

KATI KALLIO, TUOMAS M. S. LEHTONEN,
SENNI TIMONEN, IRMA-RIITTA JÄRVINEN
JA ILKKA LESKELÄ

Laulut ja kirjoitukset

*Suullinen ja kirjallinen kulttuuri
uuden ajan alun Suomessa*



KATI KALLIO, TUOMAS M. S. LEHTONEN,
SENNI TIMONEN, IRMA-RIITTA JÄRVINEN
JA ILKKA LESKELÄ

Laulut ja kirjoitukset

*Suullinen ja kirjallinen kulttuuri
uuden ajan alun Suomessa*



SUOMALAISEN KIRJALLISUUDEN SEURAN TOIMITUKSIA 1427

Teos on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran nimeämien asiantuntijoiden tarkastama.



VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

Kirjastokonsortio Aleksandria on tukenut teoksen avointa saatavuutta.

© 2017 Kati Kallio, Tuomas M. S. Lehtonen, Senni Timonen, Irma-Riitta Järvinen,
Ilkka Leskelä ja SKS
Lisenssi CC BY-NC-ND 4.0 International

Digitaalinen versio perustuu Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kustantamaan painettuun teokseen, joka on julkaistu vuonna 2017.

Kannen ulkoasu: Timo Numminen
Taitto: Maija Räisänen
EPUB: Tero Salmén

ISBN 978-952-222-860-4 (nid.)
ISBN 978-952-222-920-5 (PDF)
ISBN 978-952-222-919-9 (EPUB)

ISSN 0355-1768 (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia)

DOI: <http://dx.doi.org/10.21435/skst.1427>

Teos on lisensoitu Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 International -lisenssillä. Tutustu lisenssiin englanniksi osoitteessa <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> tai suomeksi osoitteessa <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.fi>.



Teos on avoimesti saatavissa osoitteessa <http://dx.doi.org/10.21435/skst.1427> tai lukemalla tämä QR-koodi mobiililaitteella.

Hansaprint Oy, Turenki 2017

Sisällys

ESIPUHE 9

- Suullinen ja kirjallinen kulttuuri ja uuden ajan alun tutkimus 11
- Kirjan sisältö ja tekijyys 16
- Kiitokset 19

JOHDANTO: OPPINEEN JA KANSANKULTTUURIN VUOROVAIKUTUS 21

- Kerrostunut kulttuuri ja pyhimyskultit 27
- Kirjallistuminen, virrenveisuu ja kansanusko 31
- Laulun murros 35
- Suullinen perinne, puheyhteisöt ja uskonto 40
- Perinteen ikä ja esityshetki 45
- Käsitteistä 51
- Transkriptioista 55

PAHAT PAKANAT JA JUMALISET MIEHET: OPPINEET, KANSANUSKO JA KATOLISET PERINTEET 56

- Oppineet, kansankieli ja taianomainen todellisuus 58
 - Esikristilliset perinteet ja taikausko 67
 - Oppineiden liturginen maailma ja kansanuskon maagisuus 72
- Agricola, Juusten ja Sorolainen epäjumalista ja taikauskosta 79
 - Taikauskon kieltäminen ja seremoniat 95
- Jacobus Finno, rahvaan laulut ja riimilliset virret 104
 - Riimillisiä lauluja muiden kristillisten maiden tapaan 119
- Tekstit ja toimijat pienen ja suuren tradition risteyksessä 124

PYHIMYSUSKON SUURET JA PIENET TRADITIOT: PYHÄ ANNA, PYHÄ TAPANI JA PYHÄ KATARIINA 127

- Kirkolliset pyhimyskultit 128
- Kansanomaiset pyhimykset 134
- Läntinen ja itäinen Pyhä Anna 141
- Pyhä Tapani – hevosjumala, miehen malli 148
 - Vanhimmat tiedot tapaninvietosta 151
 - Hevosten ”loistoksi” 154

Tapaninpäivän kiertueet ja laulut 157
Tapanin virsi 164
Paikallisia, yksilöllisiä ja ajallisia muunnelmia 174
Moniäänistä, elävää miestenkulttuuria 182
Pyhä Katriina Aleksandrialainen itäsuomalaisena karjan suojelijana 185
Katriinan poltto 191
Karjanhoidon Katriina 199
Katriina Itämeren ympäristössä 206
Pyhimysten elämästä Pohjolassa 211

SUOMALAINEN NEITSYT MARIA: PARANTAJA, LOISTAVA NÄKY, RUKOILTAVA APU 215

Marian asemasta keskiajan Suomessa 216
Reformaatio: Marian muuttuva kuva 222
Marian puhdistuspäivä, kynttilämessu ja kirkkoonotto 239
Käräjöpöytäkirjojen Maria 247
Länsi-Suomen Maria 261
Vahva ja aktiivinen parantaja 262
Rukoilivatko länsisuomalaiset Mariaa? 270
Marian ruumiillinen läsnäolo 273
Maria kielessä ja mielessä 279
Itä-Suomen Maria 281
Myyttinen, apuun tuleva ja rukoiltava Maria 282
Katolista vai ortodoksista? 294
Kansanomainen Ave Maria 308
Neitsyt Maria -perinne pienen ja suuren tradition kohtaupaikkana 317

UUDEN AJAN ALUN RUNOKIELET JA LAJIT: RIIMI, ALKUSOINTU JA KALEVALAMITTA 323

Uuden ajan alun runoaineistot 325
Kirkkolaulu 327
Lyhyet kansankieliset riimisäkeistöt 328
Agricola ja keskiajan perintö 330
Finnon riimillinen, alkusointua välttävä virsirunous 334
Alkusoinnun murtautuminen virsirunouteen 339
Kirjalliset runot 344

- Agricolasta alkava knittelimitta 344
- Riimillinen alkusointuinen parisäe 347
- Suullisenkaltainen kalevalamitta 354
- Suulliset runot 361
 - Sananlaskut 362
 - Loitsut 1600-luvun tuomiokirjoissa 367
 - Pilkkalaulut 382
- Oppineet runon kuvaukset 387
 - Aeschillus Petraeuksen kielioppi 388
 - Wexioniuksen ja Martiniuksen kuvaukset 392
 - Juslenius, Ganander ja Porthan 398
- Länsisuomalainen suullinen runous 401
 - Riimillisen suullisen laulun ajoituksen vaikeus 404
- Oppinut ja suullinen runous 406

AJAN, PAIKAN JA RUNON KERROKSELLISUUS: ANNIKAISEN VIRSI, PIISPA HENRIKIN SURMAVIRSI JA KAARLE-HERTTUAN RUNO 411

- Annikaisen virsi 413
 - Ritvalan helka 417
 - Helkavirret 421
 - Alkuvirsi 424
 - Annikaisen virren variaatio 428
 - Kuka on Annikainen? 431
 - Ritvalan Annikainen ja virren kulttuuriset taustat 436
 - Suullisen runon monikerroksisuus 444
- Piispa Henrikin surmavirsi 447
 - Varhaisin kiinnostus 1600-luvun alkupuolella 449
 - Anders Törnuddin kokoelman teksti 464
 - Palmskiöldin kokoelman muistiinpano 485
- Kaarle-herttuan runo 492
 - Hyvä herra herttu Kaarle 493
 - Kaarle-herttuan runon tosinnot ja runokieli 505
 - Kuningasrunot suullisessa perinteessä 508
 - Viitteet oppineisiin runoihin 511
 - Oppineiden vai rahvaan runoutta, historiaa vai propagandaa? 517
- Kenen runoa, suullista vai kirjallista? 520

LOPUKSI: SUULLINEN JA KIRJALLINEN KULTTUURI UUDEN AJAN ALUN
SUOMESSA 525

Kansan taikausko ja oppineiden kuvaukset 528

Pyhimykset, Neitsyt Maria ja suuri pieni traditio 531

Uuden ajan alun suomalainen runous 536

Pitkät paikalliset ja kristilliset runot 541

Suullinen, kirjallinen ja taianomainen todellisuus 547

Lähteet 551

Lyhenteet 551

Arkistolähteet 551

Painetut tutkimusaineistot 553

Kirjallisuus 558

English summary 591

Kirjoittajat 609

Henkilöhakemisto 610

Paikannimihakemisto 619

Esipuhe

Laulut ja kirjoitukset käsittelee oppineiden ja rahvaan sekä suullisten ja kirjallisten kulttuurien suhteita Suomessa uuden ajan alussa. Keskiössä on kaksi laajaa aineistokokonaisuutta: uuden ajan alun oppineet kirjoitukset sekä suullisesta perinteestä 1500-luvun lopulta aina 1900-luvun alkuun asti ulottuvalla jaksolla tallentuneet tekstit. Huomion kohteena eri luvuissa ovat uuden ajan alun oppineiden käsitykset kansanuskosta ja suullisesta runoudesta; pyhimyksiin ja Neitsyt Mariaan liittyvien kansanomaisten käsitysten piirteet luterilaisilla vuosisadoilla; uuden ajan alun runon ja laulun lajien suhteet sekä kolmen pitkän Länsi-Suomesta tallentuneen kalevalamittaisen runon monikerroksiset yhteydet eriaikaisiin suullisiin ja kirjallisiin perinteisiin. Nämä kaikki kytkeytyvät reformaation tuomiin, paikoin hitaisiin ja pitkäkestoisiin muutoksiin.

Reformaatio, kansankielten kirjallistuminen, uudenlaisen ruhtinasvaltion nousu ja koko Itämeren alueen järjestyminen uudella tavalla 1500-luvulla ja sen jälkeen muokkasivat ihmisten arkea ja pyhää. Kun oppineet alkoivat tarkastella omaa uskonharjoitustaan uusin silmin, he kiinnostuivat uusilla tavoilla myös kansan uskomuksista ja -tavoista. Kun luterilainen virsilaulu ja sen runomuotoa koskevat ihanteet voittivat alaa, alkoi myös suhtautuminen suullisen perinteen muotoihin muuttua.

1500-luvun reformaattorit kartoivat suullisen kalevalamittaisen runon piirteitä, mutta 1600-luvulle tultaessa he alkoivat noukkia niistä

näkyvimpiä osaksi omaa hengellistä runouttaan. Uusi virsirunous ja käsitykset oikeaoppisista rituaaleista puolestaan vaikuttivat monin tavoin ympäröiviin suullisiin kulttuureihin. Ensimmäiset riimitöntä kalevalamittaa käyttävät pitkät kertovat runot *Piispa Henrikin surmavirsi* ja *Kaarle-herttuun runo* kirjoitettiin ylös 1600-luvun lopulla ja 1700-luvun alussa, samoihin aikoihin, kun tätä muotoa alettiin käyttää myös oppineiden kirjallisissa runoissa. Keskinäisten vaikutteiden tarkkoja suuntia on usein vaikea määrittää, sillä uusi virsilaulu pohjasi *Raamattuun* ja keskiajan kirkollisiin teksteihin ja saattoi käyttää jo keskiajan kuluessa suullisena kehittyneen kirkollisen kansankielen ilmauksia. Uuden ajan alun – saati keskiajan – suullisista lauluperinteistä ei puolestaan ole juuri dokumentaatiota: laajimmat suullisen perinteen aineistot on tallennettu vasta 1800-luvulla.

Kerroksellisia ja yhtä lailla suullisen ja kirjallisen, rituaalin ja runon leikkauspisteisiin sijoittuvia ovat myös pyhimyksiin liittyvät perinteet. Kirjassa seurataan pyhimyskultin reformaatioaikaista muuntumista ja sen tulkintoja suullisessa, pääosin paljon myöhemmin tallennetussa perinteessä. Keskiajalla tunnetuista pyhimyksistä monet esiintyivät vaihtelevin tavoin 1800-luvun kansanperinteessä. Tarkimman huomion kohteena on Neitsyt Marian kultti, joka reformaattoreiden pyrkimyksistä huolimatta jatkoi elämäänsä monimuotoisina, alueittain vaihtelevina kansanomaisina käytäntöinä.

Tämän tutkimuksen aineistot ovat siten yhtäältä reformaatioajalta, jolloin oppineet kirjoittivat ensimmäiset huomiot kansanuskosta ja loivat suomenkielisen virsilaulun, toisaalta 1800-luvulta, jolloin pääosa kalevalamittaisesta kansanrunoudesta ja muusta vanhakantaisemmasta perinteestä tallennettiin. Näiden myöhäisempien aineistojen kautta valotetaan kansanuskossa ja runomuodoissa tapahtuneita muutoksia reformaatiota seuranneina vuosisatoina. Tarkimmin kirjassa käsiteltävä alue on vanhan keskiaikaisen Turun hiippakunnan alue, Pähkinäsaaren rauhan (1323) länsi- ja eteläpuolelle jäänyt ”Suomi”. Paikoin käytetään suullisen perinteen aineistoja myös Pohjois-Savosta, Kainuusta, Suomen ja Venäjän Karjalasta ja Inkeristä, välillä myös Ruotsista ja Virossa.

Tutkimus kiinnittyy kansainvälisessä reformaation ja varhaismodernin tutkimuksessa jo useita vuosikymmeniä käytyyn keskuste-

luun uskonnollisten eliittien ja kansanomaisten kulttuurien välisestä jännitteestä ja vuorovaikutuksesta sekä suullisten ja kirjallisten kulttuurien suhteesta.¹ Samalla se jatkaa suomalaista keskiajan sekä 1800–1900-luvun kirjallistumisen tutkimusta.² Tulokset suullisen ja kirjallisen kulttuurin vuorovaikutuksesta tukeutuvat olennaisesti viime vuosikymmenien kansainväliseen keskusteluun suullisen perinteen variaatiosta, tallentamisesta sekä puheyhteisöihin ja esitystilanteisiin kytkettyistä merkityksistä.³

Kokoamme ja tarkastelemme eri oppialoilla tehtyjä tulkintoja konkreettisten aineistojen ja uusien tapaustutkimusten kautta. Keskeisimmällä sijalla ovat 1500-luvun ja 1600-luvun alun oppineiden tekstit laulusta ja uskomusmaailmoista (luku 2), 1600–1800-luvulla tallentuneet tiedot kansanomaisista pyhimyksiin liittyvistä suullisista perinteistä (luku 3), Neitsyt Marian keskiaikaisen kultin välittyminen ja muuntuminen uudella ajalla (luku 4), 1500–1600-luvulla kirjoitetut suullisperäiset ja kirjalliset runotekstit (luku 5) ja yleensä keskiaikaiseksi tulkitut *Annikaisen virsi* ja *Piispa Henrikin surmavirsi* sekä 1500–1600-luvun taitteen valtakamppailuista kertova *Kaarle-herttuan runo* (luku 6).

SUULLINEN JA KIRJALLINEN KULTTUURI JA UUDEN AJAN ALUN TUTKIMUS

Reformaation myötä kielellinen hierarkia muuttui ja kansankielet saivat uuden aseman uskonharjoituksessa. Samalla kirjapainotaito mulisti kirjoitetun sanan levityksen. Reformaatioon kytköksissä ollut hidas kirjallistuminen – kirjakulttuurin sekä luku- ja kirjoitustaidon leviämi-

1 Esim. Berntson 2010; Burke 2009; Cameron 2011; Czaika 2012; DuBois 1996; Duffy 2005; Finnegan 1988; Foley 1985; Foley 1988; Ginzburg 1980; Ginzburg 1996; Goody 1986; Goody 1987; Havelock 1986; Katajala 2004; Katajala-Peltomaa & Toivo 2004; Kuha 2016; Malmstedt 1994; Marrone 2015; Melve 2006; Muchembled 2011; Muir 2009; Nedkvitne 2004; Nenonen 1992; Olson & Torrance 1991; Ong 1982; Pettegree 2005; Rublack 2011; Scribner 1987; Stock 1983; Street 1984; Tarkka 1996; Thomas 1991; Toivo 2008; Toivo 2016.

2 Esim. af Forselles & Laine 2008; af Forselles & Laine 2011; Heikkilä 2010b; Apo 2012; Katajala-Peltomaa, Krötzl & Meriluoto-Jaakkola 2014; Laitinen & Mikkola 2013; Stark 2014.

3 Esim. Ahola 2014; Anttonen 2004; Bauman & Briggs 1990; Bowman & Valk 2012; DuBois 2006; Fine 1984; Finnegan 1977; Foley 1995; Frog 2013b; Hanks 1996; Harvilahti 1992b; Harvilahti 2013; Honko 1998; Jaago 1993; Järvinen 2004; Kalkun 2011; Kallio 2013a; Koski 2011; Lord 1960; Niemi 1998; Oras 2008; Piela 2010; Saarinen (tulossa); Sarv 2008; Siikala 2012; Stark-Arola 1998; Stepanova 2014; Sykäri 2011; Särg 2005; Tarkka 2005; Tarkka 2013a; Timonen 2004.

nen ja kansankielistyminen – vaikutti myös yhteisöjen tapoihin jäsentää todellisuutta. Reformaatiota on kutsuttu myös laululiikkeeksi, joka muutti uskonharjoituksen performatiiviset käytännöt.⁴ Liturgiaan liittyvä laulaminen oli ollut aiemmin papiston ja kuoron tehtävä. Keskiajan kirkollinen laulu oli pitkälti vapaamittaista – mitalliset, säkeistölliset hymnit olivat lähinnä hetkipalvelusten ohjelmistoa.⁵ Kansanomainen laulukulttuuri taas oli todennäköisesti perustunut lyhyisiin, muunteleviin runosävelmiin ja säkeistöttömään kalevalamittaan, joka mitä ilmeisimmin kattoi laajan kirjon erilaisia lajeja ja laulutilanteita.⁶ Mitä tapahtui, kun maallikoille opetettiin uskonnollista säkeistömuotoista yhteislaulua? Miten uuden laulun edellyttämä poetiikka muutti aiemmat myyttiset viittauskohteet? Miksi ensimmäiset reformaattorit hylkivät alkusointuista kalevalamittaa ja suosivat erilaisia loppusointuisia germaanisista mittoja ja miksi heidän jälkeensä tulleet oppineet kuitenkin integroivat kalevalamitan piirteitä osaksi niin luterilaista virsilaulua kuin oppinutta kirjallistakin runoa? Missä mahtoivat kulkea kalevalamitan, runouden eri lajien ja erilaisten muotojen omaksi kokemisen rajat?

Rahvaan ja eliitin, suullisen ja kirjallisen suhteet olivat uudella ajalla tiiviit ja dynaamiset. Tutkimuksessa kulttuurin kerrostumia on kuitenkin usein tarkasteltu toisistaan erillään. Suomalaiset keskiajantutkijat, kirkko- ja kirjallisuushistorioitsijat sekä kielentutkijat ovat dokumentoineet tarkkaan kirjallisen kulttuurin syntyä ja kehitystä kirjoitetun sanan rantautumisesta ja latinankielisen kirjallisen kulttuurin esiintymisestä keskiajalla⁷ uuden ajan alun suomenkielisen kirjallisen kulttuurin syntyyn.⁸ Suomalaisessa historian tutkimuksessa 1500-luku on nähty poliittisena ja sosiaalisena murrosaikana, jossa paikallinen aateli kamppaili asemastaan uudenlaisessa territoriaalisessa kuningaskunnassa ja otti talonpojat entistä kovempaan puristukseen.⁹ Aika-

4 Ks. esim. Brown 2005; Burke 2004; Herl 2004; Leaver 2007; Pettegree 2005.

5 Ks. esim. Boynton 2011; Hornby 2009.

6 Ks. esim. Lippus 1995; Siikala & Vakimo 1994; Siikala 2012; Tarkka 2005; Timonen 2004.

7 Heikkilä 2010b; ks. myös esim. Lehtonen 1999a; Lehtonen 1999b; Maliniemi 1963; Nuorteva 1997; Pirinen K. 1991.

8 Esim. Gummerus 1908; Heininen 2007a; Häkkinen 2015; Tarkiainen 1922; Suomi 1963a.

9 Esim. Anthoni 1935; Lappalainen 2002; Lappalainen 2009; Renvall 1939; Renvall 1949a; Sommarström 1935; Ylikangas 1977.

kautta on pidetty kansanomaisen ajattelun murrosaikana¹⁰ ja uuden pappissäädyn muodostumisen aikana.¹¹ Uusin tutkimus on kiinnittänyt yksityiskohtaisemmin huomiota yhteiskunnan ylimpien kerrostumien sukulaisverkostoihin, toimintamalleihin, ilmaisutapoihin ja suhtautumiseen yhteiseen rahvaaseen.¹² 1500-luku on tietysti ollut kielihistorioitsijoiden ja kirjakielen synnyn tutkijoiden mielenkiinnon keskeisenä kohteena.¹³

Perinteentutkimuksessa ei ole kiinnitetty erityistä huomiota 1500-lukuun, vaikka reformaation on ajateltu muuttaneen suhdetta kansanomaiseen suulliseen perinteeseen ja ensimmäiset paikalliset tiedot suomalaisten kansanuskosta ja -perinteestä kirjattiin tuolloin. Aikakautta ei yhtäältä ole nähty keskiaikaa vastaavana murroksena esikristillisen ja kristillisen välillä eikä aineistojen niukkuus ole toisaalta tarjonnut samoja mahdollisuuksia kuin 1800-luvulta lähtien tallennettu aineisto on tarjonnut suullisen perinteen variaation ja yhteisöllisten merkitysten tarkasteluun. Huomion kohteena ovat lähinnä olleet ensimmäiset kansanuskon, suomalaisen mytologian ja perinteisen kalevalamittaisen runolaulun esitystapaan liittyneet maininnat sekä muut lähteisiin satunnaisesti kirjautuneet perinneaineokset.¹⁴ Kansanomainen ja oppinut kulttuuri nähtiin pitkään toisilleen vieraina maailmoina, eikä tutkimuksessa ole ollut tapana systemaattisesti jäljittää, mitä niiden vuorovaikutuksesta on uuden ajan alun lähteistä nähtävissä.

Kirjallisuudentutkija Annamari Sarajaksen kirja *Suomen kansanrunouden tuntemus* (1956) on poikkeus tästä yleisestä linjasta. Sarajas selvitti perusteellisesti erilaiset maininnat kansanuskosta ja kansanrunoudesta 1500–1700-lukujen kirjallisuudessa ja lähteissä. Vaikka Sarajaksen lähtökohtana oli arvioida, miten varhaismodernin ja valistuksen ajan oppineet tunsivat suomalaista kansanperinnettä, avaa hänen teoksensa ja lähdepohjansa myös ainutlaatuisen näkymän suullisen ja

10 Renvall 1949b.

11 Suolahti 1912; Suolahti 1919.

12 Esim. Hockman 2006; Koskinen 2011; Lahtinen 2007; Lappalainen 2002.

13 Häkkinen 2015.

14 Haavio 1948a; Haavio 1948b, 14–28 & passim; Haavio 1959; Haavio 1967, 15–18, 37–40, 102–109 & passim; Harva 1948a; Siikala 2012, 27–34.

kirjallisen kulttuurin vuorovaikutuksen tarkastelulle. Hänen lisäksi vanhimman suomenkielisen kirjallisuuden ja arkkirunouden tutkijat,¹⁵ vanhan kirjasuomen tutkijat,¹⁶ kirkkohistorioitsijat,¹⁷ kirkkomusiikin tutkijat,¹⁸ perinteentutkijat¹⁹ sekä monet muut ovat rakentaneet perustan, joka on mahdollistanut etenemisen varhaisten reformaattorien ja oppineiden runoilijoiden teksteissä sekä samoihin aikoihin jokseenkin satunnaisesti säilyneiden suullisen perinteen tekstien parissa. Lingvistiikan, folkloristiikan, kirjallisuudentutkimuksen ja etnomusikologian piirissä ja risteyskohdassa metriikan tutkimus on luonut edellytykset pohdinnoille siitä, miten uuden ajan alun erilaiset kirjalliset ja oppineet runomitat olivat vuorovaikutuksessa kalevalamitan ja suullisen ilmaisun kanssa: ilman P. J. I. Kurvisen (1929), Onni Kurvisen (1940), Matti Kuisen (1949), Matti Sadeniemen (1951), Pentti Leinon (1982, 1986, 2002), Anneli Asplundin (1997, 2006), Heikki Laitisen (2003, 2005) ja monen muun tutkimuksia eivät tämän teoksen analyysit olisi mahdollisia.

Tuomas Heikkilän ja hänen tutkimusryhmänsä (2010) työt ovat luoneet kokonaan uuden kuvan kirjallisen kulttuurin rantautumisesta Suomeen. Keskiäikää koskeva uusi tutkimus on rinnan uutta aikaa käsitelleen oppi- ja kirjahistorian (Cecilia af Forselles & Tuija Laine 2007) kanssa muuttanut olennaisesti käsityksiä kirjakulttuurista keskiajan ja uuden ajan Suomessa. Tutkimuksemme ote on kuitenkin näistä rinnakkaisista tutkimuksista poikkeava. Emme niinkään selvitä käsikirjoitusten ja painettujen kirjojen ilmaantumista Suomeen, vaan analysoimme suullisen ja kirjallisen kulttuurin kaksisuuntaista vuorovaikutusta: mainintoja kansanuskomuksista, runon ja laulun lajien kehittymistä sekä pyhimyskulttien kansanomaisia muunnelmia ja suullisen perinteen varhaista kirjallistamista. Kirjallistumista on tarkasteltu toisesta ajallisesta suunnasta Kaisa Kaurasen, Anna Kuisminin, Lea Laitisen, Taru

15 Esim. Niinimäki 2007; Salokas 1923; Suomi 1963; Tarkiainen 1922.

16 Esim. Rapola 1934; Häkkinen 2013; Häkkinen 2015.

17 Esim. Gummerus 1908; Gummerus 1941; Gummerus 1947; Heininen 2007a; Heininen 2012a; Knuutila 1990; Knuutila 2010; Laasonen 1991; Laasonen 1998; Laine 1997; Lempiäinen 1965; Lempiäinen 1967; Lempiäinen 1988; Paarma 1980; Pirinen 1962; Pirinen K. 1991.

18 Esim. Laitinen 2005; Laitinen 2007; Pajamo & Tuppurainen 2004.

19 Esim. Haavio 1948a; Kaivola-Bregenhøj 1978; Krohn 1862; Krohn 1880; Krohn 1900–1901; Krohn 1921; Kuusi 1965; Kuusi 1975; Kuusi 1987.

Nordlundin ja muiden 1800-luvun ja 1900-luvun alun itseoppineita käsitelleissä tutkimuksissa.²⁰ Kuromme omalla tavallamme umpeen aukkoa saman ilmiön osalta keskiajan ja uusimman ajan välissä.

Kansanuskomusten tutkijoille noitaoikeudenkäynnit ja syytökset tai kuuden harjoittamisesta ovat olleet keskeinen lähde. Lähdeaineisto on niiden osalta painottunut 1600-luvulle, mikä on merkinnyt myös tutkimuksen keskittymistä samaan aikaan. Antero Heikkinen (1969), Marko Nenonen (1992), Jari Eilola (2003), Raisa Maria Toivo (2008, 2016) ja Miia Kuha (2016) ovat tuomiokirja-aineiston sisältämien noitua, taikua, loitsuja, uskomuksia ja pyhäpäivien viettoa koskevien lähteiden avulla avanneet ja tulkinneet merkittävällä tavalla kansanuskon piirteitä ja eliittien suhtautumista niihin.

Suomalaisen suullisen perinteen aineisto on monin osin poikkeuksellisen perinpohjaisesti kartoitettu. Suuri osa aineiston tallentamisesta, jäsentämisestä ja tutkimuksesta on tehty maantieteellis-historiallisen menetelmän puitteissa, keskeisenä päämääränä suullisten runojen alkuperän ja syntyajkojen selvittäminen. Julius ja Kaarle Krohnin, Martti Haavion, Elsa Enäjärvi-Haavion, Jouko Hautalan, Matti Kuusen ja moneen muun tekemä työ luo pohjan aineistojen nykykäytölle. Tämän mahdollistajana on keskeisellä sijalla viime vuosikymmeninä folkloristiikan oppihistoriaan luotu kriittinen katse.²¹ Uusiin teoreettisiin kehyksiin sitoutuvat tutkimukset 1800–1900-luvun kalevalamittaisen perinteen rakentumisesta, aikalaismerkityksistä ja käyttökonteksteista antavat uusia mahdollisuuksia myös varhaisempien aineistojen tulkinnoille ja pidempien ajallisten jatkumoiden pohdinnalle.²²

Tutkimuksemme olennaisin ero aiempaan on huomion kohdistaminen suullisen ja kirjallisen kulttuurin vuorovaikutukseen eikä vain jompaankumpaan tai näiden heijastumiseen toisiinsa, vaikka emme toki ole tässäkin suhteessa ainoita.²³ Samalla oppinutta eliittiä ja rahvasta

20 Kuismin & Driscoll 2013; Laitinen & Mikkola 2013.

21 Ks. esim. Anttonen 2005; Bendix 1997; Bauman & Briggs 2003; Harvilahti 2012; Knuutila 1994; Tarkka 1989.

22 Ks. Harvilahti 1992; Harvilahti 1994; Oras 2008; Piela 2010; Siikala 1989; Siikala 2000; Tarkka 2005; Tarkka 2010; Tarkka 2013; Timonen 2004; systemaattisesta historiallisesta ja mytologisesta luennasta ks. Ahola 2014; Frog 2013a; Frog 2013b; Siikala 2012.

23 Ks. DuBois 1996; Niinimäki 2007; Ramsten & Strand & Ternhag 2015; Tarkka 1996.

ei tarkastella toisistaan erillisinä ja riippumattomina ryhminä, vaan ne jäsennetään keskinäisen kulttuurisen vaihdon ja yhteisesti jaettujen uskomusten kautta, vaikka sosiaalisten kerrostumien kulttuurit olivatkin osittain erillisiä ja jyrkän hierarkkisessa suhteessa toisiinsa.

KIRJAN SISÄLTÖ JA TEKIJYYS

Teoksen *Laulut ja kirjoitukset* ovat laatineet Kati Kallio, Tuomas M. S. Lehtonen, Senni Timonen, Irma-Riitta Järvinen ja Ilkka Leskelä. Linda Kaljundi on vaikuttanut olennaisesti teoksen muotoutumiseen, ja hän on täydentänyt erityisesti Liivinmaata ja Viroa koskevia tietoja. Kaikki kirjoittajat ovat osallistuneet koko kirjan vaatimaan tutkimustyöhön, alkuperäislähteiden ja kirjallisuuden etsimiseen ja analyysiin, tekstiluonnosten kommentoimiseen sekä kirjan kaikkien osien kirjoittamiseen. Kirjassa esitetty näkemys ja tulkinta ovat yhteisiä. Eri luvuissa tekijyys kuitenkin painottuu eri tavoin.

Kirjan ensimmäisessä luvussa *Johdanto* tarkastellaan Itämeren itäpuolen poliittisia ja uskonnollisia murroksia 1500-luvulla, suullisen ja kirjallisen kulttuurin muutoksia, runomuotoja ja suullisen kulttuurin tutkimusta. Minkälaisia olivat erilaisten suullisten ja kirjallisten, kansan ja eliitin kulttuurien suhteet? Miten kulttuuriset käytännöt liikkuivat ja muuntuivat, kun reformaatio johti rahvaan kielten aseman muutokseen? Perinteinen historiantulkinta on korostanut paikalliskielten pohjalta luotuja kirjakieliä yhtenä reformaation syvällisimmistä uudistuksista. Näin kiistatta onkin, mutta tulkinta on jättänyt sivuun toisaalta suullisten ja kirkollisten perinteiden pitkät jatkumot, toisaalta uuden laulukulttuurin vaikutukset. Johdannon ovat kirjoittaneet pääosin Tuomas Lehtonen, Kati Kallio ja Ilkka Leskelä.

Toisessa pääluvussa *Pahat pakanat ja jumaliset miehet* tarkastellaan ensimmäisten suomen kielellä kirjoittaneiden oppineiden suhdetta kansanuskon eri muotoihin pakanuudesta taikauskoon ja katolisiin perinteisiin. Tekstejä analysoidaan yhtäältä suhteessa niiden kirjoittajien omaan sosiokulttuuriseen taustaan ja toisaalta tekstuaalisiin lähteisiin ja suullisen kulttuurin piirteisiin. Miten Mikael Agricola asemoi itsensä kirjoittaessaan hämäläisten ja karjalaisten epäjumalista 1511, Paulus Juusten tuomitessaan taikauskon Turun pappiskokouksessa 1573 tai

Jacobus Finno kuvatessaan erilaisten laulukulttuurien kamppailua virsikirjansa johdannossa 1583.²⁴ Luvussa tarkastellaan keskeisimpien reformaattoreiden näkemyksiä laulamisesta, kansan taikauskosta ja pakauudesta sekä sitä, miten he perustelivat runousopillisia ja teologisia valintojaan ja niiden ideologisia merkityksiä. Toisen luvun ensisijainen kirjoittaja on Tuomas Lehtonen. Luvun analyysit Agricolan *Daavidin psalttarin* alkupuheesta ja Finnon virsikirjan esipuheesta perustuvat Lehtosen aikaisempaan, kirjassa *Re-forming Texts, Music, and Church Art in the Early Modern North* ilmestyneeseen artikkeliin.²⁴

Kolmannessa pääluvussa *Pyhimysuskon suuret ja pienet traditiot* keskittään Itämeren alueen suullisten ja kirjallisten traditioiden vuorovaikutukseen kansanomaisten ja kirkollisten pyhimysperinteiden piirissä. Miten eliittien ylikansallinen ”suuri traditio” siirtyi alueelta toiselle? Miten se muuntui, kun se kansanomaistettiin paikallisiksi käytännöiksi ja uskomuksiksi, ja miten idän ja lännen kirkon alueiden kansankulttuurit erosivat toisistaan? Miksi jotkut pyhimystraditiot olivat erityisen sitkeitä ja missä määrin suullisesta perinteestä voi lukea pitkien ja hitaiden kulttuuristen muutosten jälkiä? Tarkastelu keskittyy 1600–1800-lukujen perinneaineistoissa yleisiin keskiajalle palautuviin Pyhään Annaan, Pyhään Tapaniin ja Pyhään Katariinaan, joista on tallennettu sekä kalevalamittaisia runoja että rituaaliperinnettä. Kolmannen luvun ovat pääosin kirjoittaneet Irma-Riitta Järvinen (Pyhä Katarina, Pyhä Anna) ja Senni Timonen (Pyhä Tapani), lyhyempiä jaksoja myös muut kirjoittajat. Alaluvut Katariinasta ja Annasta pohjautuvat osin Järvisen aiemmille artikkeleille.²⁵

Neljännessä pääluvussa *Suomalainen Neitsyt Maria* seurataan Neitsyt Marian kansanomaisen kultin välittymistä suullisessa perinteessä. Neitsyt Maria oli keskeinen sekä läntisen että itäisen kristikunnan piirissä. *Uudessa testamentissa* hän on Pyhän Hengen raskaaksi saattama Jeesuksen äiti, jonka kultti täydentyi erilaisin legendoin ja perimätiedoin. Varsinkin 1200-luvulta lähtien Neitsyt Marian kultti saavutti keskeisen ja näkyvän aseman. 1500-luvun reformaattorit kritisoivat tätä

24 Lehtonen 2016.

25 Järvinen 2013; Järvinen 2016.

voimakkaasti, koska he eivät löytäneet sille raamatullisia perusteita ja koska he pitivät Maria-kulttia väärin perustein tapahtuvana palvontana. Virallisesti Marian palvonnasta luovuttiin, mutta monet sen piirteet jatkuivat seurakunnissa ja kansanomaisissa yhteyksissä 1500- ja 1600-luvulla. Neitsyt Mariaan liittyneet keskeiset pyhäpäivät ja niihin liittyneet seremoniat olivat sitkeitä; häntä pidettiin naisten auttajana ja kaikkien parantajana, kuten tallentuneet loitsut ja 1600-luvun oikeusasiakirjat todistavat. Länsi-Suomessa Maria on jättänyt jälkensä moniin perinteisiin ja kätkeytynyt jopa jokapäiväisiin sanontoihin ('totta maar'). Itä-Suomen suullisessa runoudessa Neitsyt Mariaan liittyvä perinne näyttäytyy paljon monimuotoisempana ja rikkaampana. Tähän on osaltaan vaikuttanut vahva yhteys Karjalaan, jossa ortodoksinen kirkko osoitti Neitsyt Marialle katkeamattomasti kunnioitustaan. Neljäs pää-luku Neitsyt Mariasta on ensisijaisesti Senni Timosen kirjoittama.

Viidennessä pääluvussa *Uuden ajan alun runokielet ja lajit* käsitellään suullisen ja kirjallisen kulttuurin kaksisuuntaista suhdetta runomuotojen välisen vuorovaikutuksen kautta. Rinnakkain asetetaan tekstejä, joita on perinteisesti tulkittu eri oppialojen piirissä: virsiä, esipuhurunoja, arkkipainatteita, sananlaskuja, loitsuja, pilkkalauluja ja varhaisia suomalaisen runomitan kuvauksia. Miten uuden ajan alun oppineet välttivät, muokkasivat tai käyttivät perinteistä kalevalamittaa, ja mitä perinteinen suomalaisen runon mitta mahtoi kenellekin tarkoittaa? Missä kulkivat runomuotojen väliset rajat, ja mitä muutoksia reformaatio aiheutti kirkollisissa ja kirkon ulkopuolisissa laulu- ja runokulttuureissa? Viidennen luvun on laatinut pääosin Kati Kallio. Luvun pohjatyönä on kirjoitettu kolme artikkelia.²⁶

Kirjan kuudennessa pääluvussa *Ajan, paikan ja runon kerroksellisuus* käsitellään tunnetuimpien länsisuomalaisten runojen tulkintahistoriaa, muotoja ja sisältöjä. Minkälaisia olivat läntisestä Suomesta tallentuneet pitkät, tyyliltään tai käytöltään suullisperäiset runot, mihin niitä käytettiin ja miten oppineet eri aikoina niihin suhtautuivat? Minkälaisista vanhoista lauluista ja tavoista rahvas piti kiinni, ja missä määrin suullisen perinteen pitkiä jatkumoit on ylipäättään mahdollista tarkastella?

26 Kallio 2015b; Kallio 2016; Kallio 2017.

Keskeisiä ovat Ritvalan helkajuhlissa käytetty, usein keskiajalle ajoitettu *Annikaisen virsi*, Suomen kristillistämisen myyttisiin alkuvaiheisiin liittyvä *Piispa Henrikin surmavirsi* sekä Turun paikallishistoriaan liittyvä *Kaarle-herttuan runo*. Pitkien, myöhään säilyneiden tai varhain tallentuneiden runojen taustalla näyttää olevan kiinteä yhteys paikallisiin identiteetteihin tai paikalliseen historiaan. Näiden aineistojen tarkastelu johtaa myös kysymään, keiden kaikkien merkittäväksi kokemaa perinnettä kalevalamittainen runo uuden ajan alussa oikeastaan mahtoi olla. Kuudennen luvun ovat pääosin kirjoittaneet Kati Kallio (Annikainen, Kaarle-herttua), Senni Timonen (Pyhä Henrik), Ilkka Leskelä (Annikainen) ja Tuomas Lehtonen (Pyhä Henrik).

KIIITOKSET

Kirjan vaatima työ on tehty kahden Suomalaisessa Kirjallisuuden Seurassa toteutetun Suomen Akatemian rahoittaman tutkimushankkeen puitteissa: *Suulliset ja kirjalliset kulttuurit keskiajalla ja uuden ajan alussa: kulttuurinen vaihto, kielimaailmat ja kommunikatiiviset verkostot Itämeren piirissä* (hanke 137906) ja *Laulut ja kirjoitukset: uskon ja ilmaisun rekisterit varhaismodernissa pohjolassa* (hanke 288119). Ensimmäisen hankkeen piirissä ovat syntyneet myös kokoomateokset *The Performance of Christian and Pagan Storyworlds*, reformaatioon liittyviä eri oppialojen näkökulmia kokoava *Re-forming Texts, Music, and Church Art in the Early Modern North* sekä pyhimyksiä käsittelevä *Saints and Sainthood around the Baltic Sea*.²⁷ Käsillä oleva teos pyrkii edellisistä poiketen yhtenäiseen esitykseen erityisesti nykyisen Suomen alueella uuden ajan alussa tapahtuneesta kulttuurisesta muutoksesta. Hankkeen piirissä syntyneet tutkimukset ja julkaisut toistavat jossain määrin samoja teemoja, mutta tuovat samalla esiin uusia näkökulmia, aineistoja ja tuloksia.

Tämä kirja ja siihen tehty tutkimustyö nojaavat lukemattomien kollegojen työhön. Ilman Linda Kaljundin osallisuutta ei hankkeemme olisi ollut niin tuloksekas eikä tämäkään kirja olisi valmistunut. Työn kuluessa olemme yhdessä tai erikseen käyneet merkittäviä keskusteluja John Miles Foley, Frogin, Lauri Harvilahden, Elina Heikkilän,

27 Mortensen & Lehtonen 2013; Lehtonen & Kaljundi 2016; Jensen et al. 2017.

Kaisa Häkkisen, Tuija Laineen, Heikki Laitisen, Jason Laveryn, Marco Mostertin, Nils Holger Petersenin, Janika Oraksen, Jukka Saarisen, Mari Sarvin, Ilkka Taiton, Lotte Tarkan, Ülo Valkin ja monen muun kanssa. Uuden tutkimushankkeen tutkijat Eeva-Liisa Bastman, Ulla Koskinen ja Anu Lahtinen ovat jakaneet meille tietoja ja lähteitä. Lisäksi olemme kiitollisuudenvelassa lukuisille muille kollegoille, joita kiitämme erikseen viitteissä. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, kirjasto ja tutkimusosasto ovat tehneet työmme mahdolliseksi. Lisäksi olemme tukeutuneet Helsingin ja Tarton yliopistojen folkloristiikan oppiaineeseen, Eesti Kirjandusmuuseumiin Tartossa, Visarkivetiin ja Kungliga Biblioteketiin Tukholmassa, Tukholman ja Göteborgin yliopistojen historian laitokseen sekä Uppsala universitetsbiblioteketiin.

Olemme kiitollisia Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kustantamolle ja julkaisuvaliokunnalle, kustannustoimittaja Satu Laatikaiselle sekä nimettömille arvioitsijoille, joiden tarkkasilmäiset huomiot ovat auttaneet meitä parantamaan teosta olennaisesti. Kiitokset! Kirjan viat ja virheet ovat omaa tekoamme.

Johdanto: oppineen ja kansankulttuurin vuorovaikutus

1500-luvun läntistä ja eteläistä Suomea leimasi linnojen, pitäjänkirkkojen, kartanoiden ja maanviljelyyn keskittyneiden kylien jäsentämä hallinto ja maisema. Etelä-Suomi oli jo perinteinen, itsestään selväksi käsitetty osa Ruotsin valtakuntaa, jota kuningas Kustaa Vaasa oli ensimmäistä kertaa historiassa muuttamassa perinnölliseksi monarkiaksi. Toisaalta Savo, Karjala, Kainuu ja Lappi saattoivat olla edelleen pitkälti samassa tilassa kuin puoli vuosituhatta aikaisemmin. Ne olivat harvaan asuttuja seutuja, joita asutti erilaisista pyyntielinkeinoista ja kaskiviljelystä elantonsa saanut väestö. Asukkaista osa puhui saamen, osa suomen ja karjalan erilaisina murteina eläneitä muotoja. Tiheämmin asuttujen rintamaiden väestön tavoittaa maallisen hallinnon, kirkon ja kaupankäynnin kirjallisista lähteistä, kun taas harvaan asutun erämaan asukkaat ovat jättäneet itsestään vain mykkiä arkeologian ja sen soveltamien luonnontieteellisten menetelmien tavoittamia lähteitä sekä jälkiä seutujen paikannimistöön.¹ Ruotsinkielinen hallinto tuotti asiakirjoja ja kirjeitä siellä, missä se vallitsi – lähinnä eteläisessä ja läntisessä Suomessa ja joissakin itäisen sisämaan keskuksissa, kuten Olavinlinnassa.

Keski- ja uuden ajan taitteessa Itämeren alue järjestyi poliittisesti, uskonnollisesti, kulttuurisesti ja taloudellisesti uudestaan. Tanskalais-

1 Ks. esim. Ahola & Frog 2014; Haggrén et al. 2015.

johtoinen pohjoismainen unionikuningaskunta purkautui, ja sen tilalle nousivat uudenlaiset alueelliset monarkiat. Saksalainen ritarikunta ja Liivinmaan kirkkoruhtinaat menettivät poliittisen asemansa uskonpuhdistuksen ja 1500-luvun sotien myötä. Liivinmaa päätyi ympäristön vahvistuneiden monarkioiden temmelyskentäksi: Venäjän, Puolan, Tanskan ja Ruotsin ruhtinaat pyrkivät alueen herruuteen. Venäjällä keskittynyt monarkia nousi samalla tavalla kuin muuallakin Euroopassa. Novgorodin aristokraattinen kauppiastasavalta menetti jo 1400-luvun lopulla itsenäisen asemansa Moskovan tsaareille.²

Läntinen kristikunta rakoili Martin Lutherin, hänen seuraajiensa ja kilpailijoidensa liikkeelle saattaman uskonnollisen kuohunnan seurauksena. Reformaatio muistutti monia keskiaikaisia edeltäjiään, mutta tällä kertaa paavi ja hänen kanssaan liittoutuneet ruhtinaat eivät onnistuneet pysäyttämään katolisen kirkon jakautumista keskenään kamppaileviin kirkkokuntiin. Reformaatiota on selitetty monin eri tavoin, uskonnollisin, poliittisin ja taloudellisin perustein. Keskeisenä syynä on pidetty maailmankuvan murrosta, jonka yhtenä liikevoimana oli uusi kirjallistumisen aalto. Kirjapainotaito aiheutti informaatiovallankumouksen, joka vahvisti reformaattoreiden sanoman leviämistä, vaikka kirjallistuminen ja sitä vahvistaneet uudet teknologiat vaikuttivat yhtä lailla katolisessa kirkossa.³

Viime aikojen tutkimuksissa on korostettu useita erilaisia kommunikaation muutoksia, kuten saarnaa, yhteislaulua ja seurakunnan osallisuutta jumalanpalvelukseen, näytelmiä, uutta kuvastoa, pamfletteja ja erilaisia taivuttelun ja vakuuttamisen muotoja. Vaikka esimerkiksi saarnoilla ja laulukulttuurilla oli edeltäjänsä katolisella keskiajalla, olivat protestanttisen jumalanpalveluselämän piirteet ja kirkkotilan ulkopuolelle levinneet uskonnolliset ilmaukset erilaisia kuin aiemmin: osa yhteisöllisyyden muodoista tuli torjutuiksi (pyhimyskultit, kulkueet, uskonnolliset juhlat, monet kirkolliset seremoniat) ja niiden tilalle tarjottiin uusia, esimerkiksi helposti omaksuttavia hengellisiä lauluja ja yhteisveisuuta. Reformaatioajan tutkijat ovat korostaneet uuden uskonnollisen liikkeen

2 Ks. Karonen 2008b; Kirby 2003.

3 Eisenstein 2005, 164–208; ks. myös Burke 2004; Pettegree 2005, 132–134; Pettegree 2011.

piirteitä, jotka kiinnittivät kaikki ryhmän jäsenet aiempaa voimakkaammin osaksi uskonnollista yhteisöä.⁴ Tätä uutta uskonnollista laululiikettä kuvaavat samoihin aikoihin ja hyvin samantapaisin kääntein Saksan luterilaisilla alueilla matkustanut katolinen espanjalainen karmeliitta Thomas à Jesu ja samoilla seuduilla opiskellut suomalainen luterilainen pappi ja Turun katedraalikoulun rehtori Jacobus Finno.⁵

Urbaani uskonnollinen kumousliike levisi nopeasti Itämeren etelä- ja itärannikon saksalaiskaupunkeihin. Se levisi meren ylitse skandinaavisiin kuningaskuntiin, mutta sai siellä todellista vauhtia vasta, kun Ruotsin kruunun anastanut Kustaa Vaasa julistautui sen kannattajaksi. Esimerkiksi Ruotsissa ainoastaan Tukholman porvarien tiedetään ajaneen reformaatiota kansanliikkeenä.⁶ Muuten Ruotsin valtakunnasta tehtiin luterilainen kuninkaan johdolla, ja reformaatio aiheutti useita kapinoita.⁷ Keskieurooppalainen kansanliike muutettiin Pohjolassa ylhäältä ohjatuksi reformaatioksi, jota kuningas johti ja jonka tehtävänä oli valtakunnan vahvistaminen.⁸ Turun hiippakunnan piispanistuimelle nostettiin Hauholta kotoisin oleva, Napolissa opettanut ja Sigtunaan päätynyt dominikaaniteologi Martinus Skytte (piispa 1528–1550), joka organisoi papiston koulutuksen uudestaan ja lähetti Turun katedraalikoulun kasvatteja Wittenbergiin Martin Lutherin, Philipp Melanchthonin ja muiden reformaattoreiden oppiin.⁹

Itämeren alue oli myöhäiskeskiajalla ja uuden ajan alussa yhtenäinen kulttuurialue, jonka piirissä oli toki paikallisia eroja ja joka paikallisesti oli usein kulttuurisesti ja kielellisesti kerrostunut. Uskonnollisesti se kuului läntiseen katoliseen kirkkoon ja rajautui idässä ortodoksisen kirkon valta-alueeseen. Ainakin pohjoisessa, koillisessa ja idässä oli vielä jäljellä runsaasti vanhojen pyyntikulttuurien ja uskomusmaailmojen aineksia.¹⁰

4 Pettegree 2005, 1–9, 211–217; ks. myös Muir 2009; Rublack 2011; Räisänen 2008, 31–46.

5 Pettegree 2005, 52; Finno 1988, 14–16, 174–176.

6 Andrn 1999, 27–31.

7 Berntson 2016, 43–68; ks. myös Berntson 2010.

8 Andrn 1999, 17–89; Grell 1998; Heininen 2012b; Karonen 2008b; Lavery 2011; Lavery 2012a; Lavery 2012b.

9 Galln 1998, 165–172; Nuorteva 1997, 44, 46, 134–135, 152–154, 158–162; Heininen 2007a, 28, 40–46; Tarkiainen & Tarkiainen 1985, 42–45.

