

Helena Ruotsala & Larisa Kalašnikova¹

Uhrilehto

Artikkeli perustuu heinäkuussa 2019 tehtyihin etnografisiin kenttätöihin Untšon kylässä Marin tasavallassa, joka sijaitsee Keski-Venäjällä aivan Tatarstanin rajalla. Untšon eli venäjäksi Šoronžan keskuskylän lisäksi siihen kuuluu kuusi muuta pienempää kylää, joiden kaikkien yhteenlaskettu asukasmäärä oli vuonna 2019 noin 2000. Pienemmät kylät ovat Mukanai, Paimyr, Sapunža, Šlan, Šurga ja Jambator. Osa asukkaista on vain kirjoilla kylässä. Tarkastelemme artikkelissa yhtä marilaisuuden identiteettisymbolia uhrilehtoa. Kenttätöiden aikana siellä pidettiin heinäkuussa Pietarin eli sikäläisittäin Petron päivänä Sürem-uhrimenot.

Uhrilehdon valinta perustuu siihen, että kysyessämme nykymarilaisuuden symboleja haastateltavat nostivat esille marin kielen, puvun tai marien uskonnon. Valitsimme näistä uhrilehdon tarkastelun kohteeksi. Analysoimme lehtoa kahdesta näkökulmasta; lyhyesti Sergei Tšavainin runon *Lehto* avulla ja museoissa käytettävänä olevan merkitysanalyysin avulla. Merkitysanalyysi nostaa lehdon merkityksen laajemman keskustelun pohjaksi.

Merkitysanalyysimenetelmän avulla tutkittavana olevan ilmiön – tässä siis uhrilehdon – autenttisuus, elämyksellisyys, yhteisöllisyys sekä historiallinen ja kulttuurinen merkitys sekä hyödynnettävyys nousevat käsittelyyn. Kokonaisuudessaan tavoitteena on selvittää se, mitä ja mistä se kertoo. Nämä kaikki asiat tulivat hyvin esille uhrilehdosta ja siellä keskikesällä pidetystä Süremin uhrijuhlasta. Uhrijuhlan merkitys voi olla erilainen siellä vieraileville turisteille, meille tutkijoille, nuorille marilaisille tai kyläläisille, joita kuitenkin uhrilehdossa oli melko runsaasti paikalla.

Uhrilehto

1. Johdanto

”En halua edes kuvitella, että täällä ei olisi *otoa*, uhrilehtoa.”

Näin vastasi keskikesällä, pari päivää Petron päivänä pidetyn Sürem-uhrijuhlan jälkeen eräs haastateltavamme Untšossa, Marinmaalla kysymykseen uhrilehdon merkityksestä. Uhrilehto on osa Untšon kylän maisemaa eikä sitä voi olla huomaamatta. Uhrilehdosta tietämättömille se kuitenkin pitää salaisuutensa sisällään. Uhrilehto on metsä, jota käytetään pyhän luonteensa vuoksi marien luontouskonossa palvonta- ja uhripaikkana.² Lehdossa on pyhiä

¹ Pääosan artikkelista on kirjoittanut Helena Ruotsala, mutta Larisa Kalašnikova, joka toimi tutkimusapulaisena, on ollut mukana haastattelujen tekemisessä ja suomentamisessa. Kävimme iltaisin aina yhdessä läpi päivän haastattelut, jotka tehtiin suurimmaksi osaksi mariksi. Kalašnikova on kirjallisuudentutkija ja hän on myös osoittanut Tšavainin Lehto-runon merkityksen ja yhteydet uskontoon ja uhrilehtoon. Tässä haastateltaviin viitataan joko nimikirjaimilla ja tekstissä esiintyessä pseudonyymeillä.

² Tieteen termipankin arkeologian osasto selittää uhrilehdon pyhäksi metsäksi, jota on ennen kristinuskoo käytetty palvonta- ja uhripaikkana. Ks. <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Arkeologia:uhrilehto>.

puita, jotka jumalien symboleina välittävät ihmisten toiveita jumalille. Uhraaminen lehdossa toimitettavissa uhrimenoissa on tärkeä osa niitä.

Uhrilehto on tärkeä marille myös henkisesti, sillä siitä kertoo ensimmäinen marilainen taidेरuno *Lehto*, jonka on kirjoittanut Sergei Tšavain. Runon ensimmäinen versio on vuodelta 1905 ja sitä ovat analysoineet Ahmet Asylbajev (1937) ja Kim Vasin (1987). Se on tämän runon laajimmalle levinnein versio. Kaksi myöhempää versiota ovat ilmestyneet Gelsi Zainijevin julkaisussa eikä hän ole niitä analysoinut (Zainijev 2013). Marien arvojärjestelmän sanotaan näkyvän tässä runossa, joka kertoo marien suhteesta luontoon ja kansanuskuon, josta käytämme tässä nimitystä luontouskonto. Marit käyttävät termiä *tšimari*, puhdas mari, puhuessaan uskonnostaan. Luontouskonto -nimitys sisältää kunnioituksen luontoa kohtaan, ja luonto on rituaalielämän ja symboliikan keskellä, kuten esimerkiksi Luonto -runon merkitys marilaisessa kulttuurissa osoittaa. Tämä luontouskonto on tärkeä marien identiteetille. Olennainen ja näkyvä osa tätä luontouskonnon harjoittamista ovat kylien ja peltojen keskellä sijaitsevat uhrilehdot, *otot*, joissa toimitetaan uhrimenoja ja rukouksia jumalille. (Siikala 2005, 289–290; Holmberg 1914, 42; Toidybekova 1997, 112.)

Viron maauskoa tutkinut Jenni Rinne (2016b, 15) on artikkelissaan pyhistä paikoista todennut, että maauskon ”kontekstissa paikkojen pyhyys perustuu yhteisöllisesti muovautuneisiin käsityksiin paikkojen erityispiirteistä sekä kansanperinteestä konstruoiduilla käyttäytymissäännöillä, joita tulee noudattaa paikoissa käydessä.” Näiden lisäksi paikan pyhyys tulee esille niihin tunnekokemusten kautta. Samalla tavalla uhrilehto on pyhä paikka ja sitä koskevat monet säännöt, kuten tässä artikkelissa tulee myöhemmin esille.

Tšavainin runon mukaan luonto näyttäytyy kauniina, elävänä, viisaana ja kaikkivoipana olentona, joka ympäröi ja suojelee sekä innostaa ihmistä ollen perustana hänen henkiselle ja moraaliselle olemassaololle. Ihmisten onnellisuuden lähde on luonnonmukaisessa elämässä ja luontoa kunnioittavassa uskonnossa. (Kalašnikova 2019, 320.)

Perinteisessä marilaisessa kirjallisuudentutkimuksessa lehto tulkittiin marin metsämaan symboliksi, ei uhripaikaksi. ”Tämä lehto ei ole uhripaikka, joka oli jokaisella vallankumousta edeltäneellä marilaiskylällä. Tässä se symboloi marin metsämaata.” (Asylbajev 1963, 11.) Se on tulkittu symboliksi vahvoille nuorille ihmisille, jotka taistelivat itsevaltiutta vastaan. *Lehto* -runon säkeet muistuttavat runoilija G. Galinan venäläisen vallankumouksellisen runon riviä ”Metsä leikataan – nuori, hellä vihreä metsä” (Vasin 1987, 11). Mielestämme Tšavainin *Lehto* ei sisällä sosiaalipoliittista merkitystä, vaan se ilmaisee panteistisen käsityksen lisäksi myös kirjoittajan arvokäsityksiä.

Uhrilehto, joka on tämän artikkelin aiheena, sijaitsee vajaan kilometrin päässä Untšosta, naapurikylään vievän tien varrella. Teimme kenttätöitä³ viime heinäkuun samassa Untšon eli venäjäksi Šorunžan kylässä, joka oli tuttu kenttätöistä myös 2000-luvun alusta neljän kesän ajalta. Meitä kiinnostavat Untšon kylän ja kyläläisten tänä viidentoista vuoden aikana

³ Kiitos Albert Hämäläisen säätiölle, jonka apuraha mahdollisti kenttätöyt.

kokemat muutokset. Mitä tapahtuu kylälle sen jälkeen, kun tutkijat ovat jättäneet kylän kirjoittaakseen sieltä saamaansa aineistoa artikkeleiksi, opinnäytteiksi ja kirjoiksi? Mitä jälkiä he jättävät kylään? Näin on myös mielenkiintoista tarkastella sitä, mitä kenttätutyökohteena oleminen on Untsolle ja kyläläisille merkinnyt ja miten he ovat mahdollisesti voineet hyödyntää tätä kokemusta. (Ruotsala 2019, 172–173.)

2. Kentällä

Kansatieteelle ja etnologialle pidetään luonteenomaisena etnografisia kenttätöitä. Untsossa tehty tutkimus edustaa yhtä ajankohtaista haaraa, yhteiskuntaetnologiaa. Sillä tarkoitetaan tässä etnologisen tiedon uudelleen asemointia, jossa tutkimuksella ja sen tuloksilla on paljon merkitystä yhteiskunnassa. (Yhteiskuntaetnologiasta ks. Fingerroos et al. 2017, 7–11; Ruotsala 2017, 266–267.) Etnografiset kenttätööt, haastattelut ja havainnointi sekä kentällä asuminen ja siellä eräänlainen ”guljailu”, päämäärättömältä näyttävä kuljeskelu, ovat olennainen aineistonhankintamenetelmä. Tutkimusaineisto luodaan vuorovaikutuksessa yhdessä tutkittavien kanssa. Tutkija tulee kentälle, hankkii ja luo aineistonsa ja palaa kotiin. Kenttä ja kentällä olo jatkuvat hänen käsitellessään kentällä luomiaan tiedostoja, tekstejä tai kuvia ja myöhemmin hänen analysoidessaan niitä ja kirjoittaessaan tekstiksi. Vaikka kenttä – oli se kylä tai mikä tahansa lähellä tai kaukana – sekä sen jäsenet ovat olennaisia aineiston hankinnalle, on tätä suhdetta käsitelty etäännyttäen tutkija kentästä. (Ks. esim. Fingerroos et al. 2017, 22–23; Ruotsala 2019, 172.)

