikana. Vastaavat käsitykset ja tavat liittyvät rukiin kukinta- ja tuleentumisaikaan Birskin piirissä.

Samanlaisia tapoja kuin votjakit noudattavat rukiinkukinta-aikana myös heidän rajanaapurinsa tšuvassit ja tatarit. Edelliset nimittävät kysymyksessä olevaa ajanjaksoa nimellä *šiiže*, jälkimäiset *nezik* eli *úazek*. *šiiže*-aikana on tšuvassien käsityksen mukaan, kuten MAGNITSKIĀ (Материалы къ объясненію старой чувашской вѣры, 35) tietää, sopimatonta mitään rakentaa, kaivaa maata, vetää lantaa, niittää heinää, värjätä lankoja, pestä liinavaatteita, laulaa päivällä y. m. MÉSZÁROS (A csuvas ősvallás emlékei, 142—3) tietää lisäksi, ettei tänä aikana saa edes pukeutua räikeävärisiin vaatteisiin. Jos *šiiže*-aikana jollakin tavalla rikkoo isien noudattamia tapoja vastaan, tulee tšuvassienkin käsityksen mukaan turmiollinen raesade rangaistukseksi.

Vastaavaa aikaa nimittävät tšeremissit nimellä *šēṣa-žap* ('s.-aika'). Erään vjatkalaisen tšeremissin antamien suullisten tietojen mukaan on tänä aikana lannanveto, tervanpoltto ynnä kaikenlainen hajua aikaansaava työ ankarasti kielletty. RAMSTEDTIN (MSFOU XVII 202) tšeremissiläisissä kielennäytteissä luumme: „kun vilja kukkii, ei saa vetää lantaa. Jos sen tekee, vilja kuihtuu, sillä ruis ei pidä lannan tuoksusta“. MAGNITSKIĀ (Материалы, 37) mukaan karttavat tšeremissit sanottuna aikana yleensä samoja toimia kuin tšuvassit, peläten samoin kuin nämä raesade-rangaistusta. ČEREMŠANSKIĀ (Описание Оренбургской губерніи, 185) luettelee kiellettyinä töinä ruohon niittämisen, metsän kaatamisen, kehräämisen ja lankojen värjäämisen. WICHMANNIN käsinkirj. sanakokoelmassa on seuraavat *šēṣa*-aikaa koskevat paikalliset tiedot: Uržum: *šēṣa-žap*, rukiinkukinta-aika, jolloin määrättyjä töitä ei saa tehdä; ei esim. saa loukuta hamppua. Carevokokšaisk: *šēṣa*, eräs kasvi, luultavasti tervaheinä, koska se tarttuu kuten terva, hoikka, kukat pienet, punaiset. *šēṣa-žap* rukiin tähälle muodostumisen aika, jolloin mainittu kukka kukkii, silloin ei saa vedättää lantaa pellolle, muuten „jumala lähettää raesateita“.

Vertaillen yllämainittujen naapurikansain samaa ajanjaksoa koskevia uskomuksia keskenään näkee niissä siksi paljon yhteisiä piirteitä, ettei niitä voi toinen toisistaan eristää. Tällä kertaa pyydän kiinnittää huomiota vain siihen, että kaikilla mainituilla kansoilla itse ajanjakso sellaisenaan, jota mitä erilaisimmat varo-

vaisuustoimenpiteet koskevat, on taikauskaisen huomion alaisena ilman, että sen yhteydessä mitään erikoista haltiaa muistellaan tai palvotaan. Siihen nähden, että *sēnsa*, jolla tšeremissit nimittävät sanottua aikaa, on tšuvassin kielestä (*šivže*) lainattu, voi olettaa, että kysymyksessä olevat uskomukset ovat saaneet itäisille suomalaiskansoille ainakin jo bolgarivallan aikana, mutta silti ei ole mahdotonta, että ne olisivat olleet niille jo sitä ennenkin tunnettuja. Etteivät ne kuitenkaan polveudu suomen suvun yhteisajalta, osoittanee se, etteivät Obin kansat noudata yllämainittuja tapoja.

Votjakkien talven aikaiseen *vošo*-kauteen liittyville varovaisuustoimenpiteille on vaikeata löytää vastineita tšuvassien ja tšeremissien nykyisistä keskitalvenvietto-tavoista. Syrjäneillä sitä vastoin näyttää säilyneen jälkiä kumpaakin ajanjaksoa koskevista uskomuksista. Sitä todistaa NALIMOVIN (Zur Frage nach den ursprünglichen Beziehungen der Geschlechter bei den Syrjänen JSFOu XXV 4 13) seuraava lyhyt tiedonanto: Likaisten vaatteiden huuhdominen on kielletty jouluviikolla (*vežā dīvi*) ja rukiin kukkimisen aikana“. Jättäen huomioonottamatta talviset varovaisuustoimenpiteet kiinnitämme tällä kertaa huomiota vain kesäisiin, jotka syrjäneilläkin siis liittyvät rukiin kukinta-aikaan. Paitsi likaisten vaatteiden pesua on KANDINSKIŇ (Изъ матеріаловъ по этнографіи съ-сольскихъ и вычегодскихъ зырянъ, Этн. Об. 1889 III 105) mukaan varottava näyttämistä auringolle jäätä aina Iljan päivään asti, „muuten se lähettää rakeita“.

Silmäänpistävästä yhtäläisyyksistä huolimatta on veljeskansain samaa ajanjaksoa koskevissa uskomuksissa kuitenkin huomattava eroavaisuus siinä, että syrjänit toisin kuin votjakit ryhtyvät varovaisuustoimenpiteisiin siinä tarkoituksessa, etteivät he suututtaisi erästä *peleşnitsa* nimistä haltiaa. NALIMOV (Zur Frage nach d. Bez. d. Geschlechter JSFOu XXV 4 14) kirjoittaa: „Rukiin kukinta-aikana pelätään peseytyä, jottei sitä vahingoitettaisi eikä loukattaisi, pesemisellä pelätään näet pahoittaa erästä naispuolista olentoa (*peleşnitsa*), joka elää rukiissa“. Rukiissa elävänä mainitsevat saman olennon myös WIEDEMANN, LYTKIN ja SAVVAITOV sanakirjoissaan. KANDINSKIŇ (Изъ матеріаловъ, Этн. Об. 1889 III 110) pi-

tää sitä erityisenä rukiin suojelusjumalattarena ja sanoo, että usko siihen oli entiseen aikaan niin valtava, ettei yksikään syrjäni mitenkään tohtinut koskea rukiiseen ennen Iljan päivää peläten jotain kauheaa rangaistusta. Nykyään sitä enää pelkäävät vain lapset, mutta vieläkin on vanhoilla tapana sanoa, että siihen aikaan, kuin *pölöznitša* suojeli ruista, oli vilja parempaa.

Ettei *peleşnitsa* kuitenkaan ole yksinomaan ruismaan haltia, ilmenee jo siitä, että vedenkin suhteen on tänä aikana varovaisuutta poudatettava. Sitä paitsi NALIMOV (Загробный миръ по вѣрованіямъ зырянъ, Этн. Об. 1907. LXXII 21) tietää, että *peleşnitsa* syrjänien käsityksen mukaan oleskelee paitsi rukiissa myös vedessä. Votjakkien *in-vožo-* ja syrjäniien *peleşnitsa*-uskomuksia yhdistää sitä paitsi *raesade*-rangaistuksen pelko. Vertauskohtana mainittakoon myös, että syrjänit nimittävät varomaansa ruiskukkaa (*centaurea cyanus*) nimellä *pölödnitša-sin* (р.-silmä², ЛУТКИН, Зырянскій край, 90) ja votjakit erästä samaan aikaan kukkivaa villineilikkaa *in-vožo* (МУНКÁCSI, Votják Szótár, 53), samoin kuin tšeremissit, kuten ennen on mainittu, samanaikaista tervakukkaa nimellä *sňřsa*. Mutta ennen kaikkea todistaa mainittujen kansain uskomusten yhteisyyttä se, että erikoisesti keskipäivän aika on huomion alaisena, sillä samoin kuin *in-vožo* VEREŠČAGININ mukaan on „puolipäivän jumala“ samoin on syrjäniienkin *peleşnitsan* laita. Se käy ilmi jo itse jumalattaren nimestä, jonka ЛУТКИН ja САВВАИТОВ aivan oikein ovat yhdistäneet venäläiseen *Poludnitsa* (‘puolipäivänhaltiatar’) nimeen.¹

Että isovenäläisten *Poludnitsa* todella on aivan sama olento kuin syrjäniien *peleşnitsa* (WIEDEMANNIN mukaan myös *pölödnitša* ja ЛУТКИНИН mukaan *pöludnitša*) todistaa seuraava МАКСИМОВИИ (Чистая сила, 147) Jaroslavin lääniä koskeva kuvaus: *Poludnitsa* on kaunis, korkeakasvuinen, valkoiseen puettu neito. Kesällä viljan korjuun aikana se kulkee ruispellon pientarella; sitä joka puolipäivän aikana tekee työtä, se tarttuu päähän ja alkaa kiertää. Pieniä lapsia se houkuttelee ruispeltoon ja saattaa ne harhailemaan siellä kauvan aikaa. DALIN (Толк. словарь великорусск. языка) sanakinjan

¹ Kts. myös J. KALIMA, Die russische Lehnwörter in syrjänischen, MSFOu XXIX, 112.

mukaan kuvittelevat Siperian venäläiset sitä pahaksi ryysyiseksi akaksi, jolla lapsia peloitellaan.

Poludnitsa tavataan myös muilla slaavilaiskansoilla. Tšekkiläiset nimittävät sitä nimellä *Polednitse* (sanasta *poledne*, 'puolipäivä'). Heillä se on metsävaimo, joka lähtee liikkeelle puolipäivän aikana. Kuljeksien ympäri metsissä ja pelloilla se anastaa pienokaisia tai vaihtaa ne (GROHMANN, Sagen-Buch aus Böhmen und Mähren, 111; MANNHARD, Wald- u. Feldkulte II 135). Samaa haltiaa vastaa vendiläisten *Prïpolnitsa*, joka on vanha, suuri, valkoisiin puettu vaimo. Se näyttäytyy ihmisille, jotka korjuun aikana jäävät viljamaalle puolipäivän ajaksi. Sirpillä varustettuna se saa nimekseen myös *Serpovnitsa* (R. WUTKE, Sächsische Volkskunde, 359). Vendiläisten *Prïpolnitsa* tavataan Schlesiassa *Pshiponza* nimellisenä. Täälläkin kuljeksi puolipäivänhaltiatar pitkänä, valkeana naispuolisena olentona viljavainioissa viljankorjuun aikana ahdistaen varsinkin vaimoja, jotka syliastensa kera keskipäivän aikana ovat pellolla. (DRESCHLER, Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien). Puolalaiset nimittävät puolipäivänhaltiaa nimellä *Dziewanna* eli *Dziewitsa*. Heilläkin se on pelätty olento, joka keskipäivän aikana sekä metsässä että viljamaalla eli yleensä ulkotöissä häiritsee ihmisiä (GRIMM, Deutsche Mythologie I 296, II 778).

Yllämainittu taikausko ei kuitenkaan rajoitu vain itä-eurooppalaisiin kansoihin. Myöskin germaneilla tavataan siitä jälkiä. Niin kertoo MEYER (Badisches Volksleben, 610), että kansa Badenissa (Klettgau) uskoo erään vaimon, jota hän nimittää puolipäivänemoksi (*Mittagsmutter*) kuljeksivan puolipäivän aikana viljavainioilla anastaen lapset, jotka se kohtaa yksikseen jätettyinä sekä asettaen pahan oikean lapsen sijaan. A. WUTKE (Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 48) tietää sitä Länsi-Saksassa nimitettävän nimellä *Unnermoire* (Limburg a. d. Lahn) ja *Ennungermohr* (Ali-Rein), jota vanhoissa saduissa vastaa *Énongermôer* ('puolipäivänemo'; kts. MANNHARDT, Wald- u. Feldkulte II 135). Ranskassakin (Bretagne) on puolipäivän aikana liikkuva olento tunnettu (DE NORE, Cou- tûmes, mythes et traditions des provinces de France, 214).

Kysymyksessä olevien uskomusten korkeaa ikää todistaa paitsi niiden huomattavaa kehitystä se, etteivät ne ole olleet vieraita

antiikinkaan (*daemon meridianus*, *δαίμόνιον μεσημβρινόν*) eikä Itämaiden muinaisille kulttuurikansoille (ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen u. römischen Mythologie* II₂ 2832), vieläpä ovat ennättäneet saada jalansijaa kaukaisessa Japanissakin (DIRO KITAO, *Aus d. Mythenwelt d. Japan, Ausland* 1875, 949).

Peltotyössä olevien ahdistajana ja viljamaassa asuvana on personoitu puolipäivänhaltiatar helposti voinut vaihtua vilja-emoiksi. Usein kuulemmekin sitä nimitettävän viimeainitun nimellä. Jo DRESCHLER (II 180) huomauttaa, miten puolipäivänhaltiattaren sekä vilja- eli ruis-emon kuva ja piirteet helposti sekaantuvat keskenään. Edellisen tavalla tulee jälkimäinenkin pahaksi haltiaksi, joka viljan heilimöimisen tai korjuun aikana kulkee vainioilla ja ahdistaa ihmisiä. Nyky aikaan asti on saksalaisilla ollut tapana pelottaa lapsia menemästä viljamaahan sanomalla: ruisemo (*Roggenmuhme*) oleskelee viljassa lapsia syövine koirineen (DRECHSLER, II 60). Tanskassa sanotaan: „ruis-akka (*Rug-kjærling*) tulee ja ottaa teidät!“ Liettualaisilla on tapana sanoa: „ruis-akka (*Rugiu-boba*) istuu viljassa“, „ruis-akka tulee!“ tai: „lapset älkää menkö viljaan, jottei ruisakka sieppaisi teitä“. Lättiläiset varoittelevat lapsiaan sanomalla: „viljapellossa on *Bubba* (< *bûba* = eukko), joka anastaa pienokaisia“. Puolalaisten käsityksen mukaan istuu viljassa *Żytnamatka* ('vilja-emo') eli *Rżanamatka* ('ruis-emo'), joka on niin paha, että sen uskotaan syövänkin lapsia. Pahana olentona tämä saa slaavilaisilla myös nimen *Baba-jedza* ja *Baba-jaga* (kts. MANNHARDT, *Myth. Forsch.* 298 seur.).

Paitsi vilja-emoa saattaa puolipäivän jumalattareen sekaantua muitakin haltioita. Etelä- ja Länsi-Venäjällä on puolipäivä-uskomuksiin liittynyt käsitys *rusalkain* liikkumisesta maalla. Samoin kuin *Poludnitsan* uskotaan näidenkin oleskelevan rukiin heilimöimisen ja tuleentumisen aikana ruispellossa, jossa sen vuoksi tällöin on vaarallista liikkua. Muutenkin vastaa ennenmainittua *in-vozo*-aikaa siihen liittyvine tapoineen *rusalkain* kesäinen liikunta-aika, jonka pituus jonkun verran vaihtelee eri seuduilla, mutta joka yleisimmin ulottuu heluntaista Pietarin päivään ja keskittyy rukiinkukinta-aikaan (ZABYLIN, *Русский народъ его бычяи, обряды, преданія, суевѣрїя и поэзія*, 60).

Osoitteeksi, että venäläiset samoin kuin permalaiset ja muut Venäjällä asuvat n. s. vierassukuiset kansat todella ovat noudattaneet kysymyksessä olevana aikana samoja tapoja, viitattakoon seuraavaan DOBROVOLJSKIN (Нечистая сила въ народныхъ вѣрованіяхъ, Жив. Стар. 1908 XVII 16) Smoljenskin läänin asukkaita koskevaan kuvaukseen: „Rusalkaviikkoa (русальная недѣля) talonpojat viettävät kuin juhlaa, sinä aikana he tekevät työtä aamuisin, mutta puolesta päivästä alkaen eivät toimita mitään askareita. Koko viikon aikana he koettavat karttaa seuraavia töitä: he eivät kynnä, eivät kylvä, eivät puno köyttä, eivät sido äkeitä, eivät kehrää eivätkä korjaa aitoja. Kansan käsityksen mukaan siltä, joka sillä viikolla kyntää, karja kuolee, ken kylvää, siltä rakeet lyö laihon, ken kehrää villoja, sen lampaat sairastuvat pyörörytystautiin, ken korjaa aitauksia, punoo köyttä, sitoo äkeitä, se riutuu ja vääntyy kaareksi . . . Rusalka-viikolla ei myöskään lasketa lapsia kuljeskelemaan veden läheisyydessä.“

Paitsi ihmisen muotoisina olentoina saattavat puolipäivän aikana viljassa elävät henget ilmaantua eläintenkin, hyvin usein suden muodossa (kts. MANNHARDT, Myth. Forsch. 300 seur. ja Wald- u. Feldkulte II 318 seur.). Niin kuvittelevat esim. puolalaiset, että *Baba-jedza* istuu viljassa suden muotoisena. Usein uskotaan myös, että paha vilja-emo liikkuu vainiossa suden kera (Dreschler, II, 60) tai että viljasudet ovat sen lapsia (MANNHARDT, Myth. Forsch. 302). Kuten MANNHARDT (sama, 302) huomauttaa ovat vilja-emo ja viljasusi usein hyvin läheisissä tekemisissä toinen toistensa kanssa. Esimerkkinä mainittakoon, että samaa sinistä ruiskukkaa (cyanus), jota poimimaan lapsia varoitetaan menemästä, saksalaiset toisinaan nimittävät ruisemoksi (*roggenmutter*), toisinaan ruiskoiraksi (*roggenhund*, MANNHARDT, Myth. Forsch. 297; vrt. syrjäniem *peļēsnitsasin*). Ettei paha viljasusi kuitenkaan sen paremmin kuin vilja-emonkaan pahaa tekevät ominaisuudet ole alkujaan itse viljanhaltialle kuuluneet, vaan liittyvät lähemmin pahaan puolipäivänhaltiattareen, on jo A. WUTTKE (Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 48) huomauttanut.

Tehtyämme täten pienen kiertomatkan virolaisten ympärillä ja kauvempanakin asuvien kansain jumalistossa emme epäröine,

tokko viimeksimainittujenkaan pahaa tekeviä viljaneitsyitä voi eristää muiden vastaavista haltioista, joiden kehitystä olemme seuranneet. Samoin kuin virolaiset tietävät saksalaisetkin (Braunschweig) puhua useista samassa vainiossa juoksentelevista, pahaa tekevistä viljavaimoista (*kornweiber*; MANNHARDT, *Myth. Forsch.*, 296). Yhdistävä piirre on lisäksi se, että myös virolaiset tuntevat pahan viljasuden, sillä hekin varoittelevat lapsiaan viljapeltoon menemästä sanomalla: „viljahunt tulleb!“ (HOLZMAYER, *Osiliana*, 113).

Virolaisten viljaneitsyitten alkuperää etsiessämme olemme siis nähneet pari esimerkkiä siitä, että samaa asiaa koskevat uskomukset saattavat suomen suvulla useammankertaisena lainana edustaa sekä alkuperäisempää että kehittyneempää kantaa. Samalla ne osoittavat, miten historiallisetkin kansat vielä voivat luoda valoa uskonnollisten käsitysten kehitykseen, jos, kuten KAARLE KROHN (*Gött. gel. Anzeig.* 1912, 206) aivan oikein huomauttaa, silmällä pitäen saman heimon eri kansoja vertailemalla tutkii kunkin uskomusten erikoiskehitystä niille yhteisestä alkumuodosta lähtien.

Pari ruotsalaista „karjan lukua“.

Kirjoittanut
J. W. JUVELIUS.

Tunnettu asialahan on, että suuri osa suomalaisista loitsurunoista perustuu kristillisperäisiin germaanolaisiin, lähinnä ruotsalaisiin aiheisiin. Länsi-Suomessa nämä loitsut ensinnä ovat pukeutuneet suomalaiseen muotoon; sieltä ne sitten ovat levinneet itäisille runoalueille, samalla kehittyen entistään täyteläisemmiksi ja useasti myöskin lainaten piirteitä toisista runoista.

Kalevalasta sekä Loitsurunoista yleisesti tuttuja loitsulukuja ovat Karjan luvut ynnä niihin kuuluvat Karhun ja Suden sanat. Nämä ovat myöskin niitä, jotka ovat syntyneet länsi-Suomessa ja sieltä kulkeutuneet itään päin. Voi siis a priori päätellä, että niiden alkuiheet ovat Ruotsista peräisin. Ja tämä päätelmä näyttää saavan tukea muutamista ruotsalaisista loitsujen muistiinpanoista.

G. ERIKSSONIN käsinkirjoitetussa, Upsalassa talletetussa kokoelmassa „Ur Södermanlands folklied II“, josta kopio on Suomalaisen kirjallisuuden seuran hallussa, tavataan seuraavat kaksi ennen julkaisematonta lukua:

1. Vallbön.

Uti Guds namn släpper jag mitt få fram
I Jesus och Jungfru Maria hage.
Jesus sad till Maria: Tag nyckeln i din hand
Å läs för Ulf i ulfvatanda,
För Björn i Björnarama,
För allä djur i skogen,

För alla troll på jola,
 Så när som på en hund de kona få (?)
 I da klänger di. I da byker di.
 Minä finger tie,
 Tolf Guds englär bevare.
 Inte ett hår ska du nå,
 Aldri' en bloddröpe ska du få,
 Så länge som sola skiner
 Å så länge som strömmen rinner.
 I Fadren: Sonen o. d. Helige Andes. Amen!

2. *Vallbön.*

Nu läser jag för Ulfvatand och Björnaram, att de intet skada skall min boskap hvarken smått eller stort, utan jag sätter dem så långt som Dävve fjäll, där svanen svartnar och korpen hvitnar. Igenom Fadren, Sonen och H. A:n Amen!

Skånessa taas on EVA WIGSTRÖM (Folkdiktning II. s. 404) muistiinpannut näin kuuluvan luvun:

3. *Att vargar ej skola taga kreatur.*

Jungfru Maria och sante Per, låna mig nycklarna dina, medan jag beder för få och fåren mina! Santa Repa, bevara min boskap väl för ulfven, räfven och vargatand, att de aldrig mer skada kunna göra något kvickt, än en orm gör en jordfast sten, i namn: Fadrens, Sonens och den helige Andes. Amen, amen, amen. F. v. 3 gr, väls. 3 gr.

Joskaan ylläolevilla loitsuilla ei suomalaisten joukossa ole suoranaisia vastineita, tavataan näissä kumminkin siellä täällä vastaavia piirteitä. Niinpä eräät Ilmajoella muistiinkirjoitetut „Suden suun sulkemissanat“ kuuluvat:

Minä siunaan teitä
 J(eesuk)sen nimen tähden.
 Pane panta pihlajasta,
 Pane panta, raudasta rakenna,
 Jolla suljet suden suun,
 Kaitset karhun kämmenen.
 Tee rauha raavahille,

Sovi sontireitten kanssa.

Nimeen I:än, P:an ja P:än H:gen. Amen.

(S. Pirilä 30.)

Tässä „suden suu“ ja „karhun kämmen“ tarkalleen vastaavat ruotsalaisten loitsujen „ulfvatand“ ja „björnaram“ sanoja. Mitä taas Karjan lukuihin tulee, niin verrattakoon esim. Kalevalasta (XXXII, 37 ja seur.) tutut alkusanat:

Lasken lehmäni leholle j. n. e.

ylläolevan 1 loitsun alkusäkeisiin:

Uti Guds namn släpper jag mitt få fram j. n. e.

Enempiin vertauksiin emme tässä tahdo ryhtyä. Sen verran lienee joka tapauksessa ilmeistä, että puheenaolevien suomalaisten loitsujen syntysanat ovat lännestä käsin etsittävät.

Alte bilder zur ob-ugrischen mythologie.

Von

K. F. KARJALAINEN.

Die ob-ugrischen völker finnischen stammes, namentlich die ostjaken, haben in den ersten jahrhunderten der neuzeit bei den gelehrten ein sehr grosses interesse geweckt, ein grösseres als ihre in Ostrussland wohnenden stammverwandten. Dies hat verschiedene gründe gehabt. Liegen doch ihre wohnsitze in dem sagenhaften hyperboreerland der alten schriftsteller, dessen wildreichtum geradezu fabelhaft war, wiesen doch ihre lebensweise und ihre lebensanschauung für den europäer viel fremdartiges — nach den frühesten berichten sogar viel kurioses — auf und kamen doch gerade die ostjaken infolge ihrer geographischen lage zu Ostasien und an der nach dem berühmten China führenden strasse in nähere berührung sowohl mit den russen als bisweilen auch mit ausländischen reisenden als irgendein anderes volk des westlichen Sibirien. Von diesem interesse entfiel auch ein grosser teil auf die ob-ugrische mythologie; wir haben darüber schon aus relativ früher zeit sowohl kurze angaben als auch längere schilderungen. Und zwar wurden die betreffenden dinge nicht nur in form von erzählungen beleuchtet, sondern es wurde sogar versucht sie dem publikum, das sich dafür interessierte, in bildern vorzuführen. Dass die hierhergehörigen abendländischen auffassungen, die sich im 16. und zum teil noch im 17. jahrhundert vorwiegend auf durch russische kaufleute und gelegentliche besterungsexpeditionen vermittelte, mehr oder weniger legendenhafte daten gründeten, darüber braucht man sich durchaus nicht zu wundern.

Die ältesten bilder, welche ob-ugrische mythologie darstellen, finden sich auf mehreren im 16. und 17. jahrhundert erschienenen abendländischen karten, auf denen nämlich, welche zu darstellungen über das Moskausche reich hinzugefügt wurden¹. Dass solche bilder gerade auf karten vorkommen, erklärt sich aus der gewohnheit der damaligen kartographen und geographen auf den karten naturgeschichtliche, geschichtliche, ethnographische u. a. zeichnungen anzubringen, die dazu bestimmt waren die merkwürdigkeiten der betreffenden gegend wiederzugeben. Besonders alles sagenhafte und wunderbare lieferte beliebte darstellungsobjekte.

Die ersten veröffentlichten, wenigstens teilweise auf die ob-ugrischen völker bezüglichen bilder finden wir in der *Cosmographia* des berühmten SEBASTIAN MÜNSTER, deren erste auflage 1544 in Basel erschien. Münsters angaben über das Moskausche reich sind nicht sehr ausführlich und beruhen auch nicht auf eigener anschauung. Für die erste auflage seines werkes schöpfte er wahrscheinlich aus MATTHAEI A MICHOWIA *Tractatus de duabus Samatiis Asiana et Europiana et de Contentis in eis* (erste auflage Cracoviae 1517), aus PAULI IOVII NOVOCOMENSIS *Libellus de legatione Basilii Magni, Principis Moschoviae ad Clementem VII* (Romae 1525), sowie aus den angaben des ANTONIUS WIED aus Littaw, der eine reihe daten über moskausche verhältnisse gesammelt und auf grund derselben — vermutungsweise um 1540 — eine bemerkenswerte karte über die territorien des genannten reiches herausgegeben und die von ihm eingezogenen angaben und erklärungen darauf vermerkt hatte.

MÜNSTERS daten über die religion der finnischen völker des nordwestlichen Russland sind sehr allgemein gehalten und haben auf kein einzelnes volk bezug. Der in betracht kommende abschnitt seines textes lautet: „Oberhalb den Mofcowytern feind viel völker die heiffen Scythen, feind doch vnder den fürften der Mofcowytern

¹ Von den werken aus neuerer zeit, in denen jene alten abendländischen karten von Russland neu veröffentlicht sind, sind die folgenden am wichtigsten: H. MICHOW, *Die ältesten Karten von Russland* (Hamburg 1884); A. E. NORDENSKIÖLD, *Facsimile Atlas* (Stockholm 1889); A. E. NORDENSKIÖLD, *Periplus* (Stockholm 1897); V. KORDT, *Материалы по истории русской картографии* (Kiev 1899—1910).

die hertzog Iwan erfritten hat, als Perm, Bafskird, Ciremiffa, Iuhra, Corela, vñ Permska, die warē abtgötterer, aber er bracht fie zū tauff, vnd gab jñē ein bifhoff. — — — Aber die andern lender bliben in jrem jrsal, betten an die foñ, ftern, das gewild vnd was jnen entgegen kompt, vnd habē befundere fprachen.“ In dem text findet sich, wenigstens in den auflagen von 1559, 1576 und 1578, ein der darstellung entsprechendes bild: eine kleine offene landschaft, in der man einen knienden mann sieht, der die aneinandergelegten hände gegen die nebeneinander am himmel scheinenden gestirne des mondviertels und der sonne ausstreckt — dasselbe bild; das auch schon in der ersten auflage, aber nur als beigabe zu der darstellung über die ungar, erhalten ist. In der auflage von 1628



Münster (1544).



Münster (1559).

ist das bild durch ein grösseres ersetzt. Auch dieses ist eine landschaft. Im hintergrund sieht man tiere des waldes, links vorn ist auf stangen ein dach angebracht, unter dem sich ein feuer befindet und vor dem eine frau mit einem kind im schosse sitzt; der rechts vorn stehende, in fell gekleidete mann zeigt dem neben ihm stehenden nackten knaben einen aus einer runden wolke herausblickenden männerkopf, auf dessen rechter seite das sonnenlicht durchbricht. Münster hat aber die religion der von ihm beschriebenen völker nicht nur mit diesen textbildern illustriert, er hat dies sogar weiter durch eine seinem werke beigegebene karte versucht. Links von der mündung der Ob ist nämlich darauf ein auf einem hohen sockel stehendes gehörntes(?) tier abgebildet, das die unterschrift „Abt göter“ trägt. In der späteren auflagen der Cosmographia ist dieses bild etwas anders, und vor dem sockel ist ausserdem ein kniender

mann mit vorgestreckten aneinandergelegten händen abgebildet. Dieses kartenbild, das man wegen seines platzes als ob-ugrisch betrachten könnte, gibt jedoch wahrscheinlich keinen speziellen götzen wieder, sondern es dürfte nur als eine art symbol des aberglaubens anzusehen sein. Wie mich dünkt, hat der kartograph beim zeichnen desselben das aus der biblischen geschichte bekannte *goldene kalb* der israeliten als vorbild benutzt.

Viel interessanter als diese bilder Münsters und speziell auf die ob-ugrische mythologie bezüglich sind diejenigen, welche auf mehreren etwas später veröffentlichten karten erscheinen und welche die sog. *Goldene frau* darstellen, eine göttin, welche in der westeuropäischen literatur des 16. und 17. jahrhunderts eine grosse berühmtheit erlangte, trotzdem die existenz einer göttin *dieses namens* auf einer art missverständnis beruhte¹.

Die erste literarische angabe über die Goldene frau finden wir in der alten russischen chronik *Софійская первая летопись*, in der erzählt wird, dass der apostel der permier, der heilige Stefan, unter ungläubigen lebte, „die weder von Gott wissen noch irgendein gesetz kennen; sie beten zu götzen, zum feuer und wasser und stein, zu der Goldenen frau (*Золотой бабъ*) und zu zaubernern und bäumen“. Die vorstellung von der existenz einer solchen göttin scheint in Russland recht allgemein verbreitet gewesen zu sein, denn in Moskau hörten im 16. und 17. jahrhundert mehrere abendländische reisende von ihr.

Die kenntnis der Goldenen frau brachte in die europäische literatur der gelehrte krakauer arzt und canonicus MATTHAEUS A MICHOVIA, der die erste auf eigenen beobachtungen und persönlichen erkundigungen beruhende bemerkenswerte darstellung von Moskau und dessen nachbarvölkern, *Tractatus de duabus Sarmatiis Asiana et Europiana et de Contentis in eis*, herausgab, worin er die irrthümer der alten geographen betreffs der verhältnisse in Osteuropa zu korri-

¹ Drei aus alten karten entnommene bilder der Goldenen frau sind von KAARLE KROHN in dem von ihm redigierten werk JULIUS KROHNS Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus (Helsingfors 1894) reproduziert worden.

gieren versuchte. Grosses zutrauen scheint dem buche nicht beigelegt worden zu sein, ja es wurde in gewissem sinn als ketzerisch angesehen, da es wagte „den fürsten aller kosmographen, Ptolemaeus, arger irrtümer zu zeihen“, wie der gelehrte FRANCESCO DA COLLO sagt; hatte doch zb. kaiser Maximilian „mit grossem unwillen jene bemerkungen über den Ptolemaeus gelesen“, über den Ptolemaeus, dem „alle gebildeten ihre kosmographischen kenntnisse verdanken“¹. In diesem werke des MATTHIAS VON MIECHOW findet sich folgendes über die Goldene frau: „Accipiat (scil. lector) quod poft terram Viathka nuncupatam in Scythiam penetrando, iacet magnum idolum Zlotababa, quod interpretatum fonat, aurea anus feu vetula, quod gentes vicinae colunt et venerantur, nec aliquis in proximo gradiens aut feras agitando et in venatione fectando vacuus et fine oblatione pertranfit; quin imo si munus nobile deest, pellem aut faltem de veste extractum pilum in offertorium idolo proiicit et inclinando fe cum reverentia pertranfit.“ Es ist eigentümlich, dass MÜNSTER in seiner *Cosmographia* diese stelle in MATTHIAS VON MIECHOWS darstellung nicht beachtet hat; der grund dazu ist schwer auszudenken. Sollte auch er das werk für zu bedenklich gehalten haben?

Erst nachdem der altvater der beschreibung des Moskauschen reiches, SIGISMUND Liber Baro AB HERBERSTEIN, eine neue schilderung der Goldenen frau gegeben hatte, hob der siegeszug dieser letzteren in der europäischen literatur an. Herberstein, der zweimal, in den jahren 1517 und 1526, in Moskau gewesen war, hatte ein umfangreiches material gesammelt und versuchte die gewonnenen daten kritisch zu benutzen, ja er zog auch frühere schriften, u. a. die angaben Antonius Wieds zurate. Seine *Rerum Moscoviticarum Commentarii* (erste auflage lateinisch Vindobonae 1549) berichten über die Goldene frau folgendes: „Infrà Obi ad Auream anum, vbi Obi Oceanū ingreditur, fluuij funt, Soffa, Berezwa, & Danadim, qui omnes ex monte Camen, Bolfcheqa, Poiaffa, fcopulis-

¹ Siehe H. MICHOW, *Das Bekanntwerden Russlands in vor-Herbersteinscher Zeit.* Berlin 1885.

que coniunctis oriuntur. Ab his fluminibus quæcunque ad Auream anum vsq; gentes habitant, uectigales dicuntur Principi Moscoviæ.

Slata baba, id est Aurea anus, idolum est, ad Obi ostia, in prouincia Obdora, in vltiori ripa situm. Secundum Obi littora, vicinisq; circū fluminib. multa passim castra sita sunt, quorum domini omnes Principi Moscoviæ (vt ferunt) subijciuntur. Narrant, seu vt uerius dicam, fabulantur, hoc idolum Auream anum statuat



Herberstein (1556).



Herberstein (1556).

effe, in formam cuiusdam anus, quæ filium in gremio teneat; atq; ibi iam denuo alterum cerni infantē, quem eius nepotē esse aiunt. Præterea instrumenta quædam ibi posuisse, quæ perpetuū sonum in modum tubarum edant. Quod si ita est, eisdem uentorum uehementi & perpetuo in ea instrumenta flatu fieri puto.“



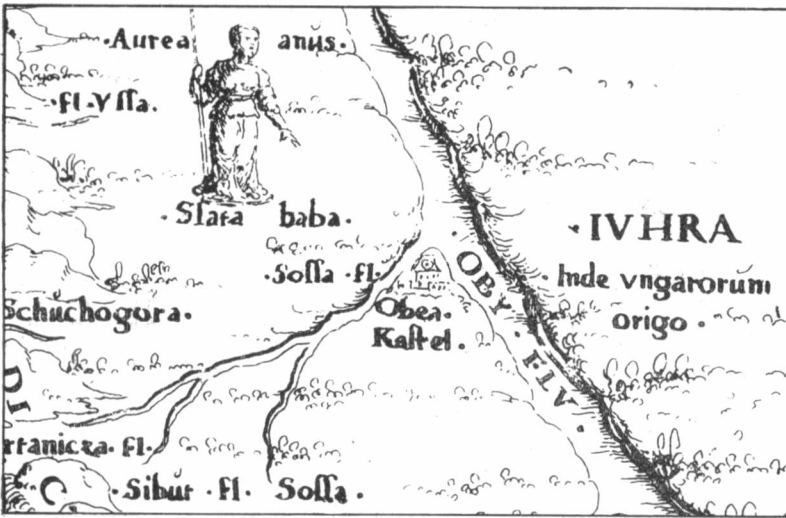
Herberstein (1557).

auf den zu den verschiedenen aufgaben des werkes hinzugefügten karten¹ findet man die Goldene frau westlich von der Obmündung abgebildet, aber seltsamerweise entspricht das bild nicht der darstellung des textes: wir sehen auf der karte eine — in den verschiedenen aufgaben verschiedene — abendländisch gekleidete frau mit einer lanze in der hand allein stehen. Nur auf der karte der deutschen aufgabe von 1557 sitzt die frau nach vorn gebeugt mit einem kind im schoss und einem szepter in der rechten hand. Worauf diese verschiedenheit zwischen bild und text beruht, ist schwer zu sagen;

¹ Die ersten redaktionen der Herbersteinschen karte sind von AUGUSTINUS HIRSCHFOGEL verfertigt worden.

möglicherweise hielt Herberstein die schilderung, die er erhalten hatte, für zu unsicher, um sie in allen einzelheiten in dem bilde darzustellen.

Die älteste redaktion ¹ der Herbersteinschen karte (vom j. 1546) war in grösserem format als die den ausgaben des gedruckten werkes beigegebenen exemplare gezeichnet. Da erscheint auch die Goldene frau in sehr neuzeitlicher kleidung, mit blossem kopfe und



Herberstein (1546).

in langem, auf die erde wallenden rock, vielleicht weniger mit den zügen einer herrscherin ausgestattet als auf den übrigen karten ².

Etwas mehr an Herbersteins schilderung als seine eigene abbildung erinnert die Goldene frau auf der karte des danzigers ANTONIUS WIED, von der der deutsche H. MICHOW ein stück gefunden und in seinem werke Die ältesten Karten von Russland veröffentlicht hat. Nach MICHOW ist dies die älteste spezielle karte von Russland, die je herausgegeben worden ist, und er verlegt ihre

¹ Von dieser redaktion sind nur zwei exemplare erhalten, das eine in Wien, das andere in London. Reproduziert bei КОРДТ, Материалы I, nr. XIII.

² Auf der karte der im j. 1550 herausgegebenen italienischen auflage fehlt das bild der Goldenen frau.

entstehung um das Jahr 1540, da die Karte MÜNSTER'S (1544) offenbar eine Kopie davon sei. Hierzu ist indes zu bemerken, dass wenn Wied, wie es wahrscheinlich der Fall ist, eine Karte um 1540 herausgegeben¹ und Münster sie benutzt hat, das uns erhaltene Stück keine direkte Kopie jener ersten Redaktion sein kann. Die uns überlieferte Redaktion hat Wied in das Jahr 1555 datiert, 1570 ist sie



Wied (1555).

von Franz Hogenberg in Kupfer gestochen worden, und es ist kaum glaubhaft, dass auf der Karte nur die Datierung nachträglich angebracht worden wäre. Zweitens ist zu beachten, dass Münster's Karte eine in den Details unvollständigere, mehr skizzenhafte Redaktion

¹ Dass eine Karte von WIED schon vor 1551 existiert haben muss, hat auch A. NEHRING in seinem Aufsatz Einige Bemerkungen über Anton Wieds „Moscovia“ und das zugehörige Urusbild (Globus T. 71 (1897)) gezeigt. Von der Existenz einer Wiedschen Karte vor 1549 zeugt, dass HERBERSTEIN Wied unter seinen Vorgängern nennt, und soviel man weiss, hat Wied keine Beschreibung in Buchform über das Moskausche Reich veröffentlicht. Bei ORTELIUS, Theatrum Orbis terrarum (1573), finden wir eine in Antwerpen gedruckte und datierte Karte von Wied erwähnt.

voraussetzt, als die uns erhaltene karte Wieds darstellt. Hierauf deutet meines erachtens auch das bild der Goldenen frau. Es ist nicht wahrscheinlich, dass der zeichner Münsters an der Obmündung das „goldene kalb“ abgebildet hätte, wenn in seiner quelle eine frau gewesen wäre und dazu in der von Wied gegebenen gestalt. Andererseits: Wieds bemerkung auf der karte weiss nur zu berichten, dass es an der Obmündung eine „Золотая Баба“ gibt: „Hoc est aurea vetula idolum quod huius partis incolę adorant“, aber in dem bilde stellt er sie dar mit einem kind auf dem arme, worin man nicht umhin kann beeinflussung durch HERBERSTEINS

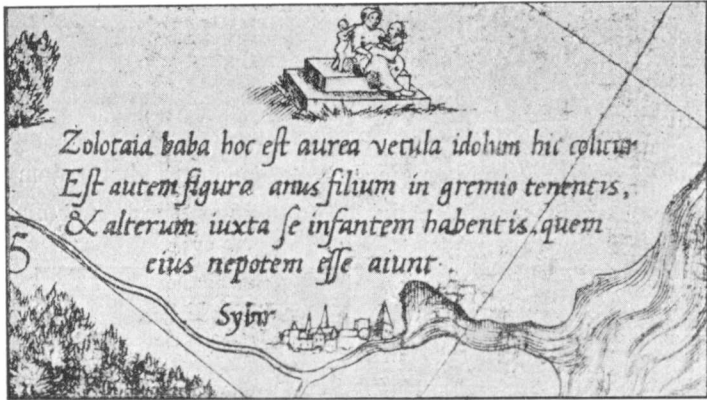


Jenkinson (1562).

darstellung zu sehen. Ich möchte also annehmen, dass die uns überlieferte, gewiss spätere redaktion der karte Wieds erst in dem vom autor genannten jahre, 1555, vollendet worden und dass das bei ihm anzutreffende bild der Goldenen frau jünger ist als das Herbersteinsche.

Noch mehr entspricht der darstellung HERBERSTEINS ein bild der Goldenen frau auf einer karte des berühmten englischen Russlandreisenden ANTHONY JENKINSON, die 1562 herausgegeben worden ist. Hier treten zum ersten male die beiden kinder auf, eins auf dem arme und eins daneben. Zu dem bild gehört die erläuterung: „Zlata Baba, id est aurea vetula ab Obdorianis, et Iougorianis religiose colitur. Idololum hoc sacerdos confulit, quid ipsis faciendum, quous sit migrandum, ipsumque, (dictum mirum) certa consulenti- bus dat responsa, certaque e- uentus consequuntur.“

quoque sit migrandum, ipsumque; (dictu mirum) certa confluentibus; dat responsum, certique euentus consequuntur“. Der wortlaut der erläuterung scheint zu beweisen, dass Jenkinson sich nicht allein auf



Mercator (1569).

Herberstein stützt, sondern dass er auch selbst über diesen götzen weitere angaben erhalten hat.

Vollkommen auf die darstellung Herbersteins gründet sich



Mercator (1595).

aber der berühmte kartograph GERHARD MERCATOR; seine Goldene frau sitzt auf einem niedrigen postament mit einem kind im schoss und einem anderen neben sich. Die erläuterung auf der 1569 vollendeten karte¹ geht direkt auf Herberstein zurück, in der späteren auflage (von 1595) ist sie verkürzt.

Eine ausführlichere beschreibung, grösstenteils nach früheren schriften, hat der am hofe des polnischen königs Sigismunds III.

¹ Herausgegeben von der Gesellschaft für Erdkunde, Berlin 1891: Drei Karten von Gerhard Mercator.

lebende veroneser ALESSANRO GUAGNINO in seinem werke Sarmatiae Europae Descriptio (erste auflage Cracoviae 1578) geliefert. Die stelle lautet in der zweiten auflage (Spirae 1581) folgendermassen: „De Idolo Avreae Anvs. In hac Obdoriae Regione, ad ostia Obdi fluuij, est quoddam antiquissimum Idolum de lapide excisum quod Moschouitis Zolota Baba, id est, aurea anus dicitur. Est autem Similitudo mulieris vetulae, infantem in gremio tenentis, & alterum iuxta se infantem habentis, quem nepotem illius esse incolae dicunt. Hoc Idolum ab Obdorianis, Iuhricis & Vohulicis, aliisque; conterminis gentibus cultu patriae veneratur praestantissimasque; & maximi pretij pelles Zebellinas Idolo offerunt, vnaque cum reliquarum ferarum pretiosis pellibus, ceruos quoque selectiores ad sacrificium peragendum mactant, quorum sanguine os, oculos, & reliqua simulacri membra perungunt. Intestina autem cruda sacrificij deuorat, & inter sacrificandum sacerdos Idolum consulit, quid ipsis faciendum, quoue migrandum sit. Ipsum autem (dictum mirum) certa consulentibus responsa dare certisque; rerum euentus praedicere solet. Dicuntur etiam in montibus, vicinis huic Idolo, fonitus boatusque quidam audiri, qui perpetuo fonitum, in modum clangoris tubarum edunt. Hoc autem nihil aliud esse dicerem, nisi instrumenta quaedam illic antiquitus posita, vel canales sub terraneos, sic natura ipsa effectos, qui veterum perpetuo flatu fonum, boatumque; & clangorem continuo efficiant.

Intra Obdi fluuij ostia & auream anum sunt complures ingentes fluuij, Irtifchæ, Berefwa, Sofa, Tachnim, Danadim, & ceteri multi ex montibus singulis terrae dictis emergentes. Horum fluuiorum incolae ad auream anum usque, & Oceanum Septentrionalem habitantes, magno Moschorum Duci tributa perfoluere dicuntur.“ In der ersten auflage — die mir nicht zu gesicht gekommen ist — findet sich auch ein bild der Goldenen frau. Nach MUNKÁCSI ist in diesem bild „im hintergrunde vor einem bis in den himmel ragenden, unten bewaldeten gebirge, in der mit einer lichtung eine auf einem throne sitzende nackte riesenfrau mit herabwallendem haare abgebildet, welche in ihrem schosse ein nacktes kind hält. Zwischen den gebirgsfelsen um den götzen herum befinden sich in die erde gegrabene häuschen, deren bewohner vor dem götzen mit

erhobenen händen stehend, kniend und mit zur erde gekehrtem gesichte zobel- oder eichhörnchenartige tiere der gottheit darbringen“¹.



C. de Jode (1593).

Im detail am reichhaltigsten ist das bild der Goldenen frau, das wir in des CORNELIUS DE IUDEIS (CORNELIUS DE JODE) kartenwerk *Speculum Orbis terrae* (Antwerpen 1593) in dem abschnitt „Moscoviae Maximi ampliffimique Ducatus chorographica defcriptio Authore Anthonio Iankinsono Anglo“ finden. Obwohl das bild also auf das werk von Jenkinson zurückgehen sollte, sieht es doch ganz anders aus als auf seiner karte. Die frau ist nackt, hat offenes haar, sitzt und

hat nur ein kind bei sich; ausserdem sieht man auf dem bild zum opfer dargebrachte felle und ein auf dem rücken liegendes renntier, dessen bauch gerade von einem manne geöffnet wird.

An dieses bild erinnert ganz überraschend ein anderes auf der karte eines unbekanntens autors, die erstmals in KORDTS *Материалы по исторіи русской картографіи II*: 1, nr. V, neu veröffentlicht worden ist. Als seine quellen hat der autor Herberstein und Jenkinson angegeben, KORDT aber hält diese karte für eine kopie der karte Mercators. Es scheint nicht ausgeschlossen, dass diese karte irgendwie mit derjenigen de Jodes zusammenhängt.

Die im 17. jahrhundert erschienenen atlanten bilden, soviel ich weiss, die Goldene frau nicht mehr ab, obwohl deren ruhm auch damals noch nicht ganz verblasst war. Aus den schilderungen des Moskauschen reiches vom 17. jahrhundert wollen wir hier noch die folgenden berichte über die Goldene frau anführen — obgleich sie

¹ Keleti Szemle III 277.

ögon och andra leder, och tå befråga the sig hoos henne hwad fom fkee fkal, ther på hon tå fkal giffua them Swar. Köttet aff samma diwr, fom til hennes Offer är flachtat, fkola Präfterna rådt vpåta och förtära. Thet sägz och, at när fremmande komma wthi famma Elff feghlande, och icke göra til faña Gulkäring, Offer, aff Guld, Silff, Perlor och Edlestenar, peñingar, och aüat godz fom the haffua, fkal hon bådhe förwilla them wägen, at the icke kunna komma tädan, få och elieft vpwäckia fådan ftorm och owäder, at the fkulle offra heñe, få framt the fkole finna wägen ther ifrån.“ Eigentümlicherwise hat er diese schilderung in der deutschen ausgabe seines werkes „Hiftorien vnd Bericht von dem Gofsfürftenthumb Mufchkow — — — publiciret Durch Petrvn Petreivm de Erlefvnda“ (Lipsiae 1620) stark verändert: ¹ „Solotaja baba d. i. goldne Frau, wurde am Ufer des Ob angebetet. Sie bekam diesen Namen von ihrem Bilde, das vergoldet war. Sie war als eine Frau vorgestellt, die ein Kind in ihrem Schosse sowie ein anderes an ihrer Seite hatte. Man giebt diese Kinder für ihre Enkel aus. Dies gab einigen die Ursache zu glauben, dass die Solotaja baba mit der Isis verglichen und als Mutter der Götter betrachtet werden könne; dies ist aber nicht bewiesen. In ihrem Tempel waren mehrere musikalische Instrumente verborgen, deren sich die Pfaffen bedienten, um dem Volke weiss zu machen, dass das Bild von selber töne. Daher wurde diese Gottheit als ein Orakel angesehen; man fragte sie in misslichen Umständen um Rath und sie sprach durch den Mund ihrer Priester oder umgekehrt, da die Statue ganz hohl war, die Priester durch den Mund ihrer Gottheit. Man opferte ihr die besten Zobel und Marder und kleidete sie in dieses Pelzwerk“.

Kurz erwähnt ist die Goldene frau auch in der schrift *Russia seu Moscovia, itemque Tartaria Commentario topographico atque politico illustratae* (Lugd. Batavorum 1630 ²) sowie in der sammlung *Geographia Blaviana* (Amsterdam 1662 ³).

¹ Zitirt nach H. Michov, Die ältesten Karten von Russland, p. 31.

² In der sammlung *Respublicae Elzevirianae*.

³ II p. 30.

Die letzten nachrichten über die Goldene frau haben wir in NICOLAES WITSENS berühmtem werke Noord- en Oost-Tartarye (Amsterdam 1672), aber der verfasser bemerkt ausdrücklich, dass er über die sache keine volle gewissheit habe erlangen können. Er schreibt: „Daer is al van lange tyden af in Europa, en elders gezegt, dat de Inwoonders en Volkeren aen de Rivier Oby, en by deze plaets, zouden aenbidden een Beeld, Slata Baba geheten, dat is, Goud oud Wyf, en het zelve tot hun Afgodin houden: hoe naerstiglijk deze zaek by my is onderzoht, zoo heb alle zekerheit het zelve met de waerheit over een te komen, niet konnen vinden: alleen bericht my zeker voornaem Rusch Heer daer van aldus:

„Aen het Gebergte in Obdorie, het Beeld van Slata Baba uitgehouden staet, hebbende een Vrouwen gedaente, gelijk die woorden Slata Baba, Goud oud Wyf betekenen“. Edoch, men bericht my, dat de Astakken, en andere Heidensche Inwoonders, by Tobol, en aen de Oby, den Duivel aenbidden, die zy zeggen dat zich vaek vertoont in gedaente van een Vrow, met Kinderen aen haer schoot, dragende klinkende klokken aen haer lyf, die zy zeer vreezen, en eeren.“

Bei Witsen hat die Goldene frau ihre letzte beschreibung in der abendländischen literatur erhalten, zu der später nichts mehr hinzukommt. Sie bleibt lediglich eine historische erinnerung, deren erklärung den erforschern der mythologie der ob-ugrischen völker viel mühe bereitet hat.

Schon HERBERSTEIN meinte, wie aus seiner darstellung hervorgeht, dass sich in den nachrichten über die Goldene frau sagenhaftes verberge, obwohl er ihre existenz nicht bezweifelt zu haben scheint, und noch grössere bedenken hat WITSEN. Umso bemerkenswerter ist es, dass schon 1591 der engländer GILES FLETCHER in seinem werke Of the Russe Common Wealth behauptet, die ganze schilderung sei eitel sage, und deren ursprung zu ermitteln versucht. Seine interessante äusserung¹ verdient in diesem zusammenhang angeführt zu werden: „As for the storie of Slata Baba, or the gol-

¹ Neu abgedruckt in Works issued by the Hackluyt Society, London 1856. Hg. von Edward A. Bond.

den hagge (which I have read in some mappes, and descriptions of these countries, to bee an idole after the forme of an olde woman), that, being demaunded by the priest, giveth them certeyne oracles, concerning the successe, and event of thinges, I founde it to bee but a verye fable. Onelie in the province of Obdoria upon the sea side, neare to the mouth of the great river Obba, there is a rocke, which naturally (beeing somewhat helped by imagination), may seeme to beare the shape of a ragged woman with a child in her armes (as the rock by the North Cape the shape of a frier), where the Obdorian Samoites use much to resort by reason of the commoditie of the place for fishing; and there sometime (as their manner is) conceive and practise their sorceries, and ominous conjecturings about the good or bad speed of their journeies, fishings, huntings and such like.“

Eine zweite gruppe alter bilder zur mythologie der ob-ugrischen völker finden wir in der russischen chronik *Краткая Сибирская Летопись*, die auch den namen *Кунгурская Летопись* trägt. Sie oder wenigstens der grösste teil stammt von dem seinerzeit in Tobolsk wohnhaften „bojarskij syn“ SEMEN ULJANOV REMEZOV, der sich durch ein sehr bemerkenswertes kartenwerk *Чертежная книга Сибири* sowie durch ein statistisches verzeichnis, *Переписная Книга*, des kreises Tobolsk bekannt gemacht hat¹. Seine chronik erhielt der historiker G. FR. MÜLLER in Tobolsk, und 1880 veröffentlichte davon die Archäographische Kommission in St. Petersburg auf kosten von A. Zost ein lithographisches faksimile. Die zeit der abfassung des werkes ist nicht sicher bekannt; SPASSKIJ setzt sie zwischen 1655—1700, NEBOLJSIN, kaum richtig, in die jahre 1697—1699.

Als historischer quelle misst MÜLLER, und nach ihm auch J. E. FISCHER, der chronik Remezovs, die eigentlich nur eine geschichte von Jermaks eroberungszug in bildern ist, eine sehr grosse, in mehreren punkten geradezu ausschlaggebende bedeutung bei,

¹ Siehe Библиографъ 1891 nr. 1, p. 2, 1892 nr. 10—11, p. 334—5.

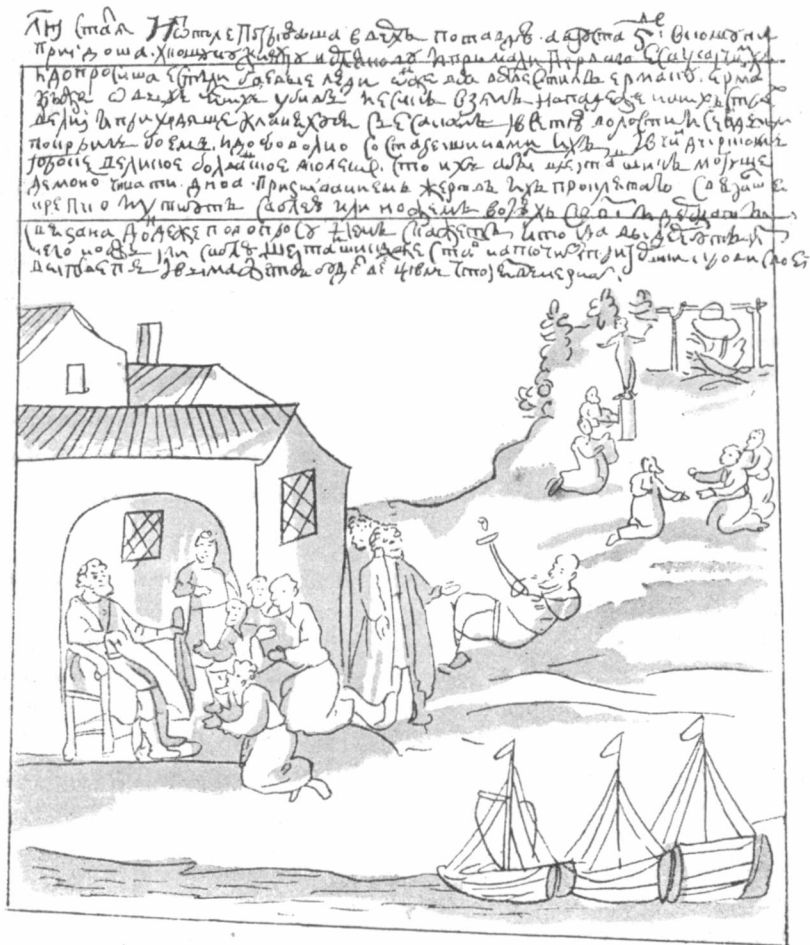
während SPASSKIJ, KARAMZIN und NEBOLJSIN ihren autor als kritiklos und das werk deshalb als höchst unzuverlässig bezeichnen. In der tat sind nicht alle angaben Remezovs richtig, er ist unkritisch und schildert vorzeichen und wunder mit grossem behagen, die bilder sind phantastisch usw., aber trotzdem besitzt die chronik ein hohes geschichtliches interesse und verdient dadurch beachtung, dass ihr verfasser ein mann ist, der die ereignisse und verhältnisse ziemlich aus der nähe kennen gelernt und die überlieferungen aufgezeichnet hat, die von Jermaks zug hundert jahre nach dessen ausführung im gedächtnis des volkes fortlebten, und der uns vielleicht auch manches aufbewahrt hat, was früher schriftlich fixiert worden war, aber später verloren gegangen ist.

In dem werke finden sich einige auf die wogulen und etwa zwanzig auf die ostjaken bezügliche bilder; wir begnügen uns indes damit nur diejenigen wiederzugeben, welche in irgendeiner weise die religiösen gebräuche der genannten völker widerspiegeln¹.

¹ Von der chronik Remezovs haben wir, ausser den deutschen auszügen bei MÜLLER und FISCHER, merkwürdigerweise auch eine vollständige versifizierte deutsche übersetzung ohne bilder von FRANZ BÖNCKEN, gedruckt in St. Petersburg 1883. Diese übersetzung haben wir nur in geringem grad verwerten können, weil sie nicht genau genug den wortlaut des textes wiedergibt. Als probe mag hier der bericht Remezovs von einem kampf zwischen den kosaken und den ostjaken in der nähe der jetzigen Tsingalinschen jurten angeführt werden:

Böses im Sinne hatten Ostäken, unweit des Flusses Zyngala,
 Da, wo der Irtysch schäumt zwischen mächtigen Felsen.
 Stricke hatten die Heiden von einem zum anderen Ufer gezogen.
 Selbst, mit Haken bewaffnet, hofften sie hier die Kosaken
 Leicht zu erschlagen. Bogdan hatte Alles früher erfahren,
 Wartete und, am Morgen, um Sonnenaufgang, zog er den Heiden entgegen.
 Als die Ostäken versuchten die Böte zu entern, schossen die Russen
 Nach beiden Ufern des Stromes aus Feuergewehren.
 Die Heiden erschrakten so furchtbar, dass sie beim Fliehen
 Gegen einander rannten und fielen. Die Russen schifften jetzt weiter
 Und kamen zum Städtchen Narym, wo Frauen und Kinder
 Obiger Männer, sich ängstigend, weinten, liefen und schrieen.

Als Jermak auf seinem zug an die mündung der Tavda gelangt und daselbst auf heftigen widerstand gestossen war, bewegte



Remezov nr. 50.

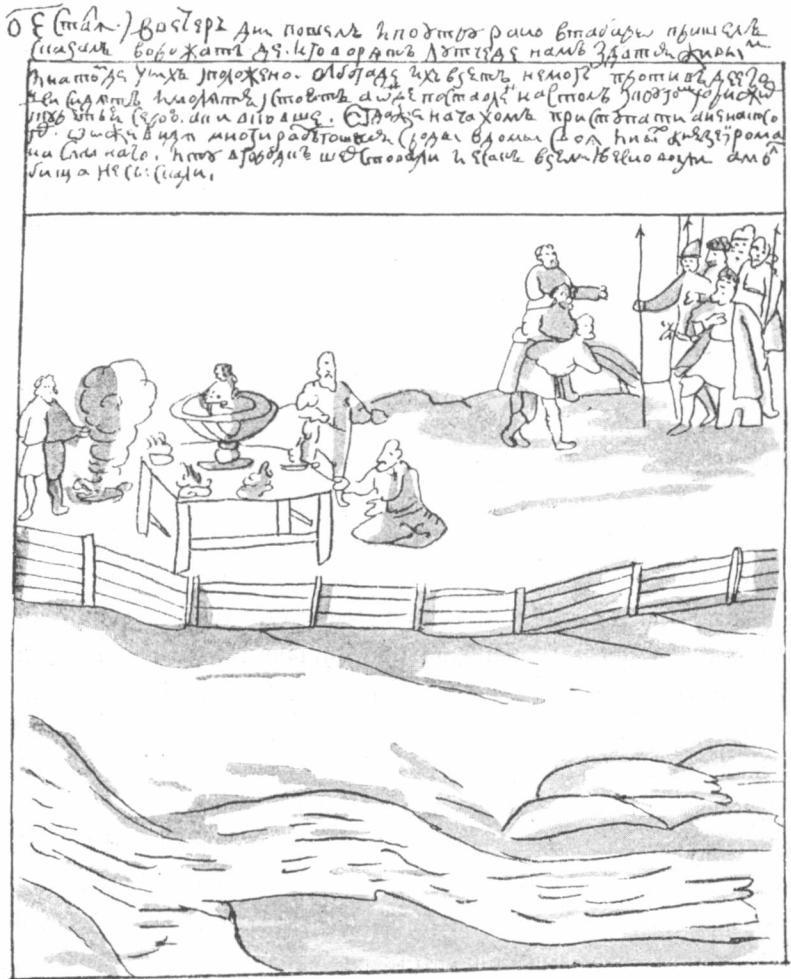
er sich, nach Remezov, an dem flusse stromaufwärts. um nach Russland zurückzugehen. Doch wurde ihm der übergang über den Ural

Abends kamen die Männer einzeln nach Hause, trauten kaum ihren Augen, Als sie die Russen mit Weibern und Kindern freundlich sahen verkehren. Den Morgen darauf, nach Berathung, liefen wol ein'ge von dannen; Die Nachbleibenden aber brachten freundlich Jassak und Geschenke.

auf diesem wege als unmöglich erklärt, weshalb er umkehrte. Da profezeite ihm ein zauberer, wahrscheinlich ein wogule, dass er den beherrscher des tatarenreiches, Kutšum, besiegen werde. Den erfolg Jermaks an der Tavda und seine begegnung mit zauberer gibt Remezovs 50. bild wieder: — — „Und eine grosse angst überfiel sie, und sie kamen und überreichten tribut. Und alle jene kreise bezwang er durch kampf und (andere fügten sich) freiwillig mit ihren ältesten. Und in dem städtchen Tšandiry ist ein grosses heidnisches beten, ihr abys zauberer kann als dämon wunder verrichten, indem er mit opfern den verfluchten herbeiruft, sie binden ihn fest und durchstechen ihm mit dem säbel und dem messer den bauch und halten ihn gebunden, bis er auf die frage antwortet, und dann reissen sie das messer oder den säbel aus ihm; nachdem der zauberer aufgestanden, nimmt er in seine hohlen hände von seinem blute, trinkt es und schmiert sich damit, wird ganz geheilt, sodass keine wunde zu sehen sind.“

Nachdem Sibir (Isker), die hauptstadt der tataren, in Jermaks hände gefallen war, sandte dieser kleine abteilungen aus, die die nachbargewenden unterwerfen und tributpflichtig machen sollten. In das gebiet der ostjaken ging (im frühjahr 1582) Bogdan Brijazka mit fünfzig kosaken ab. Nach einigen kleineren siegen drang er bis an die mündung der Demjanka vor, wo sich eine starke ostjakische festung befand. Den kampf, der darum entbrannte, schildert Remezov mit zwei bildern, nr. 74 und 75. Das erste von diesen meldet: „Und sie kamen mit pferden zur mündung des Demjankafusses, zu ihrem mächtigen fürstchen Demajan; und ihre stadt ist gross und fest, und (dort sind) versammelt 2000 tataren und wogulen und ostjaken; sie stürmten drei tage, konnten nicht in die bergfeste eindringen und wollten zurückkehren und überlegten, wie sie einzunehmen sei. Und die jahreszeit der schlechten wege war im anzug und der hunger nahe, und sie fragten diejenigen, die mit ihnen als fuhrleute und mit dem tribut gekommen waren, wie sie beteten? Und einer unten ihnen, ein tschuwasse, welcher bei Kutšum gewesen war, aus russischer gefangenschaft (?), sagte: sie beten zum russischen gott, und jener russische gott ist aus gegossenem gold, sitzt in einer schüssel, und in jene schüssel gegossenes wasser

trinken sie, und nennen ihn Christus, und sie erzählen, dass er aus der Wladimirschen taufe hergebracht sei, und darum leben sie kühn,



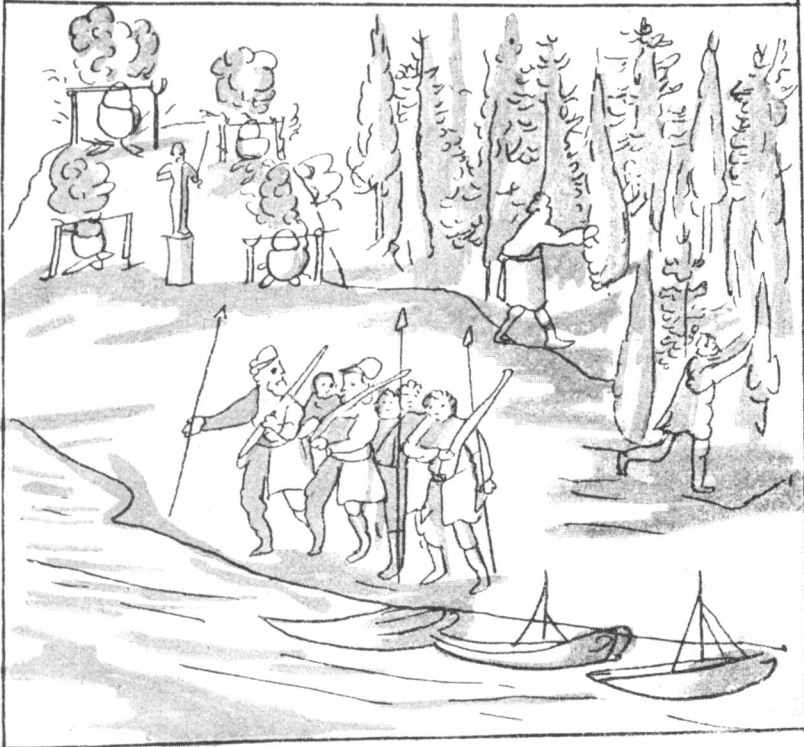
Remezov nr. 75.

lasset mich zu ihnen, und ich kann ihn wegnehmen, und was sie denken, das sage ich euch alles.“

Bild 75: „Und er ging am abend des tages, und früh am morgen kehrte er in das lager zurück, erzählte: sie zauberten und sagten: für uns ist es besser uns lebend zu ergeben; so haben sie es beschlossen. Aber ihren gott kann ich nicht nehmen: ihm gegenüber

sitzen und beten und stehen alle, und er ist auf einen tisch gestellt, und ringsum brennt fett, und sie räuchern mit harz, wie in

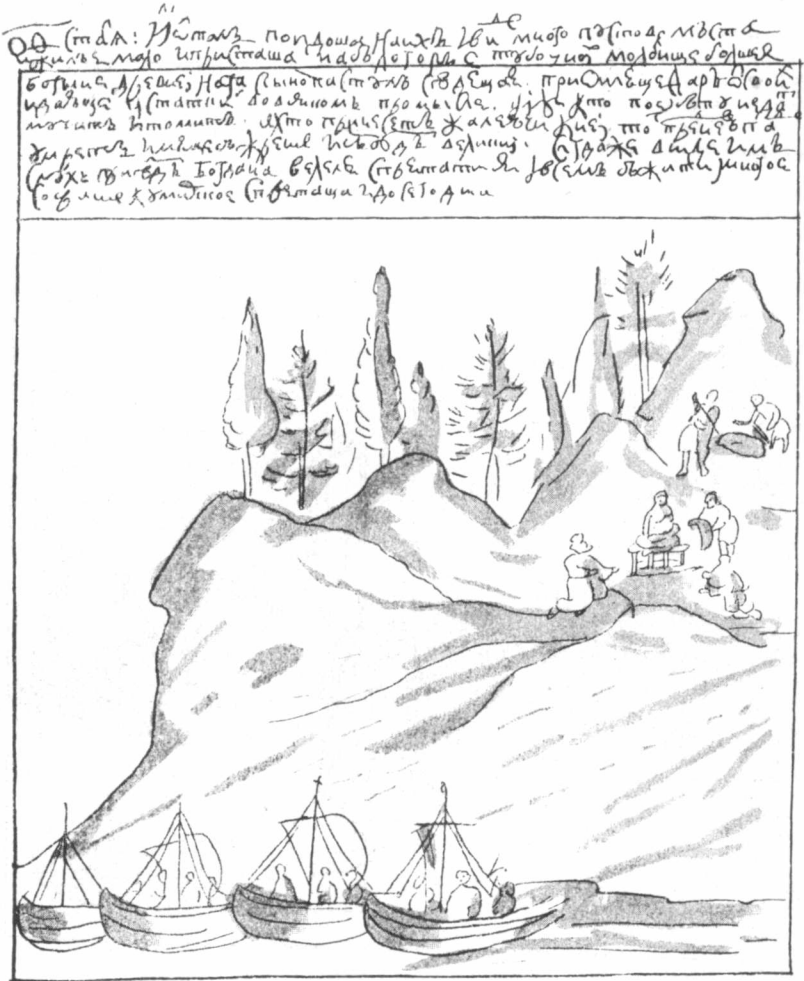
OS: ¹ ² ³ ⁴ ⁵ ⁶ ⁷ ⁸ ⁹ ¹⁰ ¹¹ ¹² ¹³ ¹⁴ ¹⁵ ¹⁶ ¹⁷ ¹⁸ ¹⁹ ²⁰ ²¹ ²² ²³ ²⁴ ²⁵ ²⁶ ²⁷ ²⁸ ²⁹ ³⁰ ³¹ ³² ³³ ³⁴ ³⁵ ³⁶ ³⁷ ³⁸ ³⁹ ⁴⁰ ⁴¹ ⁴² ⁴³ ⁴⁴ ⁴⁵ ⁴⁶ ⁴⁷ ⁴⁸ ⁴⁹ ⁵⁰ ⁵¹ ⁵² ⁵³ ⁵⁴ ⁵⁵ ⁵⁶ ⁵⁷ ⁵⁸ ⁵⁹ ⁶⁰ ⁶¹ ⁶² ⁶³ ⁶⁴ ⁶⁵ ⁶⁶ ⁶⁷ ⁶⁸ ⁶⁹ ⁷⁰ ⁷¹ ⁷² ⁷³ ⁷⁴ ⁷⁵ ⁷⁶ ⁷⁷ ⁷⁸ ⁷⁹ ⁸⁰ ⁸¹ ⁸² ⁸³ ⁸⁴ ⁸⁵ ⁸⁶ ⁸⁷ ⁸⁸ ⁸⁹ ⁹⁰ ⁹¹ ⁹² ⁹³ ⁹⁴ ⁹⁵ ⁹⁶ ⁹⁷ ⁹⁸ ⁹⁹ ¹⁰⁰ ¹⁰¹ ¹⁰² ¹⁰³ ¹⁰⁴ ¹⁰⁵ ¹⁰⁶ ¹⁰⁷ ¹⁰⁸ ¹⁰⁹ ¹¹⁰ ¹¹¹ ¹¹² ¹¹³ ¹¹⁴ ¹¹⁵ ¹¹⁶ ¹¹⁷ ¹¹⁸ ¹¹⁹ ¹²⁰ ¹²¹ ¹²² ¹²³ ¹²⁴ ¹²⁵ ¹²⁶ ¹²⁷ ¹²⁸ ¹²⁹ ¹³⁰ ¹³¹ ¹³² ¹³³ ¹³⁴ ¹³⁵ ¹³⁶ ¹³⁷ ¹³⁸ ¹³⁹ ¹⁴⁰ ¹⁴¹ ¹⁴² ¹⁴³ ¹⁴⁴ ¹⁴⁵ ¹⁴⁶ ¹⁴⁷ ¹⁴⁸ ¹⁴⁹ ¹⁵⁰ ¹⁵¹ ¹⁵² ¹⁵³ ¹⁵⁴ ¹⁵⁵ ¹⁵⁶ ¹⁵⁷ ¹⁵⁸ ¹⁵⁹ ¹⁶⁰ ¹⁶¹ ¹⁶² ¹⁶³ ¹⁶⁴ ¹⁶⁵ ¹⁶⁶ ¹⁶⁷ ¹⁶⁸ ¹⁶⁹ ¹⁷⁰ ¹⁷¹ ¹⁷² ¹⁷³ ¹⁷⁴ ¹⁷⁵ ¹⁷⁶ ¹⁷⁷ ¹⁷⁸ ¹⁷⁹ ¹⁸⁰ ¹⁸¹ ¹⁸² ¹⁸³ ¹⁸⁴ ¹⁸⁵ ¹⁸⁶ ¹⁸⁷ ¹⁸⁸ ¹⁸⁹ ¹⁹⁰ ¹⁹¹ ¹⁹² ¹⁹³ ¹⁹⁴ ¹⁹⁵ ¹⁹⁶ ¹⁹⁷ ¹⁹⁸ ¹⁹⁹ ²⁰⁰



Remezov nr. 76.

einer kelle. Da begannen sie zu stürmen, aber nicht auf den berg-
abhang; als sie dies sahen, liefen viele davon aus der heimat in die
häuser anderer fürsten, des berühmten Roman, und dort in dem
städtchen fanden sie beute, nahmen tribut und brachten den früh-
ling zu, aber den götzenplatz (молбище) konnten sie nicht finden.“

Nachdem die flüsse aufgegangen waren, machten sich die kosaken bereit weiter nach unten zu fahren. Das bild 76 bei Remezov berichtet darüber folgendes: „Bei offenem wasser machten sie



Remezov nr. 79.

sich leichte barken und fuhren auf dem wasser nach unten, und von den untertänigen nahmen sie tribut. Roman, ihr bestes fürstchen, entfloh aus seiner heimat nach oben die Kovda entlang nach Pelym mit seiner familie, auf schlittschuhen und auf narten. Als sie (d. h. die kosaken) in dem gorodištšche Ratševo landeten,

waren dort kesselzauberer (und) sammler aus allen dörfern, um zu dem scheitan Ratša zu beten, und in ihrer sammlung war viel, alle ohne ausnahme liefen davon in den wald, in den dichten tannenwald und liessen das ganze opfer zurück, und sie warteten einen tag und eine nacht. und ohne abzuwarten, fuhren sie und sammelten tribut.“

Nachdem die kosaken die in Samarovo versammelten ostjaken vertrieben und ihren hauptanführer Samar nebst einigen anderen getötet hatten, zogen sie wieder an den Ob, in das land der ostjaken, deren fürst Alatšeï war. Weiter als bis nach Bjelogorje wagten sie sich jedoch diesmal nicht. In der schilderung der letzten strecke dieses zuges, bild 79, beschreibt Remezov eine ostjakische göttin, in deren gestalt gewissermassen ein ferner widerhall der oben behandelten Goldenen frau zu verspüren ist. „Und von da (von Samarovo) fuhren sie weg und sahen viel leeres land und wenig wohnplätze, und sie gelangten nach Bjelogorje; dort ist eine grosse gebetsstelle einer alten göttin, sie sitzt mit einem sohne nackt auf einem stuhl und nimmt geschenke von den ihrigen und gibt dafür glück in jedem erwerb; wer nicht gibt, wie er versprochen hat, den ängstigt und quält sie; wer mit bedauern zu ihr bringt, der fällt vor ihr hin und stirbt. es war anbetung und eine grosse versammlung. Als sich das gerücht von der ankunft des Bogdan zu ihnen verbreitete, befahl sie, dass man sie verbergen möchte, und (befahl) allen zu fliehen, und das viele, was zu dem götzen gesammelt war, ist verborgen bis zum heutigen tag.“

Nach Jermaks tod (1584) schien Sibirien für Moskau verloren gehen zu sollen. Um es wieder unter dessen botmässigkeit zu bringen. wurde im jahre 1585 der woiwode Ivan Mansurov mit einer kleinen abteilung kosaken ausgesandt, aber diese wagten nicht einmal am Irtyš zu landen und den kampf mit den feindlichen scharen aufzunehmen. Beim anbruch des winters mussten sie jedoch am ufer des Ob gegenüber der mündung des Irtyš haltmachen und daselbst eine festung bauen, deren spuren noch vorhanden sein sollen und von der der heutige name des platzes zeugt. Nachdem es frühling geworden war, kehrten sie auf dem nördlichen weg, den Ob und die Sosva entlang, nach Russland zurück. Während des überwinterns

versuchten die ostjaken die russische abteilung zu vernichten, doch gelang es ihnen nicht. Diese letzte allgemeinere anstrengung der



Remezov nr. 120.

ostjaken ihre freiheit zu verteidigen schildert Remezov in dem mit 120 bezeichneten (eigentlich 117.) bilde: „Es sammelte sich von dem Irtyš und von dem Ob eine grosse menge ostjaken, und sie belagerten die festung und kämpften den tag hindurch, am abend desselben zogen sich die heiden zurück. Am morgen (des folgenden tages)

brachten sie den grossen bjelogorjeschen götzen mit und stellten ihn unter eine birke und baten und opferten, um die festung zu erobern. Während des opfers wurde aus der festung mit einer kanone gezielt, und ihr götze mit dem baume wurde in viele stücke zerschmettert. Die heiden erschrakten aufs äusserste, sie wussten nicht, meinend, dass irgendein mensch mit bogen zerschlug, und alle gingen auseinander nachhause. Und sie brachten tribut, und im frühling gingen sie über den Kamen (d. h. Ural)⁴.

Seltsamerweise kommt in den übrigen sibirischen chroniken nur die hier zuletzt angeführte scene aus den kämpfen der russen und ostjaken vor. Da Remezovs darstellung in diesem punkt gerade auf diesen älteren quellen zu fussen scheint, möge hier die schilderung SAVVA ESIPOVS (vom jahre 1636 od. 1637) platz finden: „Nach einigen tagen kam vor die festung eine grosse menge von ostjaken, am grossen Ob und Irtyš wohnende, und begannen die festung von allen seiten anzugreifen, die menschen der festung widersetzten sich ihnen, und so stand man und kämpfte den ganzen tag über; als die nacht kam, zogen sich die heiden von der festung zurück. Am morgen kamen die ostjaken vor die festung und brachten den götzen mit, den sie anstatt Gottes anbeten, der götze ist in ihrem ganzen lande berühmt. Sie stellten diesen götzen unter einen baum und fingen an vor ihm zu opfern, in der hoffnung durch seinen beistand die christen zu überwältigen und dem tode zu übergeben. Zu dieser zeit, als sie opferten, wurde aus der festung aus einer kanone geschossen, und der baum und der götze darunter wurden in viele stücke zerschmettert; und die heiden erschrakten darüber, weil sie nicht wussten, was es war, und vermuteten, dass jemand mit einem bogen schoss, und sprachen unter einander: kräftig sind diese zu schiessen — einen solchen baum zu zerschlagen! und von stund an zogen sie davon in ihre heimat“. Die erzählung stimmt also durchaus mit der vorhergehenden überein. Dieselbe

¹ Неизвестная рукопись, Летопись „о Сибири“, Летопись Саввы Есипова, Летопись Строгановская.

begebenheit wird auch von Novitskij in seinem werke *Краткое описаніе о народѣ остякомъ* (1715) erzählt.

Es ist besonders zu merken, dass von einem weiblichen bjelogorjeschen götzen und ihrem sohn in keiner alten sibirischen quelle, ausser bei Remezov, die rede ist.

Luikko 'joutsen' sananlaskuissamme.

Kirjoittanut

TOIVO KAUKORANTA.

Erinomaisen hedelmällinen ja huvittava ala niin kansanrunouden kuin kielenkin tutkijalle on sanatutkimus. Oikein käytettynä voi se tarjota tutkimukselle aivan uusia saavutusmahdollisuuksia, sen valossa voi moni hämärä seikka selvetä, ehkäpä joskus saada lopullisenkin ratkaisunsa. Seuraavassa koskettelen lyhyesti muuatta mieltäkiinnittävää, mutta suomen kielen alalla harvinaista joutsenen nimeä ja sen esiintymistä eräässä sananlaskuissamme. Tarkotan *luikko*, *luiko* nimitystä.

Harva nykyajan suomalainen tuntenee itse tämän sanan kansan kielestä, mutta sen jäljet vievät meidät kuitenkin ajassa kauvas taaksepäin. Jo kieleemme kirjakieleksi kehittyessä sai sana sijansa sen ensimmäisissä tuotteissa. V. 1642 ilmestyneessä ensimmäisessä koko raamatun suomennoksessa sen ensi kerran tapaamme (Lev. 11 17): „Nämät owat linnuista cuin owat cauhistus teille/ — — — Kiwiraugia/ *Luicoi*/ Hyypiä“. Vastaava kohta ruotsalaisessa Kustaa Vaasan raamatussa kuului: „Steenyglona/ *Swaanen*/ Uffuen“ ja Lutherin saksalaisessa käännöksessä: „Das Kützlin/ den *Schwan*/ den Huhu“. Uudessa parannetussa v:n 1685:n laitoksessa säilyi sana vielä: „Linduhaucka/ *Luicoi*/ Hyypiä“, mutta myöhemmissä painoksissa, alkaen v:sta 1758, on sen sijalle tullut *merimetsäs*, joka on vielä nykyisesäkin kirkkoraamatussamme.

Samoihin aikoihin, jolloin ensimmäinen raamatunkäännös oli sanan muistiin merkinnyt, sai se paikkansa myöskin sanakirjoissamme. V.

1644 ilmestyneestä *Variarum rerum vocabulasta* löydämme sen ensi kerran (siv. 89): „Cignus, Swan. *Luicoj/ Joexin*“ ja saman kirjan 1668:n laitoksesta (siv. 80): „Cignus, Swan/ *Luicoi/ Joexin*“. V. 1683 ilmestyneessä H. Florinuksen sanaluettelon „*Nomenclatura rerum brewissima*“ toisessa painoksessa (siv. 101) on sana myös: „Cygnus, olor, Swaan. Joutzena/ *luicoi*“. Samoin on edelleen Jusleniuksen (1745) sanakirjassa: „*Luico, -on. cygnus. swan*“ (siv. 195) ja Gananderin käsikirjotetussa sanakirjassa v:lta 1786: „*Luiko, -kon s. Aboice — sed Bothn. Luika, -kan s. ästh. (o: est.) Luik, Swan. cygnus*“. Samat tiedot kertautuvat sitte myöhemmissä sanakirjoissa Renvallista ja Heleniukselta alkaen.

Mutta olipa *luikoi* saanut sijansa myös jo ensimmäisissä 1600-luvun suomenkielisissä taiderunoudenkin yritteissä, eikä henkilö, joka sanan tähän asemaan korotti, ollut vähempiarvoinen kuin Turun akatemian runotaidon professori, sittemmin Mynämäen kirkkoherra ERICUS JUSTANDER, joka oli laatinut onnittelurunon laamanni Anders Mickelin Poica Pacchaleniuksen v. 1667 julkaisemaan käännökseen Henrik Carsteniuksen *Cantio cygnea*'a. Sen alkuosa kuuluu:

Catz cuin *Luicoi* lauleskele/
 Cosk' händ' cuolem' cauhistele/
 Wähä ennen ennustele/
 Surematans suruele/
 Surun wirttä weisaele/
 Pitkäll' caulall' caiahtele:

— — — — —

Nykyisestä kansankielestä on tämä sana tunnettu vain lounaismurteiden eteläisimmistä seuduista ja Uudenmaan läntisestä kolkasta, joissa se on joutsenen ainoana nimityksenä; tietoja olen saanut siitä, Muurlasta, Sauvosta, Lohjalta ja Pyhäjärveltä (U. L.), joissa kaikissa se on tunnettu *luiko* muodossa.¹ Sitäpaitsi näyttää

¹ Näiden lisäksi mainittakoon saamani tiedot kolmesta edellisen alueen rajapitäjästä: Pöytyältä, Oripäästä ja Tammelasta, kaikki opettaja E. VIHERRAARAN lähettämiä. Ensinmainitussa „*luiko* on iso valkoinen lintu, menee

sana Gananderin mukaan olleen aikoinaan tunnettu myös Pohjanmaalla, josta hän ja hänen mukaansa Renvallkin mainitsee muodon *luika* 'cygnus'. Missä sana siellä todella on ollut käytännössä, on vaikea enää päättää, sillä nykykielestä en tunne sanaa sieltä mistään; kaikkialla on nykyään *joutten* yksinvaltiaana. Viittauksen sanan kotipaikasta saamme kuitenkin eräästä myöhemmästä tiedosta, jonka meille antaa K. A. BÄCKMAN pitäjänkertomuksessaan „Beskrifning öfver Jalasjärvi Kapell“, jossa hän kertoo: 'Man har här den erfarenhet, att tre eller fyra dagar efter svanens flygt fösta snön plägar falla, och säger derföre i ordspråk: „Talvi jouttenen takana, lumi luikon perässä“.'¹ Hänenkin mukaansa nimenomaan, samoin kuin myöhemmin saamani tieto myös osottaa, on *joutten* siellä muuten ainoa nimitys tälle linnulle. Tämä sananlasku kadottaakin siksi todistusvoimansa, elleimme voi tavalla tai toisella osottaa, että se on tälle paikkakunnalle perinnäinen, niinsanoakseni „autoktoni“, eikä sinne lainana muualta kulkeutunut. Todennäköisesti sana onkin aikoinaan ollut ainakin etelä-Pohjanmaalla käytännössä, vaikkakin se on sitten joutunut unheeseen, ja Bäckmanin tieto niin ollen on sanan viimeisiä muistoja vääntyneine muotoineen. Tätä käsitystä tukee Gananderin tiedonanto sekä se seikka, että luikoa ei ole, Jalasjärven lähetyviltä mistään merkitty muistiin tässä sananlaskussa eikä yksin.

Mutta puheenalainen sananlasku ei ole suinkaan mikään harvinaisuus Suomessa, päinvastoin, sillä sen eri toisintomuotoja tunnetaan miltei kaikkialta maastamme, vaikka luiko sana esiintyykin niissä yleensä vain sillä lounaisella murrealueella, missä itse sanakin on käytännössä. Niinpä olen saanut sen Pyhäjärveltä (U. l.) muodossa:

Halla hanhen siiven alla,
lumi luikon persees.

pois talven edellä, ei sitä juuri näe“, samoin Oripäässä on luiko „tavattoman suuri valkoinen lintu“, Tammelasta on sana tunnettu edempänä mainitavassa sananlaskussa ja lienee laina etelästä päin.

¹ Suomi I 11 (1851) 269. Nykyään lienee sananlasku siellä tunnettu asussa, jossa luikoa ei tavata. Allekirjottanut on sen merkinnyt sieltä muistiin muodossa: talvi hanhen hartioilla, kesä jouttenen takana.

Varsinaisen luiko-alueen rajamailta on sananlasku myös merkitty muistiin useita kertoja. Jostain etelä- tai lounais-Hämeestä¹ tunnetaan se muodossa:

Halla hanhen siiven alla,
lumi luikon takapuoles.

Tammelasta ilmottaa opettaja E. VIHERVAARA siellä käytettävän sitä asussa:

Halla hanhin siiven alla,
lumi luikon perseesä.

Mutta jo LÖNNROT sen tunki muodossa:

Lumi luikan siiven alla,
talvi joutsenen takana.²

Mistä hän sen sai, emme tiedä, mutta todennäköisesti tunki hän sen jo lapsuudestaan asti kotiseudultaan ja lieneekin se peräisin samalta alueelta kuin edellisetkin.