10 Ks. esim. Sarmela 2007, 29–31; Siikala 1992, 29–34, 285–297; Siikala 2012, 428–437.

Poliittisesti alue oli jakautunut, mutta sen kaupalliset ja kulttuuriset verkostot olivat varsin yhtenäisiä. Hansakaupungit muodostivat taloudellisen vaihdon selkärangan, vaikka Pohjoismaiden unionikuningaskunnassa pääosa kaupungeista ei suoraan ollut hansan jäseniä, toisin kuin Saksalais-roomalaisen keisarikunnan, Puola-Liettuan ja Liivinmaan kaupungit.¹¹

Itämeren kauppaa hallinnut löyhästi organisoitunut hansaliitto sai nousevista territoriaaliruhtinaista haastajia. 1400-luvun aikana Itämeren nouseva kauppakaupunki Danzig (Gdansk) taisteli itsensä vapaaksi Saksalaisen ritarikunnan herruudesta, mutta päätyi Puolan ja Liettuan kuninkaan valtapiiriin. Vuosisadan lopulla Tallinna ja hansan idänkauppa saivat kohtalokkaan iskun, kun Moskovan tsaari valloitti Novgorodin ja sulki hansan idänkauppaa koordinoineen konttorin. Lyypekillä oli toistuvia sotilaallisia ja kauppapoliittisia kahnauksia Tanskan kanssa, eikä kamppailun voittajaa ollut näköpiirissä 1500-luvun alkupuolella. Lyypekki oli auttamassa Kustaa Vaasaa valtaan heikentääkseen Tanskan unionikuninkaiden valtaa. Kustaa Vaasa kääntyi auttajiaan vastaan, mutta joutui kauppasaarron jälkeen nöyrytymään. Taloudellinen tappio oli molemminpuolinen. Skandinaaviset ja saksalaiset ruhtinaat käyttivät reformaatiota vahvistaakseen omaa asemaansa ja riippumattomuutta keisarista ja paavista.¹²

1500-luvulla kaupallinen toimintaympäristö muuttui olennaisesti, kun hollantilaisten kauppamahti tunkeutui Itämerelle. Territoriaali-ruhtinaat, kuten Ruotsin Kustaa Vaasa, sekä Itämeren itärannikon hansakaupungit, etenessä Danzig, toivottivat hollantilaiset tervetulleiksi, kun taas Lyypekki ja Itämeren länsiosien hansakaupungit kilpailivat edelleen hollantilaisten kanssa. Kun hansakaupungit ja Lyypekki eivät enää hallinneet kauppaa kartellin tavoin, myös reuna-alueiden laivurit alkoivat hollantilaisten esimerkkiä seuraten purjehtia niiden ohitse. Esimerkiksi viipurilaiset ja porvoalaiset ohittivat Tallinnan, ja Ruotsin ja Suomen rannikoilta lähdettiin jopa Pohjanmerelle asti.¹³

11 Ks. Dollinger 1998; Kirby 2003.

12 Ks. Karonen 2008a; Karonen 2008b; Kirby 2003.

13 Grotenfelt 1887, 25, 110.

Kaupan laajeneminen ja monipuolistuminen laajensi siihen osallistuvien ihmisten kokemusmaailmaa ja vaurastutti kaupunkien porvareita. Samaan aikaan Pohjanmaan ja Savon talonpoikien asuinolot eivät juuri kohentuneet, vaikka väestö lisääntyi. Köyhyys selittää savolaisten muuttohalukkuutta Ruotsiin, Käkisalmen lääniin ja Inkeriin 1500-luvun lopulla ja 1600-luvulla.¹⁴

Itämeren alueella käytettiin useita yleiskieliä (*lingua franca*): latinaa, ylä- ja alasaksa ja skandinaavisista kielistä keskenään ymmärrettäviä ruotsia ja tanskaa. Latina yhdisti alueen oppineistoa ja kirkollista eliittiä. Se oli läntisen kirkon uskonharjoituksen kieli reformaatioon saakka, jolloin kansankielet otettiin luterilaisuuden omaksuneilla seuduilla jumalanpalveluksen kieleksi. Latina säilyi silti opinkäynnin kielenä.

Maallisen hallinnon piirissä paikalliset valtakielet oli omaksuttu jo keskiajalla ja niitä oli käytetty kirjallisina kielinä 1200–1300-luvulta lähtien. Ruotsi ei ollut hallinnon kieli vain ruotsinkielisillä alueilla vaan yhtä lailla koko Turun hiippakunnassa. Vastaavassa asemassa Saksalaisen ritarikunnan ja kirkkoruhtinainden hallitsemalla Liivinmaalla oli yläsaksa. Hansan vallan vuoksi alasaksa oli koko Itämeren alueen kaupankäynnin *lingua franca*, kunnes yläsaksa raamattupainosten tukemana otti sen aseman 1500-luvun lopulla. Ortodoksisessa idässä Novgorodin ja sittemmin Moskovan suuriruhtinaskunnan alueella kirkkoslaavi ja eri slaavilaisista kielistä isovenäjä olivat uskonnon ja hallinnon kieliä eikä niiden välillä ollut samanlaista kuilua kuin latinan ja germaanisten kielten välillä. Itämeren itä- ja koillisnurkassa puhuttiin useita balttilaisia (liettua, lätti, preussi) ja itämerensuomalaisia (viro, suomi, karjala ja muita) kieliä, joita ei ennen 1500-lukua juuri käytetty kirjakielinä.¹⁵

Uuden ajan taitteen kulttuurisen ja kielellisen muutoksen kannalta Itämeren itäisin kolkka eli Ruotsin itäisin provinssi Suomi,¹⁶ eri valtakuntien jakamat Liivinmaa ja Viro sekä inkeriläiset ja karjalaiset alueet muodostavat kiinnostavan kokonaisuuden. Alueen maarahvaan enemmistö puhui itämerensuomalaisia kieliä. Suomenlahden rannikoilla

14 Nummela 2003, 140–142; Nummela 2011, 352–354.

15 Kreslins 2010.

16 Termiä Finland aletaan käyttää enenevässä määrin tarkoittamaan asuttua Suomea 1400-luvun mitaan. Lappi ja joskus myös Karjala liittyvät Finland-käsitteen osaksi vasta myöhemmin.

ja saaristoissa vallitseva rahvaan kieli oli ruotsi. Keskiajalla itämeren-suomalaisia kieliä ei juuri kirjoitettu – poikkeuksen muodostavat muutamit Novgorodista löydetyt tuohikirjeet, joissa esiintyy itämeren-suomalaista sanastoa ja joista yksi on ilmeisesti karjalankielinen.¹⁷

Latina oli kirjallisen ja opillisen kulttuurin arvostetuin kieli. Tämän aseman se säilytti uskonpuhdistuksen jälkeenkin, kun varsinaisen läntisen kirkon uskonharjoituksen – jumalanpalvelusten, saarnojen ja kirkkomusiikin – kieliksi otettiin saksa, ruotsi, suomi, viro ja muut paikallisen väestön puhumat kielet. Kristinuskon perusteoksia ja virsi-kirjoja ryhdyttiin kääntämään kansankielille.

Reformaatio muutti kielten suhteita erityisesti uskonnon alueella. Saksa ja skandinaaviset kielet säilyttivät asemansa hallinnon ja kaupankäynnin valtakielinä. Sen sijaan latina menetti asemansa uskonnon keskeiskielenä ja kansankielet, nyt myös aiemmin vain puhutut kielet, kuten lätti, viro ja suomi, kirjallistettiin ja otettiin käyttöön jumalanpalveluksen kielinä. Muutos oli asteittainen ja usein mutkikas myös pienempien kielten suhteissa maallisiin valtakielisiin, saksaan ja ruotsiin. Latina säilyi oppineen uskonnonharjoituksen ja korkeimman kristillisen opin kielenä.¹⁸

Näyttää siltä, että reformaatio ja sen kanssa samanaikainen humanismi nostivat keskenään hiukan eri tavoin rahvaan uskomukset uudestaan huomion kohteeksi. Ruotsin uskonpuhdistaja ja muun muassa ensimmäisen virsikirjan kokoaja Olaus Petri mainitsee teoksessaan *Swensk Cröneka* kansanuskomuksia ja niihin liittyvää laulua ja kerrontaperinnettä. Samanaikaiset Roomaan paenneet veljekset Johannes ja Olaus Magnus kirjoittivat latinaksi pohjoisten kansojen historiasta, maantieteestä ja kulttuurista.¹⁹ Samaan yhteyteen asettuvat Mikael Agricolan (n. 1510–1557) *Daavidin psalttarin* (1551) johdannossa esitetyt kuvaukset suomalaisten jumalista ja Jacobus Finnon (n. 1540–1588) virsikirjan (1583) kuvaus rahvaan harrastamista lauluista, kilpaulannasta ja improvisaatiosta.

17 Ks. Saarikivi 2007, 197–199; ks. myös Haavio 1964; Laakso 1999.

18 Ks. esim. Burke 2004; Grudule 2016, 217–250; Lehtonen & Kaljundi 2016, 21–40.

19 Olaus Petri 1917, 4–6; Johannesson 2010, 1091–1102; Balzamo 2015, 37–52; Lehtonen 2016, 179–216; Vilkuna 1977, 7–15; ks. myös Sarajas 1956.

KERROSTUNUT KULTTUURI JA PYHIMYSKULTIT

Keskiajan ja uuden ajan Itämeren aluetta jäsensivät useat valtakeskukset, uskonnolliset, kulttuuriset ja taloudelliset verkostot. Sen piirissä käytettiin useita eri kieliä, joista osa oli vain puhuttuja paikalliskieliä ja osa taas koko aluetta yhdistäviä yleiskieliä. Jos tarkastelee erilaisia meidän päiviimme säilyneitä kulttuurituotteita, kuten rakennuksia, käsikirjoituksia ja painettuja kirjoja, lauluja, veistoksia ja maalauksia, arjen ja sodan esineitä, ovat samankaltaisuudet silmiinpistäviä. Itämeren alue muodosti kulttuurisen kokonaisuuden. Eliittien maailma oli sen piirissä hyvin samantapainen, oli sitten kyse uskomuksista, valtajärjestelmistä, vaatuksesta tai melkein mistä tahansa henkisen tai aineellisen kulttuurin ilmentymästä.

Pystysuunnassa, yhteiskuntien sisäisen hierarkian asteikolla erot olivat useimmiten paljon suurempia. Maarahvaan uskomukset, kieli, esineistö ja kulttuuri poikkesivat usein enemmän eliitin kulttuurista kuin eliitin kulttuurit toisistaan. Varsinkin Itämeren itäosissa Preussista Lietuan kautta Liivinmaalle, Inkerinmaalle, Karjalaan ja Suomeen väestön enemmistö puhui eri kieltä kuin hallitsevat ryhmät, oli sitten kyse uskonnollisesta elämästä, kaupankäynnistä tai hallinnosta. Tällainen sosio-kulttuurinen rakenne ei ollut mitenkään erityinen. Näyttää siltä, että esimoderneissa yhteiskunnissa eliiteillä saattoi olla hyvinkin laajoilla alueilla samankaltainen yhtenäiskulttuuri, samantapaisia uskomuksia ja usein jokin yhteinen kieli myös silloin, kun alue jakautui paikalliskieliin kuten keski- ja uuden ajan Euroopassa.²⁰

Yhdysvaltalainen antropologi Robert Redfield otti 1950-luvulla käyttöön termit suuri ja pieni traditio (*great and little tradition*). Hän tarkoitti suurella traditiolla vallitsevaa enemmän tai vähemmän virallista traditiota, kuten valtion, kirkon, koululaitoksen ja erilaisten muiden niin sanottua yläkulttuuria ylläpitävien instituutioiden tuottamia kulttuurisia käytänteitä. Suuri traditio on usein ylikansallista ja samankaltaista riippumatta paikallisuuksista. Pieni traditio on taas nimenomaisesti paikallista, ja se muuntelee huomattavasti enemmän. Pienen tradition piirissä usein tulkitaan ja sovelletaan omaperäisellä tavalla ylikansallista eliittien

20 Crone 1989, 81–98; ks. myös Burke 2004.

suurta traditiota. Varsinkin esiteollisissa yhteiskunnissa ennen yhtenäistävää yleistä luku- ja kirjoitustaitoa, yhtenäistävää koululaitosta, kansallisia yleiskieliä sekä rautateitä ja muita uusia liikenneyhteyksiä pienet paikalliset traditiot kukoistivat jokseenkin esteettä. Yhtenäistämisyrittämisistä huolimatta ideologisilla ja uskonnollisilla eliiteillä ei ollut tehokkaita keinoja puuttua syrjäkylien elämänmenoon.²¹

Suomalainen pyhimysusko rituaaleineen on oivallinen esimerkki suuren ja pienen tradition kohtaamisesta ja niiden kulttuurisesta kerrostuneisuudesta. Pyhimykset kuuluivat olennaisesti kristilliseen uskonharjoittamiseen myös pohjolassa 1500-luvun reformaatioon asti. Itämeren alueella, kuten muuallakin Euroopassa, pyhimykset sopivat ihmisten käsityksiin maailmassa vaikuttavista persoonallisista voimista ja tarjosivat samalla kirkolle tavan ottaa hallintaansa ja kristillistää vanhempia traditioita. Kysymyksessä ei siten ollut puhtaasti ylhäältä päin ohjattu uskomusjärjestelmä. Keskiajan kirkko pystyi joustavasti tulkitsemaan paikallisia uskomuksia osaksi kristillistä kertomusta ja tätä kautta ottamaan uskomustraditiot haltuunsa. Henkilön palvonta pyhimyksenä kiinnittyi pitkään paikallisiin traditioihin ja päätöksiin. Vasta 1100-luvun jälkipuolella ja 1200-luvun alussa paavit varasivat itselleen oikeuden päättää, keitä sai juhlia pyhimyksinä paikallisesti ja keitä koko kristikunnan alueella.²²

Lutherin oppeja seuraavan reformaation keskeisiä ajatuksia oli, ettei pyhimyksille eikä Neitsyt Marialle enää saanut osoittaa palvontaa – tosin myös katolinen teologia teki vanhastaan eron palvonnan (*latría*) ja kunnioituksen (*dulia*) välille, vaikka käytännössä ero hämärtyi. Luterilaisessa ajattelussa pyhimykset olivat esimerkkejä hurskaudelle, mutta palvonta kuului yksin Jumalalle. Tämä oppi iskostettiin viimeistään 1530-luvulta lähtien saksalaisissa yliopistoissa opiskelleisiin suomalaisiin pappeihin, joiden uskotaan siirtäneen pyhimyskuvia sivuun ja lopettaneen kirkkojen sivualttarien käytön. Silti seinä- ja holvimaalauksia ei peitetty kuin muutamissa kirkkoissa 1600-luvulla; suurimittaisempi maalausten

21 Redfield 1956; Burke 2009, 49–101; ks. myös Crone 1989, 81–98; tapausesimerkkejä Suomesta, ks. Kuha 2016; Toivo 2016.

22 Heikkilä 2005, 17–21; Krötzel 1997, 293–296.

peittäminen tehtiin vasta 1700–1800-luvulla, jolloin esteettiset ihan-
teet suosivat valkoisiksi kalkittuja pintoja. Ruotsista säilyneet esimerkit
osoittavat, että toimenpiteen toteutusta valvottiin piispan- ja rovastin-
tarkastuksilla. Virallisen kirkon luovuttua pyhimyksistä papit eivät enää
tietävästi levittäneet pyhimystietoa rahvaan keskuuteen.²³

Vaikka pyhimysten palvonta oli kielletty Ruotsin valtakunnassa 1544,
nousee jo 1600-luvun oikeusasiakirjoissa ja kirkollisissa tarkastus-
kertomuksissa ja sitten 1800-luvulla tallennetusta suomalaisesta suul-
lisesta runo-, tarina- ja tapaperinteestä esiin joukko aktiivisia ja auttavia
katolisen ajan pyhimyksiä.²⁴ Tämä viittaa siihen, että käsitys pyhimysten
voimasta oli omaksuttu katolisena aikana niin perinpohjaisesti, että se
saattoi jatkaa elämäänsä kansanuskon osana ilman virallisen kirkon tu-
kea, jopa virallisen kirkon vastustuksesta huolimatta. Vaikka luterilainen
kirkko pystyi ajan mittaan poistamaan pyhimyskuvat kirkkojen rituaali-
isesti keskeisiltä paikoilta ja lopettamaan pappien johtaman pyhimysten
palvonnan, se ei voinut estää ihmisiä uskomasta pyhimysten nimillä
tunnettujen henkiolentojen voimaan. Itse asiassa kirkkojen pyhimys-
kuvatkin säästettiin useissa seurakunnissa, vaikka niitä joskus siirrettiin
syrjään tai piilotettiin sakastiin.²⁵ Lisäksi vanhoista tavoista kiinni pitävä
rahvas kertoi vielä 1600-luvulla pappien osallistuneen heidän pitoihinsa
pyhimysten juhlapäiviä vietettäessä, kuten tiedetään esimerkiksi Pyhän
Katariina Aleksandrialaisen, karjan ja lampaiden suojelijan, juhlapäivän
rituaaleista (ks. luku 3).

Turun hiippakunnan pyhimyskalenteri²⁶ vakiinnutti myös rahvaan
mieliin pyhimysten ja muiden kirkollisten juhlien vuodenvuorokier-
roa jäsentävän ketjun. Pyhimysten juhlapäivien ja muiden kirkollisten juh-
lien järjestys ja etäisyys toisistaan muistettiin kalendaaristen runojen

23 Tiedot pyhimyskuvien siirtämisistä Suomessa ovat hajanaisia ja epävarmoja, mutta ainakin reformaation keskustusten opetuksessa sitä edellytettiin. Ks. esim. Hiekkänen 2007, 50; Kurisoo 2016, 311–354; Laitinen 2012; Nilsén 2016, 253–286; Pirinen 2016, 287–309.

24 Ks. esim. Järvinen 1981; Järvinen 2013; Järvinen 2016; Järvinen & Timonen 2014; Kuha 2016, 138–146; Malmstedt 2002; Siikala 2012, 415–419; Toivo 2016, 70–102.

25 Nilsén 2016, 253–286; Pirinen 2016, 287–309.

26 Malin 1925, 26–30, 153–173. Ruotsissa ja Suomessa kirkollisissa kalenterissa pyhimysten mukaisia päiviä ei poistettu toisin kuin esimerkiksi Tanskassa. Vaikka pyhimysten juhlia ei enää virallisen kultin mukaan vietetty, niiden mukaan määrittynyt kalendaariperinne ja nimien antaminen jatkuivat ja osin jatkuvat edelleen.

avulla.²⁷ Nämä juhlapäivät säätelivät myös kansanomaista työkalenteria asettaen määräaikoja eri töiden tekemiselle, ja niihin liitettiin agraari-yhteiskunnassa tärkeää säätilojen tarkkailua. Pyhimysten päivien nimet kalenterissa tukivat osaltaan perinteiden säilymistä vuosisatoja reformaation jälkeen.

Vaikka Neitsyt Mariaa ei luetakaan varsinaisten pyhimysten joukkoon, tai ehkä juuri siksi, hänen hahmonsä kunnioitettuna, muisteltuna ja rukoiltuna pyhänä äitinä eli vahvasti suomalaisen rahvaan mielisissä vuosisadat katolisen ajan jälkeen. Länsi- ja Itä-Suomi hahmottuvat Marian suhteen erilaisiksi, vaikka yhteistäkin on. On huomionarvoista, että Mariasta näkyy jälkiä Länsi-Suomenkin perinteissä. Itä- ja Pohjois-Suomen suullisissa loitsu- ja rukoustraditioissa Marian asema oli kuitenkin huomattavasti vahvempi ja hänen hahmonsä on integroituneempi vanhakantaiseen myyttirunouteen. Taustalla oli se, että suullinen kalevalamittainen runokulttuuri väistyi sieltä hitaammin kuin lännestä ja onnistui mahdollisesti Mariankin suhteen vielä reformaation jälkeen kehittämään uusia muotoja. Myös yhteydet ortodoksiseen Karjalaan saattoivat puolin ja toisin rikastaa Maria-perinteitä. Kokonaisuutena suomalais-karjalainen Maria-traditio on idän ja lännen rajakulttuurin kerrostunut, moniulotteinen tuote, jonka yksittäisten piirteiden liittäminen kirkollisiin tai kansanomaisiin taustoihinsa on tutkimustehtävä sinänsä.

Karjalaisen Maria-eepoksen²⁸ kaltaisia pitkiä kertovia runoja ei Mariasta protestanttisessa Suomessa ole ollut tai ainakaan säilynyt. Sen sijaan muisto Turun hiippakunnan suojeluspyhimyksen Pyhän Henrikin matkustuksista ja marttyyrikuolemasta on elänyt läntisimmässä Suomessa sekä tarinoissa että runomuodossa. *Piispa Henrikin Surmavirsi* on Länsi-Suomessakin vallinneen runokulttuurin monumentti ja yksi todiste. Varhaisimmat viitteet *Surmavirteen* ja sen ensimmäiset proosareferaatit periytyvät 1500- ja 1600-luvun vaihteesta, parhaat runotekstit 1600- ja 1700-luvun vaihteesta; 1800-luvulle tultaessa rahvas oli jo unohtanut runon. Runon kirjaanpanot puhdasoppisuuden ajalta ovat kiinnostava haaste tutkimukselle: miksi *Surmavirttä* vaalittiin ja

27 Ks. Hautala 1974, 469–473.

28 Ks. s. 322 ja esim. Kuusi 1963, 292–297; Timonen 2013.

kirjattiin huolellisesti aseteltuihin kauniilla käsialalla laadittuihin käsi-
kirjoituksiin? Ketkä perinnettä edistivät? Oliko Piispa Henrikistä muo-
dostunut niin yhteinen pyhä, ettei hänen katolisuutensa edes tuona
aikana ollut ongelma?

Keskiajan kirkon piirissä elänyt rahvas saattoi käsittää myös omat
haltijansa pyhimysten kanssa samanveroisiksi voimahahmoiksi. Vielä
1800-luvun ja 1900-luvun alkupuolen Suomessa olivat kansanuskon
haltijaolennot monin paikoin voimissaan. Jotkut pyhimykset, kuten
Pyhä Anna, olivat yhdistyneet kansanomaisten haltijoiden joukkoon, ja
mielikuvat karjaa suojelevasta ja metsäneläimiä hallitsevasta Annikista
antoivat pyhimykselle lisää myyttisiä piirteitä. Välimereltä juontuva kir-
jallinen traditio saavutti pohjolan ja jätti jälkensä myös syrjäkylien rah-
vaan uskomusmaailmaan. Tämä ei kuitenkaan tapahtunut kirjallisen
”suuren” tradition kanonisoidussa muodossa, vaan monien tulkintojen
kautta paikkakuntien omiin elinehtoihin sovitettuna synkretisminä, pie-
nenä traditiona, joka osin eli vielä pitkään senkin jälkeen, kun suuri
traditio alkoi muuttua luterilaisuuden myötä.

KIRJALLISTUMINEN, VIRRENVEISUU JA KANSANUSKO

Kirjallistumisella tarkoitetaan monimuotoista kulttuurista muutosta
sekä luku- ja kirjoitustaidon että kirjoitettujen tekstien ilmaantumista
jonkin yhteisön piiriin. Ensimmäisen vaiheen kirjallistuminen ei mer-
kitse luku- ja kirjoitustaidon täysmittaista omaksumista, vaan sitä, että
kirjoitukset ylipäättään ilmaantuvat ja alkavat vaikuttaa eri tavoin aiem-
min pelkästään suulliseen kommunikatioon nojanneessa yhteisössä.
Näin tapahtui Suomessa ja muualla Itämeren itäosissa, kun alueelle le-
visi 500-luvulta lähtien muualta esineitä, joissa oli kirjoitusmerkkejä.²⁹

Seuraavassa vaiheessa luku- ja kirjoitustaidosta tulee keskeinen
hallinnan väline. Suomessa tavataan ensimmäisiä kirjoitettuja histo-
riallisia asiakirjoja 1300-luvun alkupuoliskolta. Varhaisimpia kirjai-
tettuja kulttiesineitä – kristinuskon harjoittamisessa keskeisiä pyhiä
kirjoituksia sisältäneitä liturgisia käsikirjoituksia – saatettiin tuoda jo

29 Ks. Finnegan 1988; Goody 1986; Goody 1987; Havelock 1986; Lehtonen 2007c; Melve 2006; Nedkvitne
2004; Olson & Torrance 1991; Ong 1982.

aiemmin 1100-luvulla varhaisten kristinopin levittäjien mukana. Luku- ja kirjoitustaidosta tuli tämän jälkeen keskeinen kirkollisen ja maallisen hallinnon väline. Yhtäältä sitä käytettiin ennen kaikkea omistusten ja oikeussuhteiden tallentamiseen ja toisaalta kristinuskon kulttisisältöjen levittämiseen. Kirjoitustaitoa ei käytetty paikallisen elämän ja uskomusten tallentamiseen. Suullinen kulttuuri jatkui elinvoimaisena kirjallisen rinnalla.³⁰

Tutkijat ovat puhuneet tulkinnallisten yhteisöjen (*interpretive communities*) muodostumisesta. Näillä yhteisöillä on tarkoitettu lähinnä uskonnollisia uudistusliikkeitä, joiden jäsenet eivät välttämättä itse osaa lukea saati kirjoittaa mutta joiden piirissä on joku tai joitakin lukutaitoisia henkilöitä. Nämä tulkitsevat ja välittävät yhteisön muille jäsenille kirjoitusten sisältöjä ja tulkintoja niistä.³¹ Suomesta ei ole keskiajalta tietoa tällaisista varsinaisen kirkollisen organisaation ulkopuolelle muodostuneista uskonnollisista yhteisöistä, ellei sellaisena pidetä keskiajan kiltalaitosta, joka ennen kaikkea perustui uskonnollis-yhteisölliseen toimintaan ja vastasi rituaalisten syöminkien ja juominkien järjestämisestä ja jonka piirteitä näyttää säilyneen uuden ajan maalaisyhteisöjen vakkojen juomisessa. Tämä selittäisi viittaukset pappien osallistumisesta vakkojen juontiin, vaikka tällaisten yhteisöllisten rituaalien on yleensä ajateltu palautuvan esikristillisten maanviljelysyhteisöjen kultteihin. Kulttien tulkintakehyksen muuntuminen ja väljyys näyttää olleen keskiaikaiselle kristillisyydelle ominaista.³² Sen sijaan kauppakirjeenvaihdossa ja diplomaattisessa tiedonvälityksessä on selkeitä viitteitä siitä, että kirjeiden sisällön välittämiseen on kuulunut suullista tulkintaa, ei pelkkää kirjeen ääneen lukua.³³ Luku- ja kirjoitustaitoiset ihmiset välittivät ja tulkitsivat myös muiden viestejä, ja toisaalta lukutaidottomien suullinen informaatio muodosti osan avaintiedosta. Kyse on toki jossakin määrin eri ilmiöstä kuin tutkijoiden määrittämistä uskonnollisista tulkinnallisista yhteisöistä.

30 Heikkilä 2010a, 11–66; Heikkilä 2010b (eri kirjoittajia); Heikkilä 2013, 67–108.

31 Stock 1983, 88–92 *et passim*.

32 Ks. Piippo 2002, 202–203; vakkojen juonnista ks. mm. Kuha 2016, 146–149. Tulkinta kiltalaitoksen ja vakkojen juonnin rituaalisten ja yhteisöllisten piirteiden samankaltaisuudesta on Tuomas M. S. Lehtosen.

33 Leskelä 2007, 27, 50.

Antropologisessa ja aatehistoriallisessa kirjallistumistutkimuksessa on puhuttu suuresta jakolinjasta (*Great Divide*), joka erottaa toisistaan koskemattomat suulliseen kommunikaatioon perustuneet yhteisöt ja kaikki muut tavalla tai toisella luku- ja kirjoitustaidon vaikutuspiiriin tulleet yhteisöt.³⁴ Erottelua on tutkimuksessa kritisoitu liian kaksijakoisena ja jyrkkänä ja toisaalta empiirisesti lähes mahdottomana todentaa.³⁵ Vaikka luku- ja kirjoitustaitoa voidaan pitää inhimillistä kommunikaatiota ja tiedon käsittelyä perustavasti muuttavana teknologiana,³⁶ se ei kerralla muuta kaikkia inhimillisiä kognitiivisia prosesseja. Kirjallistumiseen liittyvät ilmiöt voivat myös ottaa eri paikoissa hyvinkin erilaisia muotoja. Historiallisesti kirjoitustaito näyttää usein rajoittuneen pitkiä aikoja vain hallinnon ja taloudellisen kirjanpidon välineeksi, ja sitä on vasta vähitellen alettu käyttää minkään muun puheen tallentamiseen tai puheesta riippumattoman ilmaisun välineenä.³⁷ Lisäksi näyttää siltä, että kirjoitustaitoa käytettiin seuraavaksi kulttuuriselta tai uskonnolliselta merkitykseltään keskeisten, usein runomuotoisten tekstien tallentamiseen. Vasta vuosisatoja myöhemmin syntyy kirjanpidon ja runomuotoisten tekstien rinnalle kokonaan uusi kirjoitustapa eli proosa.³⁸

Itämeren alueella kirjallistuminen poikkesi osin tästä yleisestä kehityslinjasta. Luku- ja kirjoitustaito oli tuontitavaraa, joka kytkeytyi vahvasti järjestyneeseen kristinuskoon, uuteen kuninkaanvaltaan ja monilla alueilla valloitukseen ja kolonisaatioon. Yksittäisiä, esineissä säilyneitä muutaman sanan kirjoituskatkelmia lukuun ottamatta varhaisimmat tiedossa olevat kirjoitukset olivat laajoja latinaksi kirjoitettuja uskonnollisia käsikirjoituksia. Kirjakulttuuri rantautui itämeren-suomalaisille alueille vaikeasti ymmärrettävinä uskonnollisina kirjoina, joita kykeni lukemaan ja tulkitsemaan vain siihen koulutettu latinaa taitanut papisto.³⁹

Ruotsin kieli yleistyi 1300-luvun lopulla nopeasti Turun hiippakunnassa asiakirjojen kielenä, ja latinan käyttö väheni. Kehitys oli

34 Goody 1986, 171–185; ks. myös Goody 1987; Havelock 1986; Ong 1982.

35 Street 1984, 1–11 *q passim*; ks. myös Finnegan 1977; Finnegan 1988.

36 Esim. Havelock 1963; Havelock 1986; Ong 1982.

37 Ks. Goody 1986.

38 Ks. Havelock 1963; 1986.

39 Ks. esim. Lehtonen 2007b; Lehtonen 2007c; Heikkilä 2010a; ks. myös Heikkilä 2010b (eri kirjoittajia); Melve 2006; Nedkvitne 2006.

samanaikainen ja samansuuntainen kuin alasaksankielisellä alueella ja hansakaupungeissa, joissa alasaksa korvasi latinan. Ruotsia oli alettu käyttää jo 1200-luvun lopulla lakien kirjakielenä, ja 1300-luvun alussa kirjoitettiin ensimmäiset pidemmät kertovat tekstit ruotsiksi. Keskiajan lopulle tultaessa Turun hiippakunnan tiheimmin asutuilla seuduilla Varsinais-Suomessa, Satakunnassa, Hämeessä, Uudellamaalla, Etelä-Karjalassa ja Pohjanmaan rannikolla kirkollinen organisaatio, puiset ja monin paikoin kiviset kirkot ja niissä erilaiset kulttiesineet, muun muassa kirjat, ovat olleet tavallinen näky. Kirjat kuuluivat kuitenkin lähinnä uskonnollisen eliitin käyttöön. Muuten kirjoitustaito rajoittui hallintoon ja talouteen eikä suomenkielisiä kirjoitettuja dokumentteja ole keskiajalta säilynyt.⁴⁰

Kirjallistumisen historiassa reformaatio merkitsi syvällistä käännettä. Itämeren koillis- ja itäkulman seudut olivat tulleet osallisiksi kirjan uskonnosta ja kirjallisesta kulttuurista satoja vuosia aiemmin. Silti kansankielen käyttäminen kirjoituksen kielenä oli joko kokonaan uutta (esim. suomi, viro, lätti) tai osin uutta kuten sen ottaminen protestanttisissa kirkoissa jumalanpalveluksen pääkieleksi (esim. ala- ja yläsaksa, ruotsi). Liturgisen elämän muutos oli uutta kirjakulttuuria radikaalimpi muutos, vaikka sekin eteni asteittain ja kesti koko 1500-luvun. Seurakunta tuli aiemmasta poikkeavalla tavalla osalliseksi jumalanpalveluksesta, ja sen oma laulukulttuuri muuttui syvällisesti virrenveisuun, useimmiten saksalais- ja ruotsalaisperäisten virsimelodioiden ja riimillisten runomittojen myötä.⁴¹

Julkiseen yhteislauluun ei tiivistynyt vain musiikin ja kielen muutos. Laulun ja runokielen muutos merkitsi myös kielenkäyttöön sisäistyneen myyttisen viittauskohteen vaihtumista. Reformaattorit näyttävät olleen tietoisia tästä, vaikka on vaikea sanoa, mielsivätkö he pakanallisiksi myös vanhan suullisen runolaulun muodot vai ainoastaan niiden viittaukset kansanomaisiin jumaluuksiin, myyttisiin sankareihin ja sanojen voimaan.⁴² Aiempi tutkimus oli vakuuttunut siitä, että suullisen

40 Ks. Heikkilä 2010b.

41 Ks. luku *Pahat pakanat*; Kallio 2016, 125–155; Lehtonen 2016, 179–216; ks. myös Asplund 2006; Enwald & Hökkä 2010; Laitinen 2005; Vapaavuori 1997, 13–20.

42 Lehtonen 2016, 179–216.

kalevalamittaisen runouden muotokieli – nelipolvinen trokeemitta, parallelismi, runsas alkusointujen viljely ja loppusoinnuttomuus – ymmärrettiin pakanalliseksi. Käsitys vakiintui myöhempien tutkijoiden toistamana itsestäänselvyydeksi,⁴³ vaikka lähteiden antama todistus on ristiriitaista.⁴⁴

Tosin ei ole epäilystäkään siitä, etteivätkö ruotsalaiset ja suomalaiset reformaattorit olisi pitäneet tärkeänä Martin Lutherin *Katekismuksessaan* julistamaa kamppailua rahvaan taikauskkoa vastaan. Ruotsalainen Olaus Petri kertoo *Swensk Crönekassaan* (1530-luvulta), miten kansa lauloi jättiläisistä, peikoista, karhuista ja lohikäärmeistä. Samaan tapaan liivinmaalainen Martinus Mosvidius selosti 1547 julkaistussa Lutherin *Vähäkatekismuksen* liettuankielisen käännöksen johdannossa paikallisia pakanallisia uskomuksia. Mikael Agricola julkaisi vuonna 1551 *Daavidin psalttarin* suomennoksen. Hän laati käännökseen laajan proosa- ja runomuodossa etenevän johdannon, joka sisältää kuuluisan ja paljon lainatun loppusoinnuttomaisen runoluettelon hämäläisten ja karjalaisten epäjumalista ja taikauskosta. On tuskin sattumaa, että kuvaus vanhasta kansanuskosta on nimenomaan yhteiseen käyttöön tarkoitettujen psalmien alussa.⁴⁵

LAULUN MURROS

Viimeistään 1500- ja 1600-luvuilta alkaen syntyi uusi suomenkielisen laulun ja runon rakentumisen tapa. Murros ei ollut yksiviivainen tai nopea, eikä vanha kadonnut kokonaan. Suomalaiset laulavat yhä lapsilleen kalevalamitaksi kutsutulla runomitallaan *Nuku nuku nurmilintu*. Pääosin käytössä on kuitenkin uudempia laulun muotoja niin populaari- kuin taidemusiikissakin. Näitä uudempia muotoja yhdistää säkeistöllisyys ja riimin käyttö.

Vanhin tunnettu suomenkielisen laulun mitta on kalevalamitta. Arviot sen iästä ovat vaihdelleet sen mukaan, miten kielitiede on ajoit-

43 Esim. Heininen 2007a, 213 viite 68; Pirinen, K. 1991, 332; Sarajas 1956, 14–17; Suomi 1963a, 251; Viinamäki 2005.

44 Ks. luku *Pahat pakanat ja Uuden ajan alun runokielet*; Kallio 2015b, 1–30; myös Lehtonen 2016, 179–216.

45 Ks. luku *Pahat pakanat*.

tanut itämerensuomalaisten kielten kehittymisen erillisiksi kieliksi: samankaltaista runomittaa on käytetty ainakin viron, suomen, karjalan, inkeröisen ja vatjan kielten piirissä. Mitan on katsottu kehittyneen vuorovaikutuksessa kielen kanssa.⁴⁶ Se oli suullisen runon mitta, joka eli sananlaskuja ja loitsuja lukuun ottamatta lähinnä lauluina. Runoissa ei ollut säkeistöjä eikä riimejä, mutta sen sijaan alku- ja sisäsointua sekä monenlaisia sisällön kertaamisen tapoja eli parallelismia. Laulu eteni säe kerrallaan. Sävelmätkin olivat tyypillisesti yksi- tai kaksisäkeisiä. Yhdessä säkeessä oli tyypillisesti kahdeksan, käytännössä seitsemästä kymmeneen tavua, jotka sijoittuivat neljään runojalkaan. Kalevalamitassa tavujen asettumisen runon rakenteeseen määräävät sekä tavun paino että pituus: pitkän pääpainollisen tavun tulee sijoittua runojalan nousuun ja lyhyen runojalan laskuun. Suullisessa runossa esiintyi kuitenkin paljon erilaisia paikallisia ja lajisidonnaisia mitan variaatioita.⁴⁷

Uusien laulumuotojen peruseriaatteet ovat erilaiset kuin kalevalamitan, mutta käytännössä syntyi myös erilaisia kahden eri mittajärjestelmän piirteitä käyttäviä hybridimuotoja. Uudemmat runomitat perustuvat yleensä säkeistö- tai parisäemuotoon, riimiin sekä tavujen painoon niiden pituudesta välittämättä. Näitä uusia mittoja on paljon erilaisia, mutta yhteistä niille on säkeistöllisyys sekä riimi eli loppusointu. Alkusointu ei ole riimillisen laulun keskeinen piirre, vaikka sitä välillä esiintyykin, ja sisällön kertaamisen tavat poikkeavat perinteiselle kalevalamittaiselle runolle tyypillisestä parallelismista: riimi luo toisenlaisia lause- ja rinnastusrakenteita kuin alkusointu ja paralleelisäkeet. Kirjallisten – myös kalevalamittaisten – runojen syntaksi on yleensä erilainen ja monimutkaisempi kuin perinteisten suullisten kalevalamittaisten runojen. Riimillisten laulujen sävelmät voivat olla pidempiä, laaja-alaisempia ja monimutkaisempia kuin perinteisen kalevalamittaisen laulun.⁴⁸

46 Ks. Korhonen 1994; Leino 1986; Leino 1994; Merilai 2006; Sarv 2011; Sarv 2015.

47 Kalevalamitasta ks. Kuusi 1949; Kuusi 1952a; Leino 1970; Leino 1982; Leino 1986, 127–142; Sadeniemi 1951; alue- ja laulajakohtaisesta variaatiosta esim. Lauerma 2004; Saarinen (tulossa); Sarv 2008; Sarv 2015; sävelmistä esim. Lippus 1995; Rүүл 2006; sävelmien ja esittämisen suhteesta runoihin, esim. Laitinen 2004; Oras 2010; Särg 2005.

48 Riimillisen laulun lajeista ja tyylipiirteistä ks. Asplund 1994, 13–50; Asplund 1997; Asplund 2006; Laitinen 2003, 205–312; syntaksin eroista kirjallisissa ja suullisissa runoissa ks. Leino 2002; Ross 2015.

Varhaisimmille suomenkielisille virsille ja kirjallisille runoille – myöhemmille riimillisille kansanlauluillekin – on tyypillistä, että runojalan sisältämien tavujen määrä voi vaihdella, säkeen aloittava painoton kohotavu voi esiintyä vaihdellen ja säkeiden toteutuneet painorakenteet voivat olla epäsäännöllisiä. Yleisilmeeltään ja esikuviltaan jambiseen virteen oli esimerkiksi mahdollista sijoittaa trokeisia säkeitä. On ajateltu, että jambisten virsien rakenteiden siirtäminen suomen kielelle ei kielen indoeurooppalaisista kielistä poikkeavan rakenteen vuoksi ollut helppoa. On vaikeaa aloittaa säe painottomalla tavulla, kun yksitavuisia sanoja on kielessä niukalti ja useampitavuisien sanojen ensimmäinen tavu on aina painollinen – jambinen inversio tai vain säkeen alun painojen vapaa sijoittuminen ovatkin yleisiä piirteitä. Uuden ajan alun riimit ovat usein klassisten runomittateorioiden kannalta katsottuna ”vajaita”, puolisoituja tai niin sanottuja vokaaliriimejä.⁴⁹ Vaikka etenkin myöhempien virsikirjauudistusten yhteydessä tämänkaltaisia piirteitä on kritisoitu,⁵⁰ näyttävät ne 1600-luvun alkuvuosikymmeneen asti olleen yleisesti hyväksytyjä pohjoiseurooppalaisen kansankielisen runouden piirteitä.⁵¹

Kalevalamitan kattama lajikirjo oli laaja. Juhliin ja rituaaleihin liittyviä uskonnollisia ja rituaalisia runoja, kertovia runoja, lyriikkaa, sananlaskuja, loitsuja, pilkkarunoja, kehtolauluja ja lastenlauluja punottiin kaikkia samaan runoasuun. Keskiajan kuluessa myös monia kristillisiä aiheita, legendoja, kansanomaisia pyhimyksiin liittyviä riittitekstejä, loitsuja ja siunauksia oli mitä ilmeisimmin seipetty kalevalamitan kuosiin. 1500-luvulta 1900-luvulle ulottuvalla aikajaksolla tallentunutta laajaa ja varioivaa, näihin teemoihin liittyvää runoaineistoa olisi vaikea tulkita kokonaisuudessaan vasta reformaation jälkeen kehittyneeksi.

Reformaation on katsottu aloittaneen hitaan kalevalamitan käytöstä syrjäyttäneen prosessin etenkin läntisessä Suomessa. Uudet virret kirjoitettiin säkeistöisillä ja riimillisillä mitoilla uusiin ulkomaisiin tai perinteisiin latinankielisten laulujen sävelmiin.⁵² Virret olivat etenkin

49 Asplund 1997; Laitinen 2003, 215–312; Laurila 1956; Leino 1986; Niinimäki 2007; varhaisten virsien mittatulkinnosta ks. Kurvinen 1929, 68–81; Kurvinen 1941, 14–25; Laitinen 2005.

50 Ks. esim. Krohn 1884, 44–50; Kurvinen 1929, 78–80; Tarkiainen 1929, 8–9; Viinimäki 2005.

51 Ks. esim. Göranson 1999, 262; Lilja 2006; luku *Uuden ajan alun runokielet*.

52 Hannikainen & Tuppurainen 2016; Kurvinen 1929; Tuppurainen 1998.

reformaation keskuksissa Saksassa keskeinen uuden opin levittämisen ja suosion takaamisen keino. Katolisessa messussa kirkkokansa kuunteli pääosin latinankielistä toimitusta lähinnä hiljaa, vaikka se osallistui riittiin esimerkiksi ristinmerkkejä tehden ja polvistuen. Luterilaisessa jumalanpalveluksessa pappi taas toimitti liturgian kansankielellä ja seurakunta osallistui yhteiseen lauluun. Virsikirjat olivat aikansa paineuttainta uskonnollista kirjallisuutta.⁵³

Suomessa virret olivat keskeinen väylä uusien laulun muotojen kulkeutumisessa rahvaan käyttöön. Maallistenkin arkkiveisujen muodon esikuvana ja arkkisiin painettuna sävelmäviitteenä oli usein jokin virsikirjan virsistä.⁵⁴ 1800-luvulla tallennettujen suullisten kansanlaulujen yleisimmät rakenteet ja sävelmät ovat kuitenkin etäämmällä virsien kansanomaisistakin toisinoista. Virret ja suulliset riimilliset laulut rakentuivat eri tavoin, vaikka muodot epäilemättä tukivat toisiaan.⁵⁵ On vaikea sanoa, missä määrin uudet sävelmät ja laulun mallit ovat voineet kulkeutua myös maallisia ja suullisia reittejä. 1400-luvun Turun saariston ja itärannikon ruotsinkieliset epäilemättä lauloivat emämaassa Ruotsissa muodissa olleita säkeistölauluja ja balladeja. Minkälaisia lauluja mahtoi kaikua keskiajan Turun monikielisten kauppiaiden tai latinankielisiä perinteitä hallinneiden teinien viettäessä aikaansa? Tihkuiko tästä kaikesta jotain myös kielirajan yli, sovellettiinko malleja myös suomen kielellä? Suoria lähteitä ei ole, vaikka esimerkiksi teinien laulukulttuurista on viittauksia, jonka perusteella voimme arvailla kielten ylittävien sisällöllisten ja muodollisten lainojen kulkeutumisesta.⁵⁶

Kielitiedettä ja antropologiaa yhdistelleet tutkijat ovat käyttäneet käsitettä *rekisteri* kuvaamaan tietynlaisiin sosiaalisiin tilanteisiin liittyviä kielenkäytön tapoja. Kielenkäyttäjät tunnistavat ja erottavat intuitiivisesti erilaiset puheen tai laulun rekisterit toisistaan, tietävät, mihin käyttöyhteyteen ne kuuluvat, ja mieltävät niiden jo sellaisenaan kannattelevan

53 Brown 2005, 233; Leaver 2007, 18, 144, 180–191.

54 Niinimäki 2007, 99–151.

55 Laitinen 2003, 205–312, erit. 271, 280–282; riimillisen laulun lajeista ja muodoista ks. myös Asplund 1997; Hako 1963; Laurila 1956; Niinimäki 2007.

56 Ks. mm. Lagerborg 1907; Lehtonen 1999a; Lehtonen 1999b; Maliniemi 1963; Mäkinen 1968; Norlind 1910.

lisämerkityksiä. Kaikki kieliyhteisön jäsenet hallitsevat joitakin rekistereitä ja osaavat yleensä erottaa ja tunnistaa vielä useampia: kuulemme puhumisen tavasta, sanavalinnoista, intonaatioista ja muista kielen piirteistä, onko kyse vaikkapa virallisesta tai epävirallisesta tai johonkin tiettyyn ammattiyhteyteen liittyvästä puheesta.⁵⁷ Toisaalta samaankin kieliyhteisöön kuuluvien näkemykset siitä, miten missäkin tilanteessa tulisi puhua tai laulaa voivat olla ristiriidassa keskenään, ja käsitykset myös muuttuvat ajan myötä.⁵⁸ Viime vuosina näkökulmaa on sovellettu myös suullisen perinteen tutkimuksessa.⁵⁹

Kun mietitään, miten ja minkälaiseksi luterilainen virsilaulu syntyi, miten oppineet ymmärsivät suullisen perinteen ja miten kirkolliset ja kansanomaiset lajit ja ilmaisun tavat olivat vuorovaikutuksessa, on kysymys pohjimmiltaan juuri siitä, miten aikalaiset käyttivät, tulkitsivat ja muokkasivat erilaisia käytössään olevia suullisia ja kirjallisia rekistereitä. Käsitteen avulla voi siten analysoida reformaation ajan kulttuurista muutosta laajemminkin. Kyse ei ollut pelkästään kansankielten kehittämisestä kirjakieliksi (jota voidaan tarkastella uusien kirjallisten rekisterien luomisena), vaan myös uudenlaisten laulu- ja runomuotojen synnyttämisestä. Pyhää koskettelleet rituaalisen kielenkäytön tavat muuttuivat. Aiemmin vain latinaksi toimitetut kirkonmenot suoritettiin nyt kansankielellä saksaksi, ruotsiksi, suomeksi ja viroksi. Samalla itse toimitukseen osallistunut piiri laventui ja laulamisen muodot muuttuivat. Katolisessa messussa ja monta kertaa päivittäin toistuvissa hetki-palveluksissa lauloivat harjaantuneet latinantaitoiset laulajat pitkiä ja vaikeasti omaksuttavia sävelmiä. Luterilaisista kirkoista kuorot usein katosivat, ja koko seurakunnan odotettiin osallistuvan virsien veisukseen.⁶⁰

Uusi laulun rekisteri ei erottanut virsiä vain latinankielisistä edeltäjistään. Suomessa ja Virossa ne erottuivat myös perinteisestä kalevala-

57 Agha 2004; Hymes 1989, 440; ks. myös Agha 2007; Labov 1972.

58 Agha 2004, 24.

59 Esim. Foley 1995, 50–53; Frog 2015; Kallio 2013a, 93–97; Kallio 2015a; Koski 2011, 324; Stepanova 2014; Stepanova 2015; Sykäri 2011, 57–60.

60 Reformaation tuomista uskonharjoituksen ja laulun muutoksista Suomessa ks. Kurvinen 1929, 58–81, 172–210; myös Laine 2012; Pirinen, K. 1991; Schalin 1946, 218–324; Schalin 1947, 47–75, 111–122; yleisemmin ks. Brown 2005; Herl 2004; Leaver 2007.

mittaisesta runosta. Jacobus Finno kuvaa innoittuneesti tavoitettaan saada suomalainen rahvas veisaamaan virsiä samalla tavalla kaikissa kokoontumisissaan, ei vain kirkossa, vaan yhtä lailla matkoilla ja väenkokouksissa. Hän uskoi, että uudet riimilliset laulut syrjäyttäisivät tavalla tai toisella sopimattomat kansanlaulut. Näin toivoivat monet muutkin reformaattorit Martin Lutherista lähtien.⁶¹

SUULLINEN PERINNE, PUHEYHTEISÖT JA USKONTO

Yhteisössä kuin yhteisössä on käytössä erilaisia, vaihtelevissa määrin vakiintuneita suullisen ilmaisun muotoja. Itämerensuomalaisissa, vahvimmin 1800-luvulla dokumentoiduissa paikalliskulttuureissa nämä olivat esimerkiksi erilaisia kertomuksia, opetustarinoita, legendoja, myyttejä, satuja, sananlaskuja, loitsuja, rituaalisen puheen muotoja sekä moninaisia lauluja ajanviettoa, myyttien kertomista, elinkeinorituaalien suorittamista, pilkkaa ja ylistämistä, häitä, lasten nukuttamista ja tanssia varten. Jokainen näistäkin muodoista jakaantui lukemattomiin keskeisiltä käyttötilanteiltaan, sävyiltään ja merkittävyydeltään erilaisiin alaryhmiin. Samoistakin teemoista voitiin kertoa eri näkökulmista eri lajien puitteissa.⁶²

Paikallisyhteisöt jakaantuvat yleensä erilaisten piirteiden, kuten iän, taitojen, sukulaisuuden, sosiaalisen aseman ja sukupuolen määrittämiin alaryhmiin. Osaa suullisesta perinteestä käyttää koko yhteisö, osa on tietyn ryhmän taitamaa tai esittämää.⁶³ Vaikkapa metsästyksen liittyvät kertomukset, laulut tai loitsut ovat usein niiden käyttämiä, jotka yhteisössä metsästävät, vaikka muutkin saattavat taitaa osan niistä.⁶⁴

Kristillisellä ajalla rituaalisessa keskeisasemassa on ollut pappi, mutta erilaiset epävirallisen, kansanomaisen tai arkisemman uskonharjoituksen muodot ovat lähteiden kattamalla ajalla olleet tiettyjen paikallisyhteisöjen jäsenten hallussa. Talojen isännät vastasivat viljelyä turvaavista rituaaleista, kuten vakkojen juomisesta, emännät karjan-

61 Finno 1988, esipuhe; Lehtonen 2016; ks. luku *Pahat pakanat*.

62 Esim. Kuusi 1994, 41; Virtanen 1991; kalevalamittaisesta runosta Siikala 2012; Tarkka 2005; Timonen 2004; yleisemmin Ben-Amos 1976.