Kenttätutyön päätyttyä tavallisesti koko kenttä jäsenineen jää taakse eikä sinne enää palata. Kenttä kuitenkin jatkaa olemassaoloaan tutkijan muistoissa ja töissä, hänen käsitellessään aineistojaan ja kirjoittaessaan. Pitkän kenttätutyöperiodin tai toistuvien kentällä olojen aikana tutkittavista voi tulla ystäviä ja yhteydenpito heihin jatkuu kentän jälkeenkin. Tähän ei tosin aina ole kiinnitetty sen kaipaamaa huomiota, vaan kentän on luultu häviävän muistoihin viimeistään silloin, kun tutkija ”löytää” uuden kentän. Ei myöskään ole aina ajateltu niitä muutoksia, joissa kenttätutyöntekijä on joko tahtomattaan tai tarkoituksella ollut mukana vaikuttamassa kenttään. Kenttä muuttuu jo pelkästään tutkijan läsnäolosta ja kenttä myös muuttaa tutkijaa. (Ks. esim. Lehtinen 2010, *ibid.*; Ruotsala 2019, 172.)

Kaiken kaikkiaan haastattelimme 19 kyläläistä. Useimpia haastattelimme yksin, sillä vain kolmessa haastattelussa oli mukana kaksi haastateltavaa. Toki haastattelutilanteessa saattoi joskus olla muita henkilöitä, mutta he eivät puuttuneet haastatteluun. Miehiä haastateltavista oli viisi. Nuorin haastateltava oli 25-vuotias ja yli puolet oli eläkeiässä. Toinen meistä tunsi osan haastateltavista etukäteen aikaisemman tutkimuksen ja haastattelujen perusteella. Haastattelujen lisäksi kenttätutyöaineisto koostuu monista keskusteluista, joita tallentui kenttämuistiinpanoihin. Lisäksi saimme joiltakin haastateltavilta erilaisia kirjallisia ja kuvallisia aineistoja.

3. Maripuku, marin kieli ja uhrilehto – Mitkä asiat kertovat marilaisuuden tulevaisuudesta haastatteluissa?

Se, miksi olemme valinneet tämän artikkelin aiheeksi Untšon kylän uhrilehdon, *oton*, johtuu siitä, että pyysimme haastateltavaa aina haastattelun lopuksi vielä nimeämään jonkin asian, ilmiön tai esineen, joka hänen mielestään ilmentää tämän päivän marilaisuutta.

Tarkoituksemme oli hyödyntää näitä myöhemmin käsitellessämme marilaisuuden nykyisyyttä ja tulevaisuutta. Toinen meistä oli etukäteen pohtinut, mitä haastateltavat voisivat valita, mutta hämmästyimme, sillä haastateltaviemme valinnat saattoi jakaa kolmeen ryhmään. Muutamat heistä valitsivat maripuvun tai sen materiaalin, kuten kotona kudotun valkoisen kankaan, toiset taas marin kielen ja loput valitsivat marien kansanuskon tai sitä ilmentävän uhrilehdon.

Kysymys osoittautui joidenkin kohdalla vaikeaksi. Osa haastateltavista pohtikin, minkä asian he nimeäisivät. Joillekin valinta oli itsestään selvä, toiset miettivät pitempään. Valinnat saattoivat johtua myös haastattelujen ajankohdasta, sillä heinäkuun aikana maripuku ja käsityöt olivat paljon esillä. Juuri tuolloin kylässä vietettiin erilaisia juhlia, osittain koska Untšo oli valittu vuoden 2019 suomalais-ugrilaiseksi kulttuuripääkaupungiksi. (ES) Tällöin Untšo oli monella tavalla esikuvana muiden alueiden mareille ja siellä vieraili useita ryhmiä. Kylässä pidettiin tuolloin mm. nuorten marien leiri, johon tuli osanottajia Venäjän kaikista osista. Nämä nuoret käyttivät maripukuja monissa tilaisuuksissa ja juhlissa. Ehkä jonain muuna vuodenaikana tai vuonna valinta olisi kohdistunut aivan eri asioihin kuin näihin kolmeen?

Marin kieli oli Venäjän kielilaisista johtuen menettänyt asemaansa suhteessa venäjän kieleen, joten kylässä saattoi aistia ja todeta kielenvaihdon marista venäjään olevan käynnissä. (Ks. marin kielen asemasta aiemmin Skalina 2005, 325.) Tästä puhuivat monet haastateltavat ja ne kyläläiset, joiden kanssa keskustelimme muulloin kuin haastattelutilanteessa. Kielenvaihto venäjään kuului myös kylätiellä usein ohittaessamme leikkiviä lapsia, jotka puhuivat keskenään venäjää. Vanhemmat sanoivat, että sen jälkeen, kun kylään oli muuttanut venäläisperheitä, niin myös lastentarhassa puhutaan venäjää. Koulun lisäksi sekä televisio-ohjelmat ja internet ovat venäjänkielisiä. Marinkieli ei toimi edes sisarusten välisissä leikeissä. (TN) Marinkielen käyttökelpoisuudesta kertoo sekin, että vuoteen 2010 kaikki paperit paikallisessa kolhoosissa Peredovikissa tehtiin mariksi, mutta käännettiin tarvittaessa Morkin tai Joškar-Olan hallintoa varten venäjäksi. (ZN, GS) Mm. Sirkka Saarinen (2008. 74) on todennut, että vaikka kielen virallinen status kielilaisissa on ollut tärkeä, niin sen merkitys jää vähäiseksi, mikäli kielenpuhujat eivät itse opeta lapsilleen kieltä eivätkä pidä sitä yllä.

Marin kielen nykyistä asemaa kuvaa hyvin se, miten erään haastattelun lopuksi juuri eläkkeelle jäänyt marin opettaja kertoi itku kurkussa, että hän on opettanut maria 36 vuotta ja nyt hän pohtii, että ”onko se kaikki turhaa mitä tein. Sydämeni särkyy, kun ajattelen marin kieltä”. (LJ) Surullinen ja pysäyttävä esimerkki Venäjän nykyisten kielilakien merkityksestä

on syyskuulta 2019 Udmurtiasta, kun Udmurtian yliopiston humanistisen instituutin johtaja ja kieliaktivisti, sosiologi Albert Razin, teki 10.9.2019 polttoitsemurhan Iževskissä.⁴

Marien luontouskonto⁵ on kokenut viime vuosikymmenien aikana myös suuria muutoksia. Neuvostoliiton hajottua marien omasta uskonnosta tuli tärkeä identiteettisymboli. Perestroikan alkuaikoina iloittiin siitä, että luontouskontoa saattoi taas harjoittaa vapaasti. (esim. Hakamies 2008, 18–23; Sutyrina 2005, 38; Kahrs 2005, 365, 378, 383; Kahrs 2008, 15.) Tämä marien oma etninen kansanusko pitää sisällään synkretistisiä piirteitä niin Venäjän valtauskonnoista kuin marien vanhasta uskonnosta (Anttonen 2003, 27; Kahrs 2005, 384.). Vähitellen 2000-luvulle tultaessa ortodoksisuus on Venäjällä ja myös Marin tasavallassa saanut enemmän tilaa ja tullut näkyvämmäksi, kun taas ateistien määrä on ollut laskussa. Aiemmin Neuvostoliiton aikanaikin ortodokseja oli enemmän, mutta he eivät näyttäneet uskontoaan julkisesti. (Sedokova 2001, 131; Kääriäinen 2004, 92; Ks. myös Ruotsala 2009, 72–74; Luehrmann 2011, 126–127.).

Kun marien uhripappuus siirtyi aikaisemmin sukupolvelta toiselle ja rukoukset siirtyivät suullisena perinteenä, järjestetään nykyään uhripappeja varten kursseja ja julkaistaan kasetteja, CD-levyjä, videoita sekä kirjasia, joissa esimerkiksi uhrijuhlien rukoukset ovat teksteinä. Luontouskonnon harjoittelijoita varten perustettiin myös omia järjestöjä. (Molotova 2005, 137–138; Popov 1991; Ruotsala 2010, 159–161; Luehrmann 2011, 127–129, 133–135; Tanigin 2018.) Esimerkiksi heinäkuisessa uhrijuhlassa oli yhteensä kahdeksan uhripappia, joista neljä oli Untšosta ja sen lähikylistä. Lisäksi uhriruuun valmistamisesta huolehti saman verran miehiä.

Marien luontouskontoa vastaavat uskonnot ovat viime vuosien aikana tulleet näkyvimmäksi myös Suomessa ja Virossa. Viron maauskoa koskevissa tutkimuksissa tulee esille samankaltaisia identiteettiä liittyviä seikkoja kuin marien luontouskonnossa. (Ks. esim. Rinne 2016a, 89–97.) Sekä maauskon että siihen verrattavan Suomen uskon pyhiä paikkoja ja niihin jätettyjä uhreja ovat tutkineet Tiina Äikäs ja Tönno Jonuks. Toinen artikkelin kirjoittajista asuu Turussa verrattain lähellä sijaitsevia rautakautisia kuppi- eli uhrikiviä, joille tiettyinä päivinä jätettyjen uhrien seuraaminen on ollut mielenkiinnon kohteena jo kauan. (Ks. Jonuks & Äikäs 2019, 25.)