Paitsi näitä, olen luikon tässä sananlaskussa tavannut idempääkin: Savitaiपालeelta ja Luumäeltä saakka. Edellisestä olen pannut sen muistiin muodossa: „lum' luikon takana“ ja jälkimmäisestä ilmottaa op. VÄÄNÄNEN sitä käytettävän asussa:

Talvi joutsenen jälistä,
lumi luikon siiven alta,

mutta lisää hän, että „tuskin tavataan joutsenella tätä nimeä muuten kuin näissä säkeissä“.

Lukuisimmissa tämän sananlaskun toisunnoissa ei luikoa kuitenkaan tavata. Kertosäkeitten lounaissuomalaista luikoa ja hanhea vastaa muualla yleensä joutsen ja hanhi. Jonkun ainoan kerran vain näimme edellä luikon rinnalla sen synonyminä jout-

¹ ANNI PALOHEIMO, Lintuja käsittelevät sananlaskut Suomessa, siv. 8—9. Kansanrunousseminarin arkisto n:o 96 (käsikirjotus).

² LÖNNROT, Suomen kansan sananlaskuja (1842) 297.

senen ja silloin hanhi on saanut väistyä syrjään. Olen kerännyt eri puolilta maata useita kymmeniä toisintoja tätä sananlaskua ja liittyvät ne yleensä hyvin läheisesti toisiinsa. Luettelen seuraavassa tärkeimmät keräämäni toisinnot eri osista maata.

Halla hanhen siiven alla,
talvi joutsenen (pitää olla: joeksimen) takana (Mynämäki).

Halla hanhen siiven alla,
lumi joutsen (p. o.: joeksimen) jäljillä (Hinnerjoki).

Halla hanhen varpaasa ja
talvi joutsimen takana (Pöytyä).

Halla hanhen hännän alla,
talvi jouhtenen (jouttunen) takana (peräs-ä), (Tyrvää, Urjala).

Suvi h. h. a., t. j. t. (Suoniemi).

Kesä h. h. a., t. j. t. (Lapua).

Suvi h. hartioofla (hartioilla), t. j. t. (Isojoki, Parkano, Ikaalinen).

Talvi h. h., jouluj. t. (Kurikka).¹

Talvi jouttenuen takana (Jaala).

Halla hanhen siiven alla,
lumi jouttunen jäljillä (Loppi).

Suvi jouttunen sukissa.
Talvi jouttunen takissa (Hausjärvi).

Jouttunen on suvi sukas ja talvi takis (Nastola).

Halla hanhen varpahassa,
talvi jouttunen (jouhtunen) takana (Tyrvääntö, Saarijärvi, Soini).

Halla hanhen varpaissa,
talvi jouhtunen takussa; tai:

Halla hanhen hännän alla,
talvi j. varpaan alla (Korpilahti).

¹ Luonnon Ystävä 1904, siv. 127.

Halla h. varpahilla,
talvi jouhtenen siiven alla; tai:

Halla hanhen kantapäällä,
lumi jouhtenen jälessä (Karstula).

Lumi jouttunen jälessä (Kymi Kuutsalo).

Talavi hanahan hartijossa,
kesä jouhtenen selässä (Ylivieska).

Talvi jouhtenen jälellä
halla hanhen varpahilla (Kerimäki).

Halla h. varpaille,
lunta jouhtenen jälille (Kurkijoki).

Lum' joutsene jälillä,
halla hanhe varpahill (Sakkola).

Lumi joutsenen jäleltä,
halla hanhen varpahalta (Valkjärvi).

Talavi hanhin siiven alla (Pielisjärvi).

Kuten nämä esimerkit jo riittävät osottamaan, on sananlasku kautta maan tunnettu. Ensimmäinen tieto on siitä jo Henricus Florinuksen kokoelmassa „Wanhain suomalaisten tavaliset ja suloiset sananlascut“ v:lta 1702: „Halla hanhen (po'is mennes) sijwen alla; talwi joutzenen takana“¹ ja häneltä todennäköisesti on sen sanakirjaansa ottanut Ganander: „Halla hanhen sijwen alla, Talwi jouttunen takana“ (s. v. jouhten). Lönnrotin kokoelmassa (siv. 126) ovat seuraavat toisinnot:

Halla hanhen siiven alla,
talvi joutsenen takana.

Halla hanhen varpahilla,
lumi joutsenen jäljillä.

¹ Suomi IV 5 (A. R. NIEMEN uudestaan julkaisema).

Jonkunlaiseksi lumilinnuksi, talven (tai kesän) ennustajaksi on joutsen (ja hanhi) tässä sananlaskussa käsitetty ja ettei ajatus seliläsenaan ole äsken syntynyt tai sanoiksi edes puettu, osottaa pikaisinkin virolaisen sananlaskuvaraston tarkastus. Runoissa näyttää viroin *luik* l. *luige* 'joutsen' olevan harvinainen, mutta niistäkin henkii vastaamme käsitys joutsenesta lumen tulon edelläkävijänä, esim.

Kured meil toowat kurja ilma,
 Wilu ilma, winge tuulta,
 Haned toowad hallatesta,
 Külma koidulla kallawad,
 Kunni luiged lendawad,
 Lumi taga neil tallerdab,
 Angeks angub aja ääres.¹

Sananlaskuista löydämme sen sijaan suomalaisille ajatuksellisesti, vieläpä muodollisestikin tarkkoja vastineita.² Viljannin ja Tarton maakunnista mainitaan sananlasku:

Kured lähvad — kuri ilm;
 anid lähvad — all maas;
 luigad lähvad — lumi järel.

Samantapainen toisinto on pantu muistiin Varsinais-Virostakin:

Hanid lähvad, allad käivad,
 kured lähvad, kurjad käivad,
 luigid lähvad, lumi taga.

Mutta se, joka lähinnä liittyy suomalaisiin niin asunsa ja sanastonsa kuin muotonsa, runomittansakin puolesta, on varsinaisvirolainen toisinto:

Alla on hane ninassa,
 lumi luige tiiva all;

tai:

¹ WESKE, Eesti rahwalaulud (1879) 12.

² ANNI PALOHEIMO, edellämainittu tutkimus, siv. 8—9.

Alla on hane noka all,
lumi luige tiiva all.

Tässä ei voi olla kysymys vain pelkästä satunnaisesta yhtäläisyydestä, ei myöskään lainasta virosta suomeen tai päin vastoin. Ei voi niinkään pitää mahdollisenakaan ajatusta, että kummallakin olisi yhteinen lähde länsimaiden sananlaskuissa ja että ne eri teitä saapuen molemmille sukulaiskansoille olisivat saaneet kummassakin maassa erikseen toisilleen niin läheisen ulkoasun. Tarpeetonta onkin lähteä selitystä niin kaukaa hakemaan. Onhan kysymyksessä yksinkertainen vuoden vaihteluihin liittyvä luonnonilmiö, jonka havaitsemiseen ei ole tarvittu korkeata kulturikantaa eikä pitkälle kehitettyä ajatuskykyä. Se havainto on vaivatta jo varhaisina aikoina ennen suomalaisten Suomen niemelle muutttoa voitu tehdä ja samalla sanoiksi pukea ja tuolta esisuomalaiselta ajalta varmaan on se periytynyt kummallekin taholle, lähinnä niin, että sananlaskun lounaissuomalaiset tosinnot luiko-sanoineen — lähemmästä heimosukulaisuudesta riippuen — likeisimmin liittyvät virolaisiin vastineihin. Vaikea, ehkäpä mahdotonkin on enää tarkalleen määrätä yksityiskohtaisesti sananlaskun alkusuomalaista asua, joka kaikesta päättäen on ollut runomittainen, mutta sen säkeen suoranaishina jatkajina, josta nyt on ollut puhe, ovat lähinnä säkeet „lumi luikon siiven alla“ ja viron „lumi luige tiiva all“.

Kirjotukseni puitteihin ei enää kuulu itse luiko, luikko sanojen etymologian ja sanan eri muotojen keskinäisen suhteen selvittäminen.¹ En myöskään enää jatka tätä esittämällä, miten sana on siirretty myös karjanimistön alalle: luikas (l. luiko) valkoisen tai valkoisen kirjavan lehmän, luiko samanvärisen härän nimeksi — piirre, jolle on aivan samanlaisia tai päinvastaisiakin paralleja esitettävissä (joutsen — joutsikki, aun. *jou^tšikoⁱ*, lehmännimi; joukhainen 'joutsen' (Suomen pohjoisimmissa osissa), mutta myös lehmännimenä Norrlannin suomalaisten käyttämä;² viiro-

¹ Ks. siitä lähemmin SETÄLÄ FUF 12 189—190.

² Ks. JOHAN NORDLANDER, Norrländska husdjursnamn. Svenska Landsmälen 1 399—400 ja 385, jossa sama ilmiö esitetään myös ruotsista, ja B. KAHLE, Indogermanische Forschungen 14 154.

pukale, hiilopukali y. m. 'laulurastas, turdus musicus', vrt häännimiä viiro, hiilo, pukale). Tarkotukseni on ollut esittää vain mieltäkiinnittävä lisäpiirre sananlaskujemme tutkijoille, piirre, joka osottaa, että sananlaskumme, runomittaisetkaan eivät kaikki ole suinkaan kansamme henkisten tuotteitten nuorimpia, vaikkakaan niille ei luonnollisista syistä ole osotettavissa yhteistä alkukodista perittyä nimeä, jollaisen on prof. SETÄLÄ niiden sisarparvella, arvoituksilla äskettäin osottanut olevan.¹ Jatkettu yksityiskohtainen sananlaskujemme tutkimus on varmaan osottava vielä runsaasti yhteisestä alkukodista perittyjä aineksia ja avaava siten uusia näköaloja esi-isiemme henkisen elämän eri puolien selvittämiseksi ja valaisemiseksi.

Lisäys.

Kun edellä oleva oli jo ladottu, voin vasta selaillen tarkastaa osan Hurltin laajoista virolaisista sananlaskukokoelmista ja merkitsin niistä seuraavat toisinnot:

Aned lähvad, allad käivad,
luiged lähvad, lumi tuleb (Haljala, Varsinais-Viro H II 9 170).

Hanid lähvad, hallid käivad,
luiged lähvad, lumi tuleb (Läänemaa H I 9 176).

Hanid lähevad, hallad käivad.
Luiged lähevad, lumi tuleb (Viljandi H I 5 545—6).

Aned lähevad, hallad käivad,
luiged lähvad, lume tuleb (Halliste, Pärnumaa H II 22 314).

¹ Prof. SETÄLÄ esitti Kotikielen seurassa IV 1913 vanhasta kirjakielistä ja raamatusta tunnetulle suomen tapaus 'arvotus' sanalle vastineen liivistä.

Mieltäkiinnittävin oli kuitenkin seuraava eteläiseltä Võrun murrealueelta, Vastseliinasta muistiinmerkitty sananlasku (H I 6 856), joka liittyy lähinnä edellämainittuihin varsinaisvirolaisiin toisintoihin:

Hani hanna all om hall,
luiga hanna all lumi.

Sananlaskun ajateltavan alkusuomalaisen lähtömuodon selvittääkin täysin edellisten kanssa tämä toisinto, jossa jompi kumpi „hanna“ (hännän) ilmeisesti on tullut toisen vaikutuksesta, luultavasti jälkimäisessä säkeessä siiven (tiiva) sijaan. Suomessa odotaisi virolaisia toisintoja lähinnä vastaavana muotona jotain sellaista kuin:

Halla hanhen hännän alla,
lumi luikon siiven alla,

jollaisia säkeitä esiintyykin eri toisunnoissa (vrt. edellä siv. 4—5), vaikka sekaannuksia ja myöhempiä muodostuksia saman ajatuksen pohjalla on sittemmin tapahtunut runsaasti sekä Viron (useimmat virolaiset) että Suomen puolella.

Inkeriläisten vainajainpalveluksesta.

Kirjoittanut

J. LUKKARINEN.

Kuolemanhetkellä on huomattu joskus olevan kuolinhuoneessa näkymättömiä liikkujia. Eräässä Koprinan talossa, jossa sairas makasi viimeisillään, avautui tuvan ovi näkymättömän voimalla kolme kertaa. Kun sairasta silloin tarkastettiin, huomattiin hän kuolleeksi.

Toisenlaisia olivat ne liikkujat, jotka häiritsivät erään äskettäin kuolleen soikkolaisen noidan rauhaa kun hän makasi kuolinvuoteellaan. Hänen huoneessaan kuului öisin lakkaamaton vohina ja sipinä. Mitä mie teille annan? voihi sairas, sekä heitti aina kourallisen tuhkaa ovesta kujalle. Vähän aikaa oli rauhallista, mutta heti jo taas kuului sama vohina ja tuhkaa oli nakattava uudestaan. Tätä kesti siihen saakka, kunnes löytyi eräs henkilö, joka otti noidan perimyksen. Sanotaan, että vohisijat pyysivät työtä ja ukko viskasi aina heille tuhkaa poimittavaksi. Mutta poimijoita oli niin paljon, ettei heille kourallisesta riittänyt kun hetkeksi vain.

Kun hengenlähde on tapahtunut, pannaan ikkunalle vesiastia, jossa „henki huuhtiaisi“. Alapuolelle lattialle asetetaan samalla kertaa toinen vesiastia jossakin muussa tarkoituksessa.

Vainaja saa olla kuolintuvan penkillä sinne asti, kun on saatu arkku valmiiksi, jolloin hänet viedään toiseen tupaan tai aitaan. Soikkolassa saa vainaja olla tuvan peräpenkillä yläpäässä kolme vuorokautta. Hänen vierellään on aina, öilläkin, joitakuuta valvomassa. Jos sulhanen kuolee, valvoo silloin morsian hänen ääresään. Väki asustaa kaiken aikaa samassa tuvassa. Kun kuollut

poistetaan kuolinpaikaltaan, rupeavat sukulaiset siihen maata ja saavat tällöin unessa tietoja vainajalta. Hän lausuu tällöin toivomuksiaan, kieltää haudalla itkemästä j. n. e. Kerran kuulivat muutkin huoneessaolijat kuinka nuorikkoleski puheli unissaan äsken kuolleen miehensä kera.

Metsään kuolleen tai metsässä surmatun kuolinpaikalle pystytetään risti. Hirttäytyneen hirttopaikalle sitä ei panna. Myöskään ei ennen pantu ristiä hirttäytyneen haudalle. Hänet haudattiinkin pesemättä siinä asussaan ja se tapahtui auringonlaskun jälkeen.

Kun vainaja lasketaan arkkuun, joka vielä äskettäin oli puualtaan muotoinen ruuhi,¹ pannaan hänen kouraansa joku raha, nykyään usein vain yhden kopekan lantti. Toiset selittävät, että tällä rahalla saa hän ostaa haudantakaisilla viljelyspaikoilla maan itselleen, toiset sanovat panevansa rahan taas sitä varten, että vainaja voi sen antaa tuonen tuville tullessaan „veräjän vahdille“, tai „jolla pääsee ovesta“. Löydöt hautuunmailta osoittavat, että 1700- ja 1800-luvuilla on samaan tarkoitukseen käytetty enimmäkseen kahden ja kolmen kopekan rahoja. Myöskin on ollut tapana pistää ruuheen eväiksi pullo viinaa. Arkun toiseen kupeeseen (Soikkola) tai päähän (Narvusi) tehdään pieni ikkuna, nelikulmainen 1—2 tuumaa läpimitaten oleva reikä, „että näkisi“ vainaja.

Kun vainaja aiotaan hautajaisissa viedä ulos tuvasta, kierretään hänen nimikkolusikallaan arkku kolme kertaa ympäri, jonka jälkeen lusikka rikotaan ja kappaleet nakataan arkun jälestä, sanoen: siinä on osasi, muuta et saa. Opettaja E. Järveläisen tiedonannon mukaan tehdään tämä vain talonisäntää ja emäntää haudatessa „jott'ei jälkeen hautaamisen enää tultaisi perintöjakoja tekemään“. Kun ruumis on otettu paikoiltaan pirtissä, pestään sen sija ja pesuvesi heitetään arkun jälestä kujalle, koska se „on pokoinikan oma“. Vuodeoljet, joilla vainaja makasi laudalla ollessaan, sekä mittakeppi viedään saatossa haudalle.²

Kuolleen kuljetukseen panee aina kylä hevoset, tavallisesti talot vuoronsa mukaan. Talon omia hevosia ei siihen koskaan käytetä. Ruumishevosta ajaa hevosen omistaja. Savakot valjastavat

¹ Savakot antavat sille nimen kolo.

² Joka talolla on oma mittakeppi. Kalmalauta on kylän yhteinen.

ruumisvankkurien eteen kolmekin hevosta ja arkun päälle nousee saattomatkaksi jopa 6—7 henkeä istumaan. Koko matka kylän ulkoreunasta hautuumaalle asti ajetaan täyttä laukkaa sikäli kun vaan hevoset pääsevät. Välistä kuuluu saattuessa sattuvan kumoon-ajojakin. Venäjänuskoiset ajavat hiljaa. Kalmiston veräjälle tultua avataan arku vielä kerran ja katsellaan vainajaa „jäähvyäisiksi“.

Kuolleen eroaika luetaan muuten usein siitä päivästä, jolloin vainaja haudattiin, s. o. vietiin pois kotoaan, eikä kuolinpäivästä. Niinpä, kun kuulee puhuttavan vainajan eroajasta ja kysäsee koska, minä päivänä, se tapahtuikaan, saa monestikin kuulla ilmoitettavan hautajaispäivän, eikä sitä päivää, jolloin hengenlähtö tapahtui.

Vainajain olotilasta kuoleman jälkeen on Inkerissä säilynyt muutamia mielenkiintoisia tietoja. Niinpä sanotaan (Moloskovitsa) kun kuullaan tuulen vinkuvan, että siellä vinkuvat kadotettujen sielut. Jotkut vakuuttavat, että ne aina ovat ilmassa.¹ Samaten sanotaan Soikkolassakin, kun tuuli vinkuu seipäissä ja nurkissa, että siinä itkevät ristimättöminä kuolleet lapset. He saavat aina olla liikkumassa „maailman loppuun asti“, heitä ei oteta tuonelaan. Kun myrskyn kolikko ääni kaikuu kylminä syys- ja talviöinä pirttiin, saa silloin nähdä sellaisten äitien, joilta on kuollut ristimättömiä lapsia, haikeasti itkevän. Tähän kolkkoon asemaan jääneet pienokaiset saavat, kansan käsityksen mukaan ravinnoksensa vain sen tuoksun, joka nousee pirtin piisistä, kun juuri uunista otettuja lämpimiä leipiä vedellä kastellaan.² Toisessa tiedossa taas sanotaan, jos joltakulta äidiltä on lapsi kuollut, ei hän syö mansikkoja ennen makkove-päivää.³ Tuonelassa annetaan näet petrona mansikkoja kaikille muille lapsille, paitsi niille, joiden äidit ovat jo itse syöneet marjat. Muutkin ihmiset jättävät tapaamansa kesän ensimmäiset mansikat syömättä ja poimivat ne kivelle, josta ne menevät tuonelassa olevien nautittaviksi.

¹ Soikkolassa kerrottiin, että yöllä ovat kirkossa „pahat“. Silloin ei sinne tohdi mennä kukaan.

² Kun tuuli vinkuu kiukaassa, jää armottomia lapsia. Jos se kauan vinkuu, jää niitä monta.

³ Maarian paaston ensi päivä.

Eräässä hääitkussa orpo morsian valittelee:

Kaik on koossa miun sukuni —
 Ei oo maire mammojain,
 Eik miun ismaro isyttäin —
 Eikö hän seiso seinän vieres?
 Vai on kiuruna kivolla,
 Rastahana rauniolla,
 Pehkon(a) pellon pientaressa;
 Tuota tuuli tutjutteli,
 Ahavainen häilytteli — (Moloskovitsa).

Mitä kuolleen liikuntamahdollisuuksiin hautajaisten jälkeen yleensä tulee, niin ilmenee inkeriläisten nykyinen käsitys seuraavista tiedoista. Eräs Soikkolassa vieläkin elävä tyttö, jolta isä kuoli, oli käynyt jo neljänä peijaisia seuraavana pyhänä kalmoilla, kestitysviemisiä vieden isänsä haudalle, ja määrä oli hänen vielä käydä siellä kahtena pyhänä. Neljännen pyhän jälkeen näki unissaan joku tuttu henkilö vainajan tervehtimässä erästä elossa olevaa naapuriaan. Kuinka sinä kuollut mies olet täällä vielä? kysyi tällöin oudosteleva naapuri. Minulla on vielä kaksi pyhää käyntitilaisuutta, vastasi vainaja. Kertoja huomautti erikoisesti, että vainaja pääsi käymään aina silloin kun haudalle antimia katettiin. Toinen kertoja samalta seudulta tiesi, että kuusi viikkoa hautajaisten jälkeen käytellään vainajaa niissä paikoissa, hyvissä ja pahoissa, joissa on eläissään ollut ja toiminut. Sen perästä pannaan hänet paikalleen aastajanpäivään saakka, jolloin hän taas pääsee liikkeelle. Monella se on viimeinen tilaisuus. Rikkaat kuitenkin voivat liikkua vieläpä kolmantena aastajanpäivänäkin. Mutta köyhät sitä eivät voi.¹

Mutta vainajat saattavat pitää toisenlaatuistakin liikettä ihmisten ilmoilla. Ne saattavat tulla kostamaan ja kiusaamaan jälkeenjääneitä ihmisiä. Tähän on silloin tavallisesti olemassa joku syy, joku loukkaus tai laiminlyönti jälkeläisten puolelta. Aina ei

¹ Syy tähän saattaa olla siinä, että rikkailta on varaa noin monet muistijaisjuhlat järjestää.

kuitenkaan voida syytäkään selittää. Niinpä kertoi minulle kesällä 1911 erään eteläinkeriläisen pitäjän haudankaivaja, että sinä kesänä oli eräs isä tullut rovastille valittamaan, että hänen äskettäin jo hautaan viety, mutta vielä siunaamaton 8-vuotinen poikansa ei anna öisin rauhaa kotiväelle, vaan käy sitä ahdistelemassa. Apukeinoksi pyysi isä, että pappi kävisi haudan siunaamassa. Pappi teki sen, mutta ei siitä kuulunut apua lähteneen, vaan poika käy edelleenkin kotonaan öisin. Kerran oli isä koettanut estää hänen tuloaan painamalla ovea kiinni, mutta poika oli voittanut ja tullut taaskin sisälle. Muutama vuosi sitten oli niinkään eräs nuorukainen Koprinassa hädissään apua etsinyt kun oli saanut kuulla kerrottavan, että hänen hiljattain hautaan viety äitinsä muka nousee tuon tuostakin haudan reunalle istualleen itkemään. Haudankaivaja kertoi vakuuttaneensa miehelle koko jutun perättömäksi.

Yleensä on sellainen luulo, että joka on äksy ja ilkeäluontoinen eläissään, hän on sitä kuoltuaankin. Moloskovitsassa kävi kuollut, joka eläissään oli tehnyt pahaa, kuoltuaankin kaksi vuotta kotonaan pahojansa tekemässä. Usein tuli hän ensiksi talliin, särki siellä sillat j. n. e. Tupapuolella hän särki laseja, aukoi vuoteiden vierellä sillanrunteja, että nukkujat sinne sortuisivat, asetteli puukkoja nukkujien kasvojen eteen j. n. e. Väen voi hän nukkuttaa niin siikeään uneen, ettei kukaan kuullut mitään, vaikkapa hänet kummittelija veti jaloista porstuaan. Kerran sattui joku hereillä olija tuota liikkujaa koskettamaan kädellään ja tuntui se silloin lankakerän tapaiselta. Se tuli taloon aina illanhämärässä ja poistui ennen kukon laulua — sillä silloin on jo maa siunattu. Kummittelijaa koetettiin ampua hopealla, mutta ei tullut apua. Rauhaan päästiin vasta kun lyötiin yöllä hänen hautansa päälle kolme leppänaulaa ja sanottiin kolme kertaa: amen.

Kansa uskoo, että „nelisilmäiset“ koirat, sellaiset, joilla on otsassa silmien päällä eriväriset pilkut, näkevät kotonaan käyvät vainajat ja haukkuvat niitä (kaksisilmäiset eivät näe) öisin. Muuten voidaan, erään kertojan mukaan, panna jotenkuten kalmistolle raja ja tälle rajalle merkiksi jotain arkaluontoista asiaa (mahdollisesti yhteydessä sukupuolielämän kanssa). Tällä paikalla syövät helvetin

sudet liikuskelevat vainajat, jotka silloin huutavat ja valittavat kauhealla äänellä yön pimeydessä.¹

Tärkeää on jälkeläisten rauhan ja edun kannalta, että täytetään aikanaan kaikki ne lupaukset, joita vainajalle on annettu. Jos esim. on vainaja säätänyt joitakin perintöjakoja, ovat ne aina suoritettavat, muuten saattaa olla ikäviä seurauksia: tulee kaikenmoisia vahinkoja, „tappaa“ karjaa j. n. e. Kertoja tässä huomautti erikoi-



Kalmoillakävijä lähestyy hautaa. Narvusi.

sesti, että vaatetta y. m. s. ei vainaja suorastaan voi turmella, mutta sitä enemmän on peljättävä eläinvahinkoja, sekä tauteja ihmisissä.²

Välttämätöntä on myöskin, että asiaankuuluvat muistijaisjuhlat ja kestitykset pidetään, jos tahdotaan perästä koituvia vahinkoja

¹ Kun vainajaa tuodaan kalmistoon, sanotaan papin näkevän millaiset henget seuraavat ruumista paareilla. Hän ei tietenkään näkemistään muille puhu.

² Vainajat voivat käydä vaatimassa tavaraa nukkujalta, joka tällöin keskustelee heidän kanssansa kuultavalla äänellä.

karttaa ja myöskin, jos tahdotaan tuonen tuville menneen hyvää silmällä pitää ja hänen oloansa uusilla ilmoilla hauskemaksi tehdä.

Muistijaisia vietetään nykyään Inkerissä useita ja erilaisia. Ensimmäinen tervehdys ainakin Etelä-Narvussa tehdään vainajalle yhdeksän yön jälkeen hautajaisista, jolloin joku kotiväestä käy tuomisineen haudalla. Tällöin ei seuraa sen suurempia juhlallisuuksia.

Tärkein muistijuhla, joka kaikille vainajille vietetään, on kuusviikkoiset. Tämä juhla vietetään kuudentena pyhänä peijaispyhästä lukien. Sitä varten varustetaan juhlaruokia, keitetään olutta y. m., ja pirtti siistitään kuten suuriksi juhliksi ainakin. Tuvan peseminen on muuten toimitettava jo muistopäivän edellisena torstaina. Perjantaina sitä ei sovi tehdä, sillä silloin „hiuttaa“ pesijä vainajan päätä, ja lauantai on leipomispäivä. Jos 'permannon pesu jotenkuten jäisi perjantaiksi, on se silloin tehtävä mahdollisimman hiljaa ja hellävaraa sekä ilman liivatta, pesuhiekatta. Jos ei ken ennätäisi pestä koko lattiaa, niin pestään ainakin pöydän alus, „vainajain tila“. Joka tapauksessa „pestävä on, sillä pokoinikat tulevat vierahisiin“.

Kuusviikkoisille kutsutaan koko vainajan suku. Jos vainaja on vanhempi ja arvokkaampi henkilö, kutsutaan usein koko kyläkin.¹ Kalmoilla käydään ja viedään sinne kalmoilliset (Soikkola) s. o. muistijaisevät, joihin Soikkolassa kuuluu kutakin vainajaa kohti yksi piirakka, yksi kakku ja yksi kananmuna sekä viinaa,² kaikki nämä täytyy olla eheitä ja rikkomattomia. Ehdoton sääntö vaatii, että kananmuna on rikottava kalmistossa. Eräs soikkolainen vaimo äskettäin toi munan haudalta ehyenä kotiin ja heti meni hänen suunsa ikipäiviksi väärään. Haudalla itkee vainajalle se, ken enimmän häntä suree. Haudalta siirrytään vainajan kotiin muistijuhlaa viettämään.

Muita yksityisiä muistijaisjuhlia ovat a s t a j a n p ä i v ä t, joita varsinkin varakkaat viettävät kolmanteen vuosipäivään saakka. Kalmoilla käynnin muulloin, paitsi kuusviikkoisilla suorittaa yksi

¹ Peijaisiin ei juuri kutsuta näin paljoa väkeä.

² N. s. yleisinä muistipäivinä viedään yksi tällainen eväsvarus kullekin sukulaisen haudalle.

henkilö, tavallisesti nainen. Hän vie haudalle ruokaantimia sekä viinaa.¹ Viemisistään nauttii hän siellä osan joko yksin tai jonkun paikalle sattuvan tuttavan kera ja osan jättää vainajalle. Joskus pistetään kepillä reikä haudan peitemultaan ja siihen kaadetaan viinaa. Tällä aikaa on vainajan muu suku hänen kotonansa, jossa varsinainen muistijaisjuhla vietetään.

Yleisiä kaikille vainajille omistettuja muistopäiviä, jolloin kaikki juhlaa pitävät on vuodessa neljä: raatetsoi (pääsiäisen aikaan), hel-luntai, subotan suovatta syksyllä ja liukupäivä paaston edellä tal-vella. Tärkein näistä näyttää olevan subotan suovatta, jolloin sanottiin, että on „koko miero kalmoilla“. Silloin teurastetaan ta-loissa luvattuja elukoita, pannaan olutta j. n. e.

Tällaisina muistopäivinä menee tavallisesti vain joku talon naisjäsenistä viemisineen kalmistoon, muu suku odottaa kotona.

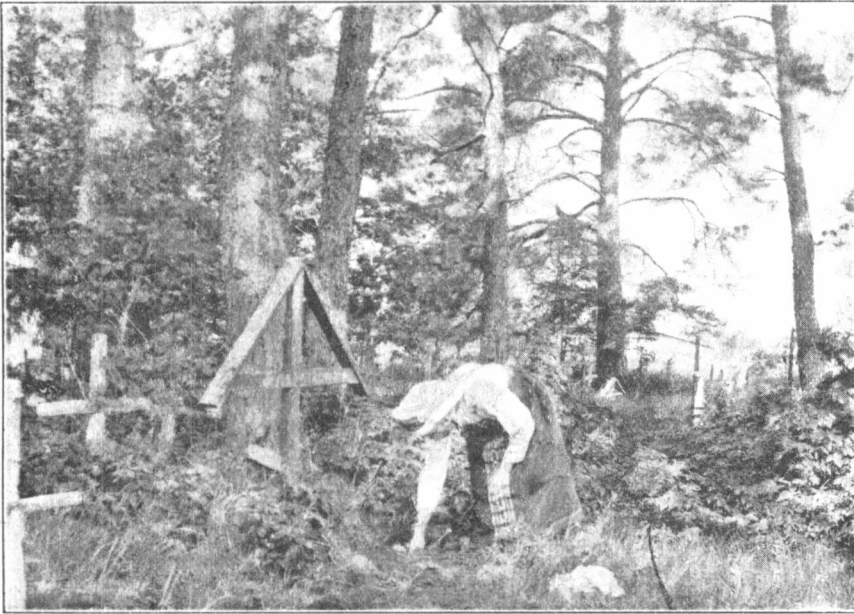
Toukokuussa 1910 näin Narvusin Haavikon kalmistossa suuren muistijaisjuhlan. Siihen otti osaa yli 200 naista. Klo 8 ajoissa aamusilla alkoi naisia virrata joka suunnalta kirkkopihalle odotta-maan papin siunausta muistijaiseväilleen. Jokaisella heistä oli pie-noinen vakka kainalossa, jossa eväät säilytettiin. Papin siunaami-nen, joka sivumennen sanoen taisi olla varsin tulokasta työtä, kesti nelisen tuntia. Tämän jälkeen kuhahti koko tuo naisparvi kalmis-toon, ehättäen kukin sukulaistensa haudalle. Haudalle tultua tarttui tulija ensiksi ristiin, sekä kumarteli ristien silmiään ja koskettaen joka kumarruksella sormillaan maata. Ruuasta annettiin osa kerjä-läisille, ensin osa syötiin. Joku pisteli lusikalla ruokaa ristin rakoi-hinkin, sekä maahan ristin juureen. Kenellä oli „haleutta“, suuri ikävä, se itki (itkuvirttä) kieppuen käsin ristissä. Eräs nuori leski-parka itki kaikista lohdutteluista huolimatta itsensä melkein tajut-tomaksi. — Koko tuossa suuressa osanottajajoukossa ei ollut mies-puolia kuin minä ja pari kerjuukkoa, muut olivat naisia.

Jos jonkun sukulainen on haudattu etämälle, menee hän kal-moilta tultua pitkin tietä sitä ilmansuuntaa kohti, jossa hauta sijait-see parikin virstaa ja asettaa kalmoilliset jossakin tiehaarassa koossa

¹ Ylä-Laukaalla kuuluu viemisiin erikoisesti: kananmuna, hernemaito, piirakat ja viina.

maahan, sekä itkee sinnepäin, missä vainaja lepää. Itkussaan sanoo hän, että tulin sinua täältä tapaamaan, jos et jaksa kotiin tulla; mutta etpä näy tässäkään olevan. Tuomisia ei tällöin maalle anneta. Jos sattuu vastaan tulijoita, tarjotaan heille eväitä maistettavaksi. Tieltä palaa viejänainen kotiinsa muistijaisaterialle.

Tässä kohden sopii mainita, että jos joku on mereen tai muuhun sellaiseen paikkaan hukkunut, josta hänen ruumistaan ei voida



Tervehtäjäiskumarrus haudalla. Narvusi.

tavata, haudataan silloin hänen hattunsa, kuten kerrottiin papin siunausten kanssa, ja tälle käydään muistijaispäivinä viemisiä viemässä.

Kun muistijaiset vainajan kotona alkavat, pannaan ruoka pöytään ja siihen yksi lusikka. Jos useampia lusikoita pantaisiin tällöin pöytään, tulisi siihen kovin paljon vainajia syömään, mutta kun vaan yksi pannaan, tulee ainoastaan oma suku. Kaikki läsnäolijat ristivät nyt tuvassa silmiänsä — pöydässä ei ole ketään elävistä vieraista. Ristinnän kestäessä ottaa äijä, talon vanha isäntä, paistin-

pannuun hiiltä ja laatanaa, sekä savustelee sillä pöydän ympäryksen ja aluksen. Samaten ottaa hän suoloja näppiinsä, ja heittelee niitä yli pöydän astioihin kolme kertaa ja vie loput paistinpannuun hiilien päälle räiskimään. Vielä kerran ottaa hän suoloja, sekä sitten herneitä ja munaa ja riputeltuansa niistä palasia pöydälle, päästää väen pöytään syömään. Ennen riputtelua vie hän myöskin munan kuoret paistinpannuun. Pöydälle isännän riputtelemia murusia ei syödä. Muistijaisissa saa käyttää veistä vain silloin kun isäntä leikkaa munaa palasiksi. Kun se on tehty, viedään veitsi pois koko pöydältä.¹ Muu ruoka syödään käsin murtaen. Joka paistolajista pistetään ensimmäinen murunen k o l o o n, pyhästen nurkka-hyllylle, vainajien nautittavaksi. Siellä saavat palaset olla pitkiä aikoja.

Sillä aikaa kun suku pirtissä aterioi, laulaa eteisessä joku naishenkilö pyyntövirttä (itkua), jossa pyytelee vainajia tulemaan odottelevien heimolaisten joukkoon.

Kun ateria on lopussa, menee kukin siinä järjestyksessä kun on pöydästä noussut ulos oven eteen kujalle ja ristii silmänsä kalmolle päin. Samalla pistää jokainen maahan pystyyn päretikun tai vitsan oksan kepiksi vieraista lähteville vainajille. Näin saattaa, jos talossa on monta vainajaa syntyä koko tikkutarha oven eteen.

Muistijaiskestissä pitää vainajille olla alkamattomat ruuat. Tarjoilun laadusta tiedetään (Soikkola) kerran kahden vainajan muistijaisten jälkeen keskustelleen seuraavasti (käyttäen tällöin kuvannollisia nimityksiä ruokaaineista):

1 vainaja: Oliko teillä tohavaa (talkkunaa)?

2 vainaja: Oli.

1 vainaja: Oliko teillä pivolla otettavaa (hernettä)?

2 vainaja: Oli.

1 vainaja: Oliko teillä viereväistä (kananmunia)?

2 vainaja: Oli.

¹ Veitsen tärhteleväminen kannella, pöydällä, kuuluu manalaan. Siksi on se kielletty.

1 vainaja: No sitten oli teillä hyvä. Minulla ei ollut sitä eikä tätä; ja hän menikin pahoilla mielin pois. Kertoja huomautti lisäksi, että vainajat ovat myöskin pahoillaan jos ei heitä aterian jälkeen saateta kujalle.¹

Paitsi näitä mainittuja tilaisuuksia on vielä erinäisiä yksityistapauksia ja -syitä, jolloin viedään vainajille kestitystä. Kotona ei näissä tapauksissa yleensä mitään kestitystä järjestetä.

Kun tyttö, jolta on jompikumpi vanhemmista tai molemmat heistä kuolleet, varustautuu kotoaan miehelään lähtemään, käy hän läksiäisten aattopäivänä itkien hyvästelyllä kalmistossa. Hääaikaan on tapana myöskin viedä hääolutta viemisiksi kuolleiden vanhempain haudalle. Ennen kotoalähtöään seisoo morsian itkusilmin lasi-kädessä ikkunaan päin ja pyytää jumalia „ottamaan otravettä, maistamaan mainiota mallasvettä“. Jos hänen vanhempansa ovat kuolleet, kutsuu hän näitä erikseen saapumaan.

Jos sattuu talolle vahinkoja tulemaan, sairautta ihmisiin tai karjalle onnettomuuksia, nousee silloin usein ajatus, että kenties on jotenkin vainajia loukattu ja heiltä saatu onnettomuuksia. Tällöin on ainoa keino varustaa heti kalmoilliset ja viedä ne sen vainajan haudalle, jota arvellaan vahingon lähettäjäksi. Niinpä selitti eräs soikkolainen emäntä, jos sattuu elukoille onnettomuuksia, etenkin sairautta, arvaillaan heti: „Jospa lie suuttuneet vainajat“, sekä paistetaan kalmoilliset ja viedään ne haudalle vaikkapa minä päivänä viikosta. Vainajain suuttumiseen voi olla syynä se, että on antanut heille liian vähän suuremman kestityksen aikana, taikka yleensä liian harvoin muistanut heitä. Tällaisella käynnillä täytyy vähintään puolet viemisistä antaa jollekulle, vaikkapa lähipellolla kyntäjälle.² Viinasta annetaan ensiannos maahan kaataen vainajalle. Samoin ruokatavaroistakin ensiosa asetetaan ristin päälle lintujen varaksi. Seuraavan annoksen antaa viejä jollekin tapaamalleen ihmiselle ja sitten vasta itse syö. Hätätilassa kalmoilla käydessä

¹ Kerrotaan, että joskus on kelvottomalle kuolijalle pantu karpänen kouraan ja sanottu: Se on sinun osasi. Sitä vainajaa ei ole hyvin kohdeltu haudan takana.

² Kalmistot Inkerissä ovat hyvin usein peltojen keskellä.

pyydetään vainajalta: Elä suutu, eläkä vihastu, eläkä paa pahaksi kun en joutunut aikanaan tulemaan.

Tässä sopii mainita, että Soikkolan kalmistossa on erään, muutamia vuosikymmeniä sitten kuolleen kasakan hauta, jolle moni käy yhäkin antimia viemässä. Jos kana ei hyvin muni, luvataan viedä munimakauden ensimmäinen muna kasakan haudalle. Se viedään seuraavana pyhänä kypsäksi keitettynä. Samaten luvataan paistaa



Rukous vainajalle ennen tuomisten nauttimista. Narvusi.

kasakalle piirakka ensi kalansaaliista, jos vaan tulee hyvä pyyntikausi. Kaikki tämä kestitys selitetään tehtävän siksi, ettei kasakalla ole sukulaisia paikkakunnalla. Samantapaista kunniaa, joskaan ei niin suurta, nauttivat myöskin eräs tallisotilas ja muuan kerjäläinen, jotka ovat hiljattain kalmistoon saatetut. Molemmat he ovat muukalaisia.

Ankara on myöskin vainajain kosto jos koskee sellaiseen ja vie sen paikoiltaan, mikä vainajille kuuluu. Niinpä ei saa yleensä ottaa mitään kalmistoon kuuluvaa esinettä tai tavaraa, ei puita, ei

kiviä, marjoja t. m. s. Vain erikoistapauksissa voi tehdä tuohon sääntöön poikkeuksen, mutta sekin on tehtävä ehdottomasti vainajan luvalla.¹ Äskettäin hakkasi eräs mies ison tammen Soikkolan Herravallan „ruotsin kalmistosta“ ja toi sen tarvepuuksi kotiinsa. Mutta jo ensiyönä kuoli mieheltä pässi. Hän vei heti tammen rungon takasin kalmistoon ja pääsi siten pahemmista seurauksista. Samasta kalmistosta toi kerran niinikään muuan venakontsalainen yhden kiven kotiinsa. Jo seuraavana yönä hän sairastui, eikä siitä selviytynyt ennenkun vei kiven takaisin. Kiven vietyä hän hiukan parani, mutta kuoli kuitenkin samaan tautiin. Kertoja arveli, että kivi oli otettu jonkun pahaluontoisen vainajan haudalta.

V. 1907 kuoli eräs Säätinän mies „kalmojen kohtaamiseen“. Hän oli matkalla ollessaan antanut hevosensa syödä ruohoa erään kalmiston aitoviereltä ja itse siinä nukkunut. Heti herättyään tunsii hän pahoinvointia ja töin tuskin pääsi kotiinsa kuolemaan. Kertoja arveli, että jos joku olisi ennättänyt ja osannut sovituskalle loukattuun kalmistoon, olisi kenties mies parantunut.

Soikkolan suomenuskoisten hautausmaalta otti eräs mies papin luvalla ison kuivan puun sekä vanhoja ristejä ja poltti ne kotonaan. Hän sai heti vetotaudin ja kuoli koukussa kahden vuoden perästä. Tämä tapahtui noin v. 1900.

V. 1909 tahtoi eräs mies hakata yöllä varkain kaksi tammea jostakin Kattilan puolen kalmistosta. Juuri kun hän hepäsi ensi iskuja, huomasi hän takanaan seisovan kaksi peloittavan pitkää miestä. Kauhun valtaamana lähti hän kotiinsa juoksemaan. Heti sinne päästyään hän sairastui ja muutaman kuukauden perästä kuoli. Kuollessa vieretteli häntä ympäri lattiaa. Kummitukset kalmistossa olivat ilmestyneet hänelle aivan yhtäkkiä.

Jos tilanahtauden takia tarvitsee ottaa kalmistosta puita, niin poltetaan ne jossakin kalmiston vierellä, tavallisesti läheisellä pelolla. „Ei anna syän“ tuoda niitä kotiin poltettavaksi vaikkakin Inkerissä on suuri puutos polttopuista.

¹ Jos esim. tahtoo marjoja syödä vanhoista kalmistoista, on siihen lupa pyydetävä vainajilta. Lupa pyydetään „sinulta“. Moni ei tohdi millään muotoa marjoihin koskea.

Muutenkin, jokatapauksessa on varovasti ja siivosti kalmistoissa esiinnyttävä. Ei siellä saa sopimattomia puhua, eikä häiritsevää melua pitää. Sitä enemmän on varottava (muistijaiskäynneilläkin) jos tiedetään, että vainaja on „kehno“, ärttyisä. Ei sellaisella haudalla saa edes viatonta nauruakaan nauraa, siitäkin voi tulla kosto. Samaten ei saa ristiä koskettaa, eikä haudan päälle istua, vielä vähemmin saa tahria kalmistoa. Tästä syystä ei juuri tohdita esim. pieniä lapsia kalmistoon viedä, koska niiden käytöstä on vaikea muun menon ohessa valvoa. Jos sattuu lapsi kirkkomatkalla olemaan mukana, jätetään se mieluummin veräjän ulkopuolelle jos vaan satutaan saamaan sille joku hoitaja haudalla oloajaksi. Ja jos sattuisi lapsi loukkauksen tekemään, on silloin äidin asia sovittaa se. Eräs soikkolainen äiti kertoi, että kun hänen lapsensa (n. 1900) kalmoilla käydessä kasteli erään äksyn vainajan haudan, sai se heti ensimmäisenä yönä taudinkohtauksen: aamulla se ei liikkunut jäsentäkään. Äiti juoksi heti aamulla varhain salaa loutakun¹ haudalle ja vei sinne lepykkeeksi kyynärän vaatetta sekä voilla voidellun kasvokannikan, jotka hän kumartaen haudalle asetti. Näin parani lapsi. Lapsen¹ loukkaamaa vainajaa voidaan kalmistossa lepytellä seuraavin sanoin:

Olkaa työ niin hyvät,
 Olkaa työ niin heltehet,
 leppykää työ ja luopukaa työ;
 elkää työ suuttua
 jos mitä laps teille teki. (Soikkola.)

Kalmoilla käydessä ei saa olla päällä iloisia tanssipukimia. Erikoisesti huomautettiin, ettei monilla helyillä varustetussa kaatteripuvussa, joka on varsinainen tanssipuku, saa mennä kalmistoon.¹ Tähän tilaisuuteen sopiva puku on sinekkihame, pilupaidan ja helmi-vyön kera; päässä on sapano.

Erikseen on mainittava „ristimättömien kalmistot“ synkissä metsissä, joille kansa nykyisen viinatulvan seurausten vihjaamana

¹ Syynä voi muuten olla tämän puvun vierasperäisyyskin ja muodin uutuus, jota eivät vainajat siedä.

on antanut kaamean nimen „viinakalmat“. Ne sijaitsevat jossakin kylän takalistolla metsässä ja ovat aivan erillään varsinaisista hautausmaista. Näihin haudattiin n. vuoteen 1870 asti ristimättöminä kuolleet lapset, sekä hirttäytyneet ja viinaan kuolleet; molemmat viimeainitut haudataan vielä nytkin sinne. Hirttäytynyt haudataan auringon laskettua. Ennen ei sille ristiä pantu haudalle, mutta nyt jo pannaan. Näilläkin kalmoilla käydään, mutta ei sen tarvitse tapahtua minään määrättyinä päivinä, kuten muilla haudoilla, vaan siellä voi käydä koska hyvänsä. On luulo, että näissä kalmistoissa elelee pahoja lintuja ja siksi niitä tavallista enemmän peljätään.¹

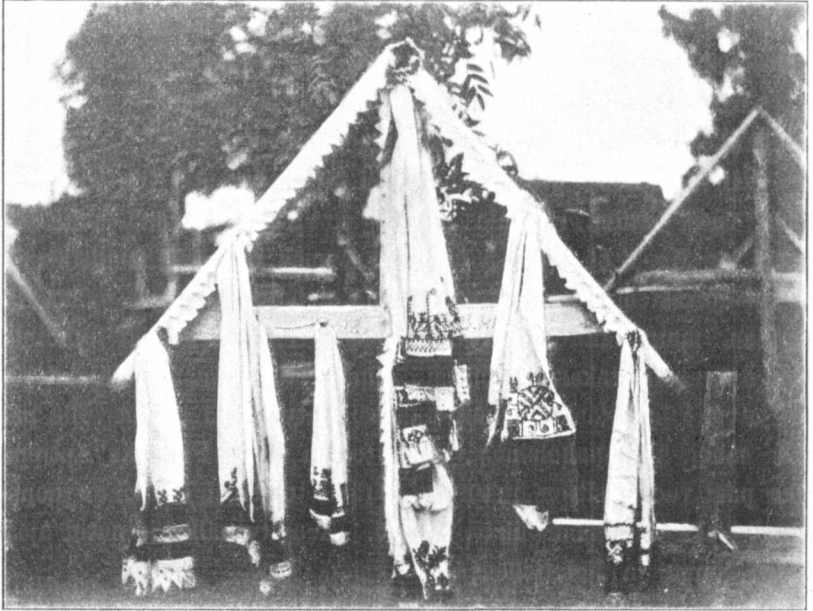
Hirttäytyneiden kuolemanjälkeisestä kohtalosta sopii tässä osoitteeksi kertoa seuraava soikkolainen kertomus.

Hirttäytyneen ottaa paholainen hevosekseen. Niin tuli muutama vuosi sitten eräs mies parivaljakolla pääsiäisyönä muutaman sepän luo Koskisen kylässä ja pyysi seppää nopeasti kengittämään hänen ajokastensa takajalkoja. Seppä ei halunut ruveta pyhää rikokomaan, mutta kun sai hyvän maksun, niin löi kengät jalkoihin. Kengittäessään takasia huomasi seppä, että ajokasten etujalat olivat aivan ihmiskäsien näköisiä ja säikähtyi tästä kovin. Elä pelkää, sanoi ajaja-paholainen, tämä toinen on se Pätsinän Antippa, joka pari vuotta sitten hirttäytyi ja tämä toinen on Haavikon juoppo pappi, joka niimikään hirtti itsensä. Kengityspalkaksi antoi ajaja yhden ruplan ja ajoi tiehensä.

Mitä viimein itkuvirsiin tulee, joita yhäkin runsaissa määrin vainajille, sekä laudalla ollessa, että muistijaishetkinä esitetään, ovat ne Inkerissä, kuten Rajakarjalassakin jonkunlaista hyväily- ja kuvannollisten sanojen latelua, joita esitetään määrättyllä nuotilla. Nuotti vainajille itkettäissä on jo alunpitäen sellainen, että syrjästä kuullen luulee esittäjän itkevän. Vähitellen kiihtyy hänen tunteensa ja sanat tulevat yhä raskaampien hengenvetojen värittäminä, todellisina itküäänteinä. Näillä virsillä ei ole mitään määrättyä rakennetta,

¹ Kerran näki kaksi miestä hautuumaalla seisovan haudan päällä valkean lehmän, jolla oli ihmisen silmät. Kun toinen miehistä sille jotakin virkkoi, rupesi kyyneleet vuotamaan sen silmistä. Lehmä jäi siihen seisomaan.

runoasua, mutta sanavarasto ja lausemuodot, joita niiden kokoonpanoon voi käyttää, ovat määrättyt. Sekä nuotti, että sisältökin näyttää olevan samanlainen kuin venäläisillä. Itkun pituus ja sujuminen riippuu itkijän mielentilasta sekä lahjoista. V. 1909 itki eräs äiti Soikkolan Nenovehen puolella poikansa ruumiin ääressä neljä tuntia. Ensin itki polonen kyyryllään ja istuillaan, mutta lopulta jo puolitajuttoman näköisenä voihkerehti lattialla piehtaroiden. Kukaan ei



Neidon hauta. Inkeri.

voinut tyynnyttää tuota herkkää karjalais-äitiä hänen hillittömän mielenliikutuksensa aikana. Itkuvirsiä esittävät vaan naiset. Kullekin vainajalle itkee se, jota kuolema kovimmin koskee, siis vaimo miehelleen, äiti pojalleen, tytöt vanhemmilleen j. n. e. Jos esim. vanhin sisar luulee, ettei hänen yksin itkunsa auta emon haudalla, noutaa hän sinne kaikki sisaruksensa pienimpään saakka ja koettaa niiden nimessä, erittäinkin nuorimman, pyytää emoa tulemaan neuvoja antamaan heille „viikoksi, päiväksi — edes tunniksi“:

Kuule, käsin kuvaajaiseni,
 Mie jo toin pienemmän pesetelyses,
 Jo toin nuoremman nosteteltuses,
 Hauvalles, hunnuin hautomaisuen,
 Kalmoilles, kailoikukkasen,
 Nännänimevän, ihala imettelijäisen,
 Rinnan tahtojan, tasottelijaisen.
 Nouse maistuttele nännälläs, maalletuojasein.
 Kasta hot suuta sukimaiseltas.
 Nouse hot lakoita päätä pääskylintuiseltas.
 Nouse hot silottele silmiä siveloituiseltas.
 Siun kun oottelit tätä päivää pääskyläisei,
 Tätä tunnia tukkoilintuses.
 Kun mie ain tositin siun tuomikukkasilles:
 Meiän lienöö kalman pääl kallis kapaloijaseimme,
 Meiän lie ristin nojall nostettelijaiseimme --
 Määmmä ja tuomma suvun nojall sukimaisuën,
 Tuomma heimon varall helmointuomasemme.
 Taitaa ei olla volia meiän vuosintuojasell,
 Ei taija olla valtaa meiän viljoinvaalijaisell,
 Kun tuo on niin kovin kovistunut, käsin korottelijaisein,
 Vahvoin on vahvistunut meiän viljoivaalijaisein.
 Taitaa olla kovat tuonen suuvot,
 Taitaa olla valjut manalan vanhit (= vanhimmat)
 Kun ei lase tunnin ajaks meiän tuittelijaistamme,
 Minutin aikueks armas-asettelijaistamme -- --

Ottaa pienen lapsen syliinsä ja sanoo:

Terve, polvintuojasein!
 Nyt vast uson, ettei oo volias, vuosintuojasein,
 Nyt luulen, ettei oo vallassas viljoinvaalijaisein.
 Emmä taitaa mahtaneet kysyä kytöven-karkehikkaiset me,
 Koko suvull, kovan-karkehikkaiset me.
 Taioimma olla kai kylmät kysyjät.
 Taioimma olla kai mahtamattomat mairojat. --

Kaikki itkevät ja hyväilevät ristiä, sekä poistuvat.

Nykyään käyttävät Inkerissä, kuten Karjalassakin itkuvirsiä vain venäjänuskoiset. Lutherilaiset inkeriläiset eivät myöskään muistijaisia vietä. Vanhat vakuuttavat kuitenkin, että ennen ovat myöskin suomenuskoiset kalmoilla käyneet, vaikka se tapa on sittemmin heiltä pois jäänyt. Sanotaanpa, että heillä olisi itkujakin kerran ollut. Merkkejä siitä, että myöskin suomenuskoiset joskus kaikessa hiljaisuudessa vievät antimia omaistensa haudoille, olen useitakin heidän kalmistoistaan tavannut. Niinikään huomasin toukokuussa 1910 kuinka eräs suomenuskoinen vaimo tultuaan muutamalle haudalle Kosemkinan kalmistossa, lankesi siihen polvilleen rukoilemaan ja sitten rupesi haudan päälle istumaan ja itkemään.

Vertauskuvat taikuudessa.

Kirjoittanut

V. J. MANSIKKA.

Miksi joku esine tai toiminta on saavuttanut kansan taikuudessa muita huomattavamman aseman, saa suureksi osaksi selityksen siitä, että niihin aikojen kuluessa on liittynyt vertauskuvallinen merkitys. Taikauskoinen ihminen on syvästi vakuutettu siitä, että symbolisesti esitetty toiminta synnyttää sen, mitä taikateolla tahdotaan saada aikaan. Symboliikka taas perustuu idea-assosiatiioniin, etupäässä siihen näennäiseen yhtäläisyyteen, joka muka vallitsee vertauskuvan ja sen realisen vastineen välillä. Jos näiden välillä on olemassa edes yksi yhtymäkohta, arvellaan yhteyden ulottuvan koko alalle, niin että vertauskuva täydellisesti edustaa vastinettaan. Tässä suhteessa kansan keksimiskyky on usein antanut hämmästyttäviä tuloksia tarjoten sille, joka taikuudesta etsii kansanpsykologian ilmauksia ja niiden alla piilevää alkuperäistä maailmankatso- musta, muokkaamattoman tutkimusalan. Joskus taikatempua säes- tetään erityisillä sanoillakin, parallelisanoilla, joiden avulla taian merkitys täydellisesti selviää. Olemme poimineet muutamia Suomal. Kirjallisuuden Seuran hallussa olevia symbolisia taikoja ja niihin yhdistyviä parallelisanoja.

Rakkautta edustaa taikatempuissa niinkuin vertauskuvallisessa puheessakin tuli, lämmin, eroitukseksi kylmästä, jolla taas on edus- tettu vihaa ja eripuraisuutta. Siksi niissä taioissa, joiden avulla tahdotaan saada joku rakastumaan, kiintymään, tottumaan johonkin,

esiintyy monen eri kansan maagiassa tuli. Kun vanhan ajan roomalainen kaipasi lemmittynsä vastarakkautta, poltti hän savea ja vahapalasta, jotka kuvasivat hänen lemmittyään, ja lausui sen ohella sanat: „Kuten tämä savi kuivuu ja kuten tämä vaha sulaa, samalla tulella palakoon N. N. rakkaudesta minuun“¹. Pari tähän kuuluvaa esimerkkiä otettakoon venäläisiltä. Jos tyttö haluaa herättää miehen rakkautta, ottaa hän palan tämän kengästä ja rihman hänen hatustaan, sekoittaa saadut esineet vahapalaseen ja heittää tämän tuleen sanoen: „Että sinua niin polttaisi minun perääni, kuin tämä vaha kiehuu!“² Vienan läänissä neuvotaan irroittamaan uunista pala savea ja sanomaan: „Kuten tämä uuni kuivuu, samoin kuivukoon N. N.“³ Erään Suomessa, Kurkijoella, tehdyn kirjaanpanon mukaan ottaa naimahaluinen tyttö pojan päästä hiuksia, polttaa niitä pannulla ja panee siihen lisäksi vielä viinaa ja havuneuloja sanoen:

Pala tuli, pala takla
 Pala nuoren miehen mieli
 Kekäleenä keikkumaan,
 Taklana takitsemaan
 Ja nuoren pojan mieli palamaan,
 Kuin tämä viina palaa ja kyttöö (O. Matikainen 26).

Metsänkävijä suostuttaa itselleen anteliaaksi metsän pannen tinaa valamalla ansaan ja sanoen: „Kuin tämä on tulinen niin olkoon hänen mieli. Linnut tulkaat minulle tähän ansaan“⁴. Saadakse karhun tulemaan takaisin kaatamansa lehmän haaskalle, metsästäjä ottaa lehmän lihaa, panee sen tuleen ja lausuu: „Kuin tämä tuli palaa, niin yhdeksän kertaa enemmän mielesi palakoon tähän tulemaan syömään“⁵. Jos taas metsämies tahtoo totuttaa karhun vanhaan pesään, panee hän karhun rasvaa hiilostaan ja kiertää karhun-

¹ Jahrbücher für klassische Philologie, XIX Supplementbd. s. 487.

² Efimenko, Сборникъ малороссійскихъ заклинаній N:o 1.

³ V. Mansikka, Заговоры Шенкурскаго уѣзда (Живая Старина 1912) N:o 37, vrt. saman tekijän Über russische Zauberformeln s. 93.

⁴ Varonen, Suomen kansan muinaisia taikoja I Metsästystaikoja s. 200.

⁵ Ibidem s. 216.

pesää kirveen kanssa puhellen: „Kuin tämä hiilos kytee, niin hänen sydämensä kytekään“¹. Saatuaan jäniksen panee hän sen uuniin eteen hiilokseen ja sanoo: „Kuin tämä pätsi on palava, niin hänen vatsa palakoon minun ansiohini“². Tässä saakoon kuitenkin sijansa huomautus, että polttamista käytetään taioissa moneen muuhunkin tarkoitukseen. Otettakoon esimerkki siitä, millä tavalla metsästäjä saa linnunvarkaan tuomaan saaliin takaisin. Hän heittää ansan selkäpuun palavaan uuniin ja heittäessään lausuu: „Polttakoon sen sormia, joka on varastanut, niinkuin tuli polttaa tuota permen selkäpuuta“³.

Samalla tavalla kuin tuli on myöskin joku lämmin esine synnyttänyt mielikuvan tunteen lämpimyydestä. Hevosien kesyttämistä varten savolainen hevospäällikö syöttää hevoselle lämpymän kakkaran, jonka ohella hän sanoo: „Niin lämmin sydämes olkoon minua kohtaan kuin tämä kakara“ (Hyvärinen 22 Rääkkylä). Tässä taiaassa muuten käytetään toista rakastuttamis- ja totuttamistaiioissa yleisesti tavattavaa esinettä, nim. leipää, ylimalkaan ravintoainetta, ruokaa tai juomaa, joiden avulla taikavaikutuksen luullaan välittömästi siirtyvän elävään olentoon. Toisen hevostaian mukaan on eläin kierrettävä leipäpalalla kolme kertaa myötäpäivään ja sanottava: „Sev ver sie pakene minnuu, kui tää leipä pakenoo sinnuu“; jonka jälkeen leipä on syötettävä hevoselle kirveen päältä (Heinonen 130 Hiitola). Mitä kaikkia idea-assosiatsioneja leipä on synnyttänyt rakkaustaiioissa, näkyy venäläisistä vastineista. Leipäpalalla on esimerkiksi pantava veteen, vedellä on pestävä silmiä ja lausuttava: „Kuten ei kukaan voi tulla toimeen ilman leipää, ilman suolaa, ilman vettä ja ilman tulta, samoin Jumalan orja älköön voiko elää tai olla ilman minua, Jumalan orjatarta“⁴. Kuten näkyy, leipä on tässä käsitetty yhdeksi elämän välttämättömistä tekijöistä, ihmiskulttuurin tyypillisimmistä edustajista ja ihmisen likeisimmistä esineistä. Samallaisena likeisyyden symbolina esiintyy se yhdessä veren kanssa

¹ Varonen main. teos s. 74.

² Ibidem s. 136.

³ Ibidem s. 167, vrt. Brandt 405 Ilmajoki.

⁴ Заговора Шенк. уѣзда N:o 39, vrt. Über russ. Zauberformeln s. 112.

seuraavassa taiassa, joka tehdään koiran kesyttämiseksi: Jalasta polven alapuolelta otetaan verta leivän päälle, leipä pujotetaan paidan hihan ja housujen lahkeen lävitse (jos koira on uros, niin oikealta puolelta, jos taas naaras, niin vasemmalta) sanoen: „Näin sinä lämpimästi isäntääsi seuraa, kuin on veri lämmin“ (Jouhki 12 Venäjän-Karjala). Tuotakoon esille vielä karjataika, jossa käytetään leipää. Kun nimittäin Mikonpäivän aattona pannaan olkia lehmien eteen, on syötävä sitä tehdessä leipää ja lausuttava: „Pure sinä niin olkea kuin minä tätä leipee“ (Fabritius 157 Juva). Paitsi verta tavataan leivän ohella toistakin ihmistä likellä olevaa ainetta, hikeä, joka on myöskin hyvin yleinen kysymyksenalaisissa taioissa. Eläimen saa ihminen sääksmäkeläisen neuvon mukaan (Aalto 102) seuraamaan itseään, jos antaa leipäpalan olla kainalonsa alla siksi, kunnes se tulee hikiseksi, jonka jälkeen se on syötettävä eläimelle maakiven päältä sanoen: „Sinun pitää olla niin liki minua kuin tämä hiki“. Vastaavissa taikatempuissa esim. Venäjällä on hiellä samoin hyvin tärkeä tehtävä. Syöttäen hikistä leivosta mielitetylleen sanoo vienalainen mies: „Kuten ihminen ei voi elää, ei olla ilman hikeä, samoin älköön Jumalan orjatarakaan voiko olla eikä elää“¹. Toisella paikkakunnalla pyyhkäsee mies hikisellä liinalla rakastettuaan ja sanoo itsekseen: „Kuten minulla, Jumalan orjalla, hiki kiehuu, samoin kiehukoon ja palakoon Jumalan orjattaren sydän minusta, Jumalan orjasta“².

Kuten sanoimme, vihan ja eripuraisuuden symbolina on joku kylmä esine, tavallisesti kivi tai maa. Kun on mieli saada rakastavaiset kylmenemään toisilleen, on otettava kalmistosta kolme kiveä ja pantava ne saunassa ollessa vesiastiaan sekä vedellä vaellessa puheltava: „Näin sinä kylmene, kuin tämä vesi on kylmä ja kalma kolkko“ (Marttiini 851 Venäjän-Karjala). Toista samaa tarkoitusta varten tehtävää taikaa säestetään seuraavalla luvulla: „Niin sie tule kylmäksi (nimi), kuin kylmät on nämä kalman kivet“ (Jouhki 17 Venäjän-Karjala). Kolmannen kirjaanpanon mukaan on otettava pellon rauniolta kolme kiveä, joilla asianomaista on paineltava sa-

¹ Заговори Шенк. уѣзда N:o 43.

² Мајков, Великорусскія заклинанія N:o 23.

noen: „Jos meidät on Jumala yhteen luonut, niin mennään yhteen, vaan jos ei, niin ollaan niin kylmät toisistamme kuin nämä kivet“. Tämän jälkeen kivet ovat vietävät paikoilleen (Juutilainen 46 Rantasalmi). Jos joku tahtoo rikkoa aviopuolisoiden sovun, ottaa hän pohjoiseen (huom.! pahan olopaikka) juoksevasta vedestä kolme kiveä ja ottaessaan lausuu: „Näin kylmä olkaah heijän syvämmesäk, kun tämä kiv on teällä veessä.“ Senjälkeen on kivet taskussa kuljetava puolisoitten välistä puristellen kiviä ja puhellen itsekseen: „Näin kylmä olkaan teijän syvämmennyk, kun tämä kiv on tässä“ (Hakulinen 373 Tohmajärvi). Edelleen on muistiinpantu taika, jonka mukaan sunnuntaina ennen päivännousua lasketaan vasemman olkapään taitse paidan lävitse kolme saunan kiveä ja boetaan: „Sinun sydämesi olkoon niin kylmä kuin tämä kivi“ (Hytönen 207 Juva). Jos taas karja on vieroitettava entisestä kodistaan, on ostajan ulkopuolelta entisen kodin aita otetulla kolmella kivellä paineltava otsaa, rintaa ja ristiluita sekä lausuttava: „Näin sinun pitää kylmää täällä, kuin on kylmät nämät kivet“ (Jouhki 27 Venäjän-Karjala). Samaa tarkoittaa se, joka kolmella vesikivellä painelee lehmän sydänalaa ja sanoo: „Näin kylmä olkoon syömmes, kun nämä kivet ovat, elä muistele entisiä maitas“ (Hakulinen 159 Tohmajärvi), tai se, joka entisen kotiläävän parresta ottaa maata ja painelee sillä lehmän niskakuoppaa ja tultuaan kujan suuhun vielä painelee kolme kertaa rintaa sanellen: „Sinun sydän pitää olla kylmä kuin kivi tälle maalle“ (Gummerus 354 Pihtipudas). Tässä yhteydessä olkoon mainittu vielä seuraava lemmenvieroitustaika: Pojan kasvojen edessä on kolmasti huiskutettava esiliinalla sanoen: „Kylmene niin, niinku toiki on kylmää“; jonka jälkeen täytyy polttaa palanen esiliinaa ja tuhka juottaa kahvissa asianomaiselle kuiskaten: „Tu niin karvaaks hualle, kun tää on sinun ryypätäkses“ (K. Andersson 50 Loppi). Siinä suhteessa, että taittavana esineenä on käytettävä asianomaisen vaatekappaletta, tämä taika liittyy kokonaiseen sarjaan muita samassa tarkoituksessa tehtyjä taikatemppeja. Vaikuttaessa ihmiselle kuuluviin esineihin, etenkin juuri hänen vaatteisiinsa, luullaan voitavan vaikuttaa itse ihmiseenkin. Haluten itselleen ylivaltaa alkavan yhdessäolon aikana morsian vihille mennessä vetää polvistuessaan

jalkojensa alle sulhasen takin liepeen ja sanoo: „Ole minulle niin alamainen, kun toikin tualla makaa“ (K. Andersson 52 Loppi). Tarkoituksella tehdä tyttö vastenmieliseksi pojalle on tämän paidalla pyyhittävä kolme kertaa sikaa vasten karvaa sekä saneltava: „Ettet sä pid siit flikast enempää ko täst siast“; jonka jälkeen paita on annettava pojan ylle (Kahari 156 Eurajoki). Ruumista likimpänä vaatekappaleena on paita erinomaisen sopiva johtamaan taikavaikutusta ihmiseen. Vertailun vuoksi mainittakoon, että paita rakkausmaagiassa oli tunnettu Venäjällä asiakirjojen mukaan jo 17 vuosisadalla. Kun esim. miehen ja vaimon väli oli parannettava, poltettiin paidan kaulus ja sanottiin: „... niin valkea, kuin paita on päällä, yhtä valoisa olkoon mies“¹.

Rakkautta on verrattu myös sokeuteen. Tältä kannalta on ymmärrettävä taika, jonka mukaan lempi saadaan syytymään siten, että neula pistetään elävän käärmeen silmän läpi ennen käen kukuntaa ja sen jälkeen kätketään se miehen takin kaulukseen sanoen: „Kaipaa sä mua, niinkun kärmes ennen kaipas silmänsä, kun mä neulan sen silmän läpi pistin“ (Brandt 45 Jalasjärvi)². Toisaalla taas taika on tunnettu siinä muodossa, että neula vedetään elävän hiiren silmien läpi, jonka jälkeen se pannaan pojan vaatteisiin lausuen: „Sun pittää mua nin kaipaaman, ko se hiirikin silmiänsä kaipaa“ (Ahti 139 Kokemäki, vrt. Kahari 7 Eurajoki, Brandt 83 Laihia). Laajalla alalla käytetty sokeuden symboli on iltahämärässä lentelevä nahkasiipi, jota senvuoksi hyvin usein tavataan lemmentaiioissa³. Sanat, joilla mies toivoo saada osakseen naisen suosiota raapiessaan tätä nahkasiiven kynsillä, kuuluvat kerran kirjaanpantuina seuraavasti: „Seura sinä minua niinkun nahkasiiven kynnet rohtimista raitia“ (K. Andersson 2 Loppi).

Paitsi kylmyyttä esiintyy kivi myös vakavuuden, paikallaan pysymisen symbolina. Meillä oli jo edellä taika, jonka mukaan eläi-

¹ Majkov, Великор. заклин. N:o 47, vrt. Über russ. Zauberf. s. 113.

² Käärme, jonka sokeutta verrataan taikavaikutukseen, tavataan jo latinalaisilla, Jahrbücher für kl. Phil. XIX s. 486.

³ Vai onko syynä eläimen esiintymiseen lemmentaiioissa sen ahneus?

men kesyttämiseksi leipäpala on annettava sille *maakiven* päältä. Joskus riittää, että eläintä kuljetetaan kolme kertaa „istuvan“ kiven ympäri ja sanotaan: „Pysy paikoillas niinkun tämä istuva kivi“ (Etelä-Pohjanmaan nuorisoseura 198). Yhtä tehokkaat kuin maakivet ovat saunan uunin pohjalta otetut kivet, joilla painellaan lehmän jalkoja säestäen taikaa seuraavilla sanoilla: „Noin ole sinä vakaa, kuin on nuot kivet vakaat“ (Jouhki 13 Venäjän-Karj.).

Hedelmällisyyden ja runsaslukuisuuden vertauskuvia ovat muurahaiset. Siksi on läävää rakentaessa tuotava sinne kolmelta verosaralta muurahaisia ja lausuttava toivomus: „Kuhiskoo nyt tää läävä sisus, niinku tää muurahaispesä“ (Paulaharju 3034 Uusikirkko Viip.). Kun tahtoo saada kirnutessa paljon voita on kirkun männän varsi tehtävä kusiaispesässä kasvavasta puusta (Juutilainen 73 Rantasalmi). Sivumennen mainittakoon, että Venäjällä hevospaimen saadakseen lauman pysymään koossa kiertää kolmasti sen kepualla, joka on otettu muurahaispesästä, ja puhelee: „Kuten muurahaiset, missä vaan kulkevatkaan ja käyskentelevätkään, tulevat takaisin eivätkä eroa pesästään, samoin älkööt minunkaan kelpo hevoseni, mustat ja ruskeat, menkö ulkopuolelle tätä piiriä“¹. Böhmissä vie paimen hevoset päästäessään ne ensi kertaa laitumelle ensin muurahaispesälle totuttaakseen ne siten samallaiseen säntillisyyteen ja kodinrakkauteen, jota osoittavat muurahaiset². Runslukuisuuden vertauskuvista mainittakoon edelleen lampaat, joiden jalkoihin pannaan linnunkuvat toivossa, että kuville kokoontuisi lintuja, „niinkuin lampaat keräytyvät yhteen“³. Tämän laatuista taioista puhuessamme on lisättävä, että syy siihen, miksi kirkolla taikuudessa on niin tärkeä merkitys, lienee osaksi selitettävä niin, että sitä on käsitetty runsauden esikuvaksi, joksi sen on tehnyt monelta eri haaralta sinne kokoontuva kansa. Siksi esim. onki on välttämättä tehtävä kirkossa, että sillä saisi paljon kaloja. Samoin vie metsästäjä jänislankansa kirkon kynnyksen alle sille ovelle, josta kaikkein enimmä-

¹ Majkov main. teos. s. 287.

² Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія 1909. X s. 450.

³ Varonen main. teos s. 196.

joulurahvasta menee kirkkoon, toivossa, että „niihin lankoihin juoksee kolmet aina seljätysten“¹. Kun taas tahtoo saada lehmän tulemaan mielellään kotiin, on sen juomaan sekoitettava rikka, joka on noukittu kirkon käytävältä, ja sitä tehdessä lausuttava: „Niin halukhasti, kun soon tullu kirkosta kotia, johonka jalaan alta tämä rikka on tänne kirkon kongillen puronnu, niin niin halukhasti pitää teiränkin, lehmät, kotia tuleman laituumelta tänä kesänä“ (Brandt 399 Laihia). Keskuksena, josta esim. kellon äänen mukana on helppo levittää taikavaikutuksia ylt'ympäri, esiintyy kirkko m. m. seuraavassa taiassa, johon turvaututaan varkautta kostaessa. Otetaan kolme tikkua ovesta ja veräjältä, joista varas on kulkenut ja joihin siis epäilemättä on jäänyt joku atomi hänestä, ehkäpä vain jäljen muodossa, ja pannaan tikut sunnuntaiamuna kirkonkellon tappiin lausuen: „Tuhannet perkeleet hierokoot sitä ihmistä samalla tavalla, kuin nämät kellot hierovat näitä kimppuja“. Toiset kolme tikku-kimppua pannaan kirkon nurkan alle kivijalkaan sanoen: „Tuhannet perkeleet kiristäkööt sitä ihmistä samalla tavalla, kuin minä kiristän näitä tikkuja“ (Aalto 193 Sääksmäki)¹. Jäniksen pyytäjä vie taikakapineensa kellotäpulin kivijalkaan uskossa, että „kaikki jänikset sen kirkon kellon kuuluvilta juoksevat lankoihin“ (K. Ekberg 144 Rautalampi)².

Viljavuuden vertauskuvista esitettäköön muna ja siemenet. Karjan hedelmällisyyttä voidaan lisätä esim. siten, että muna kädessä kierretään eläimiä (Ekman 246 Längelmäki). Toisaalla tuodaan läävään kaikkien viljojen siemeniä, joita sitten lepänoksien seassa kylvetään nurkkiin sanellen: „Täs on, muan valdoi vanhin! Kuin nämä kasvakkah, niin minun siivattani (s. o. elukkani) kasvakkah“ (Härkönen 313 Suistamo). Mainittakoon, että Venäjällä kevättouon menestykseksi *lapset* (huom.! kehityksen symboli) istut-

¹ Varonen main. teos s. 220.

² Vilkkauden vertauskuvista puhuessamme mainittakoon sellaisista vielä sisilisko. Sen näkeminen keväällä ennen sammakkoa merkitsee, että koko kesän on yhtä nopea kuin sisilisko, kun taas sammakon aikaisempi näkeminen ennustaa velttoutta ja kömpelyyttä (Et.-Pohjanm. nuorisoseura 48, 106).

tavat peltosaralle *nuoren koivun*, viereskelevät maassa, ikäänkuin tartuttaen siihen nuorta elonvoimaansa, ja syövät *munakokkele*¹. Kylväessä taas kun haluaa sirottelemiensa nauriinsiementien tulevalle hedelmälle muodon täyteläisyyttä, on naisen (ehkä tässäkin hedelmällisyyden symboli) laskeuduttava istumaan kylvökselle ja puheltava istumalihaksiaan tarkoittaen: „Tulkoon näin isot nauriit tästä kylvöalasta“ (G. Andersson 74 Lappi). Yltäkyläisyyttä avioelämässä voi taikoa siten, että hääpöydälle liinan alle piiloitetaan kolmen nauriin kuoret sanoen: „Olkai täytetyt, niinkun nookkin on ympyriäiset“ (K. Andersson 51 Loppi).

Puhtauden symbolina käytetään hopeaa. Kun karjaa viedään „lyylitety“ paikan, kirkon, veden t. m. s. ohi, viskataan tälle uhriksi hopeaa sanoen: „Tässä on sinun omasi! Anna meidän mennä niin puhtaasti, kuin tämä puhdas hopea on“ (Havukainen 16 Kitee). Vertailun vuoksi huomautettakoon, että Venäjällä tyttö tehdäkseen itsensä kauniiksi peseytyy vedellä, johon on pantu pala hopeaa ja lausuu: „Niinkuin puhdas hopea valostaa ja loistaa, samoin loistakoot ja palakoot Jumalan orjattaren kasvot ja hyvät ihmiset katselkoot ja silmäilkööt häntä“².

Ruokahalua noituessa käytetään hyvin ymmärrettävistä syistä teräkaluja, etenkin keritsimiä. Siten lyödään paistikkaaseen 9 kertaa keritsimillä ja sanotaan: „Haukkaa, niinkuin nämä raudat haukkaa“ (Etelä-Pohjanmaan nuorisoseura 204). Kun Mikonpäivän aattona lehmät suljetaan läävään, on niitä laskettava menemään kynnykselle asetetun olkikuvon yli, jonka jälkeen keritsimillä leikataan oljet kolmesta kohdasta poikki ja annetaan lehmille sanoen: „Olkat niin terävät hampaanne kuin keritsimet olkia syömään“ (Juutilainen 81 Rantasalmi). Ruokahalun edistämistä tarkoittaa ehkä sekin eräässä edelläolleessa taiassa esiintyvä yksityiskohta, että nimittäin leipä syötetään hevoselle kirveeltä.

Eri kansojen maagiassa kuolleen kanssa kosketuksessa oleva esine saa aikaan tuhoa ja kuolemaa. Sellaista esinettä käytetään

¹ Majkov main. teos N:o 278.

² Заговори Шенк. уезда N:o 58, vrt. Majkov main. teos N:o 9.

senvuoksi etenkin taioissa, joilla tahdotaan vaikuttaa pahaa. Varas tarvitsee sitä saadakseen ihmiset nukkumaan kyllin sikeästi, kuten esim. Bosniassa, jossa hän kiertää kuolleen kädellä pahojen aikeitensa esineenä olevan talon ja sen ohessa sanoo: „Niinkuin tuo kuollut makaa, samoin maatkoon koko talonväki“¹. Kun taas on mieli varjella taloa varkailta, on kuolleen käärinliinasta otetulla säikeellä, jolla sen lisäksi on mitattava kuolleen pituus, kierrettävä talo ja sanottava: „Kuten tämä kuollut, Jumalan orja (nimi) ei nouse eikä tule ulos haudasta, samoin älköön tämäkään syntinen orja menkö ulkopuolelle tätä piiriä“². Se, joka tahtoo saada vihamiehensä hengiltä, ottaa kuolleen haudalta maata ja sekoittaa sen uhrinsa juomaan lausuen: „Kuten kuollut ei nouse ylös, samoin käyköön NN:llekin. Kuten kuolleen ruumis on kadonnut, samoin kadotkoon NN.“³ Mutta toisiinkin tarkoituksiin on kuolleelle kuuluva esine sopiva. Venäjällä parannetaan reumatismia niin, että kuolleen pesusaippualla hierotaan särkevää paikkaa ja lausutaan: „Kuten kuolleen luita ei pakota, samoin älköön minunkaan luitani“⁴. Samanlaisilla parallelisanoilla, joita on lausuttava kuolinkellojen kaikuessa, on päästy vatsataudista Saksassa ja Venäjällä⁵. Eräässä paikassa Länsi-Venäjää taas on karkoitettu vahingollisia eläimiä pellostä kuolleelle kuuluneella lusikalla, jonka ohessa on käytetty lukua: „Kuten tuo ihminen ei voi syödä eikä juoda tällä lusikalla, yhtävähän älkööt varpuset ja hiiret syökö tai juoko minun viljastani“⁶. Suomessa käytetään tällaisia taikoja melkein yksinomaan pahoihin tarkoituksiin. Me jo näimme edellä, että huonon sovun aikaansaamiseksi valitaan taikaesineiksi hautuumaan kiviä ja niitä käsitellessä muistutetaan kuoleman kylmyydestä ja kolkkoudesta. Silmäkääntäjä ottaa kirkkomaasta kuolleen pääkallon ja kasvattaa sen silmien rei'istä ohria sekä pitäen näiden jyviä suussaan sanoo:

¹ Über russ. Zauberformeln s. 91.

² Majkov main. teos N:o 352.

³ Über russ. Zauberformeln s. 113.

⁴ Über russ. Zauberf. s. 91, vrt. Majkov main. teos N:o 210.

⁵ Über russ. Zauberf. s. 90, 91.

⁶ Ibidem s. 91.

„Niinkuin sen ihmisen haamu on salattu, josta nämä jyvät ovat otetut, niin olkoot minun tekonikin sen kautta salatut“ (Alanen 42 Kauhajoki). Kun varkaalle aiotaan kostaa, pujotetaan punanen lanka pääkallon silmien rei'istä ja pannaan kallo koskeen veden pyöritettäväksi sanoen: „Pyöritä varaasta niinkuin tätä pääkalloa“ (Brandt 406 Ilmajoki). Toisessa paikassa otetaan ukkosen rikkomasta puusta kolme lastua, mennään sydänyöllä kirkkomaalle ja poltetaan tikut kuolleen pääkallossa sanoen: „Tuhannet perkeleet kiusatkoot sitä varasta, niinkuin minä kiusaan sinua“ (Aalto 193 Sääksmäki). Varkaudesta voi varjella itseään messinkinaulalla, jota on pidetty kuolleen suussa ja sitä tehdessä sanottu: „Kuolleen pitää varasta seisottaa niinkuin tätä naulaa“ (G. Andersson 108 Lappi). Lähimäisensä karjan voi susilla syöttää se, joka viskaa sitä lihaastian vanteella ja toivoo: „Tuommoista sinusta tulkoon, kuin tuon vanteen sisässä on ollut“ (Jalkanen 41 Rautalampi).

Syyt, miksi joku esine on joutunut jonkin määrätyn ominaisuuden edustajaksi, ovat hyvin monenlaisia, joskus hyvinkin kaukaa haettuja. Helppo on arvata, miksi myllertävää tuulispäätä on käsitetty raivon vertauskuvaksi, kuten esim. karjataiassa, jonka mukaan tuulispään ajamia rikkoja on hienonnettava ja pantava eläimen vasempaan korvaan toivoen seuraavaa: „Niin sinun pitää männä, kuin tuuliaispää on noita rikkoja ajanut“ (Jalkanen 42 Rautalampi). Samoin on ymmärrettävissä, miksi puukontuppi merkitsee loppua, tilaa, josta ei ole ulospääsyä eikä vapautusta. Niin esim. lypsetään tuppeen sen lehmän maitoa, jota aiotaan pilata ja sanotaan: „Älköön lypsäjäs susta tuon enempää saako“; jonka jälkeen maidolla hierotaan lehmää (Jyväskylän konventti 153 Hartola). Edelleen on selvää, miksi kohisevan kosken ja ryöppyävän virran luullaan saavan aikaan kovaa ääntä, levottomuutta ja mielipuolisutta, kuten esim. taiassa, jonka mukaan pilautunut pyssy viedään koskeen ja noidutaan: „Kuin tämä koski kohisee, samoin minun pyssy kohiskoon“ (Krohn 5532 Suistamo) ja niissä monilukuisissa taioissa, joiden avulla kostetaan varkaalle viemällä varastetun tavaran jätteitä virran pyöritettäväksi toivossa, että samalla tavalla varaskin vapisisi (vrt. Varonen, Suom. kansan muin. taik. s. 237), tai miksi

elohopealla edustetaan elävyyttä, josta on todistuksena taika: Jäniksen lankaan pannaan elävää hopeaa toivottaen: „Kuin lekkun elävä hopea, niin lekkukoon jänis tähän minun pankaseeni“ (Krohn 5529 Suistamo). Ei myöskään ole vaikea päästä selville, miksi lehmien suojelemiseksi petoeläimiltä niitä sammakolla sivellään ja lausutaan toivomus: „Älköön ton kovempaa kynttä tulko selkääs tän suven ajaalla“ (Ekman 248 Längelmäki). Mutta miksi esim. erinäisiä puulajeja pidetään toisia tehokkaampina tai miksi joku eläin on päässyt toista tärkeämpään asemaan (esim. hämähäkki, hauki), siitä voivat arvelut olla hyvin ristiriitaisia, sillä symbolismin rinnalla voi niiden käytäntöä pyhittämässä piillä toisellaisiakin perusteita kuten vanha legenda tai mytologinen käsitys. Otettakoon esimerkki lepästä, jolla suomalaisessa taikudessa on erittäin laaja levenemisa-ala. Sen ihmeellisen voiman saattaa selittää osaksi siten, että kansantarinan mukaan risti, johon Jesus naulattiin, oli tehty lepästä (Niemi 131, vrt. lepän punainen väri ja veri). Mutta toiselta puolen täytyy meidän ottaa huomioon taiassa itsessään löytyvä selitys. Kun karjaa tuodaan uuteen kotiin, on vanhalta asuinmaalta taitettava kolme lepän varpaa ja samoin uudelta kolme, varvat viskattava suolojen mukana läävään ja sanottava: „Ota niin *leppeästi* vastaan kuin nuo puhtaat ja *leppeät lepän* varvat, ja niin suloisesti kuin nuo suolat“ (Havukainen 15 Kitee). Tämä siis viittaa siihen, että lepän käytännön leppeyden vertauskuvana olisi aiheuttanut alkusointu. Että sanojen äänteellinen yhtäläisyys muuallakin on ollut määräävänä tekijänä taikaesineen valitsemisessa, näkyy esim. latinalaisesta taiasta karkoittaa tautia resedakasvilla: „Reseda, morbis *reseda*“, tai torpor- (jäykistys) tautia torpedokalalla sekä venäläisestä taiasta, jonka mukaan karva (волось) poistetaan haavasta sitomalla tämä tähkällä (колось)¹. Edelleen on epätietoista, millä perusteilla lanka on otettu niin laajaan käytäntöön taioissa, piilekö sen takana ehkä jostain vanhemmasta kulttuurista säilynyt villan kultti tai onko luultavaa, yhdessä Taylorin kanssa, että lanka viittaa vussin yhteyden muodostumiseen sillä toisiinsa köytettyjen esi-

¹ Jahrb. f. kl. Phil. XIX s. 486, Majkov main. teos N:o 92.

neiden välillä. Kun meillä paimentyttö tahtoo varjella karjaansa susilta kesän kuluessa, heittää hän ensimmäistä päivää paimentaessaan lankakerän laumasta pois päin ja sanoo: „Niin kauvaks sus laumastain, kun lankakerä menee“ (Anttila 82 Artjärvi). Muuten tiedetään samallaisen vaikutuksen olevan paimentorven soitolla. Soittoon liittyy toivomus: „Niin kauvaks sus laumastain, kun torven ääni kuuluu“ (Anttila 87 samoin). Toisessa paikassa taas paimen soittaa lehmänkelloja, minkä tulee tapahtua Jyrinpäivän aamuna jollain mäellä: „Mikält kellot kuulut, sikält pahat pajetkoot“ (Heinonen 133 Hiitola). Tapa soittaa lehmänkelloja juosten ympäri kylää piinaviikon keskiviikkona on todettu myös Venäjällä; taikaan kuuluu toivomus: „Kartanon ympärille rautainen aita!“¹

Se mainitsemamme prinssiippi, että vaikutus, joka koskee olenolle kuuluvaan esineeseen tai olennon johonkin osaan, ulottuu itse olentoonkin, kuvastuu paitsi edelläesitettyjä taikoja seuraavissa: Kun nuorta hevosta ensi kertaa valjastetaan auran eteen, pannaan sen jouhi vakoon ja sanotaan: „Assu niin suorah, kuin tämä jouhi on“ (Karjalainen 243 Venäjän-Karjala). Jos on mieli saada hevonen tottumaan uuteen kotiin, on otettava jouhia harjasta ja hännästä ja jouhet yhteensolmittuina ovat lyötävät tallin seinään hevosen kohdalle sanoen: „Pysy talossa ja suostu taloon niinkuin nuo jouhet tuohon seinään“ (Isopere 66 Eurajoki). Sama taika tehdään karjankin laumassa pysymistä varten. Karjaa laitumelle ajaessa neuvotaan näet ottamaan kolme karvatupsua joka lehmästä, hieromaan ne kämmenien välissä yhteen ja pistämään ne navetan kattoon toivossa, että lehmät pysyvät „niin yhdessä, kun nuokin pysyy“ (Gummerus 253 Pihtipudas). Aivan samanlaisia kotieläinten kesytystaikoja tehdään Venäjällä². Tarkoituksella saada koira pysymään kotona otetaan sen päästä, seljästä ja hännästä karvatöyhtöjä, jotka lyödään kiinni kynnykseen ja sanotaan: „Kuten nämä karvat tulevat pysymään kynnyksessä, samoin pysyköön koira kotona“. Jäniksen varkaalle kostaa metsästäjä leikkaamalla; poikki elävältä

¹ Majkov main. teos N:o 366, vrt. 41.