63 Esim. Tarkka 2005, 42–45; Siikala 2012, 60–61; Kallio 2013b, 318–355.

64 Piela 2010; Siikala 1990; Tarkka 2005, 256–285.

hoitoon liittyvistä rituaaleista. Ajatus ihmisten jakamista suullisista perinteistä ei siten tarkoita yhtenäistä perinteiden tuntemusta, vaan kunkin omasta kasvuympäristöstä, sukutaustasta, lähipiiristä, ikäryhmästä, kiinnostuksen kohteista ja omasta yhteisöllisestä asemasta nousevaa näkökulmaa omassa puheyhteisössä mahdollisiin ilmaisun muotoihin. Tietyt tulkintojen kannalta keskeiset perusteet ovat silti olleet kaikkien yhteisön jäsenten opittavissa. Perusteisiin on kuulunut jonkinlainen käsitys erilaisista ilmaisun lajeista, niiden käyttötavoista ja -tilanteista sekä yhteisölle keskeisistä kertomuksista, uskomusmaailmoista ja rituaaleista.⁶⁵

Puheyhteisön, etnisen ryhmän ja paikallisyhteisön käsitteet ovat erilaisia näkökulmia ihmisryhmiin, jotka ovat jakaneet identiteetin kannalta merkitseviä kulttuurin piirteitä ja vaihtelevia yhteenkuuluvuuden tunteita. Puheyhteisö tarkoittaa joukkoa ihmisiä, joiden ilmaisun tavat ovat keskinäisesti ymmärrettäviä – puheyhteisön voi määrittää erilaisin kriteerein laajemmaksi tai suppeammaksi yhteisöksi.⁶⁶ Tämän tutkimuksen viitekehyksessä puheyhteisöllä voi ajatella vaikkapa samojen murremuotojen, samankaltaisten runojen ja paikallisten juhlaikäntänteiden tuntemusta, pienimmillään perhe-, kylä- tai sukuyhteisöä, suurimmillaan kylärypästä, seurakuntaa, avioitumiskenttää tai saman vesistöalueen eli keskeisen liikkuma-alueen väestöä. Saman kielimuodon jakaminen on usein myös keskeinen osa etnisen ryhmän käsitettä.

Etnisten ryhmien olemuksesta ja määräytymisestä on käyty monipolvista keskustelua.⁶⁷ Yleensä termillä tarkoitetaan joko ryhmän sisältä ulkopuolelta käsin sosiaalisesti määriteltä ryhmää. Määrittymisen perusteina voivat olla esimerkiksi aineellinen kulttuuri, tapakulttuuri, kertovat perinteet, kieli, elinkeinot, uskonto ja geneettinen tai kulttuurisesti luotu ulkomuoto. Vaikka etnisen ryhmän käsite on modernin maailman luomus, ovat ihmiset aiemminkin tehneet erilaisia erotteluja meidän ja muiden välille: he ovat tunnistaneet ja tehneet kulttuuriin, kieleen ja uskontoon liittyviä eroja ja yhtäläisyyksiä. Näille annetut merkitykset

65 Ks. Agha 2004; Bauman & Briggs 1990, 69–72; Foley 1995, 42–47; ks. myös luku *Pyhimysuskon suuret ja pienet traditiot*.

66 Ks. Agha 2004; Morgan 2004.

67 Ks. esim. Balzer 1999; Eriksen 1993.

ovat kuitenkin vaihdelleet, eikä niiden tekeminen ole välttämättä tarkoittanut sitä, etteivätkö eri ryhmien edustajat olisi voineet asua, tehdä työtä ja muodostaa perheitä keskenään, etteikö yksilö olisi voinut elämänsä aikana vaihtaa etnistä identiteettiään tai jäädä identiteetiltään epäselväksi tai etteivätkö ryhmät olisi voineet sulautua toisiinsa. Puheyhteisöt ja etniset ryhmät määrittyvät usein paikallisesti, mutta paikallisyhteisö voi koostua myös eri ryhmiin identifioituvista, eri kieliä puhuvista tai eri uskontoja tunnustavista ihmisistä.⁶⁸ Suomen alueesta puhuttaessa paikallisyhteisö on usein tarkoittanut myös puheyhteisöä, seurakuntaa, kylää tai etnistä ryhmää, mutta ei suoraviivaisesti tai ilman poikkeuksia. Yksikin perhe, suku tai kylä on saattanut sulkea sisäänsä useampaan puheyhteisöön identifioituvia ihmisiä, jos naimisiin on menty ryhmärajojen poikki, jos kylä tai muu paikallisyhteisö on koostunut useamman kielen tai murteen puhujista tai jos läsnä on ollut muualta kotoisin olevaa palvelusväkeä, kauppiaita tai muita liikkuvia ihmisiä.

Suullinen perinne on välittynyt yksittäisten ihmisten välillä kuuntelemalla, katselemalla ja jäljittelemällä. Joitain yhteisön kannalta keskeisiä lajeja on voitu tietoisesti opetella ja harjoitella, mutta yleensä oppiminen on tapahtunut varsinaisia esitystilanteita ja epämuodollisempia perinteen käyttötilanteita seuraamalla ja lopulta niihin osallistumalla. Runolauluun osallistuminen on erityisen helppoa silloin, jos laulua esitetään vuorolauluna, kuten etenkin Inkerissä ja Virossa oli tapana ja kuten H. G. Porthan kertoi Suomenkin alueella miesten laulaneen. Esilaulaja lauloi säkeen, ja jälestälaulaja tai kuoro tarttui hänen säkeensä loppuun ja kertasi sitten saman säkeen.⁶⁹ Samalla kun on opittu laulun säkeet, on opittu myös sen sävelmät, tavat sijoittaa sanat sävelmään, tyyppillisiä äänensävyjä ja muuntelemisen tapoja, lauluun mahdollisesti liittyviä eleitä, ilmeitä tai liikkeitä, laulun merkittävyys, sen muodollisuus tai epämuodollisuus ja sen kantamia tunnelatauksia. Sama pätee myös virsien suulliseen oppimiseen.

Tekstinä aukkoiseltakin näyttävä runo tai tarina on voinut olla kuulijoilleen mielekäs. Dennis Tedlock vertaa suullisen perinteen kirjallista

68 Esim. Eriksen 1993; Matthisen 2005; Rampton 2014.

69 Enäjärvi-Haavio 1949; Kallio 2013b, 324–330; Laitinen 2006, 36–44; Virtanen 1968.

muistiinpanoa teatteriesityksen käsikirjoitukseen. Esitystapa äänensävyineen, sävelmineen, eleineen ja ilmeineen voi täyttää paperilla tyhjältä näyttävän tekstin.⁷⁰ Toisaalta puheyhteisön jäsenillä on voinut olla kyky ymmärtää aukkoisiakin kertomuksia. John Miles Foley hahmottelee epiikan taustalla olevia kertomus- ja uskomusmaailmoja, joiden pohjalta runojen kuulijat ovat paikallisyhteisöissä osanneet tulkita ulkopuolisen näkökulmasta käsittämättömäksi jääviä kohtia. Yhteisön jäsenillä on ollut ainakin osittain jaettu käsitys keskeisistä kertomuksista, hahmoista ja juonenkäänteistä, ja tämän taustatiedon avulla pienetkin kulttuuriset viittaukset – myös musiikilliset – on voitu käsittää.⁷¹

Suurta osaa suullisesta perinteestä ei ole tarvetta kirjoittaa muistiin tai edes mainita kirjallisissa aineistoissa. Edes 1800-luvun kansanperinteestä innostuneet oppineet eivät kirjoittaneet muistiin kaikkia rahvaan taitamia perinteenlajeja, lauluja tai kertomuksia.⁷² Kaikki suullinen perinne ei liioin säily käytössä läpi vuosisatojen.⁷³ Lähteettömien aikakausien kohdalla voi vain myöhempien aikojen kulttuurien perusteella olettaa, että suullisen perinteen kirjo on ollut laaja.

Perinteiden käyttöala on usein laajempi kuin ensi näkemältä olettaisi. Aikanaan vakavasti otetut myytit ovat rituaalisesta käytöstä jäädessään voineet siirtyä muiden perinteenlajien tai arkisempien riittien osiksi. Itämerensuomalaisessa perinteessä on lukuisia esimerkkejä vanhakantaiseen kansanuskoon liittyvistä piirteistä leikkirunoihin, kehtolauluihin tai viihdytysloruihin upotettuina.⁷⁴ Ilmiö ei kuitenkaan välttämättä ole aina merkki myyttien valumisesta vakavasti otettavasta harmittomiin lajeihin. Keskeisimpiäkin kalevalamittaisia riittirunoja tai niiden osia on voitu punoa osaksi erilaisia epämuodollisempia laulamista ja puheen lajeja.⁷⁵ Jos nämä hahmot ja tapahtumat muuttuvat kulttuuristen muutosten myötä sopimattomiksi, vähäarvoisiksi tai merkityksettömiksi, ne jäävät pois rituaalisesta tai julkisesta käytöstä.

70 Tedlock 1983, 3–13, 31–61.

71 Foley 1991; ks. myös DuBois 2006; Kallio 2013a, 97–106.

72 Ks. Gröndahl 1997, 42–44, 176–177; Kallio 2013b, 58–63; Kalkun 2011, 242.

73 Esim. sananlaskuista Kuusi 1953, VII.

74 Siikala 2012, 26, 193–199, 365, 392, 477.

75 Kallio 2013b, 232–234, 267, 344–437; Oras 2008, 356–358; Timonen 2004, 148–149, 153; SKVR III 4345.

Arkisempien tai yksityisempien lajien puitteissa ne saattavat jatkaa elämäänsä pitkäänkin. Samalla niiden kantamat merkitykset saattavat muuntua. Tosin kertomukset, myytit ja niiden merkitykset ovat yleensä alkujaankin moninaisia ja keskenään ristiriitaisia, erilaisiin käyttöyhteyksiin ja käyttötarkoituksiin sopivia, eri aikakausilta periytyviä. Folkloristi Anna-Leena Siikala korostaa, että suulliset, yhteisölliset myyttiperinteet eivät koskaan ole yksiselitteisiä, kaikenkattavia tai selkeärajaisia kokonaisuuksia.⁷⁶

Suullinen perinne on siten monimuotoista ja kerroksellista. Sen muuntumisnopeudet ja -tavat vaihtelevat. Jonkin ilmiön tai tekstin kuuluminen suullisen perinteen piiriin ei itsessään kerro mitään sen iästä tai historiasta. Yhteisön tai yksilöiden kannalta merkittävät lajit, kuten keskeisiin vuotuis- tai häärirtuaaleihin liittyvät runot tai parantamiseen liittyvät loitsut näyttävät kuitenkin paikoin pysyneen hyvin samanlaisina pitkiä ajanjaksoja. Luvuissa 3–5 sivuttavat 1600-luvun tuomiokirjoissa olevat loitsut ovat valtaosin hyvin samanlaisia kuin vielä 1900-luvun alkupuolella tallennetut loitsut. Toisaalta perinteitä on voitu omaksua ja unohtaa nopeastikin. Loitsuja voitiin oppia paitsi oman suvun tai paikallisyhteisön piirissä, myös kulkumiehiltä tai itse matkustettaessa.⁷⁷ Elias Lönnrot taas kertoi, miten yksittäiset uudet riimilliset kansanlaulut levisivät 1800-luvulla kautta Suomen hyvin nopeasti ja unohtuivat yhtä pikaisesti uusien tullessa tilalle.⁷⁸

Kristinuskon tulo ei syrjäyttänyt vanhoja uskomusmaailmoja kokonaan, vaan ainoastaan ilmeisimmät, samoihin ihmiselämän kohtiin osuvat piirteet. Se toi mukanaan kasterituaalin, ripin, kirkon rakennuttamisen ja siellä käymisen, joukon rukouksia ja siunauksia ja papin avun vuodenkiertoon liittyvissä rituaaleissa,⁷⁹ mutta ei 1800-luvulle asti paikoin säilyneiden perinteiden valossa poistanut täysin esimerkiksi uhrirituaaleja, vainajien kutsumista loppusyksyn juhlapöytään tai karhunkallon viemistä hongan oksille otson tähtiin nousemista varten.⁸⁰

76 Siikala 2012, 51–71; ks. myös Koski 2011, 62–85; luku *Suomalainen Neitsyt Maria*.

77 Esim. SKVR X1 2207, XI12 6609, 8552.

78 Lönnrot 1840, esipuhe.

79 Pirinen, K. 1991.

80 Siikala 2012, 81–90, 368–419; ks. myös luvut 3–4; Schjødt 2015, 47–48.

Uskontotieteen näkökulmasta on normaalia, että ihmiset punovat yhteen erilaisia, eri lähteistä ja aikakausilta peräisin olevia tapoja, uskomuksia ja käsityksiä. Uskomukset ovat usein kontekstisidonnaisia, ja suhtautuminen niiden totuusarvoon vaihtelee yksilöittäin, uskomuksittain ja tilanteittain. Yksi uskomus ei välttämättä sulje toista pois, vaikka nämä olisivat näennäisesti keskenään ristiriidassa.⁸¹

Aina 1900-luvulle asti tutkimus tapasi tarkastella kansanuskoa toisaalta epärationaalisenä taikauskona, toisaalta jälkinä muinaisuudesta. Nykyinen uskontotiede ja kulttuurintutkimus tarkastelevat sitä kuitenkin ihmisille merkityksellisinä tapoina jäsentää sosiaalisia suhteita, maailmaa ja ihmisen paikkaa siinä. Anna-Leena Siikala käsittelee kansanuskoa ja suullista runoutta sielullisina varustuksina: ne ovat kieli, jolla on mahdollista symbolisesti käsitellä ihmiselämän ja yhteisön merkityksellisiä tai vaikeita kohtia.⁸² Uskontotieteilijät Veikko Anttonen ja Teemu Taira toteavat uskontojen tarjoavan ”yhteisön jäsenille yhteisen kielen, jolla sekä jäsennetään arjen sattumuksia ja epäonnea että ylläpidetään sosiaalisia suhteita ja moraalijärjestelmiä”. Erityisen merkittäviksi uskontoon luettavat rituaalit nousevat erilaisissa ihmiselämän ja yhteisön, vuodenkierron ja elinkeinoelämän taitekohdissa.⁸³

PERINTEEN IKÄ JA ESITYSHETKI

Kalevalamittaisen suullisen runon suurimmat aineistot on tallennettu 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa Itä-Suomesta, Venäjän Karjalasta, Virossa ja Inkeristä. 1500-luvulta on muutama länsisuomalainen esimerkki – yksi tuntemattoman tekijän loitsukäsikirjoitus sekä sananlasku ja hokema Mikael Agricolan *Rucouskiriassa*. 1600-luvulla tallentui sananlaskuja sekä muutamia tuomiokirjojen loitsuja ja pilkkalauluja, vuosisadan lopulla myös muutamia runomuistiinpanoja.⁸⁴ 1700-luvulla oppineet alkoivat tallentaa runoja ja sananlaskuja laajemmin. H. G. Porthan viitoitti runoista kiinnostuneet suuntaamaan Savoan, Karjalaan

81 Siikala 2012, 20–21, 64–65; Sjöblom 1997, 142; ks. myös Fingerroos et al. 2004; Ketola et al. 1997.

82 Siikala 1990, 22–27; Siikala 2012, 20–22; ks. myös Sjöblom 1997.

83 Anttonen & Taira 2004, 21, 44; ks. myös Bell 1992; Fingerroos et al. 2004; Ketola et al. 1997.

84 Ks. luku *Uuden ajan alun runokielet*; Hautala 1954, 25–43; Sarajas 1956, 5–111.

ja Kainuuseen.⁸⁵ Zacharias Topelius vanhempi löysi parhaiten kiinnostustaan vastaavat runot Pohjanmaalle matkanneilta vialalaiskauppailta.⁸⁶

1800-luvun laajamittaisen keruutoiminnan aloitti Elias Lönnrot. Hän suuntasi ensimmäisen matkansa Hämeeseen, Savoan ja Pohjois-Karjalaan, mutta sen jälkeen matkat veivät Topeliuksen viitoittamana Vienan Karjalaan. Kontekstiedot eivät olleet tärkeitä vielä 1800-luvun alkupuolenkaan tallentajille. Runoja pidettiin yleensä kansan yhteisesti tuottamina, jolloin esittäjät olivat vain runojen enemmän tai vähemmän taitavia muistissa pitäjiä. Elias Lönnrotin kansanrunoaineistojen pohjalta sommittelema *Kalevala* kävi pitkään paitsi kansalliseepoksesta myös kansanrunontutkimuksen lähdeaineistosta. Vasta 1800-luvun lopulla alettiin tallentaa enemmän tietoja esittäjistä ja tallennuspaikoista ja kaivata tieteellisesti toimitettua lähdejulkaisua. Runoja kerättiin ensin Lönnrotin avuksi ja *Kalevalan* täydennykseksi, sitten eepoksen aidoksi todistamista varten ja lopulta runojen tutkimusta varten. Pääosa sävelmistä ja kontekstiedoista on tallennettu 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa.⁸⁷ Äänitteille runoja tallennettiin Suomessa, Virossa ja Venäjällä 1900-luvun ensimmäiseltä vuosikymmeneltä 1970-luvulle asti useita tuhansia.⁸⁸ Etenkin Viron Setumaalla runoja lauletaan yhä, ja niitä on otettu osaksi uusia nykymusiikin muotoja.⁸⁹

Niukkimmin sekä kalevalamittaista että riimillistä kansanlaulua tallennettiin Lounais-Suomesta. Kun laajempien tallennusten aika 1800-luvulla tuli, oli kaivattuja eeppejä ja myyttisiä, vanhakantaisia runoja rannikon tuntumassa niukalti. Tallentuneen, *Suomen Kansan Vanhat Runot* -sarjassa julkaistun aineiston perusteella kalevalamittaista laulua kyllä käytettiin täälläkin paikoin 1900-luvulle asti – balladiaiheita, paikallishistoriaan ja vuodenkiertoon liittyviä teemoja, lyyrisiä runoja,

85 Hautala 1954, 43–87; Sarajas 1956, 82–320, erit. 241.

86 Esim. Kaukonen 1979, 18–19; Laaksonen 2008, 272.

87 Haavio 1931; Harvilahti 1992a, 167–182; Hautala 1954, 108–212; Tarkka 2005, 11–12; Timonen 2004, 10–11; ks. myös esim. Häggman 2015; Väisänen 1917.

88 Esimerkiksi Eesti Rahvaluule Arhiivin, Petroskoin Kielen ja Kirjallisuuden Instituutin, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston, Tampereen yliopiston Kansanperinteen arkiston sekä Kotimaisten kielten keskuksen äänitekeräilyssä.

89 Haapoja 2017; Kuutma & Kästik 2014.

kehtolauluja ja lasten loruja, loitsuja.⁹⁰ Sisä-Suomessa ja Karjalassa käytetty runous vastasi kuitenkin paremmin sivistyneistön tarpeita. Voi myös olla, että omien kotiseutujen suullinen kulttuuri – niin kalevalamittainen kuin riimillinenkin laulu – oli oppineille liian tuttua ja sisälsi liikaa kirjallisia ja uudenaikaisia vaikutteita. Tämän lisäksi myös kansanrunouden tallentamiseen liittyvät teoreettiset näkemykset johtivat etsimään muinaisrunoja syrjäseuduilta, joilla niiden ajateltiin säilyneen kauimmin.⁹¹ Osin tämä johti ristiriitaisiin tulkintoihin. 1800-luvun puolivälin runonkeruun kontekstissa esimerkiksi suurkaupunki Pietarin (noin 500 000 asukasta) ympärille levittyvä Inkeri hienoine suullisine runokulttuureineen tulkittiin syrjäiseksi periferiaksi, Turun (noin 20 000 asukasta) ympärillä levittäytyvä Varsinais-Suomi taas sydänseudeksi.⁹²

Selvää on, että 1800-luvun ja 1900-luvun alkupuolen tallennusten aikana paikalliskulttuurit runoineen olivat vahvassa muutostilassa. Tallentajat eivät liioitelleet, kun he puhuivat perinteen muuttumisesta ja katoamisesta. 1800-luvun alkupuolella on tallennettu useita teemoja tai runoja, joita ei esiinny myöhemmissä samalta alueelta tai koko itämerensuomalaiselta alueelta tallennetuissa aineistoissa ollenkaan. Runokulttuurien muutosprosesseja on toki todennettavissa ensimmäisistä pitkistä tallentuneista runoista lähtien. Vanhimmat Länsi-Suomesta 1600–1700-lukujen vaihteessa tallentuneet pitkät runot – *Piispa Henrikin surmavirsi* ja *Kaarle-herttuan runo* – eivät löytyneet suullisesta perinteestä 1800-luvulla kuin enää lyhyinä fragmentteina (luku 6).

Suullisen kalevalamittaisen runouden valtaosa on siis kirjoitettu muistiin 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa. *Suomen Kansan Vanhat Runot* -sarjassa on julkaistu tähän mennessä 87 247 runotekstiä, virolaisessa *Regilaulude Andmebaas* -tietokannassa 78 408, ja lisäksi arkistoissa on runsaasti julkaisematonta aineistoa. Etenkin 1900-luvun alussa tallennettiin myös laajempia etnografisia tietoja paikallisista kulttuureista. Näiden aineistojen pohjalta on viime vuosikymmeninä syntynyt sängen

90 Paulaharju 2015.

91 Anttonen 2005; Gröndahl 1997, 29–94; Paulaharju 2015.

92 Inkeristä symbolisena periferiana Survo 2001, 33; ks. myös Kallio 2013b, 62.

tarkka kuva siitä, miten vaihtelevia olivat laulujen esittämisen, käyttämisen, muuntumisen ja muistamisen prosessit 1800-luvun ja 1900-luvun alun paikalliskulttuureissa. Esityshetkiin, tallennustilanteisiin, perinteen lajiin, esittäjään ja esitystilanteeseen sidoksissa olevaan variaatioon keskittyvien tutkimusten tulokset haastavat monin tavoin aikaisemmat yritykset rekonstruoida runojen alkumuotoja ja kulkeutumisreittejä.⁹³

Runojen kulkeutumisreittejä alkoi ensimmäisenä pohtia A. A. Borenius 1800-luvun lopulla laajan keruutyönsä pohjalta. Hän oli havainnut, että vienankarjalaisissa runoissa oli länsisuomalaista sanastoa ja murremuotoja. Ajatuksen pohjalta Julius ja Kaarle Krohn kehittivät kokonaisen kansanrunoudentutkimuksen oppiaineen, jonka puitteissa alettiin tutkia paitsi runojen myös muiden perinteenlajien levinneisyyksiä ja variaatiota. Pyrkimyksenä oli rekonstruoida kunkin tekstin alkumuoto ja syntypaikka. Maantieteellis-historiallisen tutkimusotteen kaari piirtyy Martti Haavion, Elsa Enäjärvi-Haavion, E. N. Setälän, Väinö Salmisen, Jouko Hautalan ja muiden kautta aina Matti Kuuseen asti.⁹⁴

1960-luvun esitys- ja kontekstikeskeisten tutkimusotteiden myötä näytti siltä, että vanhojen aineistojen tutkimus oli runojen historiallisten jatkumoiden osalta tullut tiensä päähän. Yhdessä suullisen runon olemuksen perusteet uudella tavalla selittäneen formula-teorian kanssa nämä näkökulmat kyseenalaistivat aikaisemmat runojen ajallisia kehityskulkuja koskeneen tutkimuksen perusteet. Milman Parryn ja Albert Lordin luoman formula-teorian mukaan suullista epiikkaa ei niinkään muisteta kuin tuotetaan esityksessä kerta kerralta uudestaan enemmän tai vähemmän kiteytyneiden ja liikuteltavissa olevien säkeiden, teemojen ja juonirunkojen pohjalta. Myöhemmin on havaittu, että esityskohtaisen variaation määrä ja laatu riippuvat suuresti esimerkiksi paikalliskulttuurista, esittäjästä, lajista ja esitystilanteesta.⁹⁵

Anna-Leena Siikala on osoittanut, miten laajoja kalevalamittaisen runon myyttikorpuksia on mahdollista analysoida uudet havainnot huo-

93 Esim. Harvilahti 1992a; Kallio 2013b; Oras 2008; Saarinen (tulossa); Siikala 2000; Siikala 2012; Tarkka 2005; Tarkka 2013a; Timonen 2004.

94 Esim. Borenius 1873; Borenius 1886; Krohn 1884; Krohn 1900; Haavio 1931; Enäjärvi-Haavio 1953; Setälä 1932; Hautala 1945; Hautala 1954; Kuusi 1949; Kuusi 1963.

95 Lord 1960; ks. laajemmin Foley 1988; Harvilahti 1992a, Harvilahti 1992b.

mioon ottaen suhteessa sekä tallennusaikaisiin paikalliskulttuureihin että runoteemojen historiallisiin jatkumoihin.⁹⁶ Hänen lisäksi ovat kalevalamittaisia runoja viime vuosina tarkastelleet suhteessa laajempiin historiallisiin kaariin ja kulttuurialueiden vuorovaikutukseen erityisesti Frog ja Joonas Ahola.⁹⁷ Samanlaisia tutkimusotteita on nähtävissä myös skandinaavisten kulttuurien tutkimuksen parissa.⁹⁸

Lähes alusta asti kansanrunoutta on tulkittu vaihdellen joko historiasta tai mytologian historiasta kertovana aineistona. Nämä kaksi juonetta näkyvät usein samoillakin kirjoittajilla, ja joskus tutkija on vaihdellut kantaansa kahden tulkintasuunnan välillä. Oliko Väinämöinen alkujaan historiallinen sankari vai pakanallinen jumalolento? Mistä hänestä kertovien runojen voi olettaa kertovan?⁹⁹ Toinen keskeinen kysymys on ollut se, mitä suulliselle runolle tai kansanperinteelle aikojen saatossa tapahtuu: kehittykö pienistä alkuiduista yhä suurempia tai taidokkaampia kokonaisuuksia vai rappeutuvatko alkujaan eheät, yksittäisten ihmisten runoilemat kokonaisuudet ajan myötä?

Nykytutkimus vastaa usein sekä että. Paikallisyhteisöjen tulkinnoissa historia ja mytologia kietoutuvat usein toisiinsa. Suullisen runouden prosessit ovat moninaisia: runot muokkautuvat esityksestä toiseen ja laulajalta toiselle kulkiessaan hyvin erilaisin tavoin, osin myös laulun lajista ja paikalliskulttuurista riippuen. Vanhoja lauluja pyritään muistamaan entisellään, niitä lyhennetään, pidennetään, tulkitaan ja yhdistellään uusiksi, ja niiden pohjalta luodaan kokonaan uusia runoja. Runot voivat kantaa itsessään moninaisia hyvinkin vanhoja aineksia: kielen muotoja, runosäkeitä tai teemoja. Pelkkien runojen pohjalta on kuitenkin käytännössä mahdotonta sanoa, minkä ikäisiä nämä missäkin tapauksessa ovat tai mitä missäkin vaiheessa on unohdettu, lisätty, seipitetty ja yhdistelty.¹⁰⁰

Maantieteellis-historiallisen menetelmän piirissä usein oletettiin, että kullakin runolla on tiettyssä menneisyyden hetkessä ollut selkeä alku-

96 Siikala 1992; Siikala 2012.

97 Ks. esim. Ahola & Frog 2014; Ahola & Frog & Lucenius 2014; Frog 2013a; Frog 2013b.

98 Ks. Heide & Bek-Pedersen 2014.

99 Siikala 2012, 42–48.

100 Esim. Harvilahti 1992a, 141–147; Hautala 1945; Siikala 1992, 83–103; Timonen 2004, 85–86, 154–157, 252–288.

peräinen muotonsa, että sitä on esitetty tietyissä tilanteissa ja tietyillä tavoilla ja että sille on annettu selkeärajaisia merkityksiä. Nykyinen suullisen runon ja mytologian tutkimus kiistää paitsi ajatuksen siitä, että tämänkaltainen alkumuoto voitaisiin rekonstruoida, myös ajatuksen siitä, että sellaista on välttämättä ylipäättään ollut. Jokainen uusi runosäe tai juonenkulku on toki jonkun yksittäisen ihmisen tietyssä hetkessä luoma ja merkitykselliseksi kokema. Suulliset runot ja mytologia kuitenkin rakentuvat aina edeltävän kulttuurin päälle. Yhden ihmisenkin sepittämä uusi runo käyttää enemmän tai vähemmän myös perinteisiä teemoja, säkeitä ja ilmauksia. Se, että runosto ei tallennusaikanaan ollut siisti ja helposti luokiteltava yhdenmukaisten kertomusten kokoelma, tai että sen pohjalta ei ole mahdollista rakentaa ristiriidatonta, yhtenäistä mytologiaa, ei tarkoita sitä, että runosto olisi rappeutunut, vaan sitä, että suullisen runon ja mytologian olemus on monisyinen ja ristiriitainen. Runous ja myytit ovat joustava työkalu, joiden avulla on mahdollista luoda maailmasta moninaisia, ristiriitaisiakin tulkintoja.¹⁰¹

Suulliselle runokulttuurille oli ominaista variaatio ja moninaisuus. Runot elivät ihmisten käyttäminä satoina samanaikaisina enemmän tai vähemmän erilaisina versioina, joista on kalevalamittaisen runon valtaavan aineistonkin puitteissa tallennettu vain osa.¹⁰² Eri alueilla, jopa eri kylissä, muodostui omanlaisiaan laulukulttuureita, jotka olivat kiinteästi sidoksissa muuhun elämään, tapakulttuuriin ja elinkeinoihin. Perinteen piirteiden alueittainen variaatio on usein suhteessa kielen piirteiden alueelliseen variaatioon: samanlaisia puheen tapoja jakavat ihmisryhmät jakoivat myös samanlaisia runoja ja laulamisen tapoja. Saman kylänkin eri ihmisillä saattoi kuitenkin olla runoista ja niiden merkityksistä hyvin poikkeavia tulkintoja.¹⁰³ Lisäksi yksikin vieraileva tai seudulle asettuva ihminen saattoi muuttaa jonkin runon muotoa tai tuoda mukanaan uusia runoja. Yhtä lailla yksi henkilö voi tuntemansa runokulttuurin pohjalta sepittää kokonaan uusia runoja, joista parhaimmat voivat levitä laajemmallekin ja muuntua levitessään.¹⁰⁴

101 Siikala 2012; Frog & Siikala & Stepanova 2012; Tarkka 2013a.

102 Harvilahti 1992a; Harvilahti 1992b; Harvilahti 1994.

103 Puheyhteisöistä ks. Agha 2004; Agha 2007; Hanks 1996; Tarkka 2005.

104 Klassinen esimerkki Mateli Kuivalattaresta, ks. Lönnrot 1840, esipuhe.

Runojen paikalliskulttuureille näyttää olleen ominaista se, että tiettyjen lajien puitteissa teemoja voitiin liittää hyvin vapaasti toisiinsa – tietty runoaihe saattoi eri laulajilla tulla käsitellyksi aivan eri tavoin ja tarinoilla saattoi olla useita vaihtoehtoisia loppuja. Toisaalta oli myös aiheita, joita pyrittiin esittämään mahdollisimman pysyvinä muotoina. Laulajilla näyttääkin olleen tarkkoja käsityksiä siitä, minkälaiset yhdistelmät minkäkin laulutilanteen tai laulun lajin kohdalla olivat soveliaita.¹⁰⁵

Jotkin runoteemat tai -säkeet esiintyivät kautta koko sen alueen, jolla runokieltä käytettiin. Esimerkiksi *Kultaneito*-runoa laulettiin juoneltaan samankaltaisena, mutta lähes täysin eri runosäkein Virossa, Inkerissä ja Karjalassa.¹⁰⁶ Muutamat kehtolaulusäkeet (”nuku nuku nurmilintu”; ”nuku nurmilintuzeni”, ”nuku nuku nurmen lintu”, ”Nukukene nurme päälä”) taas toistuiivat kehtolauluissa hyvin samankaltaisina Vienasta Länsi-Suomeen asti, lasten ketjurunon *Mikä tuolta näkyy* muutamit säkeet koko virolais-suomalais-karjalais-inkeriläisellä alueella (”yksi kuto kultavyötä”; ”üks seal kodus kulda vööda”, ”yks niistä kutoo kultaista vyötä”).¹⁰⁷ Toisaalta myös runojen muuntelu ja uudelleentulkinta kuului olennaisesti suulliseen kulttuuriin. Runoteemoista eli samanaikaisesti erilaisia versioita, ja samakin esittäjä saattoi eri kerroilla laulaa runon eri tavoin, pidempänä, lyhyempänä tai uusilla tavoin aiheita yhdistellen.¹⁰⁸ Samankaltaista keskustelua on käyty myös kirjallisen kulttuurin piirissä. Esimerkiksi kirjallisuuden tutkija Bernard Cerquigliini on korostanut keskiajan roomalaisen runouden kohdalla muuntelun merkitystä ja sitä, ettei teoksen tai runon käsite vastaa todellisuutta, vaan kyse on ennemminkin samasta temasta tai aiheilmasta tehdyistä muunnelmista.¹⁰⁹

KÄSITTEISTÄ

Kaiken tämän suullisille kulttuureille ominaisen variaation keskellä runon käsite on hajota. Kun yksittäiset tekstit, teemat ja säkeet liukuvat

105 Timonen 2004, erit. 238–303; ks. myös Kallio 2013a, 318–371; Tarkka 2005; Tarkka 2013b.

106 Siikala 2012, 120–126.

107 Siikala 2012, 181–185; *SKVR-tietokanta*, runotyypit *Nuku nuku nurmilintu*; *Mikä tuolla näkyy*; *Regilaulude andmebaas*, EÜS V 317/9 (13); *Regilaulude andmebaas*, runotyypit *Meri õue all*; *Neli neidu*.

108 Harvilahti 1992a; Harvilahti 1992b; Saarinen 1988.

109 Cerquigliini 1989; ks. myös esim. Zumthor 1986.

toisiinsa ja varioivat esityskerrasta toiseen, on rajojen vetäminen paikoin vaikeaa. Tässä kirjassa käsitettä ”runo” käytetään työväliseen kahdella tasolla. Yksinkertaisimmillaan runo viittaa yksittäiseen tai eri painoksissa toistuvaan kirjalliseen tekstiin, jonka muuntelu laitoksesta toiseen on vähäistä. Toisaalta runo (tai runoteema tai teema) tarkoittaa myös tutkijoiden laajasta tekstiaineistosta tunnistamaa, juoneltaan tai keskeissäkeiltään toistuvaa kokonaisuutta. SKVR-tietokannan runotyyppihakemiston otsikot, joita tässä kirjassa käytetään viittaushakemistona usein, nojaavat juuri näille toistuvuuden ja samankaltaisuuden periaatteille. Runonimet ovatkin samalla viittauksia runotyyppihakemiston kautta löytyvään kokonaisaineistoon. Samalla on selvää, että valtavan tekstiaineiston voisi jaotella runotyypeiksi ja teemoiksi useilla erilaisilla tavoilla. Hakemisto kantaa myös mukanaan pitkää tutkimushistoriaa. Senni Timosen ja Irma-Riitta Järvisen yhdessä monien muiden kanssa tekemä työ hakemiston koostamisen ja runoteemojen analyysin parissa on suullisen runouden osalta yksi keskeinen pohja kirjan analyyseille. Kirjassa käytetään myös viittauksia tietokannasta tehtyihin hakuihin.

Toinen monisyinen käsite on rahvas (*almoge*) eli se osa väestöstä, joka ei kuulunut aatelin, papiston tai porvariston piiriin. Uuden ajan alussa Ruotsin valtakunnassa vakiintui oppi neljästä säädystä (aateli, papisto, porvarit, talonpojat). Näiden lisäksi oli suuri maattomien ja palvelijoiden ryhmä. Tavallisesti ”yhteinen rahvas” viittasi kaikkiin aateliston, papiston ja porvariston alapuolella oleviin ryhmiin, mutta se sai kielteisen sävyn ja siihen liitettiin miellelyhtymiä alhaisesta, raakalaismaisesta ja eläimellisestä käytöksestä. 1800-luvun romanttisessa nationalismissa haluttiin erottaa halventavaksi ymmärretty ”rahvas” ylevästä ja arvokkaasta ”kansasta”. Esimerkiksi folkloristiikassa ”kansanrunoudelle” ja ”kansalle” annettiin vahva positiivinen sisältö.¹¹⁰ Tässä kirjassa ”rahvas”-sanana käyttäminen on symboli joistain tutkimushistorian painolasteista irti päästämiselle¹¹¹ – joskin ”kansa” on silti käytössä synonyymina sekä suulliseen tai epäviralliseen viittaavien yhdyssanojen

110 Rahvaan käsitteestä tarkemmin ks. Laitinen 2013.

111 Perinteen ja historian, nationalismin ja politiikan yhteyksiä on käsitelty erityisesti Pertti Anttonen (2005; ks. myös Bendix 1997; Bauman & Briggs 2003).

(kansankieli, kansanperinne, kansanusko) osina. Esimerkiksi ”rahvaanruno” tarkoittaa vanhastaan kirjallisten tai 1800-luvun käytäntöjen mukaisesti sepitettyä, usein kömpelönä pidettyä kalevalamittaista runoa, ”kansanlaulu” tai ”uusmittainen laulu” riimillistä ja säkeistöllistä, kansankunnan rakentamisen kannalta vähämerkityksellisenä pidettyä laulua, ”kansanruno” tai ”kalevalainen runo” taas vanhakantaisempaan tyyliin liittyvää suullista runoa. Näitä erilaiset perinteen muodot hierarkiseen järjestykseen runo–laulu- ja kansa–rahvas-määreillä asettavia termejä käytetään paikoin, mutta pääosin pyrkimys on tarkempiin, kontekstisidonnaisempiin ja monisanaisempiin kuvailuihin.

Itämerensuomalaiselle suulliselle nelipolviselle trokeemitalle tai sitä mukailevalle perinteelle ei ole liioin yksiselitteistä, kaikkeen käyvää termiä, vaan joukko erilaisia historiallisia, ideologisia ja alueellisia mielle-yhtymiä kantavia sanoja: kalevalamittainen tai kalevalainen runous, runolaulu, vanha runo, kansanrunous, virossa *regilaul*.¹¹² ”Kalevalamitta” viittaa kirjassa paitsi säkeiden rakenteeseen, myös muihin runomuodolle tyypillisiin piirteisiin, kuten alkusointuun, parallelismiin, riimittömyyteen ja säkeistöttömyyteen. Määreet sen edessä (”suullisen kaltainen”, ”vanhakantainen”) viittaavat siihen, että runo lause- ja formula-rakenteineen liittyy myös vanhemmalle suulliselle perinteelle ominaiseen tyyliin. Tässä kirjassa käytetään termiä kalevalamittainen runous melko väljällä, perheyhtäläisyyden periaatteille rakentuvalla tavalla. Yksikin runoissa yleinen kalevalamittainen formula, kuten ”Marian makea maito” voi esiintyä erilaisissa, enemmän ja vähemmän säännöllisissä muodoissa: ”Neitsen Maria makia maito”, ”Maarian maito makonen”, ”Neitsen Mariian makia maito voiteeksi”, ”Neitsyt Maarian makia maito kivun voiteeksi!”¹¹³ Suullinen mitta eli monissa, osin kielihistorian, murremuotojen ja käyttötapojen ohjaamissa muodoissa, ja lisäksi oppineet käyttivät sen piirteitä lukuisin erilaisin tavoin. Kirjassa käsiteltyjen runoaineistojen edessä myös käsitys kalevalamitasta ja sen rajoista on liikkeessä.

112 Keskustelusta tarkemmin ks. Kallio & Frog (2017).

113 SKVR XI 1751; IX3 753; X2 3063; X1 2786; ks. myös SKVR-tietokanta, haut: ”makia maito”, ”makea maito”, ”maito makonen”.

Kansanuskon ja kansanomaisen uskonnon käsitteitä käytetään niiden tutkimushistoriallinen paino sivuuttaen, kuten englannin kielen käsitteitä *vernacular religion* tai *lived religion* (eletty uskonto), painottaen variaation ja jokapäiväisten käytäntöjen tasoja, rakentamatta selkeää rajaa virallisen kristinuskon ja kansanuskon välille.¹¹⁴ Kansanuskoa ovat myös rahvaan erilaiset tulkinnat uskon virallisista käytännöistä, ja analyysin keskiössä on, miten ihmiset itse – sekä rahvaan että eliittien edustajat – mahtoivat runonsa ja rituaalinsa ymmärtää. Perinteisesti esimerkiksi tuomiokirjoihin tallentuneet rahvaan kristilliset kalevalamittaiset tekstit on nimetty loitsuiksi tai paikoin rukousloitsuiksi. Näitä käsitteitä ei hylätä, mutta tietyt tekstit ovat lähempänä sitä, mitä kristinuskon piirissä on tarkoitettu rukouksella, ja rukous näyttää myös olevan lähempänä joidenkin syytettyjen käsitystä teksteistään.

Uuden ajan aineistoja tulkitessa myös selkeä jako eliitin ja rahvaan välillä monin kohdin hapertuu. Vanhastaan on ollut taipumus esimerkiksi ajatella, että tyyliltään suullinen kalevalamittainen runo on automaattisesti kansanruno eli viittaa säätö-yhteiskunnan alimpaan kerrostumaan. Uuden ajan alun oppineet kuitenkin käyttivät kansanomaisia kalevalamittaisia sananlaskuja kuin omiaan, rahvas taas käytti kristillisiä tekstejä kuin omiaan, papin vaimo joutui käräjille kalevalamittaisesta pilkkalaulustaan ja etenkin *Kaarle-herttuan runon* ja *Piispa Henrikin surmavirren* tallenteiden ja monikerroksisuuden yhteydessä on pakko kysyä, mikä on eri aikoina oikeastaan mahtanut olla se ”kansan”, joka on kokenut runot omikseen. Peter Burke kritisoikin yllä esiteltyä Redfieldin teoriaa suuresta ja pienestä traditiosta. Jaottelu on hyvä lähtökohta, mutta ei ota huomioon eliittien (eli papiston ja aatelin) osallistumista suullisiin kansankulttuureihin (*popular culture*) – Burke pohtii tätä lähinnä laulujen, viihteen, juhlien ja saarnojen kautta. Se, mitä nykyään käsitetään tai 1800-luvulla käsitettiin kansankulttuurina, ei välttämättä ollut sitä uuden ajan ihmisten näkökulmasta. Tämä ei tarkoita sitä, etteikö yhteiskunnan ryhmien välillä olisi ollut vahvoja, tiedostettuja eroja ja valtasuhteita. Burke korostaa ”suuren” ja ”pienen” tradition jakautumi-

114 Ks. Bowman & Valk 2012; McGuire 2008; ks. myös esim. Issakainen 2012; Koski 2011; Kuha 2016; Toivo 2016.

sen epäsuhtaa: lukutaitoinen osa eliitistä saattoi osallistua täysivaltaisesti kumpaankin, rahvas ja osin myös lukutaidoton osa eliiteistä ainoastaan jälkimmäiseen. Lisäksi osallisuus erilaisiin perinteisiin määrittyi vahvasti myös rahvaan ja eliitin sisällä olevien, esimerkiksi ammatin, iän, sukupuolen ja sosiaalisen aseman mukaan muodostuneiden, erilaisia alakulttuureita jakavien ryhmien mukaan.¹¹⁵

TRANSKRIPTIOISTA

Kirjassa siteeratut tekstit on pääosin kirjoitettu kuten alkuperäislähteissä tai niiden julkaisussa. Kauttaviivat on kuitenkin luettavuuden nimissä vaihdettu pilkuiksi, ja runoihin on muutamassa kohden lisätty pilkku säkeen rajaa merkitsemään. Muutamassa kohdin, lähinnä suullista perinteestä tallennettujen tekstien kohdalla, myös isoja ja pieniä alkukirjaimia on voitu muuttaa. Muut runokohtaiset muutokset, kuten hakasulkeiden poisto, on ilmaistu alaviitteissä. Sitaatin keskeltä tehdyt poistot on ilmaistu kolmella pisteellä, tarvittaessa samoin myös runon jatkuminen siteeratun kohdan jälkeen. Alkuperäistekstien rinnalle tai niiden alaviitteisiin on tarpeen mukaan lisätty suomennos (vieraskieliset tekstit), tulkinta nykyortografialle (vanhan kirjasuomen tekstit) tai selittävä tulkinta (runotekstit). Keskeisimpiä sanakirjoja runojen selittämisen osalta ovat *Vanhan kirjasuomen sanakirja* (VKS) ja *Suomen murteiden sanakirja* (SMS), joiden keskeneräisistä osista on saatu tietoja sanakirjojen toimituksista, sekä *Karjalan kielen sanakirja* (KKS) ja Christfried Gananderin *Nytt Finskt Lexicon* vuodelta 1787.¹¹⁶ Nämä on mainittu tarkoilla viitteillä lähinnä epäselvissä tapauksissa. Lisäksi tekstejä on usein vertailtu aineistoon *Vanhan kirjasuomen korpuksessa* (VKK) sekä *SKVR-tietokannassa* – haut korpuksista ovat pääosin Senni Timosen ja Kati Kallion tekemiä. *Raamatun* suomennokset ovat vuoden 1992 suomennoksesta, ellei lähdettä erikseen ilmaista. Nimien kirjoitusasun suhteen noudatetaan pääosin *Kansallisbiografian* muotoiluja.

115 Burke 2009, 51–56.

116 Ganander 1997.

Pahat pakanat ja jumaliset miehet: oppineet, kansanusko ja katoliset perinteet

Miten reformaation murrosajan suomalaiset oppineet ja heidän kollegansa Itämeren piirissä – ennen kaikkea Mikael Agricola (n. 1507–1557), Paulus Juusten (n. 1520–1575) ja Jacobus Finno (n. 1540–1588) – suhtautuivat kansanuskon eri muotoihin aina pakanuudesta taikauskoon ja katolisiin perinteisiin? Heidän tekstiensä ensisijainen yhteys oli tiheä kirjallinen perinne, mutta on yhtä olennaista paikantaa ne tekijöittensä omaan sosiokulttuuriseen taustaan. Vasta näiden paikannusten jälkeen on mahdollista pohtia, mitä ja miten kirjoittajat kertovat omasta ympäristöstään, kansanuskomuksista, laulamisen tavoista ja perinteistä. Usein on ajateltu, että kansanuskon maininnat heijastelevat kirkonmiesten paimennettävien keskuudessa vallinneita uskomuksia, vaikka eniten ne kuitenkin kertovat heidän omista tavoistaan jäsentää kansanomaisia uskomusmaailmoja. He olivat monivaiheisen opinkäynnin ja säätysiirtymän koulimia ja pyrkivät teksteissään asettamaan itsensä tuntemansa oppineen maailman yhteyteen. He saattoivat samalla välittää välähdyksiä kasvuympäristönsä ja johtamiensa seura- ja hiippakuntien uskomuksista, mutta aina oppineen ajattelun määrittämällä tavalla. On myös mahdollista, että Agricola, Juusten, Finno ja heidän kollegansa Suomessa ja muualla tulivat välittäneeksi kirkonmiesten omassa keskuudessa elänyttä suullista perinnettä, joka saattoi hyvinkin poiketa samanaikaisesta kansanomaisesta perinteestä. Emme lopulta tiedä,

miten paljon heidän käsityksensä kertoivat aikalaisten kansanomaisista uskomuksista ja miten paljon heille eri reittejä välittyneistä, näitä uskomuksia koskevista käsityksistä.

Agricola, Juusten ja Finno olivat korkea-arvoisia kirkonmiehiä ja toisaalta omista paikallisyhteisöistään nousseita toimijoita, joilla oli siten suhde paikallisiin, suullisiin perinteisiin. Samalla heidät oli johdeltu sisään oppineiden sekä suullisesti että kirjallisesti välittyneeseen ajatusmaailmaan. Koulutuksensa myötä he joutuivat asemoimaan itsensä uudestaan suhteessa omiin paikallisperinteisiinsä, joita he varmasti kohtasivat myös seurakuntien pappeina, koulujen opettajina ja hiippakuntien johtotehtävissä. Miten esimerkiksi Mikael Agricola asemoi itsensä kirjoittaessaan hämäläisten ja karjalaisten epäjumalista vuonna 1551, miten Paulus Juusten tuomitessaan taikauskon Turun pappiskokouksessa 1573 tai Jacobus Finno kuvatessaan erilaisten laulukulttuurien kamppailua virsikirjansa johdannossa 1583? Mitkä olivat keskeisimpien suomalaisten reformaattorien näkemykset laulamisesta, kansan taikauskosta ja pakanaudesta, ja miten he perustelivat esitystapansa, poeettiset ja teologiset valintansa ja niiden ideologiset merkitykset?

Maalaisrälssin, talonpoikien ja pikkukaupunkien porvarien poikien päätyminen kouluun merkitsi ainakin osittaista irtautumista paikallisyhteisöstä, sen sukusiteistä, säätyasemista, verkostoista ja kansanomaisesta suullisesta perinteestä. Koulutus siirsi pojat oppineen kirkollisen säädyn jäseniksi, liitti sen korporatiivisiin verkostoihin ja osaksi hierarkisesti järjestynyttä instituutiota ja kirjallista kulttuuria. Amerikkalaisen antropologin Robert Redfieldin termin syrjäisen pohjoisen periferian maalaispojat siirtyivät ”pienen tradition” piiristä ”suuren tradition” kannattelijoina.¹ Siirtymä oli kielellinen, kun paikallinen kansankieli (ruotsi, suomi) sai rinnalleen opinkäynnin (latina), hallinnon (ruotsi) ja kaupan (alasaksa) kielet. Siirtymä oli tietysti myös fyysinen, kun pojat muuttivat koulukaupunkeihin ja saattoivat jatkaa niistä keski-eurooppalaisiin yliopistoihin ja lopulta niiden jälkeen kirkollisten tai maallisen hallinnon virkapaikkoihin. Muutos oli olennaisesti sosiaalinen ja institutionaalinen, kun heistä tuli kirkollisen säädyn jäseniä,

1 Ks. Redfield 1956; myös Burke 2009, 49–56.

jotka oli järjestetty asteittain erilaisten vihkimysten ja tehtävien mukaiseen arvohierarkiaan (teinit, *baccalaureukset*, maisterit, papit). Pappeina he saattoivat toimia muun muassa *diaconuksena*, *poenitentiaruksena*, *scholasticuksena*, kappalaisena, kirkkoherrana, rovastina tai piispana. Kulttuurisesti opinkäynti siirsi heidät osaksi tiheää erilaisten viittausten ja lainojen kirjallista kulttuuria, joka kutusti ajalliset ja maantieteelliset etäisyydet – yhtä hyvin ammoin kuolleet tai suurten matkojen päässä vaikuttaneet oppineet saattoivat olla heidän auktoriteettejaan tai keskustelukumppaneitaan. Siirtymän askelmat olivat pienin variaatioin samat kaikkialla läntisessä kristikunnassa.² Reformaatioajan Suomessa terävimmät paikallisyhteisöistä lähteneet, Turun tai Viipurin katedraaliskoulun kautta Wittenbergiin tai Rostockiin kulkeneet pojat, jotka palasivat katedraaliskoulun rehtoreiksi ja merkittäviin kirkollisiin virkoihin, kirjoittivat myös ensimmäiset suomenkieliset kirjat.