Tarkastelemme seuraavaksi ensin lyhyesti merkitysanalyysimenetelmää, sen jälkeen uhrilehtoa, sen sijaintia Untšossa ja käyttöä. Sovellamme tässä merkitysanalyysia käyttäen hyväksi uhrilehtoa ja marien uskontoa käsitteleviä haastatteluja sekä omia havaintojamme Sürem-uhrijuhlasta. Sürem on marien vanha keskikesän juhla, jota vietetään Petron päivänä (Molotova 2005, 137–138). Silloin useissa marilaisissa kylissä pidetään uhrijuhla, johon kokoontuu väkeä myös kauempaa. Untšossa juhla on kestänyt päivän ajan, mutta lehdossa on pitänyt tehdä sitä ennen valmisteluja. Uhrattavien eläinten määrä ja laji on pitänyt tietää,

⁴ Albert Razinilla oli mukanaan kaksi keltaista mielenosoituskylttiä, joista toiseen oli kirjoitettu kysymys ”Onko minulla isänmaata?” Toiseen oli tekstattu avaarirunoilija Razul Gamzatovin säe: ”Jos kieleni on huomenna kadonnut, olen valmis kuolemaan tänään.” Ks. esim. <https://mariuver.com/2019/09/10/>

⁵ Udmurttien luontouskonnosta ks. esim. Minniahmetova 2016 ja 2019.

samoin lehtoon pitänyt tehdä polut ja alttarit sekä järjestää uhrimenoihin tarvittavat ruokatavarat ja vesi. Vaikka uhrijuhla oli keskellä kenttätöperiodiamme, niin sitä tai itse lehtoa ei toki käsitelty kovin laajasti kaikissa haastatteluissa. Vertaamme myös lyhyesti Sergei Tšavainin runon Lehto merkityksiä uhrilehtoon.

4. Merkitysanalyysi

Merkitysanalyysi on lähtökohtaisesti tutkimuksellinen, tulkinnallinen ja yhteisöllinen menetelmä. Se on museokokoelmia varten kehitetty väline, jolla tuotetaan kohteeseen liittyville tai siitä kiinnostuneille tietoa. Sen suomalaisen version kehittäjiensä mukaan merkitysanalyysin avulla ”museot voivat tuoda paremmin esiin objekteihin ja kokoelmiin liittyviä, koko yhteiskuntaa koskettavia merkityksiä, arvoja ja näkökulmia, hedelmällistä ja moniarvoista kulttuuriperintötietoa.” Museoiden lisäksi merkitysanalyysimenetelmä auttaa myös muita intressiryhmä kuten mm. tutkijoita, opettajia ja opiskelijoita aineellisen ja aineettoman kulttuuriperinnön arvon ja merkityksen määrittämiseen. He osallistuvat näin tiedon tuottamiseen perustellen sitä. (Paaskoski 2015; Häyhä, Jantunen & Paaskoski 2015, 7.)

Tämän menetelmän avulla saadaan esille kohteeseen liittyvien toimijoiden merkityksiä tarkasteltavana olevasta kohteesta. Untson tapauksessa haastateltavat valitsivat ensin asian tai ilmiön, josta he sen jälkeen kertoivat merkitysanalyysistä johdettujen kysymysten avulla. Tällä tavalla haastateltavat osallistuivat kohteen merkityksellistämiseen, mikä on merkitysanalyysin tavoitteena, sillä se on yhteisöllinen menetelmä. Vaikka esineen, ilmiön tai asian valinta oli henkilökohtainen, ilmensi se kuitenkin yhteisöllisyyttä ja sen merkityksen jakoivat useat kyläläiset, eivät toki kaikki. (Paaskoski 2015.) Esimerkiksi isäntämme Grigorij on ateisti ja hän ei osallistunut uskonnollisiin menoihin – ei edes 10 vuotta sitten kuolleen vaimonsa muisteluun Semyk-juhlan aikana. Sen hoiti talon aikuinen tytär Marina. (NN, GN)

Kuten merkitysanalyysimenetelmän opas neuvoo, merkitysanalyysi koostuu ensiksi analyysikohteen ja -näkökulman valinnasta, perusteluista ja niihin liittyvistä asioista. Nämä tulivat esille haastattelemalla tehdyllä tiedon keräämisellä ja kontekstuoinnilla, jossa haastateltavan ääni ohjasi keskustelua. On ensiarvoisen tärkeää ottaa huomioon tulkintaprosessin avoimuus, sillä tämä edellyttää reflektointia paikantamista ja kriittistä otetta, jolloin myös kohteesta kertovien moniäänisyys sekä tulkitsijan erehtymisen mahdollisuus tulee hyväksyä. Tämän merkitys korostuu entisestään, kun analyysin tekijällä ei ole kyse omasta kulttuurista. (Paaskoski 2015; Häyhä, Jantunen & Paaskoski 2015, 10.) Tässä merkitysanalyysin pohjana olevissa haastatteluissa sekä uhrijuhlissa oli mukana marilainen tutkimusapulainen, Larisa Kalašnikova.

Larisa Kalašnikova on itse mari, mutta hän osallistui viime heinäkuussa ensimmäisen kerran uhrimenoihin lehdossa. Hän asuu Marin tasavallan pääkaupungissa Joškar-Olassa eikä tunnusta luontouskontoa. Ruotsala oli aiemmin ollut uhrijuhlissa kesällä 2005 toisen marilaisen tutkijan, Tatjana Molotovan kanssa, joka on kirjoittanut erityisesti kuolemaan liittyvistä rituaaleista marilla. (Esim. Molotova 2005; Molotova 2017; Ruotsala 2009, 48, 68.)

5. Untson uhrilehto – sijainti ja käyttö

*Yksi hiljainen lehto on meidän maassa,
Seisoo se lehto suuren järven rannassa.*⁶

”Mäeltä avautuu näkymä kylään, Untšoon, josta on nähtävästi tuleva meidän kenttätöidemme kohde. (---) Koko laajaa peltomaisemaa rikkovat lehtipuumetsiköt, jotka osoittautuivat myöhemmin hautausmaiksi tai uhrilehdoiksi. Silmiinpistävää tässä maisemassa on lehtipuiden runsaus.” (TYKL SPA 141, 24.5. 2001)

Näin toinen meistä oli kuvannut kenttätöypäiväkirjassaan ensimmäistä käyntiään Untšossa toukokuussa 2001. Tällöin kylänäkymää esitteli silloinen kolhoosin johtaja Gennadi Saveljevits, jota myös haastattelimme kuluneena kesänä. Lähellä kylää syntyneenä, poliitikkona ja kolhoosin pitkäaikaisena johtajana hänellä oli omakohtaisia kokemuksia lehdosta, siihen suhtautumisesta ja sen käytöstä.

Vastaavanlaisia kuvauksia metsikköihin kätkeytyvistä uhrilehdoista löytyy muun muassa Uno Holmbergilta (1914, 65). Lehtoon sopii hyvin Doreen Massey'n näkemys, jonka mukaan maisema on relationaalinen tila, joka jatkuvasti rakentaa itseään verkostoituessaan toisten tilojen kanssa. Se kokee muutoksia, on heterogeeninen ja jopa sisältää vastakkaisuuksia. Tämän käsityksen mukaan sen rajoja on niin hallinnollisesti kuin maantieteellisesti hankala määrittää. (Massey 2008, 200; Puolamäki 2020, 21.)

Untšon uhrilehto sijaitsee pitkänomaisen kylän toisessa päässä ja sen vierestä kulkee tie kohti Mukanaita ja Jambatoria. Lehtoa on viime vuosina aidattu, jotta turha liikenne ei nakertaisi lehdon reunoja. Samasta syystä sen lähetyville on sijoitettu mehiläistarhoja. (Ruotsala 2010, 161.) Untšon lisäksi myös monien muiden marilaiskyläiden läheisyydessä on metsäsaarekkeita, jotka osoittautuvat usein joko entisiksi tai nykyisinkin käytössä oleviksi uhrilehdoiksi.

Lehtoihin ja niiden käyttöön liittyvät kehollisuuden käytännöt, jotka näkyvät mm. lehtojen käytössä ja niihin liittyvissä säännöissä. (Ingold 2000, 10.) Jotkut puhuvat ympäristön lukutaidosta, sillä esimerkiksi lehtojen kohdalla toimiminen on moninaista ja kokonaisvaltaista, joka kehittyy vuosien mittaan. (Puolamäki 2020, 25.) Uhrilehtoihin kuten muihinkin pyhiin paikkoihin sisältyvän supranormaalin mahdollisen vaaran vuoksi ne eivät ole olleet sallittuja kaikille yhteisön jäsenille tai niitä tulee välttää iltaisin.

Uhrilehtoja ja siellä tapahtuvia toimintoja koskevat monet käytösäännöt. Lehdossa käynnille on omat sääntönsä eikä sinne saa mennä ilman syytä. Nämä säännöt opitaan kotona ja erityisesti mikäli koti on luontouskontoa tunnustava, sääntöihin tulevat omakohtaiset käytänteet. Esimerkiksi vuonna 2002 kenttätöryhmäämme opasti lehdossa paikallinen uhripappi. Myös muuta uskontoa harjoittavat, kuten ortodoksit, luterilaiset, muslimit tai uskonnottomat voivat halutessaan käydä lehdossa ja osallistua uhrimenoihin. Seka-avioliitot ovat olleet yleisiä tällä seudulla, sillä sijaitseehan Untšo aivan islamenemmistöisen Tatarstanin rajalla.

⁶ Tämä ja muut otteet ovat Arto Moision suomennoksesta Lehto (Sergei Tšavain). Sekä runon käännös että teksti mariksi löytyvät [https://fi.wikipedia.org/wiki/Lehto_\(runo\)](https://fi.wikipedia.org/wiki/Lehto_(runo)).