² Majkov main. teos N:o 270, 285.

metsäkanalta vasemman jalan ja kynsimällä sillä sitä paikkaa, jossa varkaus on tapahtunut, minkä ohessa on lausuttava: „Niinkuin tämä metsäkana väkättää, niin sinä tulisit väkättämään“¹. Metsästäjä, jonka pyydyksestä lintu on viety, kostaa varkaalle polttamalla jällellejääneen linnunsulan ja toivomalla: „Näi kyrttyy mänköö sen varkaa jalka, kui tää sulka männöö“ (Paulaharju 2580 Uusikirkko Viip.). Jos kaksi viimeainittua taikaa olisikin eroitettava niistä tapauksista, joiden perusteena on yhteenkuuluvaisuuden periaatti, jää jällelle toinen otaksuma, nimittäin se, että taikatoiminnan ja odotetun seurauksen välillä vallitsee samallinen yhtäläisyyden periaate (sulka — jalka) kuin esim. seuraavissa taioissa. Lapsen saa itkemään, kun talosta poistuessaan jättää oven puoleksi auki ja sanoo: „Pidä suus auki niinkuin tämä“ (H. Elers 11 Poomarkku). Ampiaisen pistoa voi välttää, jos itse puree yhteen hampaitaan ja lausuu: Pirä sinä, vaapsaanan, hamphas niin lujasti kiinni kun minäkin“ (Brandt 79 Jalasjärvi).

Aika, jolloin taika on tehtävä, on useassa tapauksessa tarkalleen määrätty. Ei ole ollenkaan yhdentekevää, onko toimitukseen ryhdyttävä ylä- tai alakuun aikana, ennen auringon nousua tai ennen sen laskua. Nähtävästi aikaakin valitessa on pidettävä silmällä niitä symbolismin ja yhtäläisyyden periaatteita, joista edellisessä on ollut puhe. Ikivanhaa alkuperää on luulo, että on olemassa jonkunlainen sympatia toiselta puolen kuun enenemisen ja vähenemisen ja toiselta puolen luonnossa huomattavan kasvun ja häviön välillä. Siksi neuvoo vanha sääntö tekemään työt, jotka tarkoittavat kasvua ja lisääntymistä, yläkuulla, kun taas ne toimet, jotka tarkoittavat vähenemistä ja kuivumista, neuvotaan suorittamaan alakuulla². Joskus taika voi perustua päinvastaiseenkin periaattiin, vastakkaisuuden assosiaationiin. Erään veteliläisen muistiinpanon mukaan parannetaan syyllää siten, että yläkuun aikana asetetaan käsi kuuta vasten ja sillä kädellä pyyhitään sitten sitä paikkaa, joka on kipeä, sekä samalla luetaan: „Kuu kasvaa, liika katoaa“ (E. Lång 290). Sama parannus-

¹ Varonen main. teos. s. 130.

² Hästesko, Länsisuomalaiset tautien loitsut s. 13.

tapa on tunnettu Saksassakin: „Was ich sehe, nehme zu, was ich fühle, nehme ab“¹. Kuun katoaminen taivaalta on johdattanut mieleen toivomuksen, että samaa tietä häviäisi pahakin. Siksi vie serbialainen äiti itkävän lapsensa kartanolle silloin, kun kuu laskee, ja heittää lasta kolmasti kuuta kohti sanoen: „Kuu metsän taa, minun Markoni itku metsään“². Samallaisia mielikuvia apua etsivän mielessä on synnyttänyt myöskin auringon nousun ja laskun näkeminen. Serbiassa kääntyy sairas auringon laskiessa länteen päin ja sanoo: „Aurinko metsän taa, päänkivistys metsään“³. Masuriassa parannetaan kaihia siten, että aamulla luetaan: „Kuten täällä pimeä yö väistyy valoisan päivän tieltä, samoin poistukoon kaihi tästä ristitystä“⁴. Kun Pohjois-Venäjällä noidutaan naarannappia, sanotaan: „Aurinko länteen, päivä loppuun, naarannappi hävitköö“⁵. Lisätäköön, että jo vanhanajan roomalaisilla oli tapana tehdä taikansa joko ante solis ortum tai post occasum aina sen mukaan kuin yö tai päivä vähenee⁶. Paitsi kuun ja auringon asemia on erinäisillä vuodenaajoillakin tärkeä merkitys taioissa. Joulukuu (uusivuosi) ja Juhannus, pimeyden ja valon molemmat äärimmäiset käännekohtat ovat muita suosituimpia aikoja taikoja tehdessä, edellinen pääasiassa siksi, että aurinkovuoden ensimmäisinä päivinä on paras pitää huolta koko vuoden onnistumisesta⁷, jälkimäinen taas ehkä siitä syystä, että silloin luonnon voimat ovat mehevimmillään ja että silloin laajalle levinneen luulon mukaan kaikki henget ovat liikkeellä. Siitä, miten ensimmäisenä päivänä tehdyn taian luullaan vaikuttavan koko alkavaan ajanjaksoon, oli meillä jo edellä muutamia esimerkkejä (hää-, maanviljelys- ja karjantaikoja).

¹ Hästesko main. teos s. 5.

² Русский Филологический Вѣстникъ 1882. III s. 86.

³ Ibidem.

⁴ Toeppen, Aberglaube aus Masuren s. 47.

⁵ Majkov main. teos N:o 83.

⁶ Jahrbücher für klass. Phil. XIX passim.

⁷ Toisena joulupäivänä esim. pyyhitään sialta uuninluudalla silmät ja sanotaan: „Niin sokeana kävele kesälläkin“ (Hyvärinen 31 Rääkkylä).

Edellisestä on siis selvinnyt, että symbolisella parallelismilla on suomalaisessa taikuudessa huomattava asema. Se on useimmiten määräävänä periaattina taikaesineitä, -paikkoja ja -aikoja valittaessa. Taikatoiminta on meilläkin erilaisiin assosiaatioihin perustuva kuvaus siitä, mitä tahdotaan saada aikaan. Koska vertauskuvan valitseminen on mahdollisimman vapaa, voi sama esine erilaisissa tilanteissa edustaa erilaisia mielikuvayhdistyksiä, joita ei aina ole yhtä helppoa arvata. Sitäpaitsi vaikeuttaa tutkimusta sekin seikka, että symbolisen parallelismin rinnalla taikuudessa vallitsee muulaisiakin periaatteita.

Liettualaisia häätapoja.

Kerännyt

A. R. NIEMI.

L. v. Schroeder on tutkimuksessaan „Die Hochzeitsbräuche der Esten“ (Tartossa 1888) osoittanut, miten oleelliselta osalta virolais-suomalaiset häätävät saavat selityksensä indoeurooppalaisten kansain häätavoista. Tutkimuksessaan on Schroeder kumminkin varsin vähässä määrin ottanut huomioon virolaisten etelänpuolisten naapurien, lättiläisten ja liettualaisten, häätapoja, nähtävästi kielen-taitamattomuuden tähden ja siitäkin syystä, että kumpiakin oli hyvin vähän koottu.

Jos säilyneistä lättiläisten häämenojen muistoonpanoista saa päättää, ovat lättiläisten häämenot jo pitkiä aikoja sitten menettäneet sen vaihtelevaisuuden ja rikkauden, joka vielä nykyaikoihin asti on ollut tyypillistä liettualaisille häämenoille. Tämä tekee liettualaiset häämenot sitäkin tärkeämmiksi tieteelle. Meille suomalaisille lisää niiden merkitystä huomio, jonka jokainen virolais-suomalaisten häämenojen tutkija helposti tekee, nim. että liettualaisissa ja meidän häämenoissamme on samoja ja samanlaisia piirteitä.

Alempana seuraavat liettualaiset häämenot ovat suhteellisesti alkuperäisiä ja yksinkertaisia verrattuina niihin kehittyneempiin ja monipuolisiin menoihin, jotka tapaamme Veluonan liettualaisilla A. Juškevičiuksen teoksessa „Svotb'ne réda velunýciu liétuvių“ (Kasassa 1880), mutta juuri tämä seikka on kehoittanut allekirjoittanutta julkaisemaan omat muistoonpanonsa. Sillä ovathan yksinker-

taiset muodot häämenojen alkuperän ja kehityksen tutkimukselle yhtä tärkeät, vieläpä tärkeämmät, kuin pitkälle kehittyneet muodostukset.

Mutta muistettava on, että nämä kertomukset on muistoonpantu varsinaisen päätyön, runonkeruun, ohessa. N:ot 1—13 pantiin muistoon kansannaisten kertomusten mukaan kesällä 1910 Kovnon läänin koillisosassa, n:o 14 syksyllä 1911 Vilnan läänissä. N:osta 13 on kumminkin huomattava, että se kuvaa noin 30 vuotta sitten vallinneita tapoja Niemenin pohjoisrantueella lähellä Preussin rajaa, Eržvilkas'in pitäjässä. Sen kertoi eräs Eržvilkas'ista muuttanut keski-ikäinen, erinomaisten tarkkamuistinen nainen Vabalnikai'n pitäjässä.

Muistoonpanot noudattavat, mikäli mahdollista, alkuperäistä kansannaisten kertomustapaa. Niissä on sentähden aukkoja ja epätasaisuuksia, joita näin keräten oli mahdoton välttää, varsinkin kun kertomistilaisuudessa tavallisesti oli läsnä useampia henkilöitä. Kukin eri numerolla varustettu kertomus on aina samassa tilaisuudessa syntynyt, eri kappaleilla on tahdottu osoittaa, ettei kertomus jatku yhtämittäisesti.

Erikoistermien käytännössä on julkaisija koettanut olla mahdollisimman johdonmukainen. Sama liettualainen termisana on aina samoin käännetty. Liettuan *marti*, *jaunaja* on käännetty morsiameksi (joskus nuorikoksi), *jaunikis* sulhaseksi, *dieveris* sulhasenveljeksi, *svočia* kaasoksi, *svotai*, *svoteliai* langoiksi, *piršlis* puhemieheksi, *pamergiai* morsiustytöiksi, *vainikas* (neitosten päähine) sepeleeksi, *juosta* kirjavyöksi, *sodas* puutarhaksi, *ruta* (Ruta graveolens) ruuttakukaksi, ruutaksi, *kraičvežiai* kirstumiehiksi; *mitulys* sana on täytynyt jättää kääntämättä, kun sen merkitys oli kirjoittajalle tuntematon. Missä, kuten Vilnan läänissä, termien käyttö jo on toinen, on siitä sulkumerkeissä huomautettu.

Lauluja ei ole esitykseen otettu muita kuin mitä muistoonpanoissa välittömästi on ollut. Eri tilaisuuksiin kuuluvia lauluja on melkoinen joukko julkaistu m. m. A. Sabaliauskaksen ja allekirjoittaneen kokoelmassa „Lietuvių dainos ir giesmės šiaur-rytinėje Lietuvoje“ (Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia, B VI).

1. Kupiški.

a) Käsik. n. 331.

Sulhasenveli pyysi morsiamen äitiä aukaisemaan morsiamen palmikon. Kun tämä oli tapahtunut, tuli kaaso, toi valkean hunnun ja heitti sen morsiamen silmille, mutta ei sitonut sitä kiinni, ja vei morsiamen pöytään. Morsiustytöt vetäytyivät toisen pöydän luo, ainoastaan sulhanen jäi pöytään. Morsian vietiin sitten toiseen huoneeseen, jossa hänen ylleen puettiin toiset vaatteet. Sieltä hänet toi esille kaaso ja asetti sulhasen rinnalle istumaan. Yltympäri asettautuvat morsiustytöt, joten morsian jäi keskelle. Sitten pyysi sulhasenveli morsiamen äidiltä, että sulhanen saisi ostaa morsiamen. Syntyy huutokauppa morsiamen- ja sulhasen-puoleisen häärahvaan välillä, toiset sanovat: „Meidän morsio“, toiset: „Meidän sisar“. Lopuksi joku sanoo: „Ostakaa pikemmin, saapui kauppiaita“. Viimein tulee sulhanen, kun kukaan ei enää anna rahaa, panee rahaa, minkä verran voi, ja sanoo: „Minun vaimoni“. — Kaikki tämä tapahtuu pöydän ympärillä istuttaessa. Pöydällä on lautanen. Yksi sulhasen-puoleinen lanko istuu pöydän luona, ottaa esille kaksi rahakukkaroa ja alkaa huudella: „Tulkaa lunastamaan sisarta“, mutta itse sanoo: „Minä lunastan morsiamen“, heittää lautaselle kopeekan eli kankaanpalasen ja sanoo: „Minun morsioni“. Toiset morsiamen-puoleiset langot heittävät samoin rahaa lautaselle ja sanovat: „Sisar meidän“. Näin kestää kilpahuutoa, morsiamen puoli tupaa huutaa: „Sisar meidän“, sulhasen puoli: „Morsio minun“. Viimein joku langoista huutaa: „Lunastakaa nopeammin, saapui kauppiaita.“ Luo astuu sulhanen, panee 5 tai 10 ruplaa rahaa lautaselle sanoen: „Minun vaimoni“.

Silloin kaikki vaikenivat ja sulhasenveli kysyy morsiamen äidiltä: „Voimmeko hajoittaa palmikon?“ Luvan saatuaan hajoittavat palmikon ja sitten tulee kaaso, heittää morsiamen kasvoille hunnun ja taluttaa toiseen huoneeseen. Kaikki vetäytyvät pois pöydästä sulhasen luota ja istuutuvat toiseen pöytään, sulhasenveli morsiustyttöjen joukkoon. Morsiustytöt alkavat piloillaan kestitä sulhasenveljeä palmikoimisen vuoksi muka oluella, vehnäsellä, tarjoomalla

kaljaa oluen sijasta, juuston sijasta retikkaa j. n. e. Sulhasenveli lopulta karkaa yli pöydän morsiuistyttöjen joukosta. Kaaso tuo morsiamen ja sijoittaa pöydän ääreen ja lauletaan:

1. Oi surullista, surullista iltaa,
Surullisena istui sisarut pöydässä,
2. Istui valkoisen pöydän ääressä,
Nojautuen valkoisiin kätösiinsä.
3. Oi, nojaos, nojaos käsiisi, nuori neito,
Ei tämä meidän alkama, vaan Jumalan säätämä.
4. Otetaan päästäsi seppele, huntu pannaan sijaan,
Itket, oi sisarut, koko pitkän ikäsi.
5. Et enää sido ruutoista seppeltä,
Etkä sido silkkinauhaasi.
6. Häilyy pääsi kuin kuusenoksa,
Kukkuupi sydänekäpysi kuin metsän lintu.
7. Valjastakaa, veljyet, ruskeat oriit,
Saattakaa sisarutta yli tasaisten peltojen.
8. Emme vielä matkanneet puoltakaan matkaa,
Kun alkoi sisarut ääneensä itkeä.
9. Saavuimme anopin portille,
Tuli anoppi vastaanottamaan morsianta.
10. Terve, morsio, äidin tyttö,
Mitä niin katkerasti itket katkerin kyynelin?
11. Oi kaukaa, kaukaa, kaukaa olen matkustanut,
Kunpa ehtisi sana, ennenkuin kuolen.

1. Oi, smūtnas, smūtnas vakarēlis,
Smūtni sesiula už stolo sēdējo,
2. Ir atsisādo už balto stalalio,
Ir pasirāma unt baltų runkelių.
3. Oi, rymok, rymok, jauna panytāla,
Ne mūsų pradāta, nuog Dievo žadāta.
4. Nujims vainikēli, uždās nuometēli,
Verksi tu, sesiula, par visū viekēli.

5. Nebanusipinsi iš rūtų vainyko,
Nebaužsiriši šilkinio kasnyko.
6. Sviruos tau galvala, kaip aglas šakela,
Kukuos tau širdala, kaip miško paukštala.
7. Kinkykit, broliukai, bāruosiuos žirgelius,
Lydėkit sesiulį par lygus laukėlius.
8. Da nenuvažiovom nei pusan laukėlio,
Pradājo sesiula balsėliu raudoti.
9. Ir privažiovom prie anytos vartų,
Išejo anyta pasitiktų marčios.
10. Sveika būk, martala, močiutas dukrala,
Ko teip gailėi verki gailiom ašarālam?
11. Oi! toli, toli, toli atvažiavau,
Kad nors ir prieš smertį žiniū paduoti.

b) Käsik. n. 331 a).

Sulhasta odottaessa piiloutuu morsian morsiustyttöjen joukkoon. Kaikki peitetään lakanan alle. Sulhasenveli menee huoneeseen etsimään morsianta, vetää lakanan alta esille yhden, toisen, kunnes löytää morsiamen. Kun sulhasenveli löytää morsiamen, niin tuo hän hänet tupaan, jonne myös morsiustytöt tulevat ja juovat häämaljoja („uzgeres“).

c) Käsik. n. 331 b).

Kun tulee aika lähteä morsiamen kotoa sulhasen kotiin, laulavat naiset:

Vieŗaat hävyttömāt eivāt kotiin lähde:
Olutta ei ole, hanhet ovat tappamatta,
Vehnāset leipomatta.

Sveŗiai begėdŗei namo nevaŗiuoja:
Alaus nebera, ųsis nepjautas,
Piragas nekiaptas.

Vieraat laulavat vastaan:

En tullut juomaan,
 Huvittelemaan tulin,
 Rakkaita sukulaisiani
 Tervehtimään tulin.
 Emme viinaa juo,
 Emmekä olutta rakasta,
 Kun kutsuvat häihin,
 Ilmaiseksi puhallamme torveen.

Aš ne gërti atajau,
 Pasiuloti atajau,
 Savo miely kaimineliy
 Aplunkyt atajau.
 Mas arielkos negeriam,
 Alučio neliübiam,
 Kaip pakvečia unt veselijos,
 Dykaj atsitriübiam.

Kun oli laulettu, lunasti sulhasenveli kirstun. Sanottiin: „On mitä kantaa, ei ole millä kantaa“.

Morsian itki:

Sisaret, älkää remuilko,
 Äitiä kunniaassa pitäkää:
 Mun kirstujani kannetaan kammiosta,
 Minut viedään kurjuuteen.

Sesutyta, neüliokit,
 Motinali šenavokit:
 Naša skrynias iš svirnëlio,
 Man' išvaž unt vargëlio.

Sitten sulhasenveli lunasti kirstut naisilta makeisilla eli rahoilla, kirstut nostettiin rattaille tai rekeen, sitten alkoivat morsius-tytöt ja langot laulaa:

Valjastettuina seisovat hevoset
 Rappujen eteen ajettuina.
 Hyvästi, hyvästi, rakas äiti,
 En enää enempää palaa.
 Jos käymällä käväisisinki,
 Tervehtimässä jos kävisinki,
 En kuitenkaan luonasi, äiti,
 Työtä enää tee.
 Suhisevat vihreät ruutat.

Häälyvät ilman tuulta,
Sillä ne näkevät ja ymmärtävät,
Että jäävät orvoiksi.

Žirgėlei sukinkyti,
Prie gonkom sustatyti.
Sudiev, sudiev, miela matuta,
Aš daugiau nebagrįšiu.
Grįžti maž' ir sugrįšiu,
Lunkyt prisilunkysiu,
Ale pas tavi, miela matuta,
Darbėlio nebadirbsiu.
Ūžia žolios rūtalas,
Linguoja ba vėjėlio,
Ba jos moto ir suprunta,
Kad atliks našlaitėlas.

Kun odottavat nuorikkoa kirstuineen tulevaksi miehelään, sulkevat kaikki veräjät, eivätkä päästä kirstuja sisään; täytyy maksaa, jotta lasketaan portista. Ennen kirstuja lähtevät matkaan morsiamen „viejät“ („vedžiai“), niiltäkin vaaditaan lunnaiksi paitakankaita ja viinaa. Kun morsian saapuu miehelään, ei tulijoita päästetä pöydän luo, heidän täytyy lunastaa sija pöydässä tai puutarhassa (puutarhaksi kutsutaan kuusella, omenilla, kynttilöillä, (joita tehtiin punajuurikkaista), koristettua pöytää). Puutarhan lunastaa morsiamen veli. (Puutarha on vielä nyt häissä käytännössä). Puutarha ostetaan paloviinalla, makeisilla tai pähkinöillä. Kun on ostettu, pidetään hauskaa. Sitte vie kaaso morsiamen ja sulhasen kammioon maata. Kaaso jättää nuoret yksin, ovi suletaan. Aamulla langot menevät kylään varastamaan, varastavat mitä vaan löytävät ja tuovat morsiamelle tupaan. Sitten menevät herättämään nuorenparin. Herättävät lyömällä oveen kepeillä tai millä käsiinsä saavat. Nuoret raottavat ovea ja antavat langoille viinaa, juustoa, vehnästä, sulkevat vielä oven odottaen kaaso. Sitten menee kaaso kammioon, vie vettä nuorenparin pestä. Pestyä panevat nuoret pesuveteen varallisuutensa mukaan ruplan tai vähemmän kaasolle maksuksi vedestä. Sitten taluttaa kaaso nuoret tupaan ja sisään tullessa heittää uunille pyyhliniinan ja sitten jakaa sukulaisille paitakankaita ja pyyhliniinoja ja nuorikko lapsille kirjavöitä. Sitten pannaan nuoret istumaan pöytään ja näytetään heille, mitä langot ovat

varastaneet: turkkeja, kanoja, lihaa j. n. e. Myöhemmin saapuvat naapurit lunastamaan varastetut tavaranasa. Pöydässä istuvat nuori-pari, langot, naapurit, ympärillä seisovat ne naapurit, joilta tavaraa on varastettu. Langot alkavat kysyä, kenen mikin tavara on, jolloin se, jonka tavara on, ilmoittaa ja pyytää korvaukseksi ryyppyn eli muuta.

Morsiamen vie sulhasenveli ensin tanssiin, häärähdas katsoo tanssia palavat päreet käsissä muka nähdäkseen ontuuko morsian. Tanssittamisesta antaa morsian sulhasenveljelle paitakankaan. Sen jälkeen tanssii morsian kenen kanssa haluaa. Tanssittuaan langot alkavat hankkia lähtöä kotiin. Nuorikko itkee:

Toivat minut nuoren
 Vieraaseen seutuun:
 Voi kuinka onkaan mun ikävä,
 Kuinka olenkaan surullinen!
 Mieheni kotipuolella
 Ei kukaan mulle hyvää sanaa sano,
 Sydäntäni rauhoita,
 Vain terävillä ja kovilla sanoilla
 Sydäntäni repivät.
 Myötäjäiskirstuni ja vaatteeni,
 Te olette ainoat tuttavani,
 Joka päivä silmilläni
 Teitä avaan kääröstä.
 Teillä pyyhin kyyneleeni,
 Jotka virtaavat kasvoillani,
 Joka päivä sydämeni
 Laulaa samaa laulua.
 Kaikki sanovat: nuorikko, nuorikko,
 Kuin olisin ilman nimeä!
 Morsio, liljani, minne eilen panit seppeleesi?

Atovėže mani jaunū
 Svetimon šalalan:
 Kaip mon smūtna,
 Kaip mon nūdna!
 Vyro tėvynālan
 Niekas gero mon nesoko,
 Širdies neramina,
 Tik aštrumai ir šiurkštumai
 Širdali griaudina.
 Skrynios mono, rūbai mono,
 Aš juos teip pažistu,

Kožna diena akims savo
 Aš juos vis išvystu.
 Su jom šluostau ašaralas,
 Kur par burnū rieda,
 Kožna diena širdis mono
 Tū dainali gieda.
 Visi soko: marti, marti,
 Gol aš ir ba vardo!
 Martala lelijala, kur padėjei vainikelį vokar vakarėli?

Kun nuorikko itkee, langot vielä heittävät hänelle rahaa, lähtevät menemään ja palaavat takaisin kotiin. Jällelle jäävät vaan lähimmät naapurit.

Morsiustytöt eivät seuranneet morsianta miehelään, vaan jäivät morsiamen kotiin. Hääväen tullessa kotiin he nyt lauloivat:

Tervetuloa hääväkemme!
 Oliko siellä hyvä ollaksenne ilman meitä?
 Ottivatko suosiolla vastaan naapurit?
 Annettiinko apetta hevosillenne?
 Annettiinko itsellenne viinaa?

Sveiki gyvi, svotai mūsu!
 Ar jums giara ten ba mūsu?
 Ar prijemņus kaiminėlei?
 Ar sotus buvo žirgėlei?
 Ar prijemnos kaiminkialas,
 Ar jums dova arelkiālas?

Langot vastasivat:

Kyll' on kaikki hyvin!
 Kyll' on kaikki hyvin!
 Kylläpä kasvomme punaisiksi kävivät.

Vis geryn, vis geryn eina,
 Vis mūsu veidėlei raudonyn eina.

2. *Kupiški.*

a) Käsik. n. 351 a), 352.

Sulhanen tuli pyhäaamuna mukanaan soittajat ja langot, 7—8 miestä. Syödessä morsiamen luona tytöt lauloivat:

Minkälaiset täällä langot,
Minkälaiset rakkaat langot!
Sikoja paimentamaan olisi
Tällaisten lankojen pitänyt mennä.

Kokie čia svotai,
Kokie čia svotélei!
Reikia tokiem svotéliam
Eit kiaulių ganytų.

ja

Emme ole nähneet tällaisia lankoja;
Langoilla vatsat suuret,
Ei helppo ravita.

Mes ne matam tokių svotelių;
Svotelių pilvai dideli,
Ne možno peneti.

ja

Langoilla taskut suuret:
Ei niin paljo syöneet, kuin taskuun panivat.

Svotų didelias kešianas:
Ne kiek suvolgo, kiek kešianan deda.

b) Käsik. n. 355 a).

Häärähdas joi ruplan mieheen, raha annettiin äidille, sisarelle. Kirkkoon lähtiessä kumpikin sanoi hyvästi vanhemmille, kumarsivat jalkaa heille.

Kaikki menivät kirkkoon. Vain morsiamella oli kaaso; kaaso toimitti päivälliset. Kertojalle pantiin päähän lakki ja huivi. Lakki kutsuttiin nimellä čipkelis. Ennen vanhaan käytettiin huntua.

Morsianta otti vastaan miehelässä sulhasen äiti olutlasi kädessä, suolaa ja leipää tarjottimella. Ajoneuvoista noustuansa morsian lankesi sulhasen äidin jalkoihin ja itki. Äiti tarttui morsianta käteen ja vei tupaan, sovitti istumaan pöydän ääreen; söivät, joivat ja pitivät iloa.

c) Käsik. n. 355 b).

Morsiamen kirstunkulettajia] kutsuttiin *mituliai*. Maanan-taina läksi 4—5 vanhempaa miestä matkalle, teki itselleen suuret hatut oljista, olkimiekat, epoletit j. n. e. Morsiamen kotona heitä

tervehdittiin: „Terve kenraalit!“ Käskettiin pöytään, syötettiin, juotettiin. Viimein antoi äiti myötäjäiskirstun. Morsiustytöt istuutuivat kirstun kannelle ja lauloivat:

„On mitä kantaa, ei ole millä kantaa.“

Morsiamen äiti sitoi kankaanpalan kirstumiesten hevosen koristukseksi. Veli antoi puolen ruplaa morsiustyoille. Äidille eivät kirstumiehet antaneet mitään.

Kirstumiehiä menivät morsiamen veljet (4) saattamaan. Sulhasen taloon tullessa tuli morsiamen veljien lunastaa läpikulkuoikeus portista ripustamalla kirjavyö portille, kammion ikkunalle täytyi samoin panna kirjavyö.

Morsiamen veljen tuli tehdä morsiusvuode, mutta tapasikin naisen vuoteella makaamassa, muka kipeänä. On tarpeen lääkäri, lääkäri tuli, nainen valittaa lääkärin parantaessa. Nainen parantui ja alkoi tanssia. Sija tehtiin, myötäjäiskirstu kannettiin kammioon. Sitten kirstumiehet menivät tupaan. Tervehtivät: „Olkoon ylistetty Jeesus Kristus! Odotitteko naiset vieraita?“ Tuvassa tapasivat pöydälle ripustetun puutarhan. Se tuli heidän lunastaa. Ostivat sen täyttämällä niiden lasit, jotka vartioivat puutarhaa. Heidän oli ostettava morsiamelle istuinpaikka pöydän ääressä. Sen tehtyä joivat ja pitivät hauskaa.

d) Käsik. n. 355 c).

Miehelään matkusti morsian enimmäkseen yöllä. Morsiustytöt eivät lähteneet mukaan, ainoastaan kaaso ja hänen miehensä.

Kaaso vei nuorenparin häävuoteeseen. Aamulla herätettäessä nuortaparia langot puivat kammiota paalikoilla, nyrkeillä j. n. e. siksi kunnes sulhanen antoi heille kammiosta pullon viinaa. Sulhasen äiti toi vettä nuorenparin aamulla pestä. Vesiastian nuoret sitten panivat rahan (puolen ruplan), minkä äiti sitten veden astiasta tyhjentäessään löysi. Kun nuoripari oli noussut ylös, saatiin se tupaan.

Aamulla langot menivät etsimään kylästä morsiusparille, mitä eteen sattui: kauhoja, kanoja j. n. e. Saivat palkaksi viinaa. Kaaso laittoi päivällisen, johon kuului: leipää, juustoa, voita, lihaa, viinaa. Lauloivat:

Kiitos sulle kaasoseni	Deku tau svočiula,
Vehnä-leivoksistasi!	Užu kviečju pirogu!

Syömisen perästä oli morsiuстанssi. Sitten vei kaaso nuorikon kammioon ja silloin jakoivat langoille lahjat. Nuorikko antoi kirstusta ja kaaso jakoi. Lahjaksi saamansa pyyhinliinat sitoivat langot kaulan ympärille ja tanssivat. Sulhasen äidille annettiin paita, hame, esiliina, huivi. Ne puki tämä ylleen ja tanssi. Sulhasen isä sai paidan, housut, lakanan ja tyynyn (isä antoi ruplan nuorikolle). Isä puki samoin lahjat ylleen. Naapureille annettiin kullekin paitakangas, langoille pyyhinliina.

Naapurit toivat nuorikolle villoja, pellavaa, ja ne annettiin hääyön jälkeisenä aamuna (yön aikana naapurit tav. kävivät kotonaan).

e) Käsik. n. 355 d).

Sulhanen kutsui omalta puoleltaan naapurinsa häihin seuraavasti: „Häihin kutsun“, „Pyydän teitä veljet langoikseni tulemaan“.

Morsian kutsui: „Morsiustytöt, sisarueni, tulkaa mulle morsiustytöiksi“ ja „Veljyet, pyydän tulkaa langoikseni“.

f) Käsik. n. 355 e).

Uutimen alle piiloittautuivat morsian ja morsiustytöt. Puhemies etsi morsiamen käsiä sanoen: „Kenen käsi kylmä, se minun morsioni“. Jos puhemies veti jonkun toisen käden esiin, sanoi tämä: „Kiitos, puhemies, et osunut oikeaan“. Tämä tapahtui kammiossa. Kun morsiamen käsi löytyi, johdettiin morsian kammioon.

g) Käsik. n. 355 f).

Morsiamelle pantiin huntu päähän omassa kodissa. Hunnuttamisen aikana koottiin morsiamelle lautaselle rahaa. Yksi morsius-

tytöistä huusi: „Tulkaa, veikkoset, lunastamaan sisarut“. Kaikki antoivat. Antaessaan sanoi morsiamen-puoleinen lanko: „Meidän sisarut“, sulhasen-puoleinen taas: „Meidän morsio“. Lopuksi tuli sulhanen joukosta esiin ja pani lautaselle 5 ruplaa lunastaen sillä morsiamensa.

Kaaso hunnutti morsiamen huivilla. Sulhasenveli otti morsiamen päästä seppeleen, jonka morsiuustyöt viimein saivat ja antoivat takaisin nuorikolle. Morsiuustyöt — luvultaan 12 — ympäröivät nyt sulhasenveljen ja panivat keskeensä istumaan ja sulhasenveljen tuli nyt kaikkien morsiuustyttöjen kanssa juoda olutta, mutta olut, jota hänelle tarjottiin, ei ollut pubdasta, joten kaikki oli ilveilyä.

h) Käsik. n. 355 g).

Sitten ipantiin morsian istumaan pöytään sulhasen viereen. Kun langoille annettiin ruokaa, lauloivat morsiuustyöt pilkkalauluja. Morsianta soimattiin:

Mitä mietit, sisarut,
Sulhoko sinut käänsi,
Vai väsytkö ruuttaseppelettä kantamaan?
Tullos tänne, sisarut,
Me sinut lunastamme,
Vaikka ruuttaoksalla
Me sinut lunastamme.
Kenen vieressä istut, sisarut?
Vieressä tuhkasäkin,
Ääressä nokinyrkin.
Sulhoko sinut käänsi,
Vai väsytkö ruuttaseppelettä kantamaan?

Kū tu pamisljei, sesiula,
Ar tau pagrožo bernėlis,
Ar nusibodo rūtų vainikėlis nešioti?
Eik čia, sesiula,
Mes tav' išvaduosim:
Nors tau po rūtų šakeli duosim,
Bat mes tav' išvaduosim.
Šaly ko tu sėdi, sesiula?
Šaly palų maišo,
Šaly aukštinio kumščio.
Ar tau pagrožo bernėlis,
Ar tau nusibodo rūtų vainikėlis nešioti?

Kaasoa pilkattiin morsiamen hunnuttamisen jälkeen:

Kaunis meidän kaasomme,
Ei olisi sun pitänyt kaasoksi ruveta,
Sun olisi pitänyt sikoja paimentaa,
Ei kaasoksi ruveta.

Graži mūsų svočiula,
Reikia tau ne eiti svočios',
Reikia tau, svočiula, kiaulalas ganyt,
Ne svočios' eit.

Saatuansa kaasolta vehnäleivoksia, kiittivät morsiuistytöt:

Kiitos, kaasoo, vehnäleivoksista!
Pitäisi sun, kaasoo kulta,
Mennä Riikaan
Vehnäisten tarjoilijaksi.

Daku, svočiula, užu kviečių pirogū!
Reikia tau, svočiula,
Rygon važiuoti
Kvietėlei šinkuoti.

Lankoja soimasivat morsiuistytöt:

Ahmikaa, ahmikaa langot!
Minäkin autan teitä:
Uuninluudan päällä sysään.
Eivät niin paljon syö, kuin panevat taskuunsa.
Ei teidän, langot, olisi pitänyt langoiksi ruveta:
Oli pitänyt teidän, langot,
Sikoja paimentaa.

Rykit, rykit, svotėlei!
Ir aš padėsiu:
Pagaikščio galio pastumėsiu.
Ne kiek suada, kiek kešianan dada.
Reikia jum, svotėlei,
Ne svotijon eiti:
Reikia jum, svotėlei,
Kiaulas paganyt.

i) Käsik. n. 355 h).

Morsiuistytöt olivat morsiamen kasvinkumppalia, ystävättäriä. Morsiuistytöt toivat morsiamelle kukin paitakankaan, kirjavöitä j. n. e. Kaikki toivat lahjoja morsiamelle. Naapurit toivat juustoa, voita,

lihaa, piirakoita ja antoivat ne morsiamen vanhemmille. Samaten toivat sulhaselle hänen naapurinsa. Olutta tehtiin häiksi kolme puuria (puuru noin 78 ¹/₂ litraa). Juotiin puumaljoista, kun ei ollut laseja. Ennen oli elämä paljon hauskeempaa kuin nykyään. Nyt ei muuta kuin tapellaan.

k) Käsik. n. 355 i).

Kosimaan tultiin syksyisin puhemies keralla. Puhemies aloitti: „Hanhi on meiltä päässyt karkuun. Ajamme sitä takaa, ajamme, tänne se tuli, emmeköhän saane kiinni?“ Sulhanen vaikenä. Puhemies: „Paljonko, isänen, annat myötäjäisiä tyttärenlesi — 500 eli enemmänkö?“

Tyttö meni ulos kosijain tullessa. Jos tyttöä sulhanen miellytti ja hän päätti mennä, sanoi hän isälle: „Kun lasket isä, menen“ (tai: „on mieleiseni“); jos tyttö ei tahtonut mennä, sanoi hän: „Kun ei miellytä, en mene, isä“.

Aikanansa meni! isä, ottaen mukaansa jonkun naapureistaan, katsomaan sulhasen taloa, minkälainen se oli j. n. e.

Sulhaselle oli morsiamen isän ennen häitä annettava myötäjäissumma, lehmä, hevosia. Häiden jälkeen annettiin hevonen valjaineen.

Sulhanen ajeli kauniilla hevosella, jotta oli mitä katsella.

Köyhien häämenot olivat lyhyet, mutta tuli köyhälläki olla puhemies. Kihloissa-oloaika oli kolme viikkoa. Morsiamen oli sillä aikaa neulottava, kaikki valmistettava. Torstaina morsian pyysi morsiuistyttöjä; nämä tulivat lauantai-illalla, sitoivat seppeleen, nauttivat virvokkeita, pitivät iloa. Menivät sitte kukin kotiinsa ja sunnuntai-aamuna kokoontuivat kaikki häihin.

3. *Kupiški.*

Käsik. n. 1604—08.

Pyhäaamuna tuli sulhanen lankojen kanssa sekä puhemies mukanaan morsiamen kotiin. Morsian meni morsiuistyttöjen kanssa kammioon, jossa piiloittautuivat saman lakanan alle. Täältä tuli

puhemies etsimään. „Terve, tulos morsiamekseni“, lausui puhemies saatuaan peitteen alta käsiinsä neitosen. Tämä vastasi itkien: „Et tavannut morsiantasi, en ole sinun morsiamesi. En tule sulle hienojen kankaiden kutojaksi, en kirjavien vöiden kirjailijaksi, en lahjain antajaksi vieraillesi tänä aamuna.“ Kun osasi morsiamen, itki tämä:

Rakas äitiseni,	Matutite mono mieloji,
Millä sinua olen loukannut?	Kū aš tau nusidėjau?
Enkö noussut	Gol ne atsikeliau
Varhain aamulla?	Anksti rytėli?
Enkö tehnyt hienoa työtä?	Gol nepadirbau sėyrai darbėliu?

Veivät pirttiin, panivat pöytään istumaan.

Kirkkoon mennessä suuteli morsian äidin, isän, veljien ja sisarten jalkoja ja itki.

Kirkosta tultua ennen hunnuttamista itki morsian:

Sisareni rakkaimpani,
 Millä olen teitä loukannut,
 Että te minun ruuttaseppeleeni
 Panitte sillaksi likasijoille?

Sėsiulas mono mielosios,
 Kogi aš jūm nusidėjau,
 Kad jus mono rūtėliu vainykėli
 Pasiklojot vietoj lieptėliu?

Sulhasenveli tuli tanssien ja otti seppeleen, pani sen joko sisaren päähän tai antoi äidille. Morsian itki:

Tulevat karhut naljotellen,
 Tuovat mulle suuren risukimpun,
 En tarvitse tuollaista suurta risukimpua,
 Riittää mulle pieni huivi
 Ja ruuttakukat.

Ateina meškelas, atniuroja,
 Atoneša mon didėli laužėli,
 Nereikia mon to didėlio laužėlio,
 Pakaks mon mažos skaralas,
 Ir rūtėliu kvietkelas.

Morsian hunnutettiin tiistai-iltana. Huntu pantiin päähän, siinä kaikki.

Sanovat ennen vanhaan käytetyn lakkiakin. Kaaso hunnutti ennen miehelään lähtöä, mikä tapahtui yöllä. Hunnutus tapahtui morsiamen kotona.

Myötäjäisten kuletus tapahtui maanantaina, tiistaina. Kulettajat olivat sulhasen-puoleisia, jotka morsiamen varallisuuden mukaan kulettivat 2, 4, 6:lla hevosella myötäjäiskirstut.

Kumartaen hyvästiksi läksi morsian miehelään. Täällä hän aamulla jakoi sulhasen veljille ja sisarille, kydyille ja nadoille sekä naapureille lahjoja. Suurimmat lahjat sai miehenpuoleinen suku. Lapsille antoi kaaso tai morsian itse kirjavöitä.

Sulhasen äidille antoi nuorikko hameen, paidan, esiliinan. Äiti puki uudet vaatteet yllensä ja tanssitti morsianta. Isälle tehtiin uuninpenkille tila, hänelle lahjoitettiin housut, paita, vyö. Tulijaisiksi antoivat naiset nuorikolle pellavia, villoja, juustoa. Vastalahjaksi antoi nuorikko pyyhinliinoja.

Päivällä tanssitettiin nuorikkoa. Ensiksi sulhasenveli, joka sai siitä hyvästä paitakankaan tai huivin. Pienet lapset tanssivat kynttilät kädessä. Kokoontui kylän lapsia tanssimaan, kellä oli kynttilä, piti sitä kädessään.

Morsiusparin herätti sulhasenveli puimalla olkia, pesinpaalikoilla lyömällä j. n. e. Sulhanen toi langoille pullon viinaa hyvitukseksi.

Äiti vei vesiastian, johon nuoripari pani rahaa, minkä äiti veden poiskaataessaan löysi.

Mituliai (kaksi nuorta miestä) tulivat sulhasen puolelta sunnuntaiamuna morsiamen luo ja palasivat takaisin kirstumiesten kanssa.

4. *Kupreliški.*

Käsik. n. 1468.

Sunnuntai-aamuna tulivat sulhaset („savinai“) häätaloon: sulhanen ynnä neljä muuta miestä, joista kaksi sulhasen veljiä, kaksi vanhempaa miestä ja viides puhemies. Sulhasen veljien merkkinä oli ruuttakukan oksa hatussa. Kaukaisemmat sukulaiset tulivat jo lauantai-illalla. Tulivat soiton keralla. Astuivat tupaan. Morsian

oli kamarissa polvillaan lattialla morsiuustyttöjen keralla piiloutuneena lakanan alla. Sulhasenveli etsi lakanan alta morsianta ja kysyi siltä, jonka sai käsiinsä:

Tuletko jauhajakseni, survojakseni,
Tuletko minulle?

Ar molsi, ar grüsi,
Ar mono büsi?

Jos tämä oli morsiuustyttö, vastasi hän:

En tule jauhajaksesi, survojaksesi,
En sinulle tule.

Nei molsiu, nei grüsiu,
Nei tavo büsiu.

Samaten vastasivat muut morsiuustyöt, viimein osui sulhasenveli morsiameen. Morsian vastasi:

Jauhajaksesi, survojaksesi tulen,
Sulle lähden.

Ir molsiu, ir grüsiu,
Ir tavo büsiu.

Sulhasenveli toi morsiamen pirttiin, asetti pöydän taakse. Pöydällä oli suolaa lautasella. Suolaan oli pantu yhtä monta rahaa kuin morsiuustyttöjä oli.

Pöydässä istuivat: sulhanen ja morsian pöydän takana, pöydän päässä vasemmalla kaaso, oikealla sulhasenveli, seinäpenkillä morsiuustyöt. Sekä sulhasella että morsiamella olivat sormikkaat kädessä, jotta tulisivat rikkaiksi. Sulhanen piti koko ensimmäisen hääpäivän lakin päässään ja sormikkaat kädessä. Sulhanen ja morsian eivät syöneet ruokapöydässä.

Lähdettiin sitten vihille. Hyvästi jättäessä morsiuspari suuteli isän, äidin, veljien, sisarten, kaikkien, lapsienkin, jalkoja. Kirkosta tultua taas suutelivat kaikkien käsiä.

Sulhanen meni kirkosta suoraan omaan kotiinsa, morsian vanhempainsa kotiin. Maanantai-illalla langot ja kaaso veivät morsiamen miehelään.

Morsian itki:

Tiedän miten olin,	Žinau kaip bavau,
En tiedä miten tulen olemaan.	Nežinau kaip būsiu.
Sulhasen luo jouduttuani,	Kaip patėksiu už bėrnėlio,
Tulen kuivumaan kuin ruoho.	Kaip žolala džiusiu.

Morsianta tuli pihalle vastaanottamaan sulhasen äiti oluen ja leivän kanssa. Sulhanen tuli ja nosti morsiamen rattailta.

Morsian asetettiin pöydän taa istumaan: istui hunnutettuna, nenä vaan vähän näkyi. Hunnun päällä oli lakki.

Morsiamen hunnuttaminen oli tapahtunut kotona taikinasaaivin päällä, jossa oli tyyny. Äiti suki hänen päänsä harjaksista tehdyllä sualla (šepeta). Morsian itki, suettaessa laului häärahvas (naiset):

Sukivat päähyttäni,	Šukuoja mono galvytalį,
Repivät hiuksiani,	Drosko mono plaukėlius,
Palmikoivat palmikkoisiani,	Pina mono kasytėlas,
En niitä enempää palmikoi;	Nebasusipinsiu;
Ottavat pois seppeleeni,	Jama mono vainikėlij,
En sitä enempää päähäni pane.	Nebausidėsiu.

Hiukset palmikoittiin yhteen palmikkoon. Morsian istuutui sitten penkille. Sulhasenveli poisotti seppeleen ja sulhasen-puoleinen kaaso hunnutti ja pani lakin päähän. Hunnuttaessa karkoittivat sulhasenveljet suuttuneet morsiuistytöt syrjemmälle ja sitten pantiin huntu päähän. Morsiuistytöt lauloivat:

Mitä suret, sisarut,
 Mitä suret, nuorikko?
 Kasvoit äitisi luona,
 Keräsit myötäjäisiä sisaresi luona.
 Kuinka en surisi,
 Kuinka en ikävöisi!
 Veivät myötäjäiseni kammiosta,
 Ja minut nuoren kurjuuteen.

Ko liūdi, sėsiula,
 Ko liūdi, jaunoji?
 Tujei augai pas matuti,
 Krovei kraičius pas sesiuli.
 Kaip aš neliūdėsiu,
 Kaip aš liūdni nebūsiu!
 Veža kraičius iš svirnėlio,
 O man' jaunū unt vargėlio.

Sulhasenveli antoi seppeleen takaisin morsiamelle ja sai siitä palkaksi nenäliinan. Morsian pani seppeleen tynnyyn, jonne se jäi.

Morsiamen päästä otettiin lakki pois ennen maatapanoa. Hengellisiä virsiä veisaten vietiin morsiuspari maata kammioon. Aamalla herätti nuorenparin häärahvas kihnaamalla tynnyrin pohjaa vastaan kahta lusikkaa, rumuttamalla ja muulla melulla. Laulettiin:

Noussos tytär nuori,	Kélkis dukra jaunoja,
Kuihtuu vihreä ruutta:	Vysta rüta žalioja:
Sa kauan nukuit	Tu ilgai pamiegai
Nuoren sulhosi keralla.	Su jaunuojuo bėrnėliu.
En kauan nukkunut	Nejilgai pamiegau
Nuoren sulhoni keralla:	Su jaunu bėrnėliu:
Me kumpikin puhelimme	Mas abudu kalbājom
Rakkaita sanoja keskenämme.	Šiuos meiliuosiuos žodėlius.

edelleen:

Noussos morsio, ai lilo, tatata,
Korkeasta kammiosta, ai lilo, tatata!

Keliesa, martala, ai lylio, tatata,
Iš aukšto svirnėlio, ai lylio, tatata!

Morsiustytöt lauloivat morsianta pirttiin kuletettaessa:

Oi, sisar, sisarut,	Oi, sesiula, sesiutāla,
Mitā ajattelit nuori?	Kū pamislyjei, jaunoji?
Pian mentyāsi sulholle	Greit išeini už bėrnėlio,
Kuihtuvat ruuttakukat tarhastasi,	Išeis rūtos iš daržėlio,
Tallataan kaikki ruutat,	Paminās visos rūtalas,
Kun ei ole sisarutta,	Kad nebār sesiutālas,
Lämpimān kevään tullessa	Ateis šiltas pavasarėlis,
Jääpi tarha hoitamatta.	Bus apleistas tas darželis.

Maanantaina läksi sulhasen kotoa kaksi tai kolme nainutta miestä morsiamen myötäjäiskirstuja tuomaan. Hevosien luokkaan oli sidottu kukkia. (Ennen vanhaan säilytettiin tavarat kammiossa kirstuissa ja vöillä varustetuissa tynnyreissä, jotka voi sulkea ja lukita).

Kirstumiehet otettiin morsiamen kotona ystävällisesti vastaan. Morsiustytöt istuivat myötäjäiskirstulla, äiti ei istunut, seisoi. Äidille kulettajat antoivat ruflan, paitakankaan; morsiustytöille vii-

naa, vehnästä ja saivat kirstun. Hevosen kaulaan sidottiin pyyhinliina.

Laulettiin:

Hevoset valjaissa	Žirgelei sukinkyti,
Ovella valmiina,	Prie duru sustatyti.
Annamme, laskemme	Duosma, leisma
Sisaruemme	Savo sesiuli
Tänä herttaisena syksynä.	Šen mielam rudenely.

Morsiamen veli lähti kirstumiesten mukana. Heidän sulhasen kotiin tullessa sulettiin portit, ei laskettu tulijoita sisään, vasta kun morsiamen veli antoi sulkijalle kirjavyön, laskettiin. Samoin ei kammioon laskettu ilman voitä. Kammiossa istuivat sulhasen-puoleiset sängyllä (sekä miehiä että naisia); näille tuli morsiamen veljen antaa viinaa, jotta siirtyisivät pois. Morsiamen veli teki vuoteen ja toi kirstut. Tuotiin puimattomia rukiitakin myötäjäisiksi.

Kammion lakasija sai morsiamen veljeltä kirjavyön palkaksi. Sen jälkeen morsiamen veli piti kammion avaimen eikä antanut sitä muille. Kun morsian miehelässä oli herätetty, antoivat naiset lahjoja: villoja, paitakankaita, kinkkuja y. m. Morsian jakoi häärahvaalle omatekemiänsä lahjoja: paitakankaita, pyyhinliinoja, voitä y. m. Saajat sitoivat saamansa paitakankaat yli olan, pyyhinliinat vyötäisille; sitten tanssittiin. Kaason mies vei morsiamen kammiosta tanssimaan. Tanssivat vähäsen. Sitten morsian tanssi sulhasenveljen kanssa. Morsian antoi yhdelle sulhasenveljelle nenäliinan, toiselle samoin.

Kaaso jakoi lapsille kirjavöitä; lapset seisovivat riveissä, tytöt yhdellä puolen, pojat toisella.

Lapset lauloivat:!

Ei jakanut, ei jakanut nuorikko voitä,
En paimenna, en paimenna nuorikon lehmia.

Ne dalija, ne dalija marti juosty,
Ne ganysiu, ne ganysiu marčios korvas.

Vyöt saatuansa iloisesti:

Jo jakoi, jo jakoi	Tai dalija, tai dalija
Nuorikko voitä,	Marti juostas,
Jo paimennan, jo paimennan	Tai ganysiu, tai ganysiu
Nuorikon lehmia.	Marčios korvas.

tai:

Minkälaiset nuorikon antamat	Kokios marčios juostos,
vyöt,	
Minkämoiset hänen vyönsä!	Kokios ne juostalas!
Ei ole niistä vuohen pitimiksi,	Nei ožkai rišys,
Ei sian siteiksi,	Nei kiaulai puntis,
Eikä itselleni säärinauhoiksi.	Nei mon počiai kéliarištis.

Apelle annettiin valmis paita ja puku ja tyyny, jolle ukko uuninpenkille pantiin lepäämään, äidille annettiin paita ja hame. Vanhukset, puettuaan ulkona vaatteet ylleen, tanssivat sitten uusissa vaatteissaan nuorikon kanssa.

Häihinkutsujia (kvieslei) alkoi noin 15—20 vuotta sitten ilmaantua. Tapa levisi Biržai'n puolelta. Käyvät ensin miehen puolelta, sitten morsiamen puolelta. Vanhaan aikaan ei tätä tapaa ollut.

5. *Kupreliški.*

Käsik. n. 273.

Ensin kun sulhanen tuli, piiloittautui morsian morsiuystytöjen kanssa lakanan alle, josta sulhanen veti kädestä pois ja kestitsi kutakin viinalla. Kun sulhanen löysi morsiamen, vei hän tämän tupaan, tällöin morsian hyvin itki. Ennen kirkkoon lähtöä sanoivat kaikille hyvästi, suutelivat vanhempien käsiä ja jalkoja. Morsiamen kirkosta palattua meni äiti vastaan, tarttui morsiamen käteen ja morsian samoin itki. Ennen hunnuttamista aamusilla morsian piiloittautui ja häntä suojelivat morsiuystytöt. Kun morsian löydettiin, vietiin hän tupaan, jossa hän sitte tanssitti kaikki morsiuystytöt. Äiti pani morsiamen istumaan taikinakaukalolle ja harjasi pään harjalla, sitten, mikäli hiuksia sai palmikolle, sikäli kiinnitti niille seppeleen. Pöydän ääressä istuva sulhasenveli yhdessä morsiuystytöjen kanssa koetti saada haltuunsa seppeleen. Viimein otettiin seppele pois, pantiin lakkki päähän, jolloin kaikki huusivat: „Meidän nuorikko, meidän nuorikko“. Pian sen jälkeen juotiin päätösmalja („geria užgėres“). Naiset lauloivat ja itkettivät morsianta.

6. *Kupreliški.*

Käsik. n. 1600.

Mitulys saapui yhdessä sulhasen ja tämän veljien kanssa häiden alussa, sunnuntaina. Mitulys toi mukanaan kaksi kakkua leipää ja olutpuolikon. Leivän hän toi pussissa, jonka suu oli kirjavyyöllä sidottu kiinni ja asetti sen toiseen päähän pöytää. Sillävälän tuotiin morsiamen puolelta leipää ja pantiin se mitulysen leivän päälle, sanoen: „Meidän päällimäisenä“. Morsiamen puoli viimein antoi myöten ja mitulys pani leipänsä päällimäiseksi. Perheenemäntä tai joku muu talon naisista otti tuon leivän, vei pois ja toi uuden pyyhinliinaan sidotun leivän.

Ennen kirkkoon lähtöä meni morsian morsiuystytöjen kanssa kamariin ja piiloittautui lakanan alle. Mitulys meni viinalasi kädessä, otti peitteen alta kädestä esille yhden erältään ja kysyi: „Tuletko meidän morsioksemme?“ Jos asianomainen ei ollut oikea morsian, vastasi hän: „En tule teidän morsiameksenne, en teidän pellollenne vehnän leikkaajaksi enkä niityllenne heinän haravoitsijaksi“. Oikea morsian taas vastasi: „Kyllä tullen teidän morsiameksenne, vehnän leikkaajaksi pellollenne, heinän haravoitsijaksi niityllenne“. Sitten äiti tai isä talutti morsiamen pirttiin ja laulettiin (virsi) „Ollos ylistetty morsio!“ Nuoripari pantiin istumaan ja kaikille tuotiin syötävää. Äiti tuli sisään ja lahjoitti huiveja veljille. Sitten lähdettiin kirkkoon. Mitulys jäi kotiin kaikkien vieraiden kanssa. Ja jos mitulys oli viisas, niin hän kestiti kaikkia naisvieraita, jolloin häntä kutsuttiin „kestitsevä mitulys“. Ja hänelle annettiin kaikenlaista, mitä kukin halusi — punajuurikoita, perunoita, ja hänen tuli ottaa kaikki vastaan. Kun mitulys matkusti (samana päivänä) kotiin, niin hänen ympärilleen sitoivat mikä mitäkin: nauhoja, olkia, samaten hevoseen, ajoneuvoihin kaukaloita j. n. e.

Morsiamen puolelta lähti kaksi morsiamen veljeä viemään myötäjäiskirstuja sulhasen kotiin. He kulettivat myötäjäiskirstut ja tekivät morsiusvuoteen. Morsiamen keralla lähtivät kaasot ja langot. Langot tavallisesti ratsastivat, koristivat hevoset, morsian ajoi kaason kanssa. Kun tulivat miehelään, tuli sulhasen äiti ulos pihalle, otti vastaan suolalla ja leivällä. Morsian antoi tällöin sulhasen

äidille paitakankaan. Sulhanen otti morsiamen vastaan ja vei sisälle. Langot tultuaan lunastivat puutarhan; siksi kunnes oli saatu ostetuksi, istui kaaso uunin vieressä eikä mennyt pöytään. Kaasot antoivat vehnästä ja kaikki päättyi siltä päivältä. Aamusilla langot lähtivät kanoja varkaksiin morsianta varten. Ja sitten menivät nuortaparia herättämään. Ääntä pidettiin lyömällä tynnyriin, loukuttamalla, soittamalla, mitä kukin keksi, kunnes saatiin morsiuspari ylös. Ylösnoustuansa antoi sulhanen herättäjille korttelin viinaa. Varastetut tavarat kerättiin pöydälle; varastetut esineet oli asianomaisten lunastettava, kanoista maksettiin korvaus. Nuorikko jakoi kammiossa miehen veljille (langoille) lahjoja, samoin sisarille, miehen äidille ja isälle. Äiti puki yllensä lahjoitetut tavarat ja isälle levitettiin penkille lahjatyyny ja hän heittäytyi makuulle. Äiti, puettuaan ylleen uudet vaatteet, pyöritti nuorikkoa, tanssi hänen kanssaan. Heti sen jälkeen „tuon puolen“ (s. o. sulhasen puolen) veljet veivät morsiamen tanssiin. Tanssittua vietiin morsian tupaan ja juotiin häämälja. Tanssittamisesta lahjoitti nuorikko sulhasenveljille huivin.

Ennen miehelään viemistä pantiin morsian istumaan keskelle tupaa (tai kamaria) leivinkaukalolle, äiti harjasi pään ja morsian itki, samoin kuin muut. Hiuksia harjalla harjatessa kiinnitettiin seppel hiuksiin. Isä vei morsiamen tupaan, sulhasenveli toi tynnyin ja pani morsiamen istumaan tynnylle pöydän ääreen. Äiti antoi luvan ottaa morsiamelta seppeleen, jolloin morsiuistyöt ja sulhasenveli koettivat kiirehtiä, kumman onnistuisi se ottaa. Jos sulhasenveli onnistui saamaan, hyvä, mutta jos morsiuistyöt saivat, silloin oli seppel lunastettava. Sitten kaaso sitoi morsiamen päähän huivin ja pani sen päälle suuren nauhoilla koristellun lakin. Ensimmäisenä aamuna istui sulhanen valkoinen huivi kaulassa, lakki päässä, sormikkaat kädessä. Matkatessa miehelään otti morsian lakin päästään, jos oli pitkä matka, jos matka oli lyhyt, oli hän lakki päässäkin. Ensimmäisenä aamuna miehelässä ollessa sitoi kaaso morsiamen päähän hunnun, josta morsian hänelle antoi paitakankaan. Morsiamen äiti ja isä eivät seuranneet morsianta miehelään.

Häävieraat toivat tullessaan isäntäväelle vehnästä ja muuta. Aamulla nuorikko jakoi lahjat. Lahjan sitoi nuorikko kirjavyöllä.

Ja kun toivat nuorikon tupaan, pudotti hän jokaiselle kynnykselle kirjavyön. Kun hän astui tupaan, ripusti hän ovelle pyyhliniinan keittäjäätärtä varten ja tuvan perälle toisen pyyhliniinan, jonka itse perheenemäntä otti.

Pesuveteen, joka morsiamelle tuotiin ensimmäisenä aamuna, pani hän rahaa.

Kun langot ja kaaso saapuivat, palkittiin heitä laululla.

Ensimmäisenä hääpäivänä tulivat morsiamen-puoleiseen häätaloon ainoastaan sulhanen, sulhasenveljet ja soittoniekat.

Toisena päivänä lähtivät morsiamen-puoleisiin häihin, paitsi nuortaparia, kaaso, sulhasen-puoleiset langot ja kirstumiehet („kraičvežiai“). Ensin lähtivät häätalosta myötäjäisten kulettajat, sitten lähtivät matkaan morsian ja langot.

7. *Papilys.*

a) Käsik. n. 1436.

Kosijat saapuivat torstai-iltana kosimaan neitosta. Lauantai-iltana saapui sulhanen neljän kosiomiehen („savinai“) kanssa, joista kaksi vanhempaa ja kaksi nuorempaa. Tulijat sanoivat: „Kirjavaa hanhutta olisimme tarpeessa“ ja alkoivat etsiä. Morsian piiloittautui kammioon. Löydettyänsä tytön veivät hänet tupaan ja panivat pöytään istumaan, morsiuustyöt sivulle. Morsiuustyöt, joita oli 5—10, vartioivat morsiamen sepelettä. Tulivat kammiosta morsiamen isä ja äiti, toivat sepeleen ja vaihtoivat sulhasen tuomaan sepeleeseen. (Sulhasella oli sepele huiviin käärittynä). Äiti antoi kullekin kosiomiehelle sormikkaat.

Pyhäaamuna pantiin hääväki pöytään istumaan ja mentiin kirkkoon. Maanantai-aamuna vei äiti tyttären kamariin, suki hänen päänsä, jolloin morsian itki:

Kallis äitiseni,
Palmikoit palmikoistani,
Et milloinkaan enää palmikoi:
Vievät minut miehelään,
En koskaan enää palaa!
Ui, ui, ui!

Mamytala mono brungioji,
Pina mono kasytāi:
Daugiau nebasusipinsiu:
Išves mani unt bėrnėli,
Daugiau aš nebasugrįšiu!
Ui, ui, ui!

Sitten (maanantaina) kaaso (tav. sukulainen, morsiamen täti) kahden sulhasenveljen (nuoria miehiä) keralla toi huivin ja hunnutti kammiossa morsiamen, ja sulhasenveli otti seppeleen ja vartioi, etteivät morsiuksittöt saisi sitä. Sepele jäi morsiamelle, joka sen pani säilyyn suureen tyynyyn. Hunnuttamisen jälkeen huusi sulhasenveli: „Meidän morsio, meidän morsio!“

Tiistai-aamuna veivät morsiamen miehelään („int anu šali“). Miehelään sulhasen-puoleiset naiset tullessaan toivat morsiamelle villoja, juustoa. Morsian antoi paitakankaita sulhasenveljille ja naispuolille.

Sitten veivät morsiamen tanssimaan. Kaikki katsoivat min-käläinen morsian oli. „Katsokaamme! katsokaamme! onko ontuva, kaunis j. n. e.“ Sitten tuli joukko lapsia, joille morsian lahjoitti kirjavöitä. Häärahvaille hän antoi pyyhinliinoja; kaasolle ja kaason miehelle paitakankaan ja pyyhinliinoja.

Viettiin sitten morsiuspari pöytään ja juotiin häämäljat („uzgiri-us“). Ensimmäiseksi kutsui „suurin lanko“ isää: „Tullos tänne!“ Isä tuli, antoi rahaa, jos oli varakas kolme, viisi ruplaa, jos köyhä, vain ruplan. Sitten kutsuivat äidin. Sulhasen äiti joi, miten milloinkin: lehmän, lampaan. Sitten kutsuttiin „suurin lanko“, hänen tuli juoda rupla. Sitten kutsuivat kaikki muut langot: „Tulkaa tänne, täällä on hyvä ravintola, annetaan ilman rahaa!“ Juotua tuli kumminkin maksaa rupla, asianomaisen suureksi suruksi.

b) Käsik. n. 1436 a).

Ennen vanhaan ei näillä paikoin ollut häihinkutsujia („kviesliai“). Lauantai-iltana tuli sulhanen morsiamen luo, ja pyhäaamuna kun pantiin istumaan pöydän taa, tuli naapuristosta naisia ja neitosia ja alkoivat laululla pilkata sulhasta.

Kun morsian tuotiin sulhasen kotiin, pilkkasivat ja moittivat sulhasen naapurit morsianta ja kehuivat sulhasta. Sulhasen luona soimattiin myös koko häärahvasta. Istuivat pöydässä, lauloivat pilkkalauluja, moittijat seisoivat ympärillä. Se oli yksinomaan naisten tehtävä. Miehet nauroivat; ainoastaan vähäjärkiset siitä vihastuivat, järkevät eivät.

Langot ajoivat ratsain, ajoivat hevosineen tupaankin, jolloin naiset kirkuivat. Satulassa oli heillä kello. Lankoja oli 10—12, miten milloinkin. Miהלään veivät morsiamen lanko („svotas“) ja kaaso (käsik:ssa: „svočia didieja“). Sulhanen kulki ratsain. Morsiamen isä ja äiti eivät lähteneet mukaan.

Tiistai-aamuna vietiin morsiamen myötäjäiskirstu. Sitä kuletivat veljet ja vieraat. Sulhasen kotona] täytyi tulijain lunastaa sija. Sulhasen äiti seisoι kammiossa sängyn ääressä ja sanoi: „En anna ilmaiseksi, on tarvis rahaa“. Kirstumiehet vastasivat: „Päästä meitä edes sänkyyn, onko sänky vahva“. Sitten nousivat sänkyyn ja hyppäämällä koettivat onko sänky vahva. Antoivat äidille rahaa ja lunastivat sängyn.

Sitten kantoivat myötäjäiskirstut kammioon. Sitten kestittiin molemmilta puolin, kaikki suutelivat toisiaan ja sanoivat: „Kiitos!“

Morsiamen veljet, ne jotka tulivat myötäjäiskirstun mukana, pyysivät antamaan jalallisen olkia, tekivät sijan eivätkä menneet minnekään siksi, kunnes morsian tuotiin. Sitten tuotiin morsian kammioon ja tuojat katsoivat onko vuode hyvin tehty. Morsiamen veljiä, jotka seurasivat myötäjäisten kulettajain keralla, kutsuttiin „saattajiksi“ („palidai“).

c) Käsik. n. 1436 b).

Kun „suuri lanko“ hunnutti morsiamen, oli hänellä ruuttakukilla y. m. koristettu kynänvarren suuruinen sauva, jolla hän kolmasti teki ristinmerkin morsiamen pään yli. Kaasolla oli huntu, jolla hän hunnutti (huntu oli 4 aršinan pituinen). Sitten pantiin morsiamen päähän lammasnahkainen lakki. Morsian ei saanut mitään nähdä. Kaasolla oli huntu ja lammasnahkalakki. Kaaso talutti morsiamen tupaan.

Miהלässä vietiin morsian ensin kammioon ja kaaso otti pois morsiamen hunnun ja lakin. Veljet ja sedät toivat kaasolle kestitystä, sitten veivät morsiamen tupaan.

Tiistai-aamulla langot menivät hylään varastamaan munia, kanoja, hanhia (elävinä) morsiamelle kammioon. Ne keitettiin nuorikoille ja syötiin. Sulhasen-puoleiset langot varastivat veitsiä, laseja,

kauhoja. — Häämatkalla ajoivat langot niin ylpeästi että sanottiin: „Kuninkaankin tulee väistyä lankojen tieltä“.

Maanantai-illalla kaaso ja „suuri lanko“ (miehen-puoleinen) veivät morsiusparin kammioon maata. Tiistai-aamuna oli nuorikon herätys. Kammion luo toi häärahvas tynnyreitä ja synnytti melua kahnaamalla kauhoilla tynnyrien pohjia vastaan. Lauloivat:

Nouse, nouse, nuorikko!	Kêlkis, kêlkis, marti!
Kauan nukuit;	Jilgai miegi;
Nouse pyörittämään jauhinkiviä,	Apsuk girnas,
Sikoja ruokkimaan!	Kiaulas žviegia!

Kammioon vei sulhasen äiti vettä astiassa nuorenparin pestä. Pestyänsä kumpikin pani rahaa astiaan. Sitten pyysivät äidin viemään veden ulos, jonka tämä teki ja löysi rahat. Sitten äiti toi keitettyä paloviinaa (s. o. kotona tehtyä liköörintapaista), jolla kestitsi nuortaparia. Sitten pyysi äiti nuorikkoa tupaan, „menkäämme, nuorikko sisään“ hän sanoi. Menivät kaikki yhdessä. Tervehtivät kaikkia vieraita ja nuoripari sijoitettiin pöydän ääreen istumaan.

8. *Biržai.*

Käsik. n. 946.

Lauantai-iltana saapuivat sulhanen, sulhasenveli ja kirstumiehet, toivat mukanaan kaikenlaista: kenkiä, vaatteita y. m., jotka tavarat he lahjoittivat morsiamen isälle, äidille ja siskoille. Sulhanen matkusti vanhat valkoiset sormikkaat käsissä ja hänen sormuksensa ympäri oli kierretty ruuttoja. Sitten sanoi kosiomies: „Tuokaa mulle morsio, sellainen, joka tulisi minulle leivän leipojaksi, kodin katsojaksi ja vieraiden vastaanottajaksi“. Jos hänelle tuotiin joku toinen neitonen, ei hän siitä huolinut, vaan antoi takaisin, mutta kun morsian tuli, pani tämän istumaan viereensä. Sitten sulhanen ja morsian vaihtoivat keskenään sormuksia ja hengellisen laulun laulettua vietiin he kammioon.

Vihkimisen jälkeen söi hääväki päivällistä kirkolla urkurin tai jonkun muun luona.

Oli tapana panna morsian pitkälle penkille istumaan, morsius-

tytöt molemmin puolin. Morsian ja morsiuksittytöt olivat peitteellä peitettyt. „Suuri lanko“ (jota myös kutsuttiin „maršalkaksi“) kosketti kepillä kutakin neitosta päähän ja kun keppi osui morsiameen, nousi tämä seisomaan.

Morsiamen palmikkoon oli sidottu ruuttaseppele, jonka sulhasenveljien tuli siitä poisottaa. Sulhasenveljien tuli vartioida tätä seppeltä, ja jos morsiuksittytöjen onnistui se saada, tuli heidän lunastaa se niiltä. Morsiamelle, joka keppisellä kosketeltaessa nousi seisomaan, pantiin päähän huivi; huivin päälle pantiin neljältä kantilta ommeltu, hyvä lampaannahkainen lakki, jonka päälle vielä oli pantu kullattu kukkanen.

9. *Biržai.*

Käsik. n. 1300.

Siveä neitsy hunnutettiin siten, että hunnuttajat sitoivat hänen päähänsä huivin, ja kaaso pani lakin, jotta hän ei nähnyt mitään.

Jos morsiamella oli ollut tyttönä ollessa lapsi, kiinnitettiin hänen hiuksillensa olkiseppele ja sitten vihkimisen jälkeen, kun hunnutettiin, pantiin hänen päähänsä olkilakki ja ilveiltiin. Näin tehtiin kuitenkin vaan yön aikaan.

Huntu pantiin toisena päivänä.

Nuorikkoa herätettäessä laulettiin:

Noussos ylös, nuori morsiut, lilioi!
 Jo aikaa ovat sulhasenveljet nyreissään, lilioi!
 Tullos ulos nuori morsiut, lilioi!
 Korkeasta kammioista, lilioi!
 O, surullinen on tänään ilta, lilioi!
 Surullisena sisarut istui pöydän ääressä, lilioi!

Keliesi, martela jaunoji, lylioi!
 Senei tavo dieverėlei rugoja, lylioi!
 Išeik, martela, jaunoji, lylioi!
 Iš aukšto svirnelio, lylioi!
 Oi smūtnas šėndien vakarėlis, lylioi!
 Smūtna sesute už stalo sėdėjo, lylioi!

Morsiamen miehelään lähtiessä lauloi sulhasenveli:

Ällös itkekö, sisarut!
 Ei ole tää meidän alkama,
 Vaan Jumalan säättämä.
 Oi, saattavat, saattavat veljesi sua
 Yli mäkisten kunnaiden, tasaisten peltojen.
 Lankeos veljiesi jalkoihin itkien:
 Oi saattakaa mua nuorta
 Anopin portille saakka,
 Ettei sisar itkisi.
 Tulee anoppi vastaanottamaan morsianta:
 Tässä meidän morsiomme,
 Äidin tyttö.

Neverk, sesytëla,
 Ne müsü pradëta,
 Tai Diëvo žadëta.
 Oi lydžia, lydžia brolei sesytëli
 Par aukštus kalnelius, par lygus laukelius.
 Pulk brasutëliam kelaliuos verkdama:
 Oi, palydëkit mani jaunalëhi
 Lig anytos vartais,
 Kad sese neverktu.
 Išeina anyta,
 Pasitink' marteli:
 Či müsü martela,
 Matutes dukrela.

Anoppi tuli morsianta vastaan suolan, leivän ja oluthaarikan kanssa.

Miehelään tullessaan morsian heitti päästänsä lakin ja sormuksen maahan ja pyysi että hänet vietäisiin takaisin kotiin. Lakin otti haltuunsa sulhanen ja sormuksen veli.

Morsian:

Lakkini sulhoni korjasi,
 Veljeni kokosi sormukseni.
 Mua nuorta eivät takaisin vie
 Äitini luokse.
 Pitkä matka on mennä vieraisiinkin äidin luo,
 Ja kuolonkin kohdatessa tietoa antaa.

Pejeme čipkeli mano bernužëlis,
 Surinko žiedëlius mano brasutëlis:
 Mani, jaunalëlas, nebegružina
 Atgal pas matuti.
 Toli unt matuti kieminët važiuoit,
 Arba prieš smerteli žineli paduoit.

Maanantai-aamuna menivät langot kanoja ja kukkoja tappaan. Kepillä tappoivat. Toivat morsiamelle lahjaksi. Tämä tapahtui julkisesti, mitään ei näistä maksettu. Sitten syötiin. Emännät sanoivat maanantai-aamuna: „Älä tapa minun kanaani“.

Maanantai-aamuna herättivät nuortaparia kammion oveen koluttamalla, lyömällä oveen kepeillä, kahnaamalla kahta esinettä j. n. e.

Morsianta tupaan viedessä laulettiin:

Käy sisään morsian pönäkkänä,
Kuin heinäkuorma hän matkaapi.

Leina martela ilililuoja,
Kaip viksvų vežimėlis įvažiuoja.

10. *Pumpenai.*

Käsik. n:ot 165, 183—85, 188.

a) Pumpenai'n tienoilla on tapana, että tervehdittäessä ensi kertaa nuorikkoa häiden jälkeen tervehditään esiliinan läpi.

b) Ennen vanhaan oli Pumpenai'ssa tapana, kertoivat pumpealaiset, jotka itse olivat nähneet, että kaaso nuorikolta hääyön jälkeisenä aamuna leikkasi palmikon. Siitä kun tapa heitettiin, on kulunut noin 60 vuotta. Varakkaammat lakkasivat jo aikaisemmin leikkaamasta morsiamen palmikkoa.

c) Biržai'n tienoilla oli tapana — kertoi eräs, joka sen oli nähnyt n. 37 vuotta sitten — juhlallisesti leikata morsiamen tukka siten, että morsiamen arvokkain ystävätär piteli palmikkoa, kaaso leikkasi ja morsian itki todellista itkua.

d) Kun nuoripari vietiin ensi kertaa yhdessä makaamaan, sytytettiin kaksi kynttilää sängyn päähän, yksi miestä, toinen vaimoa varten. Se, jonka kynttilä ensiksi paloi loppuun, kuoli ennen.

e) Ensi kerran tavatessa morsianta ei tervehditä paljain käsin, vaan esiliinan läpi — tämä siksi että morsiamen elo tulisi onnelliseksi ja ettei hän jäisi typötyhjäksi.

11. *Vabalninkai.*

Käsik. n. 432.

Häissä pidettiin ennen vanhaan kansallispukuja. Ennen vanhaan palmikoittiin hiuksia vähän. Morsiustytöt palmikoivat morsiamen hiukset kahteen palmikkoon.

Toisena päivänä vihkimisen jälkeen oli morsiamen hunnuttaminen („gaubtuves“). Se tapahtui seuraavasti. Morsiustytöille ja muille tytöille annettiin käsiin palavat kynttilät, kaaso otti suuren valkean huivin ja hunnutti morsiamen. Kynttilöitä poltettiin siksi, että morsiamen elämä sukeutuisi valoisaksi, iloiseksi. Sinä aamuna, jolloin oli mentävä vihille, ajoi sulhanen morsiamen luo tavalliseen tapaan. Sulhanen otettiin ystävällisesti vastaan, pantiin istumaan pöytään. Pöytään istuuduttua läheni morsiamen äiti, antoi sulhaselle seppeleen ja nenäliinan, josta tämä vuorostaan antoi morsiamelle jonkun ruplan.

Kaikkiaan oli morsiustyttöjä ennen vanhaan 8—12.

Ennen vihkimistä, kun morsiamen äiti sulhaselle antoi seppeleen, toi sulhasenveli suolaa ja leipää lautasella. Vielä ennen seppeleen antamista sulhasenveli pani leivännurkkaan tai suolaan rahaa. Leipää ja suolaa tarjottiin ensin vanhemmalle morsiustytölle, sille joka istui morsiamen vieressä. Tämä paloitti leivän ja poimi siitä rahat; rahalla morsiustytöt jälestäpäin ostivat itselleen makeisia.

Kun „morsiamen viejät“ („vedžiai“) (vihkimisen jälkeen) saapuivat, tapahtui „puutarhan myynti“. Puutarha oli kauniisti kukilla ja kasveilla koristettu ja siihen oli pantu nukke. Morsiustytöt myivät puutarhan sulhasenveljille. Myynti tapahtui seuraavasti: sulhasenveljet hankkivat ennen myyntiä joukon makeisia, viiniä, viinaa, ja, kestiten niillä morsiustyttöjä, pyysivät saada ostaa puutarhan. Morsiustytöt ojensivat lasit sanoen: „Antakaa meille kullekin nelikollinen („po pureli“) makeisia, niin annamme teille puutarhan“. Sulhasenveli kaasi heille lasit täyteen, mutta nämät kaatoivat sisälyksen jonnekin ja pyysivät lisää.

Lahjat („dosus“) jakoi morsian sulhasen kotona. Sinne koontui paljon lapsia, jotka odottivat, kunnes morsian antoi heille

kirjavöitä tai sormikkaita. Vanhemmat ihmiset saivat paitakankaan. Kankaat otettiin morsiamen kotoansa tuomasta kirstusta.

Sinä aamuna, jolloin sulhanen saapui, saattoi puhemies morsiamen kamarista tai kammiosta tupaan ja kulkiessa laulettiin: „Ylistetty olkoon (Neitsyt) Maria“. Kun oli laulettu, sanoi puhemies „Ylistetty olkoon Jeesus Kristus“ (tavallinen liett. tervehdys) ja istuttiin pöytään (näin tehtiin ennen vihkimistä, jolloin annettiin seppel).

Kun nuorikko jakoi lahjoja („dosus“), juoksivat häävieraat kylässä ja varastivat mitä keksivät — kanoja, suola-astioita, sipulia — ja antoivat kaiken nuorikolle. Perästäpäin tulivat ihmiset lunastamaan varastettuja tavaroita, joista joskus jättivät osan nuorikolle.

12. *Vyžiūona.*

Käsik. n:ot 1595—99.

Morsiamen pään sukiminen. Morsian vietiin jauhantakammiin ja pantiin istumaan taikinakaukalolle, äiti harjasi hiukset harjalla ja palmikoi ne yhteen palmikkoon. Morsian itki tällöin: „Äiti kultaseni, viimeisen kerran päätäni suit!“ Sitten veivät hänet toiseen huoneeseen ja panivat pöytään istumaan. Sitä ennen vielä hunnulla peittivät pään. Sitten lähdettiin miehelään. Aamulla ylösnoustua peittivät nuorikon pään lakilla.

Häiden aikana morsian jakoi kirjavöitä pienille lapsillekin, joita kokoontui pihalle. Sulhasen puolelta tuli ensiksi kaksi miestä — leivilliset — („duoniniai“) leivänkannikan ja oluttynnyrin kanssa nuorikon luo. Yhdessä sulhasenveljen kanssa matkasi morsiamen luo *mitulys*. Kun kaikki läksivät kirkkoon, jäi hän kotiin. Häntä kaikki pitivät hyvänä, juottivat ja antoivat ruokaa. Laittoivat hevosen hänelle kuntoon ja lähettivät kotiin jo ennen morsiusparin tultua vihiltä.

Sulhasten tulo. Ajoivat morsiamen kotiin sulhaset, joista kaksi miestä toi muassaan leivän, oluttynnyrin tai viinapullon. Perillä pysähtyivät tulijat pihalle; leivilliset („duoniniai“) pyrkivät sisään, mutta naiset eivät laskeneet. Jos heidän onnistui päästä sisään, val-

loittivat he pöydän. Tällöin sulhanen vielä oli ulkona. Leivilliset asettivat pöydälle tuomansa leivän ja pullon viinaa. Morsiustytöt istuivat toisessa paikassa toisen pöydän ääressä. Nyt tulivat kaikki sisään yhdellä kertaa, soittajat mukana, suurella melulla. Sulhasen tullessa sisään, piiloittautui morsiamen äiti. Sulhasen tuli löytää äiti, ja vasta kun sulhanen hänet löysi, istuutuivat pöydän ääreen. Vihdoin sulhanen löysi äidin, tervehti, suuteli kättä. Äiti pani tällöin sulhasen istumaan pöydän ääreen leivillisten viereen. Tuli „puheenpitäjä“ („oratsnikas“), kädessään huiviin kiinnitetty sormus, jonka ympäri oli punottu ruuttoja.

Puheenpitäjä pitäen sormusta alkoi lausua puhettaan: „Kulin läpi metsän, toin vihreän ruuttaseppeleen, havaitsin puun, puussa linnun, lintu visersi. Mutta lintu se ei ollutkaan, joka visersi, Herra Jeesus puhui, ja antoi minulle vihreän ruuttaseppeleen, kultaisessa astiassa pidetyn, hopea vaahdossa kostutetun. Seppele on teille neitiseni! Ad maiorem Dei gloriam!“ Tällöin morsian itki:

„Miksi nämä vieraat ovat tulleet?
Tietäkö kysymään vai tulta pyytämään?
On mulla veljiä tietä näyttämään,
Sisaria tulta antamaan.
Näytä (veljen nimi) näille vieraille maantie,
(Sisaren nimi) sisarueni anna vieraille tulta.“

Kogi šitie svètelei atvažiovo?
Ar anie kelalio klausty, ar ugnalas dagty?
Yra mono brolalis kelaliui parodyti,
Yra mono sesiulas ugnalai paduoti.
N., parodyk šitiem svételiam viešü kelalij,
N., sesyta mono, paduok svételiam ugnafi.

Naisväen puolelta esitettiin seuraava puhe: „Tämä sepele on yhdeksän akan nokkosista sitoma, kannen alla pidetty, harakkain, variksien repimä, yhdeksän tamman vetämä.“

Sillä välin morsian antoi huivin sepeleestä. Sitten sulhasen puoleinen puheenpitäjä vielä kehui sepelettänsä ja hänelle vastasi morsiamen-puoleinen puheenpitäjä. Lopulta otti morsian sepeleen sormuksineen ja kiinnitti päähänsä.

13. *Eržvilkas.*

Käsik. n. 433.

Häät alkoivat maanantai-iltana. Sinä iltana kokoontuivat morsiamen vieraat ja soittajat morsiamen kotiin.

Morsiustytöt pyysivät kaikilta häävierailta lahjoja laulaen lauluja. Veljeltä kun pyysivät, lauloivat seuraavasti:

Hyvää iltaa, Jumal' auttakoon,
 Rakas veljyeni!
 Tiesitkö odottaa tällaisia vieraita?
 Tiedätkö vai etkö tiedä:
 Naimisiin menee sisaresi,
 Pyytää, anoo lahjoja. Kiitos, kiitos!
 Kehuvat sua, veliseni,
 Hyvin rikkaaksi:
 Satoja käytät,
 Kuusin hevosin matkustat.
 Anna, anna, veliseni!
 Veliseni, apilaiseni,
 Allös olko saita,
 Jumala sulle palkitsee
 Rukiilla, ohrilla,
 Vehnä-kapoilla.
 Anna, anna, veliseni,
 Veliseni, apilaiseni,
 Allös olko saita!
 Annoit kuparisia,
 Antaos hopeisia.
 Sydämeni iloitsee
 Katsoessani taskuun.
 Kiitos sulle, veliseni,
 Kalleista lahjoistasi! Kiitos, kiitos!

Labas vakar's, padek Dieve,
 Mielam broleliui!
 O ar tu laukei tokių viešnelių?
 Ar tu žinai, ar ne žinai:
 Ištek' tavo seserele,
 Praše, meldė dovanėlių. Ačiu, ačiu!
 Sakė tavę, brolužėlių,
 Labai bagotą:
 Šimtais vartojai,
 Šėšiais važiuoji,
 Duok, duok, brolužėli,
 Brolužėli, dobilėli, nešykštėk:
 Dievas tau užmokės
 Rugiais, mieželiais,

Kviečių saikeliais.
 Duok, duok, brolužėli,
 Brolužėli, dobilėli, nešykštėk.
 Davei variniais, duok sidabriniais:
 Džiaugės mano širdelė
 Žiūrint į kišenę.
 Dėku tau, brolužėli,
 Už tas brangias dovanėles. Ačiu, ačiu!

Toisen luota toisen luo mennessä lauloivat:

Hyvän luota eroamme,
 Paremman luo menemme.

 Nuo to gero atstodama,
 Prie geresnio prieidama.

Sisarelle lauloivat:

Hyvää iltaa, Jumal' auttakoon
 Rakasta sisarutta,
 Tiesitkö odottaa tällaisia vieraita?
 Tiedätkö, vai etkö tiedä:
 Naimisiin menee sisaresi. Kiitos, kiitos
 Kehuivat sinua, sisarut,
 Hyvin rikkaaksi:
 Täynnä ovat kirstusi
 Hienoja kankaita.
 Anna, anna, sisarut,
 Sisarut, unikukkaseni,
 Unikukkaseni, ällös olko saita!
 Tiedät itse, sisarut,
 Että hän omi orpo:
 Ei voinut myötäjäisiä koota.
 Eikä isäänsä tervehtimässä käydä.
 Mäkipellolla sai ruista sitoa,
 Niityllä heiniä haravoida.
 Anna, anna, sisarut,
 Sisarut, unikukkani, ällös olko saita!
 Kalleista lahjoistasi kiitos, kiitos!

Labas vakar's, padėk Dieve,
 Mielai seselei.
 O ar tu laukei tokių viešnelių?
 Ar tu žinai, ar nežinai:
 Ištek tavo seserėlė. Ačiu, ačiu!
 Sakė tavę, seserėlę,
 Labai bagotą:
 Pilnos tavo skrynelės

Plonų drobėlių.
 Duok, duok, seserėlė,
 Seserėlė, aguonele,
 Aguonėlė, nešykštėk!
 Tu žinai, seselė,
 Kad ji yra siratėlė:
 Ne kraitelį krove,
 Tėvelį lankojo.
 Kalne rugius riše,
 Lankoj šieną grėbė.
 Duok, duok, seserėlė,
 Seserėlė, aguonėlė, nešykštėk!
 Dėku tau, seserėlė,
 Už tas brangias dovanėles. Ačiu, ačiu!

Näin laulaen kulkivat morsiuistytöt jokaisen luona, ja vieraat antoivat, mitä kullakin sattui olemaan. Tätä kesti noin k:lo kah-teentoista asti yöllä. Niinkauan kuin sulhasen-puoleiset eivät vielä olleet saapuneet, istui morsian kamarissa ruutoilla kaunistetun pöydän ääressä morsiuistytöjen kera, valkoinen huivi päässä. Lapset ja muu hääväki vartioivat, etteivät sulhasen-puoleiset pääsisi tulemaan huomaamatta, nämät puolestaan koettivat tulla perille niin, ettei heitä huomattaisi. Poikaset olivat varustetut ampuma-aseilla voidakseen ampumalla antaa tiedon sulhasen tulosta. Huomattuaan tulijat, nostivat pojat hälinän ampumalla, jonka kuultua hääväki riensi vastaanottamaan sulhasta palavilla päreillä, kynttilöillä ja lauluja laulaen.