Oppineet, kansankieli ja taianomainen todellisuus

Useimmat reformaatioajan avainhenkilöt, kuten Mikael Agricola, Paulus Juusten, Jacobus Finno, Ericus Eri Sorolainen (n. 1546–1625) ja Hemminki Maskulainen (n. 1550–1619), tulivat kaikki maallikkosäätyihin kuuluneista perheistä Uudeltamaalta, Varsinais-Suomesta ja Viipurista. Agricolaa lukuun ottamatta he kaikki olivat suomenkieliseltä seudulta eikä ole syytä olettaa, ettei suomi olisi ollut heidän äidinkieltänsä. Tosin heidän kasvu- ja opiskeluseutunsa olivat järjestään monikielisiä paikkakuntia, joissa kuului ruotsia, saksaa, latinaa ja suomea päivittäin. Kaikki he olivat mitä ilmeisimmin kasvaneet ympäristössä, jossa paikallinen omakielinen suullinen perinne eli vahvana. Emme vain tiedä paljonkaan siitä, minkälaista ja minkä sisältöistä tuo perinne oli. Epäilemättä he myös omaksuivat kirkollisen oppisäädyn suullisen perinteen, joka häivähtää kirjallisten lähteiden rivien välissä.

2 *Piae Cantiones* -kokoelmassa säilynyt ilmeisesti etelä- tai keskieuropalaista perua oleva laulu *Sum in aliena prouincia* kuvaa yhdestä näkökulmasta oppineen pappissäädyn itseymmärrystä, ks. Lehtonen 2000, 140–158.

Esimerkiksi piispa Magnus Särkilahti kielsi vuonna 1489 teinejä pilailemasta ja huijaamasta maalaisia ja Paulus Juusten varoitteli pappeinkokouksen statuuteissa 1573 heitä harjoittamasta loma-aikoina taikoja.³ *Piae Cantiones* -kokoelman (1582) laulut eivät olleet yksin kirkollisia, ja ne sisältävät viittauksia kirkollisten oppineiden ja teinien juhliin, perinteisiin ja itseymmärrykseen.⁴

Pernajan seurakunnan kirkkoherra Bertil (kirkkoherrana 1510–1537) näyttää olleen erityisen innokas terävapäisten poikien kouluttaja. Hänen vaikutuksestaan moni seudun talonpojan poika, kuten Mikael Agricola ja Martinus Teit (k. 1544) sekä kymmenisen vuotta myöhemmin Martinuksen serkku Jacobus ja sittemmin Viipurin piispaksi noussut Ericus Härkäpää (k. 1578), päätyi koulutielle Viipuriin tai Turkuun ja osa vielä kauemmas Wittenbergin yliopistoon. Opintielle päätyi myös naapuripitäjästä Clemeth Henriksson Krook (k. 1556), joka myöhemmin avioitui Agricolan sisaren kanssa ja toimi Olavinlinnan voutina ja Savon asuttajana.⁵ Itäiseltä Uudeltamaalta nousi poikkeuksellisen monta keskeistä reformaatioajan kirkollista vaikuttajaa ja maallisen vallan tehtävissä toiminutta oppinutta. Seutu osallistui erityisen runsaasti murrosajan synnyttämään sosiaaliseen kiertoon.

Tunnetuin sosiaalinen nousija oli suomenkielisen kirjallisen kulttuurin uranuurtaja Mikael Olai Agricola, joka syntyi Pernajan Torsbyn kylässä vauraan talonpojan perheeseen. Vaikka meillä ei ole tarkempia tietoja hänen äidinkielestään, hänen synnyinseutunsa oli 1500-luvun alussa ruotsinkielinen. Niinpä useimmat tutkijat olettavat Agricolan myös itse puhuneen äidinkielenään ruotsia tai olleen kaksikielinen.⁶ Uudenmaan rannikkopitäjät olivat kaikki joka tapauksessa tiiviisti kytköksissä Itämeren kaupallisiin, kulttuurisiin ja poliittisiin verkostoihin. Paikalliset papit ja talonpojat purjehtivat Suomenlahden yli Tallinnaan,

3 Lagus 1836, 27; Pirinen, K. 1991, 202–203; ks. myös Lagerborg 1907; Norlind 1909, 9–10.

4 Lagerborg 1907; Lehtonen 1999a, 41–49; Lehtonen 2000, 140–143; Lehtonen 2013, 109–113; Malin 1916; Maliniemi 1963, 41–52; Mäkinen 1968, 7–25.

5 Hanska & Lahtinen 2010, 69; Heininen 2007a, 27–29; Nuorteva 1997, 158–171; Tarkiainen & Tarkiainen 1985, 32–34, 36.

6 Gummerus 1908, 13; Tarkiainen & Tarkiainen 1985, 27–36; 279–280; Heininen 2007a, 23–29. On myös arveltu, että Agricolan kotipiiri olisi ollut kaksikielinen, ks. Häkkinen 2015, 32–33.

ala-saksa, ruotsi, suomi ja viro olivat kaikki tavalla tai toisella seudun käyttökieliä.⁷ Viipuri oli näiden poikien kouluvuosina 1510–1530-luvulla kaupallisesti ja poliittisesti merkittävä keskus: sen linnaa hallitsi vuosina 1525–1534 Kustaa Vaasan lanko saksalainen Hoiijan kreivi Johan (k. 1535), joka kutsui kappalaisekseen Johannes Blockin (1470/80–1544). Tällä oli varhaisia yhteyksiä Saksassa virinneeseen reformaatio- liikkeeseen, ja hänen kirjastonsa oli poikkeuksellisen laaja.⁸ Lisäksi Viipurissa oli dominikaanien konventti, joka oli osa koko läntisen kristi- kunnan kattavaa uskonnollista ja opillista verkostoa. Kaupungin hallin- nollinen ja kaupallinen kieli oli useimmiten alaksa, joskus ruotsi, kun taas uskontoa ja opetusta harjoitettiin latinaksi. Muuten Viipuri ja sitä ympäröivä maaseutu oli suomenkielistä.⁹

Mikael Agricola kuului pieneen joukkoon opiskelijoita, joita Turun piispa Martinus Johannis Skytte (n. 1480–1550) ponnekkaasti tuki ja kannusti opiskelemaan ulkomaisissa yliopistoissa. Martinus oli itse laa- mannin poika ja hämäläistä rälssisukua. Hän liittyi Rauman fransiskaa- nien konventtiin, siirtyi sieltä Turun katedraalikoulun kautta Sigtunaan ja lopulta opiskelemaan teologiaa Napoliin sääntökuntansa *studium generaleen*, jossa alkoi itsekin vuonna 1500 luennoida. Skytte palasi Sigtunaan prioriksi vuonna 1520. Kustaa Vaasa asetti hänet Turun piis- paksi 1528.¹⁰ Skytten omasta asenteesta reformaatioon ei ole juuri tietoja – hän kieltäytyi kuninkaan tarjoamasta Uppsalan arkkipiispan tehtävästä vuonna 1530, mutta ei estänyt Rostockissa ja Louvainissa Erasmus Rotterdamilaisen aikana opiskelleen ja vuonna 1523 avioituneen Petrus Särkilahden (k. 1529) opetusta. Särkilahden avioliitto merkitsi irtautu- mista katolisesta selibaattiin sitoutuneesta pappiskäsityksestä ja toisti samanaikaisten saksalaisten reformaattorien mallia. Esimerkiksi kirkko- historioitsija Juhani Holma pitää Skytteä reformikatoლისena, jolla oli suuri vaikutus Agricolaan ja tämän kirjalliseen työhön ja jonka asenne

7 Kerkkonen 1977, *passim*; Leskelä 2016.

8 Heininen 2007a, 36–39.

9 Heininen 2007a, 30–39; Holma 2008, 40–43; Tarkiainen & Tarkiainen 1985, 37–41.

10 Gallén 1998, 165–172; Hanska & Lahtinen 2010, 65–66; Nuorteva 1997, 44, 46, 152–154, 159, 161–169; Paarma 1999; Pirinen, K. 1991, 280–282; ks. myös Heininen 2007a, 40–51.

osaltaan selittäisi Turun hiippakunnan konservatiivisuutta ja hidasta reformaation toteuttamista.¹¹

Petrus Särkilahti oli Turun koulun arkkiteini (*archidiaconus*) eli katedraalikoulun opettaja, joka Paulus Juustenin mukaan vaikutti Mikael Agricolaan. Agricola puolestaan toimi Martinus Skytten sihteerinä ja kanslerina, vihittiin papiksi 1530 ja lähetettiin syksyllä 1536 Wittenbergiin yhdessä Martinus Teitin kanssa.¹² Siellä Agricola opiskeli Martin Lutherin ja Philipp Melancthonin johdolla ja valmistui maisteriksi 1539. Palattuaan Agricolasta tehtiin Turun katedraalikoulun rehtori.¹³

Mikael Agricola sai keskeisen aseman vanhan piispan Martinus Skytten aikana, johon osuvat myös hänen tuotteliaimmat vuotensa. Alle kymmenessä vuodessa Agricola käänsi, kokosi ja laati suomenkielisen kirkollisen kirjallisuuden perustan. Hänen työtänsä edeltäneeltä ajalta ei ole säilynyt kuin evankeliumin ja käsikirjan katkelmat Uppsalasta sekä raumalaisen papin Martinus Westhin suomenkielinen käsikirjoitus, jossa oli liturgisia ja muita keskeisiä uskonnollisia tekstejä ja lauluja.¹⁴ Vuonna 1543 Agricola julkaisi *Abckirian*, joka oli yhtä aikaa aapinen sekä kristinopin perusteet yksinkertaisesti koonnut katekismus.¹⁵ Sen jälkeen ilmestyivät Agricolan kokoama *Rucouskiria Bibliasta* (1544), *Uuden testamentin* käännös *Se Wsi Testamenti* (1548), liturginen *Käsikiria Castesta ia muista Christikunnan Menoista* (1549), *Messu eli Herran Echtolinen* (1549), *Se meiden Herran Jesusen Christuxen Pina* (1549), *Davidin Psaltari* (1551) sekä joitakin *Vanhan testamentin* kirjoja (*Weisut ia Ennustoxet Mosesen laista ia Prophetista Wloshaetut, Ne Prophetat. Haggai. Sacharja. Maleachi*, 1551–1552). Vuonna 1554 Agricola vihittiin Strängnäsän tuomiokirkossa Turun piispaksi samalla, kun hänen nuoremasta kollegastaan Paulus Juustenista tehtiin vasta perustetun Viipurin hiippakunnan piispa.

11 Holma 2008, 42–44; ks. myös Gallén 1998, 165–172; Heininen 2007a, 28, 40–46; Nuorteva 1997, 44, 46, 134–135, 152–154, 158–162; Tarkiainen & Tarkiainen 1985, 42–45.

12 Juusten 1988, 74; Heininen 2007a, 23, 43–46, 62; Nuorteva 1997, 162–167; Tarkiainen & Tarkiainen 1985, 46–48, 53.

13 Heininen 2007a, 96; Tarkiainen & Tarkiainen 1985, 72.

14 *Codex Westh* 2012a; Häkkinen 2012d, 9–12; Häkkinen 2015, 27–30; myös Schalin 1946–1947; Tarkiainen & Tarkiainen 1985, 128–133.

15 Agricola 2007; Heininen 2007b, 42*–61*; ks. myös Heininen 2007, 164–188; Tarkiainen & Tarkiainen 1985, 134–151.

Kustaa Vaasa lähetti Agricolan Moskovaan rauhanneuvotteluihin Iivana IV:n kanssa, josta palatessaan hän kuoli Karjalan kannaksella ja haudattiin Viipuriin 1557.¹⁶

Agricolan opiskellessa Viipurissa syntyi sikäläisen varakkaan porvarin Per Juustin perheeseen Paulus Petri (Juusten n. 1520–1575). 1530-luvulla hän opiskeli Viipurin koulussa tanskalaisen koulumestari Clemetin johdolla. Vuonna 1536 Juusten jatkoi Turun katedraalikouluun Wittenbergissä opiskelleen Thomas Keijoin opetukseen. Hän toimi piispa Martinus Skytten palveluksessa, sai pappisvihkimyksen 1540 ja toimi Viipurin koulun rehtorina 1541–1543. Syksyllä 1543 hänet lähetettiin Wittenbergiin opiskelemaan Philipp Melanchthonin johdolla. Juusten oli läsnä Martin Lutherin hautajaisissa 22.2.1546, jonka jälkeen hän pakeni keisari Kaarle V:n katolisten joukkojen tieltä ja seurasi opettajaansa Melanchthonia Zerbstiin ja Magdeburgiin. Juusten jatkoi matkaansa Rostockin kautta muutama vuosi aiemmin perustettuun Königsbergin yliopistoon, jossa hän opiskeli kesällä 1547 Mikael Agricolan Wittenbergin aikaisen opiskelutoverin Friedrich Staphyluksen johdolla.¹⁷

Vuonna 1548 Juusten nimitettiin Turun katedraalikoulun rehtoriksi Agricolan tilalle ja tämän suureksi mielipahaksi.¹⁸ Kuusi vuotta myöhemmin vuonna 1554 hänet vihittiin Viipurin piispaksi. Juustenista tuli Agricolan seuraaja Turun piispanistuimella lyhytaikaisen ja viralta pannun Petrus Follingiuksen jälkeen vuonna 1563. Vuonna 1569 kuningas Juhana III lähetti Juustenin neuvottelemaan tsaari Iivana IV:n kanssa. Matka oli Juustenin omin sanoin ”tuskien taival”. Moskovassa Juusten kirjoitti latinankielisen kertomuksen reformaation toteuttamisesta Suomessa.¹⁹ Lisäksi hän laati matkastaan kertomuksen Juhana III:lle.²⁰ Juusten laati keskiaikaisen piispainluettelon pohjalta käsikirjoituksen *Catalogus ordinaria successio episcoporum Finlandensium*, joka painettiin ensimmäisen kerran vasta 1728. Juustenin suomenkielinen teos *Se Pyhä*

16 Heininen 2007a, 135–152, tuotannosta 155–335; Häkkinen 2015, 31–52; Tarkiainen & Tarkiainen 1985, 117–127, tuotannosta 134–247.

17 Juusten 1988, 80–83; Heininen 2012a, 9–43; Nuorteva 1997, 169–176.

18 Tarkiainen & Tarkiainen 1985, 86–88, 315–316; Heininen 2007a, 109–111.

19 KB, Cod. Holm. A. 917.

20 Juusten 1995; Juusten 2000; Heininen 2012a, 88–118, Kajanto 1995, 8–10.

Messu valmistui painosta 1575 muutama viikko hänen kuolemansa jälkeen.²¹

Turun katedraalikoulun rehtoriksi sijoittui usein viimeisin ulkomailta palannut pappismies. Myös ensimmäisen suomenkielisen virsikirjan laatija Jacobus Petri Finno (n. 1540–1588) toimi Turun koulun rehtorina. Hän lienee ollut kotoisin Varsinais-Suomesta tai Uudeltamaalta ja opiskellut Turun katedraalikoulussa. Hän opiskeli ulkomailla ensin Wittenbergissä 1563–1567 ja jatkoi Rostockin yliopistossa 1567–1568. Palattuuaan hänestä tehtiin Turun katedraalikoulun rehtori, tuomiokirkon *poenitentarius* eli piispan valtuuttama rippipappi ja Maarian kirkkoherra, joissa tehtävissä hän jatkoi kuolemaansa saakka 1588. Kuningas Juhana III antoi vuonna 1578 Finnolle tehtäväksi laatia ”joitakin hyödyllisiä kirjoja”.²² Nämä kirjat olivat latinankielinen hurskaiden koululaulujen kokoelma *Piae Cantiones* (1582), jonka hän toimitti yhdessä Theodoricus Petri Rwthan (n. 1560 – n. 1617) kanssa sekä hänen itse laatimansa suomenkielinen *Catechismus*, *Yxi wähä rucous kiria* sekä otsikoltaan tuntematon virsikirja. Kaikki kolme kirjaa ilmestyivät ilmeisesti vuonna 1583.²³

Kirkollisen kirjallisuuden laatiminen ja kääntäminen jatkui 1500- ja 1600-luvun taitteessa piispa Ericus Eri Sorolaisen (n. 1545–1625, Turun piispa vuodesta 1583) aikana samalla, kun uskonnolliset jännitteet kiertyivät Juhana III:n (1537–1592, kuninkaana vuodesta 1568) uudistusten, hänen poikansa Sigismundin (1566–1632, Ruotsin kuninkaana 1592–1599) katolisuuden ja tätä vastustaneen Kaarle-herttuan (1550–1611, kuninkaana Kaarle IX 1604 lähtien) valtopolitiikkaan. Vuonna 1593 Uppsalan kokouksessa hyväksyttiin Augsburgin tunnustus, josta alkoi konfessionalistisen luterilaisuuden aika Ruotsissa. Uppsalan kokoukseen osallistuivat monet Turun hiippakunnan johtavat kirkonmiehet, kuten piispa Ericus Sorolainen, hänen kanssaan samaan aikaan Rostockissa opiskellut Turun tuomiorovasti Petrus Henrici Melartopaeus (n. 1550–1610), Maskun kirkkoherra ja rovasti Hemminki Maskulainen (n. 1550–

21 Juusten 1978; Juusten 1988; Heininen 2012a, 133–143.

22 Lagus 1845, 166; Tengström 1825, 21–24; toisessa kirjeessä Juhana III vielä määrää Finnolle maksettavista palkkioista (Leinberg 1898, 44).

23 Juva 1952, 72–109; Knuutila 1997a, 81–83, 134–138; Knuutila 1997b 147–149; Kurvinen 1929, 256–312; Lehtonen 1999, 41–44; Lehtonen 2013a, 112–114; Lehtonen 2016, Lempiäinen 1988, 361–366.

1619) sekä Tenholan kirkkoherra Thomas Laurentii (k. 1595). Merkitävien pappismiesten joukkoon kuului samaten Rostockissa opiskellut Marcus Henrici Helsingius (n. 1565–1609), jota on pidetty yhdessä Petrus Melartopaeuksen kanssa tiukemman oikeaoppisen ja tunnustuksellisen luterilaisuuden edustajana.²⁴

Ericus Sorolaisen johdolla käynnistettiin uusi *Raamatun* suomennostyo, johon osallistuivat Petrus Melartopaeus, Marcus Helsingius, samaten Rostockissa opiskellut Viipurin koulun rehtori Christian Bartholdi (Ruuth, k. 1604) sekä Wittenbergissä opiskellut Turun kirkkoherra Gregorius Teit (n. 1560–1615).²⁵ Komitean työ ei koskaan valmistunut, mutta siihen osallistuneet jättivät jälkensä suomenkielisen kirjallisuuden historiaan. Ericus Eri Sorolainen suomensi Ruotsin uuden kirkkojärjestyksen 1614 ja laati laajan suomenkielisen *Postillan*, jonka ensimmäinen osa painettiin vuonna 1621.²⁶

Petrus Henrici Melartopaeus tunnetaan vuonna 1595 ja 1596 lähettämistään paimenkirjeistä, joissa hän ankarin sanakääntein tuomitsi paavillisina pitämiään tapoja, sekä viidestä Hemminki Maskulaisen virsikirjassa vuonna 1605 julkaistusta virrestä.²⁷ Sekä Melartopaeus että Hemminki olivat olleet mukana 1593 Uppsalan kokouksessa ja 1600 Linköpingin valtiopäivillä. Melartopaeus oli vahvasti sitoutunut Kaarle-herttuan ja tätä tukeneen papiston osan näkemyksiin poistettavista seremonioista ja ”papistisesta taikauskosta”. On ilmeistä, että myös Hemminki oli samalla kannalla varsinkin, kun tiedetään häntä tukeneen Kankaisten Hornien haaran olleen tätä mieltä.²⁸ Hemminki julkaisi virsikirjan lisäksi vuonna 1616 *Piae Cantiones* -kokoelman suomennoksen nimellä *Vanhain Suomen maan Piispain ja Kircon Esimiesten Latinan kielised laulud*. Sekä Petrus Melartopaeuksen että Hemmingin virret ja

24 Heininen 1974; Heininen 2005, 638–639; Pirinen K. 1991, 322–343; Rapola 1963a, 139–140; Väänänen 2011 (Petrus Henrici Melartopaeus); ks. myös Czaika 2002.

25 Lehtonen 2000, 143; Pirinen, K. 1991, 334–336; Rapola 1963a, 139–140; Väänänen 2011 (Marcus Helsingius, Christian Bartholdi Ruuth; Gregorius Teit)

26 Ericus Eri Sorolainen 1988; Maliniemi 1963, 166–171; Paarma 1980, 142; Parvio 1990, 991–1050; Väänänen 2011 (Ericus Eri Sorolainen).

27 Paarma 1980, 245–246; aiemmin Petrus Henrici Melartopaeus on sekoitettu (Suomi 1963a, 258) Kemiön kirkkoherraan Petrus Pauli Melartopaeukseen (k. 1585) ks. Väänänen 2011 (Petrus Pauli Melartopaeus, Petrus Henrici Melartopaeus); myös Autio 2005; Heininen 2000b.

28 Lehtonen & Kallio 2017.

hurskaat laulut poikkesivat Jacobus Finnon poeettisista ratkaisuista: niissä oli riimiin ja säkeistömuotoon yhdistetty runsaasti alkusointua, kalevalamitan kaltaisia säemuotoja ja suullisessa perinteessä yleisiä formuloita.²⁹

Ensimmäiset suomenkieliset kirjat olivat jumalanpalveluksen ja muiden kirkollisten toimitusten sekä kansan opettamisen kannalta välttämättömiä kristinuskon perusteoksia, joiden ensisijainen tarkoitus oli välittää kristikunnan suurta kirjallista traditiota kansankielelle kaikkien ymmärrettäväksi. Vaikka esimerkiksi Agricolan jumalluetteloa on hattu lukea ensimmäisenä suomenkielisenä etnografisena kansanuskon kuvauksena, ei Agricolalla eikä muilla suomalaisilla reformaatioajan oppineilla näytä olleen erityistä tavoitetta kansankulttuurin kuvaukseen tai tallentamiseen. Kansan tavat ja niistä kertomisen perinteet kuitenkin heijastuivat eri tavoin oppineisiin teksteihin.

Oppineet kirkonmiehet lähestyivät suullista kulttuuria ja rahvaan uskomuksia ennen kaikkea soveltamalla oman kirjallisen kulttuurinsa normeja ja käsitteitä, mutta rivien välistä ja joskus suoraan riveiltäkin on luettavissa, miten suullinen perinne vaikutti kirjalliseen kulttuuriin. Mikael Agricolan *Davidin psalttarin* (1551) alkupuhe on ensimmäinen teksti, jossa suoraan kuvataan suomalaisia kansanuskomuksia. Agricola nimeää hämäläisten ja karjalaisten ”epäjumalia” ja määrittelee niiden vaikutuspiirit. Samalla hän rinnastaa esikristilliset uskomukset ja jumalhahmot katolisen pyhimyspalvonnan kanssa.³⁰ Paulus Juusten laati useita piispankirjeitä ja piti vuonna 1573 Turussa pappiskokouksen, jossa luetut statuutit ovat säilyneet.³¹ Statuutit tuomitsivat noidat ja loitsijat.³² Lyhyttä mainintaa on pidetty todisteena luterilaisen reformaation myötä voimistuneesta hyökkäyksestä kansanuskkoa, taikuutta ja pakanallisuutta vastaan.³³ Juusten itse lainaa nimeltä mainiten katolista edeltäjänsä piispa Conradus Bitziä. Sama lähde on antanut aiheen

29 Ks. luku *Pyhimysuskon suuret ja pienet traditiot*; myös Lehtonen 2000, 156–158; Lehtonen 2013a, 124–130.

30 Agricola III, 213–214; myös Anttonen 2012; Lehtonen 2016, 184–188.

31 Lagus 1836, 13–51.

32 Lagus 1836, 23–24.

33 Esim. Sarajas 1956, 16, 311.

kirkkohistorioitsija Kauko Piriselle käsitellä keskiaikaista kirkollista pyrkimystä juuria ”torjuttavaa pakanallista tapaa” ja reformaation aikaista pakanuuden ja taikauskon vastaista kamppailua, joka heijasteli Ruotsissa pidettyjen kirkolliskokousten ja kirkkokäsikirja *Nova Ordinantian* kantoja.³⁴ Juusten nojasi vahvasti kirkolliseen kirjalliseen perinteeseen: hän siteeraa Mooseksen kirjoja ja lainaa aiempien pappiskokousten päätöksiä.³⁵ Sekä Conradus Bitzin että Paulus Juustenin kannanotot näyttävät ennemminkin heijastelevan kirkonmiesten opillis-kirjallista perinnettä kuin kansanuskon arkipäivää. Tämä ei tarkoita sitä, ettei kuvausten kaltaisia käytäntöjä olisi voinut aikakauden suullisessa perinteessä olla käytössä ja kirkonmiesten tiedossa. Kuvausten ensisijainen intentio ei kuitenkaan ollut näiden tapojen tarkka kuvaus tai dokumentaatio, vaan ne olivat osa perinteisiä maailmasta puhumisen tapoja. Näiden tekstien valossa reformaatioajan pappien asennoituminen kansanuskoa kohtaan ei välttämättä ollut aiempaa tiukempaa, vaikka näyttää siltä, että vanhatestamentilliset pakanuuden ja noituuden tuomiot nostettiin uudella tavalla lähtökohdaksi ja niiden värittämänä tarkasteltiin niin katolisen kultin piirteitä kuin ”pakanallisia” kansanuskomuksiakin. Taikuuden kitkeminen yltyi toden teolla vasta 1600-luvulla ja silloinkin ensisijaisesti maallisen vallan ja maallisten tuomioistuinten toimesta.³⁶

Jacobus Finnon suhde suulliseen perinteeseen näyttäytyi ennen kaikkea hänen esipuheensa ja virsirunoutensa kautta. Jacobus otti virsikirjansa (1583) esipuheessa kantaa rahvaan ”jumalattomiin, häpeällisiin ja naurettaviin” lauluihin, jotka olivat paholaisen juonen takia syrjäyttäneet kristillisen lauluperinteen. Samalla hän kuvasi laulajien kykyä improvisoida ja painaa lauluja muistiin sekä näiden keskinäistä kilpalaulua – tosin hänen kuvauksensa ei suoraan viittaa suomalaiseen kontekstiin, vaan ylipäätään kansanomaiseen kulttuuriin silloin, kun kristillinen laulukulttuuri on syrjäytetty. Esipuheessa ja itse virsissä – sekä omissaan että suomennoksissa – hän näyttää ottaneen etäisyyttä suullisessa

34 Pirinen, K. 1991, 260–261, 367–368.

35 Ks. s. 97–101.

36 Ks. Heikkinen 1969; Heikkinen & Kervinen 1990, 319–338; Nenonen 1992; Toivo 2008; Toivo 2016; Ruotsin osalta ks. Ankarloo 1984; Ankarloo 1990; Gothe 1993; Oja 1997; Viron ja Liivinmaan osalta ks. Ankarloo & Henningsen 1990.

perinteessä vallinneisiin muotoihin.³⁷ Poeettiset valinnat asettavat hänet antagonistiseen suhteeseen perinteisen laulukulttuurin kanssa.

1600-luvun alussa Hemminki Maskulainen kiitteli edeltäjänsä ja säilytti hänen laulunsa virsikirjan toiseen editioon, mutta valitsi omissa runoissaan täysin toisen poeettisen linjan: hän ei vältellyt perinteiselle suulliselle runoudelle ominaisia piirteitä, kuten alkusointua, toistoa tai vakiintuneita formulaita, jolloin hänen moniin riimillisiin, säkeistömuotoisiin teksteihinsä tuli myös kalevalamittaista suullista runoutta muistuttavia piirteitä.³⁸ Myös Hemmingin virsikirjaan viisi laulua tehneen Petrus Henrici Melartopaeuksen virsisuomennokset suosivat alkusointua ja muita kalevalamittaisen runouden piirteitä. Perinteisen suullisen kulttuurin piirteiden ottaminen osaksi virsirunoutta ei kuitenkaan tarkoittanut löysemppää ideologista otetta. Sekä Hemminki että Petrus olivat aiempaa tiukemman tunnustuksellisen luterilaisuuden kannattajia, ja Petruksen tiedetään hyökänneen voimakkaasti katolisina pidettyjä uskonnollisia muotoja vastaan.³⁹

ESIKRISTILLISET PERINTEET JA TAIKAUSKO

Turun hiippakunnan kansankulttuurista keskiajalla ei ole säilynyt kirjallisia lähteitä. Reformaation myötä lähdetilanne muuttuu jonkin verran. On ilmeistä, että erottautuminen aiemmasta keskiaikaisesta (katolisesta) uskonnollisesta perinteestä johti myös kansanuskon uudenlaiseen tarkasteluun, ja toisaalta aiempaa laajemman tekstimäärän painaminen ja säilyminen johtivat tämän tarkastelun tallentumiseen. Olennaiseksi tuli tunnistaa mikä tahansa vääristymä uskomuksissa tai uskonnollisiksi ymmärretyissä tavoissa, koska aiempaa kirkollista kulttia pidettiin vääristyneenä tai epäonnistuneena. Muutoin kansanuskomuksista on vain satunnaisia mainintoja.⁴⁰

37 Lehtonen 2016, 193–207.

38 Hemminki Maskulainen 1605; Hemminki Maskulainen 1607; Hemminki Maskulainen 1630; ks. luku *Pyhimysuskon suuret ja pienet traditiot*; Suomi 1963a, 253–258; myös Laitinen 2005; Lehtonen 2013.

39 Lehtonen & Kallio 2017; Paarma 1980, 142; Rapola 1963a, 139–140; Väänänen 2011 (Hemmingius Henrici Maskulainen, Petrus Henrici Melartopaeus); Östegren 1987.

40 Lehtonen 2016; ks. muualta Euroopasta Ankarloo 1984; Burke 2009; Cameron 2011; Ginzburg 1982; 1996; Marrone 2015; Muchembled 2011; Muir 2009; Thomas 1991.

Useat maininnat 1500- ja 1600-luvuilta viittaavat siihen, että esikristilliset perinteet, uskomukset ja kultit olivat vahvempia harvaan asutuilla kaskialueilla Savossa ja Karjalassa sekä Moskovan valtapiiriin ennen vuotta 1617 kuuluneessa Karjalassa.⁴¹ Toki myös Hämeessä, Satakunnassa ja Pohjanmaalla nousi noitaoikeudenkäyntien yhteydessä esiin yksittäisiä tapauksia, jotka viittasivat esikristillisiin kultteihin (Hauhon ukon vakat, Lohtajan noitarumpu, ”Puujumala” jne.).⁴²

Seikkaperäisin pakanalliset tavat tuomitseva kuvaus tulee idän kirkon puolelta. Novgorodin arkkipiispa Makari kielsi 1530-luvulla Vatjan viidenneksen eli Inkerinmaan asukkaita viemästä uhreja ”tšuudilaisten arpojen inhoittaviin rukouspaikkoihin ja hautaamasta kumpuihin ja kalmistoihin näiden arpojen johdolla”.⁴³ Lisäksi hän kielsi arpoja antamasta lapsille nimiä. Toisessa yhteydessä Makari selosti Iivana IV:lle pakanuutta löytyvän ”kaikkialla Karjalan maassa Konevitsaan asti ja Nevan suuren järven (Laatokan) takana saksalaisten (ruotsalaisten) rajalle Kajaanin luo ja ympäri Pielisjärven Lieksanjokeen asti ja villissä Lapissa”. Tšuudit, izhorit ja karjalaiset palvoivat hänen mukaansa metsiä, kiviä, jokia, soita, lähteitä, vuoria, mäkiä, aurinkoa, kuuta, tähtiä ja järviä ja toivat hengille veriuhreja, kuten härkiä, lampaista, muita eläimiä ja lintuja. Makari ei suhtautunut pakanuuteen yhtään läntisiä kollegojaan vähemmän tuomitsevasti. Hän samaisti menot paholaisen palvontaan ja kuvasi, miten pyhimysten kuvia heitetään tuleen, lapsia uhrataan ja muuten yritetään miellyttää paholaista. Taikauskon hävittämiseksi seudulle lähetettiin munkki Ilja, joka repi uhrimajoja, poltti pyhiä lehtoja ja heitti uhrikiviä veteen sekä kastoi niitä, jotka eivät vielä olleet kastetta saaneet. Seuraavalla lähetysmatkallaan Ilja taivutteli väestöä luopumaan loitsuistaan. 1500-luvun kuluessa Karjalaan rakennettiin useita rukoushuoneita.⁴⁴ Piispa Makarin ja muiden 1500- ja 1700-lukujen ortodoksilähteiden valossa ei vaikuta uskottavalta se pitkään elänyt ajatus, että esikristillisiin tapoihin viittaavan kansanuskon säilyminen

41 Lempäinen 1967, 377–379; ks. myös Gothe 1993, 81–84; Heikkinen & Kervinen 1990; Kuha 2016; Siikala 2012.

42 Harva 1948; Heikkinen 1969; Nenonen 1992; Siikala 2012; Toivo 2008; Toivo 2016.

43 Sit. Kuujo 1955, 173; ks. myös Kirkinen 1970, 131.

44 Kuujo 1955, 173–175; Tarkiainen & Tarkiainen 1985.

Karjalan ja Inkerin alueilla olisi johtunut ortodoksisen kirkon sallivammasta asenteesta verrattuna luterilaisiin.⁴⁵

Makarin valitukset kuulostavat samantapaisilta kuin luterilaisten piispojen ja pappien, tosin sillä erotuksella, että hän hyökkäsi pakanuutta ja paholaisen palvontaa vastaan huomattavasti jyrkemmin ja yksityiskohtaisemmin kuin 1500-luvun reformaattorit rajan toisella puolen. Toki Mikael Agricola tuomitsi *Dauidin psaltarin* esipuheessa vuonna 1551 hämäläisten ja karjalaisten uskomukset, mutta hän viittasi menneisyyteen eikä häneltä tunneta ohjetta aktiiviseen taikauskon hävittämiseen.⁴⁶ Yhtä vähän Paulus Juusten tai kukaan muukaan 1500-luvun pappismies on jättänyt jälkeensä yhtä jyrkkää taikauskon tai pakanuuden tuomiota – Juustenin pappiskokouksessa 1573 luettamat statuutit hyökkäävät taikuutta ja loitsimista vastaan suorilla lainauksilla keskiaikaisista vastaavista statuuteista ja Mooseksen kirjoista ja rangaistukseksi määrätään sulkeminen kirkon yhteydestä (ekskommunikaatio) ja ankaria sakkoja. Juusten viittasi selvästi oppineiden kansainväliseen käsitykseen taikuuudesta.⁴⁷ Piispa Ericus Sorolainen luetteli entisaikojen suomalaisten pakanallisia uskomuksia *Postillansa* esipuheessa vuodelta 1621, viittasi luettelossaan kirkkohistoriallisiin esikuviin, kuten varhaiskristilliseen historioitsijaan Kesarean piispaan Eusebiokseen (n. 275–339), ja asetti näin kuvauksensa osaksi universaalia kristillistä historiantulkintaa. Eniten Makarin kantoja muistuttaa suomea taitamattoman piispa Isaacus Rothoviuksen (piispana 1627–1652) Turun Akatemian avajaisissa 1640 pitämässä saarnassa esiintyvä hyökkäys kansan taikauskoa, pakanuutta ja noituutta vastaan:

Här hoss oss finnas groffna återleffuor aff hedningarnas afguderij och widskepelse... de lappa ihoop sit eget narrspel... man finner här i landet stort gäckerij med fiskerij, notadrächter och tjderns förändringar... de resa up kors på wäghar, krypa på knäen ansyles kring kyrkior.⁴⁸

45 Västrik 2007, 44–73, 94–116.

46 Ks. s. 83–95; myös Lehtonen 2016.

47 Ks. s. 98–101.

48 Sit. Gothe 1993, 81–82.

Täällä meidän keskuudessamme on säilynyt jäänteitä pakanoiden epäjumalanpalveluksesta (jumalattomuudesta) ja taikauskosta... He kokoavat niistä omat narrimenot... Tässä maassa on suurta ilveilyä kalastuksessa, nuotanvedossa ja aikojen muutoksissa... He pystyttävät ristejä teiden risteyskiin ja konttaavat polvillaan kirkkojen ympäri.

Vaikka Rothovius hyökkää selkeästi aikalaisten ”pakanallista epäjumalan palvontaa” (*hedningarnas afguderij*) vastaan, hän käy elinkeinomagian ja vuodenkiertoon liittyvien rituaalien ohella ennen kaikkea keskiaikaisia tapoja, kuten teiden risteyskiin pystytettyjä ristejä ja kirkkojen ympäri konttaamista vastaan. Tässä hän muistuttaa ankaraa katolisten jäänteiden vastustajaa tuomiorovasti Petrus Henrici Melartopaeusta, joka 1595 tuomitsi kiertokirjeessään kirkoissa jatkuneet katolisten menojen rippeet, kuten ehtoollisastian (*hostia*) kohottamisen (*elevatio*).⁴⁹ Toisaalta hän antaa samassa saarnassaan varhaisimman yksityiskohtaisen kuvauksen karhunpeijaisista. Rothovius kävi kamppailuaan epäpuhtaina, katolisina tai pakanallisina pitämiään kansantapoja vastaan myöhemminkin papistolle vuonna 1646 osoitetussa saarnassaan, jossa hän tuomitsee maalliset ”isiltä perityt” runot ja sepitykset (*Dicht och Påfund*).⁵⁰

Rahvaan tapoja ja uskomuksia kuvattiin useissa 1400- ja 1500-luvun teksteissä Ruotsissa ja Liivinmaalla.⁵¹ Vadstenan birgittalaisluostarissa laaditussa *Siælinna thrøst* eli Sielujen lohdutus -nimisessä saksasta ruotsiin käännettyssä tekstissä kuvataan erilaisia Mooseksen ensimmäisen käskyn vastaisia tapoja ja uskomuksia.⁵² Seuraavalla vuosisadalla Ruotsin johtava reformaattori Olaus Petri kuvasi teoksessaan *Swensk Cröneka* eli Ruotsin kronikka 1530-luvulta ruotsalaisten muinaisuskoa ja rinnasti Thorin, Odinin ja Freijan kreikkalais-roomalaisen pantheonin jumaliin Juppiteriin, Marsiin ja Venukseen.⁵³ Olaus Petri ei kuitenkaan viittaa

49 Lehtonen & Kallio 2017; Paarma 1980, 245–246.

50 Sarajas 1956, 41–42; Rothovius 1640; Rothovius 1646.

51 Ks. Olaus Petri 1917, 111; Magnus 2010, 129–134, 159–162; Russow 2004, 123–137; Burke 2009, 290, 298; Mitchell 2011; Mänd 2005, 170–171.

52 Henning 1954; Anttonen 2012; Mitchell 2011, 113–115, 130; Voigt 1989.

53 Olaus Petri 1917, 10–12.

oman aikansa kansanuskoon, vaikka oikeusasiakirjoissa on muun muassa Tukholmasta säilynyt vielä 1400-luvun lopulta viittauksia Odinin palvontaan.⁵⁴ Olauksen nuorempi veli, Uppsalan arkkipiispa Laurentius Petri johti uuden, vuonna 1571 ilmestyneen *Kirkkojärjestyksen* laatimista. Teos otti selkeämmin kantaa taikuuteen ja vääränlaisiin lauluihin kuin varsinaiseen ”pakanuuteen”.⁵⁵ Veljesten aikalaiset ja vastinparit Johannes ja Olaus Magnus, Uppsalan viimeiset katoliset arkkipiispat, kuvasivat maanpaossaan värikkäästi Ruotsin historiaa ja tapoja. Olaus Magnus kuvaa perinpohjaisesti teoksessaan *Historia de gentibus septentrionalibus* (1555) erilaisia taikuuden muotoja yhtä lailla ylhäisten kuin alhaistenkin parissa. Noituutta ja epäjumalien palvontaa hän käsitteli laveasti kokonaisen kirjan verran (lib. III) – kirja alkaa kuvauksella liettualaisten ja suomalaisten pakanuudesta sekä niiden vertaamisella antiikin kirjallisuudesta tunnettuihin kuvauksiin. Hän kertoo lappalaisista ja heidän noitarummuistaan sekä pohjalaisten harjoittamasta taikuudesta.⁵⁶

Olaus Magnus liitti suomalaisten ja lappalaisten kuvauksen yleiseen Pohjolan eksotiikkaan ja tulkitsi uskomukset liittämällä ne antiikin kirjallisuudesta tunnettuihin malleihin. Vasta 1600-luvun mittaan noitaioikeudenkäyntien yhteydessä yksityiskohtaisemmat maininnat aikalaisten taikauksesta lisääntyvät.⁵⁷ Tuolloin niihin sekoittuu oppineiden omaksumia kansainvälisiä noituuskäsityksiä, jotka esiintyivät samanlaisina muualla Ruotsin valtakunnassa ja lavealti eri puolilla Eurooppaa.⁵⁸ Suomessa tunnetuissa noitaioikeudenkäynneissä 1500- ja 1600-luvulla syytetyistä noin puolet oli miehiä, kun muualla Euroopassa naisten osuus oli n. 75 %. Tämän on ajateltu viitanneen šamanistiseen perinteeseen tai muihin esikristillisiin elementteihin.⁵⁹ Selkeästi esikristillisiä saati šamanistisia viittauksia oli kuitenkin suhteellisen vähän. Taiat ja loitsut liittyivät ennen kaikkea parannustaikuuteen, karja-

54 Mitchell 2011, 173.

55 Kyrkoordning 1571, 80–83, 107, 113–115, 135–136; ks. s. 114.

56 Magnus 2010, 129–170; lappalaisten ja suomalaisten noituudesta kirja III, luvut 2, 16, 17; Vilkuna 1977, 48–55.

57 Lempiäinen 1967, 377–379; ks. myös Gothe 1993; Harva 1948; Hautala 1954; Heikkinen 1969; Kuha 2016; Laurila 1956; Nenonen 1992; Sarajas 1956; Toivo 2016.

58 Ks. Ankarloo 1984; Heikkinen 1969; Nenonen 1992; Oja 1997; Toivo 2008.

59 Ankarloo & Henningsen 1990; Burke 1990; Heikkinen & Kervinen 1990; Marrone 2015, 190–191.

onneen ja muihin karjatalouden ja maanviljelyskulttuurin piirteisiin, pyyntionneen ja metsästysmagiaan. Käräjäpöytäkirjoihin tallentuneista loitsuista osa oli kristillisille hahmoille osoitettuja rukousloitsuja ja parannustaikuutta, joita kehystettiin *Isä meidän* -rukouksella ja muilla kirkollisilla formuloilla.⁶⁰

OPPINEIDEN LITURGINEN MAAILMA JA KANSANUSKON MAAGISUUS

Uuden ajan alun oppineiden ja kansankulttuurien suhteiden tarkastelu ohjaa usein piilo-olettama oppineen kulttuurin jatkuvuudesta nykymaailmaan ja vastaavasti kansankulttuurin hitaasta, kokonaisvaltaisesta katoamisesta. Kirjallista ja opillista kulttuuria on tapana tarkastella osana länsimaista kehityskertomusta joko kirkollisen, opillisen tai väljemmin modernin maailman perusedellytykseksi ymmärretyn kirjallistumisen osana. Yksinkertaisimmillaan reformaattoreista puhutaan omien kielialueidensa kirjakielten kehittäjinä ja renessanssihumanismin edustajina. Kansainvälisessä tutkimuksessa on toki jo vuosikymmeniä korostettu jatkuvuuksien rinnalla radikaaleja katkoksia: erilaisin painoituksin käsitehistorioitsijat (Otto Brunner, Reinhart Koselleck), uuden poliittisen aatehistorian edustajat (Quentin Skinner, Kari Palonen), hermeneuttiset filosofit ja uushistoristiset kirjallisuudentutkijat (Hans-Georg Gadamer, Stephen Greenblatt) sekä löyhästi jälkistrukturalisteiksi nimetyt filosofit ja historioitsijat (ennen muuta Michel Foucault) ovat korostaneet ajatus- ja ilmaisumuotojen sidonnaisuutta omaan aikalaisyhteyteensä ja eroja myöhempään ajatustapoihin nähden.⁶¹

Meikäläisissä tutkimuserinteissä suomenkielisten oppineiden ilmaantumisen on nähty suorassa jatkumossa myöhempään suomenkieliseen kulttuuriin, vaikka usein on kummeksuttu varhaisen oppineiston osoittamaa suomalaisen kansanperinteen tuntemattomuutta tai hyljeksintää. Kansanperinteen hidasta ilmaantumista lähteisiin on tarkasteltu oppineiston kansankulttuurin tuntemuksen lisääntymisenä

60 Ks. Gothe 1993; Heikkinen 1969; Heikkinen & Kervinen 1990; Kuha 2016; Nenonen 1992; Toivo 2008; Toivo 2016. Shamanismista: Siikala 1992; Siikala 2012; Katajala-Peltomaa & Toivo 2004; loitsuista ks. s. 367–382.

61 Ks. esim. Evans 2001; Jordanova 2006; Palonen 1988; Rorty et al. 1984.

ilman riittävää pohdintaa siitä, minkä takia jokin kansankulttuurin piirre on ollut missäkin tilanteessa tarpeellista mainita kirjallisissa teksteissä tai mitä kaikkea on voitu tietää kirjallisten lähteiden ulkopuolella.⁶² Varhaisen uuden ajan alun kirkonmiehiä on tarkasteltava heidän omista lähtökohdistaan. Suomenkielisten rannikkoseutujen kasvatteina he ovat tunteneet rintamaiden maaseutuyhteisöjen vuotuis- ja elinkeinoperinteitä ilman sen suurempaa tarvetta raportoida näistä kirjallisissa teksteissään. Ehkä vielä olennaisempaa on kuitenkin huomata uuden ajan alun kristillisenkin maailmankuvan maaginen luonne.

Keskiajan ja uuden ajan alun oppineisto Euroopassa, Itämeren alueella ja Suomessa oli osa kirkollista säätyä, jonka todellisuutta ja vuotuiskäytäntöjä säätelivät liturginen kalenteri ja sen mukainen pyhän historian ja toistuvien vuotuistapahtumien nivoutuminen toisiinsa. Kaikissa kirkoissa toistettiin hiukan muunnellen uskonnollisia menoja, jotka viittasivat *Vanhan* ja *Uuden testamentin* kertomuksiin ja niiden ”typologiseen” toistumiseen kuunalisessa ajallisessa todellisuudessa. Raamatullista liturgiaa täydennettiin kristillisen kirkon historiaan liittyvillä juhlapyhillä.⁶³

Keskiaikainen pyhimyskalenteri – joka hiukan muokattuna säilyi luterilaisen reformaation jälkeen – nosti raamatullisten tapahtumien rinnalle kirkon pyhiä henkilöitä, joiden ympärille kehkeytyi erilaisia kulttikäytäntöjä pyhimysten juhlista ja kunnioittamisesta pyhiinvaelluksiin.⁶⁴ Ihmisten omaa elämänkiertoa jäsennettiin väkevillä rituaaleilla, jotka liittivät yksilöt osaksi uskoviensa yhteisöä (kaste, konfirmaatio), riitin vahvistamiseksi aviopareiksi ja perheiksi (avioliittoon vihkiminen)⁶⁵ ja siirsivät heidät täältä tuonpuoleiseen (hautajaiset ja vainajan siunaaminen). Nämä rituaalit eivät olleet suoraan *Raamatun* tekstien säätelemiä, vaan muovautuneet kirkon, paikallisyhteisöjen ja aikaisempien tapaperinteiden välisissä pitkissä vuoropuheluissa.

62 Esim. Hautala 1954; Laurila 1956; Sarajas 1956; Suomi 1963b.

63 Malmstedt 1994; Muir 2009; Palazzo 2000.

64 Ks. Heikkilä 2010b; Katajala-Peltomaa et al. 2014.

65 Kirkollinen vihkiminen ei kuitenkaan vielä 1600-luvun alkuun mennessä ohittanut oikeudellista maallista avioliittoa. Kirkko kyllä tarjosi kirkollista vihkimystä ja sen muodossa omaa rituaalista kehystään, mutta sitä ei pidetty legitiimin avioliiton edellytyksenä, ks. Knuutila 1990, 595 & *passim*.

Keskiajan ja varhaismodernin ajan oppineet tulkitsivat usein kansanuskon erilaiset henkiolennot ja supranormaalit voimat paholaisesta lähtöisin olevina demoneina ja niiden manaamisen tai pakottamisen loitsuilla taikuudeksi ja paholaisen palvonnaksi. Reformaation myötä sekä protestantit että katoliset sovelsivat demonista tulkintaa myös toistensa uskonnollisiin menoihin.⁶⁶ Tämä tarkoitti sitä, että keskiajalla todennäköisesti hyväksytyt kansanhurskauden muodot, kuten rukousten ja opinkappaleiden toistaminen, rukousloitsut ja pyhitettyjen aineiden (kynttilät, suola, vihkivesi) kansanomaisen käyttäminen muuttuivat tuomittavaksi epäjumalanpalvelukseksi, josta saattoi joutua vastaamaan maallisessa oikeudessa.⁶⁷

Kristinuskoa ei kannatellut pelkkä uskovien yhteisö, vaan yhtä lailla järjestäytynyt byrokraattinen instituutio, joka tukeutui erityistaitoihin, erityisesti luku- ja kirjoitustaitoon ja läntisen kirkon piirissä latinaksi välitettyyn opilliseen kulttuuriin, pitkäaikaiseen koulutukseen, sen sisältämiin siirtymäriitteihin ja papilliseen vihkimykseen, joka teki maallikosta (*laicus*) vihittyjen säädyn (*ordo*) jäsenen. Tie vihkimykseen edellytti luku- ja kirjoitus- sekä latinantaidon lisäksi kultin edellyttämiä taitoja, kuten laulamista ja erilaisten rituaalien oikeanlaista suorittamista. Uskonharjoitus perustui kanonisoituihin käytäntöihin, jotka pyrittiin pitämään läpi vuosisatojen ja kaikkialla kristikunnassa mahdollisimman samoina. Muuntelu johti usein vakaviin uskonnollisiin kiistoihin.⁶⁸

Uuden ajan alun reformaatio liittyi pitkään sarjaan uskonnollisia uudistusliikkeitä, jotka olivat toistuneet kristillisen kirkon historiassa. Niitä yhdisti vaatimus palaamisesta alkuperäiseksi uskottuun uskonharjoitukseen. Kiistoissa oli kyse yhtä paljon teologisista oppikysymyksistä kuin uskonharjoituksen oikeista muodoista – sekä tietysti vallasta ja aineellisista resursseista. Reformaation muutokset uskonharjoituksessa olivat yksi tapa erottautua ja irrottautua aiemmista käytänteistä ja valtarakenteista, näin varsinkin Manner-Euroopan porva-

66 Ks. Cameron 2011, 196–210, 219–229; Katajala-Peltomaa & Toivo 2004; Kierckhefer 2014; Marrone 2015; Mitchell 2011.

67 Ks. Kuha 2016; Lehtonen & Kallio 2017; Renvall 1949; Toivo 2016.

68 Ks. Duffy 2005; Muir 2009, 1–14, 163–251.

riston johtamissa urbaaneissa uudistusliikkeissä.⁶⁹ Tapahtui myös päinvastoin, kun ruhtinaat ja heihin tukeutuva uskonnollinen eliitti ajoivat uudistuksia, jotka johtivat kansan vastarintaan. Näin kävi eri puolilla Eurooppaa, myös Ruotsissa, jossa puhkesi useita vanhoillisia kapinaliikkeitä puolustamaan vanhaa katolista kulttia.⁷⁰ Turun hiippakunnassa toteutettu uskonnollinen uudistaminen on usein tulkittu muita Ruotsin hiippakuntia varovaisemmaksi ja konservatiivisemmaksi, radikaaleja muutoksia vältteleväksi. Suomen puolelta ei ole tietoja vastaavista kapinaliikkeistä, vaikka 1500-luvun lopulla puhkesikin laaja Nuijasotana tunnettu talonpoikaiskapina.⁷¹

Aikalaislähteistä välittyy kuva, että usein juuri kultin yksityiskohdissa tapahtuvat muutokset, kuten ehtoollisastian eli *hostian* kohottamisen (*elevatio*) kieltäminen ehtoollisjumalanpalveluksessa, olivat erityisen kiistanalaisia. Näin ei ollut yksin käytäntöjä uudistavan papiston näkökulmasta, vaan myös uudistuksia paikallistasoilla vastustavien maallikoiden ja paikallisen papiston mielestä.⁷² Toki uskonharjoituskäytäntöjen muutoksia keskeisempää oli Ruotsin valtakunnassa toteutettu kirkon valta-aseman purkaminen suhteessa kuninkaan maalliseen valtaan. Huikea määrä kirkon omistuksia, esineitä ja verotuloja siirrettiin kruunulle. On vaikea arvioida, miten paljon maallisen mahdin ja ulkoisen loiston riisuminen vaikutti papiston asemaan tämän- ja tuonpuoleisen maailman välillä ja uskottavien rituaalien toteuttajina. Lähteet eivät juuri kerro, vähenikö rituaalin voima, jos sen suorittajan ulkoiseen asemaan oli tullut kolaus, mutta ulkoisten välittäjien ja tehollisten aineiden, kuten suolan, öljyn ja vihkiveden poistamisen on täytyntä vaikuttaa uskoon rituaalien voimasta.⁷³

69 Ks. esim. Cameron 2012; Pettegree 2005; Rublack 2011; Wallace 2012.

70 Ks. Andrén 1999; Berntson 2010; Berntson 2016; Duffy 2005; Katajala 2004; Malmstedt 1994; Nyman 2002; Scribner 1987.

71 Ks. esim. Heininen 2012b; Holma 2008, 40–46; Lavery 2012a; Lavery 2012b; Pirinen, K. 1991; Ylikangas 1977.

72 Ks. Berntson 2010; Berntson 2016; Nyman 2002; vielä 1590-luvulla Klaus Fleming kuvasi juuri *elevatiota* ”vanhaksi, hyväksi ja kirkon seremonioista parhaaksi” (Paarma 1980, 245–246, ks. myös 252–253).