Lehdosta ei saa ottaa mitään mukaansa. Vanhat huonokuntoiset tai myrskyn kaatamat puut hakataan ja pilkotaan paikan päällä käytettäväksi uhrijuhlien nuotioissa. Siellä täällä lehdossa näkyynkin puupinoja. Kylän hallintopäällikkö Ivan Jefremov huolehtii lehdon ja sen puuston kunnosta. Lehdoissa sijaitsee myös eri tarkoituksia varten pyhitettyjä puita. Esimerkiksi Untšossa on erityinen puu, jonka luona voi käydä rukoilemassa perheenisäystä tai matkan onnistumista.

Sergei Tšavainin runosta *Lehto* on kolme versiota, joista analyysimme kohteena on sen laajimmalle levinnyt versio vuodelta 1905. Tämän lisäksi on kaksi muuta, joilla ei ole niin laajaa lukijakuntaa, ja jotka kirjailija on luonut vuosina 1920 ja 1926 jo aiemmin tunnetun tekstinsä perusteella. Kaikissa näissä kolmessa versioissa on selkeitä viitteitä siihen, että luontouskovan marin kuva lehdosta yhdistää maallisen ja taivaallisen maailman. Näin lehto on pyhä alue, jossa ihminen voi olla yhteydessä jumaliin. Ei siis ole sattumaa, että Tšavainin runo päättyy lehdon tuhoajasta kertoviin seuraaviin riveihin:

Sitä lehtoa minä rakastan,
Siitä puun kaatajan minä kiroan.⁷

Henkilö, jolle marilaisuus ja erityisesti sikäläinen luontouskonto ovat vieraita, ei omaa paikalliseen ympäristötietoon pohjautuvaa tietämystä pyhistä paikoista kuten lehdoista. Hänelle uhrilehto on kätketyn maiseman osa (Heinapuu 2018, 86–102), sillä lehdon metsikkömäisyys ei kerro ulospäin sen sisältämiä merkityksiä. Joidenkin kylien ja lehtojen kohdalla muistitieto on katkennut, eivätkä kaikki enää tunnista niitä lehdoiksi, sillä Neuvostoliiton aikana marien oma luontouskonto, uhrilehdoissa käynti ja uhrijuhlien pitäminen olivat kiellettyjä. Monia uhrilehtoja ehdittiin tuhota tai niitä ei käytetty uhrimenojen toimittamiseen, joten ne olivat vaarassa vähitellen unohtua. Osan käyttötarkoitus ehtikin unohtua. Lehtoja hävittäneiden uskottiin myöhemmin saavan rangaistuksen, joka toimisi myös ylisukupolisesti. (Krohn 1894, 21; Toidybekova 1998, 271–272; Toidybekova 1997, 133–134.)

Untšon kylä on yksi niistä harvoista marilaisista kylistä, joissa lehto on ollut käytössä myös neuvostoaikana. Untšon kyläkunnan kaikissa pienemmissä kylissä ei ole omaa lehtoa ja esimerkiksi Šinšan kyläläiset käyvät muiden kylien uhrilehdoissa. Tamaran haastattelun mukaan hänen asumansa kylän uhrilehto hävitettiin. Ljuda puolestaan kertoi, että heidän perheellään oli aikaisemmin toisessa lehdossa suvun oma puu, mutta kyseinen lehto on hävitetty erään fermerin, yksityisviljelijän maiksi. (LJ; GS; Holmberg 1914, 67–71.)

Neuvostoliiton aikana marien luontouskonnon tärkeä osa, uhripapit ja lehdossa käynti kiellettiin. Jotkut kävivät salaa yöllä lehdossa toimittamassa uhrimenoja ja rukoilemassa. Neuvostoaikana kielletyistä menoista ja lehtojen salaisesta käytöstä kerrottiin usein haastatteluissa. Esimerkiksi alkukesän juhlan, *peledeš pajremi*n, nykyisen kukkajuhlan paikaksi oli kaavailtu lehtoa, mutta kyläläiset eivät tähän suostuneet, sillä tämä yhdistettiin lehmien kuolemaan. (Vesänen 2005, 71). Yhden haastattelun mukaan taas eräs mies oli

⁷ Тудо отым мый йӧратем,
Тушто пушенге руышым мый вурсем.

kaatanut lehdosta puita ja käyttänyt niitä navetan rakentamiseen. Tässä navetassa eläimet kuolivat tai joutuivat onnettomuuksiin, joten muut kyläläiset sanoivat eläinten kuolevan sen vuoksi, koska navetta oli rakennettu lehdon puista. Kyläläisten ohjeen mukaan mies rakensi eri puista uuden navetan, jossa lehmät pysyivät elossa. (SP)

Yhden 1950-luvulla syntyneen kanssa keskustelimme aiemmasta lehdon käytöstä seuraavasti:

1950-1960 luvuilla lehdossa kävijöitä vainottiin.

Kävitkö itse 1950-luvulla?

Me leikimme lehdossa päivällä, mutta rukouspäivinä pelkäsimme mennä sinne.

Voitiinko käydä 1970-luvulla?

Mummot, isoisät kävivät siellä salaa. Ottivat lapsenlapsia mukaan. (EF)

Untšon uhrilehdossa saattoi joidenkin haastateltavien mukaan käydä julkisesti jo 1970-luvulla, mutta vasta 1980-luvulla saatettiin jo järjestää suurempia uhrimenoja. Puolueen jäsenet ja kylän ulkopuolinen hallintohenkilökunta tiesivät tästä ja käskyttivät kylän ja kolhoosin hallinnon hallintoa keskeyttämään uhrijuhlan potkimalla uhripatojen sisällön nuotioon. Entinen kolhoosinjohtaja kertoi tästä seuraavasti:

Olen aina käynyt lehdossa, vaikka olen ollut kommunisti. Oman kylän kommunistit eivät häirinneet uhrijuhlaa potkimalla niitä kattiloita nurin, mutta ylhäältä [Morkista] tuli heille käsky. Jos eivät tehneet näin, niin heille kävisi huonosti. Minä en ole niitä kattiloita potkinut. (--) Kun olin kolhoosin johtaja [1990–2000-luvulla] kolhoosi antoi aina uhrijuhlaan sonnin. (GS)

Vähitellen 1990-luvulla lehdossa käynti tuli sallituksi ja julkiseksi. Jo 1980-luvulla uhripappien valkoisia vaatteita saattoi nähdä roikkuvan taloissa, mutta niitä ei juuri selitetty ulkopuoliselle (Lehtinen 1999, 99–100). Süremin uhrijuhlien pitäminen aloitettiin Untšossa uudelleen 1990, kun edellinen uhrijuhla oli pidetty 1959. Uhrijuhlat kuuluivat tuolloin osana kansanuskon elpymiseen. (Popov 2002, 92–121; Lehtinen 2010, 204 > Kotiseutukirja 1994.) Luerhmannin (2011, 220) mukaan uhrijuhlien elpyminen nähtiin korvikkeena Neuvostoliiton ajan kulttuuririennolle.

Luontouskovainen Anisa, joka muistaa hyvin ajan ennen 1980-lukua, kertoi iloisena ja ylpeänä haastattelussa, että ”nyt me marit olemme tasa-arvoisia, nyt meillä on vapaus, että voimme mennä rukoilemaan sinne”. 1990-luvulla luontouskonto eli eräänlaista renessanssia, sillä se otettiin yhdeksi marilaisuuden symboliksi. (Ruotsala 2009, 73; Toidybekova 1997, 134; Toidybekova 1998, 261–272.) Nyt 2020-luvulle tultaessa tämä marilaisen luontouskon renessanssi on ainakin katkolla, jos ei loppunut.

6. Valmistautuminen

Siellä tanakkaa tanakampi puu kasvaa,

*Siellä kaunistaa kauniimpi kukka syntyy.*⁸

Sekä uhrimenoihin valmistautuminen, että itse uhr juhla toimivat suhteellisen samalla tavalla tänäänkin kuin Uno Holmbergin kirjoittamassa kuvauksessa hänen teoksessaan *Tseremissien uskonto* (1914). Uhrimenot lehdossa ovat monella tavalla yhteisöllinen tapahtuma ja ne vaativat tarkkaa etukäteisvalmistautumista, johon täytyy osallistua useita ihmisiä. Vaikka uhr papit ovat miehiä, niin uhr juhlaan valmistautuminen työllistää myös muita perheenjäseniä. Uhr juhlaa edeltävällä viikolla kylän ilmoitustaululla luki, että mikäli haluat tuoda uhrattavaksi lampaan, hanhen tms. niin soita Aleksille numeroon xxxx. Samassa ilmoituksessa luki myös, että lehtoa aletaan siivota juhla kuntoon aamulla klo 8, joten siellä tarvitaan väkeä. Valmistelut olivatkin alkaneet jo ennen kuin väkeä alkoi tulla lehtoon, sillä lehdossa piti niittää heinä poluilta ja alttarien paikoilta, pilkkoa nuotiopuita, kuljettaa niin suuret uhr padat, uhrattavat eläimet kuin vesi ja jauhot uhriruuan keittämistä varten. Nuotiopuut saatiin yleensä myrskyn kaatamista tai huonokuntoisina kaadetuista lehdon puista, sillä lehdosta ei saanut kuljettaa mitään pois, mutta puut saattoi käyttää uhrinuotiossa. Vettä tarvittiin monessa työvaiheessa ja käsiä pestiin ahkerasti. Vettä tuotiin isoissa tonkissa ja uhripaikalla oli myös käsienpesua varten ns. *rukomojnik*.