Tytöt, kuultuansa sulhasväen tulleen, istuutuivat kaikki ympäri pöydän, kaikki ilman huivia, ruuttakukilla koristettuina. Jos ei tyttöjä ollut riittämään, istui lisäksi naimisissa olevia naisia (naidut naisetkin ruutoilla koristettuina), jotta kaikki pöydän ympärillä olevat paikat tulisivat täyteen, niin että ei olisi yhtäkään vapaana. (Morsian morsiuistytöineen istui tällöin erikseen kamarissa). Kun sulhasväki saapui, seisautui se oven luo, ja pöydän luona istuvat neitokset alkoivat laulaa:

Oi, ei ilmaiseksi, ei ilmaiseksi,
 Meidän penkkimme ei ilmaiseksi,
 Penkki nuorten neitosten,
 Vihreitten ruuttojen.
 Eivät kohteliaita meidän langot,

Eivät ota lakkia päästään,
 Eivät taivuta meille päätään.
 Emme laske, emme laske
 Pöydän taa istumaan.
 Vasta saatuamme vehnäkaakun,
 Pullon viiniä,
 Jo laskemme, jo laskemme,
 Pöydän taakse istumaan.

Oi, nedykas, nedykas,
 Musu suolas nedykas,
 Jaunujū paneliū,
 Žaliujū rūteliū.
 Nepakarnūš mūsū svotai,
 Nenusiim' kepurėliū,
 Nepalenkia mums galveliū.
 Neleisim, neleisim,
 Už stalelio sėsti.
 Už piragą kvietainėli,
 Už vynučio butelėli,
 Tai leisim, tai leisim
 Už stalelio sėsti.

Laulun päätyttyä pani sulhaskansa pöydälle vehnästä ja pullon viiniä, neitokset nousivat pöydästä ja perheenisäntä sijoitti sulhasväen pöydän ääreen ja morsiamen pöydän päähän.

Häissä oli maršalka isäntänä ja häämenojen varsinaisena johtajana. Häiden aikana hän aina seisoi pöydän päässä, antoi kullekin syötävää ja johti kaiken. Hänellä oli aina päässä kauniisti koristettu lakki ja vyöllä pussi, jossa oli veitsi ja kahveli, kädessä hänellä oli piiska lasten kurissa-pitämistä varten. Tuossa pussissa oli hänellä sitäpaitsi kaunis, ruutoista sidottu seppelä, jonka hän sitten antoi nuorikolle.

Sulhaskansan syödessä lauloivat neitokset:

1. Lankomme nuoret, miksi katsotte alas?
 Eikö lattiamme ole lakaistu,
 Eikö sille ole sirotettu vihreitä oksia?
2. Lankomme nuoret, miksi katsotte ylös?
 Eikö lakemme ole lakaistu,
 Eikö vihreillä oksilla koristettu?
3. Lankomme nuoret, miksi katsotte meihin?
 Eivätkö neitomme seppeläitä?
 Eikö heidän kiharoissaan ole vihreitä ruuttoja?
4. Langoilla ei ole lupaa neitosiin katsoa,

Eivät he ole heidän valitsemiaan,
Ei ostamiaan eikä lunastamiaan.
Uunia on langoilla lupa katsoa,
Se on heidän valitsemansa,
Heidän ostamansa ja lunastamansa.

1. Svoteliai jaunieji, ko žiūrit žemyn?
Ar mūsų padlogas ar neišsluotas?
Ar žaliom šakelėm ar neišklotas?
2. Svoteliai jaunieji, ko žiūrit augštyn?
Ar mūsų palubės neišklostytos?
Ar žaliom šakelėm neiškaišytos?
3. Svoteliai jaunieji, ko žiūrit į mus?
Ar mūsų panelės nevainikuotos?
Ar žalios rūtelės negarbinuotos?
4. Nevalna svoteliam į panas žiūrėt:
Nei rinktos, nei pirktos, nei jų vaduotos.
Tai valna svoteliams į pečių žiūrėt,
Tai rinktas, tai pirktas, tai jų vaduotas.

Laulun vaiettua puhemies sanoi: „Isäseni, tässä ei ole koko häärärahvas.“ Isä vastasi: „Olkaa hyvä ja menkää hakemaan!“

Sulhaskansan syödessä lauloivat ja soittivat morsiamen soitattajat, mutta morsianta itseä ei löytynyt. Kun isä oli antanut luvan useampien etsiä, alkoivat sulhasen soitattajat soittaa kaunista marssia. Morsiamen veli riisui päällimmäiset vaatteet, joiden alla oli valkoiset vaatteet ja pani vielä valkoisen lakin päähänsä. Isä otti kynttilän ja vei siihen kamariin, jossa morsian morsiuustyttöineen oli ja koko häärärahvas yhdessä soitattajain kanssa meni kamariin. Kun olivat tulleet kamariin, tervehti morsiamen veli ensiksi morsianta, ja kun hän ei useinkaan tuntenut morsianta, kun kaikki neitokset olivat hunutettuja, vaan tervehti jotakin toista, silloin toiset neitokset paukuttivat käsiään; tämä jatkoi siksi kunnes osui oikeaan. Sitten kun tervehtiminen oli tapahtunut, heittivät morsiuustyöt ja morsian huivinsa ja esiintyivät ruuttaseppeleet hiuksissa. Sitten morsianta tervehtivät sulhanen, maršalka ja kaikki langot. Sitten nousivat morsiuustyöt ja morsian ja sijoittivat langot istumaan. Kun langot olivat hetkisen istuneet, otti sulhasenveli morsianta kädestä ja vei isompaan huoneeseen. Kulkiessa soittivat soittoniekat marssia.

Kun morsian oli tuotu suureen huoneeseen, jossa kaikki häävieraat olivat, pantiin hän istumaan kauniisti koristettuun tuoliin ja

morsiustytöt ja kaikki häärahvas seiso i ympärillä. Maršalka toi valkealla lautasella ruuttaseppeleen ja antoi veljelle. Veli pitäen seppel-lautasta käsissään lausui puheen, oratsian, jota kaikki kuuntelivat. Lautanen oli peitetty liinasella, jonka alla oli rupla, ja pyyhlinliinalla oli seppel morsianta varten. Vanhin morsiustytöistä otti seppeleen ja kiinnitti sen morsiamen päähän, morsian pani lautaselle paitakankaan, antoi sen veljelle. Veli antoi lautasen maršalkalle ja tämä pani kankaan omaan pussiinsa antaen lautasen vanhimmalle morsiustytölle; morsiustyttö taas antoi lautasen morsiamen äidille yhdessä rupan kanssa, joka löytyi liinasen alta. Veli otti morsiamen tuoilta ja vei istumaan penkille keskipöydän ääreen ja sivulle morsiustytöt, kaksi tai kolme; pöydän päässä istui sulhanen puhemiehen kanssa. Pöydän ääreen istumaan asetuttaessa lauloivat neitokset:

Mitä nojaat, sisarut, valkoisiin kätösiisi?

Mietkö sitä, että sun täytyy huomenna matkustaa pitkä
matka,

Että sun täytyy jättää sisaret ja vanha äiti,

Ja heittää seppel, nuorikoksi ruveta.

Eikö sun ole ikävä seppeltä, joka sulle sidottiin,

Eikö rakkaita sanoja, joilla sua puhuteltiin?

Ällös itke, sisarut, älä sydäntäsi murra,

Älä nojaa käsiisi, väsy kätönen.

Vaikka valuisivat kyneleesi, niinkuin virtava joki,

Ei tule takaisin seppel, eikä nuoruudenaikasi.

Et enää kuki äidin luona, kuten puutarhassa kukat,

Eivät tule syksyllä nuoret miehet kosiin.

Katoo nuoruudenaika, niinkuin nopea virta,

Kuihtuu seppel päästäsi.

Et enää kule muiden sisartesi kauniissa joukossa,

Ei kuki seppel päässäsi.

Rakkaita eivät enää ole sisaret eivätkä nuorten ilonpidot,

Et enää välitä soitosta etkä kauneista tansseista.

Et onnellinen sinä, neito, joka vaihdoit säätyä,

Joka valitsit itsellesi nuorukaisen tosi herraksesi.

Ko taip rymoj, seserële, ant baltu rankeliu?

Ar dumoji, kad reiks rytoj keliaut ilga kelia?

Reiks palikt' seserëles ir sena motušë,

Ir pamest vainikëlj, reiks martele büti.

Ar negaila vainikëlio, kurs tavë dabino,

Ir tu meiliuju žodeliu, kur tavë kalbino?

Nebeverk, seserėlė, negraudink širdele,
 Nerymok ant rankelės, bo nuvargs rankelė.
 Nors išliesi ašarėlių, kaip srauną upalį,
 Nesugrįš vainikėlis, nei jaunos dieneles.
 Ne žydėsi pas motušę, kaip darže kvietkeliai,
 Nelankys rudenėly jaunieji berneliai.
 Ir praslinks jaunos dienos, kaip sraunus upelis,
 Ir nuvys vainikėlis nuo tavo galvelės.
 Nebeisi prie seselių, taip gražaus pulkelio,
 Nežydės vainikėlis ant tavo galvelės.
 Nebemeilu jau seselės, nei jauni jaunimai,
 Nerūpės tau muzikos, nei gražūs šokimai.
 Neščeslyva tu, panelė, katra mainai stoną,
 Apširenki bernuželį sau už tikrą poną.

Jos morsian tätä laulettaessa ei alkanut itkeä, niin silloin soittajat lauloivat :

Kun et itke naitaessa,	Kad neverksi tekėdama,
Itket nurkassa istuessasi,	Verksi kampe sedėdama,
Itket, sisarut,	Verksi, seselė,
Itkee sydāmyesi.	Verks tavo širdelė.

Nyt soittivat soittajat tanssin, jota nimitettiin morsiuustanssiksi. Veli vei morsiamen pöydän takaa keskipermannolle, josta morsian antoi hänelle pyyhliniinan, langot tanssivat morsiuustyttöjen kanssa. Siihen tanssiin ei kukaan muu ottanut osaa kuin langot ja nuori-
 pari.

Kun tanssi oli loppunut, koputti soittaja viuluunsa, jolloin nuori-
 pari ja langot heittivät kukin varallisuutensa mukaan viuluun rahaa.

Tähän loppuivat illan menot, mutta häävieraat tanssivat aamuun asti. Aamun valjetessa vielä panivat kaikki häävieraat istumaan iltaisille istuinpaikoillensa, ja muut söivät, ainoastaan nuoret eivät panneet mitään suuhunsa. Syötyä kaikki nousivat ja hiljaksen rukoilivat nuorenparin puolesta.

Seuraavana aamuna morsiamen vanhemmat asetettiin istumaan penkille, heidän jalkojensa alle levitettiin matto ja morsiamen isä ja äiti ottivat ristin käteensä; tällöin veli vei morsiamen vanhem-
 pain luo. Morsian lankesi polvilleen, suuteli ristiä ja vanhempain-
 paina

jalkoja. Vanhemmat toivottivat hänelle onnea ja tekivät ristinmerkin ja neitokset lauloivat:

Astuos yli lattian,
 Laskeu polvillesi!
 Laskeu polvillesi, polvihuisillesi
 Oman äitisi eteen!
 Lattian yli kulkevaa,
 Jalkoihisi lankeavaa,
 Siunaa, äiti kulta,
 Vihille menevää.

Eik par aslele,
 Pulk po kojeliu!
 Pulk po koju, po kojeliu
 Savo matušelei!
 Par asla eidama,
 Po koju puldama:
 Blagaslovyk, matušele,
 I šliuba važiuojant.

Nyt kaikki lähtivät kirkkoon vihkimistilaisuuteen. Vihkimisen jälkeen kaikki vieraat palasivat morsiamen vanhempain luo ja asettuivat istumaan entisiin paikkoihinsa. Morsiamen vanhempain luona oltiin häissä, miten kulloinkin: kaksi, kolme päivää. Tällä aikaa saapuivat myötäjäistenkulettajat päässään oljista sidotut lakit, vyötäisillä olkiset miekat, ja hevosilla, jotka olivat koristetut kaikenlaisilla kukilla.

Nähtyänsä oljilla vyötetyt myötäjäistenkulettajat antoi morsiamen niille kullekin pyyhinliinan, jolloin nämät heittivät pois oljet, sitoivat vyölleen pyyhinliinat ja kulkivat siten koko häiden ajan. Samaten koristettiin hevosetkin pyyhinliinoilla. Morsiamen äiti istui myötäjäiskirstulle eikä sallinut sitä vietäväksi talosta; silloin tuli sulhanen, suuteli hänen kättään, antoi ruplan, jolloin morsiamen äiti salli viedä morsiuskirstun sulhasen kotiin. Kun myötäjäiskirstu asetettiin ajoneuvoihin, soitettiin marssia ja langot lauloivat:

Jo lähden, lähden,
 En enää tänne jää,
 Ei täällä minun kotini;
 On leipä mustaa täällä,
 Eivätkä sitäkään anna;

On kammiot lukossa.
 Jos kauaksi aikaa tänne jäisin,
 Ma vallan kuihtuisin,
 Kävisin kuin ruoko heiluvaksi.
 Jo pitkään aikaan ei äiti ole mua kärsinyt,
 Eikä kukkatarhassa ruuttoja,
 Kukkatarhassa ruuttoja, kammiossa vaatekirstuja,
 Kammarissa kutojaa.
 Oi, äitiseni, kasvattajaiseni,
 Kyllä mua kaipaat,
 Kun sun täytyy palkata palkkalainen,
 Kun sun täytyy maksaa palkkaa.
 Nuo palkkalaiset
 Nuo rukoilijat (?)
 Eivät tee kunnollista työtä:
 Päivän kutoivat.
 Kyynärääkkään eivät kutoneet,
 Vaan rikkoivat ruokoisen kaiteen.

Oi, eisiu, eisiu;
 Aš čia nebūsiu,
 Čia ne mano nameliai;
 Čia juoda duona,
 Nei tos neduoda.
 Svirneliai užrakinti.
 Kai ilgai būsiu.
 Labai sudžiūsiu.
 Kaip lendrelė svirusiu.
 Senei nekenti manes motušė,
 Nei daržely rūtelių,
 Darže rūtelių, svirne skrynelių.
 Seklyčioj audėjėles.
 Oi matušėlė, augįtojėlė.
 Pasigesi tu manes,
 Kaip reiks tau samdyt samdynįkėlės,
 Reiks užmokėt algelės.
 Tos samdininkės,
 Tos maldininkės
 Nedirbs ščyro darbelio:
 Par diena audė,
 Masto neišaudė,
 Lendrių skietą sulaužė.

Tämän laulun kaikuessa lähtivät kulettajat talosta ja heidän mukanaan yksi morsiuistyttö ollakseen miehelässä apuna myötäjäiskirstua paikoilleen asetettaessa, vuoteen tekemistä varten j. n. e. Sen jälkeen lähtivät miehen kotiin morsian, kaaso ja yksi morsius-

tyttö samoissa ajoneuvoissa. Morsian lähtiessään sanoi kaikille hyvästi. Isä ja äiti eivät lähteneet sulhasen kotiin. Kolme tai neljä miestä morsiamen puolelta saattoi morsianta sulhasen kotiin. Langot samaten menivät sulhasen kotiin.

Morsianta otti perillä sulhasen äiti vastaan leipä- ja suolautasan kanssa, jolloin neitokset lauloivat:

Sytytti äiti kuusi kynttilää,
Katsoi morsiota silmiin:
Onko vaatteet hällä komeat, onko varakas,
Onko kaunis näöltään, onko punaverinen?
On kauniit vaatteet hällä, myöskin varakas,
On kaunis näöltään, sekä punaverinen.

Uždegė matušė šešias žvakes,
Žiūrėjo martelei į akeles:
Ar puikūs rūbeliai, ar bogota,
Ar skaistūs veideliai, ar raudona?
Tai puikūs rūbeliai, tai bogota,
Tai skaistūs veideliai, tai raudona.

Ensiksi rupesivat syömään ja syötyä menivät kammioon, jossa morsiamen myötäjäiskirstu seiso. Panivat morsiamen istumaan tuolille ja kaaso otti morsiamelta seppeleen, pani lakin ja mustan silkkihuivin hänen päähänsä.

Sitten kokoontuivat miehen sukulaiset kammioon, jossa morsian kirstun ääressä jakoi heille lahjat; nämät heittivät lahjat olalleen ja tanssivat tupaan palattuansa. Vanhemmat saivat paitakankaat, muut pyyhlinliinoja, lapset kirjavöitä. Lahjain jakamisen jälkeen kaaso vei morsiamen kammiosta, pani istumaan sulhasen viereen. Morsian ja kaaso levittivät mukansa tuoman ruuan pöydälle. Niille, jotka eivät sopineet pöytään, jakoi maršalka ruokaa ympäri tupaa. Tarjotessaan ruokaa huusi maršalka: „Onko riittävästi kaason vehnästä?“ ja antoi haluaville lisää.

Jos lapset eivät käyttäytyneet kauniisti häissä, keräsi maršalka lapset „mustalaista tanssimaan“. Kaikki lapset tarttuivat toinen toiseensa kiinni ja heidän tuli samassa matkia kaikkea, mitä maršalkka teki, jos eivät olleet kylliksi nopeita, saivat pyyhlinlinasta. Joku vartioi ovea, etteivät lapset päässeet ulos. Tämä rauhotti lapsia, jotka nyt pysyivät hiljaa.

Kaason päivällistä syödessä laulettiin:

Saapui kaaso kulta	Atvažiavo svočiutė
Kaakkukirstun keralla,	Su piragų skrynia,
Pantiin kaaso istumaan	Pasodino svočiutė
Valkean pöydän ääreen.	Už balto stalėlio.
Kaaso valkokätinen	Svočiutė baltrankėlė,
Kaakkujen leipoja;	Piragėlių kepejėlė;
Kaaso valkokätinen,	Svočiutė baltrankėlė,
Kaunis sun lakkisi,	Graži tavo kepurėlė,
Tilsitin kaupungista ostettu,	Tilžės mieste pirkta,
Yli rajan lähetetty.	Už rubežiaus siūta.

Kun morsiamen puolelta myötäjäiskirstu oli tuotu, lähtivät langot kylästä varastamaan kaikenlaista kalua: veitsiä, kahveleita, kanoja, ja panivat kaikki myötäjäistavarain joukkoon.

Häiden lopussa langot ottivat vierasten päistä lakit ja heittivät nurkkaan kaason miehelle. Kun nämät sitten tulivat lunastamaan lakkejansa, otti tämä muutamia kopeekoita nuorikkoa varten.

Häiden lopussa laulettiin: .

Kun oomme Liettuasta,
Laulakaamme joukossa j. n. e. (Uusi laulu).

Kas esat iš Lietuvos,
Padainuosim iš kruvos j. n. e.

14. *Valkininkai (Vilnan l.).*

(Muistoonpantu 19/9 1911.)

Vaimoa valitessaan toiset sulhaset panivat etupäässä huomiota morsiamen myötäjäisiin, toiset kauneuteen. Kosimaan tuli sulhanen puhemiehen („svotas“) keralla, joka tavallisesti oli sukulaisia, sunnuntaina, maanantaina, torstaina. Tulivat iltapuolella, toiset myöhäänkin. Puhemiehen tulosta tiesivät toiset, toiset eivät. Soittivat kelloa: kosijoita tuli. Tupaan tullessa tervehtivät: „Ylistetty olkoon Jeesus Kristus“. Kosijain taloon tullessa tyttö piiloittautui. Puhemies pyysi näyttämään tavaraa — emäntää ovat lähteneet hakemaan. Puhemies meni etsimään tyttöä, jonka viimein löysi.

Puhemies asetti pullon pöydälle. Pullon päälle oli pantu huivi ja siihen kiinnitetty seppelä. Sulhanen sanoi: „Ottakaa seppelä“. Tytön äiti otti seppeleen huivineen.

Puhemies pantiin istumaan pöytään, joivat viinoja, muiden mukana kosittava tyttö. Jos tyttö kieltäytyi menemästä miehelle, sanoi hän: „En mene“ tai: „Vielä olen liian nuori“, „En tahdo vielä mennä naimisiin“. Silloin isä maksoi sulhasen viinat ja oluen ja huivi annettiin takaisin. Jos tyttö taas päätti mennä, sanoi hän: „Jos minut otat, lähden“.

Jos kosinta tapahtui torstaina, menivät molemmat lauantaina papille ilmoittautumaan kuulutettaviksi. Kun toisen kerran kuulutettiin, saapuivat molemmat sulhanen ja morsian sukulaisineen kirkolle, jossa jossakin olutkapakassa joivat ja söivät. Toivat mukanaan ruokaa kotoa. Naapureitakin oli tilaisuuteen kutsuttu. Neuvottelivat häistä; tässä tilaisuudessa ei tanssittu.

Torstaina tuli sulhanen morsiamen luo „mitalle“, otettiin mitaa paidasta, housuista. Morsian („nuoteka“) morsiuistyttöjen avustamana, tavallisesti 4—6, alkoi ommella paitoja, kutoa kirjavöitä. Morsiuistyöt kokoontuivat, milloin heillä on aikaa, morsiamen kotiin.

Häihin kutsuivat morsian ja sulhanen erikseen oman sukunsa. Tavallisesti lauantaina kävivät kutsumassa, kumarsivat isoille ja pienille ja pyysivät häihin.

(Lahjoja ei morsian käynyt pyytämässä ennen häitä). Vielä isä perästä kävi kutsumassa häihin: „Pyydän, naapurit, tulemaan häihin“.

Sunnuntai-aamuna saapuivat naapurit häihin. Sukulaiset toivat häätaloon juustoa, leipää, lihaa, voita, leivoksia, viinaa, olutta. Emäntä otti ruuat vastaan.

Sulhasen hääseurueeseen kuului neljä veljeä, puhemies viidentenä, sekä kaksi soittoniekkää. Kaikki tulivat ratsain kelloloissa ajaen.

Häätalossa sijoitettiin sulhasensa yhden pöydän ääreen, toisen taas morsiamen-puoleinen häärahvas. Sulhasensa tuli suoraan tupaan ja pantiin pöytään istumaan, annettiin syödä, juoda. Sulhanen vietiin sitten toiseen huoneeseen. Sulhanen antoi morsiamelle paidan ja morsiamen äiti sulhaselle, josta tämä morsiamen äidille antoi

ruplan hyvitykseksi. Sulhanen antoi huivin ja kengät morsiamelle sekä morsiamen äidille ja morsiamen ristiemälle kengät. Morsian antoi pyyhinliinat sulhasen veljille, soittajille ja puhemiehelle paitakankaan.

Vihille lähtiessä lauloivat tytöt. Vihille lähtiessä kulki koko hääjoukko: sulhanen, kosiomies, veljet kolmasti pöydän ympäri. Kun nämät olivat tulleet ulos pirtistä, meni morsian pöydän ympäri kolme kertaa hengellistä virttä laulaen. Nurkassa suutelivat sekä sulhanen että morsian maata. Ulos tuotiin olutta ja leipää haukattavaksi. Isä talutti morsianta. Isä siunasi ristimällä hevosen. Rahaa annettiin ajoneuvoihin istuttaessa sekä kaadettiin unikukan siemeniä morsiamen kenkään. Morsiamen palmikkoon olivat ystävät punoneet kukkia. Isä ja äiti eivät lähteneet mukaan, vaan jäivät kotiin.

Kirkolla ottivat majapaikakseen juutalaisen olutkapakan. Pappi vihki. Vihiltä päästyä mentiin kapakkaan, syötiin vehnästä, tanssittiin, kotiin saavuttiin myöhään. Morsian palasi kirkolta omaan kotiinsa, sulhanen niinkään omaansa.

Morsiamen kotona sitten syötiin, juotiin ja samaten sulhasen kotona. Maanantaina päivän häitä joivat, illalla morsiamelle antoivat lahjoja. Morsian istui seppelpäänä morsiuystytöjen ympäröimänä pöydässä. Päydälle asetettiin lautanen. Pyydettiin jokaista nimeltä tuomaan lahjoja. „Pyydetään tulemaan pyhän pöydän luo“. „Pyydämme, älkää seisoko“. Lahjasta morsian kumarsi ja suuteli antajaa. Antajalle annettiin ryyppy ja vehnästä. Toiset lahjoittivat „pellolta tähkiä, tarhasta karjaa“. Morsiuystytöt antoivat pyyhinliinoja, kaase paitakankaan. Sitten tanssittiin.

Sulhanen tuli morsiamen kotiin tiistai-aamulla. Portilla otettiin sulhasväki vastaan valamalla vettä sen päälle tai tuhkaa tai jauhoja varistamalla. Tytöt lauloivat kaasolle, joka antoi laulajille syödä.

Sulhasta eivät tytöt laskeneet pöytään tupaan tullessa, koko pöydän ympäritys oli täynnä tyttöjä, jotka lauloivat. Vasta kun neitosille annettiin olutta, vehnästä y. m., laskivat nämät pöytään istumaan.

Tämä päivä laulettiin, tanssittiin, juotiin, syötiin. Illan tulen käskettiin hankkiutua matkaan, morsian tuli murheelliseksi

ja alkoi itkeä. Ennen lähtöä laulettiin pilkkalauluja langoista, kaasosta y. m.

Morsiamen päähän pantiin lakki. Huntu, valkeasta kankaasta tehty vaate pantiin silmille, jottei morsian näkisi. Ennen vanhaan aukaisivat morsiamen tukan. Sulhasenveljet aukaisivat sen palmikosta, äiti pani hunnun päähän. Sulhasenveljien tuli lunastaa morsian morsiuustyöiltä. Antoivat 3 kopeekkaa kullekin. Morsian vietiin sulhaselle.

Lähtiessä kulkivat sekä sulhanen että morsian kolme kertaa pöydän ympäri. Samoin teki sulhaskansa. Saattajat („palidkos“), joita morsiamen puolelta läksi kaksi naista ja kaksi miestä, eivät menneet pöydän ympäri. Kumpikin, sulhanen ja morsian, istuutui samalla kertaa ajoneuvoihin, jotta kumpikaan ei saisi suurempaa valtaa toisensa yli. Isä toi olutta, ja kun sitä oli maistettu, siunasi isä tien.

Saavuttiin miehelään myöhään yöllä, tav. jälkeen k:lo 12. Sulhastaloon ei tulijoita laskettu, portit sulettiin. Pääsö oli lunastettava pyyhiniinoilla ja olutpuolikon sisällyksellä, jota morsiamen veli kuletti.

Tulijoille ammuttiin, morsiamen ja sulhasen oli mentävä läpi tulen. Ajamalla pakotettiin hevonen menemään. Perillä nousivat pois ajoneuvoista. Astuivat ovelle. Lanko huusi: „Pyydän tulemaan ulos, isäseni, meidän matkamiesten luo“. Isä otti nurinkäännetyt turkit, leipää tarjottimelle ja olutlasin, tarjosi nuorille leipää ja olutta. Pihalla isä levitti molempien päälle („apkloja“) turkit, niin että villapuoli tuli ulospäin, ja vei tupaan.

Nuoripari vietiin pöytään. Pöydän luona lauloivat, eivätkä laske-neet, „me emme tunne teitä“ sanoivat. Vasta kun neitokset saivat kirjavöitä, laskivat pöytään. Syötiin, juotiin. Tuotiin karhu sisään. Se tanssi, sille annettiin viinaa ja lahjoja. Karhu vietiin ulos, tuli valkea haikara sisään. Se nokki kuin haikara ainakin. Sillekin oli annettava lahjoja, kirjavöitä.

Häärahas pui eloja, haravoijille pantiin lahjoiksi kirjavöitä oljille. Tuotiin rohtimia, naiset kehräsivät; näille taas lahjoja.

Pöydän päällä riippui kätkyt lapsineen. Syötyä ripustettiin kätkyt uudelleen.

Keskiviikkona toimitettiin lahjojen jako. Kutsuttiin lahjain saajat pöydän luo. Sulhasen äidille antoi morsian valmiiksi ommel-lun paidan, isälle vaatteet, nadoille kangasta, veljille kirjavoitaa.

Keskiviikkona ylösnoustua annettiin pesuveiden tuojalle huivi.

Nuoripari herätettiin seinään raappimalla, lyömällä kepeillä, soittajat soittivat; soittajat saivat pyyhlinän.

Morsianta saattoi miehelään omasta kodista kaksi naispuolta, kaksi miestä. Keskiviikkona iltapuolella lähtivät nämät saattajat („palidejai“) kotiin. Nuorikko alkoi itkää, tahtoi lähteä kotiin, nousi ajoneuvoihin. Torstaina naapurit kokosivat yhteisesti rahaa, jolla ostivat viinaa juodakseen. Naiset kokoontuivat, toivat jauhoja y. m. Torstaina läksivät mustalaisiksi, varastivat kanoja, porsaita, jotka syötiin.

Torstaina oli jo aika lopettaa häät. Morsiamen isä kävi seuraavana lauantaina pyytämässä nuortaparia ja tämän omaisia ky-läilemään morsiamen kotiin.

Nuoripari ja sulhasen vanhemmat läksivät morsiamen kotiin, jossa syötettiin, juotettiin. Nuorelleparille annettiin talouden alkamiseen tarvittavia kotieläimiä, kuten: lehmä, härkä, lammas, sekä kanoja.

Häärähvaasta olivat huomattavat seuraavat henkilöt: kaksi morsiamen veljeä („nuotekos broliai“), neljä sulhasen veljeä („jau-nikio broliai“), puhemies („svotas“), maršalka ja kaaso („svoka“), joka oli sulhasen puolelta.



Eläinten ruumiinosat Suomen ja Viron paikannimissä.¹

Kirjoittanut

HEIKKI OJANSUU.

Eläinten nimet, sekä kesytettyjen että villien, esiintyvät melkoisen runsaasti edustettuina Itämeren suomalaisten asuma-alueiden paikannimistössä, ja meillä on tässä varmaan yksi niitä nimittämistäpoja, jotka ovat ainakin jo alkusuomalaisena aikana vallinneet. Mutta onpa huomattavan paljon sellaisiakin nimiä, joissa jonkin eläimen ruumiinosan nimitys muodostaa paikannimen. Tämä tyyppi on melkoisen runsas kummallakin puolen Suomenlahden. Kun usein kuulee ihmeteltävän sellaisia nimiä kuin *Katinhäntä*, *Härjänvatsa* y. m., luulen olevan paikallaan selittää, kuinka tuollaisiin nimiin on johduttu.

Suomesta (ja Inkeristä) tunnen seuraavat tähän kuuluvat

1. -pää-nimet:

Hevonpää, kylä Halikossa, ennen myös kart. Paimiossa.

Häränpää, „mäkeä, josta tie kulkee“ Impilahden pit.:n Koirin-
ojassa, talo Ristiinassa.

Pukinpää, Virolahden edustalla olevan Pukkiosaaren kaak-
koinen niemi.

Koiranpää, paikannimi Eurajoella. Huom. myös *Hatanpää*,
kart. Tampereen lähellä; vrt. viron *hatt*, gen. *hata*, naaraskoira, Us-
kelassa talo *Hatakko*.

¹ Esitykseni perustuu mitä Suomeen ja Inkeriin tulee etupäässä Suomen Liikemiesten Kauppaopiston oppilasten minulle antamiin tietoihin; Virosta Fr. Kuhlbarsin paikannimikeräyksiin ja omiin muistiinpanoihini. Sitäpaitsi olen käyttänyt saatavilla olevia kirjallisia lähteitä.

Karhunpää, kylä Nurmeksessa (myös *Karhunpääjärvi*), kylä Taipalsaareissa, talo Kestilässä.

Hukanpää, erään saaren pää Kuopion läh.

Ketunpää, talo Kauhavan pit. Pelkolan kylässä.

?*Hirvenpää*, talo Kokemäen pit. syrjäkulmilla.

Linnunpää, k. (t?) Piikkiössä; jo v. 1429 Mustak. 326 s.:
Lynumpæ.

Variksenpää, „Suomenlahdessa Suuren Kalastajan suurimman luodon, Kivimaan, pohjoisniemi“.

Hylkeenpää, kivi Paationimisen saaren eteläpuolella (Vehkalahden pit).

2. *-korva*-nimet:

Karhunkorva, t. 1556 Sauvo (Lönnbohmin luett.)

Hevoskorva, ruots. Hästöra, t. Lapväärtissä.

Kanasenkorva, Kuolajärvellä.

3. *Hirvensarvet*, kallio Virolahdessa.

4. *-harja*-nimet:

Kukonharja, k. Nakkilassa, t. Teiskossa ja Ruokolahdella.

5. *-kuono*- ja *-kärsä*-nimet:

Pukinkuono, niemi Yläneellä.

Hauvenkuono, korttelinimi Porissa, kaivo (Lönnbohmin muk. talo) Raumalla.

Krapunkärsä, laidunmaa Kokemäellä.

6. *Sikainleuka*, virtava salmi Rantasalmen ja Joroisten raja-
maalla (toht. L. KETTUNEN).

7. *-nenä*-nimet:

Karhunnenä, niemi Lempaalan l. Sankarajärvessä, Lempaalan seurak.

Revonnenä, Suomenlahteen pistävä niemeke Kronstadtin kohdalla; samoin (Лиси́й носъ) ennen Kivennapaa, nyt Pietarin kuv.

8. *-nokka*-nimet:

Kurjennokka, Vesilahti (lähitien. *Kurjenkari*).

Kissannokka, niemi, paikka?

9. *-silmä*-nimet:

Härjänsilmä, t. (niitty?) Nousiaisissa; Mustak. v. 1490, 568 s.

Häränsilmä, lampi Lahden läh. ja Kirvussa.

10. *-kulkku-*, *kurkku-*nimet:

Kissankulkku, „oja joka purkaa suolta vettä“, Savitaipale. Samasta pitäjästä on mainittu *Pekon(suo)kulkku*, „oja, joka purkaa suolta vettä“.

Härjäncurkku, niitty Pyhässämaassa (Rauman läh.).

Kurjenkurkku, niitty Pöytyällä; samassa pit. *Kurjenkurkun mäki*.

11. *-mälvä-*nimet:

Kukonmälvä, kivinen mäki Tammelan pit.

12. *-selkä-*nimet:

Hevosenselkä, t. Lappeen pit.; Asikkala (rajasta puhuttaessa) HAUSEN Bidrag IV, 428 s.; mat. harju Kiuruvedellä („muistuttaa hevosenselkää“); v. 1501 Hauholla (Lönnebohm).

Sianselkäharju, Mäntysaaren k., Toksovan seurak.

Vuohenselkä, t. Savitaipale.

Hirvenselkä, Kuolimojärven Savitaipaleella.

Kukonselkä (lähellä *Kukon mylly*), järvenselkä Kristiinassa.

13. *-vatsa-*, *-maha-*nimet:

Härjänvatsa, k. Karjalohjalla.

Hylkeenmaha, pn. Luviolla (vanh. asiapap. Hylkemaha, maist.

K. J. JAAKKOLA).

14. *Ketunlonkka*, vanha torppa Tuusulassa, *Ketunlinnan* talon läheisyydessä (siihen aiemmin kuulunut?).

15. *-jalka-*nimet:

Jäniksenjalka, (pitkä ja pieni) niittymaa Lopella.

Koiranjalan aukea (*Kograjalka*), Eura.

Sianjalka, sukunimi, ehkä aiempi paikannimi Tavisalmen nimismieskunnassa, vanh. Savonlinnan läänissä (Hannes Gebhard). Myöhemmin saamani tiedon mukaan onkin *Sianjalka* kylännimenä Suonnejoella; kylän asukkaat nimittävät sitä *Jalkalaksi*.

16. *-sorkka-* ja *-kämpä-*nimet:

Vuohensorkan kallio, Eurajoki.

Karhunkämpä, niemi Liperinsalon k., Liperin pit.

Ketunkämpä, sukun. v. 1582 Sortavala.

17. *-polvi-*nimet:

Kurenpolvenkivi, paikka tuntematon; äänneasu viittaa Itä-Suomeen.

18. *-kanta* nimet:

Kukonkanta, t. Parikkalassa; vrt. *Hepokanta*, niitty Kiuruveden pappilan maalla.

19. *-hääntä* nimet:

Lampaanhääntä, pieni niemi Uuraassa.

Härjänhääntä, suo Eurassa, *Häränhäännän lahti*, Ristiina.

Hukanhääntä, k. Joensuun lähellä.

Sudenhääntä, k. Sakkolassa (Suvannon rannalla), t. Pälkäneellä.

Ketunhääntä, mökinnimi Karttulassa; *Ketunhäännän kari*, pelto Eurassa (Kiukaisissa?).

Revonhääntä, torppa Kerimäen pit. (Jouhenniemen k.); mäki Joensuun kaupungin lähellä Kontiolahden pitäjässä Karsikon sahan luona; (niemen?) nimi (ja kaupunginosa) Viipurissa; Vuorijärven lahti Savitaipaleella; Suomenlahteen pistävä niemeke Kronstadtin kohdalla.

Katinhääntä, k. Laitilassa ja Yläneellä, t. Kangasalla ja Vie'issä (Pielisjärvellä). Ennen niitty, nyk. pelto Pöytyällä; huom. myös *Katti*, pelto, ja *Katinmäki* sam. pit., *Katinhääntä*, Raahen esikaup. („Huonoin kaupunginosa Raahen Salossa“); (käyrän?) kujun nimi Naantalissa; maa Portaan k. Hauholla (Lönnbohm). *Katinhääntä* esiintyy vanhoissa lähteissä myös Turusta mainittuna (eri kaupunginosa). C. v. Bonsdorffin selitys, että se olisi saatu ruotsalaisesta *gatända* (sic!) on vain tieteilevä kansanjohdannainen.¹ Vrt. Kattsvansen, Loviisan esik. Sanalla on esikaupungin merk. jo Schroderuksen sanakirj. 1637. SAXÉN pitää sanaa tässä merkityksessä ruotsalaisena lainana (Bellmanin: kattrumpan, kattrumpstullen). Ei tunnu todennäköiseltä.

Kananhääntä, t. Parikkalassa.

20. *-perse*-nimet:

Koiranperse, torppa Iisalmen pit.

Hevonperse, koski Pohjanmaalla (muka äänen mukaan).

¹ Siitä olisi kaksikielisessä kaupungissa syntynyt lähinnä käännös *katunpää*. Tällainen nimi esiintyykin Halikossa ja Mynämäellä (eikä ole kummassakaan *Katinpää*ksi muuttunut). Huomattakoon, että *katu* vanhassa kirjakielessämme esiintyy usein astevaihtelun ulkopuolella; siis *katu*, gen. *katun*.

Hevonperseenkorpi, Pyhämaa. — Sellainen paikannimi kuin *Sammakontaus*, t. Karttulassa, tuskin viittaa ruumiinosaan.

Ennenkuin lausumme ajatustamme tällaisten paikannimien synnyistä luettelemme vielä virolaisia nimiä.

Virossa on tämä nimityyppi myös runsaasti edustettuna.

1. *-pää*-, *-pea*-nimet:

Härjapää, kylä ja joki; jo Liber Census Daniassa Herganpæ. *Lambapea*, talo Simunan pit.

Pullenpe (lue *Pullimpä*), v. 1391 BUNGE, Urkundenbuch III, 613 s., asiak. 1298, paikka Haapsalon lähellä.

Kirimpe (lue *Kirimpä*; *kiri* merkitsee kirjavaa koiraa), v. 1410, BUNGE Urkundenbuch IV, 726 s., asiak. 1842.

Soenpe, (lue *Soempä*, Sudenpää) BUNGE, m. t. V, R. 2978.

Otepää (Ohdonpää = Karhunpää), pit., kart., ennen linnoitus; vanhoissa venäl. lähteissä Медвѣжья голова.

Kanapää (muoto nyk. kansanetymologisesti *Kanepi*, hamppu), pitäjännimi.

Linnube (luult. = *Linnupä*, Linnunpää), paikka jäänyt merkitsemättä.

Hauwempe (lue *Haävempä*), v. 1381 ja 1382 Revaler Stadtbücher II, sukunimenä, mutta luult. varhemmin ollut paikannimi.

Ulkenpæt, luult. luettava *Hülkempät* = hylkeenpää; nimi Liber Census Daniassa.

2. *-nõna* (= *nina*, nenä):

Soenõna (= Sudennenä), kylä t. talo Vastseliinan pit.

3. *-harja*:

Tseaharja (= Sianharja), talo Põlvan pit.

4. *-kurgu*:

Härjäkurgu, talo Urvasten pit.

Kassikurgu-oja, oja Türiin pit.

5. *-naha*:

Tseanaha (= Siannahka) talo Rõugun pit.; vrt. myös *Sitanaha* Põlvan pit.

6. *-selja*, *-sälä*:

Sikasälä (Pukinselkä), kylä Urvasten pit. (toisintonimet: *Antsla* ja *Hauka*; vrt. myös *Siksälä*, talo Vastseliinan pit.

Vohensilke („in villa Vohensilke“), luettava *Vöhenselkä* = Vuohenselkä, Inscriptionen aus dem ältesten Pfandbuche Reval's von 1351—60, BUNGE, Urkundenbuch II, 980 s.

Rebasselja (Revonselkä), joki ja taloja Hiidenmaalla.

7. *-jala*:

Sikajala (myöslyhennettynä *Sikala*), talo Urvasten ja Kanepin pit.

Pörsajala (jala vanh. lähteissä; nyk. *Pörsala*), kylä Urvasten pit.

Tsibijala, talo Vastseliinassa; *tsibi* esiintyy esim linnunnimessä *tsibihäniläne* västäräkki ja *tsibine* Hühnchen (Tarton murt.); vrt. myös *sipi* ja *rantasipi* suomessa.

8. *-kannus(e)*:

Kikkakannuse (= Kukonkannus), kylä t. talo Vastseliinan pit. Tämä nimi saattaisi ehkä myös olla sama-asuisesta kasvinnimestä lähtenyt.

9. *-hanna* (*hand*, gen. *hanna* = häntä), *-saba*:

Lambahanna küla (Lampaanhännän k.), Urvasten pit. Huom. myös *Lammasaba*, Kõpun pit.?

Katenshapae, Liber Census Daniæssa, luult. luettava *Katinsapa*, joka myöhemmin esiintyy asiapapereissa asussa *Kattisabba*; nyk. nimi *Vanamõisa* (saks. Altenhof).

Kassisaba, Tallinnan viides kaupunginosa (vanhan kaupungin ulkopuolelle kasvanut).

Oravasaba, esiintymispaikka?

10. *-augu* (*auk* merk. muun muassa „der Steiss, Hintere), *-perse*.

Hundiangu, *Rebaseaugu*, molemmat paikannimiä Läänemaalta.

Härja-augu küla, Peetrin pit.

Põdra-augu sööt, laidunmaa, Suure-Jaanin pit.

Määra-augu, Vastemõisa, Viljannin maak.

Karupersemägi, Kosen pit. Harjunmaalla.

11. Dorf Hallienhape, v. 1397, BUNGE, Urkundenbuch IV, kuulunee myös tähän; merkitys „Hallin (Haljaan?) parta“. Tässä on todennäköisesti vanha henkilönnimi; vrt suomalaisia *Jauhoparta* talo Kiikassa, *Herranparta* suku Iitti, *Hiuspää* talo Padasj., (?)*Kassapää* talo Asikkalassa y. m.

Valitettavasti ainekseni sekä Suomesta että Virossa ovat puut-

teelliset; luulen sentään, että nytkin jo, metodivirhettä tekemättä, voin osottaa, miten edellisessä mainitut nimet on käsitettävä.

Olen tullut siihen tulokseen, että eläintä merkitsevä sana, milloin se on genetiivissä, on yleensä käsitettävä henkilönnimeksi — eläimennimiä on alkusuomalaisena aikana yleisesti käytetty ihmiseniminä —, ruumiinjäsenen nimillä taas on jo alkusuomessa osotettu erilaisia paikallisia suhteita. Jälkimmäisen väitteen todistamiseksi on syytä seuraavassa esittää edellisessä esiintyneiden ruumiinosien nimien merkitykset (etupäässä suomessa ja virossa).

Pää merkitsee suomessa *hufvud, spets, topp, öfversta* l. *högsta* delen; *ända, fäste, början; ax, skaft; lynne, förstånd, snille, minne*. Huom. esim. yhdyssanat: *nenänpää* nästipp, *sormenpää* fingerspets, *veitsenpää* knifskaft, *järvenpää* träskända. (Huom. myös suomal. laulu: makkarassa on kaksi päätä, toinen pää ja toinen pää.) — Virossa (*pea, pee, pää*) 1) Kopf, Haupt; 2) *Gipfel, oberes Ende Spitze, Vorderende*; 3) Haupt, Oberhaupt, Oberer, Anführer, Hauptsache, Haupt-, Erz-; 4) Aehre; 5) Lage, Zustand. 2) kohdasta mainittakoon esimerkit: *adra pea* die Handhabe hinten am Pflug (= *adra pide*), *linna p.* Burg, Citadelle [vrt. Capitolium ~ cavut], *lõõri pää* (Tarton murt.) Kehlkopf (vrt. suomen *kurkunpää*), *lusika p.* der Breite Theil des Löffels, *noa p.* Griff, Stiel des Messers. — *pää* sana on sekä suomessa että virossa melkeinkauttaaltaan aivan samoissa merkityksissä. Sanakirjain mukaan on olemassa paljon suurempi ero kuin todellisuudessa, mutta se johtuu vain eri jakoperusteista ja sanastojen puutteellisuudesta. Ilmeistä on että *pää* sanaa on paikannimiinkin jo alkusuomessa sovitettu. Sellaiset nimet kuin *Härjänpää, Karhunpää* tuskin tarkoittavat tässä alunpitäenkään härän ja karhun päätä, vaan kukkulaa, vuorta tai järven, harjun, niityn j. n. e. alkua tai loppua (niemiä, nokkia). Alkuosa voi olla joko eläimennimi tai luultavammin ja tavallisesti henkilönnimi; kumpi kulloinkin, ei ole helppo ratkaistava.

Pohjois-Suomessa *pää*-nimet ovat tavallisia tuntureille ja vuorille: *Keulakkopää* tunturi Kittilässä, *Auteripää* tunt. Inarissa, *Ampupäät* tunt. Kuolajärvellä y. m.; mutta tämä merkitys tunnetaan etelämpääkin, esim. *Kestinpää* kallio Toivalan kylässä Tuuloksessa.

Lounais-Suomessa *pää*-nimet ovat ainakin osittain niemien nimiä, esim. *Hakkempää* Taivassalo (= hakkein, hakkisten niemi). Aivan samoin on tietääkseni laita Virossa. A. KNÜPFER mainitsee kirjoituksessaan Ueber die Bildung und Ableitung der Wörter in der ehstnischen Sprache:¹ „Die [Namen] in pä ein Lieblingsname für Stranddörfer und Gesinde, als Meddapä, Linnapä, Tammispä, Kasispä, Leppispä, Surispä bezeichnen Anhöhen und Vorgebürge (Cap)“. Huomattakoon muuten samaa merkitsevät saksan *-kappe*-, lätin *-galv(a)*-nimet. Sellainen vanha etelävirolainen nimi kuin *Otepää* (< *Ottēmpä*) on epäilemättä alunpitäen kuulunut sille korkealle mäelle (vuorelle), millä Otepään linna sijaitsi; siitä sai sitten kartano ja pitäjä nimensä. Edellinen osa on kerran tarkoittanut jotakin henkilöä.

Pää on siis yleensä, milloin sen edellä on eläimennimi genetivissä, käsitettävä samoin kuin muutkin *pää*-nimet, joista mainittakoon vielä seuraavat esimerkit: *Ori(h)pää* pitäjä, *Lintupää* torppa Kokemäellä, *Haukipää*, paikann. Hämeenkyrässä; *Päärnäspää*, *Nummipää* Angelniemi, *Päistärpää*, *Kuurnapää*, Sauvo j. n. e.; *Ajonpää*, *Kumionpää* Perniö, *Kontinpää* Taivassalo, *Ahmonpää* Pusula, *Ahonpää* Lohja, *Kauhianpää* Laitila, *Kahanpää* talo Teisko y. m. m. Sellaiset nimet kuin *Valkiapää*, *Mustapää* voivat myös olla vanhoja henkilönnimiä.

Harja nimet selittyvät samoin kuin *pää*-nimetkin. Suomen *harja* det ofvanpå, öfverst eller högst varande; *kam*, *ås*, *takås*; *rygg* (vågors, fårors); *råga* (kukkura); *man* (hästens); *borst* (harjas); *borste* (suka). Huom. erittäin *kalan h.* fiskens ryggfena, spol; *kukonharja* tuppkam, *sianharja* ryggkammen på svin; *vaon harja* mellanåsen emellan tvenne fåror, drill, *vuoren harja* bergkam, *maan harja* landtrygg, *ås*; *harja* rövass ruo'isto. — Virossa: *hari* (gen. *harja*) 1) Bürste, Hechel, Kamm; 2) First, Dachkamm; esim. *kukelhari* Hahnenkamm (myös kasvi), *kukeharjad*, *harjavaud* nach der Saat gezogene breite Furchen; *mäehari* Berggipfel, *maahari* Landrücken, Gren-

¹ Beiträge zur genauern Kenntniss der ehstnischen Sprache. Drittes Heft. Pärnu 1814, 45—6 s.

zen. — Virolainen (Pölvän) *Tseahari* ja Nakkilan *Kukonharja* ovat ilmeisesti suomalaisia nimiä¹.

Sarvi sana merkitsee paikannimessä nähtävästi pieniä kukkuiloita tai kiviä. Vrt. *auran s. handtag l. handveta på en plog, plogstjert, kuun sarvet* mänens utstående hörn; *otavan sarvet* de två yttersta stjernorna i karlavagnen. Lätin kielessä sarven nimitys *rags* esiintyy niemien nimenä esim. *Kolkarags* Domesnäs (edellinen osa *Kolka* on epäilemättä, niinkuin BIELENSTEIN on otaksunut, liivistä peräisin = suom. *kolkka*).

Nenä-nimien jälkiosalla on epäilemättä jo alkusuomessa ollut useimmat nykyisistä merkitysvivahduksistaan. Suomessa *nenä* merk.: näsä; ända, udde, topp, spets; förstånd, begrepp; huom. erittäin *venheen nenä* förståf, *maan nenä* landtudde, *sauvan nenä* käppända, *rahinnenä* bänkända, *suurin nenä* hufvudända, L:n Lisävihossa *reen nenä* framdelen af en släde. Huomattakoon vielä, että suomessa *nokka* sanaa murteittain käytetään samoissa merkitystehtävissä. — Viron *nina* (myös *nena, nõna, nana*): Nase, fig. vorstehendes Ende, Spitze, Landspitze, Landzunge etc., *ninad* Excenter (in der Maschine); huom. vielä: *ninamees* Führer, Vordermann, Naseweiser, *kinga n. Schuhspitze, kirve n. obere Spitze an der Schneide des Beiles, liiva n. sandige Landspitze, maa-n., mere-n. Landspitze.*

Kuono- ja *kärsä*-nimet voimme tässä verraten yksinäisinä sivuuttaa; niitä tavataankin vain Suomessa (ainakaan en tunne yhtäkään tähän kuuluvaa nimeä Virosta). *Kärsä*-sana paikannimissä voi kyllä olla vanha. Huom. esim. *Kärsä* talo Sääksmäessä, *Kärsämäki* kylä Turun seud., *Kersel* (vanh. läht.) Virossa. Huom. myös

¹ R. SAXÉNIN Språkliga bidrag till Den svenska bosättningsens historia i Finland I ss. 133, 189 suom. nimelle edellyttämä germ. kanta-muoto *Gugon-haria tai yhdistys ms. ylisaksan *Goginheri* nimeen ovat hyljättävät. Suomalainen on epäilemättä myös Uudenkirkon *Haukiharja* (*harja* merk. tässä ruo'istoa), jonka SAXÉN on yhdistänyt msy-lisaksan *Hagihher* nimeen. Sivumennen tahdon vielä mainita että saman tutkijan selitys *Harjavallan* nimestä (Harjavalta < germ. **Haria-waldar* ei tunnu vakuuttavalta. Verrattakoon mitä alkuosaan tulee *harja*-nimiä, loppuosasta muita *-valta* ja *Valtainen* (*Vallainen*) nimiä. Huom. myös Viron *Harjumaa* < *Harjanmaa*.

nokka-nimet; esim. *Kissannokka* (niemi, paikka?; „seudulla sanotaan niemiä yleensä nokiksi“).

Silmä sana merkitsee suomessa: öga; ögla, maska; *källäder*, -*språng*; blad- l. blomknopp, öga (på växter); öga (i kort); plur. *silmät* ögon, ansigte. Eri yhdistyksiä: *neulan silmä*, *kirveen silmä*; *lähteen silmä* *källäder*, *suosilmä* *källäder* i kärr, *puuron silmä* smörgrop l. -öga i gröten, *meren silmä* l. *napa* vattenhvirvel, malström. Huom. myös K. J. JAAKKOLAN Eurasta ja Kiukaisista mainitsema *suðesilmā* sudenkuoppa. — Virossa on sanalla *sil*m, gen. *sil*ma seuraavat merkitykset: 1) Auge, *sil*mad Angesicht, Antlitz; 2) fig. Loch, Oehr, Oese, Masche, Würfelaug, Schleusse, Knospe, eingesetzter Stein (im Geschmeide), Blase auf dem Wasser u. a.; 3) Meeresarm, schmale Meerenge und die tiefste Stelle darin, Seemündung. Eri yhdistyksiä: *hallika silm* Ursprung einer Quelle, *nõela silm* Nadelöhr, *kirve silm* Loch im Beile für den Stiel, *mere-silm* Qualle, Seestern, *pudru-silm* Loch im Brei für die Buttertunke. — Sanan käytäntö suomessa ja virossa on hämmästyttävässä määrin sama. Paikannimissä -*silmä* meillä merkitsee lähinnä lähteensilmää, lähdetä ja pientä lampea. Virossa luult. samoin, esim. *Tännasilm*, *Äiassilm*. Tämäkin paikannimityyppi on todennäköisesti jo alkusuomalainen.

Kurkku nimet selittyvät myös helposti. Suomesa *kurkku* merkitsee 1) strupe, svalg, hals, gap; (fig.) röst; 2) smalare delen af något; 3) gurka, gurkfrukt. 3) merkityksessään on sana lainaa. Esi-merkkejä 2) kohtaan: *merenkurkku* smalt ställe i hafvet; *niitun k.* smalt ställe af ängen; *potelin k.* buteljhall; *sillan k.*, *viulun k.* Huomattakoon erittäin: *kurkkuoja* utfallsdike, myös *kulkkuoja* aflopps-l. utfallsdike (valtaoja). — Virossa ovat merkitykset: 1) Kehle, Gurgel, Rachen, Schlund, Enge Stelle. Huom. *mõrra k.* trichterförmiger Eingang in die Fischreuse, *põrgu-k.* sehr tiefer Wasserschlund, *wee-k.* Wasserschlund, Wasserwirbel 2) Bucht, Biegung, esim. *jala-k.* Fussgelenk, Fusswurzel, *mere-k.* Meeresbucht, Meerenge. — *Här(j)änkurkku* tarkoittanee suurenlaista laskuojaa (huom. puheentapa „virtaa vettä kuin härän kurkusta“, orimattilaiselta kuultu); samoin tuntuu todennäköiseltä että *Kissankurkku* on vain pienen laskuojan nimi. *Kurkku-* (samoin kuin *nielu*, vir. *neel*) sanan käyttäminen kuvaannol-

lisesti pienistä (ja pitkistä) vesiväylistä, lähinnä ojista, puroista ja pikku joista on sekin jo alkusuomeen palautuva.

Yksityiseen huvittavaan *Kukonmälvä*-nimeen nähden tulee huomauttaa ensiksikin, että jälkiosassa on säilynyt mielenkiintoinen (suomalaisugrilainen) sana, joka esim. virossa kuuluu *mälv*, gen. *mälve* (Vogelbrust), *mälve-luu* Brustknochen der Vögel; Wiedemann merkitsee sanan etelävirolaiseksi. Toiseksi saatamme viitata *rinta* sanan käyttämiseen (huom. esim. *mäen-, vainionrinta, jalan rinta*). (*Kukon*)*mälvä* sopii hyvin jyrkän mäen nimeksi.

Selkä sana merkitsee suomessa ja virossa yleensä samoja käsitteitä. Suomessa rygg; ås; yttre fjärd, öppna sjön. Esim. *maan-selkä* landtrygg (huom. *selkämaa* högländ, ås), *merenselkä* hafsfjärd, öppna hafvet; *selkä-aita* gärdesgård på yttre långsidan af ett fält; *selkähirsi* öfversta takåsen, takås; *selkäluoto* utholme, utskär; *selkäviikko* full arbetsvecka, helgfri vecka (luult. alkuperin pyhiä seuraava viikko) j. n. e. Virossa *selg* (gen. *selja*), etelävir. *sälg* Rücken, Landrücken. Esim. *selja-maa* Landrücken, *selja-meri* hohe See (mere *selg* Höhe der See, hohe See; *liivaselg* Sandbank, *vau-selg* die Erde zwischen zwei Furchen; *hundi-selg* Fussplatte, Fussrücken, *jala selg, käe selg* j. n. e. Huom. myös latin liivistä lainattu *selga* die Höhe des Meeres.

Sodankylässä vaaroja sanotaan seliksi (sekä vaara että selkä: *Näätäselkä, Liatuselkä*); myös järvenselkä.

A. KNÜPFER, Rosenplänterin Beiträge III 46 s., sanoo: „die [Namen] in selja, wie: Seljamois, Kangroselja [bezeichnen] Bergrücken“.

Vatsa- ja *maha-*nimet ovat ahdasalaisia ja vaikeasti selitettäviä. Ainakin täytyisi olla tarkka selitys itse paikan muodosta, että voisi nähdä onko niissä mahdollisesti jotakin vatsaa muistuttavaa. LÖNNROTIN sanakirja ei tunne näistä sanoista siirrännäismuodostumia (WIEDEMANNIN kyllä). Vrt. esim. *metsän kohtu*. Erään tiedonannon mukaan Härjänvatsan kylä on lahden pohjassa.

*Jalka-*nimet selittyvät verraten helposti. Suomessa *jalka* merkitsee fot, ben sockel, nedantill varande föremål, fotmått. Esim. *pöydän, tuolin j.* Huomattakoon *pellon jalka* äng l. hake under en åker; *jalkaharja* grundare rörvass; *jalkakivi* sten hvarmed långrefven

sänkes i vatten (vrt. *kivijalka* rakennuksen), *jalkaoja* dike längs nedra kanten af åker. — Viron *jalg* (gen. *jala*) merkitsee 1) Fuss, Bein; 2) Schub, Fuss (als Maass); 3) der hervorgetretene Keim an Samen; 4) Untertheil, Fuss, Fundament (über der Erde), Sockel, Piedestal, Gestell; 5) Zeile einer Strophe. (Viimeinen merk. tietysti hyvin myöhäinen; niinkuin vast. merk. suomessakin). 4) kohtaan esimm.: *mäe jalg* Fuss eines Berges, *pukk-j.* Bock zum Sägen oder zu Stellagen, der starke Balken, auf welchem die Blockmühle hängt, Fussteg über einen Bach, *purje j.* Schote am Segel, *rist-j.* Kreuzholz, *silla-j.* Brückenkasten j. n. e.

Huom. liivin *jālgab* Stadt; Mitau. Lättiin lainattu muodossa Jelgawa, nyk. Mitau nimi (ennen käytetty kaupungista yleensä), Thomsen, Beröringer, Ordf II. Vindassa (Windau) pn. *Pūjalg*. Merkitys on luonnollinen, kun tiedämme, että kaupungit syntyivät mäille tai harjuille rakennettujen linnojen ympärille.

Jalka merkitsee paikannimissä kai yleensä pohjukkaa tai ehkä toisinaan ulottumaa.

Häntä merkitsee suomessa: svans, stjert (pursto, pyrstö), släp, följe (perä), det yttersta af något. Huom. *tuulimyllyn h.* det långa ifrån väderqvarnen utskjutande trä, hvarmed man vänder den; *hamnen h.* nedra bakdelen af kjolen, släp; *meni huonon miehen häntään* gifte sig med dålig karl; *juokse sen häntään* spring till den för att följa. Lisävihkossa on vielä merk.: gårdet på ömse sidor om djupaste strömfåran (väylä), gående längs med strömmen två à tre famnar långt, vrt. myös *häntäkasket* stänger, som från tvärpatan löpa nedåt på ömse sidor om kungsådern i en ström; *häntäheikki* epit. för varg. — Viron *händ*, gen. *hänna* merkitsee 1) Schwanz, Schweif; 2) fig. das Letzte, Hinterste, Nachgelassene von etw., Stiel (nicht angesetzt), Ende, Spur, etw. Längliches. Huom. esim. *kuue hännad* Rockschosse, Faltenstreifen im Rock an den Hüften, *wõta händ üle* nimm das Ende (des Hemdes od. Rockes) auf, *meie jääme hända* (vrt. suomen *jääme häntäpäähän*) wir blieben die Letzten, *hända jätma* (b. Kornschneiden) eine Ecke lassen j. n. e. — Huom. myös suomen *sapa* svansstomme (utan hårbeklädnad); *tyttösapa* halfvuxen flicka; *pitkäsapa* epit. för vargen. Virossa (pohjoisvirossa) vastaa suomen *sapa* ja *häntä* sanoja *saba* (*händ*, *hanl* etupäässä etelävi-

rossa): Schwanz, Schweif, Schleppe, Anhang, Ende, Ausgang. Huom. *veski s.* (an d. holländischen Windmühle) der lange, mit einem Stricke versehene, senkrechte Balken, vermittelt dessen das Obergestell mit den Flügeln gedreht wird, *toa-s.* Stubenecke, *kuue s.* Schleppe, Rockschösse, *loi mind minu saba mööda* er schlug vom Hintern abwärts auf meinen Rock: *pitk-saba* Schlange, Wolf; j. n. e. — Paikannimissä *häntä* (vir. *hand* ja *saba*) alunpitäen merkitsevät pitkää ja kapeaa maankaistaletta, suikaletta.

Kanta- ja *kannus-*sanat merkitsevät suomessa ja virossa samaa ja niiden käyttäminen paikannimissä tuntuu luonnolliselta. (*Kukon kanta* ja *Kikkakannuse*).

Selitystä kaipaa sen sijaan *perse-*sanat käyttäminen nimissä. *Perse* merkitsee suomessa bakdel, säte, rumpa, stuss, ars; huom. *säkin-*, *kupinperse* säck- skålbotten (kotimurteessani, Tyrvään, olen kuullut myös *piipun-*, *pullon-* ja *kivenperseestä* puhuttavan). Huom. *pakkanen meni perseellensä* kölden slog sig om. — Virossa *perse*: 1) Arsch, Hintere, Gesäss, auch für andere Körpertheile gebraucht, als Bauch, Herz(?), Schamtheile; 2) hinterster oder unterster Theil, Boden, Grund, Ende. Esim. *potil paks perse* der Topf ist unten weit, *koti perse ümber pöörama* den Sack umstülpen, *tema läks kaevu persesse* er ertrank im Brunnen, *abaja p.* hinterstes Ende der Bucht, *mörra perse* das spitzere Ende der Fischreuse, *piibu p.* Pfeifenboden. Huom. virolainen kalmukien (*koerakoonlased*) nimi *södapersed*, joka todennäköisesti on syntynyt siitä, että tattarit varsinkin sotien loppuaikoina hävittivät ja ryöstivät. Etelävirosta tunnen *kahruperze'* sanan riihen seinässä olevan savuaukon merkityksessä.

Paikannimissä *perse* merkitsee takaista, jonkun paikan pohjuksassa olevaa.

Muitakin ruumiinosien nimiä kuin edellä esiintyneet on jo alkusuomalaisena aikana paikallisista suhteista käytetty, esim. *sääri* sanaa. Virossa on sanan merkitys 'Schienbein, Unterbein', mutta myös Landspitze, Sandbank, sandige Untiefe (matalikko), *sääred*, *sääreotsad* Landzungen, Landspitzen, *meresäär* Untiefe. Vrt. näihin Asseron sääri, rajapaikka Hauholla v. 1462 (Lönbohmin paikannimiluettelosta).

Muuten emme suinkaan aina ja ilman muuta voi mennä sanomaan ovatko tällaiset sanat juuri ruumiinjäsenten niminä alkuperäisiä; nehän saattavat toisinaan olla jo tässä käytössään siirrännäisiä.

Lisäys 9:nnen sivun muistutukseen. T. E. KARSTEN on kirjoituksessaan Harjavalta och Raitio 'fjärdingar' i Satakunta samt det svenska ordet härad, Studier i nordisk filologi V, 2 esittänyt *Harjavalta*-nimelle toista skandinaavilaista alkuperää kuin SAXÉN; pidän kuitenkin syistä, joihin edellä on viitattu, omaa selitystäni liikeisempänä.

Vielä vähemmän voin hyväksyä KARSTENIN selitystä *Kukonharja*, *Liinaharja*, *Haukiharja* ja *Harjankylä* nimistä. Tutkija ei mielestäni aina riittävästi pidä silmällä suomalaisen paikannimistön rakennetta. Olkoon tässä muuten sivumennen sanottu että meidän nimistötutkijoilamme on aivan erikoinen halu mennä „merta edemmäksi kalaan“.

Helsingissä vv. 1912—1913.

Mythologisches, etymologisches.

Von

H. PAASONEN.

Zu den seltenen namen in der mordwinischen mythologie, die nicht ohne weiteres etymologisch durchsichtig sind und deren ursprünglich appellativer sinn für das volk nicht mehr fassbar ist, gehört *niške*, womit die ersa-mordwinen einen himmlischen gott benennen (auch *niške-pas* 'gott *n.*'; *tere-niske* 'der oben oder der in der höhe befindliche *n.*'). In der folklore tritt derselbe oft in verbindung mit *tere-pas* 'der oben befindliche gott' auf und wird wohl meistens als dessen synonym aufgefasst. Es fehlt jedoch nicht ganz an andeutungen, dass sich die beiden namen ursprünglich auf verschiedene himmlische gottheiten bezogen haben. So wird in einigen gegenden jetzt *niške* für 'Christus', *tere-pas* für 'Gottvater' gebraucht.

Es hat allerdings nicht an versuchen gefehlt den genannten götternamen zu deuten.

Nach WIEDEMANN'S ersa-mordwinischem wörterbuch heisst *niške* 'hoch, erhaben; Herr'; *väre n.* 'allerhöchst'. Aber nirgends hat sich ein mordwine getraut mir den namen überhaupt zu übersetzen, und es scheint mir deswegen ausgeschlossen, dass seine appellative bedeutung zu der zeit, als Wiedemann in Reval (resp. auch in Petersburg) mit soldaten mordwinischer herkunft verkehrte, d. h. vor etwa drei bis vier dezennien¹ dem volk bewusst gewesen wäre: die an-

¹ Vgl. Wiedemann, Gramm. der ersa-mordwinischen sprache, Einleitung, p. 9.

gegebenen bedeutungen müssen irgendwie ausgeklügelt sein, worüber unten mehr.

P. MELNIKOV weiss in seiner phantastischen darstellung der mordwinischen mythologie¹ folgendes über den fraglichen gott zu berichten: **Niški-Pas** (bei den ersa-mordwinen und „terjuchanen“) ist der älteste sohn der „göttermutter“ **Ange-Patäj** (sie selbst wiederum eine tochter des obersten gottes **Čam-Pas**). Er ist „der gott des himmels, der sonne, des feuers und des lichtes. Zugleich ist er der hauptbeschützer der bienen. Er hat im himmel eine menge häuser, in welchen die seelen der guten menschen wohnen. Wie die bienen um die bienenmutter kreisen, so kreisen die seelen der guten menschen um **Niški-Pas**. Darum eben wird er **Niški-Pas** genannt (im mordwinischen heisst **niški** oder **niške** bienengarten)“.

In der tat liegt hier ein offenbar unrichtiger etymologischer deutungsversuch vor, der dann die dichterische phantasie seines in der mordwinischen sprache ganz unbewanderten urhebers befruchtet hat. MELNIKOV hat *niške* mit *nieške* 'bienenkorb' (nicht 'bienengarten, пчелникъ', wie er es übersetzt) verwechselt. Ihm ist später W. MAINOFF gefolgt, der in seiner schrift „Les restes de la mythologie mordvine“ = JSFOu. V, p. 23 **Vernichke** mit „dieu des ruches forestières“ wiedergibt².

Bei MAINOFF tritt indessen offenbar dieselbe gottheit gewöhnlich unter einem anderen namen auf: *nieške-pas*. Nach p. 18 op. cit. ist nämlich **Inéchké-Pas** „dieu de la ruche humaine et des abeilles“.

¹ Очерки Мордвы III. Русскій Вѣстникъ Т. 71 (1867) p. 222.

² **Vernichke** э: *βερε-νιшке* 'der oben befindliche *ν*.' vgl. oben. Mainoff hat nach seiner übersetzung zu urteilen das erste glied als mordw. *νιρ* 'wald' aufgefasst, — offenbar in anlehnung an Melnikov, der l. c. bei der erklärung des ersanischen götternamens **Vereški** (= *βερε-šķi*, worüber näher unten) diesen als **верь-нишки** interpretiert mit der bemerkung: „**верь** bedeutet wald, **верь-нишки** bienengarten im walde, waldbienenstöcke“. P. 37 wiederum gibt Mainoff sein **Vernichke** mit „lumière sanglante“ wieder, — hier wird also das erste glied mit *βερ* 'blut' identifiziert, und **nichke** soll = lumiere sein (vergleiche dazu, dass bei Melnikov, wie oben genannt, **Niške-Pas** u. a. auch als gott des lichtes, богъ свѣта figuriert).

les“, nach p. 108—9 „le chef de la ruche céleste“, „le fils bien-aimé de Tchim-Pas“; „il est le dieu du ciel, du soleil, du feu et de la lumière“ usw., usw., — also dieselben angaben, die Melnikov von **Niške-Pas** mitteilt (vgl. oben), bereichert mit vielen neuen phantastischen auslegungen.

Wenn sich auch die darstellung des wesens und des wirkungskreises dieser gottheit bei Melnikov und Mainoff offenbar auf eine etymologische spielerei gründet, so ist jedenfalls die letztere namensform bei Mainoff (**Inéchké-Pas**) der beachtung wert. Sie ist nämlich gewiss nicht aus der luft gegriffen (vermutlich hat M. sie aus schriftlichen quellen), und sie gibt uns den schlüssel zum verständnis des fraglichen götternamens, seines ursprungs und richtigen sinnes.

Jene namensform begegnet, im christlichen sinn gebraucht, in zwei ersa-mordwinischen handschriften vom ende des XVIII. jahrhunderts, die sich jetzt in der Kais. Öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg befinden. Es sind eine Biblische geschichte (Священная Исторія) v. j. 1790 und ein Kurzer katechismus (Краткіи Катихизисъ) v. j. 1788, beide mit russischem paralleltext. In der ersteren gibt **Инешке Пазъ** (**Inéške Paz**) das russische Христосъ (Christus) wieder, in der letzteren handschrift wird **Инешке, Инешке** ebenso gebraucht oder es entspricht auch dem russ. Господь (Herr)¹ als attribut Christi. Neben **Инешке Пазъ** kommt in der Bibl. ge-

¹ Vielleicht hat eben dieses WIEDEMANN anlass gegeben in seinem wörterbuch *niške* mit 'Herr' zu übersetzen (vgl. oben p. 1). Es ist kaum möglich, dass er die oben genannten handschriften nicht gekannt hätte, obwohl er sie in der einleitung zu seinem werke p. 9—10, wo von seinen gedruckten und handschriftlichen quellen die rede ist, nicht erwähnt. Was die andere von W. angegebene bedeutung 'hoch, erhaben' betrifft, so stelle ich mir die sache so vor, dass er in irgendeiner gedruckten oder ungedruckten mordw. schrift *öäre-niške* (eig. 'der oben od. der in der höhe befindliche n.') als entsprechung des russ. Всевышній 'der Allerhöchste' gefunden oder auch von seinem mordw. sprachmeister eine solche verdolmetschung jenes namens gehört hat — darauf deutet seine übersetzung (s. v. **niške**) 'allerhöchst' — und daraus geschlossen hat, dass also **niške** allein wohl 'hoch' bedeuten müsse.

schichte auch **Нѣшке Пазъ** (**Niške Paz**) als mordwinischer name Christi vor. Die längere namensform findet sich auch in dem vorwort, mit dem der bischof DAMASKIN von Nižnij-Novgorod das grosse vielsprachige (ungedruckte) wörterbuch versehen hat, welches er auf befehl der kaiserin Katarina II. im j. 1785 verfassen liess.¹ Dasselbst wird nämlich erwähnt, dass die mordwinen in seiner eparchie Gottvater in ihrer sprache **Инешке пасъ** (**Ineške pas**), Gottsohn aber **пасъ** (**pas**) nennen. **Инешке Пасъ** kommt ausserdem in einem von ihm mitgeteilten, wohl aus dem volksmunde aufgezeichneten ersa-mordwinischen gebet vor.

Offenbar sind also die beiden namen *ineške(-pas)* und *niške(-pas)* ursprünglich identisch, und zwar ist die längere form als die primäre zu betrachten. Im mordwinischen liegt oft schwund des engen vokals (*i* od. *u*) der ersten silbe vor (vgl. meine Mordwinische lautlehre = MSFOu. XXI, § 48), und im ersa-dialekt wechseln im wortinnern die vokale *e* und *i* sowohl mundartlich als auch paradigmatisch in einer und derselben mundart (vgl. op. cit. §§ 74—80).

Dieser name erklärt sich als ein kompositum, dessen erstes glied das ersa-mordw. adjektiv *ine* 'gross' bildet, das zweite wiederum ist identisch mit mordE. *ški* in dem namen *ški-pas*², welcher auch als parallelwort zu *niške-pas* gebraucht wird.³ Bei den mokseha-mordwinen entsprechen den ersan. *ški-* und *ški-pas škaj* und *škabavas* (*škaj+pavas*), mundartl. auch *škajbas*, *škabas* (*škaj+pas*), — als name des christlichen gottes wird nur *škaj* gebraucht.⁴

¹ Vgl. meinen Reisebericht (in finnischer spache) in JSFOu. XVII, 3 p. 11.

² Vgl. WIEDEMANN: **ški paz** 'Christus, Messias'.

³ Das auslautende *e* in *niške*, *ineške* statt *i* in *ški* erklärt sich so, dass in jenen zusammensetzungen, nachdem sich die auffassung des zweiten gliedes als partizipialform auf *-i* (vgl. gleich unten) samt der ursprünglichen bedeutung verwischt hatte, eine angleichung an den gewöhnlichen nominaltypus auf *-e* stattfand; übrigens lautet auch die fragliche partizipialform mundartlich auf *e* aus, vgl. Mord. lautlehre § 72, 3.

⁴ Vgl. AHLQVIST: **škai** 'Gott'; **škainä** [demin.] 'Heiligenbild'.

(MordM. *pavas*, mordE. *paz*, *pas*, das in den hier behandelten namen der himmelsgötter sowie auch in einigen anderen götternamen vorkommt, ist, wie bekannt, ein altes arisches lehnwort, vgl. ai. *bhāgas* usw.)¹.

Auch die etymologie und ursprüngliche bedeutung von *škaj*, *ški* ist bisjetzt noch unerklärt. BUDENZ in seinem mordwinischen wörterbuch, NyK. V p. 191 weist bei mordE. *ški-paz* 'Christus' (nach Wiedemann zitiert) auf mordE. *či-paz* 'sonne'² hin; er scheint also zwischen den beiden götternamen etymologischen zusammenhang zu vermuten. I. N. SMIRNOV in seinem bekannten werke Мордва (p. 201) identifiziert geradezu den *škaj* der mokschanen mit ihrem sonnengott *šibavas* (*ši+pavas*) = ers. *tši-pas*³.

In der tat ist mordM. *škaj*, mordE. *ški*⁴ eine partizipialform von einem verbum *ška-ms*, das heute nur in der folklore vorkommt. Beispiele von seinem gebrauch sind: mordM. *avaš af škaj trėj* 'die frau gebiert nicht, ist unfruchtbar' (das parallelwort *trėj* v. *tra-ms* eig. 'ernähren'); *škaf t(i)raf*, *škama trama* (passive partizipialformen) 'kind', eig. 'das erzeugte, das geborene'; mordE. *polam a ški (tri)* 'meine frau gebiert nicht, ist unfruchtbar'; *škiže trize* (präteritalform der objektkonjugation) 'sie hat ihn geboren'.

¹ Vgl. meinen aufsatz 'Verlorenes arisches sprachgut im mordwinischen', FUF. VIII 73.

² Eigentlich 'sonnengott, gott sonne'; *či* 'sonne'.

³ „Во главѣ всего мірозданія стоить солнечный богъ — Чи-паз у Эри, Шибавасъ или Шкай у Мокши“. — Auch nach MAINOFF op. cit. p. 12, 13 usw. ist der mokschanische **Chkaï** (э: *škaj*) 'dieu du soleil', ähnlich wie der ersanische **Chimpaz** (ibid. p. 37) od. **Tchim-paz** (p. 47, 48), sowie auch der oben (p. 2) behandelte **Inéchké-Paz**, „le fils bien-aimé“ des letztgenannten; die letztere angabe, wie so viele andere, verdankt wohl Mainoff seinem vorgänger Melnikov, nach dem I. c. **Нипши-Пасъ** auch der gott der sonne ist und sogar mit einem anderen namen „**Ши-пасъ**, d. h. gott-sonne“ genannt werden soll.

⁴ Im mordE. ist ursprüngliches, im mordM. noch bewahrtes *a* zu *i* (< *ij*), nach *k* zu *i* < *ij* geworden, s. Mord. lautl. p. 100—102, § 86.

Bedeutung also 'gebären'¹. Die aktiven partizipialformen, resp. ihre deminutive werden auch meistens als attribute des wortes für 'mutter' oder als dessen synonyme gebraucht. Zb. mord M. *škaj tēd'ě-ńats* od. *škań tēd'ěńats*, mordE. *škiń avazo* 'seine leibliche (liebe) mutter', eig. 'seine mutter, die (ihn) geboren hat', 'seine mutter-erzeugerin'; mordM. *škajńats tēd'ěńats* 'seine (liebe) erzeugerin, sein mütterchen'; *kutšəmak đejej*, *kutšəmak škajńej*² 'sende mich hin, mutter, sende mich hin, (liebe) erzeugerin!'; mordE. *avakaj škińekaj* 'o mütterchen, o (liebe) erzeugerin!' Aber im ersa-mordwinischen wird die partizipialform auf -ń auch als attribut des wortes für 'vater', resp. als dessen synonym gebraucht, zb. *škań tetan' vejkińe*, *škań avan' vejkińe* 'der einzige (sohn) des vaters-erzeugers, der einzige (sohn) der mutter-erzeugerin'; *baslavamak škiń tetin'em*, *škiń avin'em* 'segne mich, (du) mein vater-erzeuger, (und du), meine mutter-erzeugerin!'; *mon au' prostoj tătkań škiń ajkakš* 'ich bin nicht das kind eines gemeinen vaters'. Das fragliche verbum hat also ursprünglich die weitere bedeutung 'erzeugen, erschaffen (überhaupt)' gehabt, und so versteht es sich, dass die partizipialform als name eines als männliches wesen aufgefassten himmels-gottes auftritt.

Mordw. *škabavas*, resp. *škaj* erhält in den gebeten oft die attribute *otšu* ('gross') und *vérd'ě* ('der oben od. der in der höhe befindliche'). Ersan. *ńiške-pas*, ursprünglich, wie wir oben gesehen haben, *ineški-pas* 'der grosse erzeugende od. erschaffende gott' entspricht also vollkommen dem moksch. *otšu škabavas*, ersan. *ńiške* < *ine ški* dem moksch. *otšu škaj*, ersan. *vére-ńiške* dem moksch. *vérd'ě-škaj*.

Wenn es uns einmal gelungen ist die etymologie und ursprüngliche bedeutung der mordwinischen götternamen *škaj*, *škabavas*, *ški-pas* festzustellen, so liegt es nahe zwischen dem so benannten mordwinischen gott und dem gleichnamigen wotjakischen *kıldiś-in*

¹ Ein davon verschiedenes verb ist natürlich mordE. (auch bei WIEDEMANN) *ška-ms* 'stampfen' aus *tšuka-ms*, welche ursprüngliche reform noch mundartlich vorkommt.

² deminutive anredeform auf -j.

einen genetischen zusammenhang anzunehmen. Wotj. *kıldiś* ist ja, wie bekannt, ein partizip v. verbum *kıldi-ni* 'schaffen, erschaffen, erzeugen' und bedeutet also 'der erschaffende, der erzeugende, schöpfer'. Gewöhnlich mit *in* 'himmel'¹ verbunden (*kıldiś-in* also eig. „der erschaffende himmel“), scheint es oft als epitheton des himmelsgottes *inmar* (resp. *kyaz*) aufzutreten; auch die partizipialform allein, nebst einem parallelwort *vordiś* 'ernährer'² (partiz. v. *vordi-ni* 'ernähren, aufziehen') wird so gebraucht, vgl. zb. MUNKÁCSI, Votják népköltészeti hagyományok p. 169: *ósto Inmarü, keldiśü-vordiśü!* 'mein herr *inmar*, mein erzeuger, mein ernährer!'

Jener umstand hat mehrere forschler zu dem schlusse geführt, dass *kıldiś-in* sich erst später aus dem himmelsgotte *inmar* zu einem besonderen göttlichen wesen umgebildet habe.³ Indessen wird nach einigen russischen schilderern der wotjakischen mythologie in manchen genden ein bestimmter unterschied zwischen den beiden gottheiten gemacht. Auch HOLMBERG weiss zu berichten, dass er auf seinen reisen von den wotjaken stets den bescheid erhielt, „dass *inmar* ein höheres wesen sei als *kiltśin*. Es wurde gesagt, *kiltśin*

¹ Vgl. syrj. *jen* (etymologisch = wotj. *in*) 'gott'. Dr. U. HOLMBERG in seinem neulich erschienenen aufsatz „*Kıldiśin* oder *kiltśin* in der wotjakischen mythologie“, FUF XIII, 2 (1913) p. 52 meint, dass diese bedeutung des wortes *in* hier sehr unsicher sei, das heisst wohl, dass hier ein urspr. anderes wort *in* vorliege. Allerdings scheint die bedeutung 'himmel' hier nicht gut zu der von ihm — nach meiner ansicht mit recht — verfochtenen ansicht zu passen, dass *kıldiś-in* ursprünglich ein von *inmar*, dem himmelsgott verschiedenes göttliches wesen war, aber — vielleicht lässt sich für den anscheinenden widerspruch eine befriedigende erklärung finden.

² Es verdient vielleicht erwähnt zu werden, dass auch der „erzeuger-gott“ der mordwinen in den gebeten das attribut 'ernährer' bekommt, resp. auch 'der erzeugende-ernährende gott' genannt wird: mordM. „*otśu škabavas, třaka škabavas*“ (*třaka* 'ernährer' v. *třa-ms* 'ernähren, aufziehen'); mordE. *ški-tři pas* 'erzeugender-ernährender gott'.

³ HOLMBERG l. c. 52—3 verweist auf BOGAEVSKIJ und MICHAEL VON JELABUGA. Vgl. noch PERVUCHIN, Эскизы преданий и быта инородцевъ Глазовскаго уѣзда, I p. 9.

sei der gehilfe *inmar's*, manchmal hiess es, er sei ein engel oder ein prophet (пророкъ) oder ein heiliger (святой)¹. Offenbar sind die ansichten in verschiedenen gegenden divergierend oder auch ist das fragliche verhältnis dem volke unklar. Ob eine differenzierung oder umgekehrt eine vermischung stattgefunden hat, lässt sich auf grund jener daten allein kaum mit voller sicherheit entscheiden.

Weiter begegnet in der tscheremissischen mythologie ein analoger göttername. Dabei kommt nach meiner ansicht, deren nähere begründung hier zu weit führen würde, zunächst nicht tscher. *pujŕšə* (partiz. v. *pujrem* eig. 'bestimmen, verleihen',² daneben nach einigen angaben allerdings auch 'erschaffen, творить'), womit POTTANIN Изв. общ. арх. ист. и этногр. III, 216 und nach ihm HOLMBERG FUF. XIII, 2 p. 54 den *kıldišin* (*kiltšin*) der wotjaken vergleicht, sondern tscher. *šočyn* in betracht, dessen eigentliche bedeutung den tscheremissen, wenigstens nicht mehr überall völlig klar ist³. Das verbum *šočsem*, zu dem es gehört (partizipialform), hat jetzt die intransitive bedeutung 'geboren werden', ist aber vielleicht in früheren zeiten auch im aktiven sinn ('gebären, erzeugen') gebraucht worden⁴. In GENETZ' handschriftlichen aufzeichnungen aus dem kreise Krasnoufimsk, gouv. Perm tritt die wortform *šočšən* auch im letzteren sinn auf: † *šočən roskal* „родившее счастье“, — eine übersetzung, die offenbar von seinem tscheremissischen sprachmeister herrührt, und ähnlich übersetzt Genetz das wort in den zusammengesetzten götternamen, die in dem von ihm veröffentlichten schönen opfergebet vorkommen: † *bočək šočən* 'heerdenerzeuger', † *šurno šočən* 'korn-erzeuger', † *müks šočən* 'bienenerzeuger' (Ost-tscheremissische sprach-

¹ l. c. p. 53.

² Vgl. tschuw. *pür-* 'bestimmen; verleihen' (PAAS.); 'рѣшнть, опредѣлнть судьбою' (ZOLOTN.); (RADL.) kas.-tat. *bojer-*, osm. etc. *bujur-* 'befehlen', alt., tel., uig. *pujur-* 'befehlen, entscheiden, bestimmen, ein urteil fällen, festsetzen, auftragen'.

³ Die tscheremissen im kreis Birska, gouv. Ufa, die ich im sommer 1900 besuchte, getrauten sich nicht jenen götternamen zu übersetzen.

⁴ Zu vergleichen, dass auch wotj. *kildi-ni* beide bedeutungen hat: 'erschaffen werden, hervorkommen; schaffen' (MUNK.); 'zu stande kommen, herkommen; erschaffen' (WICHM., Wotj.-gloss.).

studien = JSFOu. VII p. 55, übersetzung p. 148). Selbst wenn hier eine unsichere übersetzung vorläge, steht jedenfalls fest, dass bei den bergtscheremissen dem *šo,ťšĕn*, *šoĕyn* ihrer östlicheren stammverwandten *šatšĕktšĕ* = 'der erzeugende, erzeuger', partiz. v. der faktitivform *šatšĕktam* 'gebären, erzeugen', entspricht, näml. in einigen zusammengesetzten götternamen, vgl. ZNAMENSKIJ, Горные черемисы Казанскаго края, Вѣстникъ Европы 1867, IV p. 43-4: **кинда шачахта юма** (о: *kinda šatšĕktšĕ iĕmĕ*) 'der brot erzeugende gott' = **киндо шочын** (кугу юмо) „великій богъ урожаяевъ хлѣба“ der wiesentscheremissen bei JAKOVLEV, Религіозные обряды черемисъ p. 9, vgl. † *šurno šoĕĕn* 'korn(er)zeuger' bei GENETZ und bei den östlichen tscheremissen im kreis Birsk, gouv. Ufa (s. verf., Beiträge zur kenntniss der religion und des cultus der tscheremissen, Keleti szemle II 199); ZNAM. **воликъ шачахта** (о: *bolĕk šatšĕktšĕ*) 'der vieh erzeugende, der erzeuger des viehes' = † *bolĕk soĕĕn* „heerden(er)zeuger“ bei GENETZ (vgl. oben), **волик шочын** (кугу юмо) „великій богъ прибылн скота“ der wiesentscheremissen bei JAKOVLEV¹. Die bergtscheremissische wortform wenigstens entspricht also, wie man sieht, der bedeutung nach vollkommen dem *škaj*, *ški* der mordwinen (dem *kildĭš* der wotjaken). Wenn wir nun ihr äquivalent in den angeführten zusammengesetzten götternamen bei den östlichen tscheremissen im gouv. Ufa auch allein, mit dem attribut 'gross' versehen, als götternamen: *kuĕĕ šo,ťšĕn* = 'der grosse š. (im allgemeinen) finden (s. verf., KSz. II 35), so unterliegt es wohl keinem zweifel, dass die so benannte tscheremissische gottheit mit jenem mordwinischen gott zu verbinden ist, der den namen 'erzeuger' (*škaj*, *ški-pas*), 'der grosse erzeuger' (*otšu škaj*, *ineške*, *niške*) trägt.