73 Uskonnollisiin menoihin puuttumisen ja esimerkiksi eräiden seremonioiden poistamisen aiheuttamasta vastarinnasta ja levottomuuksista sen sijaan on lähdemainintoja, joiden perusteella voinee tehdä johtopäätöksiä maallikoiden suhtautumisesta kirkollisiin rituaaleihin ja niiden voimaan. Ks. vastarinnasta Berntson 2016; Lehtonen & Kallio 2017.

Tutkimuskirjallisuudessa on yleisesti oletettu, että kirkollisten rituaalien vähentäminen olisi synnyttänyt tarpeen täydentäville kansanomaisille rituaaleille. Virallisen kultin seremonioiden poistaminen, muuttaminen tai vähentäminen saattoi johtaa kansanomaisten rituaalien synnyttämiseen.⁷⁴ Toisaalta on todennäköistä, että kansanomaiset rituaalit olivat usein eläneet jo aikaisemmin virallisten rituaalien rinnalla. Monissa 1600-luvun noituutta koskevista oikeustapauksissa tai kirkkokuriin liittyvissä tarkastuskertomuksissa rahvas tuntuu puolustavan vanhoja kristillisiä tai synkretistisiä perinnäistapoja – he toivoivat papin auttavan hyvän sadon tavoittelussa tai kadonneiden kotieläinten löytämisessä tai soveltavat itse synkretistisiä rituaaleja ja rukoilevat Neitsyt Mariaa, katolisia pyhimyksiä tai manaavat ”pyhää Ukkoa, ilman isää, Jumalan käskyläistä”.⁷⁵ 1500-luvun kirkkoherra oli yhtä aikaa paikallisyhteisönsä rituaalinen mahtimies ja huomattavien aineellisten resursien haltija eikä tämä asema hävinnyt reformaatiosta.⁷⁶

Reformaation ajan oppineisto edusti oman säätynsä johtavaa eliittiä: Mikael Agricola ja Paulus Juusten olivat hyvin palkattuja Turun koulun rehtoreita ja sitten piispoja. Jacobus Finno oli Maarian kirkkoherra, Turun koulun rehtori ja tuomiokapitulin *poenitentarius*. Samalla he olivat opillisesta sivistyksestään huolimatta sukusitein, taloudellisin ja yhteiskunnallisin kiinnikkein tiiviisti mukana paikallisyhteisössään. He laativat omaan ja hallitsijan tarpeisiin omaisuusluetteloita, vastasivat haltuunsa uskottujen tilojen viljelyksestä, vastasivat yleisillä teillä kulkevien kestityksestä, kävivät todennäköisesti kauppaa omilla ja verotuloina saamallaan tuotteilla ja olivat mukana hoitamassa oman sukupiiriinsä naimakauppoja ja omaisuusjärjestelyjä. Samalla he vastasivat omien yhteisöjensä ja niihin kuuluvien yksilöiden asemasta suhteessa tuonpuoleiseen maailmaan.⁷⁷

74 Ks. Ankarloo 1990, 288; Burke 2009; Muir 2009; Scribner 1987; myös E. P. Thompson (1997) on esittänyt vastaavan tulkinnan 1600–1700-luvun taitteen brittiläisestä kansankulttuurista, jonka piirissä olisi tapahtunut ”uuspakanallisten” juhlien ja riittien nousu vastareaktionä puritaaniselle uskonnolliselle ulkoisista seremonioista.

75 Gothe 1993, 82 *et passim*; Lempiäinen 1967, 377–379.

76 Ks. Gothe 1993; Suolahti 1912; 1919.

77 Ks. Paarma 1980; myös Heininen 2007a; Heininen 2012a; Leskelä 2016; Suolahti 1919, 53–94; Tarkiainen & Tarkiainen 1985.

Hajanaisista ja useimmiten myöhemmistä lähteistä tiedämme, että ”virallisia” kirkollisia rituaaleja täydennettiin omilla elämänkiertoon ja toimeentuloon liittyvillä rituaalisilla käytännöillä. Pyhimyksiin turvauttiin suomalaisessa kansanperinteessä vielä pitkälle 1800-luvulle. Kuten luvuissa kolme ja neljä kuvataan, rituaaliset käytännöt hakeutuivat kotitalouksien kannalta keskeisiin yhteyksiin ja tapahtumiin. On epäuskottavaa, etteivätkö seurakuntien papit ja hiippakuntien johtohahmot olisi olleet tästä tietoisia – he eivät olleet syntyneet papeiksi. Vielä ennen 1500-luvun loppua ei ollut muodostunut kuin muutama pappissuku, eikä sääty sulkeutunut myöhemminkään kokonaan porvaris- ja talonpoikaistaustaisilta.⁷⁸ Kirjallisten lähteiden perusteella näyttää siltä, että kansanuskon muodot huolettivat papistoa suhteellisen vähän – ja kun ne huolettivat, keskeistä oli niiden suhde reformaation aikaansaamiin kiistoihin siitä, milloin kristillinen riitti oli suoritettu oikein ja milloin väärin.⁷⁹

Sekä kristinuskon että kansanuskon rituaaleilla oli maagista, aineellista ja aineetonta maailmaa muuttavaa ja suojaavaa voimaa.⁸⁰ Näihin voimiin suhtautuivat vakavasti sekä kansa että oppineet. Voi jopa olla, että oikeanlaisen maailmanjärjestyksen takaaminen oikeanlaisilla menoilla huoletti rituaalien harjoittamisen ammattilaisia eli papistoa vielä enemmän. Esimerkiksi Mikael Agricolan kirkonmenoja käsittelevä *Käsikiria* antaa painokkaasti ohjeita siitä, miten vaikutusvoimainen kristillinen rituaali suoritetaan oikein. Yksittäisten ihmisten henkilökohtaiseen elämään ulottuvat kulttinenot – kaste, avioliittoon vihkiminen ja vainajan siunaus – ovat kaikki vahvasti maagisia, sekä aineetomaan että aineelliseen maailmaan vaikuttavia menoja. Niiden oikea suoritustapa tekee rituaalista sitovan ja vahvistaa sosiaalista järjestystä.

78 Suolahti 1919, 5–52; Paarma 1980, 140–142.

79 Muir 2009, 9, 202–251; ks. myös Cameron 2011, 196–210.

80 Ks. magian määritelmistä Ankarloo 1984; Nenonen 1992; Marrone 2015; Mitchell 2011; Stark-Arola 1998. Nykymääritelmässä ei enää tehdä eroa ”uskonnon” ja ”magian” välille, kuten uskonnollisten ajattelijoiden ja ensimmäisten antropologisten määrittelyjen kohdalla (esim. Frazer). Maagiseksi ymmärretään turvautuminen tuonpuoleisiin voimiin, jotta saataisiin aikaan vaikutuksia tämänpuoleisessa todellisuudessa. Myöhäiskeskiajan ja varhaismodernin ajan oppineille taas ratkaisevaa oli erottelu oikean uskonnon ja sen piirissä harjoitettujen rukousten, manausten ja eksorsismien sekä loitsujen, taikojen ja ennustusten välillä (ks. Cameron 2011, 196–210; Marrone 2015, 163–196; Muir 2009, 233–245).

Agricola vakuutti muiden uskonpuhdistajien lailla, että tietyistä aiemista sanamuodoista ja eleistä on luovuttava. Esimerkiksi kastekaavasta oli poistettava varmistuslausekkeet, jotka oli lausuttu siltä varalta, ettei kasterituaalia toisteta kahdesti. Toisaalta esimerkiksi paholaisen manaaminen poistettiin kastekaavasta vasta Ericus Sorolaisen vuoden 1614 käsikirjassa.⁸¹ Vastaavasti vuonna 1571 julkaistussa Laurentius Petrin kirkkokäsikirjassa keskustellaan yksityiskohtaisesti jumalanpalvelusmenojen oikeasta toimittamisesta. Erityisesti ehtoollisrituaalissa tapahtunut ehtoollisastian kohottaminen ja pappien nauttima ehtoollinen olivat edelleen kiistakysymyksiä, joihin oli erikseen puututtava.⁸² Vuosisadan lopulla Turun tuomiorovasti Petrus Melartopaeus ja useat ruotsalaiset piispat eivät puuttuneet vain kirkollisiin seremonioihin vaan yhtä lailla lukuisiin kansanuskon muotoihin, jotka he tulkittivat joko ”papistisiksi” tai ”epäjumalanpalvelukseksi”.⁸³ Kansan yksityiskohtaisesta tavasta käsittää kirkon menot kertoo muutoksia koskevan vastustuksen ohella osaltaan se, että juuri keskeisiin kristillisiin maagisiin rituaaleihin liittyviä elementtejä – kastekaavan teemat ja sanamuodot, siunattu suola ja vesi, *Herran siunaus*, *Isä meidän*, ehtoollisleipä – otettiin osaksi myös kansanuskon maagisia käytänteitä.⁸⁴

Kun tarkastellaan oppineiston käsityksiä kansanuskosta, erilaisia kuvauksia epäjumalista, kuvainpalvonnasta (*idolatria*), taikauksesta (*superstitio*) tai laulukulttuurista, on syytä muistaa, miksi jokin kansanomainen tai katolinen tapa näyttäytyi pahana, vaarallisena tai harmittomana. Olennaista on, että oppineinkin papisto oletti itse rituaalisten käytäntöjen vaikuttavan vahvasti, ei vain kunkin omaan pelastukseen tuonpuoleisessa, vaan yhtä lailla yhteisön menestykseen ja hyvinvointiin tämänpuoleisessa.⁸⁵ Vaikka Martin Luther oli korostanut sisäistetyn ja

81 Agricola III, 12; Lempiäinen 1965, 93–101, 115–117.

82 Kyrkoordning 1571, 85–90; Paarma 1980, 245–253.

83 Lehtonen & Kallio 2017.

84 Perkeleen (saastainen henki) manaamisesta veden voimalla ja kylvettämällä Agricolan käsikirjan kastekaavan (Agricola III 3–8) teemoja muistuttavasti esim. SKVR III3 4486; IX3 1601a; IX4 14, 45; 447; X1 716; 2086; suolasta esim. SKVR VII4 loitsut 2853; IX3 742; IX4 671; X1 2407; X2 3793; siunauksista ja rukouksista ks. myös esim. SKVR X2 3713; 3907; 3920, 3923; ehtoollisleivästä esim. SKVR X1 2053; X2 3939; 4427; XI 743; 2228; XII2 7172; XIII4 13229; ks. myös Issakainen 2012, 84–85; Mariasta ks. luku *Suomalainen Neitsyt Maria*; loitsuista ks. s. 367–382.

85 Tarkkiainen & Tarkkiainen 1985, 316–318.

ulkoisista menoista riippumattoman uskon merkitystä, ei hän itse eivätkä hänen pohjoismaiset seuraajansa suinkaan luopuneet kristillisen kirkon rituaaleista, vaan ainoastaan muokkasivat niitä ja korostivat oikeanlaisen uskonharjoituksen keskeisyyttä. Itse asiassa termi ”rituaali” tuli reformaation myötä yleiseen käyttöön eikä se enää rajautunut tarkoitamaan kristillisen kirkon riittä (*ritus*). Pelkkä osallistuminen ei enää riittänyt, vaan vaadittiin tunnustuksellista rituaalin merkityksen ymmärtämistä. Toisaalta kamppailu erilaisten kristillisten tunnustusten kesken käytiin teologisten traktaattien ja pamflettien lisäksi juuri tunnistettavilla ulkoisilla muodoilla ja rituaaleilla.⁸⁶ Tästä syystä Mikael Agricola kehottaa esimerkiksi *Davidin psaltarin* Alcupuheessa turvautumaan *Vanhan testamentin* psalmeihin vaivojen karkottamiseksi ja hyvän sadon takaamiseksi vanhojen pakanallisten loitsujen tai katolisten rukousten sijaan, ja antaa ohjeita papeille oikeasta tavasta esittää psalmeja.⁸⁷

Agricola, Juusten ja Sorolainen epäjumalista ja taikauskosta

Helmikuun 7. päivänä 1549 Turun koulun rehtori Mikael Agricola ja Turun tuomiorovasti Canutus Johannis (n. 1505–1564) kirjoittivat Säämingin pappilassa Olavinlinnan päällikölle Gustaf Finckelle (n. 1510–1566) ja kiittivät tätä avusta, jonka he olivat saaneet suorittaessaan tarkastusta Savonlinnan läänissä. He kertoivat, että

rahvaassa tuskin on ketään, joka tarkoin osaa yksinkertaisesti Isä meitä, mitä sitten uskontunnusta, käskyjä ja muita kristillisiä kapaleita, ja joka voisi talonväelleen ja lapsilleen sellaista yksinkertaisesti opettaa. Tämä näyttää olevan tavaton ja kauhea asia kristillisessä kansassa; jonka vuoksi, jos mieli välttää moninaisia Jumalan vitsauksia, olisi kohtuullista, että esivalta... tästä lähtien antaa kapalaisen sekä nimismiesten että muiden yksinkertaisesti esittää

86 Muir 2009, 163–201.

87 Lehtonen 2016.

katekismusta kansalle, jotta se siitä saisi halun käydä jumalanpalveluksissa kirkoissa ja paremmin oppia Isä meidän ym.⁸⁸

Muutamaa vuotta aiemmin läänin talonpojat olivat valittaneet kuningas Kustaa Vaasalle Agricolan langon kirjuri Clemethin langettamista erilaisista sakoista, joita oli määrätty useista erilaisista syistä – muiden muassa koska talonpojat olivat ”juoneet ukkosen (*thordens*) maljoja”. Kirjuri Clemeth joutui sittemmin kuninkaan epäsuosioon, ja hänet erotettiin vuonna 1547 tehtävästä.⁸⁹ Se, että talonpojat katsoivat aiheelliseksi ja mahdolliseksi valittaa sakoistaan viittaa siihen, että he pitivät ukkosen maljojen juomista yleisesti katsoen sopivana, ei millään tavoin pakanallisena.

Agricola ja Canutus Johannes eivät kuitenkaan puhuneet kirjeessään mitään rahvaan taikauskosta (lat. *superstitio*, ruots. *vanstro*), epäjumalanpalveluksesta (lat. *idolatria*, ruots. *affguderij*), noituudesta (lat. *maleficia*, ruots. *trolldom*) tai taikuudesta (lat. *sortilegia*, ruots. *vidskepelse*).⁹⁰ Sen sijaan Agricolan ja Canutuksen kirjeen teksti muistuttaa jossain määrin Martin Lutherin ja Philipp Melanchthonin selostusta Saksin maaseudulle tehdystä tarkastuksesta, josta Luther sai herätteen laatia *Vähä Katekismuksensa* (*Enchiridion. Der kleine Catechismus* 1529):

Äskeisillä tarkastusmatkoilla havaitsemani valitettava ja onneton hätätila on suorastaan pakottanut minut tekemään tästä katekismuksesta eli kristinopin esityksestä lyhyen, suppean ja yksinkertaisen. Voi hyvä Jumala sitä surkeutta, minkä olen saanut nähdä! Tavallinen kansanmieshän ei varsinkaan maaseudulla tiedä kristinopista yhtään mitään, ja valitettavasti myös monet papit ovat jokseenkin taitamattomia ja kyvyttömiä opettamaan.⁹¹

88 KB Cod. Holm. Ep. F 2; Arwidsson 8, 1856, 58–60; suom. Tarkiainen & Tarkiainen 1985, 316–318; ks. myös Lempiäinen 1967, 76, 496; Pirinen 1962, 153.

89 ”Än haffue vij almoghen vtgijorth 8 pund huethe för thet [vi] drucko thordns gildhe” (“Lisäksi olemme me rahvas suorittaneet 8 puntaa viljaa, siksi että joimme ukkosen maljoja”, Arwidsson 1853, 309; koko valituskirjelmä 277–328. Arwidsson pitää asiakirjaa koosteena eri aikoina esitetyistä valituksista ja ajoittaa sen vuosille 1545–1550; ks. myös Heininen 2007a, 25, 122, 345; Tarkiainen & Tarkiainen 1985, 31–34). Keskiajan ja uuden ajan alun ruotsinkielessä sana *thorden* merkitsi ukkosta. Sen viittaus Thorjumaluuteen oli samanlainen kuin suomen kielen sanalla ”ukkonen” Ukkoon.

90 Ankarloo 1984, 17, 22 & *passim*.

91 Luther, *Vähä katekismus*.

Mikael Agricola ja Canutus Johannis käyttävät Lutherin *Katekismuksen* sanontoja, korostavat kansan tietämättömyyttä, yksinkertaisen opetuksen tarvetta ja viittaavat suoraan katekismukseen. Luther kuitenkin esitti, että maaseudun kansanmies ”ei tiedä kristinopista yhtään mitään”. Agricola kumppaneineen kirjoitti, että kristillisiä opinkappaleita ei osata ”tarkoin” ja että ne pitäisi oppia ”paremmin”. Savolaiset talonpojat esitetään kristittyinä, joiden tiedot ovat vajavaisia. Muissa yhteyksissä Agricola myös moittii oppimattomia ja taitamattomia pappeja.⁹²

Kolme vuotta myöhemmin 1.4.1551 Mikael Agricola kirjoitti Tukholmaan kirjanpainajalleen Amund Laurenzonille, että hän oli saanut valmiiksi ”Daavidin psalttarikirjan” (*Dauidz Psaltare Boock*) ja pyysi Amundia suosittelemaan kirjaa maisteri Olaus Petrille, jotta tämä tauttelteli kuninkaan tukemaan sen painatusta.⁹³ Tunnetuimman ja levineimmän suomalaisen kansanuskon kuvauksen sisältävä *Dauidin psalttari* saatiin painettua samana vuonna. Agricola laati teokseen proosa- ja runomuotoisen johdannon ja julkaisi käännökset kaikista psalmeista, jotka hän oli kääntänyt itse ja yhdessä muiden kääntäjien kanssa.⁹⁴ Hän ei nimeä muita kääntäjiä, mutta Paulus Juusten vihjaa teoksessaan *Catalogus et ordinaria successio (Turun piispainkronikka)*, että Agricola olisi käyttänyt hänen katedraalikoulun teineillä käännättämiään ja korjaamiaan psalmeja.⁹⁵ Tutkijoiden kesken ei vallitse yksimielisyyttä, oliko Agricola käyttänyt Juustenin käännöksiä.⁹⁶ Juustenin vihjaus kuitenkin kertoo osaltaan, että psalmien kääntäminen koettiin merkittäväksi ja yhteiseksi tavoitteeksi.

Mikael Agricola perusteli johdannossa *Daavidin psalttarin* arvon. Psalmi muodostivat Agricolan – ja hänen opettajansa Martin Lutherin – mukaan pienoisraamatun tai *wehe Biblian*, joka tiivisti kaiken

92 Agricola III, 211.

93 Arwidsson 1853, 319; Heininen 2007a, 300; Tarkiainen & Tarkiainen 1985, 321–323.

94 ”Quin coco Ramattu todhista, nin mös Dauid tesse Psaltarista... Muistas sis Rucollesas heite, iotca Tulkitzit Somexi Neite” (Agricola III, 214; ks. myös Häkkinen 2010).

95 Juusten 1988, 75.

96 Viljo ja Kari Tarkiainen pitävät osaa psalmeista Juustenin ja tämän oppilaiden työnä (Tarkiainen & Tarkiainen 1985, 79, 219–220), mutta Simo Heininen (2007a, 333–335; 2012a, 47–49) torjuu tämän mahdollisuuden.

olennaisen *Raamatusta*.⁹⁷ Ennen kaikkea *Psalttarin* tehtävänä on johdattaa ihmiset noudattamaan Mooseksen lain ensimmäistä käskyä olla palvomatta mitään muita jumalia.⁹⁸ Tämä motivoi myös Agricolan oman alkupuheen runomuotoisen osan, jossa hän antoi ohjeita psalmien lukemisesta ja laulamisesta, kertoi omasta kirjallisesta työstään, luetteli hämäläisten ja karjalaisten epäjumalia ja torjui ”paavin vallan alla” harjoitetun kuvainpalvonnan.⁹⁹

Psalttarin asema *Raamatun* tiivistelmänä, monoteistisen uskon pilarina ja kristillisen kultin musiikin perusteoksena ovat olennaisia, kun Agricolan omaa alkupuhetta ja sen motivaatiota tulkitaan. Miksi juuri tässä yhteydessä Agricola halusi kertoa hämäläisten ja karjalaisten uskomuksista?

Daavidin psalttari oli kristikunnan tärkein rukous- ja laulukirja, jonka tekstit toimivat pohjana messun ja hetkipalvelusten lauluille. Niitä laulettiin suorasanaisesti *Raamatun* tekstin mukaan, mutta uskonpuhdistajat Martin Luther etunenässä muokkasivat niitä runomittaan yhtä lailla pappien kuorilauluiksi kuin seurakunnan yhteislauluiksi tarkoitetuiksi virsiksikin.¹⁰⁰ Parallelismia ja metaforista kieltä viljelevässä suorasanaeisessa asussaankin psalmien tekstit kuuluvat *Raamatun* selkeimmän poettisten, laullisten tekstien joukkoon.

Mikael Agricolan *Daavidin psalttarin* nimiölehdellä on lainaus Luukaan evankeliumista: ”Caiki piti teutetemen, mite kirjoitettu on Mosen Lais, ia Prophetis, ia Psalmisa minusta” (uusimmassa *Raamatun* suomennoksessa: ”Kaiken sen tuli käydä toteen, mitä Mooseksen laissa, profettojen kirjoissa ja psalmeissa on minusta kirjoitettu.”).¹⁰¹ Agricola kertoi, että kirjassa on kuningas Kustaan ”tahdon ja käskyn merkki tämän kirjan vahvistukseksi” sekä kehotukset keskinäiseen kunnioitukseen, rakkauteen, jumalanpelkoon ja kuninkaan kunnioittamiseen.¹⁰²

97 Agricola III, 202–204; Luther 1525; ks. myös Fredriksson 1985, 51; Heininen 2007a, 306–308.

98 ”Sille siteuarten ombi coco Psaltari kirjoitettu, ette Jumala tulis kijetuxi, ia Ensimeisen Keskyen perest, paluelluxi” (Agricola III, 203).

99 Agricola III, 209–214; Lehtonen 2016.

100 Ks. Anttila 2013; Göransson 1999; Herl 2004; Jenny 1989; Kurvinen 1929; Leaver 2004; Liedgren 1967; Pettegree 2005, 40–75.

101 Lk 24:44

102 Agricola III, 197.

Nimiölehden evankeliumilainaus antoi luku- ja tulkintaohjeen ja viittaus kuninkaalliseen käskyyn vahvisti käännöksen arvovaltaisen ja ”virallisen” luonteen. Luukas asetti psalmit kristillisen historianteologian yhteyteen: *Vanha testamentti* ja sen psalmit ennakoivat *Uutta testamenttia* ja Kristuksen tulemista – ja keskiaikaisen käsityksen mukaan niistä saattoi johtaa maailmanhistorialle ”typologisen” eli historian kulkua ennakoivan mallin.¹⁰³ Agricola kuvaili laveasti psalmien tehtävää ja luetteli eri psalmien tyypit.

Quarto-kokoisen teoksen varsinaisessa alkupuheessa on 16 sivua. Niistä kymmenen ensimmäistä sisältää proosamuotoisen referaatin *Daavidin psalttarista*, tiiviin selostuksen kuningas Daavidin vaiheista, psalmien sisällöstä, vaikutuksesta, asemasta kristillisessä teologiassa ja tehtävästä. Toinen paririimilliseen knittelimitaan kirjoitettu osio on painettu säkeittäin kuudelle sivulle.¹⁰⁴

Alkupuheen proosaosiossa ei ole selkeää omistusta sen enempää ruhtinaalle, papistolle kuin maallikkolukijoillekaan, vaikka usein reformaattoreiden kirjoissa oli. Sen sijaan loppuruno alkaa ”kaikille suomalaisille” osoitetulla tervehdyksellä. Proosamuotoinen alkuosa on ajaton, siinä puhuja ei astu esiin eikä puheen kohdetta ilmaista. Sen sijaan loppuruno on selkeästi ajallinen, paikallinen ja persoonallinen. Siinä puhutun kohde ja puhuja täsmennetään. Agricola nimesi itsensä (”Caikille Somalaisille toiuottaa, Michael Torsbius Agricola”), listasi oman aiemman tuotantonsa ja kertoi lopuksi vielä tarkkaan, missä hän on työnsä tehnyt (”Turun Caupungis tapactui se, Pyhen Lauritzan Honese. Sielles poican Christiane ilmei, quin HERRA neite meiden cauttan tei”).¹⁰⁵

Alkupuheen alussa Agricola mainitsi *Psalttarin* asemasta *Raamatussa* ja teologisessa perinteessä ja siirtyi sitten kuvaamaan Daavidin vaiheet karhun surmanneesta paimenesta Goljatin voittajaksi, kuningas Saulin kadehtimaksi ja ahdistelemaksi lainsuojattomaksi sekä lopuksi Saulin kuoltua uudeksi kuninkaaksi. Daavidin soitto, laulu ja psalmit ihastuttivat monia, mutta sitten hän sortui synnintekijäksi, vietti Batsheban ja

103 Ks. Lehtonen 1999b.

104 Agricola III, 197–212; Heininen 2007a, 303.

105 Agricola III, 209, 214.

antoi surmata Uriahin sekä kapinoivan poikansa Absalommin. Daavidin psalmit kertoivat näistä vastoinkäymisistä ja tuskasta, mutta myös voitoista, menestyksestä ja Jumalan palvelemisesta. Agricola oli aikalaistensa tapaan tietoinen siitä, että kaikki psalmit eivät ole Daavidin laattimia.¹⁰⁶

Agricola keskittyi kuvaamaan psalmien moraalisesti jalostavaa vaikutusta: ne puhdistavat suun, kirkastavat ihmisen ja pukevat hänet pansariin, niiden veisaaminen estää tekemästä syntiä. Hän vetosi varhaiskristillisiin kirkkoiisiin Hippon piispaan Augustinukseen ja Kesarean piispaan Basileios Suureen.¹⁰⁷ Psalmit ennustavat tulevan (Kristuksen tulemisen, viimeisen tuomion), kertovat menneisyydestä ja osoittavat oikean moraalin (”Tuleuaisia hen ennustapi. Hystoriat ia Tecoinmenot hen mainitze. Elemisen Lait ia Tauat hen osottapi.”). Lopuksi proosajakso huipentui luetteloon psalmien opetuksista ja kehotti lukijaa: ”Et-kös wimen caiki ne hyuet quin sine aiatella taidhat, sielde ope?” Jakso päättyi kunnianosoitukseen ainoalle kolminaiselle Jumalalle ja sanaan ”Aamen”.¹⁰⁸

Runomuotoinen jakso sisältää painetussa kirjassa 91 parisäettä, jotka on jaettu 182 riville. Teksti alkaa lukijan puhuttelulla ja Agricolan teosten luettelolla sekä kehotuksella ottaa vastaan myös *Daavidin psalttari*. Teoksen perussanoma toistetaan: ennen kaikkea psalmit tuovat lohdun kaikkiin murheisiin ja vastoinkäymisiin, jotka ihmistä voivat kohdata. Lukijaa neuvotaan lukemaan edeltävä alkupuhe, jos hän haluaa tästä vielä lisää tietoa. Viittaus korostaa jo muutenkin selvää erottelua tekstin kahden osan välillä, kun edellinen jakso ei eronnut vain muodollisesti (proosa/runo) vaan päättyi jo aameneen ja toinen alkoi ikään kuin alusta lukijan puhuttelulla, tekijän identifioitumisella ja töiden luettelemisella.¹⁰⁹

Agricola kertoi psalmien käytöstä ennen vanhaan eli katolisella ajalla, kun ne muodostivat monta kertaa vuorokaudessa toistuvien hetki-palvelusten ytimen: ”Aian luetin ia weisatin, Rucoltin ia mös sarnatin.”

106 Agricola III, 202; Heininen 2007a; Hobbs 1990, 87–90.

107 Agricola III, 207.

108 Agricola III, 201–208.

109 Agricola III, 209–214; ks. Fredriksson 1985, 92–102; Heininen 2007a, 308–319; Häkkinen 2010, 7–15.

Myös nykyisyydessä oli syytä harjoittaa psalmien lukemista ”Quin Carhu Sikiöns noleskele”. Lukeminen takasi hengen urheuden ja ruumiin väkevyyden.¹¹⁰ Lukeminen tarkoitti tässä yhteydessä yhtä lailla ääneen lukemista, resitoimista, laulamista tai äänetöntä lukemista.

Agricola siirtyi antamaan ohjeita psalmien laulamisesta: hänen mukaansa kuoripappien tuli veisata psalmeja vuorolauluna, niin kuin on ollut tapana.¹¹¹ Tähän kohtaan on tutkimuksessa viitattu osoituksena Agricolan konservatiivisuudesta ja pyrkimyksestä pitäytyä vanhassa kato-liselta ajalta periytyvässä liturgian esitystavassa.¹¹² Hän palasi kuvaamaan entisiä hetkipalveluksia, psalmilaulun ja lukukappaleiden (”lexyt”, *lectiones*) vuorottelua. Sitten hän puhutteli moitiskelemaan sävyyn lais-koja pappeja, kehotti heitä opiskelemaan, saarnaamaan ja rukoilemaan (”Studera, sarnaa, ia Rucole”). Pappistehtävän määrittelyä on pidetty osoituksena dominikaanisen perinteen vaikutuksesta Agricolaan.¹¹³ Jakson päätteeksi hän puolusteli oman käänöksensä epätäydellisyyttä: ”Waicka wähe murtu Psalmein tulkitos, Rucouskirias ia tesse Ramatos.”¹¹⁴

Alkupuheen kolmella viimeisellä sivulla on kuuluisa luettelo hä-mäläisten ja karjalaisten epäjumalista. Toisin kuin tutkimuksessa on esitetty, luettelo ei ole muusta teoksesta irrallinen lisäys.¹¹⁵ Ensinnäkin Agricola etenee alkupuheessaan johdonmukaisesti raamatunhistoriasta psalmien moraaliseen merkitykseen ja sitten runomuotoisessa osiossa omaan aikaansa ja paikkaansa. Agricola motivoi koko *Psalttarin* seuraavasti: ”Sille siteuarten ombi coco Psalttari kirioitettu, ette Jumala tulis kijtetuxi, ia Ensimeisen Keskyn perest, paluelluxi.” *Psalttarin* tehtävänä

110 Agricola III, 209–211; ks. Heininen 2007a, 310; Pirinen 1962, 187; ks. myös Magnus 2010, kirja 18, luku 26, 839–840. Tämän lähteenä on 1200-luvun oppinut Vincentius Beauvaislainen, joka oli lainannut käsitöksensä Pliniukselta (Granlund 1951, 358).

111 ”Nin caxi ia caxi Wersuns woroin, lukecan Papit, quin on Chorin Tapa ollut, ia oleman pite, Ah Jumalan Mies tee aina site. Muinen Jumalan Palueluxes, pidhettin Kircois ia Salauxes Colme taica ydhexen Psalmit, olit senielkin mös Lexyt walmit.” (Agricola III, 211; ks. myös Schalin 1946; Schalin 1947.) Agricolan termi ”wersuns” tarkoittaa säettä (värssy) ja ”lukeminen” viittaa psalmien resitoimiseen tai laulamiseen (*lectiones* = ”lexyt” eli lukukappaleet).

112 Pirinen 1962, 186–188; Schalin 1946, 218–236.

113 Holma 2008, 43.

114 Agricola III, 211.

115 Vrt. Heininen 2007a, 124.

on vahvistaa ensimmäisen käskyn noudattamista, jonka Agricola oli muotoillut *Abckiriaan*: ”Ele cumardha weraita Jumaloita”.¹¹⁶

Kun luterilaiset *Psalmtarin* kommentaattorit ja katekismusten kirjoittajat muualla Euroopassa käsitelivät *idolatria*a eli epäjumalien tai kuvainpalvontaa, he keskittyivät katoliseen pyhimys- ja pyhäinjäännösten palvontaan. Kansan taikauskoiset tavat saatettiin mainita, mutta laveammat kansanuskon tai pakanuuden kuvaukset olivat harvinaisia.¹¹⁷ Agricolan aikalainen ja esikuva Olaus Petri Ruotsissa käsiteli kyllä ruotsalaisten epäjumalien palvontaa, mutta se tapahtui hänen historiateoksensa *Swensk Cröneka* esipuheessa, jossa hän viittasi ”esi-isien muinaisiin tapoihin”.¹¹⁸ Agricola tunsi Olaus Petrin teoksen hyvin. Hän ei ainoastaan omistanut sen käsikirjoitusta, vaan hän oli laatinut siitä omakätisesti kopion Anna Clemetzdotter Hogenskild Bielkelle.¹¹⁹

Agricolan luetteloa hämäläisten ja karjalaisten epäjumalista on pidetty osoituksena hänen uudenlaisesta humanistisesta kiinnostuksesta kansan tapoihin, mutta *Psalmtarin* kontekstissa tämä vaikuttaa liioittelulta.¹²⁰ On myös mahdollista, että käsitykset kansanuskosta ja sen myyttisistä hahmoista ovat eläneet oppineiden keskuudessa heidän oman hiippakuntansa historiaan liittyvänä perimätietona. Joka tapauksessa Agricola harjoitti polemiikkia kahdenlaista epäjumalain palvontaa (*idolatria*) vastaan: ensin hän kertoi menneessä aikamuodossa hämäläisten ja karjalaisten epäjumalista ja niiden palvonnasta, ja sitten siirtyi vielä läheisempään menneisyyteen ja käsittelee katolisen ajan

116 Agricola 2007, 6; ks. myös Agricolan käännös Mooseksen 2. kirjasta (20:2–6): ”MINE OLEN SE HERRA SINUN JUMALAS, Joca sinun Egyptin maalda vloswienyt olen, sijte Oriaudhenhonesta. Ei sinun pidhe muita Jumaloita pitemen minun coctani. Ei sinun pidhe ychteken Cuua eike iongun Moto sinulles tekemen, taicka ninen ielkin quin ylhelle Taiuas ouat, eli ninen ielkin, iotca alhalle ouat Maan päle, eike ninen ielkin, iotca Wesis Maan alla ouat. Ele nijte paluee. Sille Mine se HERRA sinun Jumalas, olen yxi wäkeue Kiuascostaia, ioca etziskelen ninen lsenden pahattegnot Lastein, haman colmanden ia nelienden Poluein asti, iotca minua vihasit. Ja teen Laupiudhen monen Tuhanden päle, iotca minua racastauat, ia piteuet minun Keskyini.” (Agricola III, 203.)

117 Ks. esim. *En ny Psalmebog* 1983, 1r–2r; Luther 1985, 474–475; ks. myös Luther 1525; Luther 1539; Luther 1543; *Malmö-salmebog* 1967, 19–24; Slüter 1858, 1r–11r; myös Lehtonen 2016.

118 Olaus Petri 1917, 4–6; ks. myös *Kyrkoordning* 1571, 106–107.

119 KB Cod. Holm. D. 409; Parvio 1968, 25–27, 29–32; ks. myös Fredriksson 1985, 96–97; Heininen 2007a, 119–122, 257; Lahtinen 2007b, 124–135.

120 Harva 1948, 2; Hautala 1954, 26; Heininen 2007a, 310–311; Häkkinen 2012b, 27–29; myös Anttonen (2012, 189–190) kritisoi tätä tulkintaa.

kuvainpalvontaa. Hänelle kyse oli kilpailevista ja vääristä uskomuksista. Kirkkohistorioitsija Simo Heininen on osuvasti huomauttanut, että hieman ennen pakanajumaluuksien luetteloa Agricola toteaa psalmien laulamisen tai lukemisen ja Herralle osoitettujen avunpyyntöjen antavan todellisen avun missä hyvänsä vaivassa, myös elinkeinojen turvaamisessa: ”Jos Pouta ia Hala Pellos polta, ettei toiuota Leipe eli Olta. Nins Sadhet ia hyue Ilma anot, sijttes saat Tulot ja Elot.” Heininen pitää myös *Ne Prophetat* -käännöksen alkupuheessa ollutta luetteloa kristillisen Jumalan hyvistä antimista vastineena hämäläisten ja karjalaisten epäjumaliltaan anelemiin antimiin.¹²¹ Agricola määritteli Suomen alueet eri yhteyksissä. *Uuden testamentin* alkupuheessa hän jakoi maan tarkemmin (Varsinais-)Suomeen, Hämeeseen ja Karjalaan sekä rannikon ja saariston ruotsalaisalueisiin.¹²² Sama jako toistui muissa lähteissä, kuten Paulus Juustenin Turun hiippakunnan piispainluettelossa *Catalogus et ordinaria successio episcoporum Finlandensium* ja useissa muissa teoksissa.¹²³ Epäjumalia luettellessaan hän viittasi hiippakunnan keskuksesta Turusta katsoen perifeerisiin hämäläisiin ja karjalaisiin.¹²⁴

Mikael Agricolan *Daavidin psalttarin* alkupuhe on ollut suomalaisten uskontotieteilijöiden, folkloristien, kirjallisuudentutkijoiden ja kirkkohistorioitsijoiden ahkeran tutkimuksen kohteena.¹²⁵ Syy kiinnostukseen on selvä, koska Mikael Agricola esitti alkupuheessaan luettelot hämä-

121 Agricola III, 210; Heininen 2007a, 310; samaan käsitukseen näyttää viittaavan Agricolan ja Canutus Johanniksen Säämingissä kirjoittaman kirjeen varoitus Herran vitsauksista, ks. suom. Tarkiainen & Tarkiainen 1985, 316–318.

122 Agricola tervehtii lukijoitaan *Uuden testamentin* jälkimmäisessä alkupuheessa sanoin ”Hyue Somalainen Hemeleinen Carjalainen” (Agricola II, 16) ja kuvaa sen lopussa, miten ensin (varsinais)suomalaiset, sitten hämäläiset ja karjalaiset kristillistettiin, ja kertoo lopuksi, mistä ”wiele tenepene Rotzinkielelle puhuaat” Uudenmaan rantakansa Porvoon ja Raaseporin lääneissä, Kalannin saaristolaiset ja pohjalaiset ovat tulleet. Suomen maantiedettä hän kuvaa nojautuen Jacobus Zeiglerus Landauksen teokseen *Scandia* vuodelta 1532 ja jakaa maan Etelä- ja Pohjois-Suomeen (jotka muodostavat Varsinais-Suomen), Ylä- ja Ala-Satakuntaan, Hämeeseen, Karjalaan, Uuteenmaahan, Raaseporiin, Pohjanmaahan ja tutkijoita askarruttaneeseen Kalantiin (Agricola II, 18–20; Heininen 2007a, 258).

123 Juusten 1988, 49.

124 Heininen 2007a, 310.

125 Ks. mm. Anttonen 2010; Fredriksson 1985, 50–53, 96–102; Haavio 1959; Harva 1948, 1–21; Hautala 1954, 25–34; Heininen 1992; Heininen 1994; Heininen 2007a, 297–335 & *passim*; Häkkinen 2007a, 62–92; Häkkinen 2010, 7–15; Tarkiainen 1934, 68–74; Tarkiainen & Tarkiainen 1985, 218–237; Sarajas 1956, 5–17; Suomi 1963a, 69–138; Voigt 1989.

läisten ja karjalaisten palvomista epäjumalista. Luettelo kiinnosti jo Agricolan aikalaisia, sillä 1500- ja 1600-luvulla siitä laadittiin muunnelmia ruotsiksi ja latinaksi ja se oli pohjana, kun Thomas Hiärne (1638–1678) ja häntä seuranneet oppineet loivat kuvan virolaisten muinaisuskosta.¹²⁶ Yhteistä näille tutkijoille ja tulkitsijoille on ollut, että he ovat ensisijaisesti olleet kiinnostuneita alkupuheen lopussa olevasta runosta. Sen yhteyttä alkupuheen muuhun sisältöön tai *Daavidin psalttariin* ei ole juuri pohdittu. Edes laajasti alkupuhetta käsitelleet uskontotieteilijä Uno Harva ja kansanrunoudentutkija Martti Haavio eivät kiinnittä huomiota ”jumalluettelon” asemaan Agricolan alkupuheessa ja sen merkitykseen laajemmin *Psalttarin* kokonaisuudessa.¹²⁷

Tutkimus on keskittynyt Agricolan lähteiden tunnistamiseen ja aitojen suomalaisten uskomuksien seulomiseen. Vanhempia lähteitä olennaisempi vertauskohta on ollut myöhempinä vuosisatoina tallennetun suomalaisen ja karjalaisen – ja toissijaisesti inkeriläisen ja virolaisen – suullisen kansanperinteen välittämä kuva itämerensuomalaisen väestön mytologiasta, jumaluuksista tai myyttisistä agenteista. Tutkimuksen päälinjoja ovat olleet epäjumalien tulkitseminen suomalaisen esikristillisen kansanuskon ilmauksiksi.¹²⁸ Tästä linjasta poikkeaa Martti Haavio, joka kritiikkiä saaneessa teoksessaan *Karjalan jumalat* (1959) tulkitsee Agricolan Karjalaan sijoittamat jumaluudet kansanomaiseksi muunnelmaksi kristillisestä pyhimyskalenterista. Haavion pohjatekstinä käyttämä pyhimyskalenteri on pitkälti spekulatiivinen, ja hän itsekin tunnustaa, etteivät kielitieteilijät tue hänen etymologisia argumenttejaan. Hänen tulkintalinjansa ei saa tukea empiirisestä aineistosta. Myöhemmin tallennetussa kansanperinteessä suuri osa Agricolan mainitsemista hahmoista esiintyy, osa tosin toisenlaisissa rooleissa tai merkityskonteksteissa. Niiden esiintyminen ei myöskään jakaudu samalla tavoin karjalaiselle ja hämäläiselle kulttuurialueelle kuin Agricolan kuvauksessa.

Uno Harva, Vilmos Voigt ja Veikko Anttonen pitävät Agricolan tärkeimpänä esikuvana myöhäiskeskiaikaista *Siælinna thrøst* -teosta

126 UUB Palmsk. 311:127, 311:129; *Tidningar utgifne af et Sällskap i Åbo* 1778, 113–114; ks. Harva 1948, 1–41; Sarajas 1956, 5–17; Pöldvee 2016.

127 Ks. Harva 1948; Haavio 1959.

128 Uskontotieteellisestä ja folkloristisesta tutkimuksesta ks. Anttonen 2012.

(saks. alkuteos *Der Selen Trost* 1300-luvulta), joka on Voigtin mukaan katekeettinen opas ja tarkoitettu Mooseksen lain ensimmäisen käskyn selitykseksi.¹²⁹ Teos on yhdistetty Agricolaan melko hennoin perustein – sen ruotsintajana on pidetty Vadstenan birgittilaisveljeä Olaus Gunnaria, joka kuului Naantalın luostarin perustamista varten Turun hiippakuntaan lähetettyihin veljiin.¹³⁰ Ei kuitenkaan ole olemassa mitään näyttöä siitä, että käsikirjoitus olisi ollut Suomessa tai että Agricola olisi sen tuntenut. Sen sijaan on hyvin mahdollista, että Agricola oli perillä tämän kaltaisesta myöhäiskeskiaikaisesta katekeettisesta perinteestä. Vadstenan birgittalaisluostarin *Sielinna thröst* -käsikirjoitus ei ole sama teos kuin *Codex Westhiin* (1540-l.) sisällytetty *Sieluin vahvistus*, joka on käänös luterilaisen Urbanus Rhegiuksen (1481–1541) laajalle levinneestä teoksesta *Seelena ärztney für gesund und krancken* (1529). Tämä teos oli erittäin suosittu 1500-luvun Ruotsissa, ja siitä ilmestyi useita ruotsinkielisiä laitoksia. Teos ei kuitenkaan käsittele pakanuutta, taikauskkoa tai ylipäätään kansan uskomuksia.¹³¹ ”Sielun lohdutus” tai ”vahvistus” oli ennen kaikkea lajinimitys kristilliselle hartauskirjallisuudelle.

Simo Heinisen perusteellisten lähdetutkimusten perusteella tiedämme, että Mikael Agricola nojautui ennen kaikkea Wittenbergissä laadittuihin luterilaisiin psalttareihin ja niiden kommentaareihin.¹³² Tärkeimpiä lähteitä olivat Martin Lutherin saksannos Daavidin psalttarista (1525), Johannes Bugenhagenin psalttarikommentaarit (1524) sekä Eobanus Hessuksen latinankielinen ja runomuotoinen psalttari (1537).¹³³ Samalla Agricola tietysti tukeutui muuhun Wittenbergissä ja kirjoista omaksu- maansa oppineisuuteen. Luterilaiset katekismukset sekä virsi- ja rukouskirjat sisälsivät Agricolan oman *Rucouskirian* tavoin psalmikäännöksiä. Niiden johdannoissa puhuttiin yhtä lailla kansan laulumieltymysten ja taikauskon juurimisesta sekä Mooseksen lain ensimmäisen käskyn noudattamisesta.¹³⁴

129 Anttonen 2012, 190–192; Harva 1948, 1–21; Voigt 1989, 59–76.

130 Voigt 1989; ks. Henning 1954; 1960, 158–164.

131 *Codex Westh* 2012, 44, 145–148; ks. myös Murray 1952, 96–97.

132 Heininen 1992; Heininen 1994; Heininen 2007a.

133 Heininen 2007a, 62–93, 209–306 & *passim*.

134 Lehtonen 2016.

Eniten Agricolan alkupuhe muistuttaa Martinus Mosvidiuksen (Martynas Mažvida n. 1510–1568) kaksiosaista esipuhetta vuonna 1547 Königsbergissä painattamaan liettualaiseen katekismukseen, joka oli käännöns Jan Seklucjanin laatimasta Lutherin *Vähä-Katekismuksen* puolannoksesta.¹³⁵ Sen latinankielisessä esipuheessa kuvataan liettualaisten epäjumalia ja niiden palvontaa. Latinalaista esipuhetta seuraava runomuotoinen liettuankielinen esipuhe, jossa teema toistuu.¹³⁶ Latinankielinen proosajohdanto on osoitettu papistolle, ja se kertoo liettualaisten kuvainpalvonnasta:

Mikä onkaan kauhistuttavampaa kuulla kuin se, että monet sekä harjoittavat että osoittavat avoimesti kuvainpalvontaa (*idolatria*). Jotkut palvovat puita, toiset jokia, jotkut käärmeitä ja jotkut muita olioita, joilla he uskovat olevan jumalallinen kunnia. On niitä, jotka uhraavat Percunaalle. Toiset palvovat Laucosargusta turvataksseen sadon ja toiset Semepatesta varmistaakseen karjaonnan. Ne jotka ohjaavat mielensä noituuteen (*maleficia*) pitävät jumalinaan Eithavarosta ja Caucosta.¹³⁷

Liettuankielisessä runomuotoisessa riimillisessä johdannossa Mosvidius puhutteli seurakuntalaisiaan ”veljiä ja sisaria”, kehotti heitä olemaan kunnan kristittyjä ja välttämään heittäytymistä ”vanhaan pimeyteen” ja turvautumasta vanhoihin pakanajumaliin ”Kaukakseen, Szemepatikseen ja Laugasargakseen tai paholaismaisiin jumalattariin”. Niiden ja Aithwarsin palvonta johti Mosvidiuksen mukaan helvetin uuniin.¹³⁸ Mosvidius erosi pohjoismaisista kollegoistaan Olaus Petristä ja Mikael

135 Mosvidius 2000; ks. Mannhardt 1936, 279–280; Žukas 1996, 22–23; myös Uno Harva (1948, 1) mainitsee ohimennen Mosvidiuksen.

136 Mosvidius 2010, 68–72; Lehtonen 2016.

137 ”Imo quod auditu horribilius est, multi etiamnum manifestam idolatriam et exercent et profitentur palam: alij arbores, alij flumina, alij serpents, alij aliud colunt, honorem exhibentes diuinum. Sunt qui Percuno uota faciam, quibusdam ob rem frumentarium, Laucosargus, et propter pecuariam Semepates colitur. Qui ad malas artes adjiciunt animum, Eithuaros et Caucos Deos profitentur suos.” (Mosvidius 2000, 65.)

138 Mosvidius 2000, 68–72. Kiitän Lauri Harvilahtea liettuankielisen alkutekstin käännöksestä; ks. myös Mannhardt 1936, 279–280; Žukas 1996, 22–23.

Agricolasta siinä, että hän käytti preesensia ja viittasi siis edelleen elävään pakanalliseen kulttiin.