Jo Süremiä edeltävinä päivinä kyläläiset puhuivat tulevasta uhr juhlistä; keitä tulee ja tuleeko paljon väkeä. Pari vanhempaa haastateltavaamme sanoivat, että he eivät missään tapauksessa mene lehtoon, mikäli sinne tulee paljon väkeä. (RI, MN) Aiemmissa uhr juhlistä vieraina oli ollut televisio- ja radiotoimittajia sekä tärkeissä tehtävissä Joškar-Olassa olevia mareja. Mieleenpainuvana asiana kyläläisille on jäänyt mieliin 1990-luvulla marilaisen presidentin V. M. Zotinin vierailu uhr juhlassa. Hänen tuloaan varten kunnostettiin myös huonokuntoinen tie ja tästä monet haastateltavat muistuttivat. (AA). Otaksuimme, että nuorisoleiriläisille olisi kerrottu tarkkaan uhr juhlistä, mutta silti lehdosta lähtiessämme muutama nuorisoleiriläinen tuli juttelemaan kanssamme. He olivat kiinnostuneita siitä, mitä pidimme uhrimenoista ja he halusivat myös tietää mm. miten uhrieläimestä tiedetään, että se on sopiva uhri. Myös eläinsuojelulliset seikat eläinuhreissa askarruttivat nuoria.

Luontouskonto näyttäytyy ulospäin miesten uskontona, sillä uhr pappeina eli *karteina* toimivat miehet ja miehet hoitavat uhrimenoissa kaikki tehtävät, kuten uhrieläinten teurastamisen ja uhriruokien keittämisen. (esim. Holmberg 1914, 88–92; Ruotsala 2009, 54, 68–69.) Kylän asukkaat olivat valmistaneet uhr juhlan antimia kotona, sillä sinne tuotiin uhr pappien siunattavaksi mm. blinipinoja, tuaraa, leipää ja kvassia eli kotikaljaa. Lisäksi lahjoiksi tuotiin kynttilöitä, rahaa tai pyyhkeitä. Pyyheliina on lahja Jumalalle (Lehtinen 2009, 292).

Kaikki eivät voi tuoda eläimiä, koska ei niitä saa tulla liikaa uhrattavaksi. Jos antaa eläimen, on otettava yhteys kartiin, jotta ei tule liikaa uhrieläimiä. Kaikilla ei ole varaa uhrata eläintä, ei edes lintua, mutta aina sitten voi tuoda pyyheliinan tai huivin.

⁸ Тушто ладыра деч ладыра пушенге кушкеш,
Тушто мотор деч мотор саска шочеш.

Näin kertoivat meille yhteishaastattelussa kaksi noin 50-vuotiasta naista. (LJ, SP)

Uhriläimiä ei siis saa olla liikaa, joten on kerrottava etukäteen, jotta siihen voidaan valmistautua. Siunattavat elintarvikkeet on tehty tavallisesti kotona, mutta esimerkiksi leipää ja kvassia oli myös ostettu kaupasta.

Kuten jo aiemmin tuli esille, niin uhrilehdossa ja -menoissa kävijää koskevat monet säännöt. Lehtoon ei saa tulla ilman asiaa ja sinne tulijan täytyy tulla puhtain mielin, puhtaana ja puhtaissa vaatteissa. Muuten hänet voidaan käännättää peseytymään tai vaihtamaan vaatteita. Koska kyseessä on iso juhla, niin silloin pukeudutaan juhlavaatteisiin eli marivaatteisiin. (Ruotsala 2009, 68.) Erityisesti vanhemmilla naisilla puvun päällä oli takki, jonka alta pilkotti maripuvun helma. Pukeutumissäännöt mukaan naisten tuli pukeutua hameeseen ja ei-avonaisiin vaatteisiin, joten takit tai puserot tulee sulkea napeilla tai vetoketjulla. Naisten pitää myös peittää päänsä huivilla.

Vuonna 2005 uhrijuhlassa miehensä Ivan kanssa hanhen uhrannut Ljuda kertoi tarkemmin eläinuhrin antamista koskevista säännöistä. Tällöin naisella ei saa olla kuukautisia, hän ei ole saanut olla yhdynnässä kolmeen vuorokauteen, ei ole saanut riidellä kolmeen päivää ennen tätä eikä juoda alkoholia. Lisäksi hänen pitää siivota kotona ja käydä saunassa. Hänen tulee katsoa, sopiiko eläin jumalalle – tämä tehdään kaatamalla vettä eläimen selkään – ja tuoda vielä kolme itse leivottua ruisleipää. Ennen uuniin laittamista pitää napauttaa leipiä keskeltä rystysellä, jotta se kohta nousee. (EJ, LJ)

7. Sisällä lehdossa

*Siellä, vihreiden lehtien lomassa, satakieli laulaa,
Siitä lehdosta järveen puhdas lähde virtaa.⁹*

Mareja koskevat tarkat puhtaussäännöt. Koska ennen lehtoon astumista on pestävä kädet, oli lehdon reunalle aitaan ripustettu käsien pesua varten *rukomojnik* ja pyyheliina. Itse uhrilehto on runsaasti lehtipuita sisältävä metsikkö, jossa on paikat viidelle eri jumalalle omistetuille puulle. Kullekin tehtiin oma alttari, jota virkaa toimitti joko penkki tai maahan laitetut lehvät tai havut, jotka oli erotettu pitkillä seipäillä maasta. Kullakin alttarilla oli oma sille erikoistunut uhripappinsa. Altтарin läheisyyteen oli tuotu penkkejä ja pöytiä. Eniten penkkejä oli *Os Kugo Jumon* alttarilla, jonne suurin osa kerääntyi yhteiseen rukoukseen.

Kysyimme haastateltavilta, että millä perusteilla ihmiset valitsevat lehdossa sen minkä altтарin luo he menevät? Eräät vastasivat, että ennen mentiin vain yhdelle jumalalle rukoilemaan, mutta nyt kuljetaan alttarilta toiselle:

Miksi, emme osaa sanoa. Kuljemme alttarilta toiselle, yhteen laitamme ruuan siunattavaksi, toisessa paikassa lahjoitamme pyyheliinan ja toisessa paikassa rahaa.

⁹ Тушто, ужар лышташ лонгаште, шўшпык мура,
Тудо ото гыч ерышке яндар памаш йога.

Lopuksi menemme sitten sinne, missä se ruoka, ne blinit on jätetty siunattaviksi.
(LB, SP)

Me toimme emäntämme Marinan meille aamulla paistamat blinit siunattavaksi *Tinjambal Serlagysh* eli Maailman suojelijan alttarille. Se suojelee paljon matkustavia. Myös edellispäivänä haastattelemamme Anisa oli poikineen rukoilemassa tällä alttarilla, sillä poika matkustaa työkseen paljon. Anisa pahoitteli, että edellisvuonna hän ei ollut päässyt matkallaolon vuoksi uhr juhlaan. Marina oli varustanut meidät myös astioilla ja lusikoilla uhriruuan syöntiä varten. (AA, NN)

Toinen meistä on osallistunut vuonna 2005 uhr juhlaan tässä samassa kylässä. Silloin mukana oli paljon enemmän väkeä kuin heinäkuussa 2019. Tuolloin ohjelmaa oli tekemässä mm. yhdysvaltalainen televisiokanava ja radiotoimittajia. Nyt lehdossa oli untsolaisten ja lähikyläläisten lisäksi mm. paikallislehden toimittaja, nuorisoleiriläiset, virolainen kansamusiikkiyhdistys, joka konsertoi seuraavana päivänä kylässä sekä joitakin turisteja Sveitsistä. Kylästä oli läsnä aivan muutama nuori ja kouluikäinen, mutta muuten kävijät kuuluivat vanhempaan sukupolveen, suurimman osan ollessa eläkeikäisiä. Vastauksena kyselyihimme kävijöiden määrästä saimme usein kuulla, että:

Väkimäärä riippuu myös ilmoista, aamulla oli sateista ja oli myös arkipäivä. Siksi oli vähemmän väkeä kuin aiemmin. Lisäksi aiemmin monista lähikylistä tultiin tänne lehtoon, koska niissä ei ollut lehtoa. Nyt kaikissa kylissä oma lehto ja ehkä siksikin oli vähemmän väkeä. (SP)

Emme tiedä tai emme osaa sanoa, kuinka moni uhr juhlassa kävijöistä oli ”tapauskovainen” eli tavan mukaan kävi uhrimenoissa ajattelematta enempää luontouskonnon sisältöä.¹⁰

Kun eläimet oli uhrattu, niistä valmistettiin ”vyöt”, jotka kasteltiin veressä ja sidottiin puihin kiinni. Vähitellen myös padoissa keitetty eläinten liha ja uhripuuro olivat valmiita. Sitten osallistujat siirtyivät vähitellen *Os Kugo Jumon* alttarin luo odottamaan yhteisrukouksia, jonka kaikki kartit pitivät yhdessä. Alttarille asetetut tuohukset paloivat ja osanottajat istuivat penkeillä tai seisoivat ympärillä. Uhripappien lisäksi mukana oli myös marivaatteisiin pukeutunut Morkin hallintopäällikkö. Uhripapit rukoilivat vuorotellen ja osa rukouksista oli polvirukouksia, joihin jotkut kuulijakunnasta yhtyivät.

Tämän yhteisrukouksen jälkeen osanottajat hajaantuivat muille jumalille omistetuille alttareille rukoilemaan ja kiertämään siellä nuotio myötäpäivään. Sen jälkeen osallistujat saattoivat hakea uhripapin siunaamat omat elintarvikkeensa alttarilta, tarjota niitä muille ja ottaa itsekin maistiaisia muiden tarjoamista siunatuista blineistä, leivästä tai tuarasta. Sen jälkeen saattoi hakea uhriruokaa. Tätä keitettyä uhripuuroa ja -lihaa tarjosivat sen keittäneet miehet. Uhriruokaa sai myös kotiin vietäväksi, mikäli kaikki eivät jostain syystä päässeet tulemaan lehtoon. Kun ruokaa tuotiin lehdosta kotiin, niin ensin piti sytyttää pyhässä nurkassa oleva tuohus ja vasta sen jälkeen sai syödä.

¹⁰ Vastaavastihan Suomessa joulukirkossa käyntiä pidetään tärkeänä osana tapakristillisyyttä. Muulloin kirkkojen jumalanpalveluksissa ei ole paljoa kävijöitä.