War denn nun dieser den mordwinen, den wotjaken und den tscheremissen gemeinschaftliche „gott-erzeuger“ auch ursprünglich eine besondere, von dem alten himmelsgott, dem personifizierten himmel verschiedene gottheit, wie es jedenfalls bei den tscheremissen unzweifelhaft der fall ist? Und wenn er es war, welches ist

¹ Vgl. die analogen wotjakischen götternamen: *d'ü-kiltšĭn* (*d'ü* 'getreide' usw.), zb. HOLMBERG l. c. p. 32 ff.

sein ursprung? Ich hoffe auch auf diese fragen, die natürlich eng mit einander verknüpft sind, eine befriedigende antwort geben zu können, aber dazu wäre mehr raum erforderlich, als ich hier in dieser meinem geschätzten freunde gewidmeten festschrift beanspruchen darf, wo noch so viele andere durch ihre beiträge dem hochverdienten forscher und lehrer ihre anerkennung und dankbarkeit bezeugen wollen.

Eräs karhunpeijaisia ja karhurunoja sisältävä vanha muistiinpano.

Julkaissut

VÄINÖ SALMINEN.

Suomalaista kansanrunoutta ei muistiinkirjoitettuna ole säilynyt kovinkaan vanhoilta ajoilta. 1500-luvulta alkaen puhutaan kirjallisuudessa silloin tällöin suomalaisten runotaidosta, mutta ennen 1800-lukua muistiinpannut runot ovat sangen harvinaisia. Tiedetään kumminkin, että Porthan oppilaineen omisti vanhoja muistiinpanoja sekä keräsi ja keräytti kansanrunoutta melkoiset määrät. Tietysti liioittelee GANANDER „Mythologia Fennican“ esipuheessa, kun hän sanoo useana vuonna läpikäyneensä „kaikki *saatavissa olevat ja mahdollisesti maassa olevat runot*“. Että hänellä joka tapauksessa oli vanhoja ja melkoisen hyviä muistiinpanoja, siitä on todistuksena äsken Yliopiston käsikirjoituskokoelmista löytynyt hänen m. m. Mythologiaansa käyttämänsä kuvaus karhun peijaisista karhurunoineen.¹ Tämä JAAKKO TENGSTRÖMIN papereista löytynyt käsikirjoitus on siksi tärkeä, että julkaisen sen tässä, tarkoin alkupeleistä kirjoitustapaa noudattaen, kokonaisuudessaan.²

¹) Tästä löydöstä olen kiitollisuuden velassa tri A. R. CEDERBERGille, joka minulle huomautti Yliopiston käsikirjoituskokoelmia järjestäessään niissä tavanneensa suomalaisia runoja.

² Säkeiden numeroja ei käsikirjoituksessa ole. Se on folio kokoa. Tengströmin papereihin on tämä käsikirjoitus luultavasti joutunut siten, että hän on sen lainannut joko Gananderilta tahi Porthanilta. Tästä seikasta katso lähemmin julkaisijan esitelmästä „Suomalaisen Tiedeakatemian esitelmät ja pöytäkirjat 1914“.

Efter de gamlas berättelse, äro i fordna tider wid biörnflag och desí hufwuds affärd, följande widfkeppeliga Runor e[ller] fånger brukade. När de til biörnflaget bestämde Karlar sig famlat, at utlöpa på deras fkidor, hafwa de fiungit följande Runo

Pag: 1^a.

- Ohtoifeni Linduifeni ://: (a):
 Caunofeni Culdaifeni ://: .
 Anna rauha ra^availle (b).
 Sondareifille fovindo ://: (e).
 5 Uckoifeni Linduifeni ://: (d)
 Caunofeni culdaifeni ://: .
 Käÿpä caiten carjamaita (e).
 Lävitellen lehmi-tarhat ://: .
 Läheppä tähän latuhun¹ sinä Jumala (f).
 10 Hihtavaha hikehen,
 Väfytellen väinämöinen ://: (g)
 Tuopa tänne tuonembata ://: (h)
 Jofa hiefä hihtaifit
 Hikeen hijen hiuxen ca []t² ://: (i)
 15 Nouva naula pohjolafta (k)
 Päte [Pääte?] pitkäftä peräftä ://: .
 Elä hihätä mieftä hikehen ://: (l)
 Hijeftä hiuxet noutama,
 Että ne calcaro^on kävifi ://: (m)
 20 Tuopa Lembo lepeelle ://: (n)
 Tänne Saalis sa^apuille ://: .
 Minun köÿhän miehen pÿÿxeni ://: .
 Minä hajotan hambaan (o)
 Levitän Leucaluun
 25 pieni poica pickuruinen ://: (p)
 Eikö mieftä melkiätä minufa ://: (q)
 Minä vafamani valmiftin (r)

¹ Alkuaan ollut latun finä, hu kirjoitettu rivin yläpuolelle.

² Hankautunut näkymättömäksi.

- Minä joufeni jännitin
 Tätä lindua vaftaan
 30 Metän cullaifta cuningafta (s)
 Tapion cainalofa ://: (t)
 Eipä finufa miestä ennen ollut (u)
 enemin cuin tarvittihin
 Tähän miehen pufcahan pühän ://: (w)
 35 Seifo miestä rinnoin cuin feinä
 Sinä pyhäjoen putaan miefi ://: (x)
 Honginkofta finun fucufi (y)
 Hongotar finun fugusi (z)
 Elä käy miestä ylpiämäfti ://: (A)
 40 Minä mies veljes poica
 Cuma lähtifin täftä laulamoihin (B)
 Sun fucuafi fyndyäfi
 Minä pieni poica pickuruinen (C)
 Nouva hijeftä nyt patoa (D)
 45 Vähimafta veljefta nuorimafta
 Sugumafta fyndymäftä ://:
 Ennen cuin minun käteni kändy ://: (E)
 Sopicon cuckana cufen alla ://:
 Minä ranini rakennaifin (F)
 50 Minä hopiafta honganoxat
 Jotca mäellä panduna on ://:
 Cucko finulle, cucko caikelle kylälle!! (G).

Nota 1^o

Tule tuhat tulinen perkele awuxi, elä miestä pila; Ei finun pidä miestä haukaman, raukaiſepa finun perkele, omalla tekemälläs weitellä tekemälläs terä ellä.

Eikö miestä meifä ole ://:
 Näilä auceilla ahoilla
 Metän leveillä lehoilla ://:

Nota 2°

Perkele finun hedelmäs olcon: En minä fitä waften keihäjtä tuonut ettei se miehen pystyis, colme puta finun pefäs owella, etelän caiki pefän owi

Olcon feppäs takomaha (H)

Ifäfi tekemää.

Pyhkäife vafeman candapähän ://: (I)

pag 2°

Piftä jurikan kylkehen ://:

5 Ne rauvat jotca fepän pajas

Tekemät ollut on ://:

Jofpa finä luntun Lumoifit (K)

Että pysfytkin pylväis cumoifit (L)

Rauta kinnut kiljuis peräftä ://: (M)

10 Jotca pajas ovettomas tehdyt

Miehen luckoin polkimifa ://:

Cuin ei tuldaha ota ://:

päftä pysfyfi perin (N)

pipun corvallisten myöden ://:

Nota 1°

Nin perkele finua ottacon, jos ei J:la minua auta täfä afiafa jumala minua autacon täfä matcassa!

Därefter då jägarena utlupit ifr. åkergrin wände the afwig^t wänftra ärmen på pälfen och haf^a med fit fpjut nedflagit det rijsbandet, hwarmed gårdesgårdsftörarne woro hopbundne wid grinden.

Sedan biörn blifwit lyckel. flagen och flådd i fkogen, hemtades tillika med huden Kiöttet hem til bys, och utnämndes en wifs dag, när de, få kallade ^(o) *Couvon pää-liset*, eller ^(p) *Häät* fkulle fras. Til detta hederwärda gelag fammanfkiöts något fpanmål at redas til öhl och brännwin. Då den beftämde dagen ¹ kommit, har folket

¹ Kirjoitettu rivin yläpuolelle.

fom tilförene klädt fig i deras Kyrko Kläder famlat fig på et hemman; och där förordnades den felndne biörn til äreminnen, en gåsfe til brudgumme, och en flicka til brud []¹ ken varit klädd efter landfens fed i brudafkrud. När måltidstiden infallit, har til mat blif^t tilredt, förutan annat, i fynnerhet den dödas egit Kiött med ärtfoppa.² Hufwudet har blif^t fatt aldrärfvt i fatet thärefter i andra Kiöttet, h^{ket} få i ordning inbars ifr Kiöket. När den fom bar hufwudet kommit til förstugu tröfkeln, få fkulle han el[ler] hon fåga följande orden.

Nota 2.

Pois oleon pojat porftuafta
Pijat pichti-puolififta,
Hyvän tullesa tupan
Autuan fifälle aftuifa.

Det fatet, hwari hufwudet legat uppfattes öfwerft i bordsändan, och de andre under i ordning. Härefter fatt fig folket til bords, men brudgummen och bruden i bordsändan. Efter måltiden fedan bröllopsfolket mättat sig af de befynnerl^a rätter. Nota: *Intet been fick nedkaftas, utan famlades i fatet* (få draks en ftund thärefter, och fangs ofwanskrefne Runo. Sedan ftego två el[ler] flere karlar til det utgnagade hufwudet, fom låg än i fatet på bordet, de fökte med fingrarne at

pag 3

löfa tanden /: *Tora hammas kallad* :/ ifrån hufwudskraft och då därtil greps, har en af dem fagt följande ord

Nota I^o

*Joco otan ochtojani
alan ambu-Linduani
repäifen Leucaluita.*

¹ Paperi kulunut läpi.

Entel. har proceffen börjadt, när det utgnagade biörnhufd^d fkråfwet med benen skulle utbäras, då stodo alla gäfterna up. Förft börja brudgummen och bruden gå i brädd fedan gick en Karl, bärande et Käril med öhl uti; thärnäft fölgde fångaren, som fang den här nedanföre fkräfne Runo, och efter honom then som bar hufwudet med benen i et fat, annat folk som wille giöra fälkap gick efterft.

Nota (2)

Runo som fangs under det Biörnhufd^{det} utbars lyder få:

- A: Minä veifin metzäähän ://: (a)
 Culdaifen cuningani ://:
 Petäjän oxaan menningöfä ://: (b)
 B: Tälä minun poicani pä ://: (a)
 5 minun culdani cuvasta ://: (b)
 Täällä vanhin poica veljexiä ://: (c)
 On minun poikani poloifet
 Jopa ne uhufa uvutettin ://: (d)
 Eipä minufa mieftä enfingähän ://: (e)
 10 Tulin tänne cuhtuhin hyvin ://: (f)
 Tälle pefälle pahalle (g)
 Tälle oxalle onnettomalle ://:
 C: Elä mieftä nurin filmin cato ://: (a)
 Catzo mieftä nuttuhin ala (b)
 15 Mull on pieni Livi pickaruinen ://: (c)
 (D): Cumma tähtifin Jumala ://: (a)
 Täfä onnettomafa tilafa (b)
 Täfä vaivas vaikiafa ://:
 Jopa jouduihin outoon tilahan ://:
 20 (E): Minä mies olen metän käviä ://: (a)
 Cuin joihin pääs calloifa (b)
 Pääfi raolle rakennaifin ://: (c).
 Panifimba hopia fiafi
 Culda cainalofi ://:
 25 Jotteipä finun pidäis liehuaman ://: (d)

- Ei männyn oxafta putoman
 Eikä joca coira iyömän ://: (e)
 Jopa minä`join päälifefi ://:.
 Tule turvaxi cotinen fauva ://: (f)
 30 (F): Minulla on kihlattu morfian ://: (a)
 minä menin tänne köyhä miefi ://:
 Tähän paicahan pahaⁿ ://: (b)
 Joc on covalla onnella coettu ://:
 Tie'le tuimalle tundemattomalle ://:
 35 (G): Minä afian arvelin (a)
 Ettet pahoja tekifi ://:
 Säyläifin minä keihäni (b)
 Wielä väki nauloilla Kini
 Ja vietin finne geveri ://:
 40 Cofka täftä lähdin hihtämähän ://:
 Ongon fulla luidet fuxet
 mulla on rautainen veitzi (//:
 Oma pu^uko miehen tupefa ://:
 Suxet tehdyt pu^ufta
 45 Suxet tehdyt janhoxefta
 mulla on jalcainen lylyinen ://:

Nota 3^o.

*Mene finä tuli Helfwetin, etkö finä minusfa mieftä lule ole-
 pag. 4.*

wan, enſingän, ennengän.

När de kommit til hufwudfkalle plätzen, det har warit wift ftälle dijt altid hufwuden blif^t afförde, fatt det at hänga på en quift af talträäd, och benen öfrige thär i roten. Til et valete draks ölet fom i procesfen dijt blef burit, och fedan haf^a de kommit i famma ordning tilbaka, fom de dijt farit, doch tyft.

En Runo at fiunga då Boskapen om wärens utfläppes i bet, och man wil bewara dem, at biörn den fommaren ei fkal dem fkada.

- Ohtoifeni Linduifeni ://:
 Anna rauha ravaille ://:
 Sonda-reifille fovindo ://:
 Näillä pienillä piholla
 5 Capeilla carjamailla ://:
 Käypä pijlten pihojani
 Caiten carja peldojeni ://:
 Pane panda pihlainen ://:
 Jofei pidä pihlainen panda
 10 Sitte rauvafta rakenna ://:
 Jofei rautainen pidä
 Pane panda vafkineinen ://:
 Jofei pidä vafkinen panda
 Syöxe culdainen corenda ://:
 15 Kapu Kjelen cundimihin ://:
 Kätke kynnet carvohifi
 Hambat ikenihifi ://:
 Lucko Luojan fuun eteen ://:
 Haitta herran hambaihihin ://:
 20 Anna fijkoina mennä
 Culexoina c^oondaloina ://:
 Kivet full on kifcoaxenfi ://:
 Kannot caiviftellaxenfi
 Noufe pois coti norofta
 25 mene toifeftä mäeftä ://:
 Upota c^uta, ilmat täytä ://:
 Tee taivas terneheifin ://:
 Kanna calvo filmäin pääl'e
 Sumu filmille fivellä
 30 *Haoxi minun omani !!*

Anmärkning:

Runorne fiunges efter färdeles melodie, och näftan hwar rad uprepes två gångor, runkandes med kropp hijt och dijt.

Anledning at efterföka biörn Runorne, h[wil]ka här äfwan före anförde äro gaf mig det, at wid 1662 års præpofital vifit: Kiwijärwi Kapelboarne blif^t angifne huru de utburit et biörnhufwud, med fång och ringning i Kyrkoklockan. Den tid har wid denna Förfamling få kunnat läfa i bok, hwaraf kunde flutas, at ingen gudel[ig]. Salm wid berörde procesf blifft misfbrukad. Likwäl berätta . . . wår [egen?]¹ Sockne-klock^{re}, fom i fin ungdom hörtt biörnrunorne at desfe fkrefne icke äro famme, som här i Soku, tilförene blif^t fiungne, de fånger han, haf^a warit på nöifamt fått updiectade, få at desfe måtte wara Öfterbotnifke, ifr Pyhäjärvi hijt inlupne, emedan dels the fkola wara mäktige Runomäftare, dels, den fom mig uppgaf desfe, bor näft til fagde Socken.

Finfka orden i desfa Runor, för en owan, äro fwåre at förftå, nog giorde mig, af den fom upgaf Runorne, underrädtade någorl^{da} om orda förftäendet, och meningens fom här för roofkul anmärkt är.

pag. \bar{I}^a .

(a) Runomäftaren börjar fången med en hop biörns äretitlar (: fammaledes (d:)) de g[am]le hafwa haft fky och förfyn, at kalla biörn med desf rätta namn: *Carhu*, derföre nämnt hõo [= honom] med färdeles heders titlar. *Ochtoinen*, deriv. af *ohto*, för desf hederl^a breda pannas fkul. *Lindu* för desf wighet. Uckoinen för desf alfwarfamhet: *Hüji* (i). *Couco* pag: 2 för desf förfärande: m. m.

(b) På det biörn ei måtte taga onådigt up, at hõo [honom] förklaras krig och han efter misf lyckad ftrid, om fommaren hämnas, på ofkyldiga bokkapen och korna, h[wil]ka här kallas (c) *Sondareisixi* dynglårige, i anfeende til biörns rena böxor, derföre borde han haf^a frid med them, och han fåfom ädlare, hålla fig utom deras betes mark, el. triftade han komma inom hiorden, få kunde han allene thärigenõ(m) alfwarfamt fpatzera.

(g): *Wäinämöinen* har warit Runors förfta updiectare, desfutom en märkes fmed, fom lärirt at rätt tilreda jern, få til husbehof; fom fpiut och gewär, ty han har wetat at kafta fand uti kokande

¹ Joku epäselvä lyhennys.

het jern, hket fmederne ei tilförene förftåt, derföre är har uptagen (f) bland *gudarnes* antal och tyckes jägarne, anropa hōo om hielp i den tilkom:^{de} ftridiga jakten, där han torde bemöda fig til trött och fwettig; anhåller fördenfkul at Wäinämöinen ikal (h) desf förr drif^a biörn, hoo(nom) til mötes, få at om jägaren blir tröt, måtte ock biörn blif. trött.

(k): Hwad fpikar de äro som wäinämöinen fkall fkaffa ifr. nordens ytterfta botn, kan man ei weta: Meninge doch lærer wara at fagde Guden fkulle låta biörn ftå, och ei låta hoo(nom) undfly jägarens fpjut, på det han ei behöfde hōo långt efterlöpa fig til matthet (l) utan hältre wille guden (m) låta den förfräckande fiendens hår af fwett och froft blif[wa] hoplupna.

(n) *Lembo* kallas almänt Fanen, men här fkall förftås skogs-rån *Tapio*, fom fkulle fkaffa rof[we]t på flacka ftridffeltet då lof:^r jägarne (o) få artigt fig förhålla mot Biörn, fom förmåles pag: 3: not 1:

(p) Nu börjar jägaren förringa fig fielf, kallande fig *pieni poica* etc., och lijkwål hwad driftighet har icke han fig åtagit, fom inbillande fig (q) wara förbre [förberedd?] el man tilrett fin (v) jernpijhl och båga, mot fielf^a quicka (s) Konungen Så må biörn heta, en Herre för alla andra fkogsdiur på denna orten, och har fin fkydsherre *Tapio* (t) är en skogs Gud under h(wil)kens ftyrfel alla fkogsdiur ftå, han har magt at gif^a dem i jägarens händer, och fläppa dem thär ut.

(u) Här åter fattar jägaren mod, at den fientel. Konungen icke haft tilförene hel ftörre manlighet och Kraft än han. Kunnat öfvervinnas på platzen fom här (w) kallas hel: *männers buska*, derföre med trotz manar jägaren fienden må ftå, de wille falla ihop bröftgängs. Men tyks biörn på et roligt fått kallas (x) *Pyhäjoki pudas karl* kanfkie i berörde fokn är något hemman *pudas* nämnt där fordom warit rafka och grymma karl:^r, få kan biörn af dem haf:^a fått heders lijkneffe, desf härkomft tyks härröras, (y) at han til fäderne och moderne är kläkt och buren i furuskog. (Nota. Qüinfolk tilnam[n]¹ i finfka fpråket ändas på Tar el. Tär: fammaledes om biörns mor (z) *Hongotar*, då fadren får heta *Hongonen*.)

¹ Kulunut epäselväksi.

(A) Hwad wille då Kong Biörn få mycket yfwas, jägaren tänker wara få manlig fom han, och denna will (B) förachtel^t fått ftöta hans *magt* at han hade nog at tala om hans ringa härkomst, men achtar ei thärom.

(C) Nu tager fig jägaren alt för ftor driftighet, ehuru wäl han fkulle fynas wara nog fwag, mot få mächtig Konung fom biörn är, och ftår under få ftark fkyddz h^e [herre] fom Tapio war, få giör han fig doch förfekrad redan, om flendens kiöt och (D) utmanar gryta af fkogs råns egit näfte. Wille det hōo [honom] förnekas, få trofar han doch, at förän hans hand (E) wänder fig om, fkulle fienden fåfom blomfter ligga ned, då will han reda fin egen

(F) *Rani* :/: gaml kittel el. gryta, doch lof^r fedan på hederl^t fått låta hōo afföra (: vid pag. 3) och ftälla hans hufwud på filfwer quift.

(G) Thes förutan är et löfte. Om här förftås naturl tuppe, el. annat under thes namn wet man icke: Men måtte warit fordom dags et löftes offer efter lyckofam ftrid mot kong biörn.

Nota 1^o.

Dessa äro befwärjelfe ord, fom icke fiungas, utan, med ijfwer fägas bitandes tänderne ihop fåleds wänder fig fägaren til andre, illa finnade m:^r [människor], hka wille på ont fått üphisfa biörn at fkada och bita honom. Öfwer fådane onda m:^r är den otidiga önfkan, at dieffⁿ [diefwuln] fkulle döda dem, med något deras egit järnredfkap. Och

Nota 2^o.

Hin onde wore hans frucht, fom fökte förderfwa jägarnes fpiut at det icke fkulle fkada biörn. Det är wift at ingången til biörn kula fkulle wara åt födern, och mäft 3 träd där fram före trol. til fkyl, men hvarföre det här åberopas, wet man icke.

(H) Ut i följande orden är nödig lärdom för jägarne. När biörn griper och wil fönndra fpiutet, få måfte hōo[nom] erinras at det är fmedens utan twif^l [twifwel?] fader Wäinämöifes arbete, få hade biörn förfyn at fkada fpiutet.

(I) är spjutet förderf[wa]t, kan ei bita på biörns fkin, få skulle spjut udden fettas mot jorden, och ftrykas med wänftra fot hälen el. ftickas i nedfallen trädf rot, då afgår förderft.

(K) om bysfan är förderfd wil icke brinna af el. (L) befares at den af ftark ladning fpricker, el. (M) flår bakfkruf öf[we]r fig, få måfte man förut mätta med ftocken åt biörn (N), få att pipan är åt jägaren, och thärefter wända åter den åt fienden, få går det wäl til.

(Nota I^o) Slutet blir billig förbannelse öf[we]r den fom öker giöra fkada, och fkiälig wälfignelfe til lyckfam refa:

Pag: 2^a.

(o) *Couvon pöö-lifet* hette det, emedan gelaget war inrättat til biörnhufwudts heder/. affärd. Begrafning kunde det ei wara emedan den döda til det nästa upåts; Men (p) *bröllop* skulle det heta, under den anordnade brudgumens och brudan^s namn, då war det hederf:^m för en få förtrefel. fallen fiende.

Nota 2^o Det torde warit i förtugan wid dörgåtan, el. annorftäds i wrån, undanfukne nyfikne oförfständige poikar och flickor, fom ei wifte befinna, hwad et he/^t [heligt] wärk hades för händer, och kunde giöra lögn deraf: Th[erför] skulle desfa werfer utfägas wid ingående. Det borde alt gå he/^t [heligt] och allfwarfamt til, på det de, för något förfeende, icke hade at befara olycka af Skogsgudens wrede wid näftförfallande åtag/. [?] med flijk fiende.

Pag: 3^a.

Nota I^o Det måtte blif^t räknadt för färdeles ftyrka, el. tilkom^{de} lycka, för den fom med blotta fingrar kunde aflöfa den fkedeligaste tanden, ifr fin fiendes keftar.

Nota 2^o Denna Runo är hopfatter, fåsom et famtal mellan jägarne, och biörnhufwuden, få wäl de hka tilförene blif, fom ock det, fom nu fkal afföras til hufwudfkalle platzen.

(A.) *Jägarens tal*:¹ (a) Det hade warit ftörfta öfrådåd, om hufwudet ei hades tillbaka til fkogs, och fiks (b) icke hängas på annan quift än tallträds, kanfkie i affeende på desf härkomft (vid. fup. pag. 1 (y).

¹ Alkuaan ollut *talan*, mutta myöhemmin lopputavu pyyhitty.

B: *Biörn huf^s svar.* (a) tyks fom det älf^{ta} huf^{det} med klagan mottog, det nu dijt ankommande, af hans wärda fläkt, fallit uhr desf (b) käref^{tes} qued. Det rörde nog g(amla) hufwudet, när thes (c) älf^{ta} fon /: få fägandes:/ ja flere warit få olyckl^e, at de af jägarne (d), bli^ft utmattade /: *uhku* annors ftöp på yfen:/ . Åter (e) tyks det hufwudet, fom nu bärs, fwara til det klagande älf^{ta} at det ei rädde öfr jägarne, det måfte (f) komma til öfr ftånd en gelaget, och få widare til den (g) elaka hufwudfkalle platzen at hänga på olyckl^e quift.

C. *Jägarens tal.*¹ (a) Biörn fkulle icke fe föracht^ln på hōo, utan befinna, hwad ftyrka, han bar under (b) sin jacka och (c) fit lilla lifftycke.

(D) *Bⁿ huf(wudet)s klagan,* (a) för fkogsguden troligen Tapio, fåfom fin fkydsherre, at han öf[wer]lämnat det (b) i få olyckl. til-ftånd.

(E) *Jägaren tröftar på Tapios wägnar.* Därmed (a) han rädde ei för fallet, det war jägarens fyfla at löpa i fkogen, men har doch förhållit fig anftändigt (b) druckit fkålen för thes åminnelle, och wille om han kunde (c) med filf. [filfwer] och gull behedra det, få fast fåga (d) at ei wäder fkall oroa el. nedfalla (e) til hunda rof. Derföre tröftar fig (f) jägarne än af Tapios nåd, at hans hem fpiut fkall bli^fa lyckofamt mot fli^k fiende.

(F) *Biörn huf^{det}* uptager någor^lda wäl denna tröften (a) at hōo warit anordnad brud, men lijkwäl gör det famma ei tilfylleft, at fläcka thesf klagan öfr det (b) öds^la rummet där det fkal nu ftadna.

(G) *Jägaren förefställer åter biörn* (a) at det kunde icke annors hända, och berättar (b) at til flut, om fina wälberädda fpiut, gewär och fkidor, med h^{ka} han kunde wara fin fiende öf. mäktig, fåfom nu, få hädanefter.

Nota 3^e Wärf^t är det, at jägaren, då han hänger huf^{det} på quiften, lämnar det elak wälfignelle för wälgiordt.

¹ Alkuaan ollut *talan*.

Tämän käsikirjoituksen ensimmäisen sivun alareunaan on merkitty nähtävästi Gananderin käsialalla „āndt i F. L.“ ja loppuun samaten „anot i F. L.“ jotka lyhennykset tarkoittavat, että sitä on käytetty suomen kielen sanakirjaa varten. Sanakirja, jota tarkoitetaan, on Gananderin yhdeksännidoksinen käsikirjoituksena oleva luonnos, jota säilytetään Yliopiston kirjastossa.

Mutta myöskin v. 1789 painettuun teokseensa „*Mythologia fennica*“ on GANANDER ottanut sekä runosäkeitä että selityksiä tästä karhunpeijaiskuvauksesta. Epäilemättä ovat seuraavat kohdat „*Mythologia fennicaan*“ tässä julkaistusta käsikirjoituksesta otettuja:

Käsikirjoituksessa annetaan Tapiosta selitys (katso edellisestä siv. 10): „Så må biörn heta, en Herre för alla andra fkgosdiur på denna orten, och har fin fkydsherre *Tapio* är en fkgos Gud under h[wil]kens ftyrfel alla fkgosdiur ftå, han har magt at gif^a dem i jägarens händer, och fläppa dem thär ut.“

Mythologia fennica, siv. 88 on Tapio sanan selityksissä seuraava vastaava kohta: „*Tapio*, En Skogs-Gud, under hvilkens ftyrfel alla fkgos-djur ftå; han har magt, at gifva dem i Jägarens händer, och fläppa dem därut.“ Ja siv. 89: „Björn däri (skogen) är i Norden Herre och Kung öfver djuren. Titleras i Runor: **Kuldanen Kuningas Tapion kainalofa**. d. ä En Konung och Herre för alla andra skogsdjur här i Norden.“

Runosäettä vastaa edellisessä (siv. 3) säkeet 30—31:

„Metän cullaifta cuningafta
Tapion cainalofa.“

Lempo-sanon selityksessä *Mythol. fennicassa* (siv. 49) sanotaan: „Med *Lempo* förftås och *Tapio* i Björn-Runan; **Tuoppa Lembo Leppeelle, Tänne faalis faapuille**, Du Skogs-Rå, hämta, fkaffa Rovfet på flacka ftrid-fältet.“

Käsikirj. (siv. 10): „Lembo kallas almänt Fanen, men här fkall förstås fkgosrän *Tapio*, fom fkulle fkaffa roff[we]t på flacka ftridsfeltet.“ Ja siv. 2 säkeet 20—21:

Tuopa Lembo lepeelle

Tänne Saalis saapuille

vastaavat täysin Mythol. fennicassa olevia.

Mythol. fennicassa on (siv. 17) sanottu nimestä *Hongatar*, *Hongotar*: „Om Björnen heter det i *Runorne*:

„*Hongikofta finun fukufi, Hongotar finun fukufi.*“

Käsikirjoituksessa (siv. 3) kuuluvat säkeet 37—38:

„*Honginkofta finun fucufi*

Hongotar finun fugusi.“

Mythol. fennica siv. 97: „vid Björn-jagten ljöngs: *Ukkofeni lintufeni, käyppä kaiten karjan maita.*“

Käsikirjoitus (siv. 2), säkeet 5—7

„*Ukkoifeni Linduifeni*

Caunofeni culaifeni

Käypä caiten carjamaita.“

Mythol. fennica siv. 43, sanan „*Kouwwon-päälliset*“ selityksessä on säkeet:

„*Pois olkoon pojat porftuafta,*

Pijat pihti puolififta,

Hyvän tullefa Tupaan,

Autuan fifälle aftuifa.“

Käsikirjoituksessa (siv. 5):

„*Pois olcon pojat porftuafta*

Pijat pichti-puolififta,

Hyvän tullefa tupan

Autuan fifälle aftuifa.“

Sanaa *Kouwwon-päälliset* seuraava selityskin *Mythologia fennicaan* on pääasiassa saatu juuri tästä muistiinpanosta.

Näistä otteista saa mielestäni jo jonkunlaisen käsityksen siitä minkälaisella tarkkuudella Ganander on käsitellyt lähdeaineisia. Lukuunottamatta oikeinkirjoituskorjauksia, on hän runosäkeissä, vieläpä kuten näkyy osaksi suorasanaisessakin, joka ei esiinny lainatun vaatimuksilla, seurannut jokseenkin tarkkaan alkulähdettä. Tämän perusteella voi jo joltisellakin varmuudella tehdä sen johtopäätöksen, ettei Ganander monissa pidemmissäkään „*Mythologia fennica*“ painetuissa runonäytteissä ole niitä muodostellut, vaan että ne siis ovat jokseenkin alkulähteen mukaisia, eivätkä, niinkuin esim. Porthanin runo-otteet, kokoonpantuja ja muovailtuja.

Myöskin PORTHAN ja LENCQVIST lienevät tunteneet tässä julkaistun käsikirjoituksen. Tutkimuksessa „*De superstitione veterum Fennorum*“ (v. 1782) viittaa ainakin yksi kohta siihen. Luvussa XIV (siv. 57) puhutaan siinä kukkouhrista ja siteerataan säkeet: „**Kucko** finulle, **Kucko kaikelle kylälle**“, joka vastaa siv. 3 olevaa säettä 52 ja siv. 14 oleva selityskin on samansuuntainen kuin Porthanilla.

Kysymystä, kuka tässä julkaistun karhunpeijaskuvauksen laatija ja siinä olevien karhurunojen muistiinpanija on ollut, en tahdo tällä kertaa lähteä selville ottamaan. Onko tuo käsikirjoitus, joka on kirjoitettu koko säännöllisellä, tekisipä mieli sanoa puhtaaksikirjoittajan käsialalla, alkuperäisen muistiinpanijan kynästä lähtenyt vai myöhemmin otettu kopio siitä, on myöskin kysymys, johon en nyt ennätä syventyä. Huomioonottamalla m. m. käsikirjoituksen paperin iän, ruotsin kielen ortografian, muutamat siihen tehdyt korjaukset, ei viimeksi mainittu kysymys ole mahdoton ratkaista. Pintapuolisesti katsellessa tuntuu se 1700-luvulla kirjoitetulta kopiolta. Mutta itse tällaisen muistiinpanon sisällön arvoon ei vaikuta kovinkaan paljon onko alkuperäinen konsepti tai tarkka kopio siitä jälkimaa-ilmalle säilynyt.

Väinämöinen und Joukahainen.

Von

E. N. SETÄLÄ.

Überraschend wenig wussten die literarischen quellen vor der zweiten hälfte des 18. jahrhunderts von der gestalt der finnischen volkspoesie, die uns als deren zentralste entgegentritt, von Väinämöinen. MIKAEL AGRICOLA hatte in dem verzeichnis, das er in der vorrede seiner Psalter-übersetzung (1551) von den göttern der alten finnen gab, erwähnt, dass „*Äinemöinen wirdhet tacoï*“ „Äinemöinen schmiedet' lieder“, und diesen „Äinemöinen“ hatte er zu den göttern der tavasten gezählt — hier haben wir also einen zug: den liederschmied Väinämöinen, die angabe, dass er ein gott und zwar ein gott der tavasten war, aber sonst nicht viel mehr als den namen und auch den entstellt. JOHAN CAJANUS, probst von Paltamo, hatte in seinem bericht¹ über das kirchspiel Paltamo für die 1663 abgehaltene bischöfliche inspektion unter den söhnen *Calewas* oder *Calewas*, die sich in Tavastland und Savolax niederliessen, auch *Väinämöinen* und *Ilmarinen* angeführt; diese söhne Kalevas waren helden, mit deren beistand der könig von Finland ganz Russland erobert hatte. Hier kommt also kein für Väinämöinen charakteristischer zug vor. In seinem lexikon „Suomalaisen sana-

¹ Erstmals gedruckt im j. 1734 in P. N. MATHESIUS' Upsalenser dissertation „Disputatio Geographica de Ostrobotnia“ (p. 18 fussnote) und dann 1777 in „Tidningar utgifne af ett Sällskap i Åbo“ (nr. 16—18).

lugun coetus“ (1745) hatte DANIEL JUSLENIUS den namen *Wäinämöinen* gebucht und als übersetzung lat. „nereis“ und schwed. „hafszfru“ hinzugefügt; wahrscheinlich sah er in dem worte ein appellativum, da er es in sein lexikon aufnahm — welches im allgemeinen keine eigennamen enthält — und da er sowohl die lateinische als die schwedische übersetzung mit kleinem anfangsbuchstaben schrieb. Bemerkenswert ist das genus, das er *Väinämöinen* gibt. Und schliesslich hatte SIMON ACHRENIUS in seinem liederbüchlein „Uudet hengelliset runot läsnä olewaisista ja tulewaisista tiloista“, das 1766 erschien, (p. 63) gesagt:

Sinne wäärät *wäinämöiset*
 Kiöpelit, pirut pahimmat,
 Noidat welhot, noitain nuolet
 Alimmaxi ammutahan;
 Joita pirut pistelewät
 Drakit cauhiaist' kidasta
 Tulda päälle tuiskuttawat.

Dort die falschen *wäinämöiset*,
 kobolde und schlimmste teufel,
 zaubrer, hexen, zauberpfeile
 werden tief hinabgestossen;
 welche da die teufel stechen,
 aus dem furchtbarn schlund die drachen
 schnauben feuersglut darauf.

In einer anmerkung erklärt der verfasser, *wäinämöiset* — das er offenbar für ein appellativum hält, da er es mit kleinem anfangsbuchstaben schreibt und im plural gebraucht — sei „*afguda-namn för trollpackor*“ („ein götzenname für zauberinnen“); auch nach seiner angabe waren die *wäinämöiset* also offenbar weibliche wesen.

Die ersten zeilen volkspoesie, in denen *Väinämöinen* erwähnt ist,¹ brachte C. R. GJERS aus Satakunta 1767 in seiner unter dem präsidium von P. A. GADD veröffentlichten dissertation „*Indicia mineralogiæ in Fennia sub gentilismo*“ bei, wiewohl in sehr verdorbener form (p. 3):

Tulda Iski Ilmarinnen
 Ahkion asetun avaran,

Feuer machte Ilmarinnen,
 setzt' sich in den geräumigen schlitten
 (esse?),

Täsäpa wanha *Wainemoinen*
 Waskiakkin waleli
 Nuolet raudasta rakensi; usw.

Wainemoinen auch, der alte,
 bracht' das kupfer hier zum fließen,
 pfeile baute er aus eisen usw.

¹ Vgl. Valvoja 1890, p. 543.

Weiter hat er einen kriegsseggen (p. 5); darin wird genannt „*Waipa wanhan Wainemoisen, Kapu kauko Lappalaisen*“ („der mantel des alten Wainemöinen, die kappe Kaukos des lappen“), der im kriege als schutz nötig war. Und in dem gebet am schatzgrabe heisst es (p. 11):

Tule, Hiden heimolainen,	Komm herbei, genosse Hiisis,
Wuorten haldia hupia,	prächt'ger herrscher du der berge,
<i>Wainemöinen</i> walkian walos,	<i>Wainemöinen</i> , in feuers licht,
Wuori arpal arpelleman,	berg' als lose hinzuwerfen
Arni hautoi hawiseman.	und schatzgräber aufzuschliessen.

In diesem spruche wird Wainemöinen gebeten die stoffe der berge zu öffnen, sie auch aus den wassern herauszuziehen — gold ist ja traun in den felsen, in den steinen schimmernd silber, rost zu eisen in den mooren, kupfer in den wassern auch. Lateinisch gibt GIERS Wainemöinen mit *Volcanus* wieder.

Hiermit ist alles angeführt, was die quellen meines wissens vor 1780 von Väinämöinen zu berichten hatten. In gewisser weise war in diesen daten schon die mannigfaltigkeit der auffassung von Väinämöinen hervorgetreten, die uns in den volksliedern selbst begegnet: gott — held, mann — weib, wassergeist — berggeist, aber die angaben waren ausserordentlich dürftig, und sogar die namensformen waren nicht einmal immer richtig. In den 1780er jahren aber kamen beträchtlich reichere angaben hinzu: damals erschienen nämlich CHRISTIAN LENCQVISTS dissertation „*De superstitione veterum Fennorum theoretica et practica*“ (1782) unter PORTHANS präsidium und CHRISTFRID GANANDERS „*Mythologia fennica*“ (1789), welche Väinämöinen geradezu in den vordergrund stellten. Väinämöinen wird hier einerseits als einer der wichtigsten götter der alten finnen und andererseits als beschützer der dichtkunst und selbst als ein hervorragender sänger dargestellt.

Damit trat also auf einmal der doppelcharakter hervor, den Väinämöinen in der finnischen volkspoesie besitzt. Er erscheint in dieser poesie als göttliches wesen, das aktiv an der erschaffung der welt teilnimmt und auch mit dem gewitter zu tun hat; sind doch die zeilen:

iski tulta Ilmarinen,
väläytti Väinämöinen

feuer machte Ilmarinen,
blitzen liess es Väinämöinen

ein altes verspaar, das im ganzen finnischen gesanggebiet bekannt ist. Andererseits aber sind ihm besonders als sänger und spielmann eine ganze anzahl menschlicher züge beigelegt worden, sodass ihn zb. der redaktor des Kalevalas wesentlich als menschen, als heros auffasste und ihm auch in seiner redaktion dieses gepräge gab.

Dass Väinämöinen ursprünglich ein götterwesen war, kann keiner in abrede stellen, der sich mit unseren volksliedern in der form vertraut macht, wie sie die ursprünglichen sänger vorgetragen haben. Dass ferner Väinämöinen anfangs ein gott des wassers gewesen ist, ist schon mit durchaus stichhaltigen gründen vor sechzig jahren ausgesprochen worden, und KAARLE KROHN, der hochverdiente erforscher der finnischen volksdichtung, hat es in seiner „Kalevalan runojen historia“ ausführlich nachgewiesen.

Die ursprüngliche aufgabe Väinämöinens ergibt sich schon aus der etymologie des namens, die erstmals vor annähernd einem halben jahrhundert der nichtsprachforscher YRJÖ KOSKINEN vorgelegt hat. Der ursprung des namens ist auch ganz durchsichtig: er enthält als stammwort *väinä*, das im finnischen in der alltagssprache verschwunden ist. Allerdings führt LÖNNROTS lexikon ein *väinä* 'breiter, tiefer und still fliessender fluss' an, aber dieser beleg dürfte kaum aus der umgangssprache des volkes geschöpft sein; *Väinäjoki* als name der Dfina haben wir wohl als literarische entlehnung aus dem estnischen aufgenommen. In derselben sprache ist dagegen dasselbe wort sowohl als appellativum wie als nomen proprium zu finden. Zum ersten mal ist es lexikalisch gebucht in GOESEKENS estnischer sprachlehre nebst wörterbuch vom jahre 1660, wo wir die angabe „Sund, [fretum] *wein*“ finden. Die 1732 erschienene grammatik nebst wörterbuch von E. GUTSLEFF bietet (p. 207) den satz *ülle weina minnema* „übern Sunde gehen“, und in der ersten auflage von A. W. HUPELS wörterbuch (1780) kommt als revalestnische form *wäin*, *a* vor mit der bedeutung 'Sund', wozu die wendung *ülle wäina minnema* „über den Sund reisen“ angeführt wird; auch *wein*, *a* „der Sund“ wird gleichfalls als revalestnisch gegeben. *Väinä* als

name der Düna ist zum erstenmal 1817 in ROSENPLÄNTERS Beiträgen erwähnt (VIII 116: „Düna — — *wäinä*, od. *wäinä jöggä*; hinter der angabe steht „Rg.“, welches anzeigt, dass der name aus dem kirchspiel Rauge (oder aus dessen umgebung) im südestnischen gebiet stammt); hieraus ist der beleg in die zweite auflage des HUPELschen wörterbuches (1818) übernommen worden, wo *wäin*, o oder a „der Sund“ sowohl als reval- wie als dörptestnisch und daneben *Wäinä* 'die Düna' als dörptestnisch angeführt wird. In WIEDEMANN'S wörterbuch erscheint als hauptform *wein* gen. *weina* od. *weinu* (dial. auch *wäin*, *wänjä*); die bedeutung ist „Sund, Meerenge“, *weina-jögi* 'die Düna', *weina-meri* (Dagden), *suur wein* 'hohe See', *Kihnu-wein* 'Meerenge bei der Insel Künö', *saare-maa-w.* 'der öselsche Sund'. Ein entsprechendes wort begegnet ferner im livischen: *vēna* bedeutet auch dort 'sund, breite flussmündung' und insbesondere die 'Düna' (*Rīgā vēna*, vgl. auch unten p. 30). Das livische wort kann ebenso gut einem früheren **vāinā* wie **veinā* entsprechen (denn aus *ā* ist in verbindung mit *i e* geworden). Die estnischen formen gehen auf *vāinä* (*veinä*) oder *vāino* zurück, welch letzterem im finnischen regelrecht die form *väinö* entspricht.

Doch ist auch im finnischen die appellative bedeutung des wortes *väinä*, *väinö* nicht ganz verschwunden. Man findet sie erstens in ein paar zusammengesetzten pflanzennamen: *väinäntaimi*, *väinöntaimi* 'typha latifolia' und *väinönputki* 'angelica archangelica'. Die erste von diesen ist eine wirkliche wasserpflanze, die letztere wächst an bächen und quelligen orten; es ist unter solchen umständen kein zweifel, dass *väinä* hier nicht auf einen personenname, sondern nur auf 'wasser' hindeutet. Und das stammwort allein kommt oft in der volkspoesie vor. Wenn zb. die schmerzen gebannt werden

Lapin laajahan lahelle,
Väinön väljähän vetehen

an die grosse bucht von Lappland,
in das weite wasser *väinös*

(Ostkarelien, Polen 9),

so ist hier *väinö*, von dessen weitem wasser gesprochen wird, ohne zweifel nicht etwa ein personenname, sondern ein wort, das irgendetwas wie gewässer bedeutet. Oder wenn es heisst:

Vesi viitta *Väinän poika*,
Kosken poika kolmipäinen

Väinäs sohn im wassermantel,
 sohn der stromschnelle, dreiköpfiger
 (Kuusamo, Meriläinen II 104),

so erscheinen *väinä* und *koski* 'stromschnelle' hier offenbar als parallelworte, die dieselben oder einander nahestehende begriffe ausdrücken.

Aber wir finden spuren des ursprünglichen *väinä* noch beträchtlich weiter verbreitet in verdrehten versen. Wenn wir z. b. die folgenden zeilen finden:

Tuonne ma pirut manoaan
Veen on väljän väänteeseen,
 Koskihin tulipaloihin,
 Usmiksi merien päälle,
 Alailman autereksi

Dorthin banne ich die teufel
 in des weiten wassers krümmung,
 in der schnellen feuerflammen,
 nebel sei'n sie über meeren,
 über niedren lüften dünste

(Leppävirrat 1813, Ahlman 100)

und den eben zitierten vers *väinön väljähän vetehen* und *veen on väljän väänteeseen* miteinander vergleichen, so können wir nicht bezweifeln, dass der letztere vers ursprünglich gelautet hat: *väinän* od. *väinön väljän vääntehesen* 'in des weiten *väinä* od. *väinö* krümmung'.

In dem verskomplex

Sieltä minä sun manoaan
 Rutjan koskeen rumaan
 Sangen paikkaan pahaan
Vein väljän vietäväksi

von dort banne ich dich fort
 in die hässliche schnelle Rutjas (des
 Nordens),
 an einen sehr schlimmen ort,
 wo dich das weite wasser entführt

(Kivijärvi, Krohn 4138)

zeigt das metrum, dass anstelle von *vein* ein zweisilbiges wort und zwar ohne zweifel: „*väinän väljän vietäväksi*“ gestanden hat. In anderen fällen, wie in dem vorhererwähnten, finden wir in verbindung mit *veen* oder *vein* zur ausfüllung des metrums das alsdann bedeutungslose *on*:

Lietkö sinä veestä nousnut,
 Niin, piru, vetehen mene,

bist du wohl aus dem wasser gestiegen,
 dann, böser, geh in das wasser,

Veen on Hien hinkalohon, in den stall des Wasserhiisi,
 Veen Kalman karsinahan, in den keller des Wasserkalma
 (Leppävirrat 1813, Ahlman 100)

Halkia paha pakana birst entzwei, du schlimmer heide,
 Kosken kuohuihin kovihin, in den wilden schwall der schnelle,
 Ve'en on vangon vaalu'ille. in den mächtigen schaum des wassers.
 (Kontiolahti, A. Puhakka 1)

Ebenso:

Peätö[n] vein on tyttöseksi. kann ohne kopf nicht wassers tochter
 sein.
 (Miinoa, Waronen, VLR 243 a 11)

Dass in dem zuletzt angeführten vers ursprünglich wirklich „*väinön* oder *väinän* tyttöseksi“ gestanden hat, ergibt sich aus zahlreichen varianten, von denen später die rede sein wird. Übrigens ist es ungewiss, ob die schreibung *veen on*, *vein on* jeweils eine von dem sänger oder von dem aufzeichnenden herrührende volksetymologie darstellt. Man beachte zb. die folgenden verse:

Ei ole ähky ämmän poika, Die kolik ist kein sohn der alten (des
 grossen wasserfalls?),
 Vaan on ryönä ryöhän poika, sondern ist schlamm, ein sohn des
 schwalles,
 Kosken kuohusta koottu, aus der schnelle schoss gesammelt,
 Veen on vaskesta valettu. aus des wassers erz gegossen.
 (Pomarkku, Uusikylä, H. J. V. Elers 7)

Die form *veen* ist der sprache von Satakunta fremd, woraus man mit bestimmtheit schliessen kann, dass *veen on* (= *veenon*) von dem aufzeichnenden auseinandergelöst worden ist.

Da die verdrehungen *veeno* und *veino* den sängern unverständlich waren, wurde versucht sie mit verschiedenen anderen wörtern zusammenzubringen. Nahe stand formell — wenn auch nicht hinsichtlich der bedeutung¹ — *vieno* 'sanft, mild':

¹ Nach RENVALLS lexikon bedeutet *vieno vesi* 'stilles meer' ('mare tranquillum'). Als quelle hat RENVALL GANANDERS handschriftliches lexikon gedient, und bei letzterem stammt, wie aus den zitatzen hervorgeht, *vieno vesi* aus volksliedern („*Ijemon wjenoon weteen* i. e. *tyynö wesi, hiljalleen juoxoo*“;

Niin mene *vienoon* vetehen
 Vie virtaan vihasi
 Koskeen kahat pahasi

So geh in das sanfte wasser,
 in den strom bring du dein gift,
 in die schnelle deine bosheit

(Kuusamo, Meriläinen II 424)

Kanna koskeen kopusti
 Syöxessäs meren selälle
 Hauvin Hijen hartioille
Ve'en on koiran kontiluillen
 Sepä sitten selällen viepi
 Kala kauos karkottaa
Vienon pojjan vuoteheeseen
Vienon kalman kartanoon

In die schnelle trag' es eilends,
 stürz' es auf des meeres rücken,
 auf des Hiisihechtes schultern,
 auf des wasserhundes schienbein.
 Er entführt's ins meer hinaus,
 weithin wird der fisch es treiben,
 in das bett des sanften sohnes,
 in den hof des sanften grabes.

(Kiuruvesi, Arwidsson XII 3)

Kun lienet moahinen moasta nous-
 nut,
 Niin moahinen moahan mänek!
 Kun lienet *vieno* veestä nousnut,
 Niin *vieno* vetehen vieri.

Bist aus der erde du, erdansteckung,
 gekommen,
 so geh du, erdansteckung, in die erde!
 Bist du *vieno* aus dem wasser gekommen,
 so troll' dich *vieno* ins wasser.

(Juva 1813, Ahlman 58. Varianten des letzten
 verspaares kommen in mehreren beschwörungen vor.)

Mi tuo vägi tuloo
 Sapsen salmilta syviltä,
Vienon välliltä vesiltä
 Se on vägi vävyn vägi

Was für leute kommen dort
 von den tiefen sunden Sapsos,
 von den weiten wassern *Vienos*,
 von dem schwiegersohn sind's die leute.

(Reboła, U. Karttunen 169)

Statt der zuletzt angeführten verse heisst es in anderen va-
 rianten:

Mi tuo väki tulevi
 Saksan salmilla syvillä

Was für leute kommen dort
 auf den tiefen sunden Deutschlands,

— „*wjenossa wedessä* i det stilla lugna watnet“). Die bedeutung des ver-
 dunkelten wortes kann natürlich nur von GANANDER oder von den sängern
 selbst vermutet sein; doch ist zu beachten, dass es recht gut zu den be-
 deutungen passt, die man für *väinü* anzunehmen hat. Klar ist jedenfalls,
 dass das wort *vieno* ('sanft'), welches etwas wesentlich anderes ausgedrückt
 hat, keine derartigen bedeutungen gehabt hat. Vgl. weiter unten die fuss-
 note über *venno*.

Vienan väljillä vesillä auf der Dvina weiten wassern,
Väki on vävyn väkeä. von dem schwiegersohn sind's die leute.
 (Suvanto, Meriläinen II 2355)

Die verse *Saksan salmilla syvillä*¹, *Vienan väljillä vesillä* sind namentlich sehr häufig in gewissen varianten der hochzeitslieder; in diesen ist offenbar die den kareliern besser bekannte lokalität *Viena* für das unverständlich gewordene *väänä* eingetreten. In einigen varianten ist man indes nicht so glücklich um das ungeläufige wort herumgekommen:

Jos sinä olet viinona veestä tullu Bist du als *viino* (schief?) aus dem was-
 ser gekommen,
menes viinona veteen so geh als *viino* (schief?) ins wasser
 (Piippola, Krohn 835)

Veest oot viino tullut Aus wasser bist du, *viino* (schief?), ge-
 kommen,
Veteen i mäne geh auch ins wasser
 (Suistamo, Krohn 7537)

*Jos olet vennon*² *veestä,* Bist du aus dem blossen (stillen) wasser,
Niin mää vennon vetteen! so geh in das bloss (stille) wasser!
 (Laukaa, konv. des lyc. zu Jyväskylä 168)

¹ Bei dem verse *Saksan salmilla syvillä* denkt man an einen vers aus dem estnischen Salme-zyklus: *Salme suure saksa tütar* 'tochter des grossen deutschen (des herrn) des sundes' od. urspr.? 'tochter des grossen deutschen sundes' od. *Sini salme saksa tütar* 'tochter des deutschen (des herrn) des blauen sundes' od. urspr.? 'tochter des blauen deutschen sundes'. Wie sich diese zueinander verhalten, mag jedoch hier dahingestellt bleiben. Ebenso soll hier nicht auf die frage eingegangen werden, ob est. *Salme neitsikene* usw. eigentlich = 'salmen neitsyt', 'jungfrau des sundes' (vgl. KAARLE KROHN, FUF III 20 f.) eine ähnliche vorstellung verrät wie das weiter unten zu besprechende *väänän tytär*.

² RENVALL erklärt in seinem lexikon, dass *vento-vesi* od. *venno-vesi* 'blosses wasser' ('mera aqua maris l. fluvii, non nisi aqua') bedeute oder auch 'stilles, langsam fliessendes wasser' ('aqua pigra l. tarde fluens l. tranquilla, vix undans e. c. in fluviis l. mari alto') sei. Beide wörter stammen aus GANANDERS wörterbuch, das offenbar wieder auf volkslieder zurückgeht. GANANDER verweist ausdrücklich auf *vieno* (wie er bei diesem worte sagt, es bedeute dasselbe wie *wenno* od. *wento*); nach ihm ist *wento wesi* 'idel

Tuone vielä siut manoa!
 Rutjan koskeen kovaan,
Vängän väljään veteen!
 Purstolle lohen punasen,
 Hauvin suuren hartehille.

Dorthin banne ich dich noch!
 In die wilde schnelle Rutjas,
 In das weite wasser von *Vänkä!*
 Auf des roten lachses schwanz,
 Auf des grossen hechtes schultern.

(Pälkjärvi, Massinen 17)

Lienetkö *veitikka* ve'estä,
 vierähä *veitikka* veteen.

Bist ein schelm du aus dem wasser,
 troll' dich, schelm, ins wasser wieder.

(Impilahti, Langinen 106)

Vesi viitta *väjön*¹ poika

Väjös sohn im wassermantel.

(Kivijärvi, Marttini 355)

Alle diese verdrehungen, die entweder zu bedeutungslosen oder mit dem betreffenden zusammenhang unverträglichem wortformen geführt haben, beweisen, dass hier ein wort vorgelegen hat, dessen bedeutung dem bewusstsein entschwunden war.

watn' (= 'blosses wasser') oder dasselbe wie 'umpi lampi, joka ei paljo lainehdi eikä juoxt, en stilla insjö' (= 'abflussloser kleiner landsee, welcher nicht viel wogt oder fließt, ein kleiner landsee'), *wenno wesi* wiederum „werratoin, hiljainen wesi“ (= 'stromloses stilles wasser'). Seine belege sind aus volksliedern („kylwi soille, kylwi maille, kylwi *wennoille* wesille“; „*wennon* wetelän sisussa“; „tuo wettä *wennon* lähte-estä“). Die bedeutung 'gewässer ohne strömung' — allerdings vielleicht nur angenommen — passt sehr gut zu derjenigen, welche das wort *väinä* wohl ursprünglich gehabt hat. — In diesem zusammenhang will ich bemerken, dass der pflüger der lande in der volkspoesie, der ochs *Vennon härkä Uljamoinen* (Ganander, Mythol. 108) wie auch der herauszieher der hexenschusspfeile, der ochs mit schwarzer seite *Vennon härkä mustakylki* (vgl. „Iku-Turso, *Tuonen* härkä, sowie satarvi *Hütten* härkä, vgl. auch est. *mere musta ärga* 'der schwarze ochs des meeres', Haljala, Hurt, handschr. I 5 96) gewiss nichts anderes ist als *väinän härkä* 'ochs des wassers' (vgl. auch: *veen on koira = väinän koira* 'hund des wassers', als dessen parallelwort *hiien hauki* 'hecht des hiisi' steht). Die annahme, dass *vento* 'heilig' bedeute (KAARLE KROHN, Kalevalan runojen historia 787), was wohl auf der voraussetzung beruht, dass *vento* ein slavisches lehnwort wäre (ksl. *světo* 'heilig' oder lit. *szventas*?), ist, soviel ich verstehen kann, mit den lautgeschichtlichen und anderen historischen verhältnissen unvereinbar.

¹ *Väjön* könnte jedoch eventuell die schwache stufe von *väinö* (ohne nasal) darstellen?

In einem fall hat sich die ursprüngliche form wirklich erhalten, aber die lexikographen zu einem eigentümlichen missverständnis veranlasst. In LÖNNROTS wörterbuch finden wir ein verb *väinästää* 'sich anstrengen', *väinästää väkensä* 'alle seine kraft aufbiehen'; daneben erscheint eine ganze wortsippe: *väinästäjä*, *väinästämisen*, *väinästyä* 'angestrengt werden', *väinästys*, *väinästyttää*, ja sogar *väinistää* = *väinästää*. Bei RENVALL finden wir diese grosse wortsippe nicht, sondern nur ein verb *väinästää* mit der bedeutung 'vires intendere', 'sich anstrengen' und dem beispiel *väinästä väkesi* 'omni vi nitere'. RENVALL geht wieder auf GANANDERS handschriftliches wörterbuch (1787) zurück, in dem ein verbum *väinästän -ää* vorkommt mit dem beispiel: *väinästä sinun väkesi* 'lägg ut din styrka'. Man sieht deutlich, dass dies ein liedervers ist, und seine sprachliche form zeigt, dass GANANDER ihn missverstanden hat; hier könnte es ja nach der finnischen syntax nicht *väinästä sinun väkesi* heissen, wenn *väinästä* imperativ wäre, sondern nur *väinästä väkesi*, wie RENVALL den vers auch korrigiert hat. GANANDER hat den beleg aus einer liedersammlung des pfarrers KARL FREDRIK BERGH in Suonnejoki erhalten, in der in dem „Ursprung des hofpens“ (Bergh 15, Suomi III 14 56) folgende verse vorkommen:

Wäsi wita *wäinän* poika,
Wäinästä sinun väkensi,
Wäinähän sinä vähenet,¹
 Turjan tunti pahtahasen,
 Sarjan salmen suhun,
 Iske tulta illmarinen etc.

Väinäs sohn im wassermantel,
 aus dem *wäinä* deine kraft,
 in das *wäinä* du verschwindest,
 an den stundenpfeiler von Ter,
 in der meeresenge eingang,
 schlage feuer, Illmarinen usw.

¹ Dieselben zeilen finden sich in derselben liedersammlung Berghs im „Ursprung des eisens“, obwohl stark korrumpiert:

Hurus *wäinän* tyttäriä,
 Lemmas laukan hattaria,
 Suo muron murotottawia,
Werasta sinun väkensi,
Wänä sinük vähenek,
 Turjan tunti pahtahasa,
 Sarajan salmen suhun.

Hurus, eine von *wäinäs* töchtern,
 Lemmas, eine der töchter des stroms,
 tochter der krumigen erde des moores,
 (ganz verdreht)
 an den stundenpfeiler von Ter,
 in der meeresenge eingang.

(Bergh 4, Suomi III 14 49)

Auch in späterer zeit ist noch aufgezeichnet worden:

Man sieht also, dass ein verb *väinästää* überhaupt nicht existiert: es beruht auf missverstehen des elativs *väinästä* 'aus dem *väinä*'.¹ In diesen versen wird zu dem beschworenen gesagt, seine kraft sei aus *väinä* („*väinästä*“). Dass jemandes kraft in *väinä* („*väinässä*“) oder *väinö* („*väinössä*“) sei, ist ein gedanke, der auch sonst in den zaubersprüchen anzutreffen ist; zb.

„Mis' on sinun väkesi?“
 „Minun väken' on Väinössä
 Väki Väinön leuan alla,
 Väki Väinön kainalossa.“

„Wo ist deine kraft?“
 „Meine kraft ist in Väinö,
 Unter Väinös kinn die kräfte,
 Unter Väinös arm die kräfte.“

(Laukaa, konvent des lyc. zu Jyväskylä 4)

Das fragliche *väinä* kommt ausserdem in gewissen wortgruppen vor. Wenn zb. in den liedern *Väinön kankaat* 'Väinös heiden' gesagt wird:

Ajo päivä[n], ajo t[oisen]

Einen tag fuhr er, 'nen zweiten

Noita Väinön kankahia,
 Ammon raattuja ahoja

Über jene heiden Väinös,
 Über längst gerodete halden

(Lönnrot 1835, VLR 955 15)²

so sind damit ursprünglich kaum die heiden einer person namens Väinö gemeint gewesen, sondern 'Väinös heiden, jene längst gerodeten halden' bezeichnen gewiss die wasserfläche, sei es eine

Vesi vina väinen
 Väinäiste sinun Väkesi
 Väinähan sine vähenet
 Turjan tundipahtahasen
 Sarijan salmen suhun

Väinös sohn im wassermantel (?)
 usw.

(Karttula 1815, Gottlund 71).

Hier ist die erste zeile ebenfalls ganz entstellt (wohl: vesiviitta väinän poika 'väinäs sohn im wassermantel').

¹ LÖNNROT und seine gehilfen hatten bei der wörterbucharbeit fertige tabellen mit ableitungsendungen vor sich, um die ableitungen nicht zu vergessen; die ableitungen wurden dann oft nach diesen tabellen gebildet, ohne in der literatur oder in den sammlungen nachgesehen zu werden; dies erklärt die entstehung der vollkommen unbelegten gruppe *väinästäjä* usw.

² Dieselben verse in Kojosen poikas werbelied in Uhtua, VLR 570 34.

offene oder vielleicht eher die gefrorene. Ebenso ist *Väinön piha* 'Väinös hof' (Cajan, Latvajärvi, VLR 252 28), *Väinön valkama* 'Väinös bootshafen' (sivutse simasen salmen *vanhan Väinön valgamoh*, Saarenpää, Karttunen 71) aufzufassen. *Väinän kallio* 'Väinäs felsen' (Humpu juosta hupsutteli — upu uella kivillä, väsy *Väinän kalliolla*, Juva 1815, Gottlund 329 b) bedeutet ohne zweifel einen im wasser befindlichen stein.

Obwohl wir im obigen hauptsächlich nur die formen ins auge gefasst haben, ist in den angeführten beispielen doch auch die bedeutung mit hinreichender deutlichkeit hervorgetreten. Wir haben als parallelwort von *väinä* oder dessen verdrehungen *koski* 'stromschnelle', *virta* 'strom', *salmi* 'sund' und als seine bestimmung öfters *väljä* 'weit' angetroffen — meistens ist also mit *väinä* ein ziemlich weites gewässer, ein weiter strom oder ein weiter sund gemeint; doch scheint bisweilen sogar quellwasser *väinä* genannt zu werden. Wir haben *väinä* als eine lokalität auftreten sehen, an die besonders aus dem wasser kommendes unheil gebannt wird, sowie auch als eine lokalität, wo die eigene kraft des bösen oder auch des beschwörers sich befindet. Die achtung wird durch die vorstellung von dem alter dieses gewässers vermehrt: oft ist von dem alten *väinä* die rede, welcher beiname ursprünglich gewiss dem wasser selbst, nicht nur dessen schutzgeist zugehört hat. Es scheint darunter also ursprünglich ein stromloses, stehendes oder langsam fliessendes wasser verstanden worden zu sein — darauf dürfte auch das epithet alt deuten —, besonders ein solches, dem eine gewisse mythische färbung gegeben wurde, welches irgendeine besondere zauberkraft, namentlich in *malam partem*, besass. Es ist in gewissen hinsichten mit *sarajas*, jener alten bezeichnung des meeres, von der ich an anderem ort gesprochen habe, zu vergleichen.¹

In einigen der oben angeführten verse haben wir *väinä* bereits in wortgruppen gefunden, die benennungen besonderer wesen dar-

¹ Eine arische Bezeichnung des Meeres in der finnischen Volkspoesie. Festschrift f. Vilh. Thomsen 188—191.

stellen: wir finden sowohl *väinän poika* 'väinäs sohn (bursche)' als *väinän tytär* 'väinäs tochter'.

Vesiviitta väinän poika ist ein wesen, das in den zauberliedern oft in verdrehter form auftritt:

Vesi viita *Väinön poika*,
Siniviittasen sikiä.

Väinös sohn im wassermantel,
sprössling des blaumanteligen.

(Gegend von Kajaani, A. Härkönen 27)

Vesi viitto *Väiton poika*
Sinervätterin sikiä

Väitos sohn im wassermantel,
sprössling du der blauen hulde.

(Sotkamo, Aspelin 25)

Vesi viitto *Väinön poika*

Väinös sohn im wassermantel.

(Lonkka, Genetz II 47 = KT I 7)

Vesi veitto *vein on poika*
Suvitto¹ Kalevan poika

Wassers sohn im wassermantel,
Suvitto Kalevas sohn.

(Gouv. Archangel, Castrén 160)

Vesi viitto *väijön poika*
Suo viitto pojan Kaleva

Väijös sohn im wassermantel
Kalevas sohn im moormantel.

(Kivijärvi, Marttini 355)

Auch *väinän tytär*, *väinän tyttö* tritt sowohl in den zauberliedern als auch in den epischen liedern auf. Früher wurde von väinäs töchtern schon *Hurus* (vermutlich < **Hurvus* 'weiblicher genius des blutes') genannt. Ferner kommt *väinän tytär* in einem schlangensegen in den folgenden versen vor:

mato musta maan allanen,
täucka tuonen karvallinen,
ite turvu tuskihisis!
Juvvos wijnana wihansi!
älunna omat pahansi!
meennä mieli karvahansi,
Ruotus *wäinen tyttäriä*,

Schwarzer wurm, du unterird'scher,
made mit des todes bläse,
schwill hinein in deine qualen!
Trink als wein du nur dein gift ein,
deine bosheit trink als bier du,
trink als met du deinen gram!
Ruotus du, des Väine tochter,

¹ *Suvitto* wahrscheinlich = *suoviitta* 'moormantel', das ebenfalls in den liedern vorkommt, wenn nicht hinter dem ganzen noch unbekannte, bis zur unverständlichkeit verdrehte worte stecken.

höyhenes Panettaria,
 willa on suusi, willa pääsi,
 willa wijsi hammastansi.
 willanen sinun Isänsi,
 Willatar sinun Emänsi,
 mixikäs teit pahoaa?
 Äjätär turha työtä:
 Tule työnsi tundemahan,
 pahansi parandamahan,
 maa Jsänsi, maa Emänsi
 Ruotus *wäinen tyttäriä* —
 höyhenes Panettaria

Höyhenes, des feuers tochter,
 mund und kopf sind dir aus wolle,
 wolle auch deine fünf zähne.
 wollener, das ist dein vater
 deine mutter der wolle tochter.
 Warum tatest du mir böses,
 eitle arbeit du, Äjätär?
 Komm, sieh an dir deine arbeit,
 mache gut die schlimmen taten,
 erd' ist vater dir und mutter,
 Ruotus, eine von *Väines* töchtern,
 von den feuertöchtern Höyhenes.
 (Österbotten, J. Gummerus, Suomi III 13 29)

Väinän tytär erscheint auch als parallelwort zu *Kivutar*, dem weiblichen genius des schmerzes:

Tuonne kiirehen kipuja,
 Kiwuttaren kinttaiseen — —
 Kattila Kiwuttarella,
 Pata *wäinen tyttäreellä*,
 Jolla keittää kipuja,
 Kesellä kipumäkeä,
 Kipu wuoren kukkulalla.

Dorthin eilig weg die schmerzen,
 zu dem handschuh der Kivutar — —
 einen kessel hat Kivutar,
 einen grapen *Väines* tochter,
 damit kocht sie da die schmerzen,
 mitten auf dem schmerzenshügel,
 auf des schmerzensberges gipfel.
 (Ganander, Mythol. Fenn. 41)

Eigentümlicherweise hat sich die ursprünglichste bedeutung in einem verhältnismässig späten soldatengebete erhalten, in dem *Väinäs* tochter angerufen wird:

Väinän (Väinämöisen) tyttö väljä
 v-u!

Vettä vänkille vetäse
 Yheksästä lähtehestä,
 Jottei ruuvit rupsahtaisi,
 Pahat jauhot paukahtaisi,
 Eikä lyijyt miestä löisi,
 Rauta pallit paukajaisi!

Tochter *Väinäs (Väinämöinens)*, weite
 v-e!

Ziehe auf die zündpfanne
 wasser aus neun quellen du,
 dass das pulver nicht zerknalle,
 nicht das böse mehl erkrache,
 noch das blei den mann erreiche,
 noch die eisenkugeln krachen!

(Sjögren 45 15—21, Suomi III 15 14)¹

¹ Vgl. Kesälähti, Lönnrot S 233 (*Väin on tyttö väljä häntä vettä vänk-kiin vetyö* usw.) sowie Lönnrot Q 219 (*Väinön tyttö kulda kulma vaski helma*

Dieses gebet hat natürlich seine gestalt nicht vor der einführung des schiesspulvers erhalten und beweist mithin, dass *väinän tyttö* noch zu jener zeit als einflussreicher wassergeist angesehen wurde; *Väinän tyttö* stammt hier natürlich jedoch aus älteren gebeten und segen. Unter solchen ist hier zu nennen ein segen gegen feuer, worin es heisst:

Tunnen minä tulen sanat
 Kuin on siellä synnytetty
 Pohjan jäisessä koassa
 Kivisessä kellarissa
 Linnan lumisen sisällä
 Siellä valta vähetähän
 Waskisilla vantuhilla
 Väinäsen tytön käsillä

Siell' on hyytä helmosessa
 Jäätä järkäles kädessä.

Worte gegen feuer kenn' ich,
 welches dort geboren ist:
 in Pohjas eisiger hütte,
 in dem steinernen keller,
 in der mitte des schnee'gen schlosses.
 Dort wird seine macht vermindert
 mit den kupfernen handschuhen,
 mit den händen der jungfer aus
 väinä.

Dort gibts eis in ihrem schosse,
 grosses eisstück in ihrer hand.

(Lappajärvi, Fellman, 3 fol., nr. 33)

Hier haben wir also die adjektivbildung *väinäinen* statt des genitivs *väinän*; ganz offenbar ist hier von der jungfrau des wassers die rede, welche mit ihren wässerigen händen imstande ist die gewalt des feuers zu bändigen.

In den epischen liedern tritt *väinön tyttö* in der rune vom „Angeln der Vellamo-jungfrau“, die im gedruckten Kalevala mit den Ainoliedern verbunden ist, als angler Väinämöinen auf. Ursprünglich war jedoch nicht Väinämöinen der angelnde; wer geangelt wurde, das war „*väinän tyttö, Ahin lapsi*“ 'Väinäs tochter, Ahtis kind“. Es seien hier ein paar stellen aus den liedern angeführt:

Katseloovi, keäntelöovi;
 Siliakh' on siikaseksi,
 Haaliainen haukiseksi,
 Suomuton lohen kalaksi,

Und er dreht sich um und äugelt:
 glatt ist sie für einen schnäpel,
 ist zu grau für einen hecht,
 ohne schuppen kann kein lachs sie,

vyö hopia vettä vängille vetäse usw.), Lönnrot Q 337 (*Väinön tyttö väljävu vettä vängille vetäse*); vgl. auch Kantele I 10.

Nenätön on ihmiseksi,
Vyötön Väinän tyttöseksi.

ohne nase auch kein mensch sein,
ohne gürtel nicht Väinäs tochter.

(Vuoninen, Topelius, VLR 261 a) 11—6)

Kahteloovi, kääntelöovi,
Sitte niin sanoiksi virkki:
„Suurehk' ois' merikalaksi,
Päärihmat on neitoseksi,
Vyöt on Väinön tyttöseksi,
Korvet on kotikanaksi.“

Und er dreht sich um und angelt,
hob dann also an zu sprechen:
„Gross wär' sie für einen seefisch,
zu 'ner jungfer passt ihr kopfputz
und ihr gürtel zu Väinös tochter,
ihre ohren [?] zu einem haushuhn.“¹

(Tsena, Sjögren 418 65—70, Suomi III 15 78 = VLR 404, 254)

„Suurehkos meri kalaxi,
Pieni Väinön tyttösexi.

„Etwas gross für einen seefisch,
klein für Väinös tochterlein.

(Tsena, Sjögren 419 96—7, Suomi III 15 80 = VLR 624, 255)

Aus diesen liedern erfahren wir auch, wo Väinäs tochter wohnen:

„Sano untamo unesi,
Väinen tyttönen makuusi,
Missä Vuojola elääpi.
Väinän tyttäret asuvat?“
„Tuolla etc.

„Sage, Untamo, deinen traum,
Väines tochterlein deinen schlaf,
Wo Vuojola leben mag,
wo die Väinätöchter wohnen?“
„Dort etc.

Selässä meren sinisen,
Kirjavan k[iven] s[isässä],
Pikkusessa pirttisessä,
Siellä Vuojela elääpi,
100 lukkujen takoa,
1000:n avaimien.“

Auf des blauen meeres rücken,
in des bunten steines innerm,
in dem winzig kleinen hüttchen,
dort ist Vuojolas heimstätte,
hinter vielen hundert schlössern,
hinter vielen tausend schlüsseln.“

(Arhippa aus Latvajärvi, Lönnrot 1834, VLR 251 91—101)

„Missä ollaan Väinön tytöt?“
„Kosessa kohosijassa,

„Wo sind wohl des Väinö tochter?“
„In dem brausenden wasserfalle,

¹ Diese übersetzung schliesst sich der auffassung des aufzeichners an. Die zeilen sind jedoch sicher (entweder von dem aufzeichner oder schon von dem sänger selbst) falsch verstanden worden; es soll heissen: 'sie ist ohne kopfputz (*päärihmaton*), mithin keine jungfrau, sie ist ohne gürtel (*vyötön*), also nicht *väinös* tochter, sie ist ohne ohren (*korviton*) und daher kein haushuhn'.

Virrassa vilasijassa
Yheksän lukun takana.“

in dem wirbelnd schnellen strome,
hinter neun schlössern wohnen sie.“

(Miinoa, Berner 1872, VLR 243 56—9)

Es ergibt sich also klar und deutlich, dass die „in dem brausenden wasserfalle, in dem wirbelnd schnellen strome“ wohnenden töchter Vainäs wassergeister sind. Aber trotzdem werben die menschen um sie; in jenem entschieden alten liede vom angeln der wasserjungfrau sucht sich ein mensch eine tochter Vainäs als frau zu angeln, was ihm jedoch nicht gelingt. In einem ingermanländischen liede wird gesungen:

Mäne Vainölle vävyksi
Sekä Vainön tyttärele.

Geh als schwiegersohn zu Vainö
und geh hin zu Vainös tochter.

(Vuole, Saxbäck 1859 h. 4, nr. 370)

Ähnlich zieht nach einem archangel-karelischen liede Lemminkäinen aus, um die Vainöjungfrauen zu werben; die jungfrauen fragen ihn, was er für ein mann sei, worauf er antwortet:

„Empä mienä tänne tullu,
Tavoittan[i], tiiottani,
Vainä[möise]llä vävyksi,
Luoksi Vainön tyttären.“

„Ich bin nicht hierher gekommen
ohne künste, ohne wissen,
Vainämöinens schwiegersohn zu werden,
zu des Vainö töchterlein.“

(Latvajärvi, Cajan, VLR 252 39—42)

Natürlich hat *vainän tytär* ursprünglich nichts anderes als die tochter des wassers bedeutet. Je mehr aber die gestalt Vainämöinens in dem liede in den vordergrund trat, umso mehr begann sich auch Vainäs tochter bei dem sänger in Vainämöinens tochter zu verwandeln, wie dies auch aus den eben angeführten versen hervorgeht.

Ausser *Vainän tytär* kommt in den liedern auch die form *Vainätär* sowie daraus entstellt *Väänätär* vor. Zum beispiel:

Kuin on tamminen kurikka
V-u välski¹ Väänättären

Wie aus eichenholz ein knüttel
ist die (?) v-e der Väänätär

(Sjögren 200, Suomi III 15 26)

¹ Wahrscheinlich hat hier ursprünglich *väljä* 'weit' gestanden.

Der kopf der schlange ist nach einem zauberliede

Välisestä Väinättären

aus der mitte [?] der Väinätär

(Mittl. Österbotten, Z. Topelius 1222 VI 4)

oder

Välisestä Väinöttären.

aus der mitte [?] der Väinötär.

(Sotkamo, A. Härkönen 11)

In dem worte *välisestä* steckt gewiss eine verdrehung oder umbildung von *väljä* 'weit' (vgl. est. *väline* 'flach, eben; draussen od. im freien befindlich', ableitung von dem stammwort *väli* g. *välja* 'fläche, das freie' = fi. *väljä* 'weit'), das „väinä“ treu begleitet.

In den schlangensegen tritt neben *Väinätär* schon oft *Väinämöinen* auf: die zähne der schlange sind aus den „widerhaken *Väinämöinens*“ („*väkähästä Väinämöisen*“), das maul der schlange aus der „brustspange *Väinämöinens*“, ihr schwanz aus der „brustschnalle *Väinämöinens*“ usw. Wir kommen hiermit also schon zu *Väinämöinen*.

Väinämöinen ist offenbar eine mit der endung *-möinen* abgeleitete bildung von dem stammwort *väinä* — eine derivation für personennamen, die auch sonst nicht unbekannt ist. So begegnet in Südösterbotten *pitkämöönen* = *pitkämöinen* in derselben bedeutung wie *pitkäinen* 'der donner' (estn. *pitkne*, *pikene*, *piken*, *pitkes* 'Gewitter, Wetterstrahl', liv. *pitki*; vgl. est. *piker* 'Donnergott' = **pitkäri*, mit derselben derivationsendung wie *Ilmari*, urspr. luftgott):

Pitkämöönen tulta isköö
Keskellä merikiviä,
Kirjavasta kärmehestä.

Pitkämöönen schlug sich feuer
mitten auf des meeres steinen,
aus der farbenbunten schlange.

(Teuva, S. Korpela 154)

Ebenso:

Tuulesta nousi tuima moona
Ilmasta ilma moona.
Väinämöinen Wälkytteli
Keskellä Meri kivien.

Aus dem wind stieg tuima moona,
aus der luft ilma moona.
Väinämöinen liess es blitzen
mitten auf des meeres steinen.

(Ilmajoki, Risku 38)

Hier ist ohne zweifel *tuimamoona* = *tuimamoinen*, *ilmamoona* = *ilmamoinen* gewesen, sodass wir also eine mit *-moinen* abgeleitete form anstelle der auf *-ri* (*Ilmarinen*) oder *-lainen*¹ finden.

Wie alt ist die ableitung *Väinämöinen*?

Speziell diese bildung finden wir nicht ausserhalb des finnischen und karelischen gesangsgebiets. Allerdings kommt ja auch bei den esten *Vanemuine*, *Vanemune* vor, aber dies begegnet nicht in der echtestnischen volkspoesie, sondern es ist auf literarischem wege in das estnische gebiet gewandert. Als CHRISTFRID GANANDERS mythologie in deutscher bearbeitung von CHRISTIAN JAAK PETERSON (ROSENPLÄNTERS Beiträge XIV, 1822) bei den esten bekannt wurde, scheint sich bei den dortigen freunden der volkspoesie die auffassung gebildet zu haben, dass GANANDERS finnisches material auch estnisch sei. Darum verfuhr denn auch die esten mit dem finnischen material wie mit eigenem gute, und auf der grundlage von GANANDER spross eine ganze estnische mythen- und sagenwelt empor, die auf literarischem wege aus Finland entlehnt, aber nicht volkstümlich war. *Väinämöinen* wanderte in der auch von GANANDER gebrauchten form *Wainemoinen* nach Estland (GANANDER hatte sie von dem früher erwähnten GIERS erhalten) — die einzige form, die GANANDERS deutscher bearbeiter verwendet — und hieraus oder vielleicht noch richtiger aus der im text des bearbeiters auftretenden (angeblich finnischen) fügung *wanna Wainemoinen* (PETERSON p. 21, 22) gewann FÄHLMANN den estnischen helden *Wanemuine*. Erwähnenswert ist, dass schon PETERSON die vermutung ausspricht, auch die esten hätten dieselbe gottheit wie die finnen gekannt; als beleg führt er ein paar estnische lieder an, welche nach seiner ansicht beweisen, dass die sache selbst, *Väinämöinen*s spiel, bekannt war, obwohl die gottheit gänzlich verschwunden war. FÄHLMANN brauchte dann nur den namen hinzuzudichten.

Wenn aber auch *Wäinämöinen* nicht einmal eine finnisch-estnische bildung ist, glaube ich doch nachweisen zu können, dass auch

¹ *Tulta iski ilmalaanen = ilmalainen* (Ilmajoki, Kaukola 1, vgl. Ilmajoki, Pirilä 75, 11).

die esten vorstellungen von Väinäs töchtern, wahrscheinlich auch von Väinäs söhnen, bezw. burschen gehabt haben, die man wohl nicht von den finnischen trennen kann.

In den liedern der setukesen kommt zu verschiedenen malen *Väinä tütär*, *Väänä tütär* als mädchen vor, um welches geworben wird; ich führe zuerst ein typisches beispiel an:

Kuiva lätsi košjollë,
(Sis) koze ma Kuiva tütärd,
(Sis) Kuiva tütär oll' ärä koolnu'.
Sis lätsi mina mere košjollë,
Mere tütär oll' ärä mehele viid.
Lätsi iks Narva košjollë,
Narva tütär jo naistë röjvin.
Väinä tütär om väikene,
Mana tütär madalakënë.

An die Aa ging ich zum freien,
der Aa tochter, die freit' ich da,
der Aa tochter, die war gestorben.
Drauf ging ich ans meer zur freite,
verheiratet war des meeres tochter.
Da ging zum frei'n ich an die Narva,
in frauenkleidern war deren tochter.
Väänäs tochter ist mir zu klein,
Manas tochter zu kurzgewachsen.

B. Kui ma lätsi košjuvallë,
Koze ma Koiva tütteret,
Koiva tütär oll' ärä koolnu'.
Lätsi ma mere košjullë,
Mere tütär oll' mehele veet.
Lätsi sis Narva košjullë,
Narva tütär saij' naistë röjvan.
Väinä tütär oll' väikukënë,
Mana tütär madalakënë.

B. Als ich auszog, um zu freien,
freite ich die töchter der Aa,
der Aa tochter, die war gestorben.
Ging ans meer ich, um zu freien,
verheiratet war des meeres tochter.
Da ging zum frei'n ich an die Narva,
der Narva tochter trug frauenkleider.
Väinäs tochter war mir zu klein,
Manas tochter zu kurzgewachsen.

(Sagre külä, Hurt, Setuk. laul. 53)

Beachtenswert ist, dass *Väinä*, *Väänä tütär* als parallele zu *Mana tütär* 'tochter Manas', 'tochter des todes' auftritt und dass daneben auch *mere tütär* erscheint; mehrere andere namen, wie *Kuiva*, *Koiva* (= Aa) *tütär*, *Narva tütär* dürften späte lokalisierungen sein, die davon herrühren, dass *Väinä*s tochter als tochter der *Düna* aufgefasst wurde.

Andere bildungen sind:

Vello tek suvël sūurt reke,

Der bruder macht' im sommer 'nen
grossen schlitten,

Minnä' tooḡ ta iks koolu košjollē,	fahren wollt' er, um eine tote zu werben,
Kalmust naišt kaema.	um eine frau im grabe zu suchen.
Kieḡd iks ime, kieḡd eze,	Verbot die mutter, verbot der vater:
-----	-----
Mingu-ui' koolu košjollē,	er solle nicht um eine tote werben,
Kalmust naišt kaema,	aus dem grabe kein weib sich holen,
Koolust saa-i' kodoeläjät,	eine tote wird nicht mit einem zu-
	hause wohnen,
Kalmust karja kasvatajat.	im grabe findet man keine vielwärt-
	terin.
Miä iks tetä', kohes minnä'?	Was ist zu tun, wohin zu gehen?
Läḡs iks mere košjollē,	Zum meer ging er, um zu freien
Narva naišt võttma.	ging nach Narva, ein weib zu holen.
-----	-----
Selle aḡ iks tuo meri sõimē-	Das meer fing an ihn so zu
lēmna:	schimpfen:
Mere oḡ iks tütär mehele lännü',	des meeres tochter ist zum mann
	gegangen,
Narva tütär naištē rōiḡvil,	in frauenkleidern ist Narvas tochter,
Väinäl oḡ iks tütär väikene,	Väinäs tochter ist allzu klein,
Kuiva iks oḡ tütär är koolnu'?	der Aa tochter, die ist gestorben?
	(Vinnüski külä, Hurt 42 1, 6—8, 11—17, 47—51)
-----	-----
Ega ta iks kalmust naištä naida-as,	Und er heiratete nicht aus dem grabe.
-----	-----
Läḡs iks ta Narva košjovallē,	Auf die freite ging er nach Narva,
Võnnust naištä võttēmahe.	sich in Wenden ein weib zu holen.
-----	-----
Ime iks tuo taiḡdsē vašta lausta':	Die mutter konnte so antworten:
Narva om iks tütär naištē saanu',	Narvas tochter ist schon frau ge-
	worden,
Meretütär mehele lännü',	Des meeres tochter zum mann ge-
	gangen,
Väinäl iks om väega väikene.	Väinäs tochter ist allzu klein.
	(Krantsova külä, Hurt 37 21, 23—4, 35-8)
-----	-----
Vello läts naišta košjovalle,	Der bruder ging, um ein weib zu
	freien,
-----	-----
Kuiva tütär oḡ ärä koolnu,	Der Aa tochter, die war gestorben,

Väänä tütär väikokene,
Narva tütär naisés lännü.

Väänäs tochte^t, die war zu klein,
Narvas tochter ist frau geworden.
(Tooña külä, Hurt 48 1, 5—7)

Kohe minnä kosjovalle,
Kohe naista naitemahe?
Kuival tütär ärä koolnu
Merel tütär mehel viidü,
Väänäl tütär väikene.

Wohin soll zu frei'n er gehen,
wo ein weib sich nehmen?
Der Aa tochter, die ist gestorben,
des meeres tochter ist verheiratet,
Väänäs tochter ist ihm zu klein.
(Puognitsa külä, Hurt 492 17—21)

Kohe täll minnä kosjolle,
Kohe naista naidemaie?
Minnä Riiga kosjolle,
Narva naista naidemaie.
Riia tütär ilmarikas,
Kuival tütär ärä koolu,
Väänäl tütär väikene,
Narval tütär naisés saanu.

Wohin soll zu frei'n er gehen,
wo ein weib sich nehmen?
Nach Riga geht er auf die freite,
nach Narva, ein weib zu nehmen.
Rigas tochter ist steinreich,
der Aa tochter, die ist gestorben,
Väänäs tochter ist ihm zu klein,
Narvas tochter schon frau geworden.
(Vastseliina, Hurt 499 11—18)

Kohe mul iks minnä kosjomale,
Kohe veeridä viinuga?
Kuiva iks tütär ärä koolnu,
Väänä iks tütär väikene,
Narva tütär naiste saanu.

Wohin soll zu frei'n ich gehen,
wohin mit branntwein ich ziehen?
Der Aa tochteⁿ, die ist gestorben,
Väänäs tochter ist mir zu klein,
Narvas tochter schon frau geworden.
(Setumaa, Hurt 494 8—12)

Kohes sai minnä kosjovallö?
Lätsi Riiga kosjovallö,
Narvast naista vötömahe.
Riija tütär ilma rikas,
Kuiva tütär um ärr koolu,
Väänä tütär um väikene,
Narva tütär um naistö lännü,
Mere tütär um mehele lännü.