Tiedetään, että Paulus Juusten opiskeli kirjan ilmestymisvuonna Königsbergissä opettajanaan Friedrich Staphylus (1512–1564), joka oli opiskellut Wittenbergissä samaan aikaan kuin Mikael Agricola ja joka oli mukana Mosvidiuksen työn julkaisemisessa ja saattoi laatia sen latinankielisen esipuheen proosaosion.¹³⁹ Ei ole tiedossa, että Agricola olisi tuntenut teosta tai että hänellä olisi ollut suoria yhteyksiä Liettuan ja Preussin luterilaisiin. On silti todennäköistä, että hän tunsi Friedrich Staphyluksen opiskeluajaltaan Wittenbergissä. On myös todennäköistä, että Paulus Juusten oli Königsbergiin kirjoittautuessaan maininnut tulevansa Viipurista ja Turusta. Ajankohdan suosittelu- ja suojelukäytäntöjen perusteella olisi ollut omituista, jos hän ei olisi maininnut Turun koulua ja maisteri Mikael Agricolaa. Sen sijaan on paljon epävarmempaa, miten liettualaisten pakanauskomukset olivat Königsbergissä esillä, vaikka on uskottavaa, että siellä ilmestynyt tai valmisteilla oleva kirja oli suhteellisen harvinainen ja sellaisenaan merkittävä ja yliopistossa tunnettu hanke. On siis mahdollista, että Paulus Juusten olisi tuntenut teoksen tai kuullut sitä koskevia tietoja ja välittänyt niitä eteenpäin Turussa myös Agricolalle. Tietojen välittymistä ei voi vahvistaa, ja se jää arveluksi. Joka tapauksessa johdannon samankaltaisuus Agricolan alkupuheen kanssa on silmiinpistävää. Liettualaiset uskomukset olivat herättäneet oppineiden kiinnostusta muutenkin 1500-luvulla, ja Olaus Magnus suoranaisesti rinnastaa liettualaisten pakanuuden ja suomalaisten noituuden.¹⁴⁰

Sen sijaan tiedetään varmasti, että Mikael Agricola tunsi Tukholmassa vaikuttaneen Ruotsin uskonpuhdistusliikkeen johtohahmon Olaus Petrin ja hänen käsikirjoituksena levinneen teoksensa *Swensk Crönekan* (vanhin versio 1530-luvulta), joka oli raivostuttanut kuningas Kustaa

139 Juusten 1988, 82–83; Heininen 2007a, 62–93; Heininen 2012a, 26–43. Friedrich Staphylus oli ollut Kaunasissa ja ilmeisesti oppinut siellä liettuaa. Sittenmin hän opiskeli Krakovassa ja Padovassa, kunnes siirtyi Wittenbergiin 1535, jossa hän suoritti maisterin tutkinnon 1542 (ks. Mennecke-Haustein 2001, 113–115; Mennecke-Haustein 2002, 47–64). Mikael Agricola opiskeli Wittenbergissä 1536–1539. Wittenbergissä oli tuolloin parituhatta asukasta ja opiskelijoita muutama sata (ks. Heininen 2007a, 62–93; Nuorteva 1997, 155–171, 174; Pettegree 2005, *passim*; Rublack 2011, 19–25, 36–39).

140 Magnus 2010, 3. kirja, prologi ja 1. luku, 129–130.

Vaasan tyranniuden kritiikillä mutta joka siitä huolimatta levisi satoina käsikirjoituksina Ruotsin valtakunnassa. Agricola jopa laati teoksesta omakätisen kopion lahjaksi Anna Clemetzdatter Hogenskild Bielkelle (k. 1590), suojelijansa Åkerön herran Nils Pedersson Bielken (1502–1550) puolisolle ja yksityisoppilaansa Hogenskild Bielken (k. 1605) äidille. Agricola päiväsi omistuksen 1.7.1551 – siis samana vuonna, kun hän sai valmiiksi *Daavidin psalmtarin*.¹⁴¹ Agricola mainitsi *Uuden testamentin* alkupuheessa käyttäneensä Olaus Petrin kronikkaa lähteenään kristinuskon tulosta Suomeen.¹⁴² Olaus Petrin kronikasta liikkui Suomen puolella muitakin kappaleita – yksi oli Savonlinnan voudin ja Mikael Agricolalle tutun Gustaf Fincken (n. 1510–1566) omistuksessa ja siirtyi sittemmin hänen pojalleen Gödik Finckelle (1546–1617).¹⁴³

Olaus Petri kertoi kronikkansa johdannossa ruotsalaisten pakanuuden ajan (*hedendomen*) muinaisuskosta:

On selvästi nähtävissä, että meidän esi-isillämme oli samalla tavalla kuin kreikkalaisilla ja roomalaisilla taruja ja runollisia runoja niin, että kun ihmisille sattui jotain merkittävää, he tekivät miehekkäitä urotöitä ja saavuttivat merkittäviä asioita, laadittiin niistä lauluja, satuja, riimirunoja... ja niitä koristeltiin taruilla (*fabeler*).¹⁴⁴

Olaus Petri ei samaistanut pelkästään ruotsalaisten muinaisrunoja kreikkalaiseen ja roomalaiseen, vaan mainitsi kullekin ruotsalaiselle jumalalle vastineen välimerellisessä pantheonissa (*Thoor = Jupiter, Odhen = Mercurius, Ffrigga = Venus*).¹⁴⁵

141 KB Cod. Holm. D. 409; Parvio 1968, 25–27, 29–32; Fredriksson 1985, 96–97; Heininen 2007a, 119–122, 257; Lahtinen 2007, 24–35.

142 Heininen 2007a, 121.

143 Tukholman Kungliga bibliotekissa olevan Olaus Petrin käsikirjoituksen kansilehdellä on merkintä: ”Gödik Fincke äger denna Book den som efter sin salig fader arft fott anno 1568” (KB, Cod. Holm. D. 411).

144 ”Thet seer man wel at woro förfädher haffua hafft thet sätt som the Greker och Latiner hade med fabeler och poetiska dichter, så at när noghro merkelige män woro för handenne, the ther manligha gerningar och merkeligt beffret hade, om them dichtade the wijsor, Saghor, Rijm, som the pläghade kalla Ffridhje, och andro sådana dichter, och blomerade them med fabeler.” (Olaus Petri 1917, 4–5.)

145 Olaus Petri 1917, 10–12.

Myös Agricolan epäjumalien luettelon on ajateltu seuraavan antiikin kreikkalaisia ja roomalaisia esikuvia. Sekä hämäläisillä että karjalaisilla on kaksitoista jumaluutta, vaikka osa niistä ei myöhemmässä kansanperinteessä esiinny jumaluuksina tai mytologisina agentteina.¹⁴⁶ Agricolalle saattoi olla tärkeää osoittaa paikalliset uskomukset kristillisessä viitekehyksessä yleisesti tunnetun paradigman mukaisiksi: suomalaiset siinä kuin muutkin kristikunnan kansat jakoivat samantapaisten pakanauskonnon.

Samaan aikaan Agricola selkeästi rakensi jumalluettelonsa vastamaan katolista pyhimyskulttia. Vaikka Martti Haavion tulkintaa karjalaisten jumalista kansanomaisena muunnelmana pyhimyskalenterista voi tuskin pitää uskottavana, oli Agricolan oma intentio selvä.¹⁴⁷ Hän halusi karsia Turun hiippakunnasta esiintyneet kuvain- ja epäjumalanpalvonnin muodot niiden alkuperästä riippumatta ja ohjata suomalaiset noudattamaan Mooseksen lain ensimmäistä käskyä. Niinpä hän jatkoi alkupuheen runoan: ”Eikö se Cansa wimmattu ole, ioca neite wsko ia rucole?”¹⁴⁸ Siihen houkuttelivat piru ja synty. Eräiden tutkijoiden mukaan hän viittasi ortodoksiseen karjalaisperinteeseen viedä haudoille ruokaa ja laulaa itkuvirsiä – tosin Agricola keskitti kuvauksensa muuten Ruotsin valtakunnan alueelle, ei viitannut ”kreikanuskoiisiin”, ja hän puhui valittamisesta, parkumisesta ja itkemisestä, ei eksplisiittisesti itkuvirsien rituaalisesta laulamisesta. On siis epäselvää, mihin paikalliskulttuuriin maininta viittasi ja miten itkeminen pitäisi tulkita.¹⁴⁹ Tämän hän joka tapauksessa rinnasti leskien menninkäisille antamiin uhreihin sekä kivien, kantojen, tähtien ja kuun palvontaan. Ja jatkoi:

NIn mös esken Pauin Opin ala, cumartin iulkiset ia sala.
Epelughuiset Loondocappalet, Jumalan Sias, quin Pyhydhet.
Quin oli Tulda, wette ia mulda, Oxi ia Puita, ia Coolutten Luita.
Sola, Muna, Roho, ia Lihat, pidhit HERRAN Paluelus Siat.¹⁵⁰

146 Pentikäinen 1978, 144–145; ks. myös Anttonen 2012, 196; Heininen 2007a, 310.

147 Haavio 1959; ks. Anttonen 2012.

148 Agricola III, 213.

149 Agricola III, 213; ks. Hautala 1954, 29–30; Heininen 2007a, 311; Pirinen 1962, 241.

150 Agricola III, 214.

Mikael Agricola on linjassa wittenbergiläisten opettajiensa ja ruotsalaisten kollegojensa kanssa: paavilliset ulkonaisen uskon tunnusmerkit on kitkettävä epäjumalien palvontana ja sijalle on tarjottava sisäistettyä sydämen uskontoa, vaikka samalla hän halusi edistää kristillisen kultin oikeita muotoja eikä suinkaan ollut valmis luopumaan ulkonaisista menoista.¹⁵¹

Mikael Agricolan *Daavidin psalttari* oli ensimmäinen suomenkielinen laulukirja ja sellaisena se noudatti pitkää keskiaikaista ja reformaattorien jatkamaa traditiota. Daavid oli kaikille kirkonmiehille – ja oletettavasti myös maallikoille – tuttu nimenomaan laulajana, soittajana ja psalmirunoilijana, joka lievitti kuningas Saulin ahdistusta musiikillaan ja sitten viritti harppunsa (jonka Agricola käänsi kanteleeksi) Jumalan ylistykseksi.¹⁵² Agricola viittasi siellä täällä *Psalttarin* luonteeseen laulukirjana ja antoi ohjeita papeille, jotta he pitäytyisivät perinteisessä vuorolaulussa. Toki Agricolan *Rucouskiria* (1544) sisälsi jo psalmeja ja hengellisiä lauluja, ja hänen messunsa oli varmasti tarkoitettu pääosin laulettavaksi.¹⁵³

Agricola ei koskaan laatinut varsinaista virsikirjaa, kuten Martin Luther, Olaus Petri ja monet muut reformaattorit. Tutkimuksessa on esitetty, että Agricola olisi suhtautunut penseästi luterilaisen liikkeen yhteen pääuudistukseen eli seurakunnan säkeistömuotoiseen yhteislauluun.¹⁵⁴ Juuri *Psalttarin* alkupuheen ohjetta kuoripappien vuorolaulusta on pidetty viittauksena hänen liturgisesta konservatiivisuudesta. Myös kirkkomusiikin käsikirjoitusten runsaus ja levinneisyys näyttävät viittaavan siihen, että Turun ja sittemmin Turun ja Viipurin hiippakunnissa ei kiirehditty siirtymään pappien laulamista messuista ja hetkipalveluksista seurakunnan virrenveisuun hallitsemaan jumalanpalvelukseen.¹⁵⁵ Joka tapauksessa Mikael Agricolan *Psalttarin* tarkoitus oli tarjota *Vähäksi Raamatuksi* kutsutun psalmien kokoelman kautta kristillinen laulukirja suomen kielellä. Hän uskoi, että psalmien laula-

151 Esim. Agricolan *Käsikiria*; ks. mm. Schalin 1946; Pirinen 1962.

152 Agricola III, 205.

153 Agricola III, 211.

154 Schalin 1946, 225.

155 Ks. Schalin 1946; Schalin 1947.

minen ja lukeminen ensisijaisesti merkitsisi Jumalan kiitosta ja kuvainpalvonnan (*idolatria*) torjumista.

TAIKAUSKON KIELTÄMINEN JA SEREMONIAT

Oppineen eliitin ja rahvaan kansanomaisen kulttuurin jännite ja risteäminen näyttäytyi 1500-luvun Suomessa, Itämeren alueella ja koko Euroopassa keskustelussa taikauskosta (*superstitio*) ja magiasta, joka usein jaettiin eri alalajeihin, kuten pahaä tarkoittavaan ”mustaan” magiaan eli noituuteen (*maleficia*) ja hyviä vaikutuksia tavoittelevaan ”valkoiseen” magiaan eli taikuuteen (*sortilegia*).¹⁵⁶

Varhaisin suomalaiseen kansanuskoon liittyvä asiakirjamaininta on 1540-luvulta Savonlinnan läänistä (Nyslotts län), kun talonpojat valittivat kuningas Kustaa Vaasalle linnan voudin kirjuri Clemeth Henriksson Krookin määräämistä sakoista. Hän oli sakottanut rahvasta monista rikkomuksista, muun muassa 8 puntaa (*pund*) viljaa, koska nämä olivat juoneet ukkosen maljoja eli ”thordens gildhe”, jonka on tutkimuksessa tulkittu tarkoittaneen Ukon vakkoja, rituaalisia maljoja, joita juotiin sateen ja hyvän sadon saamiseksi.¹⁵⁷ Maininta on lakoninen, eikä siitä käy suoraan ilmi, pidettiinkö talonpoikien Ukon vakkojen juontia taikauskona. Ainakaan se ei talonpoikien omasta mielestä ollut kovin kummoinen rikkomus, koska he tohtivat valittaa siitä saadusta tuomiosta kuninkaalle. Vielä 1670-luvulla Kuopion seudun talonpojat pitivät tapaa hyväksyttävänä ja kertoivat pappien aiemmin osallistuneen siihen.¹⁵⁸ On hyvä kysymys, miten Ukko ylijumala mahdettiin kansanuskon puitteissa milloinkin käsittää. Suullisissa runoissa ja loitsuissa häntä on paikoin vaikea erottaa kristillisistä Jumalan epiteeteistä (”Oi ukko, ylinen luoja, Taatto vanha taivahainen, Taivahallinen jumala”).¹⁵⁹

Oppineiden kirjoituksissa, kirkollisissa säädöksissä ja maallisen vallan asettamislaeissa termit vaihtelivat. Piispa Paulus Juusten määräsi Turussa pidetyssä pappiskokouksessa vuonna 1573 luetuissa

156 Ks. esim. Ankarloo 1984; Cameron 2011; Kierckhefer 2014; Marrone 2015; Nenonen 1992; Oja 1997; Toivo 2008.

157 Arwidsson 1853, 309; ks. Anttonen 2012; Harva 1948, 103–104; Harvilahti 2013; Siikala 2012, 395–404.

158 Lempiäinen 1967, 377–378; ks. myös Kuha 2016.

159 SKVR XII2 7612; ks. myös esim. SKVR X2 4696.

statuuteissa ”noidat ja loitsijat” (*Magis et Incantatoribus*) suljettaviksi kirkosta ja huomattavan suureen 40 markan sakkoon.¹⁶⁰ Viitattuaan *Vanhan testamentin* noituuden ja uhraamisen kieltoihin¹⁶¹ Juusten lainaa keskiaikaista edeltäjänsä piispa Conradus Bitziä, joka tuomitsi taikuuden (*sortilegia*), loitsut (*incantationes*), ennustukset (*divinationes*), unien tulkinnan (*somniorum interpretationem*) ja erilaisten kirjainten ja pyhille kirjoituksille (so. Raamatulle) vieraiden sanojen (*quascunque litteras cum characteribus... inscriptionibus*) käyttämisen suojaamaan veden, tulen, miekan ja muiden hengenvaarallisten ja vahingollisten asioiden aiheuttamista vaaroilta.¹⁶²

1500-luvulta Suomesta ei ole tavattu muita suoranaisia kieltoja tai toimenpiteitä kansan harjoittamaa taikuutta vastaan. Sen sijaan maanlain paha tarkoittavan noituuden (*maleficia, trolldom*) mukaisia tuomioita tunnetaan. Maallista oikeudenkäyttöä ohjasivat Magnus Erikinpojan maanlaki ja kaupunginlaki (1350), joka uudistettiin ja hyväksyttiin kuningas Kristofferin toimesta 1442. Kuningas Kristofferin laista tunnetaan 1600-luvun alusta Kalajoen kirkkoherran Ljungo Tuomaanpojan suomennos. Näissä laeissa tuomittiin vahingoittamiseen tähtäävä musta magia tai noitus (*maleficia*), jota pidettiin vakavana murhien ja muiden kuolemantuomioon johtavien rikosten veroisena.¹⁶³

Savonlinnan läänin talonpoikien Ukon vakkojen juonnissa ei selvästikään ollut sen enempää Clemethin kuin talonpoikien mielestä kyse vahingoittavasta noitueudesta (*maleficia*), mutta Clemeth lienee tulkinnut menot kielletyksi taikauskoksi (*superstitio*) ja epäjumalien palvonnaksi (*idolatria*).

Sakkoluetteloista 1500-luvulta vuoteen 1623 asti on Suomesta koottu tiedot kaiken kaikkiaan 82 noitaoikeudenkäynnistä, joista 12 johti kuolemantuomioon. Oikeudenkäynnit ja tuomiot olivat maallisen oikeusistuimen toimeenpanemia. Määrällisesti tapauksia oli huomattavan vähän 1600-lukuun verrattuna. Myös kuolemantuomioiden määrää

160 Lagus 1836, 23–24; statuuttien ääneen lukemisesta: ”recitata in Synodo Aboënsi”, *ibidem* 13.

161 3. Moos. 20:27, 5. Moos. 18.

162 Lagus 1836, 24; ks. Paarma 1980, 203–216; Pirinen, K. 1991, 260–261, 367–368; ks. myös Ankarloo 1984, 39–40; Gummerus 1902.

163 Ankarloo 1984, 31–43; ks. myös Nenonen 1992; Toivo 2016.

on pidetty alhaisena, kun sitä on verrattu muihin 1500-luvun vakavien rikosten tuomioihin. On muistettava, että meille säilynyt lähdeaineisto on 1500-luvun osalta vielä epätäydellisempää kuin 1600-luvulta, jolloin Turun hovioikeuden perustaminen vuonna 1623 vaikutti olennaisesti asiakirjojen säilymiseen ja myös oikeuskäsitykseen.¹⁶⁴

Vasta 1600-luvun jälkipuoliskolta tunnetaan oikeustapauksia ja kirkollisia tarkastuskertomuksia, joissa yksiselitteisesti viitataan epä-kristillisiksi tai pakanallisiksi ymmärrettyihin palvontamenoihin. Hauhon, Tuuloksen ja Lammin käräjillä syytettiin vuonna 1662 talonpoikia Ukon vakan juonnista ja kuivana kesänä sateen loitsimisesta: ”Pyhä Ucko ilman Isä, Jumalan käskyläinen, sadetta sinä meille suo, ettei cuivuis Kucka Caunis, wilia wihelä waipuis.”¹⁶⁵ Rukousloitsussa on mielenkiintoista se, miten Ukko esitetään ilmeisesti kristillisen jumalan käskyläisenä. Loitsun epätypillinen runomuoto saattaisi viitata siihen, että sitä ei syystä tai toisesta ainakaan käräjillä esitetty kovin vanhakantaisessa muodossa. Vuonna 1670 rovasti Johan Cajanus (1626–1703) valitti tarkastuspöytäkirjassa Kuopion seudun talonpoikien juhlineen Olavin ja Kekrin lampaita, Katariinan lahjoja, Tapanin maljoja ja Ukon vakkoja ja väittäneen, että heidän pappinsa olivat vanhastaan osallistuneet näihin juhliin.¹⁶⁶ Inkeristä on 1900-luvun alusta tietoja, joiden mukaan ortodoksiset papit olivat osallistuneet peltojen siunaamiskulkueisiin ja Ukon vakkoja vastanneisiin Iilian ja Pedron (eli Pyhän Elian ja Pietarin) vakkojen juomiseen.¹⁶⁷

Paulus Juustenin Turun pappiskokouksen statuuotteja on pidetty osoituksena reformaation myötä alkaneesta tiukemmasta kansanuskon, taikuuden ja esikristillisten palvontamuotojen kitkemisestä.¹⁶⁸ Toisaalta pohjoismaisessa noituutta koskeneessa tutkimuksessa hallitseva näkemys on, ettei reformaatio merkinnyt erityistä muutosta suhteessa taikauskoon ja noituuteen. Vasta 1500-luvun lopulla ja 1600-luvun

164 Heikkinen & Kervinen 1990, 320–322; ks. myös Kervinen & Nenonen 2005; Nenonen 1992, 229–230.

165 Harva 1948, 104–106; Nenonen 1992, 71–72; Paarma 1980, 189; Siikala 2012; ks. myös 399–400; Harvilahti 2013, 209–211; Järvinen 2016.

166 Lempäinen 1967, 377–378; Leinberg 1898, 118; Harva 1948, 106; Järvinen 2016, 437; ks. s. 132–133, 199–200.

167 Lukkarinen 1911, 42–47; Harva 1948, 111–116; Harvilahti 2013, 199–215.

168 Paarma 1980, 189; Pirinen, K. 1991, 367–368; Sarajas 1956, 16.

kuluessa oppineet etelä- ja keskieurooppalaiset noitateoriat levisivät Ruotsin valtakuntaan ja alkoivat toden teolla vaikuttaa oikeuskäyttöön.¹⁶⁹ Noituutta koskevien asenteiden reformaation ylittävään jatku-moon viittaa myös se, että Juusten käyttää taikauskon tuomitessaan piispa Conradus Bitzin keskiaikaisia sanamuotoja.

Perinteisesti Conradus Bitzin ja Paulus Juustenin Mooseksen kirjoi-hin¹⁷⁰ nojaava piispan ohje on nähty todistuksena suomalaisesta paka-nallisesta kansanuskosta, joka eli vahvana ainakin Turun hiippakunnan syrjäseuduilla. Kohtaa on harvemmin luettu oman aikansa oppineen keskustelun yhteydessä, vaikka kumpikin piispa oli opiskellut Keski- ja Etelä-Euroopan yliopistoissa ja oli hyvin perillä niiden keskusteluista. Conradus Bitz oli opiskellut Leipzigin yliopistossa 1438–1442 ja sen jäl-keen Bolognassa 1440-luvulla. Piispaksi hänet vihittiin Sienassa 1460.¹⁷¹ Paulus Juusten taas kuvaa itse oman opillisen itineraarionsa Viipurin koulusta Turkuun, Wittenbergiin ja sieltä mutkien kautta Königsbergiin. Bitzin ja Juustenin viljelemä sanasto (*magi, incantatiores, magices incan-tationes, sortilegia, divinationes, somniorum interpretationes, superstitiosus*) ei ollut vain *Vulgataan* pohjautuvaa raamatullista kieltä, vaan keski-aikaisessa magiaa käsittelevässä kirjallisuudessa vakiintunutta termi-nologiaa.¹⁷² Itse asiassa katkelma kuvaa ennen kaikkea sen kirjoittajien kirkollisiin perinteisiin pohjaavia käsityksiä eikä sellaisenaan todista paljoakaan Turun hiippakunnassa harjoitetun kansanuskon, magian tai pakanallisuuden tarkemmasta luonteesta. Samalla teksti kuitenkin kertoo, että kirkonmiehet ennen ja jälkeen reformaation pitivät aiheelli-sena torjua noituutena tai taikuutena pitämiään paikallisia tapoja.

Mitä Juusten sitten statuuteissaan tarkkaan ottaen sanoi? Hän mää-räsi tuomittavaksi ”kaikki maagiset loitsut” (*omnibus magia incan-tationibus*) tukeutuen Mooseksen 3. ja 5. kirjaan.¹⁷³ Näistä edellinen käsittelee miehessä tai naisessa puhuvaa tietäjähänkeä (*Python*) ja jäl-kimmäinen taikojen tekijöitä, enteiden tai ennusmerkkien selittäjiä,

169 Ankarloo 1984; Ankarloo 1990, 288; Nenonen 1992; Toivo 2008.

170 3. Moos. 20:27; 5. Moos. 18:10–11.

171 Nuorteva 1997, 89, 111–113, 129, 473.

172 Marrone 2015, 183–186; ks. myös Boureau 2014; Cameron 2011; Kierckhefer 2014; Oja 1997.

173 3. Moos. 20:27; 5. Moos. 18:10–11.

noitia, loitsujen lukijoita, henkien manaajia, tietäjiä ja kuolleilta neuvoja kysyviä. Sen jälkeen Juusten lainasi Conradus Bitzin piispan statuuttia, joka on lähes sanasta sanaan sama kuin vuonna 1412 Uppsalan arkkipiispan Johanneksen Arbogann pappiskokouksessa antama määräys – tosin sillä erotuksella, että Arbogassa noidille ja loitsijoille määrättiin kolmen markan sakko. Juusten ohjeisti Turun hiippakunnan papistoa seuraavasti:

Decimo: de Magis et Incantatoribus ubique prohibendis excommunicandis et Magistratui tradendis ut puniatur et deleantur, aut prorsus cessent et abrenuntient omnibus magicis incantationibus. Notum enim est quid Scriptura Divina de eis pronuntiet Levit. 20: "Vir aut mulier, in quibus Python, vel spiritus hariolandi fuerit, omnino interficiantur, lapidibus obruent eos, capituli supplicio digni sunt." Ibid. 29: "Non declinetis ad Magos, nec ab hariolis aliquid sciscitemini, ut eis polluamini." Sic et Deut. 18 tales abominations prohibentur. Exstat quoque inter Statuta episcopi Conradi de hac abominatione memorabile decretum: "Damnamus", inquit, "et reprobamus sortilegia, incantationes, divinationes, somniorum interpretationes et quascunque litteras cum characteribus, et ignotorum vocabulorum in S. Scriptura non expressorum inscriptionibus, quas quidem superstitiose valere existimant contra aquam, ignem, gladium et alia mortis et morborum pericula. Item improbamus omnes modos, quibus utuntur homines occulta furta investigare, et alia hujusmodi deliramenta; si quis talibus utitur, quasi perpetrato gravi peccato mortali puniatur, cum poena quadrigenta marcarum."¹⁷⁴

Kymmenes kohta: Noitien ja loitsijoiden kieltämisestä ja karkottamisesta kaikkialta ja tuomareille luovuttamisesta, jotta heitä rangaistaisiin ja heidät tuhottaisiin ja jotta kaikki taianomainen loitminen lakkaisi ja siitä luovuttaisiin. Pyhissä kirjoituksissa on 3. Mooseksen kirjan 20. luvussa todettu heistä: "Jos jossakussa

174 Lagus 1836, 23–24.

mieheissä tai naisissa puhuu vainaja- tai tietäjähengi, hänet on surmattava. Hänet kivitettäköön hengiltä, sillä hän on ansainnut kuoleman.” Samoin 29. luvussa: ”Älkää kääntykö noitien puoleen, älkää tiedustelko ennustajilta, jotta ette saastuttaisi itseänne.” Samoin 5. Mooseksen kirjan 18. luvussa kielletään tällaiset manaukset. Piispa Conraduksen statuuttien joukosta tämä säädös erottuu muistettavaksi manauksista: ”Kiroamme ja torjumme noituuden, loitsut, ennustukset, unien tulkinnan ja kaikenlaiset Pyhille kirjoituksille tuntemattomat kirjoitukset ja merkit ja merkityksettömät sanat, joita taikauskaiset pitävät arvossa veden, tulen, miekan ja muiden kuolettavien ja vahingoittavien asioiden aiheuttamia vaaroja vastaan. Samoin hylkäämme kaikki tavat, joita käytetään salaperäisten varkauksien selvittämiseen ja muut samantapaiset hulluudet. Se joka näitä harjoittaa, häntä rangaistakoon kuten rangaistaan vakavista kuolemansynneistä neljänkymmenen markan sakolla.”

Arbogan statuutit 1400-luvun alusta taas nojautuivat olennaisesti 1200-luvun lopulla vakiintuneeseen eurooppalaiseen kirkolliseen perinteeseen. Turun hiippakunnassa – ja muissa Ruotsin hiippakunnissa – keskiajalla ja uuden ajan alussa annetut kansanuskoa suitsivat ohjeet ovat ymmärrettäviä vasta, kun ne asetetaan muun oman aikansa oppillisen keskustelun yhteyteen.¹⁷⁵

On merkitsevää, että Paulus Juusten ei taikuutta ja loitsimista käsitellessään pitänyt tarpeellisena poiketa vakiintuneesta katolisesta ja keski-

175 Arbogan statuuteissa vuodelta 1412 todettiin: ”Item consilium dampnauit et reprobauit omnes sortilegos, incantatores, diuinatores et sompniorum interpretatores et quascunque litteras et scripturas cum characteribus et vocabulorum ignotorum in sacra scriptura non expressorum inscripcionibus, quas superstitiose contra ignem, aquam et gladium Et alia mortis et morborum pericula. Item omnes scripturas in plumbo oblacionibus et parietibus contra dolorem dencium et febrium et alias quascunque hominum vel jumentorum. Item omnes modos, quibus vtuntur homines occulta furta quomodo inuestigantur. Item obseruaciones dierum egyptiarum pro inchoacione operum et alia huiusmodi deliramenta, que plene non possunt explicari; que si quis inuentus fuerit agree, scriber, vti vel portare, tamquam pro graui puniatur. Et si ea tamquam licita defenderet, ab ingresso ecclesie suspens publica penitencia puniatur cum penatrum marcarum.” (Gummerus 1902, 30–31.) Bengt Ankarloon mukaan sanamuodot palautuvat enemmän tai vähemmän eri puolilla Eurooppaa 1200- ja 1300-luvulla annettuihin kirkollisiin säädöksiin, Ankarloo 1984, 39–40; ks. myös Boureau 2014; Marrone 2015, 82–126.

aikaisesta perinteestä toisin kuin synodaalistasuuttensa alkupuolella, jossa hän kiinnittyi oppi-isänsä nimeltä mainiten Lutherin perintöön, ottaa kantaa uudistettuun sakramenttioppiin ja korostaa maallikoiden oikeutta täyteen ehtoolliseen (*utraque species*).¹⁷⁶

Juustenin antamat määräykset taikuuden (*sortilegia*) ja loitsimisen (*incantationes*) kitkemisestä ovat olennaisesti samoja kuin läntisen kirkon piirissä oli yleisesti tapana. Sen sijaan arkkipiispa Johanneksen Arbogan sekä Conradus Bitzin Turun statuuteissa ei lainkaan mainittu vahingoittavaa taikuutta eli *maleficiaa*, joka ruotsalaisessa oikeusperinteessä kuului maallisen oikeuden piiriin. Yhteistä Juustenille ja hänen edeltäjilleen oli määrittää tehtävänsä vihkiytyneelle kristilliselle papistolle kuuluvat menot ja torjua ”taikauskoiset” loitsijat. Juusten varoitti myös teinejä (*scholastici*) kerjäämästä ja harjoittamasta taikuutta (*sortilegiis*) lukukausien välillä.¹⁷⁷ Taikuus ei siten ollut ainoastaan oppimattoman kansan potentiaalisesti käyttämä keino. Juusten kuitenkin täydensi keskiaikaisten edeltäjiensä tekstiä paljon ankarammilla lainauksilla Mooseksen kirjoista, joissa tuomittiin varsinainen noituus (*maleficia*). Hän ei tulkinnut lainaustaan, vaan liitti sen sellaisenaan keskiaikaisen tekstin yhteyteen. Sinänsä jo Kustaa Vaasa oli yrittänyt viedä kirkolta tuomiovallan, mutta monet seikat viittaavat siihen, että kirkkokuriin, siveellisyysrikkomuksiin ja taikuuteen liittyen kirkonmiehet edelleen jakoivat tuomioita, vaikka kuolemantuomion langettaminen oli jo keskiajalla kuulunut maalliselle oikeudelle. Joka tapauksessa Juusten kiinnitti edeltäjiensä jättämistä lähteistä poikkeavalla tavalla huomiota pahaa tarkoittavaan noituuteen.

Vuosisadan loppua kohden kiistat oikeasta tavasta harjoittaa kristinuskoa kiihtyivät. Jo aiemmin oli käyty keskustelua siitä, mitkä kirkolliset menot olivat hyväksyttäviä ja *Raamatun* edellyttämiä, mitkä harmittomia ja sellaisenaan suvaittavia (*adiafora*) ja mitkä tuli poistaa saatanallisena harhautuksena. Varsinkin 1590-luvulla Uppsalan 1593 ja 1595 kokousten jälkimainingeissa käytiin kiivasta väittelyä seremonioista eli ehtoollisaineiden kohottamisesta sekä kynttilöiden ja suolan

176 Lagus 1836, 15, 17–18; Gothe 1993, 81; Paarma 1980, 208–212; ks. myös Heininen 2012a, 75–87.

177 Lagus 1836, 27.

käyttämisestä jumalanpalveluksessa ja kasteessa. Paulus Juustenin lyhytaikaisen seuraajan Petrus Follingiuksen jälkeen Turun piispanistumelle vuonna 1583 nousseen Ericus Eri Sorolaisen kanta lienee ollut seremonioiden suhteen salliva, mutta varsinkin 1595 lähtien tiukempi – ehkä siksi, että ankaraa ”papistisista menoista” riisuttua näkemystä edustanut Kaarle-herttuan suojatti Petrus Melartopaeus lähetettiin Turkuun tuomiorovastiksi puhdistamaan liturgiaa vääristä seremonioista. Samaan aikaan Ruotsissa arkkipiispa Angermannus piti Göötanmaalla aivan uudenlaisen piispantarkastuksen, jossa hän jakoi yli 700 tuomiota siveellisyysrikoksista, taikuudesta ja rikoksista sakramenteja vastaan. On ilmeistä, että kansan uskonnollisiin tapoihin, siveellisyteen ja erilaisiin rituaalisiin käytäntöihin kiinnitettiin entistä tarkemmin huomiota. Sorolainen lähetti itsekin kirjeitä koskien seremonioiden poistamista ja joutui niitä puolustavan marski Klaus Flemingin hampaisiin.¹⁷⁸ Yleiseurooppalaisesti ja samalla paikallisesti Ruotsissa ja Suomessa tuli tärkeäksi erottautua yhtäältä katolisuudesta ja toisaalta kalvinismista, kun tunnustuksellinen luterilaisuus alkoi toden teolla vakiintua ja siitä tuli Uppsalan 1593 kokouksen jälkeen Ruotsin valtakunnan ainoa sallittu oppi.¹⁷⁹

Pakanuus oli kuitenkin joko jo ohitettuun menneisyyteen liittyvää, tai kyse oli katolisista tavoista, joita nyt mustamaalattiin taikauskona ja epäjumalien palvontana.¹⁸⁰ Jos harvalukuisista 1500-luvun lähteistä voi tehdä yleisiä päätelmiä, näyttäytyy kansanusko synkretistisenä kokonaisuutena, joka alkoi 1600-luvun mittaan olla yhä hankalammin sovitettavissa papiston ylimmän kerrostuman – piispojen ja rovastien – näkemyksiin oikeasta uskosta.¹⁸¹ Mikael Agricolan ja Paulus Juustenin jälkeen piispa Ericus Sorolainen kuvasi *Postillassaan* suomalaisten pakanuutta, mutta sijoitti sen yksiselitteisesti kaukaiseen menneisyyteen:

178 Angermannuksen piispantarkastuksesta, ks. Petersson & Sandén 2014, 167–180; Ödman 1993, 83–91; Flemingin ja Sorolaisen kiistasta on aikalaiskuvaus marskin vastustajan Claes Hermansson Flemingin (1603, C2–C3) kirjassassa *Res in Finnia*; Melartopaeuksesta ks. Lehtonen & Kallio 2017.

179 Laasonen 1991, 15–18; ks. Myös Laasonen 1998; Andrén 1999, 208–235.

180 Esimerkiksi Petrus Melartopaeus totesi yksiselitteisesti, että suomalaisten epäjumalia palvoivat ihmisät, eivät aikalaiset (ks. Lehtonen & Kallio 2017, 177–178).

181 Ks. Kuha 2016; Toivo 2016.

Ja nijn paljo cuin Pacanoitten tule, owat he nijn sokiat ia tyhmät, ettei he Jumalata eikä oikein tunne, eikä palwele, sentähden ettei heillä ole Jumalan sana, eikä sen cautta ole ylöswalgaistut... Ja sentähden owat ylösaiaitellet monda Epäjumalata, ioita he owat palwellet. Nijnquin Eusebius kirioitta, että heille on tullut Colmekymmnedätuhatta Epäiumalata, ioita he owat palwellet ia cumartanet. Monicahdat owat palwellet Auringota, monicahdat Cwta ia muita tähdeiä, mwtamat kiwiä, puita ia cannoita, mutamat iäriettömiä luondocappaleita. Ja täsä Suomen maalla on ollut monda Epäiumalata, ioita meidän Esi Isäm pacanaitten aicana owat palwellet. Ja itzecullakin Jumalalla on ollut erinomainen wirca, eij yxi caicki woinut eikä taitanut tehdä. Yxi ruista, toinen ohria, colmas cauroia pellosto caswatti. Yxi metzestä, toinen merestä wilia toij. Monicahdat raha ja rijsta annoit, monicahdat cartanon ja huonen hallitzit. Mwtamat matcamiehiä iohdatit. Mwtamat olit sodan, mwtamat rauhan Jumalat. Näin sokiat ia tyhmät he owat ollet, että he owat nijtä palwellet ia cumartanet sen eläwän ia totisen Jumalan siasa, nijn cauwain cuin he olit ilman Jumalan sanata.

Cuinga swresa pimeydesä Pawi Romisa ia hänen joucons owat, osotta heidän Legendans, ia caikille on jwlkinen ia tiettäwä. Sillä sitte cuin he ylönannoit Jumalan pyhän sanan ia sen oikean Ewangeliumin opin, owat he pitänet inhimisten sädyjä ia nijtä seurannet. Ja owat poishyliänet sen oikean ja totisen wälimiehen meidän Herran Jesuxen Christuxen, ia sen siaan asettanet muita wälimiehiä, Pyhiä miehiä ia waimoia, ioita he palwelewat ia rucolewat. Ja itzecullakin maacunnalla owat erinomaiset wälimiehet, Patronit ia edeswastaiat: ioita he palwelewat ia rucolewat. Ja täsä Suomesa on S. Henrich ollut Patronus. On mös ioca wircamiehellä heidän Patronins, ioita he palwelewat. Samallamuoto owat heille moninaiset Patronit, ioita he rucolewat caickinaista tusca ia waiwa wastan nijn että pitke olisi nijtä caickia ylösluetella, ioita he palwelewat ia auxihutawat.¹⁸²

182 Ericus Erii Sorolainen 1988, 7–8; Grotenfelt 1912, 67–68; Sorolaisesta ks. Laine 2008, 180–208.

Myöhemmin Ericus Eri varoitti noidista ja paholaisista.¹⁸³ Hänen kuvauksensa noudatti yleisellä tasolla kaikkialla kristikunnassa tavanomaista pakanuuden kuvauksen toposta – Ericus viittaa itse suoraan ensimmäisen laajan kirkkohistorian kirjoittajan Kesarean piispan Eusebioksen (n. 275–339) esikuvaan. Hänen kuvauksensa muistuttaa sekä Novgorodin arkkipiispan Makarin että Agricolan kuvausta. Agricolan tavoin pakanaisuus ja katolisuus asettuvat sekä ajalliseen että temaattiseen jatkumoon. Ericus Sorolaiselle suomalaisten pakanaisuus oli muinaisuutta ja ainoa nimeltä mainittu hahmo on katolinen Turun hiippakunnan suojeluspyhimys (*patronus*) Pyhä Henrik. Vaikka katolisen uskon kuvaus sijoittuu kirjoittajan nykyhetkeen, on katolinen usko Turun hiippakunnassa Pyhän Henrikin patronusaseman tavoin menneisyyttä. Myöhempien tietojen nojalla yhtä lailla kalastusta, metsästystä ja maataloutta turvaavat epäkristilliset voimat kuin piispa Henrik merkityksellisenä hahmona olivat silti paikoin yhä osa aikaistodellisuutta.

Jacobus Finno, rahvaan laulut ja riimilliset virret

Kansankielinen virsilaulu oli yksi luterilaisen reformaation keskeisimpiä uudistuksia ja vastaavasti virsikirjat olivat yksi yleisimmistä painotuotteista. Virsilaulu ja virsikirjat olivat ehkä tärkein ja tehokkain uuden kristinopin levitystavoista ja uskonnollisen yhteisöllisyyden rakennusvälineistä.¹⁸⁴ Virsikirjoja ja hengellisten laulujen kokoelmia painettiin Ruotsissa tai Ruotsia varten 1500-luvulla ainakin 21 eri laitosta Olaus

¹⁸³ Heikkinen 1969, 78–79.

¹⁸⁴ Pettegree 2005, 40–73, 192–193, 211–217; Rublack 2011, 171–172; ks. myös Grudule 2016; Lehtonen & Kaljundi 2016; Lehtonen 2016. Joseph Herl (2004, v–vi, 3–35 & *passim*) on kritisoinut myöhäiskeskiajan katolisen kulttuurin ja uuden ajan alun reformaation murroksen yksinkertaistettua kuvaa. Seurakunnan yhteislaulua harjoitettiin jo ennen Lutheria, vaikka myöhäiskeskiaikaisessa kirkossa pääpaino oli papiston kuorolaulussa. Sen enempää Luther kuin hänen seuraajansa eivät hylänneet gregoriaanista lauluperinnettä – eikä niin tehneet myöskään Olaus Petri ja Mikael Agricola ja heidän seuraajansa. Herlin mukaan seurakunnan yhteislaulun omaksuminen oli hidas prosessi. Tosin on myös aikaistodisteita siitä, että paikoin seurakunnan yhteislaulu omaksuttiin innolla ja nopeasti (ks. Pettegree 2005, 40–75; myös Finno 1988, 174–175). Muutoksesta Ruotsissa ja Suomessa, ks. *Kyrkoordning 1571*, 14, 17–19, 90–92, 100–101; Bohlin 1971, 294–301; Göransson 1999, 260–270; Hannikainen & Tuppurainen 2016; Holma 2008; Pirinen 1962, 79–117, 187–188; Schalin 1946, 222, 230, 284–310.

Petrin vuonna 1526 julkaisemasta pienestä *Svenske songer eller wijsor*-kokoelmasta lähtien. Niiden lisäksi 1500-luvun kuluessa ilmestyi lukuisia yksittäisiä tai muutaman virren sisältäneitä arkkivihkoja.¹⁸⁵ Martin Luther julkaisi ensimmäisen laitoksen kokoelmaansa *Geistliche leder vnd Psalmen* vuonna 1524–1525. Siitä ilmestyi useita uusia laajennettuja laitoksia, ja sitä ryhdyttiin nopeasti kääntämään eri kielille.¹⁸⁶

Kirjapainotaidon käyttöön ottamista on usein pidetty yhtenä syynä reformaation nopeaan leviämiseen.¹⁸⁷ Martin Lutherin ja hänen seuraajiensa keskeisenä tavoitteena oli kääntää *Raamattu* kansankielelle – Pohjoismaissa tätä on usein pidetty reformaation merkittävimpanä saavutuksena.¹⁸⁸ Tosin *Raamattu* tai sen osia oli jo olemassa useilla kansankielillä. Myös Lutherin katoliset vastustajat käynnistivät pyhien kirjoitusten käännöshankkeita – esimerkiksi veljekset Johannes ja Olaus Magnus organisoivat ennen maanpakoaan *Raamatun* ruotsintamishankkeen, jossa myös Turun hiippakunnalla oli oma osuutensa.¹⁸⁹ Suurimman muutoksen reformaation leviäminen aiheutti alueilla, joissa kansankieltä ei ollut lainkaan tai sitä oli vain satunnaisesti käytetty kirjallisessa muodossa, kuten Suomessa, Virossa, Latviassa, Liettuassa, Sloveniassa ja muualla. Omakielinen kirjallinen kulttuuri, virsilaulu ja painatteiden leviäminen käynnistivät hitaan ja monimuotoisen muutoksen suullisen ja kirjallisen kulttuurin suhteissa. Martin Lutherin *Uuden testamentin* (1522) ja koko *Raamatun* (1534) saksannokset toimivat mallina muun muassa tanskalaiselle (*Uusi testamentti* 1524, *Raamattu* 1550), ruotsalaiselle (*Uusi testamentti* 1526, *Raamattu* 1541), suomalaiselle (*Uusi testamentti* 1548, *Raamattu* 1642), latvialaiselle (*Raamattu* 1685) ja virolaiselle (*Uusi testamentti* 1715, *Raamattu* 1739) käänökselle.¹⁹⁰

Suulliset ja kirjalliset kulttuurit kietoutuivat toisiinsa ja synnyttivät uusia muotoja luterilaisen laululiikkeen myötä. Virsien ja psalmitkäännösten painatteet levisivät kaikkialle arkiveisuvihkoina ja kirjoina.

185 Ks. Collijn 1927–1938; Liedgren 1967; myös Lehtonen & Kaljundi 2016, 22–23.

186 Ks. Jenny 1969; Herl 2004.

187 Eisenstein 2012, 164–208; Pettegree 2005, 156–184; Pettegree 2011.

188 Esim. Pirinen, K. 1991, 378–383; ks. myös Andrén 1999.

189 Balzamo 2015, 14–18.

190 Ks. esim. Burke 2004.

Luterilainen virsilaulu seurakuntalaisten yhteislauluna levittäytyi jumalanpalvelusten lisäksi osaksi uskonnollista elämää myös kirkon seinien ulkopuolella. Katekismusten ja rukouskirjojen ohella virsikirjat olivatkin suosituimpia kansankielisiä painotuotteita. Martin Lutherin ensimmäisten Wittenbergissä julkaistujen virsien (1524–1525) vanavedessä Itämeren alueella painettiin vuonna 1525 Königsbergissä yläsaksalainen ja Riikassa alasaksalainen virsikirja. Niitä seurasivat ruotsalainen (1526, 1534, 1572 jne.), tanskalainen (1529, 1533, 1553 jne.), Rostockissa alasaksalainen (1531), puolalainen (1541), liettualainen (1566, 1577), suomalainen (1583) ja latvialainen (1587) virsikirja. 1500-luvun Ruotsissa tai Ruotsia varten (Suomi mukaan lukien, mutta ilman Viroa ja Liivinmaata) painettiin ainakin 21 erilaista virsikirjaa, koraalikirjaa ja hurskaiden laulujen kokoelmaa ruotsiksi (19), suomeksi (1) ja latinaksi (1).¹⁹¹ Virsikirja oli Katekismuksen ohella tärkein maallikoille osoitettu kristinuskon oppikirja.

Mikael Agricola oli julkaissut *Käsikiriassaan* joitakin runomittaan laadittuja keskiaikaisiin teksteihin pohjaavia virsiä. Lisäksi hänen mittalliset laulunsa ja proosamuotoiset psalmikäänöksensä *Rucouskiriassa* sekä *Davidin Psaltarin* psalmit oli osaltaan tarkoitettu laulettaviksi osana messua ja hetkipalveluksia.¹⁹² Kuitenkin ensimmäinen seurakunnan laulettavaksi tarkoitettu suomenkielinen virsikirja oli Jacobus Finnon virsikirja, joka todennäköisesti ilmestyi samana vuonna kuin hänen *Yxi Wähä Rucous Kiriansa* ja *Catechismuksensa* Andreas Gutterwitzin painosta Tukholmassa vuonna 1583. Vain rukouskirjasta on säilynyt alkuperäinen kansilehti, josta painovuosi käy ilmi. Katekismuksesta tunnetaan ainoastaan vuoden 1615 laitos.

Finnon virsikirjasta on säilynyt vain yksi vajaa kappale Uppsalan yliopiston kirjastosta. Tämän kappaleen, kahden käsikirjoituskopion ja samoja virsiä sisältävän Hemminki Maskulaisen virsikirjan pohjalta Pentti Lempiäinen toimitti vuonna 1988 julkaistun faksimilelaitoksen. Jacobus Finno käytti lähteinään ainakin ruotsalaista vuoden 1572 virsikirjaa, jonka perustana olivat Olaus Petrin virsikäännökset ja virret sekä

191 Ruotsissa ja Ruotsia varten painetut virsikirjat on laskettu teoksesta Collijn 1927–1938.

192 Schalin 1946, 222, 230, 284–310; Pirinen 1962, 79–117, 187–188; ks. myös Holma 2008.

myöhemmät laajemmat laitokset. Se samoin kuin Finnon teos sisälsivät kaiken kaikkiaan 101 virttä. Finno kuitenkin valitsi oman laitoksensa itsenäisesti: ruotsalaisesta virsikirjasta hän suomensi ilmeisesti 41 virttä, kaksi latinasta, kuusi saksasta, 11 saksasta ja ruotsista sekä loput alun perin latinalaisten tekstien ruotsinnoksista tai saksannoksista. Hän on saattanut käyttää apunaan myös tanskalaista virsikirjaa tai yksittäisiä virsiä. Viitensentoista virttä on vapaita mukaelmia, ja itse hän laati seitsemän virttä (30, 32, 34, 38, 88, 90, 96).¹⁹³ Suomalaiset reformaatioajan oppineet Agricolasta Hemminki Maskulaiseen näyttävät olleen itsetietoisia oppineita, jotka eivät suinkaan vain kopioineet muiden luomia kirjoja ja lauluja, vaan valikoivat, tulkitsivat ja tekivät itse.

Jacobus Finnon virsikirjan esipuhe poikkesi useimmista samanaikaisten virsikirjojen esipuheista sikäli, että hän ei perustellut kansankielisen virsilaulun tarpeellisuutta pelkästään viittaamalla psalmien ja virsien hengellisesti tervehdyttävään vaikutukseen ja erityisesti nuorison opastamiseen pois haureellisista lauluista, vaan esitti tiiviisti kristillisen hengellisen veisuun historian ja kansankielisen kristillisen laulukulttuurin syrjäyttämisen seuraukset.¹⁹⁴ Tavallisimmin virsikirjojen esipuheissa viitattiin Paavalin Kolossalais- ja Korinttolaiskirjeisiin,¹⁹⁵ mainittiin kuningas Daavid psalmirunouden ja virsilaulun isänä ja saatettiin Martin Lutherin tapaan todeta, että virsilaulu houkutteli nuorison pois rakkauslauluista ja muista maallisista viisuista.¹⁹⁶

Jacobus Finno esitti laajan perustelun kristillisten hengellisten laulujen historiasta ja tarpeellisuudesta sekä niiden merkityksestä kristillisen

193 Finno 1583; Finno 1615; Finno 1988; Juva 1952, 72–109; Knuutila 1997a, 81–83, 136–138; Knuutila 1997b, 147–149; Kurvinen 1929, 14–17, 256–317; Lempiäinen 1988, 358–387.

194 Vrt. esim. Agricola *Davidin psalmtarin* alkupuhe edellä; Luther 1525; Luther 1539; Luther 1543; Luther 1985; Olaus Petri, *Swenske songer eller wjsor* 1536 (1915); Olaus Petri, *Davidz Psaltare* 1536 (1956); *Malmö-salmebogen* 1533 (1967); *En ny Psalmebog* 1553 (1983); *Någgra nyttiga Andhliga wjsor* 1576; *Piae Cantiones* 1582 (1967); Rhezelius 1617; Slüter 1531 (1858), *Then Swenska Psalmboken* 1576; *Then Swenska Psalmboken* 1572; *Undeutsche Psalmen und geistliche Lieder der Gesange* 1587 (1886). Tosin on muistettava, että osasta virsikirjoista ei ole säilynyt täydellistä kappaletta ja juuri alkulehdet tuhoutuivat helpoimmin. Finnon omastakin virsikirjasta on säilynyt vain yksi kappale Uppsalan yliopiston kirjastossa ja siitäkin puuttuu kansilehti sekä joitain muita sivuja eikä sen painovuottakaan varmuudella tiedetä (Juva 1952; Lempiäinen 1988).