Vähitellen aterioinnin jälkeen osanottajat lähtivät lehdosta kotiin. Lehtoon jääneet uhripapit ja keittämisestä huolehtineet miehet siivosivat alttaripaikat siten, että sinne ei jäänyt mitään ylimääräistä. Esimerkiksi eläinten luut poltettiin nuotiossa. Näin mikään ei saanut paljastaa lehdossa vietettyjä uhrijuhlia.

8. Mistä lehto ja uhrijuhla kertovat?

Tšavainin Lehto

*Siellä ruohokin on vihreämpi,
Siellä kukkakin on kauniimpi.¹¹*

Tarkastelemme tässä vielä lyhyesti Tšavainin Lehto -runoa ja Untson uhrilehdon merkityksiä kävijöilleen. Tässä apunamme on merkitysanalyysi. Suhtautumisellaan luontoon Tšavain on runossaan Lehto lähellä omaa kansaansa mareja jakaen heidän käsityksensä luonnon pyhydestä. Monissa muissa teoksissaan kirjailija on kirjoittanut ne ajan tapaan ikään kuin ateistisesta näkökulmasta piilottaen luontouskonnon, koska häntä vainottiin poliittisesti. Vuona 1937 Tšavain menetti henkensä Stalinin puhdistuksissa ja hänen maineensa palautettiin 1950-luvulla.

Sergei Tšavain vakuuttaa toisaalta kannattajansa siitä, että ihmisen suhtautuminen luontoon ei saisi olla haaskaava, vaan hänen tulisi rakastaa ja kunnioittaa luontoa. Tämä on täysin yhdenmukainen ihmisten arvojärjestelmän kanssa. Toisaalta, suhtautuessaan näin luontoon, kuten tässä tapauksessa lehtoon, runoilija lähestyy oman kansansa ymmärrystä huolimatta siitä, että monissa hänen teoksissaan näkyy sen ajan ideologia eli ateismi. Marien suhde luontoon ja uskontoon näyttäytyy hänen kirjoituksissaan. 1920-luvulla kirjoitetussa esseessä marien elämästä, Марий илыш, Tšavain ikään kuin kiroaa niitä, jotka lähtivät rukoilemaan, kuluttamaan rahaa ja tuhoamaan karjaa. Romaanissaan *Elnet* kirjailijan suurella lämmöllä kuvaama Sakar on huolissaan siitä, että hänen ainoa hevosensa vietiin uhrattavaksi.

Runoilijan uskonnollisuus näkyy selvästi 1920-luvun runon versiossa:

Leviävien puiden joukossa on valkoinen marilainen
Seisoo ja rukoilee taivaallista jumalaa kohti.
”Chylt-chylt” koputtaa marilainen rautaa,

Silittää valkoista kuin lunta partaa oikealla kädellä:
- Suuri Jumala, anna rauha ihmisille,

Anna rauha koko maailmalle!¹² (Zainijev 2013, 9.)

¹¹ Тушто шудыжат ужаргырак,
Тушто пеледышыжат сылнырак.

¹² Ладыра пушенге лонгаште ош марий
Кава юмылан кумалын шога.
Чылт-чылт күртным марий пералта,
Ош лум гай пондашыжым пурла кидше дене ниялта:

Tässä versiossa ei ole enää nähtävissä piilotettua ja verhottua yhteydenpitoa marien Jumalaan, vaan rituaalitoimintaa, jossa esitetään suora vetoamus Os Kugo Jumolle, Suurelle Valkoiselle Jumalalle: ”Suuri Jumala, anna rauha ihmisille, / Anna rauha koko maailmalle!”

Nämä Tšavainin säkeet ja kirjoitukset vaikuttavat yhä edelleen. Voi vain kysyä, että mikä merkitys niillä on tänään marien omalle luontouskonnolle, lehdoille tai uhrimenoille? Onko luontouskonnolla tärkeä asema vielä tänään mareja yhdistävänä voimana?

Untšon lehto

Jo aiemmin kirjallisuudessa ja haastatteluissa on tullut selväksi luontouskonnon ja siihen olennaisesti kuuluvien uhrilehtojen asema ja merkitys marien kulttuuriperinnössä. Halusimme merkitysanalyysin avulla selvittää mitä asioita marit itse nostavat tulevaisuuden kannalta tärkeiksi. Nämä vastaukset korostivat kulttuuriperintöprosessia, jossa tässä yksittäiset henkilöt – kylän jäsenenä – valitsivat marien kulttuurin kannalta merkitykselliseksi kokemansa asian, joka saattoi olla jälki menneisyydestä tai tämän päivän ilmiö. Muotoilimme kysymykset siten, että ne pohjautuivat kulttuurisiin, alueellisiin, etnisiin, taloudellisiin, poliittisiin tai sosiaalisiin ja taiteellisiin perustoihin. Kysymykset riippuivat valitusta ilmiöstä, meidän etukäteistiedostamme ja vastauksista, joiden avulla haastattelu eteni, joskus pitempään, joskus se jäi lyhyeksi. Kysymyksen tarkoitus oli perusteltava selkeästi haastateltavalle.

Merkitysanalyysimenetelmään kuuluvassa merkityslausunnossa perustellaan kohteen merkityksellisyys ja miten se lisää kohteen käytettävyyttä ja hyödynnettävyyttä. Nämä lehdon merkityksestä kertovat asiat ovat mukana tässä luvussa. Merkitysanalyysimenetelmässä tärkeitä huomioita ovat autenttisuus, elämyksellisyys, yhteisöllisyys sekä historiallinen ja kulttuurinen merkitys sekä esimerkiksi hyödynnettävyys. (Häyhä, Jantunen, & Paaskoski 2015.)

Kokonaisuudessaan tavoitteena on selvittää sen sanoma eli mitä ja mistä se kertoo. Nämä kaikki asiat tulevat hyvin esille uhrilehdosta ja siellä pidetystä Petron päivän uhrijuhlasta. Uhrijuhlan merkitys voi olla erilainen siellä vierailleille ulkomaisille turisteille, meille tutkijoille, nuorille marilaisille tai eri-ikäisille kyläläisille. Tässä tulkinnan olemme tehneet me tutkijat, toinen suomalainen ja toinen marilainen, mutta marilaisten kyläläisten haastattelujen pohjalta. Lehto ja sen tapahtumat olivat monella tavalla elämyksellisiä, sillä elämyksellisyys toteutui eri tavalla, sen mukaan mihin ryhmään kuului – tutkijoihin, turisteihin, nuorisoleirin osanottajiin tai kyläläisiin, luontouskoviin, muun uskonnon kannattajiin tai ateisteihin. Tavoitteenamme on ollut avata marien kulttuuriperinnön sisältämiä, koko yhteisöä koskettavia merkityksiä, arvoja ja näkökulmia kuten merkitysanalyysiohjeessa kehoitetaan. (Häyhä, Jantunen & Paaskoski 2015.)

Erään haastateltavan mukaan lehto on jumalan symboli ja lehto auttaa monissa ongelmissa:

– Кугу юмо, калыклан ласкалыкым пу,
Чыла тўнялан тыныслыкым пу! (Zainijev 2013, 9.)

Oto, lehto on jumalan symboli. Pyydetään jotakin; joku sairas, menee sinne, pyytää terveyttä. Sairaat menevät myös, kun ei ole uhrijuhla. Voi pyytää hyvää elämää, perheonnea, lapsia [jos on lapseton]. Pitää pyytää kartia tai sellaista ihmistä joka tietää, näyttämään missä voi rukoilla. Tuohus tai nuotio tehdään sinne, tuohus riittää, kun yksin pyytää jotain. Monta nuotiota, monta jumalaa, mutta loppujen lopuksi ihan sama, sillä kaikki samaa jumalaa tms. Jos on iso uhri, niin tarvitaan nuotio. (SP)

Untšon lehto on autenttinen ja historiallinen. Se on kauan ollut osa kylän niin henkistä kuin aineellista maisemaa. Useiden haasteltavien mukaan se kuului kyläkuvaan. Myös aiemmasta uhrilehdosta jäänyt yksinäinen lehmus kerrottiin ja näytettiin meille. Untšon uhrijuhlaa on järjestetty kauan ja se on säilynyt miltei katkeamatta myös pitkän neuvostoperiodin ajan siihen kohdistetuista uhkista ja vaaroista huolimatta. 1990-luvulla Neuvostoliiton hajotessa marien oma luontouskonto otettiin yhdeksi tärkeäksi etnopolitiikan välineeksi ja uhrilehtoja kunnostettiin ja rauhoitettiin. Kaikki lehdosta puhuvat korostivat myös tätä asiaa. (Ruotsala 2009, 68; Lehtinen 1999, 17.)

Historiallisen merkityksen lisäksi uhrilehdossa ovat näkyvillä myös kulttuuriset merkitykset, sillä monien mielestä marilaiseen kylään kuuluu uhrilehto, vaikkei siellä itse kävisikään. Sitä pidetään tärkeänä osana marilaista kulttuuria ja joillekin on tapana käydä lehdossa vain uhrimenojen aikana. Esimerkiksi isäntäväkemme sanoi, että he eivät ole luontouskovia, kun taas edesmennyt talon emäntä oli ollut luontouskovainen ja käynyt mm. uhrilehdossa. (GN, NN) Saman perheen jäsenet voivat kuulua eri uskontokuntiin, mutta uskonnosta riippumatta kaikki voivat käydä uhrilehdossa. Isovanhemmat ottavat usein lapsenlapset mukaansa lehtoon, sillä nuorten aikuisten osuus on havaintojemme mukaan ollut pieni. Tällä tavalla moniäänisyys kuuluu lehtoon. Toisille uhrilehdossa järjestettävissä menoissa käynti on satunnaista. Esimerkiksi eräs kyläläinen sanoi käyneensä vain kerran uhrilehdossa ja tämä tapahtui vuonna 2008. Kysytyämme tähän syytä, hän vastasi että, hänellä ei ollut tuolloin työtä ja hän ajatteli, että uhrilehdossa käynti auttaisi. Seuraavana vuonna hän pääsi ensin väliaikaiseen työhön ja sen jälkeen hän on ollut 10 vuotta nykyisessä työpaikassaan. (NN)

Uhrimenot ovat yksi ja näkyvä uskonnollisen rituaalin muoto Untšossa. Uskonnolliset rituaalit ilmentävät yhteisön sosiaalisten suhteiden rakennetta. Ne antavat suhteille näkyvän muodon ja tarjoavat jäsenille mahdollisuuden tuntea oma yhteisönsä ja kuulua siihen. Riitit luovat yhteyden yhteisöä korkeampaan auktoriteettiin uudelleen ja uudelleen. Samalla ne yhdistävät jäseniä. (Dürkheim 1980, 32; Lehtinen 1999, 106.)