Wohin soll auf die freit' er gehen?
Auf die freite ging er nach Riga,
sich ein weib in Narva zu holen.
Rigas tochter ist steinreich,
der Aa tochter, die ist gestorben,
Väänäs tochter ist ihm zu klein,
Narvas tochter schon frau geworden,
des meeres tochter zum mann ge-
gangen.
(Hilana külä, Hurt 493 7—14)

Läts vello minemähe,
Läts Kuiva kozimahe,

Auf macht' sich mein brüderlein,
ging zur Aa, zu freien,

Võnnust najst võttëmahe.
 Kuiva tütär ärä koolnu',
 Narva tütär najstë saanu',
 Väinä tütär väikene.

sich in Wenden ein weib zu holen.
 Der Aa tochter, die ist gestorben,
 Narvas tochter schon frau geworden,
 Väinä's tochter ist zu klein.

(Alapedäzi külä, Hurt 583 45—50)

Kuiva tütärt lätsi kosjolö,
 Väinä tütärt väitämä.
 Kuiva tütär oll ärr koolnu,
 Väinä tütär väikene.

Ging, um der Aa tochter zu freien,
 um Väinä's tochter zu werben.
 Der Aa tochter, die war gestorben,
 des Väinä tochter, die war zu klein.

(Setumaa, Hurt 500 15—8)

Sõidi ma no Kuiva kottalle,
 Sõidi Väinä värehtille.
 Kuiva tütär kuast tulli,
 Väinä tütär värehtist,
 Kinnas olli kiriväs käeh,
 Vaski olli varda peoh.

Gegen die Aa ritt ich aus,
 zu der pforte Väinä's.
 Der Aa tochter kam aus der hütte,
 Väinä's tochter durch die pforte.
 Einen bunten handschuh in der hand,
 kupferne stricknadeln in der hand.

(Setumaa, Hurt 490 52—7)

Im estnischen liede heisst es immer, dass Väinä's tochter väikene = 'klein' sei; einmal ist auch in Archangel-Karelien von der wasserjungfrau gesungen worden: *pieni Väinön tyttöseksi* 'zu klein für eine tochter Väinä's'. Gewöhnlich aber wird gesungen: *vyötön väinän tyttöseksi* 'gürtellos für Väinä's tochter'. Es erhebt sich unwillkürlich die frage, ob zwischen *vyötön* und *väikene* irgendein zusammenhang besteht oder ob eher eine verwechslung stattgefunden hat.¹ Und noch ein anderer umstand macht uns aufmerksam. Offenbar gehört, wie schon hervorgehoben, zu den epitheten

¹ Es ist zu beachten, dass in den estnischen liedern, welche im motiv mit dem karelischen lied von dem angeln der wasserjungfrau übereinstimmen, von dem fisch-weib gesungen wird, dass es einen gürtel hatte („lõikas kala keskelta — oli õöles õöke“ 'er schnitt den fisch in der mitte auf' — er hatte einen gürtel in der mitte, Viljandi, Weske handschr. 7, gedruckt bei K. KROHN, Kal. run. hist. 404—5; „keskelt paistu kirju õöke“ 'in der mitte schien ein bunter gürtel', Halliste, Hurt, handschr. II 22 200; „leikas kala keske paigast, iilgas mini uosi üöe“ 'er schnitt den fisch in der mitte auf, es schien der neue(?) gürtel der schwiegertochter', Muhumaa = Mohn, Hurt. handschr. II 6 725).

väinäs väljä 'weit' (*Väinän väljähän* vetehen, *veen on väljän* vään- teeseen, *vein väljän* vietäväksi, *veit väljät* väännättele 'lass die weiten wasser kreisen'; *välisestä Väinättären*, *Väinän* tyttö *väljä- häntä* 'Väinäs tochter, weitgeschwänzte', *väljäv-u*). Bemerkenswert ist das vorkommen desselben wortgefüges bei den esten. So wird von dem freien eines alten mannes erzählt:

Vana tull vasta Kuiva pääl,
Mano *Väänä välä* pääl.
Vana lausi meelestäni:
Tule iks mulle, neiukeno,
Kaldu mulle, kabukene!
Tule sa vana varjule,
Elähünü ümberille.

An der Aa kam herzu der alte,
kam herzu an der fläche *Väänäs*.
Sprach der alte, wie er bedacht:
Komm doch zu mir, liebe jungfrau,
neig' mir zu dich, liebes mädchen!
komm du zu dem alten manne,
zu dem ausgelebten greise.

(Sagre küla, Hurt 337 B 48—54)

Saj iks kokko Kuiva pääl,
Mano saj *Vähnä välä* pääl:
Tulë' sa iks mullë, neiukenë,
(Ja) kallu' iks mullë, kabukënë!
Tulë' sa iks vana vara tähe,
Elähünnü hõa tähe.

Kamen zusammen an der Aa,
Er kam herzu an der fläche *Vähnäs*:
Komm du doch zu mir, du jungfrau,
neig' dich mir doch zu, du mägdlein!
Komm doch um des alten willen,
zu des ausgelebten bestem.

(Sagre küla, Hurt 337 A 55—60)

Ferner:

Sõidi sis üle Eli nurmõ,
Sõidi üle *Väinä väljä*.

Über Elis feld da ritt er,
Über *Väinäs* fläche ritt er.

(Puognitsa küla, Hurt 508 114—5)

Sõidi ta üle Rõngu silla,
Rõngu silla, *Väänä välä*.

Über die brücke von Ringen ritt er,
brücke von Ringen, die fläche *Väänäs*.

Rõngu nädise nägivä,
Väänäst kaiva kabehitse — — —

Die mädchen von Ringen sahen ihn,
aus dem *Väänä* schauten die jungfern.

(Tooña küla, Hurt 581 52—5)

Sõõdi üle *Vähnä välä*,
Ranna välä raputelli.

Über die fläche *Vähnäs* ritt er,
stampfte über die fläche Randens

[des ufers?]

(Tooña küla, Hurt 529 110—1)

Sõidi õks ta üle Rõugu nurmõ,	Über die wiese von Rauga ritt er,
Rõugu õks nu nurmõ, Võhna vällä.	wiese von Rauga, Võhna's fläche.
Rõugust õks nu nädise näivä,	die mädchen aus Rauga sahen ihn,
Rannust õks nu kajje kabõhötsõ	die jungfern aus Randen [?] schauten
	ihn — — —

(Setumaa, Hurt 645 22—5)

Im finnischen ist *väljä* in der regel ein adjektiv mit der bedeutung 'weit, geräumig'; nur in einigen wortgefügen kommen die formen des paradigmas substantivisch vor (zb. *on väljällä* 'est in loco spatioso l. aperto, ubi conspici potest'). Im estnischen dagegen ist *väli* gen. *välja* (*väljä*), *välä* substantiv mit der bedeutung 'fläche, feld'. Wahrscheinlich konnte *väljä* ursprünglich, wie heute im finnischen, sowohl adjektiv als substantiv sein, und es ist also sehr möglich, dass *väljä* in der bedeutung 'weit' ursprünglich auch in estnischen liedern ein epithet gewesen ist; eine umgekehrte entwicklung ist jedoch garnicht undenkbar.

Von den gemeinsamen sachlichen zügen ist die werbung um Väinäs tochter zu beachten. Wie wir oben um die töchter Väinäs freien sahen, so wird auch in den angeführten estnischen liedern um die tochter Väinäs (auch des meeres) geworben.

In einigen der oben angeführten verse wurde erzählt, dass der held nach Wenden¹ — kreisstadt und kreis im lettischen Livland — ging, um zu freien („*Võnnust* naistä vöttemahe“), aber einige zeilen weiter wird in denselben liedern erzählt, dass Väinäs tochter zu klein war. Dies kann wohl kaum anders erklärt werden als so, dass hier *Väinä* zu *Võnnu* verdreht worden ist, ganz wie im finnischen *väinä* zu *venno*. Unter solchen umständen ist es sehr möglich, dass *Võnnu* auch an vielen anderen stellen² eine

¹ Es gibt auch ein kirchspiel *Võnnu* = d. Wendau im dörptschen; daran ist wohl hier kaum zu denken, da *Võnnu* hier zusammen mit der Aa (*Koiva*) auftritt, welche ja bei Wenden vorüberfließt.

² Zb. *Võnnu vötindēpidäjä* 'die schlüsselhalterin von Wenden', Hurt 184 5, 185 9, 188 14; *Võnnu uks ta vötme hoidija* id. 491 16, *Võnnu vötmide pidäjä* 547 18, *Võnnu varikust* od. *varikost* od. *varikoh* 'aus od. in dem birkenwäldchen von Wenden' 363 14, 603 25, 30, 620 44; *tandse ma Võnnu vanial* 'ich tanzte auf dem felde (?) von Wenden' 332 2. Wenn dies richtig ist,

volksetymologische verdrehung von *Väinä* darstellt, welche das ganze lied in andere geleise gelenkt hat. Besonders bemerkenswert sind die wendenschen burschen (*Vönnu poiži'* od. *poizikēzē'*), welche in den setukesischen liedern als fischer, netzzieher genannt werden: die wendenschen burschen werden von den fischen und krebsen aus *väinä* aufgefordert ihre netze auszuwerfen,¹ ein mädchen wünscht, dass ihre mutter sie lieber ins wasser tragen, als am leben hätte lassen sollen: im wasser hätten die fische sie gekleidet und geschmückt und sie wäre als fischlein ans ufer geschwommen, die wendenschen burschen hätten ihre netze ausgeworfen,² und sie hätte das netz des bräutigams erfasst. Es

steht sogar *Võro* 'Werro' bisweilen statt *Väinä*: Hurt 387 18 u. f.: lääde Koigo kosjovalle, Narvast naist võttõma, — — *Võroll* võttime pidäjät 'geh nach der Aa (?), zu freien, aus Narva ein weib zu holen, — — aus Werro eine schlüsselträgerin“.

¹ In den liedern vom „Fischfang“, Hurt 310—3 singen die fische und krebse: „Zum fischen, jüinglinge, ans netz, wendensche burschen“ (310 7—8: *nuota, nuota, noorēmehe*, *võrku, Võõnu poizikēzē'*! 313 7—8: *noota, noota, nooremehe, võrku, Vönnu poisikese!* Vgl. 386 1—2: *tulke nuota, nuoremehe, võrku, Vönnu poosikese!*). Zu bemerken ist, dass nach den ebengenannten liedern die krebse aus *väinä, väänä* so sprechen, bezw. sie werden aus *väinä* genommen, siehe Hurt 310 6, 311 A 2, 3, 7, 9, 15, 18, 28, 311 B 1, 5, 11, 13, 23, 313 6.

² *Võrku tulnu' Vönnu poiži'*, Hurt 369 39. — Dieses lied ist eigentlich eine variante der liedergruppe, welche in dem motiv mit dem karelischen lied von dem angeln der wasserjungfrau übereinstimmt (und welche auch eine grosse ähnlichkeit mit einigen litauischen liedern zeigt, siehe NESSELMANN, Littauische Volkslieder 59, 60, vgl. 162, 163; vgl. J. KROHN, Suom. kirj. hist. 329, 542, K. KROHN, Kal. run. hist. 405—6). In einer variante aus dieser liedergruppe kommen auch die in der vorhergehenden note angeführten zeilen mit noch stärkerer verdrehung von *Väinä* vor: „tehke noota noored mehed, võrku valla poisikeseid 'macht ein zugnetz ihr, junge männer, ein netz ihr, burschen des gebiets' (Oissaar, Koeru, Eesti Kirjameeste Seltsis samml. 4:o I 612), wo *valla* = *Vönnu* und wohl = *Väinä* ist. In der einleitung desselben liedes wird *Vönnu* od. *Vinni* genannt („Mis sääl Vönnu vaielle? Vaher Vönnu vaielle“ = 'was ist dort in der gegend von Vönnu? Ein ahorn ist in der gegend von Vönnu', *Vönnu* = Wendau, Hurt, handschr. II 29 656; „Lepp oli linna uulitsalla, paju Vinni vainijulla“ 'eine erle war auf der strasse der stadt, eine weide anf dem rasenplatz von Vinni', Oissaar, Koeru, Eesti Kirjameeste Seltsis handschr. samml. 4:o, I 612); *Vönnu, Vinni vainiju*

ist mir unbekannt, inwieweit die burschen aus Wenden (aus der stadt oder dem kreis Wenden?) in Setukesien besonders im ruf als fischer gestanden haben¹; wie es auch damit sein mag, scheint es mir viel mehr zu dem märchenhaften inhalt der betreffenden lieder zu passen, wenn hier ursprünglich etwas mehr mythisches oder märchenhaftes als Wenden gestanden hat. Es kommt mir folglich wahrscheinlich vor, dass hier eine ältere vorstellung von Väinäs burschen = fi. *Väinän poika* in verdrehter form fortlebt.

Nach dem obengesagten sind also auch im estnischen sprachgebiet spuren sowohl von der tochter, von dem mädchen Väinäs als wahrscheinlich auch von dem burschen Väinäs zu finden. Die betreffenden zeilen in der heutigen estnischen volkspoesie sind wahrscheinlich aus älteren liedern übernommen, deren elemente sich dann volksetymologisch an ganz andere vorstellungen in der est- und livländischen geographie angeknüpft haben. Die heutigen lieder sind sowohl nach dem inhalt als nach der form ziemlich modern oder wenigstens stark modernisiert, aber es schimmern doch durch die moderne geographische nomenklatur ältere vorstellungen hindurch.

Die hier in rede stehenden übereinstimmungen auf dem finnischen und estnischen gebiet können nicht zufällig sein. Eine andere

(bezw. *vaie* 'zwischenraum', vgl. *Võnnu vanial*, *Võnnu varik*, siehe p. 26 fussnote 2) steht wohl statt *Väinä vainiju* 'väänäs rasenplatz' = 'wasserfläche', vgl. oben p. 13 fi. *Väinön piha* 'väänäs hofplatz'. Es ist auch nicht unmöglich, dass sogar *viru* in einer variante desselben liedes: „viis võrgud viru vedeje“ 'er führte die netze in das wasser virus' (Pöide, Hurt, handschr. II 35 494) hierher gehört. Wenn dies richtig ist, erscheinen die spuren des *väinä* hier schon in ganz unursprünglichen verbindungen: die verdrehungen haben ihre ursprünglichen bedeutungen volksetymologisch verloren, und das lied selbst, dadurch veranlasst, offenbar vielfach seinen charakter verändert. Die spuren sind jedoch meines erachtens wenigstens in einigen von den obengenannten fällen unverkennbar und sprechen ihrerseits dafür, dass das karelische lied von dem angeln der wasserjungfrau und die estnischen lieder wirklich auch inhaltlich zusammenhängen.

¹ Auf eine anfrage haben mir die estnischen studenten, welche an unserer universität studieren, mitgeteilt, dass sie nie von dem fischerruf der wendenschen leute gehört haben.

frage ist, ob man sich die sache so vorzustellen hat, dass diese estnisch-finnischen übereinstimmungen auf einer relativ neuzeitlichen liederwanderung über Ingermanland beruhen, wofür recht viele beispiele vorliegen, oder ob es sich hier um einen zusammenhang handelt, der in viel ältere zeit zurückgeht, vielleicht sogar in eine zeit, wo das geographische verhältnis der ostseefinnischen stämme noch ein anderes war als heute. Um diese frage beantworten zu können, müsste man die lieder aus dem ganzen übergangsgebiet vollständig durchgehen, wozu ich für diesen zweck nicht in der lage gewesen bin. Soweit mir das material in diesem augenblick bekannt ist, sind keine zwischenformen aufgezeigt worden, welche eine in neuer zeit erfolgte wanderung von versen erweisen würden. Besonders fehlen in diesem fall die beweiskräftigen ingermanländischen formen. Es ist also hier nicht an eine wanderung auf dem gewöhnlichen weg über die finnisch-estnische sprachgrenze zwischen Estland und Ingermanland zu denken, sondern an zwei andere möglichkeiten. Entweder hat man es mit einem austausch über den Finnischen Meerbusen hin, für welchen auch sonst wenigstens ein beweis vorliegt,¹ zu tun. Oder es ist wohl nicht ganz ausgeschlossen, dass *väinän tytär* (bezw. *väinän poika*) wirklich eine der wenigen reminiszenzen an die alte estnisch-finnische gemeinschaft auf dem gebiet der volkspoesie in sich birgt. Auf alle fälle darf es als ausgemacht gelten, dass *väinän tytär*, wie auch *väinän poika* älter sind als *Väinämöinen* selbst.

Um nun das obengesagte zusammenzufassen, finden wir also das wort *väinä*, *väinö* und seine reflexe im appellativen sinn im finnischen, estnischen und livischen, das wortgefüge *väinän tytär*, est. *väinä tütar* 'die tochter des väinä' (bezw. *väinän poika*, est. *Võnnu pois*), in mythologischer oder ursprünglich mythologischer bedeutung, nur im finnischen und estnischen, die ableitung *väinämöinen* nur im finnischen. *Väinä* als bezeichnung des Dünaflusses begegnet uns im livischen und estnischen; dagegen gehört, wie schon oben (p. 4) hervorgehoben, das finnische *Väinäjoki*,

¹ In fi. *Kalevanpoika* ~ est. *Kalevipoeg*, siehe verf., FUF X 254.

welcher name erst im supplement zu Lönnrots wörterbuch (1886) lexikalisch gebucht erscheint, unzweifelhaft zu den geographischen benennungen, welche auf literarischem weg aus dem estnischen ins finnische übergeführt sind. Im estnischen scheint *Väinäjõgi* 'Düna' eigentlich südestnisch zu sein, also eigentlich nur in den gegenden, welche der Düna am nächsten liegen, vorzukommen. Hier ist die bezeichnung sicherlich alt, vielleicht jedoch zunächst von den alten liven übernommen, welche an der Düna wohnten. Dass die alten Düna-liven den fluss Düna **veina* nannten, kann man daraus folgern, dass Heinrich von Lettland in seiner chronik die „Lyvones circa Dunam habitantes“ (IX 13) auch als „Lyvones *Veinalenses*“ bezeichnet (X 6); *Veinalenses* entstammt nämlich unzweifelhaft einer älteren form eines wortes, welches im heutigen livisch **vēnali* pl. *vēnalist* (früher **vejnali*) = fi. **väinäläinen* pl. **väinäläiset* 'die an der Düna (od. an dem fluss) wohnenden' heissen würde, und enthält also den ältesten beleg für liv. *vēna*. Trotzdem scheint der appellative sinn des wortes *vēna* 'sund; flussmündung' bei den noch existierenden kurländischen liven vorzuwiegen: die Düna heisst eher *Rīgā vēna* 'der fluss von Riga' als nur *vēna*.¹ Unter diesen umständen ist es meines erachtens ausgeschlossen, dass fi. *väinä* usw. ursprünglich im ostseefinnischen ein nomen proprium, der name der Düna, gewesen wäre; das wort ist sicher appellativ gewesen (mit der bedeutung 'stromloses gewässer'), und die anwendung des wortes als bezeichnung des flusses Düna liesse sich vom finnischen standpunkt aus am leichtesten als eine anwendung κατ' ἐξοχήν erklären. Es ist also semasiologisch, aber auch lautlich unmöglich, dass liv. *vēna*, est.-fi. *väinä* aus irgendeiner von den jetzigen oder urkundlich belegten formen der namen des Dünafusses stammte, wie angenommen worden ist.² Die einzige möglich-

¹ Bei den ausgestorbenen livländischen liven hiess die Düna nach SJÖGREN *Vēn*, siehe SJÖGREN-WIEDEMANN Liv. wörterbuch 206 u. 132.

² BIELENSTEIN, Die grenzen des lettischen volkstammes und der lettischen sprache 364—5: „Schon der name des Dünastromes, *Duna*, ist nicht livisch; freilich aber auch nicht lettisch, sondern vielleicht gothisch. Mag dieser name also auch nicht für die priorität der liven oder letten sprechen, so beweist er doch jedenfalls, dass die umgebung der Düna auch nicht uralt

keit wäre, dass die urfinnen, während sie sich noch in den ländern südlich von dem baltischen meer befanden, ein älteres indoeuropäisches wort, etwa **dhweinā* od. dgl.,¹ mit der bedeutung sowohl 'gewässer' als speziell 'die Düna', entlehnt hätten, dessen reflexe in den jetzigen benennungen der Düna (*Düna*, russ. *Dvina*, zuerst bei

livisches land gewesen. Als die liven kamen, fanden sie den fremden stromnamen vor und modelten *Duna* (*Duina*, *Dvina*) nach ihrer zungenbequemlichkeit in *Vēna*, ehstn. *Väina*." In einem nachtrag (p. 463, nr. 19) wird der liv. name der Düna aus der russ. form *Dvina* abgeleitet, welche mit *Don*, *Donau* zusammenhängen und vielleicht aus dem gotischen stammen soll. Welches gotische wort damit gemeint ist, wird nicht gesagt (die hypothese stammt von KUNIK, siehe aao. 490). Es ist wohl jedenfalls mehr als unsicher, ob *Düna* mit *Don* (zu osset. *don* 'wasser, fluss', zd. *dānu* 'fluss', skr. *dānu* 'jede träufelnde flüssigkeit, tropfen, tau', vgl. HÜBSCHMANN, Etymologie und lautlehre der ossetischen sprache 36), bezw. *Donau* (dessen namen man zu der ebengenannten gruppe zu zählen pflegt, vgl. zb. UHLENBECK, Etym. wörterbuch der altind. sprache) etwas zu tun hat. — In KUNIKS bemerkungen zu dem BIELENSTEINSCHEN werk, p. 489—90 u. 492, nr. 192 u. 196, wird der ursprung von *Düna*, liv. *Vēna* noch berührt, wobei ua. bemerkt wird, dass es schwer sei zu entscheiden, ob den liv. formen der russ. name *Дюна* oder ein altlettischer zu grunde liegt, ebenso ob die appellative bedeutung ('sund' etc.) nicht einem ganz anderen wortstamm angehört. — Alle diese annahmen und andeutungen sind äusserst problematisch; es liegt auch keine wahr-scheinlichkeit dafür vor, dass das appellativum *väinä* 'stromloses gewässer' von dem *Väinä* 'Düna' zu trennen ist.

¹ Bevor diese studie unter die presse gelegt wird, sehe ich nämlich einen höchst interessanten aufsatz „Bemerkungen zur vorgeschichte Europas und zur frage nach der indoeuropäischen urheimat auf grund der gewässernamen“ (poln. mit ausführlichem deutschen resumé) von J. ROZWADOWSKI in „Rocznik slawistyczny“ VI 39—73, worin *Dvina* usw. auf ein ieur. **dh(u)veinā* zurückgeführt wird, in dem **dh(u)vei-* wahrscheinlich eine erweiterung der wurzel **dhaxv-* stecken soll (air. *dōe* 'meer', germ. **davva-*, **davvō* < **dhaxvo-* 'tau', wozu aind. *dhāvati*); zugleich wird angenommen, dass das finnische wort aus einer entsprechenden alten ieur. form (aus einer form der ieur. ursprache, wenn ich den verf. richtig verstanden habe) entlehnt sei. Unter den angeführten belegen ist jedenfalls an. *dýn(a)* 'fluss' zu streichen; dieses wort erscheint zwar in dem Lex. poet. von EGISSON: *dýna*, *dýn* 'amnis' mit einem hinweis auf Skaldskáparmál, Snorra Edda, Arnemagn. edition I 576, wo aber *Dýn(a)* in einem verzeichnis der für flüsse möglichen namen auftritt und offenbar ein nomen proprium = *Düna* ist.

dem geographen von Ravenna in der form *Dina* belegt) vorhanden wären. Ob ein solches ieur. wort mit eben diesen bedeutungen anzunehmen ist, scheint mir jedoch sehr zweifelhaft zu sein; wenigstens hat man sehr wenig entscheidende beweis dafür. Auch die ieur. sprachstufe, welche die vorlage des finnischen wortes enthalten hätte, ist unklar; sie könnte kaum baltisch sein, da ja das wort im baltischen nicht belegt ist (sogar der fluss *Düna* heisst lettisch *Daugava*), sondern man hätte dann an eine unbekannt alte indoeuropäische sprache als quelle zu denken. Dies ist wohl nicht unmöglich, aber jedenfalls so hypothetisch, dass es meines erachtens wahrscheinlicher dünkt, dass *väinen* von den namen *Düna*, *Dvina* ganz zu scheiden ist. Leider kenne ich aber auch keine finnisch-ugrische etymologie dafür.¹

Wegen des suffixes *-möinen*, welches ein bildungselement für personennamen ist, ist zu schliessen, dass *väinenmöinen* eigentlich ein geist, ein „haltia“² *väinen* d. h. 'des stromlosen wassers'

¹ Syrj. *dyn* 'mündung, ausfluss', welches von ROZWADOWSKI aao. 44, 61 angeführt wird, gehört nicht hierher, sondern ist mit fi. *tyvi* 'wurzeloende des baumes' usw. (mit der bedeutung 'ende') zusammenzustellen. Eher könnte man an syrj.-wotj. *vijal-* 'fliessen', syrj. *vijam*, *morösa vijam* 'meerge' denken (es wäre also eine schwachstufige form ohne nasal); dies mag jedoch nur als eine ganz lose hypothese angeführt werden. — Schliesslich sei erwähnt, dass ROZWADOWSKI in dem in rede stehenden aufsatz aus dem heutigen weissrussischen gebiet einige flussnamen, bezw. namen an gewässern liegender dörfer anführt, die *Wiejna* heissen od. dieselbe base haben, zb. *Wiejna*, russ. *Veina*, rechter zufluss der Wilija, l. z. der *Dzwinosa*, al. *Dzwinka*, an der Wilija, ebenfalls an den hier sehr breiten gewässern derselben das dorf *Wiejna*; *Wiejnica*, l. z. der *Berezina* (Dnepr, kreis Borisov), *Wiejnia*, see im dorf *Lubiany* (kreis Mohilev), in derselben gegend ein dorf *Wiejna* mit vier wassermühlen ua. Der vf. nimmt an; dass diese namen von den finnen herkommen. Zugleich will ich erwähnen, dass prof. J. J. MIKKOLA schon vor längerer zeit mündlich und zuletzt in einem vortrag in der Finnischen Akademie der Wissenschaften am 14. 2. 1914 ebensolche namen, ua. auch seen mit dem namen *Vejno* aus dem jetzigen weissrussischen gebiet angeführt hat.

² Fi. *haltia*, est. *haldias*, *haldjas*, *háltias*, *haltijias*, *halgias*, *halgjas*, eig. 'beherrscher', wahrsch. eine umdeutung eines germanischen (nordischen)

bedeutet hat — ungefähr dasselbe kann die base *väinä* oder *väinö* bezeichnet haben; die letztere verwendung ist damit zu vergleichen, dass der wald als solcher persönlich angefeht wird, dass bei den ostjaken (ostj. KARJ. *num-ṛēm*, *num-ṛēm* 'himmel, himmelsgott') und besonders bei den syrjänen, zt. sogar bei den wotjaken (syrj. *jen* 'gott', wotj. *in*, *iin* 'luft; himmel', *In-Vu* 'gott des regens') das bloss dem finnischen *ilma* 'luft' entsprechende stammwort in der bedeutung 'luftgott, gott' existiert usw. Wenn zb. in einem „dampfsegen“ gesprochen wird:

Puun löyly, kivosen lämmin	Dampf des holzes, wärme des steinchens,
Vesi vanhan Väinämöisen	wasser des alten Väinämöinen

(Kide, Savol. osak. 150)

so erscheint hier *Väinämöinen* seinerseits in einer bedeutung, die sich der lokalen stark annähert oder die lokale und die persönliche verbindet; daneben wird häufiger gesagt: *hiki vanhan Väinämöisen* 'schweiss des alten Väinämöinen', wo das persönliche klar zutage liegt. Nach dem handschriftlichen wörterbuch von GANANDER bedeutet *Väinämöinen* in der landschaft Savo auch „sjö-lugn“ = 'windstille', lat. 'malacia' — auch hier, wenn die notiz richtig ist, ein zusammenfluss des lokalen und des persönlichen.¹ In der bedeutung 'malacia' erscheint jedoch schon bei GANANDER *Väinämöisen tje*, *kulku*, eig. 'die strasse od. die fahrt Väinämöinens', welchen beleg er aus Leppävirta in der landschaft Savo hat und folgendermassen erklärt: „när det är på några ställen lugnt och några ställen röres af sagta wäder“ = 'wenn es an einigen stellen still ist und einige stellen von einem sanften wind bewegt werden'. In dem wörterbuch LÖNNROTS kommt dazu noch *Väinämöisen veneen jäljet* eig. 'die spuren des bootes von Väinämöinen' = 'stille furchen, welche sich auf dem see nach einem sturm bilden', und in dem

wortes, welches im schwed. *rå*, *råd*, *rådande*, *rådane*, *råand*, *rådändi*, *råddar* 'kobold, ein gewisses naturmilieu beherrschend' (zu schw. *råda* 'beherrschen') vorliegt.

¹ Zu vergleichen ist, dass im wotjakischen *inmar*, welches offenbar mit einem personennamensuffix abgeleitet ist (= fi. *ilmari* 'geist der luft'), doch sowohl 'himmel' als 'oberster gott, gott' bedeutet.

supplement zu Lönnrots wörterbuch *Väinämöisen valkama* id., eig. 'der hafen Väinämöiens' (vgl. oben p. 13 *Väinön valkama* in der volkspoesie). Hier ist also schon ein mythus vorhanden: eine stille strom- und wogenlose stelle, ein *väinä* auf dem see, ist Väinämöinen, man sieht hier den weg, den Väinämöinen gefahren ist.

Väinämöinen ist offenbar also *väinä* beseelt, persönlich aufgefasst; der name ist freilich eine personennamenbildung, aber kein proprium. Es wurde darunter von anfang an nicht einmal ein speziell männlicher wassergeist verstanden, wie zb. die folgenden verse beweisen:

Oli ennen neittä neljä
koko kolme väinämöistä
yhen niityn niitännässä

Einmal waren vier jungfrauen,
waren ganze drei *väinämöinen*,
die auf einer wiese mähten.

(Kide, Pennanen 47)

Dasselbe ergibt sich aus den zeilen:

Akka vanha väinämöinen

Eine alte *väinämöinen*

(Bergh, Suomi III 14 45) ¹

Pohjon akka Väinämöine

Väinämöine, des Nordens alte

(Lubasoari, Borenius B I 38)

Allerdings gibt es varianten, in denen es stattdessen *akka vanhan Väinämöisen* 'weib des 'alten Väinämöinen' heisst, aber dieser vers kann ebenso gut eine sekundäre variation sein wie der zuerst angeführte. Weniger beweisen dagegen die verse:

Vanha ämmä Väinämöinen,
Suon' sykkyrä sylissä,
Suon' kiekko kainalossa

Altes weib, sie, *Väinämöinen*,
sehnenbündel in dem schosse,
sehnenrolle unterm arme.

(Rääkkylä, Hyvärinen 39)

Das finnische wort *ämmä* bedeutet nämlich ursprünglich 'gross' (vgl. lp. *æbmo*, *æbmoi*, attr. *æbmos* 'gross'), und auch in dieser zeile kann *ämmä* von anfang an dieselbe bedeutung gehabt haben. in der

¹ Ebenso: *akka vanha Väinämöine*, Suistamo, I. Härkönen 24.

es auch sonst in gewässernamen gebräuchlich ist, zb. in dem namen der stromschnelle *Ämmäkoski*, wo *ämmä* gewiss nicht 'altes weib', sondern 'gross' bedeutet.¹

Seine heutige stellung als zentralster held der lieder und als ewiger sänger hat *Väinämöinen* erst in verhältnismässig später zeit erhalten, indem dieser name in zahlreiche epische und zauberlieder überging, in die er ursprünglich garnicht gehörte²; hierauf kann an dieser stelle nicht eingegangen werden, und es erübrigt sich dies auch umso mehr, als ich im wesentlichen mit den diesbezüglichen ausführungen KAARLE KROHNS in seiner „Kalevalan runojen historia“ übereinstimme. Indessen war *Väinämöinen* ursprünglich den epischen liedern nicht ganz fremd. Es gibt nämlich einige wenige lieder, in denen man den namen *Väinämöinens* nicht als späten eindringling erweisen kann; in diesen liedern erscheint *Väinämöinen* denn auch direkt als wassergeist, und sie gehören zu den allerältesten, heidnischen erzeugnissen der finnischen volkspoesie.

Eins dieser lieder ist dasjenige, das wir im gedruckten Kalevala in der 6. rune finden, dh. das lied, welches erzählt, wie der schieläugige lappe auf *Väinämöinen* schießt und wie dieser dann lange auf dem meere umhertreibt. Ich habe schon vor mehreren jahren in meinen vorlesungen gezeigt,³ dass dieses lied nach der

¹ Vgl. verf. JSFOu. XVII (1900) 4 25 u. TUNKELO Vir. 14 (1910), p. 87—8. Wie TUNKELO aao. habe auch ich (in meinen vorlesungen 1902 u. schon früher) *ämmä* in *Ämmäkoski* usw. aus *ämmä* mit der bedeutung 'gross' erklärt; die annahme TUNKELOS, dass fi. *ämmä* in diesen fällen aus dem lp. herrührte, scheint mir jedoch nicht begründet zu sein (vgl. zu dieser frage auch WIKLUND, Le Monde Oriental V 103 u. J. TLK, Virittäjä 14 85—6).

² Es ist jedoch möglich, dass *Väinämöinen* als spieler und sänger teilweise auch den älteren vorstellungen vom wassergeist *Väinämöinen* angehört; ein spielender wassergeist ist ja eine vorstellung, welche auch bei anderen völkern häufig vorkommt (vgl. zb. die spielenden wasserelben bei den germanen, siehe zb. E. H. MEYER, Germanische mythologie 131). Die schönsten lieder, in welchen die spielkunst *Väinämöinens* geschildert wird, sind jedoch ursprünglich von einem anderen spieler als *Väinämöinen* gesungen worden.

³ Siehe Suomalainen Tiedekatemia, esitelmät ja pöytäkirjat 1908, 14 II. p. 14-5 u. KROHN, Kalevalan runojen historia 793.

sprachform zu urteilen aus Westfinland stammt; damals wies ich nach, dass der im gedruckten Kalevala vorkommende und auf ein volkslied zurückgehende vers *glen kavaista kaetta* 'über massen lange missgunst' (6 26) ursprünglich *kavaista glenkatsetta* 'langgenährte verachtung' gelautet hat, wo das letzte, in Karelien missverständene wort der form nach deutlich westfinnisch ist. Ebenso haben die verse:

Siellä *kupli* kuusi vuotta,
Seuro seitsemän keseä

Trieb herum sich dort sechs jahre,
wanderte dort sieben sommer

(Vgl. gedr. Kalevala 6 203—4)

ursprünglich gelautet:

siellä *kulki* kuusi vuotta,
seiloi seitsemän kesää.

striefte dort herum sechs jahre,
segelte dort sieben sommer.

Hier weist ebenfalls *seiloi* entschieden darauf hin, dass das lied von Westfinland nach Karelien gewandert ist, wo *seiloi* auf verschiedene weise missverstanden wurde. In den volksliedern folgt auf dieses lied vom schuss auf Väinämöinen das schöpfungslied. Doch ist nicht zu verkennen, dass sich hier zwei lieder vermischen haben; nicht einmal im naiven volkslied darf man eine so grosse inkonsequenz voraussetzen, dass die welt am anfang des liedes als bereits erschaffen dargestellt und am schluss erst geschaffen würde. Es muss also als sicher betrachtet werden, dass ein selbständiges lied von dem schuss auf den wassergeist, Väinämöinen, und seinem herumtreiben im wasser (wo er klippen und schären zum unheil der seefahrer geschaffen hat¹) existiert hat, das in bezug auf das hauptmotiv gewiss uralt ist. Die vorstellung, dass ein mensch auf den wassergeist schießt, kommt nämlich auch sonst vor² und gehört ohne zweifel den heidnischen vorstellungen an.

¹ Vgl. auch die ausführungen von KAARLE KROHN, Suomalainen Tiedekatemia, Esitelmät ja pöytäkirjat 1908, p. 13-7; derselbe, Kal. run. hist. 791-3.

² Bei den wotjaken begegnet die tradition, dass ein mann auf den *vu-murt* ('wassermann', wassergeist) schoss; der geschossene fiel ins wasser,

Ausserdem scheint ein besonderes lied — ebenfalls wahrscheinlich eins der ältesten unserer volkspoesie — vorhanden gewesen zu sein, nach dem der wassergeist Väinämöinen im wasser treibend die welt gestaltet; dieses lied ist dann mit dem erst-erwähnten verschmolzen, wobei jeweils das treiben im wasser (vielleicht auch das erschaffen der klippen) den anknüpfungspunkt bildete. Im liede vom wettsingen weist Väinämöinen ausdrücklich darauf hin, dass die meere von ihm gepflügt, der meeresboden von ihm gesäet, die wogen von ihm aus land gerudert seien¹; das lied von dem schuss auf Väinämöinen und die karelischen schöpfungslieder überhaupt enthalten meines erachtens bruchstücke eines solchen ursprünglichen schöpfungsliedes, allerdings erheblich mit anderen themen vermengt. Der hinweis auf die schöpfungsakte im liede vom wettsingen scheint wohl zu beweisen, dass das schöpfungslied älter als das lied vom wettsingen ist. Die vermischung mit dem liede vom schuss auf Väinämöinen andererseits scheint darauf hinzuweisen, dass das schöpfungslied älter ist als dieses; als das lied vom schuss später zur einleitung des schöpfungslied gemacht wurde, zerfiel dies infolge dieser berührung. Diese dinge bedürfen jedoch einer genaueren untersuchung und begründung.

Am besten ist von allen Väinämöinen-liedern das sog. wettsingen erhalten. Dieses lied gehört zweifelsohne gleichfalls zu den ältesten unter unseren epischen liedern; bisher ist es nicht gelungen darin irgendwelche den christlichen vorstellungen angehörige züge nachzuweisen — wenigstens ist nichts darüber veröffentlicht worden.

Das wettsingen tritt uns im gedruckten Kalevala als wettstreit in weisen reden und zaubersprüchen zwischen einem jungen und einem alten seher entgegen, worin dieser dank seinem grösseren wissen und seiner sangeskunst den sieg über jenen davonträgt.

und der ganze wasserspiegel wurde von seinem blute rot (s. PERVUCHIN, Эскизы преданий и быта инородцев Глазовскаго уѣзда IV 76; SMIRNOV, Вотиси 200).

¹ Hierher gehören sagen wie die, dass Kyröjoki (urspr. Korpijoki), ein fluss, von Väinämöinen gepflügt war, siehe J. R. ASPELIN, Kokoilemia muinaistutkinnon alalta, Suomi II 9 158.

aber auf rache verzichtet, als ihm dafür ein köstlicher ersatz, eine junge maid, versprochen wird. So hat denn DOMENICO COMPARETTI in seinem berühmten werk über das Kalevala den liederwettstreit als ein vorspiel zu dem ganzen Kalevala, des zauberliederepos, aufgefasst, welches die in den zauberliedern vibrierenden gefühle in sich zusammenfasst und gleichsam als die symphonie der ganzen heroischen handlung des epos erscheint. „Er ist“, sagt er, „der klarste, unmittelbarste epische ausdruck der die seele der tietäjät beim schaffen des zauberliedes bewegenden ideale, das deutlichste beispiel des engen zusammenhanges zwischen magischen und epischen runen.“¹

KAARLE KROHN dagegen, welcher daran festhält, dass Väinämöinen ein wassergeist ist, findet den grundgedanken des wett-singens durch vergleichung des liedes mit überlieferungen anderer völker, in denen ein wassergeist ein schiff auf dem meere anhält und es erst loslässt, nachdem ihm ein in dem schiffe befindlicher oder häufiger einer der hausleute versprochen worden ist. Hier liege also eine gemeinschaft zwischen wassergeistern und menschen vor: Joukamöinen sei der mensch, der in die gewalt des wassergeistes gerät und für dessen loskaufung dem männlichen wassergeist ein anderer mensch und zwar speziell ein weib angeboten werden muss.²

Mir haben beide deutungen bedenken erregt, die ich hier vortragen will.

Es versteht sich zunächst einmal von selbst, dass wir nicht von dem gedruckten Kalevala ausgehen dürfen. Der umfangreiche wettstreit mit weisen reden, der dort auftritt, hat nicht in die ursprünglichen volkslieder gehört: in diesen finden wir wohl ansätze zu dergleichen darin, dass Joukahainen einige sprichwörter in den mund gelegt werden, aber LÖNNROT hat dann in seiner redaktion vieles aus der didaktischen volkspoesie, unter anderm aus den sprichwörtern hinzugefügt. Ganz im hintergrund bleibt

¹ II Kalevala 149, deutsche ausgabe 224; vgl. KAARLE KROHN, Kal. run. hist. 361.

² Kal. run. hist. 375, vgl. 407.

auch das in mehreren varianten vorkommende wettgefecht; dieses entstammt offenbar anderen liedern.

Die älteste aufzeichnung des liedes vom wettzingen, die von LENCQVIST in seiner dissertation „De superstitione veterum Fennorum“ (1782, s. PORTHAN, Opera selecta IV 61) und von GANANDER in seiner „Mythologia Fennica“ (1789, p. 23) mitgeteilt worden ist, bietet den hauptinhalt des in Finland und Russisch-Karelien angetroffenen liedes vom wettzingen. Der anfang des liedes lautet danach:

Ennen wanha Väinämöinen,
Ja tuo nuori Joukainen,
Tulit tiellä wastuxuta:
Aisa aisahan takisti,
Wembel tartui wembele-een.

Einst der alte Väinämöinen
und der junge Joukainen
stiessen auf dem weg zusammen:
deichsel schob sich in die deichsel,
kummet haftete am kummet.

Da sagt *Joukainen*, „juvenili arrogantia elatus“:

Se nyt tiellä olkohon
Joka tienepi enämmin;
Se tiellä pois poiketkohon,
Joka tienepi wähemmin!
Muistan meret kynnetyxi,
Sarka jaot sawotuxi,
Ilma pielet pistetyxi,
Mäet myllemöitetyxi,
Kivet luoduxi kokohon.

Auf dem wege bleibe jener,
der an wissen überlegen;
von dem wege weiche jener,
der an wissen ärmer ist!
Wie das meer gepflügt ward, weiss ich,
wie geteilt die ackerbeete
und die himmelspfeiler errichtet,
wie die berge aufgeworfelt
und die steine zusammengeballt.

Väinämöinen erwidert:

Lapsen tieto, waimon muisto,
Ja ei Uron partasuisen!
Minun on meret kyndämäni,
Sarkajaot sawomani,
Ilmapielet pistämäni,
Mäet myllemöitemäni,
Kiwet luomani kokohon.

Kinderwissen, weiberkenntnis,
das nicht frommt dem bärt'gen manne!
Ich bin's, der die meere pflügte,
der die ackerbeete teilte
und die himmelspfeiler errichtet,
der die berge aufgeworfelt
und die steine zusammengeballt.

Er packt dann Joukainen und stösst ihn in den see („in stagnum“) mit der frage, was er ihm verspreche, wenn er

seine rede rückgängig mache, seine worte widerrufe. Jouckawainen sagt:

Lupaan ainoan sisareni,
Koskas tulet kosihin.

Meine einz'ge schwester versprech' ich
dir, wenn du zu freien kommst.

Beachtenswert sind die worte *sarkajaot sauvotuiksi* — 'a me jugera mensurata', wie sie von PORTHAN-LENCQVIST übersetzt werden —, die auf ganz moderne feldmesserarbeiten zu deuten scheinen¹; hier liegt jedoch eine verdrehung vor: die worte sind parallel mit *meret* in dem vorhergehenden vers, und ursprünglich hat es *sarajahat sauvotuiksi* 'wie die meere gerudert wurden' gelautet; auch hier versteckt sich eine der vielen umbildungen, die das unbekannte wort *sarajas*², jene alte benennung des meeres, erlitten hat.³

Wie gesagt, ist dies der hauptinhalt des karelischen liedes; in den schönsten varianten ist er weiter ausgesponnen. Sehr häufig ist es, dass Joukahainen, nachdem ihn Väinämöinen durch seinen gesang in einen fischlosen teich gebannt hat, zuerst verschiedene gegenstände, bald boote und hengste, bald gold oder bogen als lösegeld verspricht. Väinämöinen weist alles dies zurück, bisweilen mit dem hinweis darauf, was für einen sold er verlange:

¹ In der arbeit von PORTHAN-LENCQVIST wird darüber bemerkt: „Scilicet tam vetusti instituti hoc visum poetæ fuit, ut omni hominum memoria prius haberet, a mundi initio, diisque auctoribus, arcessendum.“

² Siehe über *sarajas* verf., „Eine arische Bezeichnung des Meeres in der finnischen Volkspoesie“, Festschr. f. Vilh. Thomsen 188-91.

³ Noch einige weitere verdrehungen kommen in anderen varianten vor; so zb.:

Minun on meret kyntämäni,
Sarka-joet soutamani — —

Ich bin's, der die meere pflügte,
der die ackerflüsse ruderte — —

(Sakkula 1848, Reinholm, KT 391 11—2, 14—5)

Mun on meret kyntämäni,
Sarka-jauhot soutamani — —

Ich bin's, der die meere pflügte,
der das ackermehl herrudert — —

(Kide, T. Hannikainen u. H. Winter, KT 392 10—1)

Minun on meret kyntämäni
Sarka-ojat saavomani — —

Ich bin's, der die meere pflügte,
der die ackergräben ruderte — —

(Suistamo, O. Relander 66)

„On veno itselläni,
Ei ole venon soutajoa,
Ei venon kulettajoa,
Itse mie perän pitäisin.“

Ei, ein boot hab' ich schon selber,
keine, die das boot mir rudert,
keine, die das boot lässt fahren,
steuern könnt' ich selber wohl.

„On ori itselläin,

Ei ole reessä istujoa,
Itse ohjilla olisin.“¹

Einen hengst hab' ich schon selber,

keine, die mir sitzt im schlitten,
lenken könnt' ich selber wohl.¹

In noch einfacherer gestalt kommt das lied in Ingermanland vor. Dort wird gesungen, wie Väinämöinen und Joukamoinen auf dem eise nachts aufeinander zufahren:

Vempel kertti vempelen,
Aisa aisaan tappais.

Kummet stieß da auf das kummet,
deichsel rannte gegen deichsel.

(Hevaa, Porkka I 52)

Und dann:

Yks ei tieltä tietä anna,
Toin' ei tieltä pois pakkeene.

Von dem weg weicht nicht der eine,
von der strasse nicht der andre.

(Soikkola, Porkka III 31.)

Der junge Joukamoinen fragt Väinämöinen:

„Muissatka sitä ajaista,
Ku meroja kynnettiin,
Meroin pohja poltettiin,
Kivet luotiin kokkoon?“

Weisst du wohl von jenen zeiten,
als das meer gepflügt wurde
und des meeres grund gebrannt,
steine wurden zusammengeballt?

Der alte Väinämöinen entgegnet:

„Miun meroi kyntämäin,
Meroin pohja kylvämäin,
Kivet luomaan kokkoon,
Allot maalen airoimaan.“

Ich bin's, der das meer pflügte,
der des meeres grund bestellte,
steine einst zusammenballte,
und ans land die wellen wälzte.

¹ Uhut, Lönnrot 1835, VLR 195 50-3, 73-7; Uhut, KARJALAINEN, Virittäjä 1897, p. 17-8. Vgl. KAARLE KROHN, Kal. run. hist. 373.

Als es dann zum wettstreit kommt, bannt der alte Väinämöinen den jungen Joukamoinen durch seinen gesang

Pilviin pakenovviin;	in die fliehenden wolken;
Lauloi viitan Joukamaisen	bannte Joukamoinens mantel
Pitän pilven reunoiseen;	in einer langen wolke rand;
Lauloi Joukamoin oraisen	bannte den hengst des Joukamoinen.
Hylkeheksi hyppimään;	dass als robbe im meer er hüpfte;
Lauloi Joukamoin sattulan	bannte Joukamoinens sattel
Sorsaksi soron-jokkeen; ¹	in den Soro-fluss ¹ als ente;
Lauloi läöpän Joukamoin	bannte Joukamoinens mütze,
Lähtehen läikkymään;	dass sie in der quelle schaukelt;
Lauloi ruosan Joukamoin	bannte Joukamoinens peitsche,
Ruovikkoon roiskamaan.	dass sie in dem röhricht klatscht.

(Hevaa, Porkka I 49)

Einige lieder schliessen hiermit (so Tyrö 1848, Europæus III 3 111); in einzelnen varianten bittet Joukamoinen den alten Väinämöinen seine worte rückgängig zu machen, aber Väinämöinen erwidert:

Ei yht kahisten tehäkän. Eins wird zweimal nicht getan.

(Hevaa 1861, Groundstroem 93)

Es kommen jedoch auch lieder vor, in denen Joukamoinen als lösegeld seine einzige schwester verspricht (*annan ainavoin sissoin* 'geb' dir meine einz'ge schwester', Hevaa, Porkka I 49), woraufhin Väinämöinen seine heiligen worte widerruft. Unter diesen umständen bleibt es unsicher, ob die versprechung der schwester überhaupt dem ursprünglichen lied angehört hat; im gegenteil erscheint es am wahrscheinlichsten, dass die versprechung der schwester selbst als lösegeld ebenso wie das anbieten eines bootes und eines hengstes später hinzugedichtet sind. Ist dies der fall, so kommt natürlich jener vermutliche grundgedanke, die versprechung eines menschen als lösegeld, ganz in wegfall.

¹ Auch *soron-jokkeen* ist eine der zahlreichen entstellten formen, in die sich die formen des paradigmas *sarajas* verwandelt haben. Ursprünglich: *sorsaksi sarajahasen* 'als ente in das meer'.

Welches wäre also der grundgedanke des liedes?

Um diese frage entscheiden zu können, hätten wir zunächst darzulegen, was eigentlich *Joukahainen*, *Joukamoinen* bedeutet. Mir erscheint es schon von vornherein sehr wenig annehmbar, dass *Joukamoinen* ein mensch sei. Ist *Väinämöinen* ein naturgeist, eine gottheit, dann ist es ja natürlich, dass der, der sich mit ihm in einen streit über seinen anteil an der erschaffung der welt einlässt, ebenfalls ein götterwesen ist. Auch ihre namen sind auf dieselbe weise gebildet: wie *väinämöinen*, *väinäväinen* usw. eine ableitung von *väinä* ist, so scheint auch *joukamoinen*, *joukavainen*, *joukahainen* (*joukkavainen*, *jouhkavainen*, *joukkamoinen*) von einem stammwort **jouka* gebildet zu sein. Leider aber kennen wir die bedeutung eines solchen anzusetzenden stammwortes nicht. Ich erlaube mir jedoch einen versuch zur deutung des wortes vorzulegen.

Am nächsten liegt es natürlich die appellativa durchzumustern, die formell eine übereinstimmung mit dem fraglichen wort aufweisen. Beachtenswert ist da, dass aus den nördlichsten dialekten Finlands (aus dem tal des Tornioflusses und Inari)¹ ein appellativum *joukahainen* oder *joukhainen* in der bedeutung 'schwan' bekannt ist. Die etymologie dieses wortes ist jedoch ebenso wenig bekannt wie die des eigennamens. Wegen der nördlichen verbreitung des wortes kann man allerdings an eventuelle entlehnung aus dem lappischen denken, aber lp. *njukča* 'schwan' könnte sich wohl kaum lautlich in eine solche form verwandelt haben. Wir hätten uns also nach einer anderen quelle umzusehen. Finnischerseits bieten wörter wie *joukea* 'schmal; hochgewachsen', *joukka* 'schmal', *joukko* 'haufen' keinen als sicher zu bezeichnenden anknüpfungspunkt. Wir hätten also nachzuforschen, ob in den verwandten sprachen ein hier vergleichbares ursprünglich gemeinsames wort vorkommt. Ich bin dabei auf folgende lappische wörter aufmerksam geworden: lpN *joavgat*, *joavgam* 'obruere (de nive)', 'überwehen, zuwehen (vom schnee)'; *borgga joavgai aide* 'das schneegestöber hat den zaun

¹ Auch bei den finnen im nördl. Schweden bekannt: *joukhainen* 'schwan' (auch als kuhnahme), siehe NORDLANDER, Svenska landsmälen I 399.

begraben', *jovggot* 'nivibus volitantibus obrui', *joavgatak*, *-taga* 'cumulus nivis', 'schneewehe'; lpL *jouku*-, *joukum lu rasteu* 'der weg ist mit schwalleis bedeckt worden'. Diese wörter würden lautlich dem finnischen anzusetzenden stamm **jouka* entsprechen, dessen bedeutung also hiernach 'schnee' oder 'eis' gewesen sein könnte. und *Joukamoinen* würde also eine bezeichnung für 'den geist des schnees, des eises' sein. Ein solches **jouka* würde ja als stammwort auch zu dem namen des *joukahainen* passen, welches den schwan bedeutet. Beachten wir nur die sehr verbreiteten sprichwörter:

Lumi *luikan* siiven alla.
Talvi *joutsenen* takana.

Schnee ist unterm flügel des schwans,
hinterm schwan der winter steht.

(LÖNNROT, Sananl. 3569; KOSKIMIES, Sananl. XV 326, p. 420)

Talvi *joutsenen* takissa,
Halla hanhen siiven alla.

Winter in des schwans gefieder,
unterm flügel der gans der reif.

(LÖNNROT, Sananl. 5760; KOSKIMIES, Sananl. XV 333, p. 420)

Damit soll gesagt sein: sobald der schwan und die gans wegziehen, wird es winter. Der schwan könnte also gut vogel des winters, schnees und eises genannt werden; er würde dazu auch wegen seiner weissen farbe passen.

Zugestanden werden muss natürlich, dass diese etymologie an sich nicht unbedingt bindend ist — sie ist nur lautlich und semasiologisch möglich. Ihr wesentlicher wert besonders für die erklärung des namens *Joukahainen*, *Joukamoinen* ist davon abhängig, ob das lied selbst inhaltlich eine stütze für diese ableitung des namens liefert. Und sogar von der etymologie ganz unabhängig muss der begriff von *Joukahainen* durch den inhalt der lieder selbst bestimmt werden.

In ingermanländischen¹ varianten, die das gepräge besonderer

¹ Nach Ingermanland ist das lied wahrscheinlich auf dieselbe weise wie so manches andere aus Westfinland eingewandert; vgl. verf., Kullervo-Hamlet, FUF X 120 f.

ursprünglichkeit tragen, wird erzählt, wie Väinämöinen und Joukahainen in den streit ausfahren

Yhen järven jäätä myöten,	über eines sees eisfläche,
Yksi-öistä jäätä myöten	übers eis, das eine nacht alt,
Kolmi-öisellä orolla.	auf einem dreinächt'gen hengste.

(Hevaa, Porkka I 52)

oder:

Yksi-öisellä oroilla	auf einem einnächt'gen hengste
Yksi-öistä järven jäätä	über des sees einnächt'ges eis hin

(Hevaa, Porkka I 49; vgl. Hevaa, Porkka I 50, Tyrö, Europæus III 3 411)

oder:

Yksiöisellä oroilla	auf einem einnächt'gen hengste,
Kaksi-öisellä kankoroilla	auf einem zweinächt'gen rosse
Yksi-öistä järven jäätä.	über des sees einnächt'ges eis hin.

(Hevaa, Porkka I 51)

Die fahrt der streitenden erfolgt also regelmässig über einnächtiges eis, auf einem einnächtigen hengst. In einem liede aus Soikkola aber (Porkka III 38), das mit den prächtigen zeilen:

Iski tulta Ismaroin',	Ismaroinen machte feuer,
Väinämöin' väykki tulta	Väinämöinen liess es blitzen

beginnt, erscheint als herausfordernder eine namenlose gestalt; als einzigen namen führt er nur die bezeichnung *yksi-öin poika* 'einnächtiger knabe', welcher fragt:

„Olook moenta miestä	„Gibt es einen solchen mann wohl
Tämän mannun maan selällä,	auf dem rücken dieser erde,
Tämän ilman Inkereel',	in dem ingerischen lande,
<i>Ken tekköö merree sillan</i>	der ins meer hier eine brücke
<i>Yksin-öisistä vesoista,</i>	baut' aus einnächtigen reiseren,
Kahen vuoen kantoloista?“	aus zweijährigen baumstümpfen?“
Oli <i>yksi-öin' poika,</i>	War ein einnächtiger knabe,
<i>Tuo teki merree sillan</i>	der ins meer wohl eine brücke

*Yksinäisistä vesoista,
Kahen vuoen kantoloista.
Ajoin yksi-öin poika
Yksinäistä jäätä myöte.*

baut' aus einnächtigen reusern,
aus den stümpfen von zwei jahren.
Fuhr der einnächtige knabe
übers einnächtige eis hin.

Danach ist das lied durch ein offenbar späteres spiel mit zahlverhältnissen weiter entwickelt worden: *kaksiöinen poika* 'der zwei-nächtige knabe' stellt dieselben fragen und fragt dann:

„Olook moenta miestä,
Ken muistaa sitä ajutta,
Ku meroja kynnettiin,
Meroin pohjat poltettii,
Rauniot laotettii,
Kivet suuret käännettii?“

„Gibt es einen solchen mann wohl,
der sich noch der zeit erinnert,
wo die meere einst gepflüget,
abgebrannt die meeresböden.
wo die trümmer aufgeschichtet,
grosse steine umgewendet?“

Darauf erwidert der andere:

„Meroi on miun kynnäkkiin,
Meroin pohjat poltakkiin,
Rauniot laotakkiin,
Kivet suuret käännäkkiin.“

„Ich bin's, der die meere pflügte,
der die meeresböden brannte
und die trümmer aufgeschichtet,
grosse steine umgewendet.“

Jener „junge“ Joukahainen ist also offenbar nur der einnächtige knabe; hinweise darauf haben sich bis nach Archangel-Karelien erhalten:

Sano nuori Joukahaini:
„Siirrä fiellä Väinämöini!“
Vastai vanha Väinämöini:
„Siirrä fiellä Joukahaini!
Anna sie tappuran ajoa,
Töppö-angan töuhötellä;
Siirrä fiellä silkki-anga.
Mie olen ennen iüdä sündüt,
Si' olet päiveä jälestä.“

Sprach der junge Joukahaini:
„Aus dem wege, Väinämöini!“
Drauf der alte Väinämöini:
„Aus dem wege, Joukahaini!
Lass das werg du nur hinfahren,
lass das kurze garn du wehen;
aus dem weg, du seidengarn, mir.
Ich bin vor der nacht geboren,
du bist einen tag mir nach.“

(Kellovaara, 1872, Borenius, VLR 144 9—17)

Joukahainen war gegen Väinämöinen wirklich der junge: er war nur ein einnächtiger knabe, der in einer nacht eine

brücke über das meer baut und sich dessen trotzig vor dem alten wasser rühmt.

Seinerzeit war die mythische deutung der volkspoesie sehr im schwang: die erzeugnisse der volkspoesie wurden als poetische umdeutung der naturerscheinungen, welche mythen erzeuge, erklärt. Dieses verfahren ist in verruf gekommen, und mit recht: in vielen fällen waren die mythen, die als schöpfungen der einbildungskraft des volkes aufgefasst wurden, lediglich ausflüsse der phantasie der forscher. Ich glaube indes, dass diese deutungsweise von manchen seiten zu schroff abgeurteilt worden ist. Sicher haben gewisse naturerscheinungen die einbildungskraft des volkes beschäftigt; jede beseelung der natur ist in ihrer art mythus, und wenn man die natur beseelte, liess man die wesen, welche die natur repräsentierten, als handelnd erscheinen: Zu weit sind die vertreter der mythischen deutung besonders darin gegangen, dass sie für jede einzelheit einer mythischen erzählung pendants in naturerscheinungen suchten. Auch dann, wenn die naturerscheinungen das erste motiv und den ersten anstoss gaben, hat ohne zweifel die dichtung dies weiter fortgeführt, oft ohne etwas von dem ursprung des mythus zu wissen.

Wenn irgendetwas, fordert das finnische lied vom wettsingen zu einer solchen mythologischen deutung heraus. Wenn sich das wasser, der strom, der sund vorwärtsbewegt, was bildet dann ein natürlicheres hemmnis als das eis, das in einer nacht das wasser bedeckt? Greift doch da wirklich deichsel in deichsel, kummet in kummet: das eis versucht das wasser in seinem fluss aufzuhalten. Natürlich ist auch, dass das eis, jenes einnächtige im vergleich mit dem alt vorgestellten wasser, „jung“ ist — der junge Joukamöinen, der den alten Väinämöinen aufhält. Was ist eine natürlichere prahlerei im munde jenes „einnächtigen“ knaben, als dass er in einer nacht eine brücke über das meer zu bauen vermag — eine prahlerei, die man oft auch heutzutage von den märchen- und „lügen“erzählern unter den leuten aus dem volk äussern hört. Dass diese prahlerei in der weise fortgesetzt wird, dass sich der „einnächtige“ knabe rühmt, er sei beim erschaffen der meere

und lande beteiligt gewesen, braucht nicht als kenntnis des einfachen mannes von dem anteil des eises an der geologischen ausbildung der erde gedeutet zu werden, sondern es ist eine sehr natürliche fortsetzung der erzählung des liedes gewesen. Wie sehr aber auch das eis prahlt, wenigstens im frühling wird es von dem wasser zertrümmert. Wenn wir an einem frühlingstag gleich nach dem eisgang an ein gewässer treten, sehen wir nichts mehr von dem eis: die sonne strahlt voll herab, vielleicht nur ein weisses wölkchen schwimmt am blauen himmel, im wasser sehen wir den seehund spielen, die ente sich tummeln, das schilf im winde rauschen. Der wassergeist Väinämöinen hat Joukamöinen, den schnee, das eis, in die grundlose tiefe hinabgerungen oder ihn in die fliehenden wolken, seinen mantel an den rand der langen wolke gebannt, seinen hengst in eine spielende robbe, seinen sattel in eine wilde ente, seine peitsche in das schilf am strande verwandelt.

Kurz: der wettstreit zwischen Väinämöinen und Joukahainen ist ein kampf zwischen dem geist des wassers und dem geist des eises; dieser versucht jenen zu überwinden, aber in dem wettstreit unterliegt er schliesslich doch.

Über das jagdrecht bei einigen finnisch-ugrischen völkern.

Von

U. T. SIRELIUS.

Über den besitz der waldböden.

Höhere und niedrigere kultur, festere und weniger feste sesshaftigkeit gehen hand in hand miteinander. Aber darum sind doch auch die primitivsten, aneignende wirtschaft treibenden völker nicht ganz unsesshaft: schon die anpassung an bestimmte verhältnisse, die erfahrungen aus bekannten, schon früher durchforschten gegenden fesseln auch die zum unsteten leben am meisten geneigten sippen und stämme an die scholle. In diesem sinne wirken ausserdem die einander zuwiderlaufenden interessen der einzelnen völker, stämme und sippen, die konkurrenz um die besten fischerei- und jagdbezirke sowie um die weidegründe. So bilden sich also ohne zweifel schon verhältnismässig früh zwischen den wohngebieten verschiedener völkergruppen eine art grenzen heraus, die je nach der lebenslage und den kraftverhältnissen der betreffenden völker sehr verschieden grosse und hinsichtlich der naturschätze stark variierende gebiete einschliessen.¹

Von den heutigen arktischen völkern dürften die jägertungusen am wenigsten sesshaft sein. „Die Wahl des Jagdterrains“, schreibt v. SCHRENCK², „scheint bei den tungusischen Stämmen des unteren

¹ Vgl. HEINRICH SCHURTZ, Die Anfänge des Landbesitzes. Zeitschrift für Socialwissenschaft. III. Jahrgang 1900, p. 252.

² Reisen im Amur-Lande III, p. 580, 581.

Amur-Landes ziemlich frei und ohne Berücksichtigung etwaiger Völkergrenzen stattzufinden, so dass sie der Jagd wegen nicht selten Gegenden besuchen, die streng genommen nicht mehr in ihrem eigenen Wohngebiet, sondern in demjenigen eines Nachbarstammes liegen, was jedoch bei ihren kommunistischen Anschauungen und weil es stets unbewohnte Wildnisse sind, keinerlei Streitigkeiten oder Fehden zwischen ihnen veranlasst.“ „Am meisten aber tritt einem die Freiheit in der Wahl des Jagdterrains am unteren Gorin entgegen. Hier breitet sich ein weites, durchaus internationales Jagdgebiet aus, auf welchem man fast allen tungusischen Stämmen des unteren Amur-Landes begegnen kann.“ Hie und da sind in den wildnissen hütten (alko) errichtet, in denen die jäger wohnen, solange sie ihre fanggeräte in der umgebung aufstellen. Einige tungusische stämme sind sehr unstedt. MIDDENDORFF sagt ¹, dass diese nur während der strengsten kälte wegen einer ihren kindern drohenden gefahr innerhalb ihrer pfähle bleiben.

Diese kurze charakteristik trifft in der hauptsache auch für einige der westlicheren tungusen zu. Aber trotzdem ist ihr kreislauf und die richtung ihrer züge doch durch erfahrungsmässige tatsachen bestimmt und auf bestimmte gebiete eingeschränkt.

An die tungusen erinnern in der fraglichen hinsicht einiger-massen die Vach-ostjaken, die unter allen finnisch-ugrischen stämmen heute am unstedtesten sind. Ihre jagdgebiete sind nicht geteilt. Sie unternehmen jagdzüge bis in ferne fremde gaue, bis an die flüsse Tym und Agan, bis an den oberlauf des Taz und in die nähe des Jenissei. In einigen dörfern (zb. Oxti-ürje) nehmen diejenigen von ihnen, welche genügend zugtiere (renntiere) besitzen, ihre ganze familie mit auf die züge und repräsentieren also einen sehr primitiven stand des nomadentums. Aber auch diese ostjaken haben bereits ein bestimmtes zentrum, von dem sie auf die jagd ausziehen und nach dem sie später zurückkehren, nämlich die von der sippe oder familie in besitz genommenen fischereigründe am flusse Vach. Die ostjaken, welche an diesem flusse auch winterfischerei treiben —

¹ Reise in den äussersten Norden und Osten Sibiriens IV, p. 1496.

und diese bildeten wenigstens schon vor 10—14 jahren die mehrzahl —, haben an den für diesen zweck geeigneten plätzen eine feste behausung, ein erdzelt oder eine primitiv aus balken gezimmerte hütte. In der regel schliessen sich einem jagdzug 3 bis 4 familien an, die vermutlich alle demselben dorfe oder derselben sippe angehören.

Auf den jagdzügen stellen die alten männer und die frauen fanggeräte, hauptsächlich klemmfallen für eichhörnchen, marder und hermeline, in der nähe des lagerplatzes auf, während die jüngeren männer mit ihren schiesswaffen weiter weg den wald durchstreifen. Wenn das wild an einem ort zu ende gegangen ist, kommt ein anderer an die reihe.

Dieser art von lebensordnung machten wohl mit dem anwachsen der volkszahl die streitigkeiten und kämpfe um die fangplätze zwischen den stämmen und sippen ein ende. Darauf weisen gewisse bei den ostjaken fortlebende traditionen hin.

Die waldböden sind denn auch, abgesehen von den gegenden am Vach, unter den übrigen ostjaken und den wogulen geteilt, und überhaupt scheint dies bei den verschiedenen nationalitäten Sibiriens der fall zu sein.¹ „Die Wogulen wohnen“, berichtet SUJEV (sc.

¹ A. S. Š., Пушной промысел въ Приамурскомъ краѣ. Восточн. обзор. 1886, p. 8: „Die plätze des zobelfangs haben die inorodzen unter sich nach sippen verteilt, und die unantastbarkeit einer fremden parzelle wird streng beobachtet; wer sich eine übertretung dieser sitte zuschulden kommen lässt, verliert seine ganze beute“. — L. v. SCHRENCK, Reise im Amur-Lande III, p. 586: Orotschen: „Meist hat ein jeder sein Jagdrevier, in dem er die in einem nicht allzufernen Umkreise gelegenen, seit je von ihm begangenen und als wildreich ihm bekannten Flussthäler und sonstigen Lokalitäten alljährlich wieder aufsucht; doch bleibt dabei, in Folge der dünnen Bevölkerung und der weit ausgedehnten Wildnisse, dem einzelnen immer noch ein weiter Spielraum vorbehalten.“ — M. A. MENSBIR, Бѣлка. Прир. и охота 1878, III, p. 54: „Die burjaten im Transbaikalgebiet und auch alle nomadisierenden inorodzen pflegen die wälder untereinander in parzellen von vereinbarter grösse zu teilen.“ — M. KROLL, Охотничье право и звѣринный промысел у бурятъ. Извѣст. вост. сиб. отд. У. П. Г. О. Т. XXV N:o 4, 5, p. 70: „die wälder und berggrücken der šergaldzinschen burjaten sind in parzellen vermessen, wobei jede einzelne gemeinde nur in dem ihr angewiesenen rayon jagen

Pallas), „in ihren Wäldern gemeinlich nur in Familien oder Verwandtschaften beysammen, und jede Familie rechnet ihr Gebiet, so weit die umliegende Nachbarschaft ihnen der Jagd wegen herumzuschweifen erlaubt.“ GEORGI¹ bestätigt für die verwandtschaftsverhältnisse der dorfbewohner die angabe Sujevs: „Sie unterscheiden sich nach Stämmen und meistens ist ein Dorf nur eine Familie, deren Aeltester den Starosten oder Schulzen vorstellt.“ Die deutlichste angabe über das besitzrecht an den waldgebieten liefert uns PATKANOV.² Sie bezieht sich auf die Konda-wogulen: „Bei ihnen ist jedes revier eigentum einer besonderen sippe. Ihre vertreter erscheinen als die einzigen rechtmässigen besitzer des reviers, unabhängig davon, ob sie in einem oder zwei dörfern wohnen, und umgekehrt, ob zwei sippen in einem dorfe wohnen.“ Wenigstens noch vor kurzem waren die böden an der Konda in den dörfern Leuš und Landinsk zwischen den sippen geteilt. Das fürstengeschlecht an der Sosva hatte im dorfe Lobomos ein grosses waldrevier in besitz. „Eine ähnliche bodenbesitzform bestand“, schreibt Patkanov ebenda, „in früherer zeit auch bei den ostjaken, heute

darf.“ — L. L'vov, О звірловствѣ забайкальскаго края. Журн. мин. госуд. имущ. 1849, teil 33, p. 13: „Die umherwandernden tungusen haben von jeher ein gewisses besitzrecht an den wäldern sich vorbehalten, wo sie das weidwerk ausüben . . . Aber jeder tunguse besitz erblich eine eigene grenzscheide oder einen fluss, und ein fremder darf innerhalb derselben nicht jagen. Dieses recht haben sie durch eigene gesetze geschützt, für deren verletzung die schuldigen strenge bestrafung erleiden.“ KROLL, Охотн. право, p. 72: Armatsche tungusen: „Die flüsschen waren noch in der generation der alten leute sippenweise verteilt (im ganzen werden in dem armatschen inorodzenamt 4 tungusensippen gezählt), und die letzteren entrichten eine verschiedene abgabe je nach der qualität der ihnen zugewiesenen plätze und flüsschen.“ — Für Schweden und Norwegen s. EBBE SAMUEL BRING, Om de fordna skandinavvers näringsfång och hushållning, p. 19 f. — Über die afrikanischen verhältnisse s. zb. M. MERKER, Die Masai. Berlin 1910, p. 247, und CARL SEYFFERT, Die Ausrüstung eines Elefantenjägers der Baia. Zeitschr. f. Ethnol. 43.

¹ Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs. St. Petersburg 1776, p. 65.

² Типъ остяцкаго богатыря. С.-Петербургъ 1891, p. 18.

aber ist sie nur noch an einigen orten erhalten.“ Das sippenwesen war noch zur zeit Castréns bei den heidnischen ostjaken um Obdorsk vorhanden. In seinen diesbezüglichen ausführungen spricht er nicht ausdrücklich von der bodenteilung, obwohl er von den obliegenheiten der fürsten erzählt „die eintracht zwischen den verschiedenen sippen aufrechtzuerhalten und streitigkeiten zu schlichten, die über weideland, fischereigewässer, jagdrevier u. a. unter individuen verschiedener sippen entstehen“, und er erwähnt, dass die zu derselben sippe gehörenden familien gewöhnlich auch auf ihren nomadenzügen nahe beieinander dem fang obliegen.¹

Unter den familiengemeinschaften sind die böden ferner bei den ostjaken am Agan geteilt². Wächst die mitgliederzahl einer gemeinschaft so stark an, dass das jagdrevier für alle zu klein wird, so schlägt die familiengemeinschaft in der wolostversammlung eine erweiterung ihres distrikts vor, was, falls das ansuchen billig erscheint, durch beschluss der versammlung gewährt wird. Alsdann wird boden von einer das angrenzende gebiet besitzenden weniger starken familiengemeinschaft oder — und auch das kommt vor — von dem terrain einer ausgestorbenen familiengemeinschaft abgespalten. Die grenzen werden von sumpfen, flüssen und anderen wichtigen örtlichkeiten gebildet.

Am Kunevat, am unteren Ob, erzählen die ostjaken, ihre waldgebiete seien auf grund der nutzniessung ihrer vorfahren unter den dorfgemeinschaften geteilt: diejenigen walddistrikte, wo die vorfahren jagd getrieben hatten, gehören noch deren nachkommen. Als grenzen dienen flüsse, bäche und renntierwege.

Man muss annehmen, dass in einer nomadisierenden sippe auch die fangeräte als gemeinsames eigentum derselben angesehen wurden. Hierfür können wir jedoch bei den ob-ugrischen völkern keine belege mehr beibringen, doch würde der forschner solche eventuell noch bei den waldtungusen finden können. Wenn sich eine nomadisierende sippe bestimmte fischgründe für die dauer aneignete,

¹ CASTRÉN, Nordiska resor och forskningar I, p. 299, 300.

² Dörfe mit einer bewohnerschaft von mehr als einer familiengemeinschaft gibt es nicht besonders viele.

wenn sie sich an denselben zerstreute und ein teil ihrer mitglieder die fischerei zu seinem haupterwerb machte, dabei nur im früh- und spätwinter und auch dann meist nur in die nähe auf die jagd auszog, wurde es natürlich für die sippe unmöglich gemeinsame fanggeräte und fangplätze zu benutzen. So findet man denn auch, dass unter den heutigen ostjaken und wogulen auch da, wo noch gemeinschaftlicher bodenbesitz existiert, die fanggeräte sonderbesitz der einzelnen familien sind.¹

Wenn ein jäger am Vach, nachdem er an irgendeinem platz seine selbstschüsse aufgestellt hat, den anderen hiervon mitteilung macht, ist ein fremder nicht mehr berechtigt denselben platz zu benutzen und auch der aufsteller nicht für den schaden ersatzpflichtig, den die selbstschüsse einer anderen person an dem platze eventuell zufügen. Alle, die selbstschüsse aufstellen, haben denn auch entweder einen von ihnen selbst gefundenen oder einen von ihren vättern geerbten fangplatz, auf dem fremde ohne erlaubnis des inhabers ihre selbstschüsse nicht anbringen. Dass ein platz bei diesem unsteten stamme längere zeit im besitz einer person bleibt, gehört jedoch zu den seltenheiten. Andere fanggeräte als selbstschüsse dürfen freier aufgestellt werden.

Am Jugan kann der jäger im ganzen gebiet seiner sippe wild schiessen, die plätze aber, an denen aus balken hergestellte oder sog. klemmfallen errichtet werden, sind im besitz der einzelnen, und bei diesen ist das schiessen und lärm verboten.

Es ist leicht zu verstehen, dass dort, wo sich sippen dauernd in bestimmten gebieten niederlassen und zugleich den boden unter sich verteilen, namentlich der übergang der fanggerätplätze in private hände bewirkt, dass auch die umliegende gegend allmählich

¹ Dies ist auch bei manchen transbaikalischen tungusen der fall. L. L'VOV, О звѣроловствѣ эабайкальскаго края. Журн. мин. госуд. имущ. 1849, teil 33, p. 14: „Die fangmethoden sind verschieden: grosse tiere, wie elentiere, hirsche, rehe und ziegen, werden in gruben gefangen . . . Bei diesen gruben macht der inhaber von zeit zu zeit die runde, und sie bilden gleichsam sein eigentum; das recht sie zu benutzen wird ziemlich teuer verkauft, zumal wenn sie an einem günstigen ort gegraben sind.“

als privatnutzung bestimmter familien angesehen wird.¹ Dies geschieht umso leichter, als die sitte auch sonst fordert, dass ein fremder in der nähe eines solchen platzes nicht schiessen und lärmern darf. Interessant ist in dieser hinsicht A. SCHRENKS² angabe über die samojeden in Nordostrussland, die den winter ungefähr in denselben gegenden an den waldgrenzen zubringen; hier betrachtet der samojede „die umliegenden Kuppen und Hügel als sein Eigentum, welches von seinen Stammgenossen ihm nicht streitig gemacht wird; auf diesen Anhöhen hat er seine Fallen zum Fangen der Eisfuchse, die er bei seiner Anknunft sofort aufrichtet und während seines Aufenthalts an dem Ort fleissig besücht, denn nur in diesen Fallen wird ihm der Eisfuchs zu Theil“.

Ja man sieht auch in mehreren gegenden des ostjakischen wohngebietes, dass die familien schon in alten zeiten ein bestimmtes waldterrain in nntzung nahmen, auf dem sie — namentlich an dem platze, wo sie ihre fanggeräte aufstellten — sich eine waldhütte bauten. Am Jugan nehmen die ostjaken, welche genügend als zugtiere verwendbare renntiere besitzen, ihre ganze familie wenigstens für den herbst mit auf die jagd auch für den fall, dass die hütte fern von dem flusse liegt; einige nehmen ihre familie auch für die zeit des frühlingfangs mit, doch die, welche keine renntiere haben, nur dann, wenn die hütte verhältnismässig nahe liegt. Die besorgung der fanggeräte wird den frauen und älteren männern anvertraut, denn die längeren züge für das schiessen der eichhörnchen gehören mit all ihren beschwerden zu den aufgaben der kräftigen männer. Wesentliches fangobjekt ist das eichhörnchen, zu dessen erbeutung meistens klemmfallen verwendet werden. Die jäger, welche ihre familie bei sich haben, stellen bis dreihundert solcher fallen an einem um die waldhütte gehenden pfade auf, aber der einzelne jäger nur etwa hundert. Alle Jugan-ostjaken haben am flusse, in einem winterdorf, eine feste winterwohnung, eine erd-

¹ Siehe über den privatbesitz der naturvölker zb. H. SCHURTZ. Die Anfänge des Landbesitzes, p. 249.

² Reise nach dem Nordosten des europ. Russlands I. Dorpat 1848, p. 306.

hütte oder ein blockhaus, denn auch diejenigen, welche ihre familie mit auf die jagd nehmen, kehren für den tiefsten winter an den fluss zurück, um zu fischen und ihre steuern zu entrichten. An den besten fischgründen, in den sommerdörfern, haben die meisten familien ausserdem ein sommerblockhaus. An allen diesen wohnplätzen haben die betreffenden ostjaken natürlich ausschliessliches nutzungsrecht.

Die Jugan-ostjaken sind also noch in relativ hohem grade ein unstetes volk.

Am Agan sind die verhältnisse im grossen und ganzen ähuliche. Der ostjake, der keine renntiere besitzt und daher in höherem masse als der renntierbesitzer auf die fischerei angewiesen ist, lässt seine familie für den winter am flusse zurück, wo er, wie überhaupt die ostjaken der gegend, eine feste winterwohnung, eine erdhütte oder ein blockhaus hat. Ebenso macht es auch derjenige ostjake, der aussergewöhnlich viel renntiere und familie hat, denn überflüssige renntiere werden nicht gern mit auf den jagdzug genommen, und die beschaffung des lebensunterhalts für eine grosse familie zwingt seine zuflucht zur fischerei zu nehmen. Die besichtigung der fischereigeräte und die wartung der renntiere werden der am flusse zurückgebliebenen familie überlassen. Dagegen ziehen ostjaken mit kleiner familie, die eine genügende menge renntiere besitzen, immer mit ihrer familie auf die jagd, und für den spätwinter, wo die beute an fischen geringer ist, machen sich auch grössere familiengemeinschaften, wenn irgend möglich, mit frau und kindern dahin auf. Diejenigen, welche alsdann fanggeräte ausgelegt haben, fahren mit renntieren an das wasser, um sie zu besichtigen, falls das jagdrevier nicht zu weit entfernt ist. Die reichen ostjakischen renntierbesitzer wohnen im walde in einem zelt aus renntierfell, die ärmeren aber müssen sich oft mit einem durch einen windschirm geschützten lagerplatz begnügen.

Südlicher, am Vasjagan, und westlicher, am Ob, Saly, Irtysch und der Konda, wo überhaupt keine renntierzucht getrieben wird, ist die fischerei für die meisten das wichtigste gewerbe. Hier hat sie die siedelungen fester als in den vorher besprochenen genden

an die scholle gefestigt. Allerdings werden immer noch jagdzüge unternommen, aber daran beteiligen sich nur die männer, und auch von diesen begeben sich nur diejenigen auf weitere streifereien, welche wirklich geborene jäger sind. Sie haben dann ebenfalls eine feste, aus balken gebaute waldhütte. An den flüssen aber findet man selten mehr besondere sommer- und winterdörfer; meistens hausen die bewohner das ganze jahr hindurch in ihren aus balken gezimmerten winterhütten. Im kreise Tobolsk und in mehreren gegenden am Ob hat auch die rindviehzucht namentlich den weiblichen teil der bevölkerung sesshaft gemacht.

Die betrachtung der ob-ugrischen verhältnisse führt also zu dem ergebnis, dass wir, abgesehen von den nördlicheren renntier-nomaden, im osten die unstetesten stämme, im westen und südwesten die stetesten antreffen. Bei dem beweglichsten stamm, den Vach-ostjaken, ist der boden nicht unter den sippen geteilt, aber es besteht ein privates nutzungsrecht. Anderwärts und zwar besonders bei den wogulen und den westlichen ostjaken sind die ländereien eigentum der sippen, dabei kommt aber auch ein nutzungsrecht der familie oder der familiengemeinschaft am grund und boden vor. Die versammlung der woloste (früher vielleicht des stammes) ist zur bodenteilung befugt. Die fanggeräte sind regelmässig privateigentum. Intensivere fischerei und schliesslich rindviehzucht haben die bevölkerung im südwestlichen gebiete und am Ob im grössten masse sesshaft gemacht.

In derselben richtung wie bei den ob-ugrischen völkern scheinen sich die bodenbesitzverhältnisse bei den lappen entwickelt zu haben. „Seit unvordenklicher zeit“, schreibt JACOB FELLMAN¹, „hatten die lappen selbst durch vereinbarte grenzlinien und auf grund alten brauches gassen zwischen ihren dörfern festgesetzt. Diese grenzen, über welche in älterer zeit häufig streitigkeiten bei den gerichten vorkamen, betrafen jedoch, soviel mir bekannt ist, mehr die fluss- und binnenseefischerei sowie das jagdrecht.“ Aber schon zur zeit SCHEFFERS² waren die dorfländereien in Schwedisch- und Fin-

¹ Anteckningar under min vistelse i Lappmarken IV, Helsingfors 1906, p. 251.

² Lapponia. Francofurti 1673, p. 27.

nisch-Lappland zugleich — wenigstens teilweise — auch unter den familien geteilt. „Habetque“, schreibt er, „quaelibet familia suum certum definitumque terrae spatium in pago, unde se pecoraque sua alat, non ad modum praedii alicujus rustici, ne quis erret, verum patens quaquaversum longissime, sic, ut includat rivos, lacus, sylvas, alia id genus, quae omnia ad unum certumque focum referuntur. Tales foci fere tot sunt quolibet in pago, quot sunt familiae, quae de suo vivunt, nec ob paupertatem aliis suas operas addicere coguntur.“ (Später findet wenigstens stellenweise eine verwirrung der grenzen statt. „Jedes dorf“, schreibt J. GRAPE,¹ „soll wohl sein besonderes gebiet und jeder lappe sein besonderes zinsland haben, aber keines von beiden ist durch grenzzeichen angegeben, und die meisten kehren sich heute nicht mehr an altes herkommen, sondern siedeln nach belieben aus dem einen dorfe ins andere über, was verhindert werden könnte und sollte, weil es zu verschiedenerlei verwirrung unter ihnen selbst wie für den pfarrer führt.“ [Auch das weideland ist geteilt. „In älteren zeiten“, schreibt K. B. WIKLUND, „scheinen die eigentumsrechtlichen verhältnisse bezüglich des weidelandes ziemlich genau bestimmt gewesen und berücksichtigt worden zu sein, und zwar auch hinsichts der sommerweiden im norwegischen . . . Mit der zeit entwickelte sich jedoch eine ziemlich grosse willkür bei den übersiedelungen, sodass die alten grenzen zwischen dem zinsland und sogar zwischen den verschiedenen lappischen dörfern, wenigstens in Enontekiö, zum grossen teil verschwanden.“² Bis auf den heutigen tag sind nach T. ITKONENS bericht an die Finisch-ugrische Gesellschaft die jagd- und fischereigebiete der Koltalappen, der bewohner des westlichen teils der Kolahalbinsel, in der weise unter den verschiedenen sippen geteilt, dass jede von ihnen den umkreis eines gewässers, einer binnenseestrasse oder eines flusses innehat, an dessen ufer sich ein friedhof für die bestattung ihrer toten befindet.

¹ Vet. Ak. Handlingar 1803, p. 275.

² De svenska nomadlapparnas flyttningar till Norge. Upsala 1908, p. 83. Das werk enthält einige angaben über den bodenbesitz der nomadisierenden lappen.

Von allen wald- und fischerlappen dürften gerade die kolttalaiset auf dem beweglichsten stand verblieben zu sein. Sie halten sich im frühjahr, sommer, herbst und winter in verschiedenen gegenden auf und zwar an den binnenseeufnern. Die sommerplätze liegen an dem hauptsee, die frühjahrs- und herbststationen an nahen kleinen seen. Manche familien haben bis 10 behausungen, doch können nicht alle in einem jahre bewohnt werden. An dem frühlings- und ebenso am herbstplatz muss gutes renntiermoos wachsen; geht es in der nähe zu ende, so wird die wohnung anderswohin verlegt. Der sommerplatz, an den man vor der schlimmsten mückenplage, ein paar wochen vor johannis, übersiedelt, und die winterstation sind dauerndere wohnsitze. Der erstere braucht kaum einmal verlegt zu werden. Die winterstation wird unmittelbar vor weihnachten bezogen. Die meisten nehmen auch ihre renntierherde mit und lassen sie 2—3 meilen von dem dorfe weiden. Die winterdörfer sind gross, denn in denselben kommt viel volk zusammen. Die wohnungen lagen früher in einer reihe beieinander.

Das sippengebiet ist im lauf der zeit für die einzelnen zweige der sippen in immer kleinere parzellen zerlegt worden. In früherer zeit versammelten sich, wenn einem jungen Ehepaar ein wohnplatz angewiesen werden sollte, die alten männer der sippe zu einer beratung und trennten für dasselbe gewöhnlich ein einheitliches terrain an der stelle ab, wo die grenzen der verschiedenen teile des sippengeländes zusammenstiessen. Jetzt verfährt man anders. „Wenn das haupt der familie stirbt“, sagt T. Itkonen, „erben von den söhnen oftmals der eine den frühjahrs-, der andere den sommer- und der dritte den herbstplatz. woraus folgt, dass nicht jeder so viele wohnplätze besitzt, wenn solche nicht später angelegt werden. Übrigens bleibt das kolttasche haus nicht lange stehen, denn bei einem unglücksfall, zb. bei todesfall oder bei verarmung, findet es der lappe am besten mit sack und pack etwas weiter hinauszuwandern.“

Ähnliche existenzbedingungen herrschten früher auch bei den Enare-lappen. Im sommer lebten sie an den gewässern zerstreut und trieben fast als einzigen erwerb fischfang. Für den tiefsten

winter aber¹ zogen sie, wie wir es oben auch die ostjaken, wogulen und kolttalaiset tun sahen, in gemeinschaftliche dörfer, sog. winterhütten. „Heute dagegen“, schreibt ILMARI ITKONEN,² „sind die verhältnisse der Enare-lappen, zumal seitdem sie sich mit erfolg neben dem fischfang der renntier- und sogar der viehzucht und etwas auch dem ackerbau zugewandt haben, in dem masse bessere geworden, dass sie nur noch in geringem grade auf verschiedene „plätze“ angewiesen sind, während die siedelungen immer fester geworden sind.“

Dass mithin die fanggeräte und die fangplätze in Lappland privateigentum gewesen sind, ist ohne weiteres klar. ISAK FELLMAN zitiert in seinem ausgezeichneten werke (*Handlingar III*, p. 77, 85, 113, 270) mehrere gerichtsbeschlüsse aus dem 18. jh., welche dieses verhalten bestätigen. Den von den ostjaken und wogulen für wilde renntiere aufgestellten selbstschüssen entsprachen in Lappland die sog. hankahat, das heisst in zaunpforten eingesetzte, am einen ende gebogene hölzer, die beim losgehen einen spiess in die flanke des vorüberschreitenden tieres schleuderten. Auch für eichhörnchen und waldvögel brachten die lappen fanggeräte an geeigneten plätzen an, um deren besitz sie untereinander rivalisierten.³

Auf demselben stand wie bei den lappen und gewissen ostjaken und wogulen dürfte sich das nutzungsrecht an den waldböden und das besitzrecht an den fanggeräten noch vor nicht langer zeit

¹ Aus einem thingprotokoll vom 19. 2. 1706 ergibt sich, dass sich das volk nur für einen teil des winters am thingort eingefunden hatte, und im jahre 1745 wird erwähnt, dass sie im winter nur einige wochen bei der kirche oder an dem marktplatz verweilen konnten. ISAK FELLMAN, *Handlingar och uppsatser angående finska lappmarken och lapparne II*. Helsingfors 1910, p. 48, 119.