195 Kol. 3, 1 Kor. 14.

196 Ks. esim. Luther 1985, 474–475; Luther 1539, iijr; iijr-v; ks. *Malmö-salmebogen* 1533 (1967), 19–24; *En ny Psalmebog* 1553, 1r–2r (1983); Rhezelius 1619; Slüter 1531 (1858), iv–iijr; myös Herl 2004, 87–106.

seurakunnan uudistamisessa. Sitä voi lukea ainakin kahteen suuntaan esitettyinä uuden virsilaulun puolustuksena: samalla kun Finno kritisoi avoimesti kansan maallista lauluperinnettä ja selitti sen syntyneen hengellisten laulujen puutteesta, hän esitti perusteita uudelle seurakunnan yhteislaululle ja taivutteli seurakuntapappeja sen puolelle. Vanha kuori-pappien gregoriaaninen lauluperinne ja yksiaäniset uskonnolliset cantiot olivat pitkään Finnon jälkeenkin suosittuja.¹⁹⁷ Finnon teksti on silti Mikael Agricolan *Daavidin psalttarin* esipuhetta suppeampi eikä se ole samalla tavalla ollut laajan tulkinnan ja tutkimuksen kohteena. Teksti on lähinnä kiinnostanut kirkkohistorioitsijoita dokumenttina Finnon omasta työstä, kirjallisuudentutkijoita siinä ilmaistujen poettisten ihanteiden johdosta sekä folkloristeja ja kansanrunouden tuntemuksen tutkijoita, koska se on tulkittu ensimmäiseksi kuvaukseksi suomalaisen suullisen perinteen esittämisestä. Jyrkimmillään tutkijat ovat nähneet Jacobus Finnon kalevalamitan hylkijänä ja määrätietoisena pakanuuden kitkijänä, vaikka itse teksti ei eksplisiittisesti puhu sen enempää suullisen runoperinteen muodoista eikä mainitse suoraan pakanallisia uskomuksia tai niiden kytkeytymistä kalevalamittaiseen esityksperinteeseen.¹⁹⁸

Jacobus Finno aloitti teoksensa kappaleen pituisella tervehdyksellä ”caickille Jumalisille ja vskolisille Suomalaisille... toiuotan minä Jacobus Finno Jumalan armon”. Hän viittasi ajan virsikirjojen esipuheissa tavanomaiseen tapaan Paavalin Kolossalaiskirjeen kolmanteen lukuun ja jatkoi Agricolan käännöstä mukaillen: ”Jumalan sana asucan teisë runsasti caicken wijsauden cansa. Opettatcat ia manatcat teidhän keskenän weisuille, wirsille ia hengelisille laulaille, weisaten Armon cansa Herralle teidhän sydhämestän.”¹⁹⁹ Itse asiassa jo Finnon alkutervehdys muistutti Paavalin Kolossalaiskirjeen alkua. Suoraan viitatussa kolmannessa luvussa Paavali totesi:

197 Maliniemi 1963, 43–44; ks. myös Hannikainen & Tuppurainen 2016.

198 Kurvinen 1929, 14–17; 256–312; ks. myös Hautala 1954, 31–32; Juva 1952; Knuutila 1997a, 136–138; Lempiäinen 1988, 358–387; Sarajas 1956, 16–17; Siikala 2012, 28, 54–55, 97–98, 437; Suomi 1963a, 250–253; Tarkiainen 1934, 74–76.

199 Finno 1988, 167; 3. Kol.16; ks. Agricola II, 560.

Haudatkaa siis se, mikä teissä on maallista: siveettömyys, saastaisuus, intohimot, pahat halut ja ahneus, joka on epäjumalanpalvelusta... Silloin ei ole enää kreikkalaista eikä juutalaista, ei ympärileikattua eikä ympärileikkaamatonta, ei barbaaria, skyyttalaista, orjaa eikä vapaata, vaan Kristus on kaikki, hän on kaikissa... Antakaa Kristuksen sanan asua runsaana keskuudessanne. Opettakaa ja neuvokaa toisianne kaikella viisaudella ja laulakaa kiitollisin mielin Jumalalle psalmeja, ylistysvirsiä ja hengellisiä lauluja. Mitä teetekin, sanoin tai teoin, tehkää kaikki Herran Jeesuksen nimessä, kiittäen hänen kauttaan Jumalaa, Isäämme.²⁰⁰

Viesti on ainakin *Raamattunsa* tunteneelle papille ollut selvä: virrenveisuuseen kehotetaan samassa yhteydessä, jossa julistetaan kristinuskon ylittävän vanhan maailman etnisten uskontojen rajat ja koskevan universaalisti kaikkia. Sama universalismi kamppaili monijumalaisuutta vastaan.

Finno kehotti Paavalin sanoihin vedoten yhtä hyvin opettajia (pappeja) kuin kuulijoitakin (seurakuntaa), että he lukisivat, kuuntelisivat ja ajattelisivat Jumalan sanaa ”wiriäst, wisust, ahkerast, aina ia iocapaicas ia lijatengin Jumalasis cocouxis”.²⁰¹ Hän toisti Martin Lutherin vuoden 1524 virsikirjan esipuheessa ja sittemmin laajalti muihin virsikirjojen esipuheisiin vakiintuneen kehotuksen juurruttaa kristillinen sanoma sydämiin eikä vain ulkokultaisiin sanoihin.²⁰² Finno haki voimaa kehotukseensa luetteloivasta toistosta ja yltyi käyttämään alkusointua (*wiriäst, wisust, ahkerast, aina ia iocapaicas*), jota hän varsinaisissa virsiteksteissään systemaattisesti vältteli (ks. luku 3).²⁰³

Juuri laulaminen oli alun perin Jumalan tahto. Finno argumentoi varsin samaan tapaan kuin Martin Luther virsikirjojihinsa toistuvasti painetussa esipuheessa. Hän ei kuitenkaan seurannut orjallisesti Lutherin esikuvaa: hänen luettelonsa hengellisten veisujen kanssa kilpailevista maallisista lauluista on laajempi. Luther puhui virsikirjansa esipuheessa

200 3. Kol. 5, 11, 16–17.

201 Finno 1988, 167.

202 Luther 1985, 474–475; ks. myös Luther 1539; Luther 1543.

203 Lehtonen 2016.

vain lihallisista lauluista.²⁰⁴ Finno sen sijaan turvautui laulujen eri lajien luetteloon:

että nuori cansa ia muutkin Inhimiset weisun ia Christillisen wirtein cauta, wähin wähin, ilon cansa, Jumalan tondon, pelcon, vskon, rackauten, rucouxin ia Jumalal kelpauaisin töihin sydhämest ylösherätettäisiin: ia nijn turhist, naorolisist, häpiälisist, ia Jumalattomist lauloist pois totutetaisiin ia wäätäisiin.²⁰⁵

Hänen proosansa tiivistyi taas toistoiseksi luetteloksi, johon sujahti mukaan alkusointua. Maininta sydämeen sisäistetystä opista toistui muissa virsikirjoissa tavanomaiseen tapaan.²⁰⁶

Jacobus Finnon jako kolmeen turhien laulujen ryhmään eli nauretaviin, häpeällisiin ja jumalattomiin lauluihin näyttää olevan hänen omansa – ainakaan sitä ei sellaisenaan löydy Lutherilta tai saman ajan Itämeren piirissä julkaistuista virsikirjoista (ks. edellä). Vain keskimmäiset – häpeälliset laulut – näyttävät vastaavan Lutherin tarkoittamia lihallisia lauluja. Niihin viitannee myös samantapaisesti nuorisoa eroottisista lauluista vieroittamaan pyrkinyt tukholmalainen Gråmunkeholmin (Riddarholmenin) kirkon saarnaaja Haquinus Lauretii Rhezelius vuonna 1619 luettellessaan virren veisuun hyötyjä: ”Kolmanneksi ihmiset tulevat tällä tavalla vieroitetuiksi hävyttömistä rakkaus- ja huoralauluista, joita hävyttömät ihmiset ovat runoilleet ja ilman minkäänlaista valvontaa ovat nyt saaneet levittää painosta.”²⁰⁷

Näyttää siltä, että Finno on luonut oman jakonsa maallisen laulun kolmeen lajiin nauretaviin, häpeällisiin ja jumalattomiin lauluihin

204 ”Und sind dazu auch ynn vier stymme bracht, nicht aus anderer ursach, den das ich gerne wolte, die iugent, die doch sonst soll und mus ynn der Musica und andern rechten künsten erzogen werden, ettwas hette, damit sie der bul lieder und fleyslichen gesenge los werden und an derselben stat ettwas heylsames lernete, und also das guete mit lust, die den iungen gewust eyngienge.” (Luther 1985, 474–475.)

205 Finno 1988, 170–171.

206 Ks. esim. Luther 1985, 474–475; Luther 1539; Luther 1543; *Malmö-salmebogen 1533* (1967), 19–24; *En ny Psalmebog 1553*, 1r–2r (1983); *Slüter 1531* (1858), iv–iijr.

207 ”Til thet tridie, at Menniskiorna therigenom mage blifwa affholdne ifrå okyske Elskogs oc Horewijsor, sö af okyske Menniskior äro updichtade, oc nu vtan något inseende få fried af trycket vtsprjidas.” (Rhezelius, 1619, ij’.)

muotoilemalla ja tulkitsemalla eri lähteitä. ”Naurolliset” laulut voinee tulkita pilkka- tai ilkalauluiksi. Toisaallakin esipuheessa varioiden mainittu ”häpiäliset ja hauroliset” viittaa suoraan Lutherin virsikirjan esipuheen sanoihin ”bul lieder und fleysliche gesenge” (hävyttömät laulut ja lihalliset viisut).²⁰⁸ ”Jumalattomat laulut” voisi olla pelkkä yleisnimitys kaikille maallisille tai epäkristillisille lauluille, mutta tämä kohta lienee ollut aiheena tutkijoiden tulkinnalle Finnon pakanuutta vastaan suuntaamasta ohjelmasta.

”Jumalattomat laulut” on tulkittu viittaukseksi esikristilliseen perinteeseen, vaikka Finno ei lainkaan mainitse kuvainpalvontaa, vääriä tai pakanallisia jumaluuksia. Finnon termi ”jumalaton” on ambivalentti: se voi viitata jumalattomuuteen epäuskona, julkeutena tai väärien jumalien palvontana. Finnolla se näyttää olevan käänös saksan ”Abgötterey” ja ruotsin ”Affguderij” sanoista, jotka molemmat esiintyvät muun muassa *Daavidin psalttarin* esipuheissa Lutherilla ja Olaus Petrillä. Vanhassa kirjasuomessa sana jumalaton merkitsi ”epäuskoista”, ”syntistä” tai ”epäkristillistä”. Ganander antoi vuonna 1787 sen lähimmäksi vastineeksi latinan termin *impius* ja ruotsin *ogudachtigh*. *Kyrkoordningen* (1571) liitti käsitteen *Affguderij* eli ”jumalattomuus” useimmiten paavilisiin ja niihin rinnastuviin pakanallisiin käytäntöihin (*påvesk wilfarelsen, bedägerij ch affguderij; vppenbara Hedendomen och Affguderij*).²⁰⁹ Kummassakin tapauksessa termi kuvaa kriittisesti katolisuutta ja ennen kaikkea pyhimyskulttia. Termi esiintyy myös Olaus Petrin *Swensk Crönekassa* hänen kuvatessaan ruotsalaisten muinaisia pakanallisia uskomuksia,

208 ”Und sind dazu auch ynn vier stymme bracht, nicht aus anderer ursach, den das ich gerne wollte, die iugent, die doch sonst soll und mus ynn der Musica und andern rechten künsten erzogen werden, ettwas hette, damit sie der bul lieder und fleyslichen gesenge los werden und an derselben stat ettwas heylsames lernet, und also das guete mit lust, die den iungen gewust enyngieng.” (Luther 1985, 474–5). Samanlaisia sanamuotoja esiintyy mm. tanskalaisen *Malmö salmebokin* (1533) myöhempien hengellisten laulujen kokoelmien esipuheissa, esim. Rhezelius 1619; ks. myös Hautala 1954, 31.

209 VKS, 82 (antaa sanalle ”jumalaton” merkitykset ’Jumalaa uskomaton’; ’syntinen’, ’synnillinen’; ’ei-kristitty’); Ganander 1997, 229; *Kyrkoordningen* 1571, 5–7, 17, 113–115; ks. myös termit pakanuus (*Hedendom* ja sen muunnelmat), kerettiläisyys (*Ketteriet* ja sen muunnelmat), harhaoppi tai väärä uskonto (*falsk lärdom; falsk religion*), *ibid.* 3, 7, 13, 15, 19, 24, 27, 30, 38, 44, 80–3, 135–6, 162; sana ”epäkristillinen” esiintyy vain kahdesti eli edellä lainatussa jaksossa ja esipuheen kuvauksessa roomalaiskatolisesta ehtoollisesta ”epäkristillisenä papillisena uhrina” (*ibid.* 6–7). Ks. Luther 1525, ij–iij; Olaus Petri 1956, ij–v; ks. myös Olaus Petri 1917, 543–545; Fredriksson 1985, 97–98.

jossa merkityksessä se esiintyy muissakin lähteissä.²¹⁰ ”Jumalattomuus” siis viittaa yhtä lailla esikristilliseen, kansanomaiseen kuin katoliseenkin väärrään uskoon.

Agricola käytti termejä ”jumalaton” ja ”jumalattomuus” useimmiten samassa merkityksessä kuin *Vulgatassa* käytetään termejä *impius* ja *impietas*.²¹¹ Finno käytti termiä esipuheessaan kahdesti ja määritteli sillä kummallakin kerralla maallisia lauluja. Sana esiintyy neljästi Finnon käännöksessä psalmista *Beatus vir* käsiteltäessä jumalattomien (ruots. *orättvis, ogudaktig*; lat. *impi*) ja vanhurskaiden (ruots. *from*; lat. *justus*) eroa.²¹² Finno tukeutui omassa käännöksessään Laurentius Petrin ruotsinnokseen vuodelta 1567, jossa ruotsinkielinen termit olivat *orettwisa* ja *ogudachtigket*.²¹³ Kaksi muuta esiintymää ovat psalmien *Domine quis habibabit*²¹⁴ ja *Exudiat te Dominus*²¹⁵ käännöksissä, jotka perustuivat Laurentius Petrin saksalaisista runomuotoisista psalmimukaelmista käännettyihin ruotsalaisiin virsiin (1567, 1572).²¹⁶ Agricola käytti samaa sanaa omassa käännöksessään Psalmista 15: 4: ”Joca ne Jumalattomat ylencadzo, Waan cunnioitze ne Jumalan pelkeueiset, Joca Lehimeisilens wannopi, ia sen pite” (”Ad nihilum deductus est in conspectus ejus malignus; timentes autem Dominum glorificat. Qui jurat proximo suo, et non decipit”). Agricolan termi ”jumalaton” viittaa pahantekijään (lat. *malignus*), joka tässä yhteydessä on myös vanhurskaan vastakohta.²¹⁷ Psalmiin 20 latinankielisessä tekstissä Jumalan voidellun vastustajiin viitataan vain sanalla ”toiset” (lat. *hi* – ’jotkut’) eikä termiä *impius* käytetä.²¹⁸

Yhdessä virsikirjan alkulehdillä ja esipuheessa lainattujen apostoli Paavalin sanojen kanssa psalmi *Beatus vir* toimii avaimena Finnon

210 Olaus Petri 1917, 10; Fredriksson 1985, 97–98.

211 Muissa yhteyksissä termi merkitsi yksinkertaisesti ”syntistä” tai ”synnintekijää”; ks. sanat *jumalaton*, *jumalattomasti*, *jumalattomuus*, Agricola I, 94, 126, 144, 217, 727, 836; Agricola II, 419, 429, 668; Agricola III, 31, 43, 117, 215, 544, 624; VKS, 82.

212 Autuas mies, suom. otsikko *Kaksi tietä*, Ps. 1.

213 Finno 1988, 187–189; Kurvinen 1929, 267–268; *Then Swenska Psalmboken 1567; Then Swenska Psalmboken 1572*, XIII^v–XV^v.

214 *Kuka saa tulla Herran temppeleihin*, Ps. 15, *Vulgatassa* Ps. 14.

215 *Herra on voideltunsa auttaja*, Ps. 20, *Vulgatassa* Ps. 19.

216 Finno 1988, 191–195; Kurvinen 1929, 259–260.

217 Agricola III, 229.

218 Ps. 19:8: ”Hi in curribus, et hi in equis; nos autem in nomine Domini Dei nostri invocabimus”, *Raamatun nykysomennoksessa* 20:8: ”Toiset kerskuvat sotavaunuistaan, toiset hevosistaan, mutta me kutsumme avuksi Herran, Jumalamme, nimeä”.

käsityksiin lihallisista ja hengellisistä lauluista: ”Hyvä on sen osa, joka ei vaella jumalattomien tavoin, ei astu syntisten teille, ei istu pilkkaajien parissa”.²¹⁹ Mikael Agricola selittää psalmisummaarioissaan sanan ”pilkaiat” (ruotsalaisessa virsikirjassa 1572: *bespottaren*): ”Pilkaiat Jotca caiki Jumalan puhet ia Tödh sulaxi tyhmeysi lulevat”.²²⁰ Hengellisten ja maallisten laulujen vastakohtaa käsittelevän jakson voi lukea ensimmäisen psalmin parafrasina. ”Pilkkaajat” ovat jumalattomia syntisiä: ”Hän [vanhurskas] menestyy kaikissa tomissaan. Niin ei käy jumalattomien. He ovat kuin akanat, joita tuuli ajaa. Väärintekijät saavat kerran tuomionsa, syntisillä ei ole sijaa vanhurskaiden joukossa. Herra ohjaa omiensa tietä, mutta jumalattomien tie päättyy tuhoon.”²²¹ Finnon ”naurolliset laulut” eivät siten näytä viittaavan vain harmittomiin pilkkalauluihin, vaan rienaavaan Jumalan sanojen ja tekojen halveksuntaan.

Finno oli sananvalinnoissaan johdonmukainen. Hänelle ”jumalattomat” ja ”pacanat” olivat eri kategorioita toisin kuin Agricolalle, joka joskus samasti ne. Finno käytti sanaa ”pacanat” psalmivirsissä sanan *gentes* eli (pakana)kansat käännöksenä psalmeissa *Quare fremuerunt gentes*²²² ja *Deus misereatur nostri*.²²³ Sana esiintyy myös mukaelmassa psalmista *Nisi quia Dominus*,²²⁴ jonka alkutekstissä ei puhuta pakanoista tai käytetä termiä *gentes*. Termi toistuu *Simeonin kiitosvirressä*, psalmivirsissä sekä uskontunnustusvirressä ja parissa muussa virressä. Lisäksi on merkille pantavaa, ettei hän käyttänyt virsikirjassaan kertaakaan sanaa ”epeiumala” kuten Agricola teki.²²⁵

Ruotsin *Kyrkoordning* vuodelta 1571 lainasi samaan tapaan apostoli Paavalia ja määräsi seurakunnat ”lukemaan ja laulamaan psalmeja,

219 Ps. 1: 1.

220 *Then Swenske Psalmbok* 1572, XIII¹; Agricola III, 215. Simo Heinisen mukaan Agricolan psalmisummaariot perustuivat Lutherin saksalaiseen (1531–1545) ja ruotsalaiseen ns. Kustaan Vaasan *Raamattuun* (1541): ”Spötter, Die es fur eitel narrheit halten, was Gott redet vnd thut” (”Pilkkaaja, tarkoittaa sitä, joka pitää Jumalan puhetta ja tekoja hulluutena”), Heininen 1994, 14.

221 Ps. 1: 3–6.

222 *Herra ja hänen voideltunsa*, Ps. 2.

223 Kaikki kansat ylistäkööt Jumalaa, Ps. 67, *Vulgatassa* Ps. 66.

224 Herra on puolustajamme, Ps. 124, *Vulgatassa* Ps. 123.

225 Finno 1988, 182, 188–191, 199–200, 208–210, 237–238. Finnon käyttämässä ruotsalaisessa virsikirjassa *Swenske Psalmboken* vuodelta 1572 sanasto on vaihtelevampaa. Finnon ”jumalaton” on *otrogen*, ”uskoton” *orettwis*, ’epäoikeudenmukainen’ tai *oguddachtig*, ’jumalaton’ (Ps. 1; *Then Swenska Psalmboken* 1572, XIIIIV–XVI) tai *odgygd*, ’epäluotettava’ (Ps. 15; *Then Swenska Psalmboken* 1572, XVI–XVII).

virsiä ja muita ylistysveisuja”.²²⁶ *Kirkkojärjestys* käsitteli lyhyesti kristillisen laulun historiaa ja sen asteittaista rappiota, joka oli seurausta latinan ylivallasta. Se kannusti julkaisemaan kristillisiä virsikirjoja ja kehotti maaseudun pappeja laatimaan uusia hengellisiä lauluja korvaamaan talonpoikien juhliissaan esittämät ”epäkristilliset muistot” (*ochristeligha Minne*).²²⁷ Finnon esipuhe selvästi resonoi kirkkojärjestystä, ja koko hänen virsikirjaansa voi tosiaan lukea paitsi pyrkimyksenä korvata talonpoikien epäkristilliset laulut myös vakiinnuttaa luterilainen laulukieli säkeistölliseksi, riimilliseksi ja jambiseksi.

Aiemmat tutkijat ovat tulkinneet Finnon maallisen laulun lajit ja lauluperinteiden kuvaukset suoriksi hyökkäyksiksi ”pakanuutta” vastaan. Useat tutkijat ovat toistelleet kriitikkömästi tätä tulkintaa.²²⁸ Finno viittasi kiistatta värien jumalien palvontaan, mutta hän ei millään tavalla erotellut oletettuja ”pakanallisia” kansanuskomuksia, pyhimysten tai mammonan palvontaa.²²⁹ Hän kamppaili inhimillistä synnillisyyttä vastaan ja valmisti seurakuntaansa vanhurskauteen.

Finno selosti hengellisen laulun historian *Vanhan testamentin* profetoista omaan aikaansa. Jumala inspiroi valittuja laatimaan lauluja kristillisistä teoista ja ihmeistä auttaakseen ihmisiä vanhurskauteen. Finno kutsui hengellisten laulujen laatijoita sanoilla ”wirdhen sepät ia runot”. Nykytutkijat ovat huomauttaneet, että termit ovat samoja, joita perinteisen suullisen runon esittäjät käyttivät 1800-luvun Vienan Karjalassa ja Inkerissä runojen laatijoista ja esittäjistä.²³⁰ Sana ”wirsi” viittasi perinteisessä puhetavassa laulettuun runoon, vaikka termin merkitys oli alkanut muuttua viimeistään Agricolan ja Finnon ajoista tarkoittamaan myös hengellisiä lauluja, hymnejä ja virsiksi muokattu-

226 Kol. 3: 1; 1 Kor. 14.

227 ”Sammalades skola och Landzpresterna beflita the om, at the mågha affskaffa the ochristeligha Minne, som bönderna mykit pläga bruka j theas gestebod, och komma them til at bruka j samma stadhen, någhra aff thessa Swenska Psalmer, Eller förwandla samma mine, så at the dragha öffuer eens medh Scrifftenne.” (*Kyrkoordningen* 1571, 102–103, 106–107, sit. 107); ks. Bohlin 1971, 294–301.

228 Sarajas 1956, 14–17; ks. Heininen 2007a, 213 viite 68; Pirinen, K. 1991, 332; Suomi 1963, 251; Viinamäki 2000.

229 Kol. 3: 5 (ks. edellä s. 108–109); Agricolan (II, 559) käännöksenä: ”Nin colettacat senteden teiden Jäsenenen, iotca Maan päle ouat, Hoorws, Saastasus, Häpielinen Himo, Rietas halaus ia se Ahneus (ioca ombi Epeiumalden Paluelus).”

230 Finno 1988, 169; Hautala 1954, 32; Sarajas 1956, 17; Siikala 2012, 54–55, 437.

ja psalmeja. Jopa hengellisiä laulukirjoja alettiin kutsua ”virsi-”kirjoiksi”, vaikka niiden ruotsinkielisten vastineiden nimeksi vakiintui *psalmbok*. Vielä painokkaampi sanavalinta on termi ”seppä”, joka oli suomalaisessa ja skandinaavisessa perinteessä laulajan ja runoilijan tavanomainen metafora. Agricola kertoi myyttisestä laulajaheeroksesta: ”Äinemöinen, wirdhet tacoï”.²³¹ Laulujen laatiminen ja esittäminen rinnastettiin sepän työhön. ”Runot” on tulkittu tarkoittamaan perinteistä laulajaa tai tietäjää, joka vastaa latinan sanan *vates* merkitystä ja viittaa yhtä lailla suullisen runon laulajiin ja esittäjiin.²³² Tästä huolimatta Finnolla ”wirdhen sepät ia runot” eivät viittaa perinteisiin runonlaulajiin eikä niillä ole mitään taikaukseen tai pakanuuteen viittaavaa sivumerkitystä. Päinvastoin nämä virsiseppät ja runoilijat olivat *Vanhan testamentin* profeettoja, Neitsyt Maria, *Uuden testamentin* apostoleja, varhaiskristillisiä kirkkoisia ja viimein Martin Luther. Finno halusi itse liittyä tähän arvovaltaiseen seuraan ja ”tacoa” hengellisiä lauluja suomeksi.²³³ Lauluun liittyvien termien käyttöä on siten mahdollista lukea jatkumona, jossa omakielisiä vanhoja termejä on laajennettu kattamaan kristillisiä aiheita ja jossa vanhat merkitykset ovat vuosisatojen myötä liudentuneet. Finnolle ”virsi” ja ”runo” kattavat vielä hyvin laajan merkityskentän.

Finnon mukaan kuningas Daavid oli hengellisen lauluperinteen perustaja. Hän esiintyy myös Finnon virsikirjan ainoassa painokuvassa, joka oli kiertotavaraa saman ajan uskonnollisissa kirjoissa.²³⁴ Finno asetti virsikirjan *Psalttarin* ja muiden raamatullisten laulujen jatku-moon. Jatkumoa korosti virsikirjan lauluosuuden aloittaminen neljällä keskeisimmällä *Raamatun* vapaamittaisella kiitoslaululla ja psalmien runomitallisiksi riimitellyillä versioilla. Finno totesi, että

Dauid Cuningas ia Propheta, toimelinen mies Jumalan mielen
iälken, teki caunin wirsi kirian Hebrean kielel, ionga me cudzum

231 Agricola III, 212; skandinaavisesta perinteestä, ks. Mitchell 2011, 80.

232 Hautala 1954, 32; Sarajas 1956, 17; Siikala 2012, 54–55, 437.

233 Finno 1988, 169–170, 174, 175.

234 Finnon (1988, 29) virsikirjan kuningas Daavidia harppuineen esittävä puupiiirros on sama kuin Agricolan (I, 185) *Rucouskirjassa* vuodelta 1544 ja joissakin ruotsalaisissa hengellisissä kirjoissa (*Davidz psaltare* 1560, i; *Några nyttiga andhliga visor* 1576, i”).

Daudin Psaltarixi, iohon kirian hän lyhykäisest cocoisi parhat ia corkeamat asiat, quin liki mailman alghust nijh hänen aicans asti tapactunut olit, ia monda caunista ia teruelistä opetusta caickinai-sist cappaleist samas kirias eten pane.²³⁵

Martin Lutheria, Olaus Petriä ja Mikael Agricoolaa seuraten Finno kutsui *Daavidin psalttaria* ”wähä Bibliaksi”. Finno luutteli Mooseksen, Daavidin, Salomonin, Jesajan, Danielin ja Habakukin, sitten Neitsyt Marian, Sakariaan ja Simeonin *Raamatun* runoilijoina ja hengellisten laulujen tekijöinä, joiden esimerkkiä ”monet muut Jumaliset ia oppenet miehet” seurasivat. Virsiä laadittiin latinaksi ”ymbäri länsi puolen mailman... ylitzten niijdhen maacundain, iotca European ala sulietan” ja kreikaksi ”Itä puolises mailma”. Lauluja tehtiin erityisesti isoissa kaupungeissa, joissa oli kouluja ja latinan taitoisia miehiä. Siitä huolimatta heidän alkuperäinen tarkoituksensa oli kannustaa kansaa laulamaan sekä latinaksi että kansankielellä.²³⁶ Kirkkohistorioitsijat ovat tulkinneet Finnon selostuksen ”filippistiseksi” eli Melanchthonin maltillisen kirkkohistorian tulkinnan mukaiseksi, joka korosti ”vanhan kirkon” perinteen arvoa. Maltillinen yleiskristillinen näkemys sopi tietysti myös kuningas Juhana III:n kunnianhimoiseen ekumeeniseen kirkkopoliitiikkaan.²³⁷

Finno oli erityisen vakuuttunut virsilaulun voimasta. Itse asiassa latinan liiallisessa ylivallassa oli kyse paholaisen juonesta, joka johti kansankielisten hengellisten laulutekijöiden pannaan julistamiseen. Lopulta oli mahdotonta löytää ketään, joka olisi laatinut virsiä ”äitins kielel”.²³⁸ Kansankielen puolustus oli tietysti reformaation valtavirran mukaista. Martin Luther, Olaus Petri ja Mikael Agricola – ja monet muut – korostivat ymmärrettävän kielen ja seurakunnan äidinkielen käyttämisen tärkeyttä. Kansankielen puolustaminen on myös tulkittu ruotsalaisten ja suomalaisten reformaattorien pääteemaksi. Heidän on ajateltu vaihtelevissa määrin olleen vähemmän innokkaita poistamaan erilaisia katolisia liturgisia piirteitä kuin esimerkiksi Saksassa ja muualla tapah-

235 Finno 1988, 169–170.

236 Finno 1988, 170–171.

237 Juva 1952, 73, 108–109; Lempiäinen 1988, 362–364, 379–380; Pirinen, K. 1991, 330–333.

238 Finno 1988, 172–173.

tui. On ilmeistä, että ruotsalaisten ja suomalaisten reformaattorien työn pääpaino oli kansankielisen uskonnollisen kirjallisuuden luomisessa eikä heidän panoksensa teologiseen argumentaatioon tai kultin uudistaminen ollut yhtä suuri kuin muualla.²³⁹

Laulamisella oli Lutherin ja hänen seuraajiensa mielestä erityinen vaikutus ihmisten sydänten houkuttelemisessa kristillisyyteen tai oikeastaan mihin hyvänsä.²⁴⁰ Finno oli hänen kanssaan samaa mieltä ja totesi, että ”quitengin luonnostans laula pytauät... [ja] mös mieleläns cuuleuat”.²⁴¹ Olaus Petri esittää saman ajatuksen ihmisen luonnollisesta taipumuksesta laulaa ja soittaa ensimmäisen ruotsalaisen virsikirjan (1526, vanhin säilynyt laitos 1536) esipuheessa.²⁴²

Jacobus Finnon teksti eroaa Olaus Petristä ja muista Itämeren alueen virsikirjojen esipuheista siinä, että hän kehrittelee ajatusta pidemmälle. Koska maallikoille ei ollut tarjolla heille ymmärrettäviä hengellisiä lauluja, ”rupeisit he harioteleman heitäns Jumalattomihin, häpiälisin, haurollisin ia naurettauaisin wirsin, ia nijtä heidän pidhoisans ia matcoisans aian culux ia ilox lauleskelit, nijllä toinen toisens cansa campalit”. Näin he houkuttelivat ja yllyttivät ihmisiä ”ilkiäin tapoin ia saastaisen haurolisen elemän”.²⁴³ Finnon kuvausta on tulkittu yleensä irrallaan hänen muusta esipuheestaan, ja sitä on pidetty hyökkäyksenä perinteistä suomalaista suullista runoutta sekä pakanallisia uskomuksia ja tapoja vastaan.²⁴⁴ Kohtaa on pidetty myös Finnon omakohtaiseen kokemukseen perustuvana autenttisena kuvauksena ”kalevalaisesta” laulukilpailusta.²⁴⁵ Itse asiassa Finno näyttää seuraavan varsin läheltä Paavalin Kolossalaiskirjeessään esittämää ajatusta.²⁴⁶ Niinpä omissa yhteydessään eli osana

239 Andrén 1999, *passim*; Grell 1998; Heininen 2012b; Lavery 2011; Pirinen, K. 1991, *passim*.

240 Luther 1985, 474–475.

241 Finno 1988, 173.

242 ”Som han gjort oc bade menniskior oc annor creatur beuisat haffuer, huilkit (utan twiffuel) aff gudz besunneliga råd oc ingiffit skeedt är, at mennieskian som en naturligh lust och begier haffuer til siungande, och spelande, skulle tä haffua thet til at siunga oc spela som gudi kunde wara til prijs oc henne sielfuo til nytto oc gagn, huilkit och wisseliga så skeer ther thet rett tillgår.” (Olaus Petri 1915, 523.)

243 Finno 1988, 173.

244 Esim. Sarajas 1956, 14–17; Suomi 1963a, 247.

245 Hautala 1954, 31–32; Siikala 2012, 28, 97–98. Kuvausta on verrattu Henrik Gabriel Porthanin klassiseen kuvaukseen teoksessa *De poësi fennica* (1766–1768, luku IX, Porthan 1983, 79–83).

246 Kol, 3:5, ks. edellä s. 108–109.

Finnon virsikirjaa ja sen esipuhetta luettuna eivät huolen aiheena ole pakanalliset uskomukset ja tavat, vaan häpeälliset laulut ja rietas elämä, kuten hän toistaa muutama sivu myöhemmin.²⁴⁷

Viittaus talonpoikien pitoihin on lähes sama kuin edellä käsitellyssä Ruotsin vuoden 1571 *Kirkkojärjestyksessä*. Näissä esikuvissa ei kuitenkaan puhuta matkalla laulamisesta ja kilpalaulusta, joka hyvin voi olla lähtöisin Finnon omasta paikallisesta kokemuksesta. Teemat kertautuvat myöhemmässä Suomeen viittaavassa kirjallisuudessa, mikä liittyyne sekä paikallisiin tapoihin että Finnon aloittamaan kirjalliseen traditioon.²⁴⁸ On silti syytä muistaa, että Finno ei itse sijoittanut kuvaustaan Suomeen. Hänen tarkoituksensa oli osoittaa, miten kansankielisten hengellisten laulujen puuttuminen on johtanut ”jumalattomien, häpeällisten, haureellisten ja naurettavien virsien” laulamiseen ja nuorison turmelemiseen kaikkialla läntisessä kristikunnassa. Hänen argumentaationsa noudatti johdonmukaisesti Paavalin Kolossalaiskirjeen ja ensimmäisen psalmin lähtökohtia.

Finno jatkoi kertomalla, miten Jumalan lisäksi piru saattaa puhalttaa inspiraation runonlaulajiin: ”piru... ylösherätti mös hänen runojans ja laulaians, ioidhen mielen hän lyckäis, ia suusa tacoi iuuri soueliaita sanoja”.²⁴⁹ Kohtaa on tulkittu kuvauksena runonlaulajien kyvystä improvisoida. Tulkinnassa on vedottu Finnon sananvalintoihin: hän puhui runoilijoista (runojat) ja laulajista (lulaiat), jotka takovat lauluja suusaan.²⁵⁰ Kuten edellä on todettu, Finnolle ei kuitenkaan kumpikaan ilmaisu eli runonlaulaja tai laulujen takominen kanna mitään erityistä konnotaatiota kansanomaiseen suulliseen runokulttuuriin ja sen esitystapoihin. Myös kristillisten virsien tekijät olivat seppiä, jotka takoivat lauluja, ja heitä saattoi kutsua runoilijoiksi ilman mitään viittausta kansanuskon tietäjiin tai muihin näkijöihin. Kuvaus kattaa siten yhtä lailla suomalaiset kuin muutkin kristikunnan piiriin kuuluvat jumalattomien virsien sepät.

247 Finno 1988, 176.

248 Porthan 1983, 81; tulkintaperinne lienee syntynyt Sigfrid Aronus Forsiuksen *Agricolaa ja Finnoa yhdistelevästä latinankielisestä runosta*, joka painettiin *Tidningar utgifne af et Sällskap i Åbo* vuonna 1778 (Harva 1948, 22–23; ks. myös Hautala 1954, 32–33).

249 Finno 1988, 173–174.

250 Hautala 1954, 32; Sarajas 1956, 17; Siikala 2012, 54–55, 437.

Sen sijaan on ilmeistä, että Finno oli vakuuttunut laulamisen voimasta, inspiraatiosta, oli se sitten jumalallista tai saatanallista, ja siitä, miten ihmiset kykenevät painamaan lauluja muistiin. Paholainen käytti hyväkseen näitä inhimillisiä kykyjä. Jumalattomat ja hävyttömät maalliset laulut olivat suosittuja, koska tarttuvia kansankielisiä hengellisiä lauluja ei ollut tarjolla. Latinan ylivalta ja paavin kansankielen käytön kieltäminen johtivat lopulta siihen, ettei kukaan tohtinut laatia hengellisiä lauluja omalla kielellään. Finno puhui jumalattomista, haureellisista, häpeällisistä ja naurettavista lauluista ja niiden harjoittamisesta menneessä aikamuodossa, jotka ennen opittiin ja muistettiin niin kuin nyt opitaan ja muistetaan kristillisiä lauluja.²⁵¹

RIIMILLISIÄ LAULUJA MUIDEN KRISTILLISTEN MAIDEN TAPAAN

Finno siirtyi käsittelemään suurta muutosta, jonka Martin Lutherin toiminta Saksassa oli saanut aikaan. Finnon kertomuksessa Luther ilmaantui Jumalan armosta laatimaan veisuja ja lauluja. Hänen esikuvaansa seuraten myös muut oppineet ryhtyivät levittämään kristinopin ja Katekismuksen pääkappaleita. Samalla tavalla kansankielisiksi virsiksi kirjoitettiin, ”wastan perkelen mielä ja Pauin kieldö” (vastaan perkeleen mieltä ja paavin kieltoa), myös Jeesuksen vaiheet ja teot, kärsimyskertomus, ylösnousemus ja taivaaseen astuminen. Pirun juonima latinan ylivalta murtui ja kristillistä veisuuta saatettiin harrastaa kansankielellä.²⁵²

Finno yltyi kuvaamaan, miten ilon ja riemun saattelemana vanhemmat ja nuoremmat, miehet ja naiset, pojat ja tytöt veisaavat virsiä kirkoissa, kouluissa, taloissa, pidoissa ja matkoilla ja muissa kunniallisissa kokouksissa – kuten tietävät ”nijllä mailla” olleet. Kuvaus on samantapainen kuin espanjalaisen karmeliitan Thomas à Jesun vaikutelma hänen matkallaan Saksan luterilaisilla alueilla.²⁵³ Finno ja muut hänen Wittenbergissä, Rostockissa, Greifswaldissa, Königsbergissä

251 Finno 1988, 174.

252 Finno 1988, 175–175; kiitän Clive Tolleya ja Kaisa Häkkistä, jotka korjasivat aiemman virhetulkintani. Finno tarkoittaa paavin kieltoa, ei kieltä (ks. myös Suomi 1963a, 251; vrt. Lehtonen 2013, 133; myös Lagerborg 1907 tekee saman virhetulkinnan).

253 Pettegree 2005, 52.

ja muissa luterilaisissa opillisissa keskuksissa koulutetut kollegansa epäilemättä kokivat saksalaisen reformaation suurena laululiikkeenä.²⁵⁴ Mahdollisesti kokemuksen jakoivat myös Itämeren saksalaisiin satama-kaupunkeihin säännöllisesti purjehtineet aatelismiehet, porvarit, papit ja talonpojat.²⁵⁵ Samalla Finnon luterilaisen kansankielisen laulukulttuurin kuvaus asettuu vastinpariksi latinankielisen papiston oman onnensa varaan jättämän kansan jumalattomalle ja hävyttömälle laulukulttuurille, joka myös kukoisti matkoilla ja pidoissa. Hengelliset laulut eivät nyt kaikuneet vain kirkkoissa vaan kaikkialla kunniallisissa kokoontumisissa. Finnon mukaan laulaminen matkoilla ei siten ollut mikään erityinen suomalainen kansantapa, kuten jotkut tutkijat ovat Porthanin jalan jäljissä olettaneet.²⁵⁶

Lopuksi Finno siirtyi kuvaamaan omaa työtänsä ja seurakuntaansa. Hän kertoi seuranneensa näiden oppineitten ja jumalisten miesten esikuvaa. Kristillisessä retoriikassa vakiintuneen – ja muun muassa Mikael Agricolan tiuhaan viljelemän – *sermo humilixen* (nöyrän puheen) konventioiden mukaisesti²⁵⁷ Finno puhui itsestään ”epäkelvottomana”:

rupeisin hengelisiä wirsiä Suomenkielel, sen lahian peräst quin Jumala minulle andanut on, rimitäin muidhen Christilisten maacundain tauan iälken tekemän, että minä hyuän Suomalaisteni cansa niijllä meidhän seuracunnisam, cocouxisam ja pidoisam Jumalata kijttäisin, cunnioittaisin ia paluelisin.²⁵⁸

Finno noudatti taas *Kolossalaiskirjeen* ja ruotsalaisen *Kirkkojärjestyksen* ohjetta. Hän asetti jälleen vastakkain hengelliset ja maalliset laulut. Hän ilmaisi myös suoraan oman poeettisen ihanteensa: riimillinen eli loppusoinnallinen laulu on hänelle oikea kristillisen laulun muoto. Maininta

254 Brown 2005; ks. myös Herl 2004; Leaver 2007.

255 Ks. Leskelä 2016.

256 Esim. Porthan 1983, 81; Hautala 1954, 32; Sarajas 1956, 14; Siikala 2012, 54–55; 437.

257 Esim. Agricola I, 97–98; Agricola III, 719; Heininen 2007a, 258–259; *sermo humilis* -topoksesta, ks. Curtius 1979; tästä yhtenä tyypillisenä suullisenkin esityksen kehystämisen keinona eli ”esityksen avaimena” ks. Bauman 1977, 9–24.

258 Finno 1988, 175.

on tulkittu ohjelmalliseksi erottautumiseksi loppusoinnuttomasta ja alkusoinnulisesta kalevalaisesta runomuodosta.²⁵⁹

On totta, että Finnon omat virret ja virsisuomennokset karttavat nelipolvisen loppusoinnuttoman ja alkusointuja viljelevän suullisen suomalaisen runomuodon piirteitä. Ehkä hämmästyttävintä on Finnon määrätietoinen alkusoinnun eli allitteraation välttely. Vain 14 % hänen 4 000 säkeestään sisältää edes väljästi tulkiten alkusointuja. Tutkimuksessa esitetyn arvion mukaan suullisessa kalevalamittaisessa epiikassa säkeistä yli 80 % sisältää alkusointuja. Hemminki Maskulaisen vuonna 1605 julkaisemista uusista virsistä noin puolet säkeistä sisälsi alkusointuja, yksittäiset virret jopa 79 %, ja vuonna 1701 julkaistussa uudessa suomenkielisessä virsikirjassa siihen lisätyistä virsistä 40 % säkeistä sisälsi alkusointuja. On merkille pantavaa, että Finno ei proosassaan vältellyt lainkaan yhtä johdonmukaisesti allitteraatiota.²⁶⁰

Riimillinen laulaminen merkitsi yhtä lailla erottautumista vapaamittaisten psalmien ja muiden liturgisten tekstien laulamisesta, joka Agricolankin ohjeiden mukaan edelleen oli kuoripappien tehtävänä. Myöskään renessanssin myötä uudestaan viljellyissä klassisissa latinankielisissä runomitoissa ei käytetty loppusointua, kuten keskiajan latinankielisessä runoudessa.²⁶¹ Kieli- ja muotovalinnoissa Finno erottautui vallitsevan mitattoman, riimittömän, latinankielisen kirkkolaulun perinteestä. Gregoriaaninen lauluperinne oli edelleen voimissaan Ruotsin ja Suomen hiippakunnissa ja latina oli edelleen koulutuksen kieli.²⁶² Ei ole siis mitenkään yksiselitteistä, että Finno olisi runomuodon valinnallaan erityisesti halunnut erottautua perinteisen suullisen – todennäköisesti lähinnä kalevalamittaisen – runon muodoista. Hän saattoi yhtä hyvin olla vaikuttunut uusista poettisista ja musikaalisista muodoista, joita

259 Sarajas 1956, 17; Suomi 1963a, 251–252.

260 Arviot Finnon ja Hemminki Maskulaisen virsistä perustuvat Tuomas Lehtosen laskelmiin. Senni Timonen on arvioinut vuoden 1701 virsikirjojen uusien virsien allitteraatiot. Laskelma vanhakantaisen suullisen epiikan alkusointuisista säkeistä on Matti Sadeniemen (1951, 79–113; ks. allitteraatiosta myös Frog & Stepanova 2011, 197–204; Leino 1970, 317–322; Leino 1982, 29, 134–135). Hemmingin ja Petrus Melartopaeuksen yksittäisistä virsistä ks. Lehtonen & Kallio 2017, 184–190.

261 Curtius 1979; Kajanto 2000, 64–74; Langosch 1975; Pekkanen 1977, 35–56; Pekkanen 1983, 99–120.

262 Schalin 1946, 229–230, 296–298 *äl passim*; Schalin 1947, 47–55 *äl passim*; ks. myös Andrén 1999; Göransson 1999; Hannikainen & Tuppurainen 2016; Pirinen, K. 1991.

oli tavannut Saksassa, kuten hän itse kertoi. Toisaalta nämä muodot olivat osaltaan jatkumoa keskiaikaisille runomitallisille, säkeistöllisille ja joskus riimillisillekin hymneille, jotka olivat käytössä ennen kaikkea hetkipalvelusten puitteissa.²⁶³ Finno asetti joka tapauksessa eksplisiittisesti kristilliset ja maalliset laulut vastakkain niiden sisällön perusteella. Hän asettui kielivalinnallaan (kansankieli latinan sijaan) vastustamaan ”vanhan kirkon” lauluperinnettä. Finno ei kuitenkaan tavoitellut kaiken hengellisen laulamisen kansankielistämistä, sillä hän osallistui latinankielisen kirkkolaulukokoelman *Piae Cantiones* (1582) kokoamiseen.²⁶⁴ Myös ruotsalainen *Kirkkojärjestys* vuodelta 1571 korosti latinan asemaa kirkollisessa koulutuksessa.²⁶⁵ Latinan säilyttäminen kansankielten rinnalla eritoten oppineitten käytössä ei ollut myöskään ristiriidassa Lutherin ajatusten kanssa.²⁶⁶ Finnon mukaan kristillisiä lauluja piti laatia sekä latinaksi että kansankielellä, kuten hän ajatteli kristittyjen alun perin tehneen ja kuten hänen osallistumisensa *Piae Cantiones* -kokoelman julkaisemiseen osoittaa.

Finnolle kieli ja poeettinen muoto palvelevat kristillisen viestin välittämistä. Hän korosti uudestaan oman kielen ja ymmärrettävyyden merkitystä: ”Pare se on, että me näitä teemme omalla ymmärtäjäisellä ja oppueisellä kielellä, kuin wieral, ymmärtämättömällä ja oppemattomalla.” Finno viittasi taas Paavaliin:

Mitä hyötyä minusta on, veljet, jos tulen luoksenne ja vain puhun kielillä enkä välitä mitään ilmestystä tai anna teille tietoa, profetiaa tai opetusta? Samoinhan on elottomien soittimienkin laita, vaikkapa huilun tai lyyran. Miten huilulla tai lyyralla soitettu sävelmä voidaan tuntea, elleivät sävelet erotu toisistaan? Ja jos sotatorvesta lähtee epäselvä ääni, kuka valmistautuu taisteluun? Sama koskee teitäkin: ellette puhu selvää kieltä, kuinka teidän puhettanne voidaan ymmärtää? Sananne haihtuvat taivaan tuuliin. Niin paljon kuin maailmassa onkin kieliä, kaikki ne ovat ymmärrettävissä.

263 Ks. esim. Boynton 2007; Boynton 2011; Kurvinen 1929, 72.

264 Lehtonen 1999b, 42; Lehtonen 2013, 112–113.

265 *Kyrkoordning 1571*, 14–15, 90–92, 102–107, 182.

266 Helmer 2009; Leaver 2007, 63–64, 180–191.

Mutta ellen ymmärrä puheen merkitystä, olen puhujalle muukalainen, samoin hän minulle.²⁶⁷

Lopuksi – Mikael Agricolan tapaan – Jacobus Finno puolusti työtään kateellisia irvihampaita vastaan, jotka epäilevät virsien kelvollisuutta yhteislauluun ja jotka pilkkaavat omankielistä kristinopin levittämistä. Hän esitti toiveen, että virret onnistuisivat ”monda Inhimisist, häpiälisist ia riettoist lauloist vierottaman ia pois wäändämän”. Nyt Finno puhui viitaten omaan nykyhetkeensä ja tulevaisuuteen.

Finnon sananmukainen tavoite oli, että hengelliset laulut johtaisivat ihmiset pois hävyttömistä ja riettaista lauluista.²⁶⁸ Hän ei enää toista epiteettejä ”jumalaton” tai ”naurollinen” vaan yksinomaan ”häpeällinen” ja ”rietas”. Hänen sananvalintansa on lähempänä Lutherin virsikirjan esipuhetta ja sen monia seuraajia. Lopuksi hän pyysi kaikkia jumalaisia ja kunniallisia suomalaisia hyväksymään oman virsikirjansa. Hän haastoi mahdolliset kriitikonsa ja lainasi sananlaskua ”Kyllä teko tekiäns kijttä”.²⁶⁹ Hän päättää esipuheensa Isäjumalalle ja kristikunnan opettajille osoitettuun rukoukseen ja kehottaa kuulijoitaan pysymään lujina uskossaan.

Kaiken kaikkiaan Finno esitti virsikirjan esipuheessa kristillisen laulukulttuurin lyhyen historian sekä teorian innoituksen lähteistä ja laulun vaikutusvoimasta ihmismieleen ja toimintaan. Hän asetti vastakkain kristilliset ja pahalaisesta lähtöisin olevat laulut ja niiden vastaavat innoituksen lähteet ja vaikutukset. Hän ei eksplisiittisesti väittänyt, että hänen kuvauksensa laulamisesta perustuisi mihinkään muuhun erityiseen paikalliseen yhteyteen kuin läntiseen kristikuntaan yleensä. Hän ei käyttänyt eri nimityksiä kristillisistä tai maallisista runoilijoista: kummatkin takovat lauluja ja kumpiakin kutsutaan nimellä ”runot” (runonlaulajat). Hän ei myöskään nimennyt vastinpariksi mitään erityistä suomalaista suullisen tai pakanallisen runouden muotoa, kun hän esitteli riimiin perustuvan poeettisen ihanteensa.

267 Finno 1988, 175; 1. Kor. 14: ks. erit. 6–11.

268 Finno 1988, 176.

269 Finno 1988, 177; ks. esim. ensimmäisessä laajassa suomalaisessa sananlaskukokoelmassa vuodelta 1702: ”Työ tekiäns kijttä, näkiä työns näke” (VKK Flori702-D4a).