Lehdossa ja siellä järjestetyssä uhrijuhlassa tuli esille yhteisöllisyys, jota ilman näissä kylissä ei pärjäisi. Se näkyi niin valmistautumisessa kuin itse uhrimenojen läpiviemisessä ja niihin osallistumisessa. Tarvittiin monien eri toimijoiden yhteistyötä eri aikoina. Emäntämme, joka ei itse ole luontouskovainen, paistoi meitä varten aamulla ennen töihin menoaan uunissa blinejä. Kun ihmettelimme tätä, niin hän ja hänen isänsä ensin nauroivat ja Marina vastasi: ”On tapana leipoa blinejä. Sinun ei pidä rukoilla, mutta muistaa ja muistella kuolleita. Pitää tehdä paistinpannun tuoksu kotiin, kun on juhla.” Uhrimenot ovat toisille juhla, ja koska me menimme lehtoon niitä seuraamaan, niin Marina toimi kuten juhlaa ennen on tapana toimia.

Näin hän halusi meidän pystyvän jakamaan muiden uhrijuhlissa kävijöiden kanssa yhteisöllisyyttä, olemaan kuten muut kyläläiset tai lehdossa kävijät.

Lehto on osa marilaista identiteettiä. Tästä kertoo myös se, miksi jotkut haastateltavista valitsivat juuri lehdon kertomaan nykypäivän marilaisuudesta. Heidän mielestään ”lehto on se, joka liittyy marilaisuuteen.” (Mm. SP, EJ, MS.) Uhrilehdossa kävijät kertoivat lehdon vaikutuksesta seuraavalla tavalla: ”kun menee lehtoon [uhrijuhliin], niin tulee rauhallinen olo. Jos ei mennyt, niin sitten miettii koko ajan, että miksi en mennyt.” (LJ.)

Viime vuosien aikana on Suomessa ja muuallakin noussut yhä enemmän esille aineellinen ja aineeton kulttuuriperintö. Kulttuuriperintö valikoituu prosessin kautta ja sitä voi käyttää analyyttisesti tarkastelemaan mm. kulttuurin hyödyntämistä ja arvottamista.

Kulttuuriperinnössä yhdistyvät niin paikallinen toiminta, poliittiset, kaupalliset kuin tieteellisetkin diskurssit (Bendix 2007, 347).

Uhrilehdossa tapahtuvia toimintoja tarkastelemalla tämä elävä perinne näyttää uhrilehdon ideaalitalan. Se, että naapurikylään menevän tien vieressä oleva metsikkö on uhrilehto, että siellä käydään rukoilemassa tai uhraamassa tai ollaan mukana järjestämässä uhrimenoja, on osa kylän yhteisöllisyyttä ja sekä aineellista ja aineetonta kulttuuriperintöä, joka elää edelleen. Se välittää yhteisön sille antamia merkityksiä. Toisille lehto voi toki olla vain metsikkö, mutta tärkein tehtävä sillä kuitenkin on olla kyläläisille uhrilehto, kävi siellä tai ei. Tästä kertoo myös Tšavainin runo Lehto, jossa valkoinen mari eli luontouskovainen mari rukoilee rauhaa.

Untšossa halutaan kehittää etnomatkailua ja sinne on rakenteilla mm. majoitustilaa ja uusi museo hieman kylän ulkopuolelle, päinvastaiseen ilmansuuntaan kuin lehto. Olisi mielenkiintoista tietää, minkälaisen roolin uhrilehto, uhrijuhlat ja muut luontouskontoon liittyvät ilmiöt saavat tulevaisuudessa matkailussa. Matkailusta on paljon esimerkkejä ympäri maailmaa, joissa paikallinen juhla tai rituaali muuttuu tai karnevalisoituu matkailijoiden huomattessa sen ja osallistuessa siihen vaikkakin vain katsojina. Miten esimerkiksi Untšon lehto ja uhrijuhlat säilyvät vain marilaisten tai paikallisten omina tapahtumina? Tällaisia ei ole vielä näköpiirissä, mutta siihenkin voi tulevaisuudessa joutua ottamaan kantaa. Esimerkiksi kesällä 2017 vierailutta Kalevalaisten Naisten Liiton ryhmää ei viety uhrilehtoon eikä heille kerrottu siitä eikä luontouskonnosta mitään, mikä oli luontouskovien ja kyläläisten näkökulmasta hyvä ratkaisu. (Ruotsala 2019, 183.)

Merkitysanalyysin tekemisessä korostetaan myös tutkittavana olevan ilmiön tai esineen tulevaa hyödynnettävyyttä. Nykytilanteesta ja sen haasteellisuudesta huolimatta marilaisuudella on tulevaisuutta, kuten monet haastateltavista sanoivat. Kysyimme haastattelun päätteeksi yhdeltä haastateltavaltaamme, että onko luontouskonto marilaisuuden symboli, johon hän vastasi näin: ”Se ei ole symboli. Se kuuluu tavalliseen elämään. Se antaa voimaa.” (IF.)

Uhrilehto on yksi tärkeä marilaisuuden symboli myös nykypäivänä. Lehdot kertovat siitä, miten niitä on ennen käytetty, mihin on ennen uskottu ja mihin uskotaan tänään ja myös tulevaisuudessa. Esimerkiksi viime kesänä Untšossa pidetyn nuorten marilaisten leirin

osanottajat olivat erittäin kiinnostuneista luontouskonnosta ja uhrilehdosta, vaikka nuorten osuus kaikista uhrimenoissa kävijöistä oli pieni.

Asiasanat: marit, uhrilehto, luontouskonto, merkitysanalyysi, etnografiset kenttätyöt

Lähdeluettelo

Aineistot:

Turun yliopisto, Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitoksen arkisto

TYKL/SPA/141: Haastattelut ja muistiinpanot 2002.

TYKL/SPA/169: Haastattelut ja muistiinpanot 2003–2005.

Haastattelut ja muistiinpanot heinäkuulta 2020 ovat tekijöiden hallussa (19 haastattelua ja kenttätömuistiinpanot). Heihin on viitattu tässä artikkelissa nimikirjaimilla ja pseudonyymeillä.

Vesainen, Elina 2005: Marilainen kukkajuhla ja sen merkitys yhteisöllisyyden ja paikallisuuden ilmentäjänä Shorunzan kylässä. Folkloristiikan pro gradu -tutkielma. Sem. 2040. Turun yliopisto.

Sähköiset lähteet:

https://mariuver.com/2019/09/10/izhevsk-podzheg-sebja/?fbclid=IwAR0A4D8jhrvSBvH_btuX0kJ_hvjwagIX6l5zx1qYzqeXNoDOMM00DodykEE#jp-
Luettu 20.3.2020

[https://fi.wikipedia.org/wiki/Lehto_\(runo\)carousel-60056](https://fi.wikipedia.org/wiki/Lehto_(runo)carousel-60056) Luettu 27.3.2020.

Kirjallisuus:

Anttonen, Veikko 2003: The transmission of ritual tradition among the rural Meadow-Mari population in the post-Soviet political context: A test case to the theory of the odes of religiosity. – Elek Bartha & Veikko Anttonen (eds.), *Mental spaces and ritual traditions*, 27–36. The Department of Ethnography at the University of Debrecen, Debrecen.

Asylbajev, Ahmet Asylbajevitš 1963: *Sergei Tšavain: otšerk žizni i tvortšestva*. Mar. kn. izd-vo, Joškar-Ola.

Bendix, Regina 2007: Kulturelle Erbe zwischen Wirtschaft und Politik: Ein Ausblick. – D. Hemme et al. (Hrsg), *Prädikat "Heritage". Wertschöpfungen aus kulturellen Resourcen*, 337–356. LIT, Berlin.

Dürkheim, Émile 1980: *Uskontoelämän alkeismuodot*. Tammi, Helsinki.

Fingerroos, Outi et al. 2017: Arkinen, mutta kriittinen katse maailmaan. – Outi Fingerroos et al. (toim.), *Yhteiskuntaetnologia*, 7–26. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Hakamies, Pekka 1998: Perinne, etninen identiteetti ja yhteiskunnallinen muutos. – Pekka Hakamies (toim.), *Ison karhun jälkeläiset*, 7–23. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Heinapuu, Ott 2018: Reframing sacred natural sites as national monuments in Estonia: Shifts in nature-culture interaction. – Hannes Bergthaller & Peter Mortensen (eds.), *Framing the environmental humanities*, 86–102. Brill, Rodopi.

Holmberg, Uno 1914: *Tsheremissien uskonto*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo

Häyhä, Heikki – Jantunen, Sari – Paaskoski, Leena 2015: *Merkitysanalyysimenetelmä*. Lusto – Suomen Metsämuseo & Metropolia Ammattikorkeakoulu Konservoinnin koulutusohjelma. Suomen museoliiton verkkojulkaisu, Punkaharju – Helsinki.