² Manuskript im archiv der Finnischen Literaturgesellschaft.

³ JOHANNIS TORNAEUS, *Berättelse om Lapmarckerna och deres tillstånd*. Sv. landsmålen XVII, 3, p. 60: „Die lappen, welche bezeichnet haben, wo sie (die auerhähne) sich aufzuhalten pflegen. legen da schlingen aus und fangen sie. Sie sind so missgünstig, dass sie wegen solcher vogelstellen oft miteinander prozessieren.“

bei den syrjänen, tscheremissen, olonetzen und russischen kareliern befunden haben.

Im hinterland des dorfes hat wenigstens noch manchenorts im tale der Vyčegda bei den syrjänen jedes gehöft eine eigene waldparzelle, in deren bereich sich an geeigneter stelle ausser einer waldhütte für die jäger auch oft ein meilenlanger pfad befindet, an dem verschiedenerlei fanggeräte, hauptsächlich für vögel, aufgestellt sind. Die zahl der fanggeräte variiert zb. im dorfe Letka, flusstal Luza, laut einer von mir eingezogenen mitteilung von 150 bis 1500. Es dürfte sich von selbst verstehen, dass sich die fangplätze nebst den geräten vom vater auf die söhne vererben.

Über die tscheremissen im kreise Jaransk liegt auch eine solche angabe vor. „Die plätze oder der umkreis für die aufstellung der schlingen“, schreibt P. KONOPLIN¹, „gehen vom vater auf den sohn über oder werden dem schwiegersohn als mitgift der tochter übertragen, und dieses eigentumsrecht wird weder von den nachbarn in demselben dorfe noch von denen in den umliegenden ortschaften verletzt. Jeder bauer, mag er nun einen grossen oder einen kleinen umkreis besitzen, begnügt sich zeit seines lebens damit und lässt es sich niemals einfallen sich durch diebstahl wild aus fremden schlingen anzueignen.“²

¹ Лѣса вятской губерніи и ловля въ нихъ рябчиковъ. Газета лѣсов. и ох. 1858, p. 631.

² Ähnliches wird ohne nennung der nationalitäten im „Журналъ охоты“ (1887, p. 45) aus den kreisen Jaransk und Solvyčegodsk erzählt, in deren ersterem bekanntlich u. a. tscheremissen und im letzteren syrjänen wohnen: „Putik wird ein pfad genannt, der in das walddickicht gelegt ist an einem ort mit reichem beerenwuchs, wasser und ähnlichen annehmlichkeiten für das wild. Ein solcher zieht sich nicht selten mehrere dutzend werst hin, in deren verlauf mitunter bis 1000 verschiedenartige fallen hauptsächlich für haselhühner, birkhähne und ausnahmsweise auch für anderes wild, zb. für bären und vielfrasse aufgestellt werden. Der putik ist unveräusserliches eigentum des jägers, wird von allen übrigen jägern als unantastbarer besitz heilig geachtet und als kapital von generation zu generation vererbt.“ „Bisweilen, beim tode der inhaber oder bei der übersiedlung an andere orte, gehen die putiks in gemeindebesitz über, wobei sie entweder verpachtet oder einem gemeindemitglied zu ehren vertronken oder schliesslich der

Ähnlich verhielt es sich mit dem besitz der fangplätze auch in Olonetz, wo „die jagd auf wild und vögel und der fischfang für die bewohner des kreises Povjenec — — — in früheren jahren die haupterwerbsequelle darstellten“.¹ „Schlingen sind zu tausenden auf den waldfaden, bisweilen dutzende von wersten umfassend, aufgestellt und durch einen kaum bemerkbaren, nur dem jäger bekannten steig oder, wie er hier genannt wird, „putik“ verbunden; in hinsicht auf die anzahl der schlingen erfordert die besichtigung derselben drei, vier, fünf oder sogar sechs tage, sodass man, nachdem der ganze „putik“ abgegangen ist, vom anfang beginnen muss; das wild, das viele tage atmosphärischen einflüssen ausgesetzt ist, verdirbt und fault theils, theils wird es von den waldräubern aufgeessen, und darum vereinigen sich die jäger, die eine grosse menge schlingen auslegen, gewöhnlich zu artels von 2, 3 (Šimjörv, Kemozero und viele andere orte) oder 4 (Vygozero) mann, stellen bisweilen auch nicht die gleiche anzahl schlingen auf und — — — nehmen die besichtigung auf einmal vor, indem sie von einigen verabredeten punkten anfangen; der erlös aus dem verkauf der totgedrückten vögel wird unter den mitgliedern des artels zu gleichen theilen verteilt.“

„Ist ein bestimmtes gebiet einmal von einem „putik“ eingenommen, so stellt ein anderer jäger in beachtung des rechts der freien besitznahme, die durch einschnitte an den bäumen oder durch einen angelegten fusspfad bezeichnet ist, dort keine schlingen mehr auf; die benutzung eines „putik“ dauert nicht selten dutzende von

kirche als geschenk dargebracht werden. Von solchen putiks ist das ganze ungeheure waldterrain der beschriebenen örtlichkeit durchschnitten. Der putik wird beizeiten, dh. zur sommerszeit, in ordnung gebracht, wobei die fallen, die schlingen und überhaupt die fanggeräte von verschiedener grösse und form, die während des sommers beschädigt worden sind, ausgebessert (nicht nur aufgestellt) und die plätze bei alten umgestürzten baumstümpfen gereinigt werden. Kurz, die geräte werden so weit in ordnung gebracht, dass der jäger, der beispielsweise am 1. september am orte eintrifft, ohne teuren zeitverlust zum fang schreiten kann — — —.“

¹ Правит. вѣстн. 1873, N:o 239.

jahren und geht mitunter durch erbschaft auf die folgende generation über.“¹

In Archangel-Karelien waren die waldböden nach einer angabe von I. MARTINI nicht eigentlich geteilt, aber die das dorf umgebenden waldstrecken wurden doch als eigentum der dorfgemeinde betrachtet, und die leute von anderen dorfgemeinden durften nicht in ihnen jagen. Die *putik's* dagegen unterlagen solange privatem nutzungsrecht, bis von den schlingen, sog. *kotanen*, keine spur mehr vorhanden war. Es galt nicht als anständig in der nähe eines fremden *putik* vögel auch nur zu schiessen. Mitunter geschah es, dass ein *putik* durch eine art tausch oder verkauf an einen anderen fiel. Abtretungen von revieren aber kamen nicht vor, denn diese waren gemeinschaftlicher besitz der dorfgemeinde. Wenn sich eine familie oder geb Brüder „trennten“, wurde auch der *putik* als eine art „mobiler“ besitz betrachtet, der einem bruder überlassen wurde, welcher besondere anlagen zum jäger hatte, und er trat den anderen seinerseits für den *putik* irgendeinen anderen vorteil ab. Wo man in einer familie unter einem dach lebte, war auch die jagdbeute gemeinschaftlicher besitz.“

„Im herbst oder im sommer wird eine schlinge in dem *kotanen* aufgestellt: gegen einen baum (am liebsten an die wurzel einer fichte) werden einige kleine fichten gelehnt und darunter die schlinge angebracht; auf beide seiten wird eine kleine fichte als zaun (*vihkiet*) gesteckt. Fast jeder schlingenjäger, der den vogelfang berufsmässig treibt, hat sein eigenes „*ansapuutikka*“, in dem sich oft 3—500 *kotanen* befinden. Die *ansapuutikka's*, dh. die richtung von einem *kotanen* zum anderen, wurden, wenn man die richtung bezweifelte, durch *rasti's* (indem man im gehen junge bäume oben umknickte) oder durch *puati's*, in die bäume eingeschnittene punkte, bezeichnet. — — — Das *puutikka* hatte gewöhnlich die form eines unregelmässigen ringes und endigte meist fast an seinem ausgangspunkt. Wenn ein fremder einen vogel in einer fremden schlinge sah, hob er ihn in einen baum, damit ihn das ungeziefer, *syöpä-*

¹ КУЛИКОВСКИЈ, Изъ быта охотниковъ Олонецкаго края. Сѣверн. вѣстн. 1891, III, Областн. отдѣль, р. 40.

läiset (vielfrass, hunde usw.) nicht auffrassen. Das aufheben galt „gewissermassen als pflicht“.

Solche jagdpfade gab es früher wahrscheinlich auch überall in Finland. Sagt doch u. a. ein sprichwort: „Hat man hundert deckelfallen, fünfzig schneller und tausend kreisschlingen, so sieht man selten umsonst nach“. Aus dem kirchspiel Kuhmoniemi wird berichtet, dass ein jäger bis hundert fallen und ebenso viele schlingen (gewöhnlich doch mehr fallen als schlingen) haben konnte. Im kirchspiel Kurikka stellten manche schlingenfänger 70—80, ja mitunter mehrere hundert schlingen im walde auf, und im kirchspiel Joroinen hatte ein jäger 3—400. Im kirchspiel Jalasjärvi wissen die alten leute zu erzählen, dass die schlingen — solche legte ein mann bis 200 aus — an einem pfad aufgestellt wurden, der in einem ring um grosse sumpfe herum auf eine strecke von vielen werst lief. Die abstände der fanggeräte betrug 20—100 klafter. Um die richtung von der einen zur anderen zu finden, wurden reiser umgeknickt oder narben (*naarmu*) in die bäume geschnitten. Der pfad hiess in der gegend von Kajaani *keinotie*, und *keino* bezeichnete die an ihm aufgestellten schlingen, deckelfallen und stockfallen. Im kirchspiel Sotkamo wurde der pfad *virkotie* genannt.¹

Pfade für fanggeräte finden wir also in einem sehr grossen gebiet: von jenseits des Urals, von Ost-Sibirien durch das ob-ugrische gebiet bis nach Finland. Sie sind auch eine erscheinung, die, wie wir am anfang dieses kapitels sahen, schon bei den untesten völkern anzutreffen ist. Ein unterschied liegt nur darin, dass sie bei den nomadenstämmen grösser und unbestimmter, bei sesshaften dagegen kleiner, auf den bereich des sippenlandes be-

¹ Im mittelalter und im anfang der neuzeit wurde die grösse eines waldbodens in Finland finnisch *päiväkunta*, schwedisch *tagsled* 'tagsweg', 'tagsreise' genannt (K. R. MELANDER. *Muutamia arveluita niinkutsutuista „päiväkunnista“*. Suomen Museo 1913). Vielleicht geht dieses flächenmass auf das von dem pfade für fanggeräte einer gewissen familie umgrenzte gebiet zurück. Wie die pfade scheinen auch die grenzen der verschiedenen landgüter in älteren zeiten durch in die bäume gehauene zeichen markiert gewesen zu sein (zb. ein zeugnis von Pär Nilson 1538 in Nyland), wo berichtet wird, dass die grenzzeichen von den bäumen abgehauen worden waren

schränkt und eigentum einzelner familien sind. Wir gehen kaum fehl in der annahme, dass sie unter diesen umständen auf ihrer eben genannten primitiveren entwicklungsstufe schon ein besitz der jäger des finnisch-ugrischen urvolkes gewesen sind.

Die waldböden werden, abgesehen von den ostjaken am Vach, die ungehindert in dem ganzen flusstale jagen, bei allen mit uns verwandten eigentlichen jägerstämmen, den ostjaken, wogulen, lappen — in gewissem sinn auch bei den Archangel-kareliern — als eigentum der sippe (resp. des dorfes) aufgefasst,¹ daneben aber hat bei allen in rede stehenden völkern die auf besitzergreifung gegründete privatnutzung und der private besitz der fanggeräte geherrscht.² In Kola-Lappland und wenigstens stellenweise bei den ostjaken (Agan) verteilte die sippen- resp. wolostversammlung an einzelne personen parzellen zur nutzung. Diese scheint, wenn der einzelne aus diesem oder jenem grund darauf verzichtete, an die sippe zurückgefallen zu sein (ostjaken, Agan; kreise Jaransk und Solvyčegodsk).³

Die teilung der beute.

In der primitiven sippe herrschte — darüber sind sich die forscher im allgemeinen einig — in vielen hinsichten kommunismus.⁴ Dies war besonders der fall hinsichtlich der lebensmittel wie überhaupt der unentbehrlichsten bedürfnisse des daseins. Es ist also klar, dass auch die durch die jagd erzielte beute je nach bedarf unter den mitgliedern der sippe verteilt wurde.

Inbesondere war die gleichmässige verteilung in solchen fällen natürlich, wo eine ganze sippe oder auch mehrere sippen sich zusammentaten, um bei ihrer jagd durch vereinte kräfte grössere er-

¹ Vgl. zb. A. H. POST, Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz. Oldenburg und Leipzig, 1895, II, p. 706.

² Vgl. zb. LOTHAR DARGUN, Ursprung und Entwicklungs-Geschichte des Eigenthums. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. Stuttgart 1884. p. 27 u. folg., 50 u. folg.

³ Vgl. u. a. SCHURTZ, Die Anfänge des Landbesitzes, p. 249.

⁴ Vgl. u. a. SCHURTZ, Urgeschichte der Kultur. Leipzig, Wien 1900 p. 157.

gebnisse zu erzielen. Höchst interessant sind unter derartigen gemeinsamen jagdverfahren verschiedener sippen die kesseltreiben¹ bei einigen burjatenstämmen, die sog. zegete-aba² und aba-chaidak,³ die von den anführern eines ganzen stammes geleitet wurden, welche bis in einzelheiten an bestimmte regeln gebunden waren und tief auf den organismus des ganzen stammes einwirkten, indem sie u. a. den kriegerischen geist und den sinn für disziplin ausbildeten.

Bei manchen arktischen völkern — darunter bei den lappen und samojeden — wurde noch unlängst die gemeinschaftliche tätigkeit zahlreicher beteiligter durch die jagd mit langen keilförmigen hecken gefordert, statt deren auf tundren vertikale stangen mit einer art lappen an den enden gebraucht wurden.⁴ Dieser fangvorrichtung, die noch im mittelalter in Westeuropa bekannt war,⁵ bedienten sich seinerzeit gewiss ausser den lappen auch die anderen finnisch-ugrischen völker. Dass die damit gewonnene beute unter den freien teilnehmern gleichmässig verteilt wurde, ist ohne weite-

¹ M. KROLL, Охотничье право и звериный промысел у бурятъ. Извѣст. восточ. сиб. отд. И. Р. Г. О. Т. XXV, 1895, p. 56 ff. Die jagdgesellschaft beschloss beim antreten des jagdzuges die unterwegs geschehenden schädigungen zu ersetzen. Wollte der beschädigte einen ersatz haben, so musste er aber vor dem aufbruch sein eigentum vorzeigen. Auf p. 74 berichtet Kroll dasselbe über den gemeinschaftlichen jagdzug der tungusen: „Allgemeines prinzip der jagdgenossenschaft bei den armatschen tungusen ist der gleiche anteil aller mitglieder der genossenschaft an deren ausgaben und einnahmen, zu den letzteren sogar die zufälligen verluste irgendeines mitgliedes der genossenschaft gerechnet...“

² CHANGALOV, Зэгэтэ-аба, облава на звѣрей у древнихъ бурятъ. Извѣст. восточ. сиб. отд. И. Р. Г. О. Т. XIX, 1888. — D. A. KLEMENZ und M. N. CHANGALOV. Обществениыя охиты у сѣверныхъ бурятъ. Материалы по этногр. Россіи. Т. I.

³ I. VAMBOSYRENOV, Аба-хайдакъ, облава у хоринскихъ бурятъ. Извѣст. восточ. сиб. отд. И. Р. Г. О. Т. XXI, 1890.

⁴ Siehe u. a. JOHANNIS TORNAEUS, Berättelse om Lapmarkerna och deras tillstånd: Sv. landsmålen XVII,з. Uppsala 1900, p. 58 und KLEMENZ und CHANGALOV, Общест. ох. p. 4.

⁵ Führer durch das Bayerische Nationalmuseum in München 1908, p. 250.

res klar. Wahrscheinlich ist auch, dass die sippen zu einem solchen fang ihre eigenen kräfte zusammentaten. Dieses letztere war auch bei der nachstellung auf umfangreiche renntierherden und grosse kräftige tiere, im norden vor allem auf den bären, notwendig. Dass die beute auch dabei gleichmässig geteilt wurde, war nur recht und billig. Höchstens konnte der anführer das beste stück erhalten.¹

Es ist auch begreiflich, dass die genossenschaft als ganzes solches wild als ihr eigenes betrachtete, das gewissermassen an den boden gefesselt war und da — in bestimmten gegenden — alljährlich erbeutet werden konnte. Dazu gehören vor allem die wertvollen lagerstätten des fuchses, dessen daselbst gefangene junge des felles wegen bei sehr vielen völkern bis zum herbst aufgezogen werden, — von den finnen bis jenseits des Urals. „Altem brauche gemäss“, schreibt P. A. STORCH,² „sind alle fuchshöhlen bei den dörfern an der Petschora eigentum der ganzen gemeinde. Alle da gefangenen jungen fuchse werden zu gleichen teilen unter sämtlichen mitgliedern dieser gemeinde verteilt, und bei mehr oder minder glücklichem fang kommen auf jedes mitglied 50—100 stück. — — — Die samojeden füttern sie auch mit fischen . . .“ Die angabe bezieht sich wahrscheinlich ausser auf die genannten und die russen auch auf die syrjänen.

Als ein erbe aus der ehemaligen kommunistischen zeit der sippe ist wohl der früher in Finnisch-Lappland herrschende rechtsbrauch zu betrachten, nach dem alles grössere und wertvollere mit aktiven fanggeräten erbeutete wild, wie renntiere, biber, bären und wölfe, unter den dorfgewossen gleichmässig verteilt wurde. Dieses prinzip ergibt sich deutlich aus einem entscheid des things in Sompio aus dem jahre 1733.³ Der länsmann hatte einige lappen vor das

¹ A. KAUFMANN, Land und Leute im obern Nilgebiete am weissen Flusse, 1862, p. 138: „Der Held, der ihm (dem flusspferd) die erste Harpune glücklich in den Leib schleuderte, und am meisten beitrug zum Fange, bekommt den bestimmten Ehrentheil, alles Andere wird vertheilt — und zwar an Alle im Dorfe.“

² Промышленность крестьянъ Арх. губерніи. Труд. Имп. вольн. экон. общ. 1850, Т. 4, p. 8.

³ ISAK FELLMAN, Handlingar III, p. 117.

thing laden lassen, damit sie „nach altem brauch dem dorfe den an teil an einer wolfshaut überlassen sollten . . ., da sie aber dem dorfe gegenüber jede gemeinschaft damit bestreiten wollen, wo doch“ — wie die worte lauten — „Hans Johansson, der in seinen jungen jahren 3 wölfe erlegt hat, diese alle dem dorfe zur teilung übergab, ebenso soll Johan Hindersson Torri vor einiger zeit einen bären erlegt haben, wovon er auch dem dorfe einen teil überlassen hat; dabei hat er sich auf die alte sitte im gerichtsbezirk berufen, dass biber, wilde renntiere unter ihnen allen zur verteilung kommen sollen wegen der armen alten und sonst erwerbsunfähigen menschen, die sich ihren unterhalt nicht selber verschaffen können; doch musste er zugeben, dass jeder, der einen vielfrass, fuchs, otter oder marder erlegt, das fell allein behält und keinen teil an das dorf abgibt.“

In der von dem länsmann dargestellten form scheint sich der brauch wenigstens im kirchspiel Kittilä bis in die zweite hälfte des 18. jahrhunderts erhalten zu haben. Darauf deutet wenigstens ein übereinkommen, das die bauern von Kittilä auf dem thing von 1769 untereinander trafen. Das protokoll vermeldet: „Es kamen sämtliche dorbewohner von Kittilä überein, dass jeder von ihnen hienach berechtigt sein soll alle wilden renntiere zu erlegen, die er vor weihnachten innerhalb des kirchspiels findet, und den fang für sich allein behalten; sollte aber einer der bewohner von Kittilä wilde renntiere innerhalb der gemarkung Kittilä zwischen dem ersten weihnachtstag und dem nächsten mittfasten antreffen, so ist das sofort allen bewohnern von Kittilä mitzuteilen, ohne dass einer für sich diese wilden renntiere jagen oder sie erlegen darf, wonach sich die männer, je einer aus jedem gehöft von Kittilä in der weise, wie es von altersher geschehen, sich aufmachen, die wilden renntiere erlegen und ihre zahmen renntiere von ihnen trennen sollen, und was da an wilden renntieren gefangen wird, wird unter allen dorbewohnern nach den rauchfängen geteilt; wer sich aber von besagten dorbewohnern auf an ihn ergangene aufforderung nicht zur jagd auf die wilden renntiere einfindet, soll seines anteils an der beute verlustig gehen.“¹

¹ ISAK FELLMAN, Handlingar III, p. 205. Über dieselbe frage äussert JACOB FELLMAN (Anteckningar IV, p. 60): „Im winter, wenn viel schnee

Dass namentlich der renntierfang im frühling und seine beute auch nach dem erwähnten neuen übereinkommen für das dorf gemeinschaftlich blieben, ist sehr natürlich. Zu dieser zeit hielten sich nämlich die wilden renntiere in scharen vereinigt wegen des tiefen schnees in einundderselben gegend und traten sich wege, um sich so ihr vorwärtskommen zu erleichtern. Von mehreren seiten, besonders bei den pfaden umstellt sind sie fast hilflos und auch, wenn sie ausreissen, auf schneeschuhen leicht einzuholen. Vom standpunkt des dorfes (d. h. der sippe) war es durchaus nicht wünschenswert, dass ein einzelner diese vorzügliche gelegenheit benutzte, um sich eine grosse beute zu sichern. Auch der ertrag war besser, wenn sich eine grössere menge von leuten an dem fang beteiligte.¹ Die lappen machten denn auch um den aufenthaltsort der herde, um das sog. *kiekero*, einen kreis, wobei sie schlingen und hunde zu hilfe nahmen.² Nach dem namen *kiekero* zu urteilen war diese fangart früher wohl auch bei den finnen üblich.

gefallen ist, begeben sich die wilden renntiere in die berge, um dort unter dünneren schneesichten renntiermoos hervorzugraben. Erst mitten im winter beginnt in den bergen der fang; dahin darf sich niemand allein begeben, denn was gefangen wird, ist der gemeinsame fang der dörfer oder gemeinden von Kemi-Lappland. Von jedem hause zieht ein mann aus, und alles was gefangen wird, ist gemeinsame beute; bei der teilung erhält jeder gleich viel.⁴

¹ Protokoll des things zu Kittilä im jahre 1754 (ISAK FELLMAN, Handlingar 1, p. 242): „Was sonst an wild gefangen wird, gehört jedem allein, ausgenommen die wilden renntiere, die auf dem gefrorenen schnee im frühling gefangen werden, wenn ein rudel getroffen wird, auf welches das ganze dorf jagd macht, was jetzt seit 5 oder 6 jahren nicht vorgekommen ist. Im herbst gefangene wilde renntiere gehören dem fänger allein.“

² JOHANNIS TORNAEUS (Berättelse om Lapmarkerna, 3, p. 56) schreibt: „Die waldlappen haben eine andere art renntiere zu fangen, ausser, dass sie von zeit zu zeit einzeln auf eins oder das andere stossen. Denn zur fastenzeit im winter, wenn der schnee bis 5 spithamen oder auch mehr, bis 3 ellen tief liegt, müssen sich die renntiere zusammenscharen und an einer gewissen stelle bleiben, wo sie ihr futter finden, da sie jetzt nicht mehr in stände sind davonzulaufen und in dem tiefen schnee zu waten, sodass sich der platz, den sie so eingenommen haben, je nach der grösse des renntierrudels über eine ganze oder halbe meile erstreckt. Die lappen verstehen

Der biberfang scheint in Finnisch-Lappland so lange gemeinsame sache des dorfes geblieben zu sein, bis die finnischen kolonisten ihn zu stören anfangen und durch ihre eingriffe diesem wertvollen tier schliesslich ganz den garaus machten. Diese jagd unterlag bei den lappen genau befolgten bestimmungen. Zur sicherheit dafür, dass niemand einen von ihm gefangenen biber verhehlte, sondern ihn dem dorfe als gemeinsames gut überliess, musste ein eid geleistet werden.¹ Wer einen biber verhehlte und zum eigenen besten verwandte, wurde zu einer geldstrafe verurteilt und gezwun-

es sich diese gelegenheit wohl zunutze zu machen: sobald der schnee am tag durch die sonnenwärme und nachts wieder durch den frost sich mit einer kruste überzogen hat und so hart geworden ist, dass er den hund und den mann auf schneeschuhen trägt, machen sie sich sofort auf, suchen den ort auf, wo sich die renntiere aufhalten, und legen vor tagesanbruch in aller stille schlingen um das ganze lager auf allen pfaeden, wo die renntiere gegangen sind, um das weisse moss zu fressen, das im winter ihre nahrung ist. Dieses lager wird von ihnen *Kiekero* genannt. Wenn es tagt, lassen sie die hunde in das lager oder *Kiekero*, welche die renntiere heraufstreiben, sodass sie schliesslich in den schlingen hängen bleiben müssen. Die aber, welche entkommen, werden von den hunden und den lappen verfolgt. Und sie kommen nicht zu weit, bis ihnen der mann mit dem spieß über dem kopf ist. — — — So schlachten sie die ganze renntierherde, sodass keins entkommt, und wenn es noch so viele wären.«

¹ Entscheid des things von Kittilä aus dem jahre 1701 (ISAK FELLMAN, Handlingar III, p. 583): „Da das volk in diesem dorfe Kittilä berichtet hat, wie alle nach uraltem brauch untereinander an dem biberfang so interessiert sind, dass alle biber, die der eine oder der andere von ihnen fängt, in einer masse gesammelt und dann proportionaliter unter der dorfbewohnerschaft verteilt werden, und damit es dabei umso richtiger zugehen konnte, es auch üblich gewesen ist, dass alle nachbarn sich eidlich verpflichtet haben ehrlich dabei zu verfahren; da sie beehrten, dass dies auch jetzt geschehen möge, nachdem einige der alten leute gestorben und junge angeessene an ihre stelle gekommen sind, die bisher keinen eid geleistet haben; so erhoben sie nun allesamt ihre finger und schworen, dass sie mit fleiss und ernst besagtem biberfang obliegen und alles, was sie fangen würden, allen anderen ehrlich offenbaren und abliefern wollten, damit es unter den dorfbewohnern verteilt werde, und nichts davon zu ihrem eignen nutzen anwenden wollten“.

gen den dorfbewohnern den preis des gestohlenen tieres zu zahlen.¹ Biber unter einem jahre durften nicht getötet werden.² Im sommer wurden keine biber gefangen, weil das fell alsdann nicht dicht genug war. Auch das biberfell taugte im sommer nicht viel, aber vor und zu weihnachten war es am grösstem und von bester beschaffenheit.³ Im Kuolajärvi wurden die biber früher „ackergeld“ genannt, „weil sie den acker in dem masse ersetzten, dass man sich für ihr teures fell mehl von den russen eintauschte“. Um 1830 wurden im Kuolajärvi wenig tiere gefangen; vor allem wurden sie damals auf der russischen seite in gepachteten gebieten gejagt.⁴

Auf den ertrag des gemeinschaftlichen fanges konnten nur die daran beteiligten anspruch machen. Jeder, der den fang aus faulheit vernachlässigte, ging leer aus nach dem sprichwort: „wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“. ⁵ Dagegen wurde dem, der durch krankheit an der teilnahme verhindert war, die hälfte von dem anteil eines mannes an der beute zugesprochen, „da diese sitte bei ihnen immer im schwang gewesen ist“. ⁶

Die teilung des grösseren wildes unter dem dorf scheint im 18. jahrhundert auch bei den nordösterbottniern brauch gewesen zu sein. Über das filialkirchspiel Kuolajärvi schreibt nämlich JACOB FELLMAN ⁷

¹ Entscheid des things von Enare aus dem jahre 1677. FELLMAN, Handlingar III, p. 19.

² JACOB FELLMAN, Anteckningar I, p. 556: „In Enare wurden früher einem übereinkommen gemäss keine biber gefangen, die nicht wenigstens ein jahr alt waren. Aus diesem grund gab es damals viel solche tiere, die für die bevölkerung eine gute einnahmequelle waren. Dieses übereinkommen aber wurde von eingewanderten finnen übertreten, was zur folge hatte, dass diese wertvollen tiere nach und nach abnahmen, und seit mehreren jahren ist es nicht mehr gelungen dort auch nur einen biber zu fangen.“

³ Protokoll des things von Kittilä im j. 1754. ISAK FELLMAN, Handlingar I, p. 242.

⁴ JACOB FELLMAN, Anteckningar III, p. 488.

⁵ Entscheid des things von Sompio aus dem jahre 1704, von Kittilä aus dem jahre 1714. ISAK FELLMAN, Handlingar III, p. 60, 67. Siehe auch p. 20 fussnote.

⁶ Entscheid der thinge von Sodankylä und Kittilä aus dem jahre 1698. ISAK FELLMAN, Handlingar III, p. 50.

⁷ Anteckningar III, p. 488.

aus der zeit seines aufenthalts in Lappland 1820 – 31, wo das kirchspiel schon zum grössten teil von finnen bewohnt war: ¹ „Zwischen der Bartholomäus- und Michaelismesse beschäftigen sich diejenigen, welche im obersten teil des filialkirchspiels wohnen, nur mit der jagd auf wilde renntiere. Diese jagd ist dann am einträglichsten und die renntiere sind fetter und bedeutend wertvoller als zur zeit des gemeinschaftlichen fanges der dorfbewohner auf den fjelden, der gleich nach dem 24. februar beginnt und etwa einen monat dauert. An der letztgenannten jagd, die von niemand allein getrieben werden darf, nimmt ein mann aus jedem anwesen teil. Bei der teilung der jagdbeute, die nach abzug dessen, was man auf dem zug verzehrt hat, übrigbleibt, fallen bei dieser jagd im mittel 3 – 4 renntiere auf jedes los. Zu anderen zeiten ist die jagd für jedermann frei; aber nicht vom 25. märz bis zum herbst, obwohl dieses verbot wenig befolgt werden soll.“

Man kann behaupten, dass dieser brauch der leute von Kuolajärvi bei den österbottniern nicht ursprünglich gewesen ist, im hblick darauf, dass sie, nach und nach dorthin eingewandert und zu den fanggenossenschaften der lappen gesellt, sich deren sitten anbequemten und auch, nachdem sie die oberhand gewonnen, in dieser hinsicht die verordnungen des lappischen gemeinwesens aufrecht erhielten. ²

Es liegen denn auch gründe zu behauptungen in diesem und jenem sinn vor.

In diesem zusammenhang ist nämlich ein brauch zu beachten, der das verhalten des jägers zu dem tier bestimmt, dem der eine oder die einen nachsetzen, das aber ein anderer oder andere töten. Das gewöhnlichste verfahren bei verschiedenen völkern ist, dass die widerstreitenden vorteile der verschiedenen beteiligten durch teilung in gleiche teile geschlichtet werden. ³ So erhält zb. in dem wogu-

¹ Anteckningar III, p. 479, 478.

² Über die einräumung der lappischen fangrechte an finnen siehe ISAK FELLMAN, Handlingar III: durch heirat p. 57, 68, durch kauf p. 87, 94, durch ansiedlung p. 161, 165, 168, 211.

³ Burjaten. KROLL, Охотн прав. бурятъ § 104: „Wenn einer zuerst ein wild verwundet und es verfolgt, ein anderer aber auf dieses wild stösst und

lischen dorf Leuš an der Konda der nachstellende die hälfte der beute, falls er an ort und stelle kommt, wenn ein anderer das tier schon getötet hat. Ebenso wird in dem wogulischen dorf Lobomos an der Sosva sowie am Irtysch in dem fall verfahren, dass ein anderer ein tier erschießt, das durch den pfeil eines selbstschusses verwundet worden ist. Als beweisstück dient in diesem fall der pfeilschaft, der an den im körper des tieres steckenden teil passen muss. Zu diesem zweck sind denn auch die pfeilschäfte in einigem abstand von der spitze mit ein paar querkerben versehen, an denen der schaft gewöhnlich durchbricht und die jeder jäger auf seine art macht. Wenn ein finnischer lappe ein von einem anderen verwundetes wildes renntier schießt, muss er es mit dem verwunder gleichmässig teilen.¹ Eine andere auffassung haben die ostjaken am Vach: wenn ein anderer jäger ohne wissen des ursprünglichen nachstellers auf die spur des vom letzteren verfolgten wildes kommt und es erlegt, so gehört es ihm.² Doch verliert er es, wenn er gewusst hat, dass dem tier von einem anderen nachgestellt wurde.

Es existiert ein brauch, der wenigstens auf den ersten anblick mit der eben berührten rechtsanschauung verwandt ist. KULIKOVSKIJ³

es tötet, so soll, wenn ein streit zwischen ihnen entsteht und sie sich an das gesetz wenden, falls das verwundete wild ein fuchs oder ein wolf ist, derjenige die 4 pften erhalten, der es zuerst verwundet hat“; p. 64: „Falls jemand ein wild anschießt, und dieses zu entfliehen vermag, aber darauf von einem anderen angeschossen wird, so sollen sie es halbpant teilen; wenn einer aber ein wild nur verfolgt, ohne es angeschossen zu haben, und ein anderer es erlegt, dann ist der erste nicht berechtigt etwas zu fordern; wenn aber einer jemanden trifft, der vor seinen augen einen zobel, fuchs oder wolf getötet hat, so soll dieser jenem vom überfluss seines fangs zwei pften geben, wenn man aber ein grosses wild, eine wilde ziege oder ein wildschwein tötet, soll der augenzeuge von dieser beute eine hüfte fleisch bekommen“.

¹ Entscheid des things von Sodankylä aus dem jahre 1666. ISAK FELLMAN, Handlingar III, p. 7.

² Anders verhielt es sich nach Hakon Adalstens Gule Tings Lov, cap. 24, in Norwegen: demjenigen sollte das tier gehören, der es aufstöberte und verfolgte, wenn es auch ein anderer dabei tötete.

³ Изъ быта охотниковъ Олонецкаго края. Сѣверный вѣстникъ 1891, III, Область. Одѣль.

berichtet über den bärenfang in Olonetz: „Es kommt aber auch vor, dass der bär schon getötet ist, wenn plötzlich eine andere genossenschaft erscheint und angibt, dass sie denselben bären verfolgt habe; für eine solche anzeige ist die zeit übrigens durch den gebrauch eingeschränkt, der in verschiedenen gegenden verschieden gestaltet ist; so zb. beeilen sich die jäger von Pudož und Vytegra, wenn sie einen bären zur strecke gebracht haben, diesem eine tatze abzuschneiden, und in Lodejnoe Pole wird ihm der kopf abgeschnitten; von dem abgeschnittenen körperteil wird die haut abgezogen, und die jäger, die sich danach einstellen, erhalten keinen anteil mehr“.

Diese reserve gegenüber unbeteiligten, die durchaus im einklang steht mit dem oben dargestellten lappischen grundsatz, dass nur die teilnehmer des ertrags der jagd teilhaftig werden konnten, war ausser in Kola- und Finnisch-Lappland auch in Russisch-Karelien und Ostfinland rechtsbrauch. „Wenn ein aussenstehender“, schreibt T. Itkonen,¹ „zufällig an den fangplatz kam, bevor das wild abgezogen (Koltta) oder seine läufe zerbrochen waren (Enare), erhielt er die hälfte der beute. Handelte es sich um einen vogel, so wurde er geteilt, falls der jäger ihn nicht schon in seinem schlitten untergebracht hatte, sondern der vogel zb. noch im wasser lag“. „Wenn ein wildes renntier erlegt wurde“, berichtet Martini aus den kirchspielen Kivijärvi und Vuokkiniemi in Russisch-Karelien, „musste schnell feuer angemacht und das *Keroñi* (die gurgel) des renntiers durchgeschnitten werden. Danach hatten unbeteiligte, wenn sich solche etwa einstellten, keinen teil mehr daran“. Auch wenn ein bär erlegt worden war, wurde schleunigst feuer angezündet, aber statt der gurgel wurde die maulhaut des tieres durchgeschnitten. Im kirchspiel Sotkamo wurde ebenso, wenn ein verfolgter bär erlegt worden war, ein feuer angemacht und die haut abgezogen. „Früher nahmen die männer, nachdem sie ein feuer angezündet hatten, zuerst die *huulipanta*, d. h. einen streifen rings um das maul weg, holten dann branntwein aus ihrem ranzen und feierten die erlegung des bären“. Ein anderer autor² berichtet aus demselben

¹ Bericht im archiv der Finnisch-ugrischen Gesellschaft.

² W. M. TERVO, *Metsästystietoja Sotkamon pitäjässä*. Helsingfors 1893, p. 21. — ANTTI HALONEN, Bericht im archiv der Finnischen Literaturgesellschaft.

kirchspiel: „Wenn ein bär erlegt wurde, wurde ihm sofort die schnauze abgeschnitten, und die, welche alsdann anwesend waren, bekamen von der beute ihren teil“. Aus dem kirchspiel Parikkala schreibt M. Pajari: „Wenn ein „mörkö“ (der popanz) — dieser name wurde gebraucht, um den eigentlichen namen des bären zu vermeiden — erlegt war, wurde sofort die schnauze abgehäutet, der schnauzenring abgeschnitten und um den hut eines mannes gelegt; wenn dann jemand zu dem gelage kam, fiel ihm nichts mehr von der beute zu“¹.

Solche reservate kann man nun auf zweierlei weise erklären: sie waren entweder vorkehrungen gegen andere demselben tiere nachstellende jäger oder sie beruhten bei dem zerfall der sippengemeinschaft auf dem verlangen sich von der verteilung der beute an alle angehörigen der sippe zu befreien. Der wortlaut der angeführten finnischen beispiele scheint die letztere annahme zu stützen, denn von reservaten gegenüber konkurrierenden jägern ist in ihnen nicht die rede, und die von Itkonen angeführte sitte ist ja gerade gegen die zufällig an den fangplatz gekommenen leute gerichtet. Von den syrjänen wissen wir sogar, dass es bei ihnen sitte war unteiligten, die an den weidplatz kamen, einen teil von dem erlegten bären zu geben (Vytschegda, Skorodumaja). Im hinblick darauf, dass die lappen wirklich das edlere und wertvollere wild als gemeinsames eigentum der genossenschaft ansahen, ist die annahme, dass die finnen seinerzeit dieselbe rechtsauffassung gehabt haben, sehr wahrscheinlich.

Aber für die kommunistischen anschauungen unter den finnisch-ugrischen völkern haben wir noch einleuchtendere belege. Die heidnischen ostjaken von Obdorsk teilten nach einer angabe von CASTRÉN² die tagesbeute brüderlich. „Und bemerkenswert ist hierbei“, sagt er, „dass man sich nie gegenseitig um ein almosen angeht, sondern es als sein unbedingtes

¹ Ähnliche bestimmungen gab es in Schweden schon zur zeit der landschaftsgesetze. EBBE SAMUEL BRING (ÖGL Bygga B. XXXVI, I,4): „Im Östgötagesetz wird bestimmt, dass alle, die am kesseltreiben teilnehmen, solange der bär einen fuss rührt, ihren anteil an dem bären haben“.

² M. A. CASTRÉN, Nordiska resor och forskningar I, p. 299.

recht betrachtet ohne jede zeremonie das eigentum seines nächsten anzutasten“. ¹ Der wichtigste hinweis in diesem sinn findet sich aber in einer äusserung KULIKOVSKIJS ² über Olonetz: „Noch in neuester zeit wird am Šimjörv alle beute — sowohl vögel als wild — gleichmässig unter den zufälligen teilnehmern verteilt; eine ausnahme machen die bärenjäger: diese bilden eine besondere genossenschaft und teilen die beute nur mit denen, die auf den bären losgehen“. ³

Eine derartige teilung kann man wohl nur so erklären, dass sie ein überlebsel eines ehedem mit bezug auf das wild geübten kommunismus ist. Eine teilung unter der jagdgenossenschaft, deren mitglieder von anfang an sich verabredet haben gemeinschaftlich zu jagen, kommt zwar oft vor, ist aber auch in diesem kreise durchaus nicht immer natürlich. So wird zb. bei den ostjaken am Vach die beute nur unter denjenigen angehörigen der genossenschaft gleich geteilt, die wirklich den ganzen tag zusammen herumstreifen, was in einem solchen fall auch recht und billig ist.

¹ Dasselbe ist der fall bei den samojeden. ЕФИМЕНКО (Юридические обычаи лопарей, кореловъ и самоѣдовъ арх. губ. Записки И. Р. Г. О. п. отдѣл. этн. Т. VIII, 1878, p. 231) schreibt: „Wenn sich ein reicher samojede weigert den notleidenden armen ein renntier zum unterhalt zu geben, so jagen diese von der herde des reichen je ein oder zwei renntiere weg, und das allgemeine friedensgericht lässt diesen diebstahl ungeahndet, weil der reiche nach ihren anschauungen verpflichtet ist den armen zu helfen und es nicht zulassen darf, dass dieser hunger leidet. Übertretungen dieser art seitens der reichen sind selten. Darum geschieht es auch sehr selten, dass ein samojede einen anderen samojeden bestiehlt, während sie von den russen oft stehlen“. — Unter diesen umständen ist es begreiflich, dass man es nicht gelernt hat für eine gabe zu danken. So schreibt auch CASTRÉN: „In dieser Sprache giebt es nicht einmal das Wort danken, gieb aber dem Samojuden einen Schluck Branntwein, ein Stück Brot, einen Tuchlappen, gleichviel was, so ist er bereit bei. einer andern Gelegenheit für dich in den Tod zu gehen“. Dem gegenüber kann die ehemalige anschauung der bewohner des österbottnischen kirchspiels Piippola von interesse sein, dass man für das bärenfleisch, das den armen geschenkt wurde, nicht danken durfte.

² Изъ быта Олон. края, p. 43.

³ Vgl. auch DARGUN, Urspr. u. Entwickl.-Geschichte des Eigentums, p. 36.

da es u. a. vorkommen kann, dass nicht zu entscheiden ist, von wessen waffe das tier getötet worden ist. Unter den mitgliedern der genossenschaft, die — und das ist ja auch bei genossenschaften das gewöhnliche — zerstreut wandern, wird keine beute verteilt, was ebenfalls ganz gerecht ist. Ja mir wurde am Agan gesagt, dass jeder das von ihm gefangene behält, auch wenn die genossen seine brüder wären. Da aber trotzdem die gleichmässige teilung unter den angehörigen einer jagdgesellschaft die häufigste erscheinung ist und da es ausserdem auch vorkommt, dass die ganze beute mit zufällig zu der gesellschaft gestossenen geteilt wird, hat der schluss, dass dieser brauch auf kommunistische anschauungen zurückgeht, gute belege für sich.

Eigentümlich sind vom standpunkt dieser auffassung die beziehungen der olonetzischen jagdgenossenschaften überhaupt. KULIKOVSKI¹ schreibt über diese verhältnisse: „Die jagdgenossenschaften begegnen sich nicht selten im walde; oft vereinigen sich 2—3 genossenschaften zu einer, und wenn auch die teilnehmer nach verschiedenen seiten auseinandergegangen sind, verschiedenes wild erlegt, die einen sogar viel erlegt haben, die anderen aber mit leeren händen zurückgekehrt sind, so wird doch die beute immer unter allen kontrahenten gleichmässig geteilt; so vereinigen sich die genossenschaften nicht nur aus den bewohnern von nachbardörfern, — gemeinden und wolosten, sondern bisweilen auch aus solchen verschiedener kreise. — — — Solche zusammengesetzte genossenschaften bilden sich an allen ecken des gouvernementes, aber genossen, die sich begegnet sind, können gewöhnlich auch nach gutdünken übereinkommen zusammen zu jagen oder dies auch unterlassen; ganz anders ist es am Šimjörv (kreis Lodejnoje Pole): da müssen genossen, die sich im walde begegnen, nach uraltem brauch unbedingt „für eine kopeke“ miteinander jagen, dh. sie teilen die ganze beute entsprechend der zahl der teilnehmer einer solchen gelegentlichen zusammengesetzten genossenschaft, die sich aus 2—3, mitunter sogar aus 4 verschiedenen genossenschaften gebildet hat; die

¹ Изъ быта Олон. края, р. 43.

genossenschaften gehen gewöhnlich nach verschiedenen seiten auseinander und nehmen dann, nachdem sie sich an einem verabredeten platz getroffen haben, die teilung vor“.

Die jagd war also gewissermassen auf denselben grundsatz gegenseitiger hilfe gegründet wie die versicherungsgesellschaften unserer zeit. Während aber dieser grundsatz im volke ehemals ein überlebsel aus der zeit des kommunismus bezeichnete, bedeutet er bei den hentigen kulturvölkern eine neue lebensform.

Auch in Koltta-Lappland konnten die sich im walde begegnenden genossen übereinkommen miteinander zu jagen und die beute zu teilen. „Übrigens trieben“, berichtet T. Itkonen,¹ „die familienmitglieder die jagd zusammen und, wenn es sich um einen grösseren zug, zb. den fang der wilden renntiere, handelte, die vertreter der verschiedenen familien der sippe gemeinschaftlich, und zwar schon darum, weil man in solchen dingen, wie auch in anderen, natürlicherweise mit der unterstützung der nächsten nachbarn rechnete. Die beute wurde unter der teilhaberschaft (*sèb̄ra*) gleichmässig und durch das los (*vuof̄be*) verteilt, besonders wenn ein gegenstand darunter war, den man nicht zerteilen wollte, zb. ein fell. Das losen ging in der weise vor sich, dass sich jeder aus einem stück holz ein los herstellte und es einem manne in die hand (Koltta) oder in den handschuh (Enare) legte, und diesem machten die anderen ein los, ohne es ihm zu zeigen. Der verloser nahm dann die hölzer in der reihenfolge, wie es ihm behagte, und legte sie nach gutdünken auf die verschiedenen anteile“.

Soviel ich weiss, teilen die verschiedenen jagdgenossenschaften bei den ob-ugrischen völkern die beute nicht untereinander. Dass aber eine teilung innerhalb einer genossenschaft (*mir* Kazym, *isõra* Kunevat) stattfindet und dass die genossenschaften sich vorzugsweise aus verwandten zusammensetzen, ist im licht der obigen ausführungen natürlich.² Die beute wird noch heute oder wurde wenigstens

¹ Bericht im archiv der Finnisch-ugrischen gesellschaft.

² Auch bei den samojeden ist nach A. ЕФИМЕНКО (Юридич. обычаи, р. 205, 228) die teilung der beute unter der gemeinschaft üblich. L. САВАНЬЕВ, Беѣда 1872, 6, р. 79, 80: „Im nördlichen teil des gouvernements Perm

vor nicht langer zeit gleichmässig unter den teilnehmern verteilt bei den wogulen an der Sosva (Lobomos) und bei den ostjaken am Kazym und Irtytsch (Cingalinsk.). Die mitglieder der jagdgenossenschaft waren in diesen gegenden verwandte und assen dieselbe speise. Ebenso war es am Kunevat; doch liegen von diesem flusse keine nachrichten über die teilung der beute vor. Dass sich am Irtytsch in der regel nur verwandte zu einer genossenschaft zusammenschlossen, war auch darum natürlich, weil der boden dort nur unter den sippen geteilt war. Eine spätere erscheinung dürfte es sein, dass die beute nicht einmal, wie am Agan, Vach und stellenweise am Ob (*Kuijep-pūyol*), unter derselben genossenschaft verteilt wird.

. Auch von Nordfinland wissen wir, dass die beute früher unter der jagdgemeinschaft verteilt wurde. In „Tidningar utg. af et sällskap i Åbo“ 15. IX. 1777 heisst es über die jagd im kirchspiel Paltamo: „Ihre hauptnahrung suchen sie durch fischen und schiessen. Wenn der schnee tief und weich ist, können sie mit ihren schneeschuhen leicht bären, wölfe, elche und renntiere einholen; wenn sich aber auf dem schnee eine kruste bildet, sodass er ihre hunde trägt, dann töten sie alle renntiere und bären . . . junge aber schonen sie, wenn sie kein geweih haben, welche sie **wasat** nennen; die körper lassen sie im walde zurück, bis die jagd aus ist, denn hier im lande pflegen sie nicht zu stehlen . . . Wenn viele an einer jagd teilnehmen, kommen die ältesten und jüngsten mit einem **ahkio** nach, worin sie ihren proviantsack, den sog. **Laucku**,

und im kreise Bogoslovskaja war namentlich die eichhornjagd für die gegend von ungeheurer bedeutung. . . Jede genossenschaft nimmt proviant für einen monat mit. . . Die ganze beute wird von der genossenschaft zu gleichen teilen geteilt“. V. RASEVIG, Охота и дичь въ Корчевскомъ уездѣ (Тверской губ.). Журналъ охоты 1887, Авъ., p. 38: „Wenn die bauern ein kesseltreiben veranstalten und sie allein an demselben teilnehmen, dann teilen sie alles dabei erlegte wild (elentiere) zu gleichen teilen unter sich, einerlei, wer von ihnen das wild getötet hat“. — Die beute kann aber auch anders als gleichmässig verteilt werden. E. NIGMANN, Die Wahehe, Berlin 1908, p. 119: „Im übrigen bekommt bei gemeinsamer Jagd jeder den Teil, den er beim Falle des Tieres laut schreit: „Ich den Kopf“; „Ich die rechte Hinterkeule usw“. Siehe auch p. 19 anmerkung 1.

haben, in dem sie ihr brot verwahren; diese ziehen die haut ab und zerstückten; doch erhalten sie bei der teilung einen guten an teil wie der beste.“

Solange als das wild in den sippen als gemeinsames eigentum angesehen wurde, führten fälle wie der, dass der eine das von einem anderen verfolgte wild schoss, im bereich einundderselben sippe zu keinerlei streitigkeiten. Anders aber war es, wenn die jäger verschiedenen gruppen einer geteilten sippe oder verschiedenen sippen angehörten. Dass solche fälle meistens durch teilung zu gleichen teilen erledigt wurden, wissen wir aus dem obigen.

Das nutzungsrecht an einem bestimmten waldbgebiet bedeutete, wie wir gesehen haben, durchaus nicht immer, dass sein inhaber der unbedingte eigentümer des in ihm lebenden wildes war. Das mit aktiven fanggeräten erbeutete wild gehörte vielmehr in manchen fällen der genossenschaft als gemeinsames eigentum. Als regel darf man jedoch ansehen, dass das wild, das mit selbstfangenden geräten erbeutet worden war, sein eigen war, wie auch ihm allein das recht zustand für sein gebiet fanggeräte herzustellen¹. In dem masse aber, wie der ursprüngliche kommunismus verschwand, begannen die besitzer der waldböden überhaupt alles wild ihrer reviere als ihr eigentum aufzufassen².

Was die ostjaken betrifft, pflegen zb. die anwohner des Kunevatflusses, wenn sie in einem fremden teil des waldes auf renntier spuren stossen, diesen nicht ohne erlaubnis der eigentlichen besitzer des waldes nachzugehen. Wenn die eigenen waldbreviere arm an wild sind — die eichhörchen wandern bisweilén ganz aus bestimmten gegenden weg —, ist man notgedrungen auf die bessergestellten nachbarn angewiesen. Diese „lassen einander in ihre reviere, um in einer genossenschaft zu jagen, oder verpachten sie untereinander.

¹ Ebenso verhielt es sich während der zeit der landschaftsgesetze in Schweden und Norwegen. Suderm. Lag. Byggn. B. XIX; gesetz von Helsing; PAUS, Saml. af gamle Norske Love, 2. Part. pag. 173.

² In Schweden wurden wenigstens in Schonen schon zur zeit der landschaftsgesetze u. a. die fuchsbauten als privateigentum des betreffenden revierbesitzers angesehen (Skåne Lag XI).

Da aber die inorodzen überhaupt zu gutmütig und uneigennützig sind, zahlen sie einander bei der pacht der reviere wahre spottpreise¹.

Die gewöhnlichste hierhergehörige erscheinung ist jedoch, dass ein jäger ohne ein vorgängiges übereinkommen auf fremdes gebiet gerät und dort wild erlegt. Dies geschieht namentlich beim verfolgen eines grösseren tieres, eines elen- oder renntiers. Wenn das wild dann fremdes gebiet betritt, darf es der nachsetzende sowohl bei den wogulen (Konda) als auch bei den lappen² gemäss dem gebrauch ohne weiteres als sein eigen töten. Im anderen fall aber forderte die alte sitte in Lappland einen teil der beute für den eigentümer des waldgebietes. In Finnisch-Lappland war dieser teil gewöhnlich die hälfte,³ in Kola-Lappland aber von eichhörchen $\frac{1}{10}$ und von teurerem wild, wie von einem renntier, elentier, biber

¹ Томск. губ. вѣд. 1859. О Нарымскомъ Краѣ, p. 205.

² N. LUNDIUS, Descriptio Lapponiae, Svenska landsmål, XVII, 5, p. 30. — Die schwedischen landschaftsgesetze gestatten im allgemeinen auch die verfolgung des wildes in fremden wald hinüber: Spürt man in seinem eigenen wald ein eichhorn auf, und läuft es von dort in einen anderen wald, so darf man es ungestraft fangen; wird ein tier von jemandes spiess verwundet und folgt der, welcher den spiess geschleudert hat, selbst dem tiere, so darf er es ungestraft fangen, wo er es findet (Suderm. Lag. Byggn. B. XIX); wenn man elche jagt, sie aufscheucht und ihnen auf die spur kommt, so gehören die tiere denen, welche sie aufgescheucht haben, sofern sie sie innerhalb dreier nächte erlegen (ÖGL. Bygd. B. XXXVI, p. 223). — Die sibirischen völker waren hierin nicht so liberal. Transbaikalische burjaten (Природа и охота 1878, III, p. 54): „Die verbotene linie darf nur überschritten werden, wenn man einem wild nachsetzt, und dabei muss nachgewiesen werden, dass das tier wirklich von einem revier in das andere gelaufen ist. Dies wird durch die spuren des tieres kontrolliert.“ — Nomadisierende tungusen (L. L'VOV, Звѣрол. забайкальск. края, p. 13): „Wenn ein zobel über die grenze eines reviers in ein anderes, benachbartes läuft, ist der tunguse — — — verpflichtet dies seinem nachbarn mitzuteilen, und in diesem fall tritt er ihm auch einen teil von dem erlös des tieres ab.“

³ ISAK FELLMAN, Handlingar III, p. LXVI, LXVII, 47. — JACOB FELLMAN, Anteckningar IV, p. 251. Siehe auch N. LUNDIUS, Descriptio Lapponiae, p. 30.

und schwan $\frac{1}{3}$.¹ Bis tief in das 18. jahrhundert hinein unterlagen dieser bestimmung auch die erlegten raubtiere,² obwohl die schwedische jagdverordnung von 1664 ausdrücklich festsetzt, dass der fang dieser tiere mit jeder art von fanggeräten und allerorts gestattet sein sollte.³ Gegen ende des 18. jahrhunderts begannen jedoch die gerichte auch auf die verhältnisse in Lappland diese bestimmung anzuwenden, die bei einem viehzüchtenden volk wie den schweden allerdings natürlich war, aber unverständlich bei einem stamme, dessen existenzgrundlage das wild des waldes bildete.⁴ Auch verlangte die sitte, dass die gefangenen jungen füchse, die dann im herbst des fells wegen aufgezogen wurden, „mit den angrenzenden landbesitzern“ geteilt werden sollten.⁵

Auf dem gebiet der rechtsbräuche der finnisch-ugrischen völker ist bisher nur sehr wenig gearbeitet worden: auch ist das material zum grössten teil noch nicht gesammelt. Es ist unter diesen umständen begreiflich, dass auch die vorliegende darstellung über die rechtsbräuche bei der jagd unvollständig ist. Es scheint jedoch, dass das besitzrecht der sippen am boden und das private besitzrecht an den fanggeräten und dem hauptsächlich von ihnen eingenommenen gebiet schon früh entstehen und dass sich neben diesem privatrecht die kommunistischen anschauungen besonders bezüglich des durch aktives eingreifen erbeuteten wildes lange zeit behaupten.

¹ Bericht von T. ITKONEN im archiv der Finnisch-ugrischen Gesellschaft.

² ISAK FELLMAN, Handlingar III, p. 2. PEHR FJELLSTRÖM, Kort Berättelse om Lapparnas Björna-fänge. Stockholm 1775, p. 8: „Unter den lappen herrscht die im allgemeinen streng befolgte bestimmung, dass das besteuerte land, auf dem der bär erlegt worden ist, auch einen anteil an demselben bekommt, mag der eigentümer dabeigewesen sein oder nicht; ist er selbst dabeigewesen, nimmt er als bodeneigentümer seinen besonderen anteil an dem bären zuerst und dann denselben anteil wie die anderen, die seine begleiter oder kameraden gewesen waren.“

³ ISAK FELLMAN, Handlingar III, p. 116.

⁴ Ebenda, p. 175.

⁵ Ebenda, p. 162.

Untamalan kalmisto.

Kirjoittanut

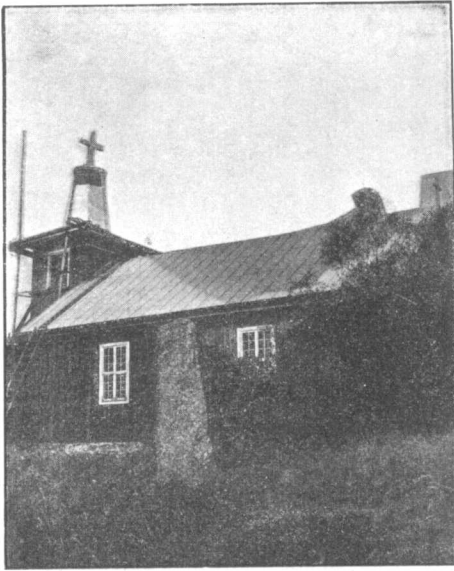
A. M. TALLGREN.

Se muistorikas seutu, jota ennen muinoin on kutsuttu Kalandiksi¹ nykyisen Uudenkaupungin ympäristöllä, on viime aikoina monessa suhteessa ollut muinaisen sivistyshistoriamme huomioneesineenä. Sen entiset kieli- ja kansallisuusolot, sen nimistö, sen historiantakaiset ja varhais-historialliset² muistot kätkevät aineksia ehkä tärkeisiin tieteellisiin keksintöihin. Viimeaikoina ovat nimenomaan kansanrunouden tutkijamme kiinnittäneet huomiota eräisiin tosiasioihin, jotka näyttävät viittavan siihen että Kalevalan Kullervo-runosto on muodostunut näillä mailla osaksi ehkä paikallisten tapahtumain pohjalla. Tällöin on ollut puheena paitsi Kalandia Laitilan Untamalan³ kylä ja siellä muistiinmerkityt tarinat Kalevasta ja Kalevan pojista. Onhan Untamalan ikivanhan Pietarille pyhitetyn kirkon luona 217 cm. korkea, nelisärmäinen pystykivi, jota kansa kutsuu „Kalevan pojan viikatteen tikuksi“, jonka Kalevan poika, tai M. Kauppisen muistiinpanon mukaan „Väinämöinen“ oli Palttilan niityltä viskannut. Kalevan pojat, joita oli 2 tai 3, ovat heitelleet kivi-

¹ J. J. Mikkola: Muutama sana Kaland- ja Kalais-nimistä (Lännetär. Uusi jakso I s. 194—197). E. N. Setälä: Kullervo-Hamlet, s. 148 (Eripainos Finnisch-Ugrische Forschungen'ista).

² K. K. Meinander, Juhani Rinne: Finlands kyrkor I. Nykyrko och Nystad, s. 1—11 (1912).

³ Kaarle Krohn: Kalevalan runojen historia, siv. 672, 679 ss. E. N. Setälä: m. t. s. 135, 152—3.



Kuva 1. „Kalevan pojan viikatteen tikku“ Untamalan kirkon luona.

kasoja läheisillä vuorillakin ja painaneet jalan jälkensä Kirnusuon rannalle sekä aikoneet rakentaa sillan Untamalan Valkjärven poikitse Laitilan kirkolle.¹ Unohtaa ei myös suinkaan sovi itse Untamalan nimeä, joka on yhdistetty runoston Untamoon, ja niitä todennäköisesti ruotsalaisia „Lootolaisia, Calandis“ joista Agriкола puhuu, ja jotka erioituisina ovat olleet Kullervorunojen kuvaaman veljesvainon historiallisen uskottavuuden pohjana.

Muinaistutkijat vain eivät olleet Untamalan kylän historiantakaisesta asutuksesta ja oloista voineet mitään tietoja antaa. Muualta Laitilasta runsaita rauta-ajan kalmistolöytöjä ei sieltä ollut tavattu. Sellaisia etsiäkseni tein paikalle tiedusteluretken kesällä 1912 jolloin Untamalan kylästä tavattiin laaja varhemman rauta-ajan kalmisto, joka kyllä vielä toistaiseksi on suurimmaksi osaksi vain alustavasti tutkittu. Sitä selostava kirjoitus lienee kuitenkin paikallaan sille miehelle toimitetussa julkaisussa, joka on omistanut erikoisen tutkimuksen Kullervo-tarustolle.

Untamalan kylä sijaitsee Valkojärven länsirannalla olevalla luoteesta kaakkoon kulkevalla harjulla, joka ulottuu puolisen kilometriä kylästä eteläänkin päin. Se on ennen muodostanut järven länsirannan, tai ehkä oikeammin ollut saarena järvestä, mutta kun viime mainittua on laskettu, on harjun itä- ja länsipuolelle jäänyt alavia, nyt pelloiksi raivattuja maita. Itse harjun korkeus nyky-

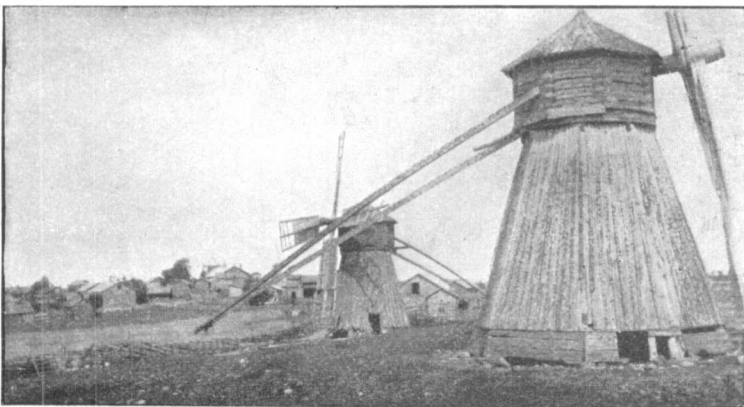
¹ M. Kauppinen: Kansantarinoita Laitilan pitäjältä. (Kotiseutu 1910: 360—361). Vrt. myös Hist. Museon topogr. arkisto, Laitila.



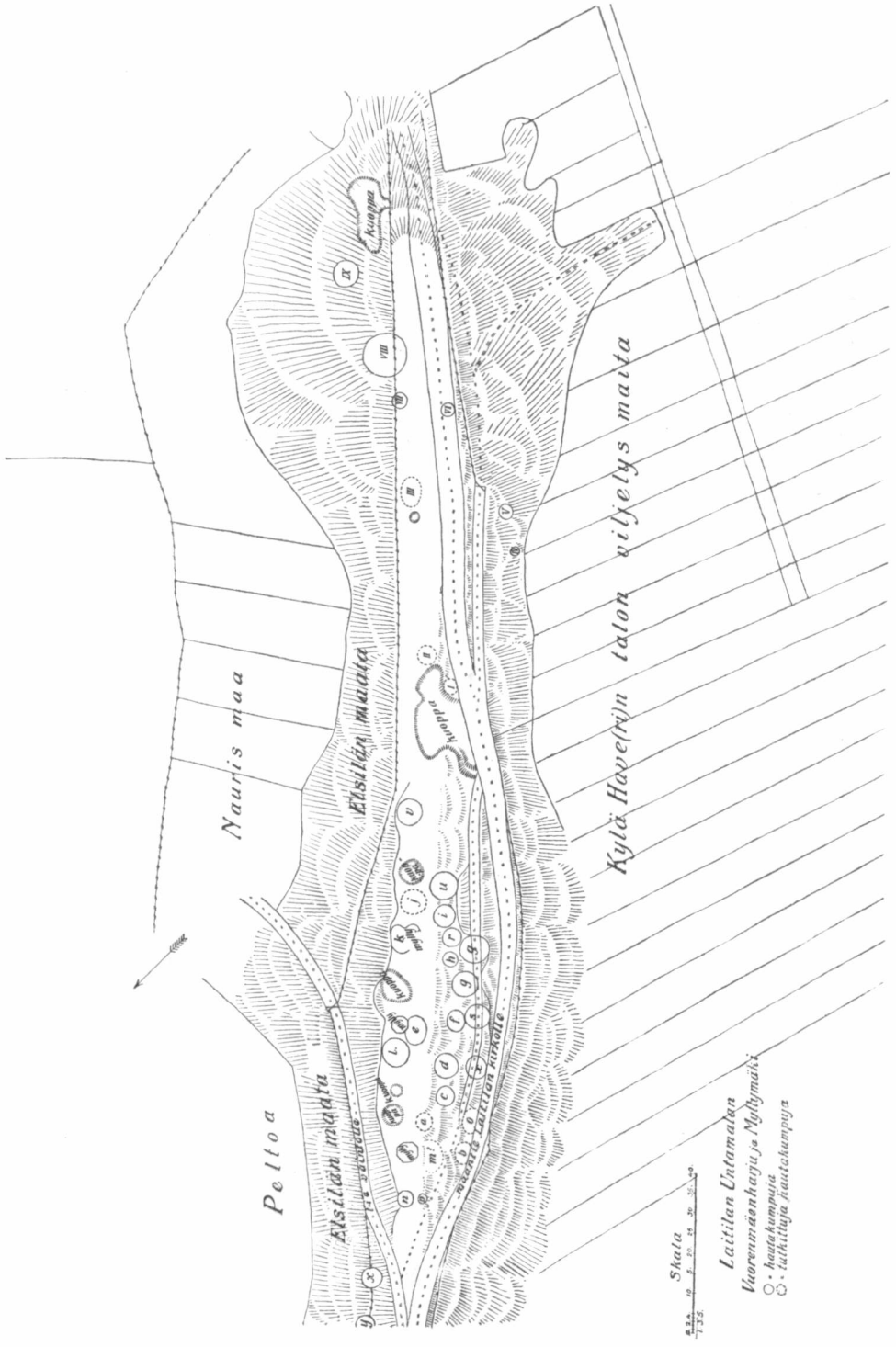
Kuva 2. Untamalan kalmisto kylästä N suuntaan. Etualalla 2 mahd. bautakiveä.

sin on n. 6 à 20 m., ja se on pitkin pituuttaan entisten matalain hautakumpujen peittämää. Sellaisia on kylän taloja rakennettaissa epäilemättä melkoinen määrä hävitettykin, sillä niitä on harjulla sekä kylän etelä- että pohjoispuolella. Harjun pohjoispäässä on niitä useita länsirinteellä, ja laellakin on niitä jokunen, joista yhdessä näyttää olevan keskellä erikoisesti asetettu pysty bautakivi; toinen samallinen on edellisen lähellä, vaikka sen ympärillä selvää kumpua ei näy olleen. Voi asettaa kysymyksen alaiseksi, eikö ehkä „Kalevan pojan viikatteen tikkukin“ ole samallinen bautakivi. Molemmat nuo matalat bautakivet näkyvät yläpuolisessa kuvassa.

Kylästä eteläänpäin olevalla harjunjatkoksella, jonka äärim-



Kuva 3. Untamalan kalmisto kylästä S suuntaan.



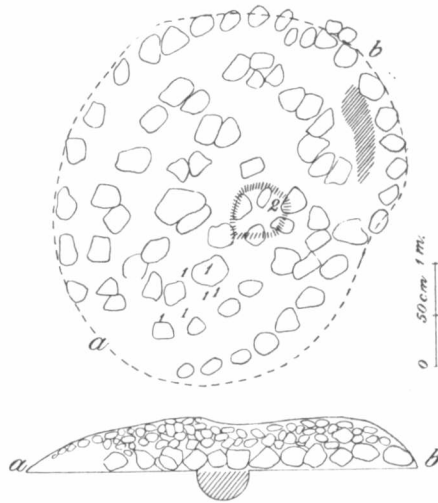
Kuva 4. Kartta Untamalan kalmistosta, kylästä S olevalla harjulla.

mäistä kaakkoisinta päätä kutsutaan Vuorenmäen harjuksi, näyttää kuitenkin pääasiallisin kalmisto olleen. Siellä voi todeta kokonaista 33 hautakumpua, minkä lisäksi sellaisia lienee muutamia hävitetty, kun hiljattain harjua pitkin tehtiin tietä Untamalasta Laitilan kirkolle. Jokunen hautakumpu on myös voinut olla harjun kapeimmalla keskikohdalla, josta hietaa on vedetty, kuten kartasta selviää. Vihdoin on harjulla 3 tuulimyllyä, 1 tuulimyllyn sija ja 5 kaivettua kuoppaa. Kaikilla näillä kohdilla on hautakumpuja voinut olla.

Kummut ovat yleensä aivan matalia, 20–50 cm., useimmiten n. 30 cm. korkeita. Niiden suuruus jonkun verran vaihtelee, läpimitan keskimäärin ollessa n. 5 m. Niiden muoto ei ole aivan pyöreä. Päältäpäin ovat ne ruohottuneet kuten ympäröivä ketokin, ja näkyy niissä yleensä paljollaisesti pieniä nyrkin kokoisia kiviä.

Kummuista tutkin 7, nim. ne, jotka kartalle ovat merkityt merkeillä a, b, o, j, I, II, III, joista lyhyesti selostettakoon kumpujen a, j ja II rakennetta ja löytöjä. (Hist. Mus. 6109: 28–44).

Kumpu a, 5×4 m, laaja, n. 50 cm. korkea, hyvin selvärajainen. Hauta oli tehty niin että alkuperäiseen maahan oli kaivettu kattilamainen, n. 50 cm. levyinen ja 30 cm. syvyinen hautakuoppa, jonne oli pantu polttoroviolla poltetun vainajan luunsirpaleet. Sen yli oli ladottu kiviä, joiden päällä oli kerros pieniä nyrkin kokoisia kiviä ja maata. Tässä kerroksessa oli asemapiirroksessa näkyvällä kohdalla pieniä saviastian palasia. Mitään muita esineitä kummusta ei löydetty.



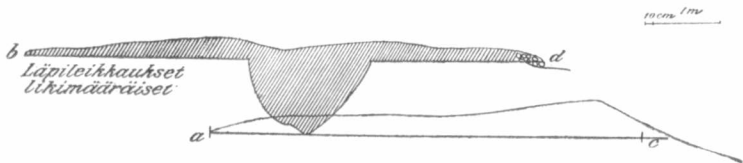
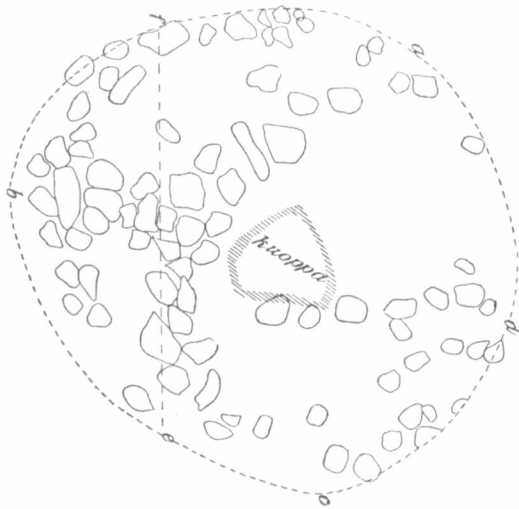
Kuva 5. Pohjapiirros ja läpileikkaus hautakummusta a.
1 saviastianpalaja. 2 luita.

Kumpu j oli rakenteeltaan pääasiallisesti samallinen kuin edellinen. Se oli suuri, $7 \times 6,5$ m. laajuinen, n. 30 cm. korkuinen, keskeltä jonkun verran notkolla oleva kumpu. Oikeastaan ei voi

varsinaisesta kummusta puhua, sillä sen muodostaa vain katukivi-tyksen tapainen kiviladelmä, jossa on n. 5 cm. vahvuinen kerros maata päällä. Tässä kummussa oli ainoana löytönä f kohdalla: ruostunut naulan kanta. Varsinaisen haudan on tässäkin muodostanut maahan kaivettu, suppilomainen, 1 metrin syvyinen ja $1,00 \times 1,40$ m.

laajuinen kuoppa, jossa päinvastoin kuin kummun a valkealla maalla täytetyssä kuopassa, oli ylt'yleensä sysimusta maata ja katukiven kokoisia, hauraksi palaneita kiviä. Joukossa oli eri korkeuksilla muutamia raudansirpaleita, mutta ei muita löytöjä, ei edes ainoatakaan poltettua luuta.

Kumpu II sijaitsi notkelmassa Myllymäen ja Vuorenmäen

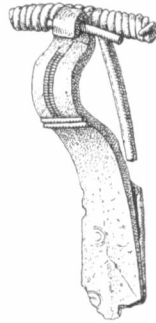


Kuva 6. Pohjapiirros ja läpileikkaukset kummusta j.

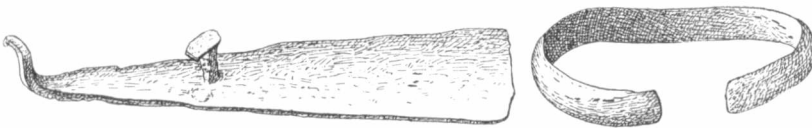
harjun välissä. Se oli n. $4 \times 4,5$ m. suuri mutta rajoiltaan hyvin epämääräinen, niin että vain yksi sen laita oli selvä, ja siinä oli reunalla kerros pään kokoisia kiviä. Muualla ei kiviä ollut lainkaan, lukuunottamatta keskellä olevaa 1 m. suuruisia kivikehää, jossa oli 8 kiveä ja niiden välissä yksi. Muussa kummussa, ei ollut varsinaista multaakaan, vain somerikkoja, ioka oli kuin pieniä rakeita. Liikuteltu maa näkyi ulottuneen 3–40 cm. syvälle. — Löytöinä tästä kummusta tuli pronssinen n. s. silmäsolki, (kuva 7) rautaisen veitsenterän kärkikatkelma ja pieni poltettu luu, ei muuta mitään.

Muut tutkimani kummut olivat rakenteeltaan sellaiset kuin kumpu a, paitsi että b:ssä ja o:ssa luut näyttivät asetetun maan pinnalle ilman erikoista hautakuoppaa, ja niiden yli oli luotu kumpu. Löytöinä saatiin b:stä, o:sta ja I:stä poltettuja luita, b:stä lisäksi kuonaa, o:sta saviastian palasia ja I:stä pronssinen rannerengas, ja rautainen hihnan(?)solitus (kuva 8). Kumpu III oli aivan löydötön.

Jos kohta kaivaukset nyt toivat päivän valoon vain vähän löytöjä, tietää paikallistaru sellaisia täältä ennen löydetyn ja harjun kätköissä yhä vieläkin olevan. Oli muka aikanaan löydetty Vuorenmäen harjusta melkoinen aarre. Sen olivat löytäneet pari



Kuva 7. Pronssinen silmiäsolki kummusta II.



Kuva 8. Pronssinen rannerengas ja rautainen hihnansolitus kummusta I.

pikkutyttöä, jotka olivat saaneet käsiinsä äitinsä laatikoista tämän silkit ja olivat ottaneet ne muka pestäkseen niitä, mutta matkalla hoksasivatkin erään kiven alta aarteen. Heidän sitä ihaillessaan äiti tulikin heitä „käsittämään“ ja tyttöjen juostessa pakoon jäi heille aarteesta jällelle vain yhdet kultaisista helmistä muodostetut ketjut. Se oli myyty kultasepälle Raumalla, ja rahoilla oli ostettu tytöille raamattu. *Jotain* perää tässä aarretarussa tuntuu olevan, sillä kertojistani eräs sanoi olevansa toisen kyseessä olevan tytön sisar ja monasti raamattu nähneensä.

Toinen taru tai oikeammin perimätieto tietää harjulla olevan aarteen, joka oli sinne sodan aikana kätkeyty. Kätkijä, jokin kauppias, oli luvannut ne löydettäissä Untamalan kirkolle, ja tästä kuuluu olevan kirjallisiakin tietoja, sillä 1870-luvulla oli kylässä käynyt ruotsiapuhuva herra, joka oli tutkinut Untamalan kirkkoa, ja paperiensa nojalla esittänyt asukkaille tämän tiedon, jonka he jo ennen perimätietona tunsivat. — Kuka tämä herra on ollut ja mitä

papereita hänellä on voinut olla, siitä en ole onnistunut tietoja saamaan.

Untamalan tutkitun kalmiston aikamäärittelyihin ja sivistysvaikutuksiin nähden on varma todistusarvo löydetyllä silmäsoljella. Se kuuluu erääseen muinaiskalu ryhmään, joka lukeutuu vv. 150—200 välille j. Kr., ja joka on levinnyt etupäässä Itä-Preussiin ja muualle Itä-Balticumiin, jos kohta sitä itäisestä Ruotsistakin tavaataan. Suomeen on se arvattavasti meren eteläiseltä puolelta kulkeunut sen runsaan itäbalttisen muinaiskaluston kanssa, joka toisella vuosisadalla j. Kr. on tiensä Suomeen löytänyt.

Toht. Alfred Hackman on viime vuonna eräässä oivallisessa kirjoituksessa „Suomen Museossa“ käsitellyt Suomen varhaisemman rauta-ajan löytöjä kahtena ensimmäisenä vuosisatana j. Kr. s.¹ Hän toteaa tuon aikakauden löytöjen vahvasti itäbalttilaisen luonteen, ja on taipuva näkemään niissä todistuksen suomalaisten uusien tulo-kasten Suomeen siirtymisestä. Laitilassa on paitsi Untamalassa, myöskin Kirkonkylässä tavattu tän aikuisia kumpuhautoja. Saman-aikuisia maassamme niin harvinaisia löytöjä on lähistöllä myös Uudenkirkon Varhelan ja Palsan kylistä, joten näyttää siltä, kuin Vakka-Suomen kulmaus olisi ensimmäisiä keskuksia maassamme, jota sivistysvaikutus Itämeren kaakkoispuolelta on kosketellut. On hyvin mahdollista, että Untamalan kalmisto tutkittuna on antava tärkeitä lisiä tämän kysymyksen ratkaisulle, ehkä valaisten sen ajan kansallisuusolojakin.

Mainitsen lopuksi erään muistiinmerkitsemäni paikallistarun, olipa sillä sitten merkitystä eli ei. Minulle kertoi näet Untamalan Kylä-Haverin talon isäntä kuulleen poikasena n. 20 v. sitte muutamalta vanhukselta, koskaan kouluja käymättömältä „Helmpruusilta“ että Untamalan Ilmotun niemessä² asui ennen vanhaan Ilmarinen niminen seppä, että Hankeran niemi oli „mainion tanssumiehen Lemminkäisen“ kotipaikka, ja että vihdoin Pyhämaan Voiluodolle oli

¹ Suomen vanhimmat rautakauden löydöt. (Suomen Museo 1912: 49—65).

² Paikka on Untamalan Ventolan maata, Peräjärven ja Velh'järven välinen kannas.

kerran paennut joku viimeksi Untamalassa henkiin jäänyt suuren vainosodan tieltä. Tähän viimemainittuun tuntuu viittaavan Kauppinen muistiinpanema taru Un ja Tan nimistä jättiläisveljistä, joista Un kerran riitaannuttuaan tappoi Tanin ja pakeni sitten Pyhämaalle. Tämän kuten muitakin paikallistaruja Untamalan seudulta on Kauppinen julaissut, kuten ylempänä mainittiin, Kotiseudussa 1910, s. 360—361.

Kiven tarina Hämeenmaan hurskaasta miehestä.

(„Seitsemän veljestä“², ss. 210—213.)

Kirjoittanut

V. TARKIAINEN.

Heti ensi lukemalla tulee mieleen ajatus, että tämän tarinan pohjana mahdollisesti on joku vanha legenda, mutta mikä, sitä ei ole helppo sanoa, sillä useissakin esiintyy siihen läheisesti vivahdavia piirteitä, vaikka aivan samanlaista tuskin lienee koko tarinakirjallisuudessa. Tavataanhan monissa kristillisissä legendoissa, varsinkin marttyrilegendoissa, tuo sama aihe: pyhä mies teljetään vankilaan — harvoin luolaan —, pelastuu sieltä ihmeellisellä tavalla ja kiittää siitä Jumalaa. Ja nuo yksityiset ihmeet, jotka esiintyvät Hämeenmaan hurskaan miehen tarinassa, ovat nekin melko yleisiä. Pimeä vankila kirkastuu yliluonnollisesti taivaallisesta valosta, heti kun pyhimys on siihen suljettu, esim. pyhän Barbaran¹, Krysantoksen², Eugenian³, Hilariuksen⁴, Julianuksen⁵ ja Restitutan⁶ legendoissa. Vuoresta puhkeaa lähde (josta välistä kerrotaan nimenomaan, ettei vesi siitä ottaen lopu) esim. Mosek-

¹ Ks. *E. Cobham Brewer*, *A Dictionary of Miracles*. London 1901, s. 416.

² Sama teos, s. 404.

³ ” ” s. 404.

⁴ ” ” s. 421 (Oikeastaan H:n kuollessa).

⁵ ” ” s. 405.

⁶ ” ” s. 406.

sen, pyhän Franciscus Paulalaisen¹ ja Jaakko Tarentolaisen² legendoissa. Ihana puu antaa hedelmiä esim. pyhälle Ordericus Pordenolaiselle, kun hän on sairaana ja hyljättynä korvessa („per dies multos decidentem et arbor fructum, et aquam ad ejus radices placide manentem“).³ Tunnettu legenda „Seitsemästä unikeosta“ sisältää myös useita analogisia piirteitä Hämeen hurskaan miehen tarinalle: seitsemän kristittyä miestä pakenee Decion vainon aikana Efesoksesta erääseen vuoren luolaan, pakanat tukkeavat luolan suun kivillä ja luulevat heidän kuolevan nälkään, mutta he vaipuvat vain pitkään uneen. Kun vaino-ajat vihdoin loppuvat (noin parin sadan vuoden mentyä), otetaan kivet luolan suulta pois ja pyhät miehet heräävät. He istuvat parhaillaan ylistämässä Jumalaa ja heidän kasvonsa „paistavat kuin aurinko“⁴, kun keisari Teodosius tulee heitä katsomaan ja lankeaa ilosta itkien heidän kaulaansa. Sen jälkeen vasta pyhät miehet nukkuvat ikuisen uneen.⁵

On näin ollen luultavaa, että Kivi on lukenut jotakin vanhaa legendariota ja siitä saamistaan vaikutelmista liiteltyt kokoon kertomuksensa.⁶ Niistä pyhimystarinoista, joita se mielestäni lähimmin muistuttaa, mainittakoon „Seitsemän unikeon“ tarinan lisäksi vielä pyhän Krysantoksen tarina, pääpiirteissään seuraavanlainen:

¹ Sama teos s. 238.

² „ „ s. 334.

³ *Peter Toldo*, *Leben und Wunder der Heiligen im Mittelalter* (XVIII Pflanzen), painettu aikakausjulkaisuun *Max Koch*, *Studien zur vergleichenden litt. Geschichte*, VIII, s. 49. Tähän voidaan myös verrata Jesuksen lapsuuden kirjan tunnettua kertomusta pyhän perheen Egyptin-matkasta, jolloin palmupuun kumartui ja antoi hedelmiä neitsyt Marialle.

⁴ „Kasvot loistavat kuin aurinko“ myös Moseksella sekä pyhällä Antoniuksella, Stefanuksella, Epifaneksella y. m. marttyyreillä. — Ks. *E. Cobham Brewer*, *A Dictionary of Miracles*, ss. 39 ja 40.

⁵ Ks. „Pikkuinen kertomus Seitsemästä Unikekosta. Suom. V. F—s“. (Lukemisia kansalle n:o 145, v. 1861.)

⁶ Luultavasti on Kivellä ollut käsillä jokin vieraskielinen legendario, sillä suomenkielellä painetuista pyhimystaruista hän ei olisi voinut saada kaikkia aineksia tähän tarinaansa.

Kristittyjen vainon aikana heitettiin pyhä Krysantos haisevaan vankilaan, mutta heti kun hän oli siihen astunut, muuttui paha haju suloiseksi tuoksuksi. Hän oli sidottu jaloista, mutta kahleet murtuivat tomuksi, kun ne häntä koskettivat. Hänet tungettiin sitten tuoreeseen härän vuotaan ja pantiin kuumaan auringon paahteeseen; mutta sen sijaan että vuota olisi kutistunut ja kuristanut hänet kuoliaaksi, se tarjosi miellyttävän verhon kuumuutta vastaan. Sitten hänet sidottiin paksuilla kahleilla, mutta nekin murtuivat tuhkaksi. Vankilassa, johon hänet teljettiin, ei ollut ikkunaa, ja se oli tavallisesti pilkkaisen pimeä, mutta niin kauan kuin pyhä Krysantos oli siinä, valaisi sitä ihanasti taivaallinen valo. Palvelijat sitoivat hänet ruoskimispaaluun, mutta rautakuulat, joilla ruoska oli varustettu, muuttuivat aivan pehmeiksi, ja sen sijaan että olisivat rikkoneet ihoa, ne estivät iskun voimaa. Hänet ripustettiin sidottuna riippumaan seinälle, mutta sidenuorat putosivat hänen päältään kuin pellavatukot. Ripustinpaalut murtuivat maahan ja tulisoihdut, jotka paloivat hänen kupeillaan, sammuivat itsestään. Tribuuni Claudius ja kaikki vanginvartiat, kuultuaan ihmeistä, saapuivat pyhän miehen luo, lankesivat polvilleen hänen jalkoihinsa ja rukoilivat, että hän kastaisi heidät. Silloin pyhä mies riensi syleilemään heitä; ja sinä päivänä liittyi kirkkoon tribuuni Claudius, hänen vaimonsa Hilaria, heidän kaksi poikaansa Jaso ja Maurus, kaikki kotiorjat, koko joukko sotilaita ja kaikki vankilan palvelijat.¹

Varsinkin on loppukohtaus tässä yhdenmukainen Hämeenmaan hurskaan miehen tarinan kanssa. Mutta suoranaisesti esikuvaksi ei Krysantoksenkaan legenda kelpaa. Se on korkeintaan tarjonut yhden merkittävän piirteen Kiven legendaan, jonka kokoonpano lienee katsottava omintakeiseksi, vaikka ainekset ovatkin vieraat, niinkuin kaikissa muissakin „Seitsemän veljeksien“ tarinoissa.

¹ *E. Cobham Brewer, A Dictionary of Miracles, ss. 403—404. Vrt. myös „Acta sanctorum“ XVI, ss. 25—34.*

Eräistä vainajainpalvontaan liittyvistä suomalaisista nimityksistä.

Kirjoittanut
E. A. TUNKELO.