Ingold, Tim 2008: *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. Routledge, London.

Jonuks, Tõnnu. & Äikäs, Tiina 2019. Contemporary deposits at sacred places: reflections on contemporary paganism in Finland and Estonia. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 75: 7–46.

Kahrs, Ulrike 2005: Marische Feste und ihre Wiederbelebung als Ausdruck nationaler Identität. – Eugen Helinski et al. (Hrsg.) *Mari und Mordwinen in heutigen Russland. Sprache, Kultur, Identität*, 353–386. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

Kahrs, Ulrike 2008: *Der Lebenszyklus bei den wolgafinnischen und permischen Völkern. Kontextfelder, Konzepte und Identität*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

Kalašnikova, Larisa 2019: Obraz roštši kak sredstvo vyrazhenija aksiologičeskoj kontseptsii avtora v tvortšestve S. G. Tšavaina. – *Problemy marijskoi u sravnitelnoi filologii*, 318–321. Marijskii gosudarstvennyi universitet, Joškar-Ola.

Krohn, Julius 1894: *Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus. Neljä lukua Suomen suvun pakanallista jumaluusoppia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Lehtinen, Ildikó 1999: *Marien mekot. Volgansuomalaisten kansanpukujen muutoksista*. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.

Lehtinen, Ildikó 2009: Marilainen kylä lähikuvassa. – Ildikó Lehtinen (toim.), *Valkoisen jumalan tyttäret. Marilainen nainen ja modernisaatio*, 10–43. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.

Lehtinen, Ildikó 2009: ”Vaikka on kurjaa, pitää olla kaunista!”. Puhtaus naisen elämänkaareissa. – Ildikó Lehtinen (toim.), *Valkoisen jumalan tyttäret. Marilainen nainen ja modernisaatio*, 131–214. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.

- Lehtinen, Ildikó 2017: Pilkasta ihailuun. Erään kansallispuvun tarina. Epätavallinen päiväkirja. – Hanneleena Hieta et al. (toim.), *Rajaamatta. Etnologisia keskusteluja*, 417–445. Ethnos, Helsinki.
- Luehrmann, Sonja 2011: *Soviet Style: Teaching atheism and Religion in a Volga Republic*. Indiana University Press, Bloomington.
- Massey, Doreen 2008: *Samanaikainen tila*. Vastapaino, Tampere.
- Minniahmetova, Tatyana 2016: Die andere Seite der Welt. Nachtod-Vorstellungen und Symbolik bei den Udmurten. – Christa Agnes Tuczay, Ester Saletta, Barbara Hindinger. (Hrsg), *Sei wie du willst namenloses Jenseits. Neue interdisziplinäre Ansätze zur Erforschung des Erklärlichen*, 321–326. Praesens Verlag, Wien.
- Minniahmetova, Tatyana 2019: Souls and body of the living and the dead. – Éva Pócs (ed.), *Body, soul, spirits and supernatural communication*, 92–108. Cambridge Scholars Publishing, Cambridge.
- Molotova, Tamara 2005: Uhrilehdot. – Ildikó Lehtinen (toim.), *Marit, mordvalaiset ja udmurtit. Perinteisen kulttuurin tietosanakirja*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Molotova, Tamara 2017: Semantics of the holiday Semyk in the culture of the Maris. – Hanneleena Hieta et al. (toim.), *Rajaamatta. Etnologisia keskusteluja*, 446–460. Ethnos, Helsinki.
- Paaskoski, Leena 2015: Lyylin puuloota: merkitysanalyysi esineen tulkinnessa. – *Artefactum* 5. <http://www.artefacta.fi/tutkimus/artefactum/6>. Luettu 25.3.2020.
- Popov, Nikandr 1991: *Marij kumaltys mut*. Marij kniga izdetalstvo, Joškar-Ola.
- Popov, Nikandr 2002: K istorii vozroždenija marijskih traditsionnyh molenii v kontse XX veka. – *Etnitšeskaja kultura marijtsev (traditsii i sovremennost)*, 92–120. Joškar-Ola.
- Puolamäki, Laura 2020: *Kätetty maisema. Arkitieto lähiympäristön kohtaamisessa*. – Turun yliopiston julkaisuja Sarja 489. Turun yliopisto, Turku.
- Rinne, Jenni 2016a: *Searching for authentic living through native faith. The maausk movement in Estonia*. Södertörn University, Huddinge.
- Rinne, Jenni 2016b: Luonnon pyhät paikat virolaisessa maausk-liikkeessä. – *Idäntutkimus* 2/2016, 15–126.
- Ruotsala, Helena 2009: “Naisilla on valta kotona, mutta mies on kuitenkin perheen pää”. Naisten tilat marilaisessa kylässä. – Ildikó Lehtinen (toim.), *Valkoisen jumalan tyttäret. Marilainen nainen ja modernisaatio*, 44–78. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.
- Ruotsala, Helena 2010: Gendered religious spaces among the Mari in Central Russia. – Marja-Liisa Keinänen (ed.), *Perspectives on women’s everyday religion*, 155–172. Stockholm University, Stockholm.

Ruotsala, Helena 2017: Meänkieli herättää tunteita – mistä kentän kielivalinnat kertovat? – Outi Fingerroos et al. (toim.), *Yhteiskuntaetnologia*, 265–287. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Ruotsala, Helena 2019: Untsho 2017. Mitä kylälle tapahtuu kun kenttätöntekijät ovat lähteneet? – Hanneleena Hieta et. al (toim.), *Liikettä rajapinnoilla. Rörelser och gränssytor*, 169–196. Ethnos, Helsinki.

Saarinen, Sirkka 2008: Turvaako kielilaki kielen säilymisen – Suomalais-ugrilaisten kielten uhanalaisuus. – Sirkka Saarinen & Eeva Herrala (toim.), *Murros – Suomalais-ugrilaiset kielet ja kulttuurin globalisaation paineissa*, 38–46. Helsingin yliopiston suomalais-ugrilainen laitos – Suomen Tiedeakatemia – Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.

Sedokova, Irina 2001: Politics and folk religion in the period of transition. – Gabor Barna (ed.), *Politics and folk religion*, 131–136. Department of ethnology, University of Szeged, Szeged.

Siikala, Anna-Leena 2005: Neotraditionalism and ethnic identity: Recreating myths and sacred histories. – Eugen Helimski et al. (Hrsg.), *Mari und Mordwinen in heutigen Russland. Sprache, Kultur, Identität*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

Škalina, Galina 2005: Die Mentalität des marischen Volkes. – Eugen Helimski et al. (Hrsg.), *Mari und Mordwinen in heutigen Russland. Sprache, Kultur, Identität*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

Sutyryna, Olga 2005: Nationalitätenpolitik in der Republik Mari El. – Eugen Helimski et al. (Hrsg.), *Mari und Mordwinen in heutigen Russland. Sprache, Kultur, Identität*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

Tanigin, Aleksander 2018: *Osh candalik ontsilno*. Joškar-Ola.

Toidybekova, Lidia 1997: *Marijskaja jazыtseskaja vera I etnitseskoje samosoznanije*. University of Joensuu, Joensuu.

Toidybekova, Lidia 1998. Marien yhteisörukoukset. – Pekka Hakamies (toim.) *Ison karhun jälkeläiset*, 253–275. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Tšavain, Sergei 1998: *Oto: potšelamut*. Joškar-Ola.

Tšavain, Sergei 1980: *Devjatyi mytšenik. Vozymyžo kum tom dene luktalteš*. [Sobr. sotšinenii v 3-h t.]. Joškar-Ola.

Tšavain, Sergei 1980: *Marij ilyš. Vozymyžo kum tom dene luktalteš* [Sobr. sotšinenii v 3-h t.]. 2-šo t.: Publitsistika, otšerk, pjesa-vlak, Joškar-Ola.

Tšavain, Sergei 1981: *Vozymyžo kum tom dene luktalteš* [Sobr. sotšinenii v 3-h t.]. Joškar-Ola. 3-šo t.: Pjesa-vlak; Elnet: roman. 1981. [Elnet, suomentanut Arto Moisio 2017.]

Valovesi, Ulla 2008: *Pyhät lehdot marien ja uduurtien perinteessä*. Julkaisematon pro gradu – tutkielma, Tampereen yliopisto, sosiaali-antropologia, visuaalinen antropologia. Tampereen yliopisto, Tampere.

Vasin, Kim Kirillovitš 1987: *Sergei Grigorjevitš Tšavain. Žizn i tvortšestvo*. 2.-e, dop. izd. Mar. kn. izd-vo, Joškar-Ola.

Zainijev, Gelsi Zainijevitš 2013: *Tšotkar patyr. Sergei Tšavain: palyme da palydyme: potšelamut, poeme, pjese, statja, šarnymaš/ G. Z. Zainijev jamdylen*. Marij kniga savyktyš, Joškar-Ola.

Sacrificial grove

This article is based on ethnographic fieldwork in a Mari Village called Untšo in Mari Republic, Russia. It is located on the border between Mari El and Tatarstan. The focus of this article is on the sacrificial grove of Untšo where the sacrificial rituals of Sürem were celebrated in July. Almost every Mari village has a grove, which has been used in the nature religion of Mari people.

Untšo is a rural village of about 2000 inhabitants, who are living in seven smaller places. In the interviews, the inhabitants were asked to choose one current item or artefact, which could represent the current Mari culture. In addition to the grove, people mentioned only two things, the Mari language and Mari national costume.

The researchers focus on the grove from two different perspectives. In addition to the sacrificial grove, they will also discuss the first artistic poem written for the Mari people, called Grove of Sergei Tšavain in 1905. The relationship between the nature and Mari people is essential in both cases.

Analysing Significance is a method for defining the museum value and the significance of the objects and collections. This method is used to grove to tell how the meaning of the sacrificial grove is different for different interest groups.