1. Suom. hiisi, hiito- ja hitto.

Vastoin — osittain tieteessäkin — valinnutta käsitystä, jonka mukaan 'hiidet' olivat olleet jotakin synkissä saloissa, maaluolissa ja vuorenrotkoissa eleskelevää, historiantakaista Suomen alkuväestöä, ELIAS LÖNNROT siirsi hiisi sanan selittämisen mytologian alalle. Hän tuli tämän sanan alkuperästä v. 1858 pitämässään esitelmässä¹ siihen lopputulokseen, että suomen hiisi on alkuaan sama sana kuin lapin seida „en gudomlighet under bilden af en på något sätt ovanligare sten eller till någon menniskolikhet formadt träd äfvensom stället för sådana“. Lapissa muka on säilyneenä alkuperäinen merkitys „af en blid, välvillig, gynsam stämd gudomlighet“, mutta suomeen lainautuessaan sana on tullut merkitsemään mielenlaadultaan päinvastaista jumaluusolentoa, koska hiisi ensin oli suomalaisille, lappalaisten vihollisille, vihamielisen, pahaan suovan jumalan nimi. Kun lappalaiskansan jäännökset, suomalaisten vallattua heidän maansa, jumalineen elivät jylhissä, piilopaikoiksi sopivissa metsissä, maaluolissa y. m. s., liittyi hiiteen suomalaisilla se lisäkäsitys, että tämä heille vasten- ja vihamielinen olento asusti juuri tällaisissa paikoissa. Ja kun lappalainen juuri 'seitansa' avulla harjotti loitsimistaan ja noitumistempujaan, sai lappalaisnoita skandinaavisella ta-

¹ „Om ursprunget till Finnarnes Hiisi“: Acta Soc. Scient. Fenn. V; uudestaan painettuna kokoelmassa „Elias Lönnrots svenska skrifter“ (Helsingissä 1908—1912) I, ss. 302—310.

holla nimen **seidmaðr**, **seidkona** (s. o. seitamies, seitavaimo), joka myöhemmin laajeni merkitykseltään yleiseksi noidan (noita-akan) nimeksi. Skandinaavinen **seiðr** ('en vis Slags Trolddom') siis oli lappalaisperäinen sana eikä päinvastoin lapin **seida** skandinaavilaislaina, kuten Castrén oli olettanut.

Myöskin SETÄLÄ on pitänyt mahdollisena,¹ että suomen **hiisi** ja lapin **sieidde** sanoilla on etymologista yhteyttä, nim. siten, että ne ovat yhteistä snomalais-ugrilaista alkuperää. Mutta Setälä samalla huomauttaa, että sanain vokalismi tekee tämän yhdistämisen hankalaksi. Vaikeus on se, että suomen pääkorollisen, pitkän *i*n vastineeksi, jona lapissa säännöllisesti on *ī* tai *i*,² tässä sanassa tulisi *-iei- ~ -ei-*. Merksityksienkään yhdistäminen ei ole vapaa vaikeuksista. Toiselle lapissa esiintyvälle merkitykselle: 'locus sacrificii, ubi lappones olim simulacrum idoli lapideum vel ligneum positum habebant', voidaan suomalaiselta puolelta saada vastineeksi uhripaikan merkitys (ks. alemma), joskiu sellaisen, jossa jumalankuvaa tiettävästi ei ole pidetty. Mutta päämerkitystä, 'idolum', 'altes götzenbild', emme, kuten jo Lönnrot esitelmässään huomauttaa, Itämeren-suomalaisista kielistä tunne. — Kun muista suomalais-ugrilaisista kielistä ainakaan toistaiseksi ei tunnettane muutakaan vastinetta **hiisi** sanalle, on sekä puheenalaisten sanain sukulaisuus että niiden suomalais-ugrilainen alkuperä vielä epävarmana, ainakin todistamaton; ja muikin alkuperä on siis pidettävä vielä mahdollisena.

COMPARETTI on Kalevalaa koskeissa tutkimuksissaan³ lausunut sen ajatuksen, että vanha suomalainen metsänhaltija **Hiisi**, jonka varsinaisena asuntona on „tibeä metsä, metsäinen vuoristo“, on germaanilaista alkuperää:

„Diese **Hiidet** — — — sind nichts anderes als die mancherlei Waldgeister der germanischen Mythen, die ja auch wohl mit den *Riesen* verwechselt und vermengt werden und ursprünglich die *wilden Leute* der deutschen Tradition repräsentieren. Das will auch

¹ Nyelvtudom. Közlemények XXVI 414.

² WIKLUND, MSFO X, 1, s. 263: „Finnisches oder nordisches langes *i* entspricht in den jetzigen lappischen dialekten im allgemeinen einem langen oder kurzen *i*.“

³ Der Kalewala, Halle 1892, s. 180.

der Name **Hiidet** besagen, der von jenem germanischen worte (goth. **haithins**, angl. **haethen**, altnord. **heidhenn** etc.) herzuleiten ist, das später **Heide** (engl. **heathen**) wurde, aber ursprünglich Waldmann, *wilder Mann*, bedeutete.“

Vaikka kysymys siitä, ovatko ja kuinka germaani- ja skandinaavien käsitykset vuoren- ja metsän(haltija)väestä vaikuttaneet suomalaisten vanhoihin käsityksiin 'hiisistä', onkin vertailevan uskonnonhistorian käsiteltävä, ja nimikysymys voi siitä saada uutta valoa, niin kannattaa **hiisi** nimen mahdollista germaanisiperäisyyttä tarkastaa erikseenkin, vain kielen- tutkimuksen kannalta.

Hiljakkoin onkin SAXÉN Thomsen'in juhlakirjassa ¹ asiaa käsitellyt, tulematta kuitenkaan varmaan lopputulokseen, jonka vuoksi Setälä suomenkielen germaanisiperäisien sanain luettelossaan (FUF XIII) merkitsee hänen yhdistyksensä epävarmaksi.

Asia sietänee siis lisätarkastusta. Lähtien siitä että suom. **hiisi** ja viron **hiis** sanain vanhin tunnettu merkitys on 'wald', wahrscheinlich 'abgelegener, unbebauter, hochgelegener wald', SAXÉN asettaa germaaniselta puolelta **hiisi** (< alkusuom. ***hiiti**) nimen rinnalle alkuserm. ***haiþi** sanan. Tämä on laajalti edustettuna nykyisissä germaanisissa kielissä: siitä polveutuvat m. m. nykyisen yleisruotsin **hed** 'sandig, torr och ofruktbar landsträcka', uudennorj. **hei**, **heid** 'Hede, obeboet Egn; især om højtliggende skovløse Marker; saaledes oftest: Høislette, Fjeldmark, Fjeldvidder; ofte ogsaa: en Fjeldryg, et langstreckt Bjerg', ² 'saaledes, om plantefattige Flader og Lyngflader, hvilke dog gjerne ligger høiere end det dyrkede Land' ³, joissa molemmissa maaperän karuus ja metsättömyys on huomattava merkitysaines samoinkuin vastaavassa saksan **heide** sanassa: 'Flur, unbebautes Feld, Steppe'. Mutta viimeainittu merkitsee Pohjois-Saksassa myöskin metsää: 'wald, heide, lucus, sylva, saltus' ⁴, ja tämä merkitys tavataan myös skandinaavisten kielten itämurteissa — Gotlandin **haid** 'grosser, unbebauter wald, zusam-

¹ FUF XII 107—110.

² AASEN, Norsk Ordbog 275.

³ ROSS, Norsk Ordbog 309—310.

⁴ HEYNE, Deutsches Wörterbuch II 94.

menhängender waldboden mit starkem wald² — ja onkin hyvin vanha, koska se esiintyy puheenalaisen germaanisen sanan vastineella kelttiläisissäkin kielissä.¹

Mutta tämä yhdistys, vaikka oletetut alkusuomalaiset ja muinais-itäskandinaaviset merkitykset voidaankin tyydyttävästi asettaa vastakkain, on vienyt tekijänsä muotovaikeuksiin: alkugermin **haiþi* muodon rinnalle täytyy olettaa toinen „ablautsstufe“ **hiþi*-, jonka olemassaolo tosin ei ole mahdotonta, mutta ei todettua; eikä sana kirjottajan mielestä olisi voinut tulla kieleen ennen alkusuomen *ti:n* muuttumista *si:ksi*, joka tähän asti oikeana pidetyn katsantotavan mukaan on tapahtunut ennen germaani-*h*-tahtia alkusuomeen tulleita vaikutuksia; näiden seikkain lisäksi on Saxén'ista alku-*h*-kin herättänyt epäilyksiä, koska varhaisemmissa germaani-lainoissamme *k* vastaa skandinaavista *h*-ta, esim. *kallio*, *kaura*.

Tällöin mielestäni ei ole kylliksi kiinnitetty huomiota ensinnäkään siihen, että *hiisi* sanan rinnalla on ainakin suomessa ja virossa muoto *hiito*- eräiden johdannaisten ja yhdyssanain kantasanana sekä mytologisessa että yleisessä paikannimistöissä: suom. *hiitola* 1) 'hiisis hem, onda andars vistelseort', esim. *mene hiitolaan* 'gå åt fanders' (samoin kuin *mene hiiteen* 'drag för fan i våld, gå åt fanders'); 2) pitäjän nimi (LÖNNROT); 'Hiiden l. Hiiton koti s. o. Helveti' (KROHN).²

Vir. *hīd* (gen. *hiu*) 1) 'Riese, Recke', esim. *hiutõ* 'Riesenwerk, Riesenarbeit'; *hīglane* (< *hīdlane*); 2) *Hiu-mā* 'die Insel Dagö'; *hīdlane* (< **hiitolainen*) l. *hīglane* 'Bewohner der Insel Dagö'; 3) *hīd* = *hiz*' (gen. *hie*) 'Hain, Gebüsch' (WIEDEMANN).

Näistä näkyy, että *hiisi* ja *hiito* alkuaan ovat merkinneet ainakin osittain samaa: suomen mukaan poholaista tai muuta pahaa, pelättyä olentoa, viron mukaan taas 'jättiläistä' ja 'metsää'. Toisintomuotoina esiintyvät suomessa *Hiitto* = 'Hiisi' olentona (KROHN);

¹ Ks. FICK, Vergleich. Wbuch⁴ II 76; TAMM, Etym. Ordbok I 293; KLUGE, Etym. Wbuch d. deutschen Spr.⁷; FALK & TORP, Etym. Wbuch 388; UHLENBECK, Etym. Wbuch d. got. Spr.² 71.

² KROHN, Kalevalan runojen historia 48, 841 s.

‘hiisis hem, onda andars vistelseort’ (LÖNNROT); **Hiittola** = **Hiitto** (LÖNNROT); sekä **Hitto** ‘en ond genius’; ‘fanken, hin (hiisi)’; mene hitolle ‘gå åt fanders’ (LÖNNROT),¹ johon lisättäköön **hittavainen** l. **hittolainen** ‘en af Hittos folk’ (LÖNNROT).

Jättäen äänteellisen eroavaisuuden **hiisi**, **hiito-**, **hiitto** ja **hitto** muotojen välillä myöhemmin selitettäväksi, toteamme siis, että **hiito** (l. **hiitto**) sanalla esiintyy sekä suomessa että virossa samoja, paikkaa ja elollista olentoa tarkottavia merkityksiä kuin **hiisi** sanalla. Nämä yhteiset merkitys- ja muotoaineokset tekevät luultavaksi, että sanat **hiisi** ja ***hiito-** ovat samaa alkuperää.

Saxén on ohimennen viitannut muinaisislannin sanaan **hið** (neutr.) ‘Hie, hvori Bjørnen har taget Hvile for Vinteren’. Tämän rinnalla on toinen muoto **hiði**, joka merkitsee aivan samaa, sekä verbi **hiðast** ‘lægge sig i Hie; om Bjørnen, men ogsaa brugt i Betydning af ‘tage sit Ophold’ om de Eremiter, som havde Tilhold i Aegyptens Fjeldegne’. Ensin mainittu muoto **hið** esiintyy myös maakarhun nimessä **hiðbjörn**, jonka synonyymejä ovat m. m. **skógarbjörn** ja **viðbjörn** (s. o. metsäkarhu), samoin paikannimissä: muinaisnorj. **Hidáss**, nykyruots. **Hid** (talonnimi **Hiå** (< ***Hiþa**), **Hisjön** (> ***Hiþ-sø**) y. m.² Tämän **hið** sanan alkuskandinaavinen tai alkugermaaninen edeltäjä ***hiðo** < ***hiþo** vastaisi äänteellisesti alkusuomalasta ***hito** muotoa; ja tämän on ennen täytynyt olla olemassa itsenäisenäkin appellatiivinimenä, vaikka nähtävästi **hiisi** on anastanut siltä käyttöalaa myöhemmin.

Jo mainittu isl. **hiði** on myös vanha sana. Sitä vastaa nykyisen yleisnorjan **hide** (kansankielessä yleensä **hie** ja **hi**) ‘Skjul, Hule, hvori vilde Dyr have sit Leie: bjørnhide, Ulfhide’ (jonka ohella mainittakoon adj. **hidereken** ‘jaget ud af sit Skjul; om vilde Dyr’); sekä nykyruotsin **hide** ja tästä syntynyt nuorempi muoto **ide** (neutr.) ‘lägerställe under vintern för vissa vilda djur (t. ex. bjørnen, gräf-

¹ Esim. „Mene sä Hiton kätehen, seitsemälle perkelelle“ (Soikkola): „Tuo, tuo vasten vasttaeli: ‘Hitto häntä itkeköhön, Pahapuoli parkukohon!’“ (Hevaa): Krohn, Kalevalan runojen hist. 720, 725.

² HELLQVIST, Svenska sjönamn (Svenska landsmål XX 1), 221.

lingen)³ (SUNDÉN). TAMM¹ pitää hyvin todennäköisenä, että myöskin muin.-ruots. *ill-hyde* 'dåligt folk'² ja uudenruots. *hyde*, jota paikokittain (esim. Södermanlandissa) käytetään, samoinkuin toisaalla *hie*, *ill-hie* y. m., kollektiivisena halveksittavan väen nimityksenä, on asetettava tämän sanan yhteyteen, m. m. siitä syystä, että äsken mainittua *ide* sanaa murteittain käytetään nimityksenä myös 'om skojarnäste, tillhåll för pack, för tjuvar'. Tätä oletusta varmentaa suuresti VENDELL'in „Ordbok över de östsvenska dialekterna“ (2 häft. 1905), jossa (s. 337) tapaamme Uudeltamaalta, Varsinais-Suomesta (Finnby) ja Ahvenanmaalta (Föglö, Kumlinge, Brändö) kirjaanpannun, neutrum-sukuisen *hidä* sanan, joka merkitsee: 'hyde, pack, slödder', yhdistettynä konstruoittuun yleiskielen muotoon **hide*. Nämä sanat edellyttävät muinaisskandinaavista **hiði* sanaa, johon myöhäis-alkusuom. *hiisi* ~ *hiiden* äänteellisesti voidaan yhdistää, jos edellytetään, että *-si* pro *-ti* johtuu sanan mukautumisesta tyyppiin *viisi* ~ *viitehen* ~ *viiden*, *niisi* ~ *niitehen* ~ *niiden*, *riisi* ~ *riitehen* ~ *riiden*, *reisi* ~ *reitehen* ~ *reiden*. Vokaalivartalon loppu-*e*:stä huomautettakoon, että skandinaavisellakin puolella myöhemmin, 1300-luvulla, *e* astuu aikaisemman loppu-*i*:n sijaan.²

Koska *hiisi* on niin ylen tavallinen suomenkielisessä paikan-nimistössä — jopa Aunusta ja Vienan Karjalaa myöten — ei ole mahdotonta, vaan pikemmin luultavaakin, että toisiin paikannimiin sisältyy skandinaavista muotoa lähempi **hiiti*. Sellaisia paikannimiä ovat³: *Hiitinen* l. *Hiittinen* (gen.-*sten*, ruots. *Hiitis*) 1) Kemiön kappelin nimi, *Hiittisby* Kemiö 1545; 2) talonnimi Lohjalla (Hirvijoen kylässä); — *Hiittis* kylä Kivennavalla v. 1572, talo Turussa 1789; — ruots. *Hiitis* = *Hiiden* kartano Janakkalassa: 1383 *Laurens aff Hidis* 1383, *Anundher aff Hödhes*⁴; — *Hiitilä* Tammelassa (Letkun kylää, vrt. *Hiitelä* Artjärvellä, kylä; Kyrössä ja Kuusamossa, talo); — *Hiitikka* talo Karkussa (huom. *Karhun* kylässä).

¹ Etymol. svensk Ordbok I 342.

² NOREEN, Altschwed. Gramm. § 142.

³ Paikannimilähteenä tätä kirjoitettaissa on ollut yleensä O. A. F. LÖNNBOHM'in paikannimistö, joka käsikirjotus on Suomen Muinaismuistoyhdistyksen arkistossa.

⁴ HAUSEN, Finlands medeltidsurkunder, s. 390, 397.

Muinaisskandinaavinen *hiði voidaan katsoa ennen viikingiaikaa tai sen alkupuolella, siis viimeistäänkin 600-luvulla¹ syntyneeksi aikaisemmasta *hiðia muodosta, joka edellyttää vielä aikaisempaa muotoa *hiðio. Tähän sopii paikannimistöämme ainakin äänneellisesti Hiitiönniitty (Kärkölä, Hähköniemen kylä), jota paitsi lähi-seudulta (Hollolasta) mainitaan Hitiön l. Hisioisten l. Hidenmaa (lue: Hii-) v. 1793. Viimeinen esimerkki on omansa osottamaan oletettavan aikaisemman ja myöhemmän muodon yhteenkuuluvaisuutta.

Vaikka semmoinen muoto kuin hiitiö kenties voisi suomalaisellakin pohjalla syntyä, jos ennakolta on olemassa *hiito, voidaan tätä hollolais-esimerkkiä toisaalta pitää osotteena oletettavan aikaisemman ja myöhemmän muodon etymologisesta yhteenkuuluvaisuudesta, koskapa moisia hiito sanan johdannaisia kuin tämä, ei tunneta yleisemmin olleen olemassa: muutenhan vain muodot hiisi- ja hiiden (~ hilen ~ hiren ~ hiiden, vieläpä hisin, histen, hitein y. m.) ovat edustettuina paikannimissä.

Tyydyttävään äännevastineiden löytäminen alkusuom. *hiito ~ *hiisi sanoille skandinaavisten kielten sanavarastosta ei siis nähdäkseen ole niinkään vaikea kuin sen todistaminen, että löydetty äännevastineet ovat myöskin hyväksyttäviä merkitysvastineita suomen sanoille.

Muinaisskand. *hiði ja alkugerm. *hiðo ovat, kuten näimme, merkinneet ainakin karhun talvipesää, luolia ja onkaloita, joissa sudet y. m. s. eläimet metsissä pesivät ja makailevat. Lisäksi olemme edellisen sanan tavanneet muinais- ja nykyruotsissakin (m. m. Suomen ruotsalaisissa murteissa) halveksuvana kollektiivinimityksenä elollisistakin olennoista: ihmisistä. Jälkimmäisellä merkityksellä on vastinetta suomalaisellakin puolella, joskin toisella alalla: hiisi on usein = 'hiidenväki'. Edellistä merkitystä sitä vastoin suomalaiselta puolelta emme semmoisenaan tunne. Mutta kannattaa huomauttaa eräitä nimiä, jotka nyt ovat kyllä alkumerkitykseltään hämäriä erisnimiä, mutta joiden tarkottaman paikallisuuden luonto näyttäisi soveltuvan tuohon alkuskandinaaviseen. Raudussa on Vehmaisten kylässä syvä notko Hiidenpesä. Vihdissä on eräs 8 jlk.

¹ NÖREEN, Altisl. u. altnorw. gramm.² § 130.

korkea, 10 jlk. leveä ja 30 jlk. pitkä luola **Hiidenkellari** ja toinen samanniminen, vaikka vähäinen luola Urjalassa. Tämä nimi voi kyllä tarkoittaa esim. jättiläistenkin „kellaria“, mutta sen takana voi myöskin olla vanhempi merkitys: **hiisi** = pelätty petojen luola. Samoin on **Hiidenvuoria**, **-vaaroja**, **-kallioita**, **-kankaita**, **-harjuja** ja **-linnoja**, jotka sisältävät luolia ja komeroita, joita myöhemmät polvet ovat ihmetellen nimittäneet „hiiden kamareiksi“, „kellareiksi“ j. n. e. ollen näkevinään niissä väkevän jättiläisten töitä ja olinpaikkoja. Kun **hiisi** merkitsee loitsuissa (ks. alemma) m. m. susia ja karhuja, ei olisi kaukana sen ajatuksen mahdollisuus, että käsittelyn alainen suomalainen sana myöskin näissä — ja samaten joissakin **Hiisi**-muodolla alkavissa paikkain nimissä on voinut alkuaan tarkoittaa esim. karhua taikka petojen pesä- ja olopaikkaa,¹ — vihollisten, joiden herättämää, taikauskoista pelkoa ja kauhua voimme jonkin verran kuvitella asettamalla mielissämme vastakkain toisaalta kivi-, pronssi- ja vielä rautakaudenkin ihmiset vaillinaisine puolustus- ja hyökkäysaseineen, toisaalta silloiset aarniometsät, missä nelijalkainen „hiiden karja“ miltei häiritsemättömänä asuskeli, eleli ja vallitsi. Ja tämä veisi edelleen siihen oletukseen, että **hiiden** ~ ***hiidon** merkityksen kehitykseen on vaikuttanut m. m. muinainen karhun palvonta taikka vain karhun, suden y. m. petojen herättämä, luonnollinen, mutta taikauskon yhä suurentama kammo, mikä vielä viime vuosisadalla on ollut paikoin maatamme niin suuri, että karhua ja sutta ei ole rohjettu oikealta nimeltä mainita, vaan on kierrellen nimitetty milloin „isoksi“ resp. „pieneksi metsäksi“² milloin mitenkään. Tämä selitys ei kuitenkaan riittäisi selittämään sanan muita, nähtävästi yleisempiä ja tärkeämpiä merkityksiä. Sen lisäksi tulee, että itse

¹ Kun meillä on — kuten alempana huomautetaan — alkugermaaninen lainasana **kiides**, joka merkitsee syvää luolaa, pesäönkaloa, lähtenyt samasta kantasanasta kuin yllä tehdyn oletuksen mukaan ***hiito**- ja **hiisi**, kiintyy tällöin huomio erityisesti paikannimimuotoon **Hiides** l. **Hydes**, joka esiintyy vanhoissa asiakirjoissa (Lounais-Suomesta 1500-luvulla).

² Esim. karhunpeijaisrunossa: „— — — Nyt se Metsä kääntelekse, Nyt se Metsä vääntelekse, Niinkuin kuningas miekkoineen“ (Suomen kansan muin. taikoja I 89).

‘karhu’ merkitys voidaan selittää toisella tavalla, kuten edempänä saamme nähdä.

Katsellessamme yhdistyksen merkityso pillista puolta meidän on tyytyminen niihin tietoihin, joita on tarjona sanasta **hiisi** (~ **Hiisi**), koska ***hiito** on lakannut olemasta itsenäisenä sanana ainakin suomen kielessä. Toiseksi on meidän muistaminen, että vanhain mytologisten nimien merkitykset usein ovat muodostuneet monista eri kerrostumista, koska ovat olleet monenlaisten vaikutusten alaisina. Nyt puheen aiheena oleva nimi on niitä merkityso pillisesti omituisia, mytologisia sanoja, jotka merkitsevät sekä paikkaa että persoonallista olentoa: ‘pyhä metsistö’: metsän haltija; — syrjäinen, etäinen paikka: sellaisessa paikassa asuvaksi ajateltu entisajan eläjä, jättiläinen; — kammottava, paha paikka: kammottava, paha olento yleensä; — helvetti: perkele.¹ Sellaisia nimiä ovat myös esim. tšer. **juma**: toisaalla ‘taivas’, toisaalla ‘jumaluusolento’;² votj. in l iñ ‘himmel’, syrj. **jen** ‘gott’; suom. **kalma** alkumerk. ‘hauta’, myöh. ‘haudanhaltija’,³ suom. **tapio** ‘metsä’, ‘korpi’: **Tapio** Agricolan mukaan hämäläisten jumalia⁴; lapin **saivo** ‘pyhä järvi’, ‘pyhä vuori’: ‘maanalainen olento’, alk. ‘vainaja’.⁵ Persoonallisina esiintyvät runoissamme myös **metsä**, **korpi** ja **vesi**,⁶ esim. „Asetu, metsä; kostu, korpi, Tasotu, ainoinen Tapio!“; — „Lepy. lehto; kostu, korpi, tasotu, ainainen Tapio! Anna, lehto, metsoja, Korpi, koppeloita!“; — „Anna, metsä! Muista, Jumala!“; — (uhratessa) „Tuossa on yksi [oplatti] isännälle, Tuossa on toinen emännälle Ja kolmas Metsälle“; — „Oh puhas metsä, malta mieles!“⁷ Volgan suomalaisilla **keremet** (l. **kiremet** l. **kirämät**) on uhripaikan nimi, mutta merkitsee myös ‘pahoja henkiä’, ‘kostonhimoista, vaatelijasta henkiolentoa’, kolmanneksi ‘sille tuotua uhria’ ja neljänneksi uhrivakan piilo-

¹ Kalevalan selityksiä, Helsinki 1910, s. 246.

² Kalevalan selityksiä (1910) s. 248.

³ sama, s. 250; Tietosanakirja IV 143; Varonen, Vainajainpalvelus, s. 4.

⁴ sama, s. 256 ja seur.

⁵ HOLMBERG, Lappalaisten **saivo**: Virittäjä 1912, s. 86.

⁶ VARONEN, Vainajain palvelus, s. 4.

⁷ Suomen kansan muin. taikoja I 2, 4, 5, 136, 200, 217.

paikkaa talossa;¹ ja votjakin lud merkitsee vainiota (‘feld, ackerfeld’), pyhää uhrilehtoa sekä sellaisessa lehdossa asuvaa pahaa henkiolentoa.²

Tähän palvottujen olentojen nimissä esiintyvään merkitysten rinnakkaisuuteen, josta enempikin esimerkkejä on saatavissa, on arvatakseni jokin kansanpsykologinen aiheensa, jonka selvittäminen on likinnä kait uskontopsykologian tehtävä: yleisaiheena lienee luonnonihmisen animistinen käsitystapa. Vaikka mielestäni lapin saivvo (‘locus subterraneus, ubi defuncti — — — commorari — — — putabantur’) sanan merkitysten kehitys onkin selitettävissä vain siten, että vainajan merkitys edellytetään sanan alkumerkitykseksi,³ lienee kuitenkin useimmiten paikallisuuteen kuuluva merkitys persoonallisuuden alaan kuuluvata vanhempi tai oleellisempi; vrt. ilma, kalma, votj. lud.⁴

Nuorimpana hiisi sanan merkityskerrostumista pidetään⁵ sitä, jonka muodostavat ‘perkele’ ja ‘helvetti’. Koska näissä kristinuskon vaikutus on jo selvästi tuntumassa, voimme ainakin ne alkumerkityksiä hakeissamme sivuuttaa. Myöhäisempiin kerrostumiin kuuluu vielä ‘hiiden’ tai paremmin ‘hiisien’ ajatteleminen ulkomuodoltaan, kooltaan ja voimiltaan ‘jättiläisiksi’, vaikka tämä merkitys onkin suomalais-virolainen. Kolmas olennon merkitys: ‘kammottava paha olento yleensä’, samoin kuin vastaava paikallismerkitys: ‘kammottava, paha paikka’, on epämääräisempi. Tämä hämäryys voi johtua siitä, että sen takana on jokin äsken mainittuja vanhempi merkityskerrostuma, joka jouduttuaan ensin selväpiirteisempään rinnalle, sitten niiden taakse ja „alle“, on kansan tajunnassa aikain varrella himmentynyt piirteiltään. Useat seikat näyttävät viittaavan siihen, että kansan käsityksissä ‘hiisistä’ ja ‘hiidenväestä’ on

¹ KROHN, Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus, s. 25.

² WICHMANN, Tietoja votjaakkien mytologiasta s. 16 (Suomi III 6).

³ Virittäjä 1912, ss. 88—91.

⁴ Viimemainitun WICHMANN (Wotj. Chrestom., s. 80) ja SETÄLÄ (FUF XII 33) yhdistävät suomen lansi, vir. laaz ‘niederung mit wald, fläche’ saanaan.

⁵ Kalevalan selityksiä (1910), s. 246. KROHN: Oma maa I 620, Tietosanakirja III 458.

enemmän tai vähemmän selviä jälkiä vainajainpallvontan aikakaudelta, kuten jo prof. Krohn kirjotuksessaan „Suomalaisten pakanallisista jumalista“ (Oma maa I 620) olettaa.

Niinpä on hiisi ja kalma sanain merkityksissä eräs yhtymäkohta, jonka tämä oletus voi selittää. Edellinen merkitsee nim. tautia, samoin kalma 'tarttuvaa tautia'¹ ja erittäin syöpää, 'kräfta (sjukdom)' (Lönnrot). Viimemainitulla tämä omituinen merkityksenhaara on yhteydessä sen seikan kanssa, että kalma toisaalta on merkinnyt ruumiinhajua ('likstank') ja kuolleen ruumista ('corpus hominis mortuum; Leiche, Tod'), kuollutta² ja että kalma on 'grafgårdsgenius, grafvens l. grafgårdens beherrskare', haudanhaltija s. o. vainaja. Sillä tautēja „näkyvät suomenheimoiset ja muutkin kansat pakanuuden aikana käsittäneen vainajain lähettämiksi“, esim.

Kyllä tiedän kalman synnyn,
Arvoan on taudin alun:
Emosi pelto pensahassa,
Isäsi sarka sammalessa.

Taikka:

Mist' on pulma puuttununna,
Taudin alku tarttununna,
Onko kuolleen ko'ista,
Satamalkosen majasta,
Tuhatlauan tutkamesta?³

¹ HÄSTESKO, Länsisuom. tautien loitsut. s. 88. Kuten taikoessa kylväjän pilaaja pestään tarttuneesta „kalma sta“, samoin pellon pilaaja, pilauksensa tunnustettuaan, „vesihiidessä“ kylvetetään ja pestään, ettei vesihiisi häntä tapa (S. K. M. Taikoja III, 249 ja 680 §).

² sama teos, s. 323; VARONEN, Vainajain palvelus, s. 3. Eräässä taiassa pannaan 9 ohdaketta juurineen „vanhan ruumiin arkkuun tahi hautaan ruumiin alle ja sanotaan:

„Min verran kalma kasvanevi,
Mies manalle mentyänsä,
Sen verran minun pellossa
Ailahasi viljokoot,
Okahasi [=ohdakkeet] eistykööt“ (S. K. M. Taikoja III, 465 §).

³ VARONEN, Vainajainpalvelus, s. 16, 17.

Kun edempänä vielä saamme nähdä, että hiisi merkitsee myös hautuumaata kuolleiden olinpaikkana, siis kalmistoa, saamme seuraavan merkitysopillisen verrannon: kalma 'tarttuva tauti', 'syöpä': hiisi tautia merkitsevänä = kalma 'hauta', kalmisto 'hautuunmaa': hiisi 'hautuunmaa' = kalma 'haudan haltija' s. o. haudan asukas, kuollut, vainaja: hiisi 'kammottava olento' x. Jo tästä johtuu, että 'kammottava olento' x on = kalmiston asukas, vainaja. Kun vainajainpallvonta ilmenee erityisesti perheen tai suvun ikimenneen esi-isän pallvontana, esim.

„Nouse maasta, mannuu uros,
Pellosta, *peri-isäntä*,
Pellon päätä painamaan,
Toukoa tukehuttamaan“ jne.,¹

näkee KROHN Hiidessä „pyhäkön [= kalmiston] haltijana kunnioitetun esivanhemman“. Hän huomauttaa myös, että Länsi-Suomessa Hiiden väestä on „osittain sama käsitys kuin vainajista“ (ks. Oma maa I 620).

Että hiisi ja aikaisempi *hiito sekä olentoja että paikallisuutta tarkottavina ovat saaneet varsinaisen sisällyksensä vainajainpallvontan alalta, tätä oletusta tukevat vielä useat muutkin kielen tarjoamat tosiasiat.

Henkiä, jotka joulun aikana liikkivat, sanotaan eräässä Loh-tajalta saadussa muistiinpanossa „kuolleiksi“ ja 'kirkonväeksi' (joka on vainajahenkien myöhempiä, kristinuskon aikaan viittaavia nimityksiä), Kouvatsalta saadussa 'piruiksi' ja Noormarkusta saadussa „Hiidenväeksi“. ² Vanhat hautarauniot, joita Etelä-Pohjanmaan suomalaisissa rannikkopitäjissä nimitetään uusruotsalaiseen ³ tapaan 'jätinroukkioiksi', ja jotka taas toisin paikoin ovat 'jättiläisten hautoja' t. 'kiukaita', 'lapinraunioita' t. m. s., ovat Varsinais-Suomessa ja länsi-Satakunnassa 'hiidenhautoja', 'hiittentarhoja', 'hiiden- l. hiitten-kiukaita', 'vareita' tai 'hiitolaisten hautoja'. ⁴

¹ S. K. M. Taikoja III, 607 §.

² VARONEN, Vainajain palvelus, s. 189.

³ Vrt. *jättekast 'gravröse från hednatiden', *jättrösa 'forntida gravkummel': VENDELL, Ordbok över de östsvenska dialekterna, s. 414.

⁴ Suomi II 15, s. 384; Suomi 1860, s. 178.

Pistojärveläinen metsämiehen loitsu käyttää metsähiiden kertosanana nimitystä **peikot** (= kuolleiden henget):

„Peura **Peikoen** [lähettämä] pelätti,
Metsähiiden hiihattama.“¹

Painajaisen selittää Varonen² vainajan hengeksi, joka oli omista rikoksistaan arka, mutta vielä ankarampi, jos joku jälkeenjääneistä oli jotakin rikkonut häntä vastaan. Painajaisen loitsussa sanotaan:

„On minulla säkki alla,
säkki alla, säkki päällä,
puntari peräni alla,
johon panen **painajaiset**,
hiien **kuoliat** kokoon.“³

ja tehdään siis painajaiset samoiksi kuin hiiden, s. o. hautauspaikan, kuolijat, s. o. vainajat.

Ja kun nauriiden varasta haluaa pakottaa tunnustamaan, pitää — erään Pulkkilasta saadun muistiinpanon mukaan — „mennä aivan paikalla häntä maalle, reväistä vihan väessä muutamaa kuolleen taulua ja sanoa:

„Nouse, hiisi, kankahasta,
Perkele, pyhästä maasta
Ja anna mulle viisi renkiäsi.
Kaheksan kasakkatasi
Varasta valittemahan — — —!“⁴

Siinä kyllä hiisi = perkele, mutta siitä näkyy samalla vielä se käsitys, että hiisi asuu hautausmaassa renkeineen. Tällöin hiisi on = persoonallinen kalma, haudan haltija. Samoin seuraavassa:

„Nouse **Kalma** kaaheille
Hippa **Hijjen** tyttäriä
Warkahani wartiaksi
Omoani ottamahan.“⁵

¹ S. K. M. Taikoja I, s. 103.

² Vainajain palvelus, s. 23.

³ Loitsurunoja, s. 78.

⁴ S. K. M. Taikoja III, s. 176.

⁵ VARONEN, Vainajainpalvelus, s. 3.

Rutto ja rokko pannaan Hiiden eli Kalman syyksi eräässä Suomen Lapista saadussa loitsussa:

„Rutto ja rupinen tauti
Ovat **Hiiden** hintsasemat,
Pahan polkemat polokset.
Kalma on ne kasvattanna,
Ruokkinunna rinnoillansa“,

jota loitsua VARONEN¹ pitää todisteena siitä, että Lapinmaan ankara rokkotauti käsitettiin manalaisten lähettämäksi, koskapa juuri lappalaisilla on se pelko, että kuolleet sukulaiset tautien lähettämällä tahtovat jotakuta rangaista tai saada tulemaan Saivo- eli Jabmeaimoon. Vielä mainittakoon, että erään Sotkamosta saadun tiedon mukaan „tulikalma“, „kaikista kalmoista pahin“ (jokin märkivä ihottuma), joka tarttuu hukkuneen ruumiin vaatteista tai muista „kalmapaikoista“, parannetaan tuli-, vesi- ja metsähiitten taioilla.²

Näyttää siis jotenkin varmalta, että hiisi on merkinnyt vainajia, manalaisia, osaksi kollektiivisesti „hiiden väkenä“, osaksi yksilöivästi persoonoiden haudanhaltijaa, 'kalmaa', ehkä juuri vainajana pelättyä esi-isää, ja myöhemmin monikossakin hiidet yleensä 'manalaisia', 'vainajia'.

Paikallisuusmerkityksistä olemme jo tavanneet erään, joka kuuluu vainajainpalvelon alalle ja lienee suhteellisesti vanha: hiisi on merkinnyt hautausmaata eli kalmistoa, vainajain olinpaikkaa. Mainittakoon lisäksi seuraavat loitsusäkeet:

„Minä nostan nukkuvia,
pellon alle peitetyitä,
Hiien alle heitetyitä“,

jotka Krohn mainitsee yllä nimitetyssä kirjoituksessaan (Oma maa I 620). Tästä merkityksestä on todisteena huomattava myöskin seuraava virolainen runo:

¹ Sama, teos s. 37.

² VARONEN, Vainajain palvelus, s. 89.

Käisin eile Iielassa,	Tõuse üles, eidekene,
Tuna-eile Tuonelassa, ¹	Tõuse üles, anna armu.
Eile eide haua pealla	Eite warsi wastajeli,
Auduja südame pealla:	Eite hauasta kõneli:

jossa Iiela (= Hiitelä) ja Tuonela esiintyvät samaa, nim. hautauspaikkaa merkitsevinä ja johon julkaisija on liittänyt seuraavan näiden nimien selityksen:

„Wana Eestlaste ja Soomlaste usu järele: maa alune koht, kus lahkunud hinged elavad. Lüganuse kihelkonna Kestla küla wanamoori arwamise järele tähendab Toonela ja Iiela matusepaika.“²

Vainajainpalvonnan aikakaudella olivat kalmistot y. m. paikat, joissa vainajain henkiä luultiin asustavan, myöskin uhripaikkoja.³ Siksi ovat merkitykset 'kalmisto' ja 'uhrilehto', 'pyhä puisto' likellä toisiaan. Viimemainitusta merkityksestä on todisteita etenkin paikannimistössä. Nousiaisten Nummenkylän luona oli **Hiidenkangas** ja vähän matkaa siitä, toisella puolen tietä, oli Härkälähde (jonka nimeä pidetään muistona vainajain haudalla tapahtuneista härkäuhreista) ja lehto, jossa kasvoi „Hiittenhaapoja“. „Kokemäellä on kaksi Hiisi nimistä hakaa“; eräs tähän nimeen liittyvä tarina mainitsee „Purjalan haaviston“ ja „Pyhänkorvan kuuset“, josta päättäen noilla vaiheilla on ollut uhripuistoja. Samaa viittaa 'Hiitten tien' nimi, joka mainitaan saman pitäjän Pirilän kylästä, missä vielä 1850-luvulla kasvoi muuan pyhänä pidetty, suuri leppä.⁵ Tunnettua on että hiisi Agricolan Raamatun-käännöksessä merkitsee 'pyhää metsästä' eli uhripaikkana pidettyä „korkeutta“.

Paikannimitodisteita tarjoo myöskin viro. „Historioitsija Hjärne sanoo virolaisilla olleen pyhiä puistoja ja erittäin vielä yksityisiä puita, joista ei ollut lupa lehteäkään ottaa. Hän nimittää niitä **Hio**

¹ WESKE, Eesti rahwalaulud I 93 (Tartus 1879).

² Harvennukset tämän kirjottajan.

³ KROHN (Oma maa I 620): „useat uhrimetsät ovat alkuperäisin kalmistoja“.

⁴ S. K. M. Taikoja I, s. 103.

⁵ KROHN, Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus, s. 32, 183. — Suomi 1860. s. 178 ja seur.

(= Hiisi) ja arvelee Hiidenmaan saaneen nimensä eräästä metsiköstä, joka oli lähellä Hiidenhovia“. Yksityisiä pyhiä pitämyspuita, vanhoja lehmuksia, tammia tai saarneja, joita on vielä tavattu vähän matkan päässä taloista suojaisissa paikoissa, sanottiin paikoin varjo-puiksi, mutta „Varsinais-Virossa hiie- eli pelgo-puiksi“. „Otepään pitäjässä — — — vähän matkaa Paloperän hovista oli ennen pyhä iis, havumetsikkö, ja sen lähellä neliskulmaiseksi hakattu kivi“, johon oli hakattu kuvioita. „Saarenmaalla kerrottiin HOLZMAYERILLE olleen muinoin joka pitäjässä hiidenpaikkoja, hiiekoht, tasaisia, viheriöitä nurmikenttiä metsän keskellä. Semmoiset pyhät paikat olivat tavallisesti lähteen läheisyydessä ihanassa asemassa. Niissä ei saatu hakata eikä polttaa. Hiie-puut olivat tavallisesti koivuja, kuusia sekä etenkin tammia. Yli muita pyhä oli yksi vanha puu keskellä lehtoa. Se oli useimmiten ontelo, niin että siihen sopi viskata uhriksi tuotua rahaa y. m. Sen oksille ripustettiin kirjavia nauhoja ja vaatteen kaistaleita.“ Hiidenmaalla kerrotaan olleen „useita hiisi-metsiä, joihin ei kukaan uskaltanut käsiksi käydä; maahan karisseetkin oksat jätettiin paikalle mätänemään, vaikka polttopuusta oli kova puute“. Viljannissa on ollut Suure-Jaanan kihelkonnassa „hiisi-niminen“ „muutaman askelen laajuinen maatilkkku, jolla oli kasvanut paksuja puita“, entinen uhritarha eli ohvriaed. Samanlaisia tietoja on KROHNILLA¹ muualtakin virolaisalueilta. Onpa Suomen lappalaisistakin se Tuderuksen antama tieto, että jumalankuvan vieressä oli uhrieläimen kiinnityspuu, jonka lappalainen nimi oli „luottumurit“ ja suomenkielinen 'Hiiden venet'.²

Vatjalaisalueella on — toht. L. Kettusen suullisen tiedonannon mukaan — Kaprion pitäjän Mahun (ven. Podmoš) kylän lähellä muudan lehtimetsää (pähkinäpuuta y. m.) kasvava harjanne, jonka nimenä esiintyy *iz (< hiisi) paradigman genitiivi postpositionien yhteydessä: iō pāi, -ie, -itä. Mitään jälkiä tämän metsäharjun muinaisesta pyhänä pitämisestä toht. K. ei ollut huomannut.

Kuitenkaan ei 'hiisi' ollut vain hautausmaan, pyhän uhrilehdon tai -kentän tai -metsikön haltija eikä hiisi sanan paikallisuusmerki-

¹ Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus, s. 28–31.

² sama, s. 27. Puun muoto muistutti veneen talkaa; siksi venet'.

tys rajotu näihin paikkoihin, vaan se merkitsee loitsuissa myöskin vuotta. Ruttoa manataan:

„Ota **Hiestä** hevonen,
Varsa **vuoresta** valichte,
Kotihisi mennäksesi.“¹

Loitsija kerskaa:

„Kun ei lie minussa miestä, onhan tuossa veikossani,
tämän tuskan tuntiata, joka **Hiisissä** asuvi,
kykkärän kehittäjätä, vuorissa vaeltelevi.“²

„Vienan läänin runoissa“ (I 163, 1: 12; 228, 2: 22) luumme:

„Nouse **Hiien** heimolainen,
Vuorten haltia havaja.“

Kaikista vanhin hiisi sanan paikallisuusmerkitys lienee kuitenkin 'metsä'. Tämä näyttää olevan vielä säilyneenä metsään ek-syneestä karjasta käytetyssä sanayhtymässä: olla „hiiden peitossa“, joka = olla metsän peitossa (vrt. ruots. „skogen håller“).³

Paikallismarkityksistä puhuttaissa mainittakoon vielä eräs loitsu, joka kuvastaa, kuinka monenlaisia paikkoja ajateltiin hiiden tai hiitten olinpaikoiksi:

„Kun sa lienet mainen **Hiisi** [oik. hiisi],
mene maahan „ „
maahan manteren sisähän,
yheksän sylen syvähän,
kuhun ei konsa päivä paista,
päivä paista, kuu kumota;
kun [sä] lienet vesinen **Hiisi**,
vetehen, „ „
noille velhojen vesille,
ve'en vankan vääntehille!“⁴

¹ SCHRÖTER, Finnische Runen, s. 60.

² Loitsurunvoja, s. 33.

³ HOLMBERG, Die wassergottheiten der finn.-ugr. völker, s. 237.

⁴ Loitsurunvoja, s. 38.

Samaa osottavat myös nimitykset **metsähiisi**, **vesihiisi**, **maanväki**, **vuorenväki** ja se eräässä opettaja E. Vihervaaran muistiinpanossa¹ esiintyvä tieto, että hiidet eli hiidenväet „asuvat rotkoissa, kivien alla ja vedessäkin“.

Itse vettä ei paikkana sanota „hiideksi“, vaikka kyllä kalmistoa, uhrimetsää ja vuorta. Tämä johtunee siitä, että *hiito ja hiisi alkuaan ovat merkinneet metsää.

Paitsi 'vuorta' ja 'metsää' hiisi merkitsee, kuten m. m. Agricolan tunnettu säe: „Hijsi Metzeleist (= metsäeläjistä) soi woiton“ osottaa, kollektiivisesti ja persoonoivasti myös **vuoren- ja metsänväkeä**, metsänhaltijoita (resp. haltijaa), joiden tahdosta myös karhut ja sudet saattoivat nousta ihmisiä ja heidän karjaansa ahdistamaan ja joista myöskin erämiehen onni riippui. (Kaikessahan oikea vainajainpalvoja näkee vainajahengen tahdon, varsinkin hänen huonontuulensa ilmauksia.) On myös loitsuja, joissa sudet ja karhut saavat kertosanaksi hiien. Loitsija kerskaa:

„Kävin kontion tykönä, kirjokarhun kartanolla, panin suet suitsiloihin,	karhut rautakahlehisin, emälemmon liekapuuhun hiien hirtehen ripustin.“ ²
---	---

Tämä kohta antaa aihetta verrata *hiito ~ hiisi sanain merkitystä mytologiseen **kouko-** sanaan, joka pedoista merkitsee etenkin karhua. Tämä sana merkitsee tai on merkinnyt suomessa myös 'kuolemaa', 'kummitusta', 'jättiläismäistä olentoa' ja 'täitä', ja esiintyy, kuten hiisi ~ *hiito-, lukuisissa paikannimissä (esim. **Kouvola**, **Kouvonkorpi**, **Koukomäki** y. m.). Virolaiset (**kõu** sanan) merkitykset ovat 'esi-isä', 'kummitus', 'aave', 'ukkonen' ilmiönä ja olentona ja mahdollisesti 'karhu', joka merkitys kuitenkin mainitaan epävarmana. Kummastakin kielestä ensimmäisinä mainittujen merkitysten nojalla Setälä³ olettaa vanhaa ***koukoi** sanan — samoin kuin sen balttilaisen vastineen — aikoinaan merkinneen 'vainajahenkeä' ('seele eines verstorbenen') ja katsoo 'karhu' merkityksen johtuvan siitä laajalti

¹ Suomal. Kirjall. Seuran arkistossa (saatu 1910?).

² Loitsurunoja, s. 31.

³ Aus d. gebiete der lehnbeziehungen (FUF XII), 34 s.

levinneestä käsityksestä, että ihmissielu saattaa esiintyä eläimen, etenkin karhun ja suden hahmossa. Sama selitys voidaan sovittaa **hiiteenkin**.

Vaan palatkaamme 'hiidenväkeen'.

Eräässä tätä mytologista käsitettä koskevassa opettaja E. Vihervaaran muistiinpanossa, josta äskettäin jo mainittiin hiidenväen luulut olinpaikat, on Hämeenkyröstä saatu tieto siitä, minkä muotoisiksi eli hahmoisiksi hiisiä kuviteltiin. Tästä sanotaan siinä: „Hiiden väet ovat hyvin pikkaisia ihmisiä, peukalon pituisia, nenä lähes yhtä pitkä kuin [olento] itsekin“. „Kaulassa on pieniä tiukuja ja kulkusia, niin että niiden kulkiessa on vaan pieni krapina.“ Toinen satakuntalainen, Noormarkusta saatu kirjaanpano mainitsee: „Ohdankämminen porstuan lävitse Lassilassa meni Hiidenväkeä musiikilla, helinällä ja porulla“; ja eräässä Reinholmin Lohtajalta talteen saamassa kuvauksessa kuolleiden jumalanpalveluksesta kirkossa jouluyönä kerrotaan kirkossa olleen omituista huminaa.¹

Ensin mainittu muistiinpano saattaa mieleen likinnä kääpiöt, 'verkaset' eli 'turkaset', ruots. 'dvärgar', saks. 'zwerge', jotka germaanilaisessa mytologiassa ovat 'vuorenväen' ja 'maahisten', s. o. vuori- ja maa-, „alfein“ (isl. álfr, ruots. 'älva')² erityisnimenä. Näitä hahmoteltiin samaan tapaan. Mytologi Могк³ kuvaa muinaisgermaanien käsitystä „alfeista“ seuraavaan tapaan:

„Monet ihmiset ovat viettäneet elämänsä tekemättä lähimmäisiinsä mitään [erityistä] vaikutusta. Tämä suuri joukko elää [kuoleman jälkeen] edelleen. Ikuisesti elävä ja liikkuva luonto sen todistaa. Niitä asuu ilmassa ja vedessä, vuoressa ja laaksossa, kotona, metsässä ja kedolla. Kansan mielikuvitus antaa niiden yleensä asua yhdessä joukoittaisin.“⁴ „On tapana nimittää näitä olentoja alf-hen-

¹ VARONEN, Vainajainpalvelus, s. 189.

² HOLMBERG, Die wassergottheiten der finn.-ugr. völker, s. 236.

³ Ks. Grundriss der germ. Philologie III² 285 ja seur.

⁴ Siis kuten suomalaisella puolella on tuulen-, tulen-, veden-, maan-, vuoren-, kirkonväki. Virolaisista kerrotaan, että he „tuulispääksi nimittivät vanhan akan henkeä, joka lensi ympäri pahaa tekemässä“ (KROHN, Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus, s. 125). Tämäkin käsitys 'tuulenväestä' muistuttaa germaanista, jonka mukaan „tuuli on sieluparvia, jotka enim-

giksi ('elfische Geister').“ „Kansan mielikuvitus antaa niille pikkaraisen muodon: useinkaan ne eivät ole kolmea sormea korkeampia. Toisinaan ne ovat kauniita, toisinaan rumamuotoisia, sen mukaan asuvatko maanpinnan ylä- vai alapuolella.“ „Näiden olentojen sielullinen alkuperä, jonka juuret ulottuvat aina alkugermaaniseen aikaan asti, on tietysti aikain kuluessa unohtunut ja sitä enemmän on subjektiivinen mielikuvitus ne ottanut valtoihinsa ja aikaansaanut kaikkien germaanilaisheimojen keskuudessa kukoistavan alf-runouden, mikä vieläkään ei ole sammunut.“ On olemassa monta eri alf-lajia: valo-, ilma-, maa-, koto-, keto-, metsä- ja vesialfeja. „Erinomaisten laajalle levinneitä ovat kääpiöt“. „Ollen varreltaan lyhyt, usein tuskin tuuman mittainen, kääpiö on enimmäkseen ikämiehen näköinen, ukon, jolla on pitkä, valkoinen parta, toisinaan likaharmaa, vaivaiselta näyttävä ruumis, joskus kyttyräselkäinen, pukuna harmaata säkkikangasta.“ „Pää, jota verhoo suippolakki, on erikoisen iso ja paksu.“ „Kääpiöt asuvat aina vuorissa ja maassa. Sen vuoksi niitä kutsutaan myös vuorenväeksi ('Bergmännlein' Thüringissä, 'Bjergfolk, Bjergman' Tanskassa) ja maahisiksi, maanväeksi ('Erdmännchen' Thüringissä, 'Erdleute' Oldenburgissa, 'Erdschmiede' Etelä-Saksassa). Erikoisen yleisiä ovat Pohjois-Saksassa ja Skandinaviassa nimitykset 'Unterirdische', 'Underjordiske'. Usein ne lähtevät vuoresta ja tulevat ihmisten nähtäviin.“

Skandinaavisessa kansantietoudessa ja muinaiskirjallisuudessa esiintyy 'alfeista' ja heidän palvonnastaan muistoja, jotka osottavat näihin olentoihin liittyvään kuvitelmaan taustana olevan vainajainpalvonnan. Seelannissa „ellefolk“ näyttäytyy etenkin sellaisissa paikoissa, joissa joku on onnettomasti menettänyt henkensä. Islannissa, Norjassa, Ruotsissa ja Tanskassa on uskottu 'alfien' (älvain, ellefolk'in) asuvan kummuissa. Mitä lappalaiset ovat uskoneet kummuissa ja vuorissa asuvista 'saivo'-olennoista, on kaikua skandinaavien 'alf'-väestä. Kumpaisellakin puolella on toimitettu näille olennoille uhreja kummuilla ja kivillä (ruots. älvestenar) (Tanskassa esim. 'ellefolkille' vietiin ruokia kummuille kuten karjalaisten kalmistoissa kuolleiden muistoaterioita vietettäissä); kivi voideltiin verellä, rasvalla tai voilla. Uhrien tarkoituksena on ollut m. m. terveyden palauttaminen sairaille.¹ „Olennot, joille niin uhrataan, ovat lap-

mäkseen tulevat vuorista ja palaavat vuoriin“ (Мокк). Ilma-alfien ampuma ja henkäys saattoi tuottaa tauteja ihmisiin ja eläimiin (ruots. 'älvebläst'); nais-'alfit' lentävät tuulispäinä. Ks. Meyer, Germ. Mythologie, s. 120.

¹ von UNWERTH, Untersuchungen über den Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen, 7 ja 8 §.

palaisten uskonnon mukaan kuolleita, vainajia, pohjoisgermaaneilla 'alfeja', jotka ovat läheisessä yhteydessä vainaja-uskomusten kanssa. Mitä kansa tarinoi saivo-hengistä, kertoo se 'alfeistakin': nämäkin viettävät kummuissa elämää, joka on inhimillisen kaltaista: heillä on vaimoja, lapsia, pitävät karjaakin" ja tulevat moninaiisiin tekemisiin ihmisten kanssa. „Alfeinkin palvonnan on täytyntä kerran olla, — — — vainajain palvontaa.“ Vielä pakanuuden viimeisinä aikoina, jolloin skandinaavien aikaisemmat käsitykset elävien ihmisten ja vainajien keskinäisistä suhteista olivat muuttuneet, kuolleiden uskottiin menevän vuoriin ja siellä henkinä edelleen elelevän; ainakin kuningasvainajia silloin vielä kutsuttiin 'alfeiksi' ja heille uhrattiin.¹ Lappalaisten uskonto, jossa esiintyvä saivonpalvonta on ilmeistä vainajainpalvontaa,² „on säilyttänyt kuvan käsitystavoista, joiden kerran on täytyntä olla yhteisinä kaikilla Skandinavian kansoilla“.³

Sen lisäksi, mikä näissä kuvauksissa germaanien puolelta on meikäläisten 'hiisiin' ja hiidenväkeen soveltuva, huomautettakoon, että kääpiöiden yhteisgermaaninen ja siis sangen vanha nimikin **dverga* ~ **durga* todennäköisesti elää suomessa lievähkönä harminpurkaussanoina *verkanen* ja *turkanen*,⁴ jotka — jos tämä nimien yhdistys pitää paikkansa⁵ — ovat lainatut ainakin jo alkuskandinaavisena aikana. Vanhoja germaanilaislajinoja ovat ainakin suom. *peijas* 'inferiae', *peijainen* 'böser geist' (ynnä *peikko* 'unhold') sekä *vainaja*,⁶ jotka myös kuuluvat vainajainpalvonnan alalle; samoin

¹ REUTERSKIÖLD, De nordiska lapparnas religion, s. 73; HOLMBERG: Virittäjä 1912, s. 87.

² von UNWERTH, s. 53.

³ Tästä näyttää olevan vielä muistoja Suomen ruotsalaisissa murteissa. Vendell mainitsee sanakirjassaan Uudeltamaalta sanan *älvgräta* 'bärggräta' lisäten: „Än i mannaminne har man offrat i sådana för hälsa.“ Närpiöstä hänellä on verbi *älvrer* 'svärja och väsnas', jonka V. arvelee olevan yhteydessä feminiinin *älva* kanssa tai samoin kuuluvan verbin kanssa, joka on merkinnyt 'offra åt älvorna, förratta älvablot.“

⁴ Virittäjä 1911, ss. 53—57.

⁵ SETÄLÄ (FUF XIII 463, 470) merkitsee sen vielä epävarmaksi.

⁶ Ks. SETÄLÄ, Bibliogr. verzeichniss der — — — älteren germ. bestandteile in den ostseefinn. sprachen: FUF XIII 423, 466.

mahdollisesti myöskin suom. *tuoni* (vir. *tōn*) ja suom.-vatj. *raukka* (aun. *raukku*, vir. *rauk*), vaikka näiden germaanisperäisyys ei olekaan yhtä varma kuin viimemainittua muistuttavan Ruijan-lapin sanan *ravga* 'draug, vandtroll, gjenganger af druknet menneske', 'larva in aqua apparens, larva hominis, qui aqua mersus perii' (vrt. muin.-norj.-isl. *draugr* 'kuollut, aave').¹ On siis Itämeren-suomalaisissa kielissä sekä varmoja että todennäköisiä lainasanojakin, jotka osottavat jonkinlaista yhteyttä ja yhtäläisyyttä vainajainpalvonnan alalla olleen Pohjolan suomensukuisten ja germaanisten asukkaiden kesken olemassa jo alkuskandinaavisena aikana, ehkä varhaisemminkin. Onhan lainasanoista ja yhtäläisyyksistä päättäen myöhäisempääkin skandinaavista (ruotsalaista) vaikutusta huomattavissa suomalaisten käsityksissä haltijoista (esim. *Tonttu* ja *Kratti*), jotka ovat kehittyneet manalaisista, siis vainajainpalvonnan pohjalta.²

Kaikki tämä osottaa kyllä, että henkinen maaperä oletettujen alkusuom. **hiito* ja alkuskand. **hido* sanain merkityksien kehitykselle on voinut olla kahden puolen samanlainen, mutta enempiä se ei todista nyt puheenalaisessa asiassa. Eihän skandinaaviselta taholta tietävästi voida näyttää **hiito* ~ *hiisi* sanain äännevastaineiksi oletetuilla sanoilla olleen merkityksiä, jotka kävisivät yhteen niiden suomalaisella puolella esiintyvän kanssa, mitkä näyttävät kuuluvan vainajauskannon käsitepiiriin. Silti ei väitteen puheenaolevain sanain germaanisperäisyydestä vielä tarvitse raueta. Skandinaavisella puolella ovat vainajainpalvonnan varhaisimman kannan jäljet paljoa aikaisemmin ja tyytemmin hävinneet kielestä, muistotiedosta ja historiasta kuin suomalaisella, joten niiden toteaminen siellä on vaikeampi. Ja toiseksi on **hiito* ~ *hiisi* sanain merkityksen kehitys 'metsästä' 'pyhitetyksi puistoksi', 'kalmistoksi' ja 'uhrilehdoksi' sekä 'kalmaksi' (merkitsipä tämä sana paikkaa, olentoa tai tartunnastaustia) voinut kokonaan tapahtua suomalaisella puolella. Useain analogiain avulla näyttää tämä kehitys olevan selitettävissä, jos

¹ Sama teos, s. 436, 462. — Prof. Krohn mainitsee myös *menninkäisen* ja *kyöpelin* (Oma maa I 619), mutta nämä ovat ainakin viikingiaikaa myöhäisempiä lainoja.

² Ks. juuri mainittua prof. Krohnin kirjoitusta.

kehityksen pohjaksi ajatellaan vainajainpallvonta käsityksineen ja uskomuksineen. — Kuitenkin olisi mieluisinta ajatella, että ne alkusuomalaiset, jotka naapureiltaan germaaneilta ensin oppivat *hiito sanaa käyttämään 'metsästä' — ehkä Satakunnassa, Varsinais-Suomessa ja Itämeren-maakuntain länsiosissa —, kuulivat näiden käyttävän vastaavaa sanaa juuri uhrilehdoistaan.

Skandinaavinen merkitys 'karhun pesä', 'petoeläimen makuupaikka' on ollut yhtenä perusteena, jolla alkugerm. *hīpo on yhdistetty indoeurooppalaiseen verbivartaloon *kei-, jonka kreikkalainen edustaja *zsiμα* merkitsee 'makaan', johdannaiset *κοίτος* ja *κοίτη* taas 'lepopaikkaa' ja 'vuodetta', jopa 'talliakin'. Kelttiläiskielissä säilyneet saman vartalon edustajat -cēton ja -cētum merkitsevät 'metsää' ja palautetaan alkukelttiläiseen *keiton muotoon, jolle annetaan merkitys 'metsä, keto'.¹ Kun tämä alkukeltin sana on mainitun alkugermaanisen äänneläillinen vastine, täytyy olettaa, että 'metsän' merkitys germaanisellakin taholla on ollut mahdollinen, ehkäpä todellinenkin, koska alkugerm. sukulaissanasta *haiþi polveutuva Gotlannin *haid*, kuten olemme nähneet, merkitsee sankkaa, laajaa metsää.

Pidän siis hyvin mahdollisena, että *hiito on alkuskandinaavinen, vaan hiisi nuorempi, muinaisskandinaavinen lainasana, joka on merkinnyt 'metsää', viimeainittu kenties etenkin pyhää puistoa.

Suomen hitto voisi kenties olla suomessa syntynyt vahvaksi asteeksi aikaisemman *hito muodon rinnalle, kuten nähtävästi Hiitto suhtautuu muotoon *hiito. Tällöin oletettu *hito suhteutuisi alkuskandinaaviseen muotoon *hiðo niin, kuin esim. suom. rikas vokaalin pituuden puolesta suhteutuu isl. ríkr (< alkugerm. *rikaz) sanaan taikka suom. pino ja runo vastaaviin germaanisiin (vrt. anglosaks. fín, goot. rúna). On muitakin germaanisia lainasanoja, joissa esiintyy pitkän ja lyhyen vokaalin tai diftongin ja lyhyen vokaalin vaihte-

¹ STOKES, Urkelt. sprachschatz = FICK, Vergl. Wörterbuch⁴, II 76. Vrt. myös SOLMSEN, Beiträge zur gesch. der lat. sprache: Zeitschr. f. vergl. sprachforsch. auf dem gebiete der indogerm. spr. XXXIV 14.

lua: aalto l. alto; kiiras- l. kiristuorstai; kima 'scharf, glänzend', kaimo 'schwache dämmerung', kiimaista 'schnell blinken' (germ. *skīm-, *skīm-, *skaim-); lattia l. laattia;? livo l. liva 'schlüpfrigkeit', liiva 'schlamm';? liimo, liimu 'junger u. dicker birkenwald', limo 'junger laubbaum'; neula, niekla, nekla 'acus'; Rukotivo l. -teivas; takka l. taakka. Toisaalta taas suom. viikko sanan tunnetuissa germaanisissa vastineissa esiintyy lyhyt i.

Lisäksi on huomattava, että germaanisella puolella esiintyy sellaista i:n ja ĩ:n vaihtelua, että on esim. muinaisyläsaksassa wida, muin.-isl:ssa vīðer 'Weide', mutta samoissa kielissä myös wida ja við 'Weidenruthe'; muin.-isl:ssa on flūk 'Stück, Zipfel' sekä flekkr 'Stück, Flecken' ja flikke 'Speckseite'.¹ Että sellaiset rinnakkaismuodot kuin *hiðo ja *hiðo todennäköisesti ovat olleet germaanisella puolella olemassa, osottaa seuraava — nähtävästi vielä vanhempi — suomen sanapari: kiides 'djup grotta (pesä, luola)' ja kides 'afdelning uti bikupa, bistock, cell', ketun l. revon k. 'räfbo', joille WIKLUND, ennen mainittuihin skandinaavisiiin hið, hiði sanoihin nojautuen, on lähteeksi asettanut alkugerm. muodon *hiðiz.²

Mitä ainesta muodossa Hittavainen on loppu -vainen, on tämän kirjottajalle epäselvänä.

Lopuksi mainittakoon viron adjektiivi idne 'dauernd, ausdauernd, auf Lebenszeit oder seit undenklichen Zeiten während', joka esiintyy ainakin yhtymässä wanast idsest ajast 'seit unvordenklichen Zeiten' ja nojautuu nähtävästi aikaisempaan wanast idest eli w. iest 'von Alters her'. Wiedemann & Hurtin sanakirja esittää nominatiivitkin id (gen. ie) l. ie (gen. ide) merkityksissä 'uralte, längst vergangene Zeit'. Olipa hiisi mitä alkuperää tahansa, näitä h:ttomia viron sanoja tuskin käy siitä erottaminen, vaikkapa merkitys onkin jo niin muuttunut. Onpa tuosta vanhan 'hiiden' ajasta jo aikakausia kulunutkin!

¹ NOREEN, Abriss der urgerm. Lautlehre, ss. 75-6.

² Le Monde Oriental V 241.

2. Suom. keijo ja keito johdannaisineen.

SETÄLÄ on kirjotuksessaan „Studien aus dem gebiete der lehnbeziehungen“ (FUF XII) osottanut suomesta ja sukukielistä pari ikivanhaa mytologista nimeä, jotka ilmeisesti ovat merkitykseltään kuuluneet vainajainpallvonnan käsitepiiriin ja joita voidaan verrata eräisiin indoeurooppalaisten kielten samaa käsitealaa edustaviin sanoihin. Ne ovat suomen **koljo** ja **kouko** l. **kouki**. Edellinen on iältään suomalais-ugrilainen, koska sillä on varmat äännevastineensa permalais- ja ugrilaisryhmässä; kysymys sen indoeurooppalaisesta vastineesta on vielä jäänyt avoimeksi, mutta myöntävä vastaus siihen ei näytä mahdottomalta. Jälkimmäinen sana tunnetaan vain suomesta ja virosta; indoeurooppalaiset vastineet varmat. Kumpikin sana on äänneasultaan hämmästyttävän lähellä vastineeksi asetettavain indoeurooppalaisen alkukielen sanain äännekantaa, tai ainakin kielikantaa, joka on ollut varhaisempi kuin alkugermaaninen ja alkubalttilainen.

Tähän nähden rohkenen seuraavassa kiinnittää suomalais-ugri-laisten kielten tutkijain huomiota erääseen suomen sanaryhmään, joka suureksi osaksi myös on kuulunut vainajainpallvonta-nimien joukkoon ja jolle näyttäisi voivan ainakin sepittää (vaikka ei suoras-taan todeta) lähelle käypiä indoeurooppalaisia vastineita, mitkä edustaisivat samaa äännekantaa kuin **kouko**.

Kuitenkin on tällöin huomattava se tulos, mihin Kock kirjotuksessaan „Der I-umlaut von E im altnordischen“¹ tulee indoeurooppalaisen ei-diftongin suhteen (joka puheenalaisissa sanoissa esiintyy), että nim. tämä on germaanisella taholla säilynyt alkugermaanisen ajan myöhempään jaksoon asti, jolloin se vasta muuttui pitkäksi i:ksi.

Kun itse en tarkottamilleni sanoille tunne vastineita etäisistä sukukielistä, tyydyn vain esittämään vertailuni enemmän kysymyksenä kuin väitteinä. Sanoilla näyttää olevan merkitystä suomalais-

¹ PAUL & BRAUNE, Beiträge XXVII 190. Kirjotuksen huomaamisesta olen kiitollisuuden velassa prof. T. E. Karsten'ille.

ugrilaiselle uskonnonhistorialle, joten ne ainakin siltä kannalta lienevät muidenkin mielenkiinnon arvoiset.

Seuraavat, merkitykseltään ja muodoltaan läheiset sanat:

keijunen 'sväfvande lätt varelse, lyktgubbe, luftande, (myth.) ande, sylf, sylfid, alf, elfva'; **keijuset** (myth.) 'små andevarelser som föreställdes vistande i jorden (vanligen af god egenskap), alfer (maahiset, kirkonväki)';

keijukainen 'sväfvande varelse (i skepnad af små barndockor, eldstrimmor m. m. företrädesvis på begravningsplatser), alf, elfva';

ja **keijolainen** 'lätt och sväfvande varelse, luftande' (LÖNNROT)

näyttävät olevan tavallisien deminutiivijohdannaisten (poikanen, kukkanen; nuorukainen, neitsykäinen jne.) tyyppiä ja niiden kantasana

keijo l. **keiju** 'lätt ting, sväfvande varelse, luftande, sylf, sylfid, alf, elfva; (fig.) orm' (LÖNNROT).

Uskontotieteen ja kansanrunouden tutkijat (GANANDER, VARONEN, JUVELIUS¹) ovat sitä mieltä, että näillä sanoilla alkuaan on tarkotettu vainajain henkiä, vaikka ne usein tarkottavat runoissa samaa kuin **Lempo**, **Häisi** ja **kehno**, s. o. paholaista.

Kantasana **keijo** muistuttaa erästä indoeurooppalaista sanapeyyttä. Kreikassa on verbi *κειμαι -σαι -ται*, joka merkitsee yleensä ihmisten ja eläinten 'makaamista', jopa elottomankin jossakin sijaitsemista. Passow'in suuressa sanakirjassa mainitaan eri merkitysvivahdusten joukossa 1) 'schlafend daliegen, schlafen, ruhen', 3) 'alterschwach, ohnmächtig, ermattet, krank, verwundet daliegen', 4) 'todt daliegen, als Leiche daliegen, auch begraben daliegen' ja 6) 'weggeworfen, vernachlässigt, verachtet daliegen, daher besonders von Todten, unbestattet, unbegraben liegen bleiben'. Tätä verbiä vastaa sanskritassa *çī*, praes. *çētē* 'liegen, daliegen, am Boden l., besonders 2) zerschmettert oder erschlagen; 3) ruhig daliegen, ruhen, weilen; 4) an einem — — — Orte — — — liegen oder weilen'. Nämä verbit johdetaan, kuten yllä jo mainittiin (s. 23), indoeurooppalaisesta kantavartalosta ***kei-**, joka vielä on edustettuna muissakin eurooppalaisissa kielissä ja on nähtävästi merkin-

¹ Länsi-Suomen käärmeen loitsut, 149 s. — Suullisesti myös K. KROHN.

nyt 'makaamista'. Jos tähän vartaloon ajatellaan liitetyksi indoeurooppalaisen alkukielen tekijännimien johtimista joko **-os**, joka on tavallinen varsinkin aarilaisissa kielissä ja kreikassa (esim. sanskr. *aj-as* 'Treiber', kreikan *ἄγ-ός* 'Führer', lat. *prodig-us* 'slösaktig', *proc-us* 'Freier') ja antaisi muodon **kei-os*, tai mieluummin *-on-*, joka on yleinen varsinkin kreikassa, italialaisissa ja germaanisissa kielissä (esim. *πέκτων* 'Zimmerer, Zimmermann, δρόμων' 'Läufer', lat. *edo -ōnis* 'Fresser', *bibo* 'Trinker, Zechbruder, Trunkenbold', *incubo* 'som ligger, rufvar på', *nebulo* 'odåga, lyngel', ahd. *ezzo* 'Fresser', *wizzo* 'Wisser, weiser', *scolo* 'Schuldner', *speho* 'Späher'), niin saadaan muoto **keion-*, jota suomen **keijoi* ja **keijoinen* olisi muodollisesti sangen lähellä ja joka — kreikasta päättäen — myös olisi voinut merkitä vainajaa joko haudassa tai kedolla makaavana.

Mainitulla indoeur. **kei-* ja samaa merkinneellä rinnakkaisvartalolla **koi-* on olemassa *-tā-*, *-ti-*, *-tē-*, *-ton-* ja *-tos-*loppuisia johdannaisia, jotka merkitsevät joko makuuta ja maata-panoa tai makuupaikkaa (joko ihmisten tai eläinten): kreikan *κοίτη* 'Lager, Bette, Ruhebette, Schlafstätte'; 'das sich Niederlegen, Lagern, Liegen, Lager'; 'Kiste, Lade'; *κοίτος* 'Lager, Bett'; 'der Stall', 'Hürde'; 'das zu Bette gehen, das Schlafengehen'; 'auch das Schlafen, der Schlaf'; *κοιτών* 'Schlafzimmer, Schlafgemach'; 'die Schatzkammer'; 'der Landungsplatz'; — muin.-norj.-isl. *hið* (< indoeur. **kei-ton? -tos*) 'karhun talvipesä'.

Muodon ja merkityksen puolesta olisi oletettavaa alkujohdannaista *kei-t-es* (> alkugerm. **hiðiz* > suom. *kiides*) likellä suomen *keide*, *keiteen* 'liggende ställning', esim. *Jussi on keiteellään pensastossa* (LÖNNROT'in sanakirjan lisävihko), jossa makuulla oleminen, makuuasennon merkitys on selvänä.

Toisaalta nuo *-t-*johdannaiset ovat myös olo- ja tekopaikan nimissä yleisiä. Niillä on, kuten yllämainitut kreikan sanat osottavat, voitu ilmaista esim. laitumella käyvän karjan puolipäivän-aikaista lepopaikkaa tai siksi sopivaa korven kohtaa tai ketoa, samoin kuin suomessa deverbaalilla *lepo* on seuraavat, toisistaan johtuneet mer-

kitykset: 1) 'hvila, ro, lugn'; 2) 'ställe der boskapen hvilar' (nim. kuumana puolipäivän aikana¹); 3) 'inhägnad, hage på andra stranden, dit man rör öfver att mjölka korna'; merkityksestä 2) on eristynyt heikkoasteinen muoto **lewo**, joka merkitsee: 'slät, öppen plan i skogen tjenande till kreaturens hviloplats (lepo)'. Taikka ovat ne, kuten isl. **híd** osottaa, voineet tarkoittaa myös karhun tai muun pedon talvista 'makausta' ja siksi sopivaa paikkaa: synkkää korpea, tiheämetsäistä suonsaareketta t. m. s. Jos näiden merkitysmahdollisuuksien ohella otamme lukuun ylempänä mainitun, kelttiläisissä kielissä esiintyvän merkityksen 'metsä', niin näyttäisi mahdolliselta asettaa puheenalaisten muotojen rinnalle myöskin se — iältään arvattavasti hyvin vanha — sana, jota suomessa nyt edustaa

keidas keitaan 'grumus l. tuber elevatius in paludibus et pratis, G[ermanice] Knoll l. kleines Hügelchen auf Sümpfen l. Wiesen' (RENVALL); 'högländt ställe i kärr, tufva' (LÖNNROT); 'motte de gazon t. lieu couvert de broussailles au milieu d'un marais; oasis' (YRJÖ-KOSKINEN); 'oas' (CANNELIN); **keidasneva** 'palus grumis plena, cui aqua subest' (RENVALL); 'hängdy (letto, lellu), tufvigt kärr' (LÖNNROT).

Samoin se kantasana, josta vanhoissa runoissa on **-lainen**-päätteinen johdannainen

keitolainen, jonka RENVALL selittää: 'inter grumos commorans i. e. serpens', 'der bei Hügelchen hauset' ja LÖNNROT: 1) 'skogs och tufvornas välné' (GANANDER'in mukaan); 2) 'som bor emellan tufvor, örm'.

Uudempi tutkimus¹ edellyttää hyvillä syillä, että tämä sana on merkinnyt aikaisemmin vainajaa, vainajan henkeä, myöhemmin myöskin paholaista. Sen kantasanalla on LÖNNROT'in sanakirjan mukaan seuraava merkitys:

² Tästä ja kenties seuraavasta merkityksestä aiheutuvat sellaiset keski-Hämeen paikannimet kuin **Lepola** (torppa), **Leponenä** (talo), **Matinlepo** (torppa).

¹ JUVELIUS, Länsi-Suomen käärmeenloitsut 149. — Kalevalan selityksiä (Helsinki 1910), 250 s.

keito adj. 'lätt, billig, af ringa värde, arm, stackars, stackare (— — — koito, raukka, poloinen)', esim. **keito** työ 'icke svårt arbete', **k. kauppa** 'icke dyr handel', [Laula nyt vielä,] **keito kieli** [Suu kurja, sulin sanele VLR 680,] 'arma tunga'. Selitykseensä L. vielä liittää GANANDER'in „Mythologiasta“: 'en myth. person', 'en cyklop l. underjordisk smedjedreng'. Ne runojen kohdat, joihin tämä Gananderin oletus perustuu, näyttävät kuitenkin tulevan paremmin selitetyiksi, jos, kuten JUVELIUS osottaa mahdolliseksi, oletetaan, että myös **keito** sanalla on aikaisemmin tarkotettu noita pelättyjä vainajain henkiä, joiden sijalle kansan tajuntaan myöhemmin tulivat varsinaiset paholaiset. Täten saa selityksensä myöskin merkitys 'onneton'.¹

Mutta Gananderin selityksestä, että **keitolainen** on merkinnyt jonkinlaista metsän ja mätästen haltijaa, joka selitys ei voine olla aivan ilmasta otettu, vaan perustunee joihinkin lähteisiin, mitkä enää eivät ole käytettävissä, kuultaa sekin mahdollisuus, että **keito** on sängen varhaisina aikoina merkinnyt metsää, jonne vainajat vietiin. Näin olemme päässeet likelle oletetun indoeurooppalaisen ***keiton** sanan todennäköisiä merkityksiä: 'lepo', 'lepopaikka', 'metsä' joko vainajain olinpaikkana tai erityisenlaatuinen metsä karhun tai muun suuren pedon makuu- ja asuntopaikkana.

Kuuluneeko tähän myös eräs ***keito**, joka esiintyy Martin maanlain-suomennoksessa, kuninkaan kaarella: „Nytt tule kuningan hänen Eirikin retkens aia ia maan miehet pitää händä seuraman, ia mwttan paneman, ioidhen puolest, hän wapaast ia **keidhollans** waelda“?² Sama kohta kuuluu Ljungin Tuomaanpojan käännöksessä: — — — ja rauha pantin panna nijle iotca händä seuravat, iosa he rauhälliset ouat“ ja alkukielessä: „— — — ok landzmen ægha

¹ Merkitysparalleleja: **keito** 'raukka', 'onneton': **keito** 'vainaja' = suom. rukka 'misellus': karj. rukka 'vainaja', lapin rokke 'defunctus = gootin vainahs 'bejammernswerth, beweinenswerth, unglücklich', 'miser': suom. vainaja, vainaa = tuoni alkuaan 'vainaja', 'kuollut', myöhemmin 'kuolema' (Kalevalan selityksiä 1910, 258 s.): lapin duodna 'miser = suom. rukka 'homo miser, misellus, lapin ravkke 'miser, misellus': lapin ravkke 'defunctus (imprimis de animalibus)'.

² Suomen kielen muistomerkkejä II 1, 6 6—7.

honum fölgia oc giisla [= rauhan pantin] sætia the han feloger [= 'säker, trygg för fiendtlighet'] oc siker [= säker] ær a" (s. o. joiden suhteen hän on varma ja turvallinen). Jos ***keito** tässä merkitsee turvallisuutta, rauhaa, — kuten näyttää, koska Ljungikin puhuu 'rauhan pantista', — niin tämän merkityksen takana voisi olla aikaisempi 'lepo'.

Samoin kuin hiisi sanalla tavataan aikaisinna 'metsän', mutta myös 'vainajan' merkitys, olisi meillä siis myös 'metsää', 'makuuta', 'lepoa' ja lepopaikkaa merkinnyt **keito**, joka on voinut saada merkityksen 'vainaja' ja — monien muiden 'vainajaa' tarkoittavain sanain tavoin — tullut merkitsemään vielä 'kurjaa, onnetonta'.

3. Suom. **kääpiö** 'pyssling, dvärg'

merkitsee, kuten tunnettua on, sellaisia olentoja kuin edellä (s. 19) oleva kuvaus 'hiidenväestä' osottaa. Sen kanssa näyttää olevan etymologisessa yhteydessä

adj. **kääppä** 'krokig, tåpig' ja subst. **kääpönen** 'tåpig l. senfärdig l. liten menniska' (LÖNNROT).

Nämätkin sanat näyttävät viittaavan hautakumpuun ja vainajainpalvonnan aikoihin. Kantasana näyttää olevan säilyneenä virossa: **käp** l. **käbas** (genit. **käpa**, nomin. myös **käibas**) 'aufgeworfener Hügel', 'Grabhügel'; varsin huomattava on hiidenmaalainen merkitys 'Gespenst', jonka takana nähtävästi on aikaisempana 'vainaja-henki'.

Muotonsa puolesta suhteutuvat oletettava kantasana ***kääppä** ja **kääpiö** toisiinsa samoin kuin suom. **liekki** 'flamme' suhteutuu oletettuun johdannaiseensa **liekkiö**¹ (murteittain myös **liekiö**), joka myös on vainajainpalvontasanastoa, merkiten LÖNNROT'in mukaan: 'gast, spöke, eldrå, ond ande'; 'vålnad efter lönnlagdt foster, dess ande som tros gråta på stället'; 'irrbloss, lyktgubbe'. Varsinkin on

¹ Vrt. KROHN: „Agricolan Liekkiö — — — on metsään kätketyn sikiön sielu, joka virvatulena [liekki = 'flamma'] pimeällä näyttäytyy“ (Oma maa I 620). WICHMANN, joka on suom. **liekkiö** sanaan yhdistänyt votj. **lek** 'böse, grausam' (Wotj. Chrestom. s. 80), näkyy ajatelleen sanalle toista alkuperää

muoto **liekiö**, jota ainakin keski-Hämeessä käytetään varsinkin ty-
töistä merkitsemään 'nägon som är yr, yster, yrhätta, bångstyrig'
(ks. LÖNNROT sub **liekkiö**), sisäklusiilin pituuden puolesta yhden-
mukainen **kääpiön** kanssa. Ja sama yhdenmukaisuus on huomatta-
vissa johdannaisten alkumerkityksessä, jos sitä vertaa kantasanan
paikallisuusmerkitykseen.

Helsinki, huhtik. ja lokak. 1913.

Mémoires de la Société Finno-ougrienne I—XXXIV.

- I. 1890. VIII + 187 s. **K. B. Wiklund**, Lule-lappisches wörterbuch. Fmk. 4: —
- II. 1891. IV + 107 s. **August Ahlqvist**, Wogulisches wörterverzeichnis. Fmk. 2: 50.
- III. 1892. 57 s. + 1 tafel. **G. Schlegel**, La stèle funéraire du Teghin Giogh et ses copistes et traducteurs chinois, russes et allemands. Fmk. 2: 50.
- IV. 1892. 69 s. **O. Donner**, Wörterverzeichnis zu den Inscriptions de l'Énisséi. Fmk. 2: 50.
- V. 1894—96. 224 s. **Vilh. Thomsen**, Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées par —. Fmk. 7: 50
- VI. 1894. X + 111 s. + 30 tafeln. **Axel Heikel**, Antiquités de la Sibirie occidentale. Fmk. 5: —
- VII. 1894. XIV + 243 s. **Aug. Ahlqvist's** wogulische sprachtexte nebst entwurf einer wogulischen grammatik. Herausgegeben von Yrjö Wichmann. Fmk. 5: —
- VIII. 1894. III + 193 s. **Joos. J. Mikkola**, Berührungen zwischen den westfinnischen und slavischen sprachen. I. Slavische lehnwörter in den westfinnischen sprachen. Fmk. 5: —
- IX. 1896. XV + 142 s. + 2 tafeln. **Gustav Schlegel**, Die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmal in Kara Balgassun. Übersetzt und erläutert von —. Fmk. 7: 50.
- X.1. 1896. X + 319 s. **K. B. Wiklund**, Entwurf einer urlappischen lautlehre. I. Einleitung, quantitativgesetz, accent, geschichte der hauptbetonten vokale. Fmk. 7: 50.
- XI. 1898. V + 20 + 120 s. **Berthold Laufer**, Klübum bsdus pai sñin po. Eine verkürzte Version des Werkes von den hunderttausend Naga's. Ein Beitrag zur Kenntnis der tibetischen Volksreligion. Einleitung, Text, Übersetzung und Glossar. Fmk. 5: —
- XII. 1898—99. 120 s. **H. Vambéry**, Noten zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei und Sibiriens. Fmk. 3: —
- XIII. 1899. 162 s. **J. Qvigstad** und **K. B. Wiklund**, Bibliographie der lappischen litteratur. Fmk. 5: —
- XIV. 1899. 236 s. + 4 tafeln. **Hugo Pipping**, Zur Phonetik der finnischen Sprache. Untersuchungen mit Hensen's Sprachzeichner. Fmk. 7: 50.
- XV.^{1,2}. 1900—02. VIII + 94 + (31) + VII + 77 s. **A. H. Francke**, Der Frühlings- und Wintermythus der Kesarsage. Beiträge zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religion Tibets und Ladakhs. Zus. Fmk. 8: —
- XVI.¹. 1901. V + 398 s. **O. Kallas**, Die Wiederholungslieder der estnischen Volkspoésie. I. Folkloristische Untersuchung (mit einer Karte). Fmk. 10: —
- XVII. 1902. IV + 219 s. **G. J. Ramstedt**, Bergtscheremissische Sprachstudien. Fmk. 6: —
- XVIII. 1902. 144 + IV s. **Johann Wasiljev**, Übersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken in den Gouvernements Wjatka und Kasan. Fmk. 4: —
- XIX. 1903. XV + 128 s. **G. J. Ramstedt**, Über die konjugation des Khalkha-mongolischen. Fmk. 4: —
- XX. 1903. XV + 312 s. **Konrad Nielsen**, Die quantitativverhältnisse im Polmaklappischen. Fmk. 7: 50
- XXI. 1903. XXVIII + 171 s. **Yrjö Wichmann**, Die tschuwassischen lehnwörter in den permischen sprachen. Fmk. 5: —

- XXII. 1903. XVII + 123 s. **H. Paasonen**, Mordvinische lautlehre. Fmk. 4: —
- XXIII. 1905. XVIII + 304 s. **K. F. Karjalainen**, Zur ostjakischen lautgeschichte. I. Über den vokalismus der ersten silbe. Fmk. 7: 50.
- XXIV. 1905. 90 s. **Konrad Nielsen**, Die quantitätsverhältnisse im Polmaklappischen II. Nachtrag und register. Fmk. 2: 50.
- XXV. 1908. XVIII + 200 s. **Antti Aarne**, Vergleichende märchenforschungen. Fmk. 6: —
- XXVI. 1908. LXIV + 209 s. **Armas Launis**, Lappische Juoigosmelodien. Fmk. 10: —
- XXVII. 1909. 154 s. **G. J. Ramstedt**, Kalmückische sprachproben. Erster teil. Kalmückische märchen I. Fmk. 6: —
- XXVIII. 1909. 111 + 155 s. **O. J. Brummer**, Über die Bannungsorte der finnischen Zaubерlieder. Fmk. 7: —
- XXIX. 1911. 187 s. **Jalo Kalima**, Die russischen lehnwörter im syrischen. Fmk. 6: —
- XXX. 1912. XVIII + 252 s. **Zoltán Gombocz**, Die bulgarisch-türkischen lehnwörter in der ungarischen sprache. Fmk. 7: —
- XXXI. 1913. II + XXX + 125 s. **Armas Launis**, Über Art, Entstehung und Verbreitung der estnisch-finnischen Runenmelodien. Fmk. 4: —
- XXXII. 1913. VI + 295 s. **Uno Holmberg**, Die wassergottheiten der finnisch-ugrischen völker. Fmk. 7: —
- XXXIII. 1913. XIV + 215 s. + 2 karten. **Lauri Kettunen**, Lautgeschichtliche untersuchung über den kodaferschen dialekt. Fmk. 7: 50
- XXXIV. 1914. 257 + 2 karten. **Lauri Kettunen**, Lautgeschichtliche darstellung über den vokalismus des Kodaferschen dialekts. Fmk. 7: 50
- XXXV. 1914. 317 s. **Kansatieteellisiä tutkielmia. Omistetut Kaarle Krohnille.** Fmk. 7: 50

Alleiniger Vertreter für's Ausland:

OTTO HARRASSOWITZ

Buchhandlung und Antiquariat

in

LEIPZIG.



Preis Fmk. 7: 50