Toki Finno sanoo jotakin rahvaan laulamisesta. On vaikea välttää vaikutelmaa, ettei hänen kuvauksensa laulajien kyvystä improvisoida ja painaa mieleen tai laulaa kilpaa heijastelisi hänen kokemaansa ja näkemäänsä Suomessa. Silti hän ei pidä paikallisia tapoja olennaisina. Finno asettaa työnsä yleiseen kristilliseen viitekehykseen, jossa hyvän ja pahan kamppailua käydään kaikkialla. Toisaalta hän oli Saksassa kokenut jotakin poikkeuksellista kuullessaan riimillisiä ja vaikutusvoimaisia lauluja ja kokenut yhteenkuuluvuutta, jonka hän halusi tarjota omalle suomalaiselle seurakunnalleen ja oppilailleen Lounais-Suomessa ja Turun ja Viipurin hiippakunnissa.

Tekstit ja toimijat pienen ja suuren tradition risteyksessä

Reformaatio ei katkonut kaikkia suurten tai pienten tradition jatkumoi-
ta, mutta teologiset uskonsisältöjä ja uskonharjoituksen muotoja koskevat kiistat pakottivat ottamaan kantaa kansanuskon erilaisiin ilmenemis-
muotoihin. Historioitsija Edward Muir esittää, että tarve määritellä rituaali yleisenä käsitteenä syntyi vasta uuden ajan alussa. Yhtenä syynä oli reformaattorien huoli siitä, että heidän tulkintansa mukaisesti aito ja alkuperäiseen jumalalliseen ilmoitukseen perustuva uskonharjoitus oli sekoittunut erilaisiin taikauskon muotoihin ja ”tyhjiin seremonioihin”. Toisena syynä rituaalin käsitteen muotoutumiseen oli katolisten lähetyssaarnaajien hämmennys, kun he kohtasivat Uudessa maailmassa ja Aasiassa lukemattomia uskonnollisen elämän muotoja ja heille tuli tärkeäksi kyetä erottamaan oma uskonharjoituksensa taikauskoisista tai pakanallisista muodoista. Rituaalien merkitys korostui itse rituaalisen toiminnan kustannuksella – rituaaliin ei voinut osallistua ottamatta kantaa sen kantamaan merkitykseen. Sekä vääränlaisista vakavista uskonnollisista menoista että karnevalistisesta nurin kääntämisestä tuli uudella tavalla vaarallista ja torjuttavaa.²⁷⁰

Mikael Agricola, Paulus Juusten, Jacobus Finno, Ericus Sorolainen ja Petrus Melartopaeus osallistuivat samaan pyrintöön. Heille oli tärkeää

270 Muir 2007, 163–201 & *passim*; ks. myös Burke 2009, 289–334 & *passim*.

kyetä erottamaan ”oikeat” kristinuskon harjoittamisen tavat ”vääristä”. Agricola ei näytä kiinnostaneen suomalaisten vanhat uskomukset tai tavat sellaisenaan eikä hän oikeastaan edes erotellut ”pakanallisuutta” vääraoppisista kristillisistä muodoista. Pikemminkin hän rinnasti kansanomaisen taikauskon ja papistisen kuvainpalvonnan. Agricola ei näytä epäilevän, etteikö maailma olisi sakeana erilaisia näkymättömiä voimia ja henkiä. Kristityn oli vain pidettävä huolta, että osasi oikealla tavalla turvautua kristinuskon jumaluuteen eikä harhautua hakemaan apua ihmistä kadotukseen kiskovilta pahoilta voimilta.

Perimmiltään nämä oppineet papit näyttivät jakavan saman taianomaisen ja maagisen todellisuuskäsityksen kuin entisaikojen hämäläiset ja karjalaiset pakanat, magiaa ja taikakeinoja harjoittava rahvas tai hävyttömiä, huvittavia tai jumalattomia lauluja hoilottava väki. Heidän suomentamansa ja osin kokoamansa uskonnolliset kirjat antavat tarkkoja ohjeita, minkälaisin rituaalein ja millä sanoilla tuonpuoleisiin voimiin vaikutetaan niin, että pahat henget saadaan karkotettua ja hyvät voimat taivutettua omalle puolelle. Lausujan sisäistämät ja ymmärtämät psalmit ja rukoukset turvasivat sadon ja terveyden paremmin kuin loitsut ja taikat, eivätkä rituaalit saaneet sisältää vääränlaisia, ihmisiä harhaan johdattavia elementtejä. Instituutioiden ja kirjallisen kulttuurin tukema ja välittämä suuri traditio ei ollut sen vähemmän taianomaisuuden läpikukuma kuin pieni traditio, jota suulliset paikallisyhteisöt ja heidän rituaalinsa ja perinteensä kannattelivat.

Suomalaiset oppineet kirkonmiehet ilmaisivat kirjoituksissaan ennen kaikkea oman huolensa ja omat käsityksensä ja heidän esityksensä oli tiiviisti sidoksissa oman aikansa oppineeseen kirjallisuuteen. Samalla he toki kertoivat jotain paikallisista uskomuksista ja tavoista, mutta kukaan heistä ei sellaisenaan ollut ensisijaisesti kiinnostunut etnografisesta kuvauksesta edes samaan tapaan kuin Olaus Magnuksen kaltaiset aikalaisoppineet. Kansanuskomusten ja -tapojen kuvaukset olivat osa kristillisen kirjallisuuden johdantoja tai kirkolliskokousten määräyksiä. Niiden tarkoituksena oli ohjata oikean opin, oikeiden rituaalien ja oikeiden laulujen ja kirjallisuuden pariin. Tutkimuksessa tämä seikka on joskus jäänyt taustalle, kun tutkijoita on ajanut halu löytää lähteitä alkuperäisestä, kristinuskosta riippumattomasta kansanuskosta. Reformaatioajan

tekstejä on kuitenkin syytä ensisijaisesti lukea dokumentteina omasta ajastaan ja kirjoittajiensa ajattelutavoista. Agricolan, Juustenin ja Finnon tekstit ovat sakeana tekstien välisiä viittauksia, tietoisia ja tiedostamatomia lainoja, ja niiden rakenne ja argumentaatiotapa perustui läntisen kirkon oppineelle perinteelle. Ensisijaisesti ne kertovat kirjoittajiensa ajattelusta ja vain toissijaisesti ajan kansanuskosta.

Reformaation murros ei koskenut vain kristillisiä opinkappaleita tai uskonharjoituksen muotoja. Uudistajat muokkasivat omaa elämäänsä ja toimintaansa performatiivisesti osana uskonharjoituksen muutosta. Itse asiassa rituaaleja ja performatiivista toimintaa on sellaisenaan vaikea erottaa toisistaan. Ehtoollisella alettiin jakaa viiniä ja leipää koko seurakunnalle (*utraque species*) toisin kuin katolisessa messussa, jossa vain papit nauttivat täyden ehtoollisen. Samalla murrettiin papistoa koskenut selibaatin eli naimattomuuden vaatimus. Performatiivisuutta saattaa uumoilla myös vähemmän seremoniallisissa yhteyksissä. Esimerkiksi Mikael Agricolan ja Canutus Johanniksen kirje Säämingin pappilasta talvella 1549 näyttää samastavan kirjoittajansa ja Martin Lutherin ja Philipp Melanchthonin. Näin he ”performatiivisesti” toistavat esikuviansa tekoja.²⁷¹

271 Reformaation rituaalisuudesta ja reformaattoreiden performatiivisuudesta, ks. Muir 2009, 202–251; Rublack 2011, 8–11.

Pyhimysuskon suuret ja pienet traditiot: Pyhä Anna, Pyhä Tapani ja Pyhä Katariina

Katolista pyhimysuskoa, sen hahmoja ja piirteitä, ilmaistiin suomalaisessa kansanperinteessä yhä reformaation jälkeen 1600–1900-luvulla. Tässä luvussa pohditaan uuden ajan kansanuskon pyhimysten suhdetta keskiaikaisiin esikuvuihin sekä paikallisen väestön uskomusmaailmaan ja tarpeisiin. Mikä pyhimyksissä vetosi kansaan? Miten rahvas teki pyhimyksistä omiaan, eli miten ”suuri traditio” sai paikalliset tulkintansa? Pyhimysmuistojen osalta eritellään, mitkä legendaperinteen osat pysyvät rahvaan muistissa ja miten näitä pyhimyksiä käytettiin merkityksellisissä tilanteissa. Missä yhteyksissä ja miksi pyhimystieto on jäänyt elämään pitkään reformaation jälkeen? Tätä kautta lähestytään suullisena säilynyttä pyhimystietoa, legendoja, loitsuja, rukouksia ja rituaaleja suhteessa siihen, mikä eri aikoina on ollut ihmisille niin merkittävää ja elintärkeää, ettei sitä virallisesta kiellostä huolimatta ole haluttu hylätä.

Pyhimystutkimus ei ole koskaan ollut suomalaisessa perinteen- tutkimuksessa valtavirta. 1800-luvulla tallennetuissa kalevalamittaisen runouden loitsuissa ja myyttirunoissa Kiesus, Neitsyt Maria ja monet pyhimykset kuitenkin esiintyvät Väinämöisen, Ilmarisen, Tapion ja muiden esikristillisiin kerrostumiin viittaavien hahmojen rinnalla. Tästä ilmeisesti keskiajalla alkaneesta loitsurunouden synkretistisestä kristillistymisestä johtuu, että jokainen suomalaisen mytologian tutkija on kuitenkin enemmän tai vähemmän käsitellyt myös pyhimyksiä.

Esimerkiksi Kaarle Krohn päätyi jopa ylitulkitsemaan pyhimysten ja ylipäänsä kristinuskon merkitystä loitsurunoudessa, Vihtori Mansikka avasi näköaloja pyhimyskulttien itäisiin juuriin ja Martti Haavio teki alalla sekä urauurtavia tutkimuksia että uhkarohkeita avauksia.¹ Seuraavassa kootaan ja jatketaan heidän ja monien muiden työtä esittelemällä suomalaista pyhimyskulttia yleisesti sekä tarkastelemalla tapaustutkimuksina kansan keskuudessa erityisen suuren kannatuksen saaneiden pyhimyksen muistoa, siten kuin se on kansankielellä ilmaistu ja säilynyt suomenkielisen ja paikoin myös ruotsinkielisen väestön keskuudessa 1600–1900-luvulla. 1600–1700-lukujen lähteet ovat pääosin tuomiokirja-aineistoja, joskus muitakin kirkollisia tai maallisia asiakirjoja. Pyhimysten valinta perustuu toisaalta pyhimyksen keskiaikaiseen kirkolliseen asemaan, toisaalta häneen liittyvien myöhempien perinteiden monialaisuuteen. Pyhä Anna, joka perinteessä tunnettiin Marian äitinä, oli myöhäiskeskiajan kirkollisessa kulttuurissa hyvin keskeinen ja suomalaisessa myöhemmässä kansanperinteessä ilmaistuine ominaisuuksineen ja tehtävineen kiinnostavan kaksijakoinen. Katariina Aleksandrialainen ja Pyhä Tapani edustavat pyhimyksiä, jotka pitivät vahvaa jalansijaa rahvaankulttuurin eri lajeissa, niin kertovissa runoissa kuin rituaaleissa ja loitsuissa. Neitsyt Marian asema rahvaan parissa ja sekä idän että lännen kirkkojen piirissä oli niin suuri, että hänelle omistetaan oma lukunsa.

KIRKOLLISET PYHIMYSKULTIT

Keskiajan katolinen pyhimyskultti perustui pyhimyksen esimerkilliseen elämäkertaan (*vita*), hänen kuoleman jälkeen tekemiinsä ihmeisiin (*miracula*) sekä pyhimyskalenteriin, joka sääteli sitä, milloin ja keitä pyhimyksiä muistettiin heille omistetuin kirkonmenoin. Pyhimyslegendat kodifioitiin kirjoittamalla, joten täydellinen ja tarkka tieto kustakin virallisesta pyhimyskultista oli vain lukutaitoisilla, koulutetuilla ihmisillä, kirkonmiehillä. Keskiajan kuuluisin pyhimyselämäkertojen kokoelma, Jacobus de Voragineen runsaasti kopioitu ja kirjapainotaidon myötä

1 Esim. Krohn 1914, 170–245; Mansikka 1943; Haavio 1948a; Haavio 1959; Haavio 1967; Harva 1948; Siikala 1994; Siikala 2012.

Raamattuakin suosituimpi ”Kultainen legenda”, *Legenda aurea* (koottu 1260–1270-luvulla, alun perin *Legenda sanctorum*), on ollut Suomessa tunnettu ja käytetty.²

Pyhimysten muistopäivät määriteltiin kirkolliseen kalenteriin samoin kuin muissa katolisissa maissa. Lähetyskaudella Suomessa ilmeisesti nojattiin, Ruotsissa käytetyn kalenterin ohella ja Ruotsia vahvemmin, luoteis-saksalaisiin vaikutteisiin.³ 1300-luvulta lähtien, taas toisin kuin Ruotsissa, Suomessa siirryttiin dominikaaniseen kalenteriin. Siihen täytyi luonnollisesti lisätä paikallisten pyhien, Pyhän Henrikin ja pohjoismaisten pyhimysten, muistopäivät. Erityisenä poikkeuksena keskiajan yleiseen katoliseen kalenteriin Turun hiippakunnassa oli vain Pyhän Annan juhlapäivä 15.12., joka oli muualla Pohjolassa 9.12.⁴

Maanviljelysvuoden traditionaaliset merkki- ja juhlapäivät liitettiin jo varhain kirkkovuoteen. Tämä merkitsi, että kristinuskon ”suuren kertomuksen” merkkihenkilöiden muistopäivät asetettiin aiempien esikristillisten juhlien kohdalle. Joulukuukauden, pääsiäisen, juhannuksen ja myöhäisyksyn kekri ovat yleiseurooppalaisia pakanalliselta ajalta periytyviä maanviljelyn, karjanhoidon ja taloustöiden merkkipäiviä ja samalla päivän pituuden ja lyhyden vaihtelun taitekohtia vuodenvierroissa. Jokainen niistä muodostui katolisen kirkon suureksi juhlapäiväksi: joulukuukauden Kristuksen syntymäjuhla, pääsiäisen Kristuksen kärsimys- ja ylösnousemusjuhla, juhannus Pyhän Johanneksen syntymän muistopäiväksi ja satovuoden työt päättävä kekri pyhäinmiestenpäiväksi.

Keskiajan kalenterit olivat olennaisesti pyhimyskalentereita. Pyhimysten päivät ja muut juhlat esiintyivät epätasaisin väliajoin ja vaihtelevin painoarvoin läpi vuoden. Ne jäsensivät ihmisten kokemusmaailmaa monesta näkökulmasta: luonnon rytmi, elinkeinojen arki ja pyhien tapahtumien symboliikka järjestyivät eläväksi kokonaisuudeksi, jossa kaikki vaikutti kaikkeen.⁵

2 Keskiaho 2010, 174.

3 Malin 1925, 174–181.

4 Malin 1925, 182–235, 240–243. Elina Räsänen (2009, 94–95) pohtii myös annanpäivän poikkeavaa sijoittumista Turun hiippakunnan kalenterissa ja huomauttaa, että poikkeava annanpäivä on auttanut paikantamaan käsikirjoitusfragmenteja kuuluviksi Turun hiippakuntaan.

5 Malmstedt 1994, 233–234. Malmstedt luonnehtii keskiajan kalenteria ”merkitystäyteiseksi struktuuriksi”.

Myöhäiskeskiaikainen Turun hiippakunnan kalenteri sisälsi 136 pyhimyksen nimeä. Heistä 16:n juhlapyhä oli korkeimman arvoinen (*totum duplex*). Tämä merkitsi tavallista näyttävämpiä ja perusteellisempia rituaaleja. Kirkko tai kappeli tiedetään Suomessa omistetun ainakin neljällekymmenelle pyhimykselle.⁶ Heistä suosituimpia olivat dedikaatioiden perusteella Pyhä Olavi, joka mainitaan 20–30 kirkon tai kappelin suojeluspyhimyksenä, Neitsyt Maria (25) ja Pyhä Mikael (24); seuraavaksi tulevat yli kymmenellä dedikaatiolla Pyhä Lauri (Laurentius), Pyhä Birgitta, Pyhä Jaakko (Jacobus) ja Pyhä Pietari (Petrus); useita oli myös Pyhällä Jaakolla ja Pyhällä Martilla (Martinus). Huippusuosio on osittain yhteydessä pyhimyskultin ikäkerrostumaan Suomessa, sillä vanhimpia täällä näyttävät olevan Neitsyt Marian, Pyhän Mikaelin, Pyhän Olavin ja Pyhän Laurin sekä vähän heidän jälkeensä tulleina Pyhän Pietarin, Pyhän Paavalin ja Pyhän Katariinan kultit.⁷ Näistä paikallisesti kunnioitetuista pyhimyksistä viiden arvo oli *totum duplex* (Maria, Laurentius, Mikael, Birgitta ja Pietari) ja kymmenen arvo oli astetta alhaisempi eli *duplex* (esimerkiksi Paavali, Margareta, Maria Magdalena, Olavi, Simon, Andreas).⁸

Pyhimykset, joille oli nimetty kirkko tai kappeli, olivat erityisen huomion kohteena ”omistamiensa” paikkakuntien hengellisessä elämässä ja oletettavasti myös kansankulttuurissa. Pyhimyksille omistetut kirkkorakennukset ja alttarit, puuveistokset ja kirkkojen seinille maalatut pyhimysten elämää ja kärsimyksiä esittävät kuvat antoivat osaltaan aineksia rahvaan käsityksille pyhimyksistä. Oletettavasti näitä kuvia käytettiin aktiivisesti kirkkovuoden jumalanpalveluksissa ja saarnoissa, eli kuvien rinnalla kulki selittävien tarinoiden kertaus.⁹

Myöhäiskeskiaikainen pyhimystietous pohjasi kirjallisiin lähteisiin, mutta sitä välitettiin suullisesti ja kuvallisesti lukutaidottomalle kuulijakunnalle. Jo kirjallisesti muotoiltujen pyhimyslegendojen taustalla oli

6 Laine 2008, 181–182; Korpela 2003, 20; vrt. Knuutila 2006, 278–283; Knuutila 2010, 178.

7 Korpela 2003, 204–209; Sarmela 2007, 207–212, Kartta 22; Linna 1996, 158–191; Knuutila 2010, 178. Pyhimysten lukumäärät vaihtelevat tutkijan tulkinnoista, laskuperusteista ja tutkimuksen ajankohdasta riippuen.

8 Malin 1925, 154–173.

9 Edgren 2000, 85–88.

kansanomainen, suullinen perimätieto ja suullisen perinteen kerrontakaavoja. Suullinen ja kirjallinen olivat jatkuvassa vuorovaikutuksessa. Martti Haavio on kuvannut ilmiötä luonnehtien bookloren ja folkloren vuorovaikutusta tilanteessa, jossa kanoninen *Raamattu* pysyi rahvaalle suljettuna, hengellisen säädyn erikoisomaisuutena.¹⁰ Koska rahvaan opettaminen varsinkaan syrjäisillä seuduilla ei ilmeisesti ollut järin intensiivistä, ihmiset kuuluivat pyhimyksistä paljolti toisiltaan. Pyhimystietous eli elämäänsä rahvaan keskuudessa suullisena perinteenä ja kansanomaisina rituaaleina. Voidaan olettaa, että halukkaat saattoivat täydentää tietoa lähestymällä suoraan seurakuntansa pappia tai alueella liikkuvia saarnaajajeljiä. Pyhimystieto välittyi jatkuvasti oppineilta rahvaalle, mutta samalla tiivis kirjallinen tieto ja papin oma käsitys pyhimyksistä elivät rinnan paikallisten itsenäisen ymmärryksen ja toisilleen kertomien tulkintojen kanssa.

Kesti epäilemättä aikansa, ennen kuin pyhimykset otettiin osaksi kansanomaisia rituaaleja ja käytänteitä, mutta toisaalta käsitys supra-normaaleista toimijoista ei ollut kansanomaisessa ajattelussa vieras. Ihmisten mieliin juurtuneina elivät jo omat haltijat ja muut uskomusolennot, jotka kansoittivat inhimillisen toiminnan ulottuvilla olevia paikkoja niin lähipiirissä kuin niissä luonnonympäristöissä, joissa ihmiset liikkuiivat.¹¹ Pyhimykset tarjosivat uuden, systemaattisen ja kirkon perusteleman apujoukon. Kun reformaatio poisti pyhimykset kirkon keskeisestä opetuksesta, paikallisten itsenäinen ymmärrys ja tarinat jäivät jäljelle. Ennen pitkää niistä tuli koko seurakunnan saatavilla oleva suullinen pyhimystietous, joka siirtyi perinteenä ajassa eteenpäin.

Siirtymä virallisesti pyhimyksettömään kulttuuriin oli kuitenkin hidas. Mikael Agricola painatti rukouskirjaansa *Missale Aboensen* pyhimyskalenterin lähes sellaisenaan ja tärkeät pyhimyspäivät edelleen punaisella merkiten. Rukouksissa hän painotti monien pyhimysten, ei vain apostolien vaan myös esimerkiksi Pyhän Laurentiuksen, Pyhän Katariinan ja Pyhän Henrikin juhlapäivien merkitystä ja esikuvallista muistoa. Itse rukoukset on kuitenkin osoitettu Jumalalle, jolta pyydetään saada

¹⁰ Haavio 1955, 117–119.

¹¹ Honko 1979, 62.

viettä pyhimyksen juhlaa!¹² Pyhäpäivien viettoa alettiin virallisesti rajoittaa Örebron kirkolliskokouksesta 1529 alkaen, mutta käytännössä niiden vietto jatkui. Vuoden 1571 kirkkojärjestys pyrki selkeästi asettamaan päiville rajat: pyhimyspäivistä olivat sallittuja apostolienpäivät, kolme marianpäivää (kynttilänpäivä, ilmestyspäivä ja etsikko), Johannes Kastajan päivä ja mikkelinpäivä. Vähäisin vaihteluin tämä kalentersääntö päti vuoteen 1772, jolloin Kustaa III:n reduktio toteutti systemaattisen pyhimysten karsinnan. Jäljelle jäi vain kymmenen pyhää, joita voitiin viettää arkena.¹³

Todellisuus oli toinen. Kansa ja paikoin myös papisto piti pitkään kiinni vanhoista käytännöistä niin Ruotsissa kuin Suomen puolella. Esimerkiksi Ruotsissa syytettiin vuonna 1599 Vallbyn pappia pyhäpäivien, kuten Laurentiuksen päivän, vietosta, vuonna 1602 talonpojat löivät pappia, joka ei halunnut pitää Laurentiuksen päivän jumalanpalvelusta, ja vuonna 1630 Johan Rhetzelius kertoo saaneensa tarkastusmatkallaan tietoja monien hylättyjen pyhimyspäivien kirkkomessuista; kiellettyjen mutta vietettyjen päivien joukossa toistuvat Ruotsissa erityisesti Pyhän Olavin, Pyhän Laurentiuksen ja Pyhän Yrjön päivät. Vielä 1786 ruotsalaiset talonpojat vaativat poistettuja pyhiä vietettäviksi oikealla paikallaan.¹⁴

Suomesta ei ole tietoa talonpoikien aktiivisesta pyhäpäiväkieltojen vastustuksesta, mutta hiljaisesta vastarinnasta kertoo kiellettyjen pyhien vieton jatkuminen. Hajanaiset maininnat Suomen syrjäseutujen pyhimysuskosta 1600- ja 1700-luvulla viittaavat siihen, että paikalliset papit saattoivat hyväksyä keskiaikaisista perinteistä ammentavia traditioita, ehkä jopa opastivat ihmisiä näiden hallitsemisessa ja käyttämisessä.¹⁵ Piispojen tarkastuskertomuksiin, pappien valituksiin ja joihinkin käräjajuttuihin sisältyy tietoja esimerkiksi Olavin, Kaisan ja Tapanin päivien vietosta 1670 (joissa pappienkin kerrottiin ennen olleen mukana), Olavin ja Tapanin päivistä taas 1707, Yrjön päivästä 1679 ja 1680, Yrjön, Olavin, Kaisan ja Tapanin päivistä 1685 sekä Kaisan ja Yrjön päivistä

12 Agricola I, 428, 434, 438; ks. Heininen 2014, 157.

13 Malmstedt 1994, 68–69; Kuha 2016, 134; pyhäpäivä uudistusten historiasta ks. Malmstedt mts. 59–145.

14 Malmstedt 1994, 76–79, 90–94, 146–147.

15 Kuha 2016, 135–136; Toivo 2016, 73.

1686 ja Olavin päivästä 1751.¹⁶ Vuonna 1737 Luumäen kirkkoherra valitti Olavin ja Marian päivistä ja ylipäätään ”päivien valinnasta” seurakunnassaan: ”Kansa, vaikkei uskoisikaan noihin päiviin, kumminkin vanhan perinnäistavan vuoksi tiukasti edelleenkin pitää niistä kiinni” eikä tee niinä päivinä työtä tai valitsee vain tietyt työt.¹⁷ Käräjille ei yleensä pyhimyspäivien vietosta jouduttu – ilmeisesti asialla oli niin kansan kuin pappien hyväksyntä – mutta ilmiantoja niiden ”taikauskoisuudesta” käytettiin lyömäaseina naapurien välisissä riidoissa, kuten esimerkiksi Ruokolahden kesäkäräjillä 1685 ja Jääskessä 1686.¹⁸ Näissä aineistoissa on säilynyt joitakin tietoja pyhimyspäivien kansanomaisesta viettämisestä. On kiinnostavaa havaita, että niissä kuvatut rituaalit eivät millään olennaisella tavalla poikkea myöhemmin 1800- ja 1900-luvulla tallennetusta kansanperinteestä.

Vanhakantaista näkemystä pyhimysten muistopäivien arvosta sisältyy 1800-luvun tietoon Pyhän Jaakobin päivästä eli jaakonpäivästä niin arvokkaana juhlanan, että työtä tehtiin vasta iltapuolella, tai maininnat Johannes Kastajan kaulanleikkauspäivästä elokuun lopussa ”niin kovana päivänä”, ettei rukiin syyskylvö silloin onnistunut eikä perattu niitty enää kasvanut.¹⁹ *Santiiyöt* eli Valburgin (Vappu), Johanneksen, Jaakon, Pietarin ja Paavalin päiviä edeltävät yöt olivat 1800-luvun alussa Pohjois-Suomessa taioille altista aikaa, ja muuallakin *santtipyhä* keskeisten pyhimyspäivien nimityksenä eli pitkään.²⁰

Pyhimyksiä esittäviin maalauksiin ja veistoksiin suhtauduttiin reformaatioissa torjuvasti, mutta käytännössä pyhimyskuvat pysyivät monissa kirkkoissa pitkään. Ruotsin ja Suomen reformaattorit suhtautuivat pyhimysten kuviin suhteellisen sallivasti, korostaen sitä, että hylättävä oli ainoastaan pyhimysten ja heidän kuviensa palvonta. Suomessa kirkkojen seinämaalauksia alettiin tunnetusti kalkkita vasta 1700-luvulla. Puuveistosten kohtaloista on vähän tietoja, mutta säilyneiden veistosten suuri

16 Kuha 2016, 138–146; Toivo 2016, 91–93; Haavio 1967, 150–152, 159; Siikala 2012, 418. Kuhan aineistossa on maininta myös erkin- ja martinpäivän vietosta. Tapaninpäivästä ks. s. 148–164, 182–184.

17 Salminen 1915, 103–104.

18 Kuha 2016, 145; Toivo 2016, 91–93.

19 Hautala 1974, 281, 302.

20 SKVR XII:2 7077; Vilkkuna 1991, 168, 211, 299–300.

määrä viittaa siihen, ettei niitä ole aina tuhottu, vaan pidetty kirkoissa tai varastoissa, usein tosin uuden tulkinnan mukaisiksi riisuttuina, pilkottuina tai valkoisiksi kalkittuina. Pyhimystaitteen pitkä näkyvyys on varmasti omalla tavallaan tukenut rahvaan pyhimysperinteitä.²¹ Kuvien tuhoaminen ei myöhemmässäkään vaiheessa saanut kansan keskuudessa kannatusta. Vielä 1800-luvun alussa pälkäneläiset talonpojat taistelivat vanhojen pyhimysveistostensa puolesta: he toivat puuveistokset raunioituneesta keskiaikaisesta kirkosta Pälkäneen uuteen kirkkoon, mutta kirkkoherran vastustuksen takia vanhat kuvat saivat paikan saka-riston lehterin nurkasta, ei kirkkosalista.²² Lohjan Pyhän Laurin kirkosta on tieto, että runkokuoneen holvien kuvat, kirkkoherra Karl Forssmanin mukaan ”kummalliset ja mitä suurimmassa määrin epäonnistuneet maalaukset” jäivät vuonna 1834 peittämättä kirkkoherran kalkitsemisinnosta huolimatta; johtuiko tämä kirkkoherran kuolemasta, talonpoikien tahdosta vai saituudesta, on jäänyt epävarmaksi.²³

KANSANOMAISET PYHIMYKSET

Se pyhimysten joukko, joka jäi elämään rahvaan muistissa 1700- ja 1800-luvulle asti, on valikoitunut. ”Kansan muisti” ei ole säilyttänyt tietoja tai mielikuvia kaikista Turun hiippakunnan pyhimyskalenterin nimeämistä pyhimyksistä, ei kaikista paikallisen dedikaation saaneistakaan. Puolestasadasta katolisesta pyhimyksestä on säilynyt suullista perinnettä 1800-luvulle asti.²⁴ Näistä naisia on viidesosa. Kaikki *totum duplex* -arvoiset pyhimykset kuuluvat muistettujen joukkoon, myös keskeiset *duplex*-arvoisista sekä paikallisesti kunnioitetuista. Joukossa oli sellaisiakin pyhimyksiä, jotka kirkon piirissä eivät olleet merkittäviä, mutta rahvaan mielestä olivat. Jotkut säilyneistä pyhimyksistä olivat rahvaankulttuurissa keskeisiä, joidenkin hahmo on enää vaivoin tunnistettavissa, joidenkin vain epävarmasti tulkittavissa perinneteksteistä.

21 Laitinen 2012; Räsänen 2016; Toivo 2016, 80–81.

22 Hiekkänen 2007, 321.

23 Hiekkänen 2007, 446.

24 Karjalaisia ortodoksikirkollisia pyhimyksiä ei ole sisällytetty tähän lukuun. Osa heistä on samoja kuin lännessä, ks. esim. Krohn 1932; Mansikka 1941a; Järvinen 2004, 62–69.

Vahvimmin pyhimyksiin liittyvät uskomukset ja tavat ovat säilyneet perinteessä silloin, kun ne ovat liittyneet selkeään taitekohtaan, merkkipäivään maanviljelys- ja karjanhoitovuoden toimissa; tällöin pyhimysperinne on ollut käyttökelpoista, elämää ylläpitävää käytännön uskontoa. Rahvaan pyhimyksillä oli samankaltainen työnjako kuin muillakin uskomusolennoilla: jotkut huolehtivat karjanhoidosta, toiset maanviljelyksestä, kolmannet metsästyksestä ja kalastuksesta.²⁵

Muistettuihin pyhimyksiin kuuluivat – useimmin esiintyneen Neitsyt Marian lisäksi – kaikki vanhimman kultin pyhimykset, joille on usein omistettu kirkkorakennuksia: Pyhä Olavi, Pyhä Mikael, Pyhä Lauri, Pyhä Jaakko, Pyhä Pietari, Pyhä Paavali, Pyhä Katariina, Pyhä Henrik, Pyhä Anna, Pyhä Tapani ja Johannes Kastaja. Kirkollisesti vähemmän keskeisistä pyhimyksistä vahvimman aseman säilytti Pyhä Yrjö. Näiden lisäksi perinteessä esiintyy suuri joukko harvemmin mainittuja, mutta silti nimensä ja jonkin piirteensä perinteeseen jättäneitä pyhimyksiä.

Ruotsissa ja Suomessa paikallisten pyhimysten Olavin ja Henrikin kunnioitus oli suuri ja juhlapäivät keskeisiä, mutta jostain syystä heille osoitetuista kansanomaisista loitsuista ja rukouksista ei ole merkkejä myöhemmissä aineistoissa. Kuningas- ja marttyyripyhimyksen Olavin kultti rantautui Suomeen Ahvenanmaan kautta varhain, 1200-luvun ensimmäisellä puoliskolla, ja muodostui vahvaksi.²⁶ Kansan keskuudessa Olavin lampaan syöminen oli tarkoin säännelty, tärkeä rituaali lammasonnen ylläpitämiseksi; siitä on tietoja 1600-luvulta lähtien, ja se on paikoin ollut tapana vielä 1800-luvulla. Silti Pyhä Olavi on jäänyt elämään myöhemmässä kalendaarisessa perinteessä ja loitsuissa vain melko vähäisinä mainintoina verrattuna esimerkiksi naispyhimyksiin Annaan ja Katariinaan. Sananlaskuissa pantiin merkille ollinpäivän tienoilla päivän lyheneminen, kehoitettiin laittamaan viikate naulaan ja onget orrelle, pelättiin ”Uotin koukkua” eli sitä, että vanhan viljan loppuessa jouduttiin heinäkuun loppuun Olavin päivän aikaan leikkaamaan hätävaraksi nuorta viljaa.²⁷

25 Pyhimysten työnjakoa kuvaa hauskasti esseesarja *Katolisia pyhimyksiä Suomessa* (Harva 1941 metsästyksen ja kalastuksen; Mansikka 1941c maanviljelyksen; Vilkuna 1941 karjanhoidon pyhimyksistä).

26 Knuutila 2010, 379–386.

27 Harvilahti 2013, 208–209, Hautala 1974, 283–287. Haavio identifioi raudan loitsuissa kerran esiintyvän raudan haltija Wolaiattaren Pyhäksi Olaviksi, mutta yhteys on epävarma (Haavio 1967, 482–486).

Pyhän Henrikin kultti oli olemassa todennäköisesti viimeistään 1200-luvun alkupuolella. Hänen kirkollinen legendansa kirjoitettiin 1200-luvun lopulla, jolloin hänen reliikkejään siirrettiin Turun tuomiokirkkoon ja hänestä tuli Neitsyt Marian ohella kirkon nimikkopyhimys.²⁸ Hänkään ei ole jättänyt minkäänlaisia jälkiä suomalaisiin loitsuihin ja rukouksiin, eikä hän esiinny kansanomaisena suojelijana, kuten useimmat pyhimykset. Hänen elämästään ja kuolemastaan kertoi kuitenkin kalevalamittainen *Piispa Henrikin surmavirsi*, todennäköisesti keskiajalla syntynyt, mutta vain joinakin 1600- ja 1700-luvun käsikirjoituksina säilynyt. Henrikin juhlapäiviä vietettiin pitkään Köyliössä ja Nousiaisissa. Kertomusperinne Pyhästä Henrikistä säilyi pisimpään. Hänen kuolemastaan ja kulkemisistaan myöhempien pyhiinvaellusteiden ympäristöissä on kerrottu tarinoita 1900-luvulle asti. Yhä nähdään luonnossa merkkejä hänen saarna- ja ruokailupaikoistaan, hänen jalkojensa polkemista portaista, hänen manaamansa käärmeen hahmosta ja härkien pysähdyspaikoista hänen viimeisellä matkallaan.²⁹ Sen sijaan vuonna 1514 autuaaksi julistettu Turun piispa Hemmingus (1338–1366) ei näy jääneen pitkäksi aikaa ihmisten mieleen.

Monet raamatulliset pyhimykset esiintyvät 1800-luvun kansanperinteessä vahvasti. Synnä voi olla heidän perinteidensä vanhuus sekä se, että he säilyivät monella tapaa näkyvissä vielä protestanttisessa traditiossa. Esimerkiksi Johannes Kastaja, vaikka ei ole juhannuksen viettoon jättänyt muita jälkiä kuin nimensä, jatkoi elämäänsä loitsurunoudessa prototyyppisenä kastajana. Verensulkusanoissa hänet muistetaan ensimmäisestä säilyneestä vuoden 1564 loitsumuistiinpanosta aina 1900-luvun kansanperinneaineistoihin asti Kristuksen kastajana, jonka veri seisahti tai jonka kastaessa Jordanin vesi seisahti.³⁰ Syntyloitsuissa Johannesta, ”Jumalten pappia”, pyydetään kastamaan niin karhua kuin tauteja kuin tulta. Joskus hän kieltäytyy: ”En minä pahoja risti, ehkä kasta kauheita, min’ oon Luojan ristinynnä, kastannuna kaikkivallan!”³¹

28 Heikkilä 2005, 78–80.

29 Järvinen & Timonen 2014, 331–337; *Piispa Henrikin surmavirrestä* ks. s. 447–492.

30 Esim. SKVR X1 1619, 2486; ks. SKVR-tietokanta, runotyyppi *Verensulku* + haku: Johannes. Ensimmäisestä loitsumuistiinpanosta esim. Kaivola-Bregenhøj 1978; ks. s. 368–376.

31 SKVR VII4 2626; vrt. esim. SKVR VII5 3943, XII1 4538, 4585.

Sen sijaan se Johannes, jota pyydetään keittämään ja voitelemaan voiteita sekä sitomaan haavoja, liittyyne apokryfiseen kertomukseen, jonka mukaan apostoli Johannes säilyi vahingoittumatta, kun häntä kidutettiin öljyssä keittämällä.³²

Myös apostoli Pietari esiintyy laajassa perinnekirjossa niin Länsi- kuin Itä-Suomessa. Yleensä ”Pyhä Pietari” – ”Santta Pietari”, ”Pieni Pietari”, Karjalassa ”Pyhä Pedro” – on runoperinteessä Kristuksen seuralainen ja keskustelukumppani: *Viron orjan virressä* taivaan portilla orjan ja isännän sieluja vastaanottamassa, *Luojan laivaretkessä* – Santta Annan tai Santta Andreaan kanssa – Kristuksen veneen perää pitämässä, *Käärmeen synty* -loitsussa käärmettä luomassa ja ensimmäistä käärmeenpistoa kärsimässä.³³ Parannusloitsuissa häntä pyydetään keihäineen, miekkoineen tai sauvoineen käärmettä nitistämään, ja kalastusloitsuissa häneltä ja Pyhältä Andreaxelta anellaan kalaonnea: ”Anna, Antti, ahvenia, Pekka, pieniä kaloja!”³⁴ Apostoli Pietarin ja Paavalin muistopäivä 29.7., yleensä vain Paavalina muistettu, oli arvostettu *santtipyhä*, johon liittyi työkieltoja ja runsaasti kalendaarisia huomioita.³⁵ Inkeröiset ovat pietarinpäivänä viettäneet vanhakantaista olutjuhlaa, johon rituaalisella laululla pyydettiin vieraksi profeetta Elia ja Pyhä Pietari – aiemmin ilmeisesti vallinneen, Hevaalla vielä 1800-luvullakin laulussa mainitun Ukon sijasta: ”Iile on pyhä isäntä, pyhä Pedro armolline, Tule meile vierasii!”³⁶

Arkkienkeli Mikael kuuluu Mikkelin suojeluspyhimyksenä Suomen vanhimpaan ja laajalti kunnioitettuun arvopyhimysjoukkoon, ehkä alun perin jo idän kirkon aikaiseen.³⁷ Hänen asemansa 1700–1900-lukujen suomalaisessa kansanperinteessä on kuitenkin suhteellisen vähäinen, päinvastoin kuin karjalaisessa, jossa hänet itäisen tradition vaikutuksesta on koettu tärkeäksi ihmisten auttajaksi.³⁸ Kun mikkelinpäivä siirrettiin

32 Krohn 1914, 187. Käytännössä Johannekset näyttävät sekoittuvan, ks. esim. SKVR VI1 3357; VII3 779; IX4 1033; Attwater 1976, 189.

33 SKVR I1 339-339a, VII1 570; VI1 406–407, VII2 1432; SKVR-tietokanta, runotyypit *Käärmeen synty*.

34 Esim. SKVR VI2 7280, IX3 93, 113, 2828–2870, 2903, 2904; VI2 5140.

35 Vilkuna 1991, 168–171.

36 SKVR III2 2431; ks. myös SKVR-tietokanta, runotyypit *Iljan virsi*; Haavio 1961, 53–58; Kallio 2013, 250–256.

37 Korpela 1989.

38 Mansikka 1941b.

vuonna 1772 syyskuun 29. päivän jälkeiseen sunnuntaihin, siitä tuli kansan puheessa ”arki-Mikkeli”. Koska kyseessä on sadonkorjuun loppu ja monen ulkotyön päätös, päivään on liittynyt monenlaista sanontaa ja vanhakantaista tapaa, esimerkiksi mikkelinpässin syönti Itä-Suomessa ja paikoin lännessäkin, Pohjanmaan ruotsalaisilla ja Virossa.³⁹ Itse arkkienkeli Mikael näyttää kuitenkin persoonana jääneen näiden menojen ulkopuolelle.

Pyhä Yrjö, lohikäärmeentappaja, oli samoin kuin Ruotsissa myös Suomessa kansan suosima ja muistettu ennen kaikkea karjan suojeelijana keväisen uloslaskun yhteydessä yrjönpäivänä.⁴⁰ Näitä rituaaleja on paikoin juhlittu yhteisoluella, joka 1600-luvun savolaisessa tiedossa nimetään vakaksi (*waco*), Inkerissä karnevalistisena naistenjuhlanä.⁴¹ Monet huomattavat miespyhimykset esiintyvät ennen kaikkea juhliensa nimissä ja näyttävät persoonina kadonneen melkein näkymättömiin. Kuitenkin se, että heidän juhlapäivänsä usein personoituu kalevalamittaiseksi säkeeksi, antaa heille hauskan aktiivisen, päivänään ajankohtaisen ja fyysisen roolin. Esimerkiksi apostoli Simon Kiivailija 28.10: ”Simo siltoja tekee”; Pyhä Martinus 11.11.: ”Martti maita vahvistelloo”; apostoli Andreas 30.11.: ”Antti aisoilla ajaa”; apostoli Tuomas 21.12.: ”Hyvä Tuomas joulun tuopi”; Pyhä Eerik 18.5.: ”Erkin on käki kainalossa”; Pyhä Urbanus 25.5.: ”Urpo rukkaset riisuu”.⁴²

Naispyhimyksistä rahvaan laajimman kunnioituksen saavutti seuraavassa luvussa käsiteltävä Neitsyt Maria; ilmeisesti keskiajan lopulla myös hänen äitinsä Pyhä Anna tuli ja jäi rahvaan perinteeseen. Joidenkuiden pyhimysten muisto ei ainakaan ole säilynyt pitkään katolisen ajan jälkeen suullisessa perinteessä. Hyvänä esimerkkinä tästä on Pyhä Gertrud, joka lisättiin Turun pyhimyskalenteriin 1400-luvun alkupuolella,⁴³ jolla oli alttari tuomiokirkossa ja jota kunnioitettiin Turussa ja Ulvilassa toimineiden Gertrudin kiltojen voimin⁴⁴ mutta josta ei suo-

39 Vilkuna 1991, 268–273.

40 Mansikka 1943; Vilkuna 1991, 106–112, 345–350.

41 Siikala 2012, 89–90; Kuha 2016, 142–143; inkeriläisestä naistenjuhlasta Timonen 2004, 126–148.

42 Hautala 1974, 329, 357, 363, 368, 212, 215.

43 Keskiäho 2010, 97–98.

44 Taavitsainen 2014, 267–273.

sittua Kerttu-nimeä lukuun ottamatta ole suullisessa perinteessä säilynyt juuri jälkiä.⁴⁵

Pyhästä Maria Magdalenasta ei ole tietoja rahvaan auttajana, mutta hänen hahmonsensa on säilynyt kahdessa merkittävässä laulussa: kalevalamittaisessa *Matalleenan virressä*, jota laulettiin Sääksmäen Ritvalan helkajuhlissa ja Inkerissä, sekä sille läheistä sukua olevassa ruotsinkielisessä *Maria Magdalena* -legendalaulussa, jota on tallennettu Pohjanmaan, Turun seudun ja Uudenmaan rannikkoseuduilta.⁴⁶ *Raamatun* ulkopuolisista naispyhimyksistä perinteessä on ollut Annan lisäksi suosittu tämän luvun lopussa käsiteltävä Pyhä Katariina, johon liittyi sekä runoja ja lauluja että naisten kalendaarisia perinteitä. Kalevalamittainen *Marketan runo* näyttää saaneen enemmän sisältöaineksia Margareta Pelagiuksen legendasta kuin Pyhän Margareta Antiokialaisen legendasta. Marketan runossa pyhimyksellisyydestä yleensäkin on jäljellä vain lopun ihme, jossa vastasyntynyt lapsi saa puhekyvyn ja paljastaa salassa pidetyt vanhempansa.⁴⁷ Pyhän Birgitan kultti oli ilmeisesti niin myöhäinen, että sen vaikutus kansanperinteeseen on suhteellisen pieni – hän välähtää *leppäpirkkona* lastenloruissa ja *Karhun synty* -myytissä huonona kehrääjänä, jonka vihoissaan veteen viskaamista villoista syntyy karhu.⁴⁸

Pyhän Birgitan kuvaus epäonnistuneena kehrääjänä on hyvä esimerkki kirkkotaiteen ja kansanperinteen vuoropuhelusta. Birgitan kirkollisesta legendasta ilmenee, ettei Birgitta nuorena tyttönä osannut ommella. Kun hänen tätinsä tästä syystä aikoi lyödä häntä, ilmestyi Neitsyt Maria valmistamaan hänen ompeluksensa. Vadstenan luostarikirkon alttarikaapin maalauksissa on kuvasarjana esitetty tämä tapah-tuma, jossa näkyy Birgittaa lyömisellä uhkaava tati ja Birgitan näkemä paholainen, joka on kansatieteilijä Kustaa Vilkunan mukaan saattanut

45 Kustaa Vilkunan (1991, 68) mukaan Gertrudia on kunnioitettu Etelä-Pohjanmaalla paikallisesti, erityisesti karjan suojelijana, ja leppäkerttu-nimitys olisi levinnyt sieltä Coccinella-kovakuoriaisen nimitykseksi. Martti Haavio (1967, 477–479) puolestaan tulkitsee loitsujen ruttopyhimysten nimet Kantru, Järtti-pruu ym. Gertrud-nimen väännöksiksi.

46 Ritvalan helkavirsitraditiosta 6. luvussa Annikaisen virren yhteydessä. Maria Magdalena -laulusta Häggman 1992; muistiinpanojen saantipaikoista mts. 73–75.

47 Ks. SKVR-tietokanta, runotyyppi *Marketan runo*; kuten *Marketan runossa*, Margareta Pelagiuksen legendassa korostetaan pyhimyksen häveliäisyyttä ja kainoutta; siinä etsitään vastasyntyneelle isää, ja legendan keskeisaiheena on sukupuolisiveellisyys (ks. Järvinen 1990).

48 Vilkuna 1991, 277–281.

yhdistyä rahvaan mielessä karhuun. Näistä aineksista luotiin Vilkunan tulkinnan mukaan *Karhun synty* -loitsun tottelematon, äkäisenä villoja veteen viskova Pirjata.⁴⁹

Vaikka Vadstenan maalaus tuntuu tässä tapauksessa etäiseltä, tällainen periaate toistuu suullisen perinteen pyhimyskäsityksissä yhtenä. Rahvas tulkitsi kertomusten ohella myös kirkollisia kuvia ja kalenterisauvojen merkkejä ja niissä etenkin pyhimysten attributteja, omalla luovalla tavallaan. Katariinan kidutuspyörästä tuli rukki, Pyhän Margareetan ristisauvasta taas harava, joka hänen keskiaikaisessa juhlassaan 13.7. oli heinänteossa mitä ajankohtaisin, ja hänen voittamassaan ja kuvissa polkemassaan lohikäärmeessä nähtiin ”heinämato” eli käärme, jonka tappajaisia hänen päivänään oli paikoin tapana viettää. Pyhän Laurentiuksen eli Laurin kirkollinen tunnus oli halstari, jolla hänet kärvennettiin kuoliaaksi. Rahvas käänsi sen peltoladaksi, jolla hänen juhlapäivänsä aikaan 10.8. oli ajankohtaista silittää peltoja: ”Laurilla lata kädessä.” Ja apostoli Andreaan tunnus kirkkomaalauksissa, vinoristi, johon sidottuna hänet surmattiin, on ilmeisesti siirtynyt sananlaskuun ”Antti aisoilla ajaa,” ja se on nähty myös runojen sankarin Antero Vipusen nimen takana.⁵⁰

Pyhimykset ovat säilyttäneet nimensä juhlapäivien nimityksissä nykypäiviin asti. Puhutaan esimerkiksi ”vapusta”, ”jussista” ja ”tapanista”. Kerran omaksuttuina pyhimykset jäivät elämään suullisessa perinteessä – runoissa, loitsuissa ja kalendaarisissa rituaaleissa – omaa elämäänsä, reformaatiosta huolimatta, aina 1800-luvun lopulle ja 1900-luvun alkukymmenille asti. Pyhimyskalenterin nimet olivat suosituin nimi-ryhmä keskiajalta reformaatioaikaan, ja vasta 1700-luvulta lähtien alkoi pyhimysnimien väistyminen.⁵¹ Vaikka roomalaiskatolisen kirkon aika oli yli kahdensadan vuoden takana, vielä 1790 noin kolme neljäsosaa kalenterin nimistä oli edelleen pyhimysten nimiä.⁵²

49 Vilkuna 1991, 280–282.

50 Vilkuna 1991, 180–181, 310, 207–208, 315.

51 Laine 2008, 186–189.

52 Kiviniemi 2006, 252–253.

Läntinen ja itäinen Pyhä Anna

Sekä Pyhä Anna että Pyhä Katariina ovat olleet läntisessä kirkossa erittäin kunnioitettuja myöhäiskeskiajan naispyhimyksiä. Turun hiippakunnassa myös Annan muistopäivää vietettiin korkeimmassa arvossa, *totum duplex*. Vaikuttaa siltä, kuin olisi tarkoituksenmukaisesti muokattu vahvat pyhimysesikuvat sekä nuorille (Katariina) että varttuneille (Anna) naisille. Samoin kuin Pyhän Katariinan myös Pyhän Annan kirkollinen kuva rakentui ja rikastui kohti myöhäiskeskiaikaa.

Suomessa Pyhän Annan läntiset ja itäiset kansanomaiset tulkinnat kohtaavat. Annan läntinen ideaalihahmo edustaa, Marian äitinä ja Jeesuksen isoäitinä, naista, joka hoitaa ja parantaa sekä edistää perheen ja kotipiirin hyvinvointia. Annan hahmo itäisen Suomen perinteessä on puolestaan saanut synkretistisiä piirteitä, jotka liittävät hänet loitsuissa naisten alaan kuuluvaan karjanhoitokulttuuriin, mutta myös miehiin metsästyskulttuuriin. Lisäksi Annaan on vedottu parantajana, Neitsyt Marian ohella, niukahduksen eli nyrjähtäneen nilkan parannusloitsuissa.

Pyhä Anna ei ollut raamatullinen henkilö, vaan hänet ja hänen miehensä Joakim luotiin rakentamaan Marian ainutlaatuisuutta. Joakimin ja Annan tarina esiintyi ensimmäisen kerran Jaakobin protoevankeliumissa noin vuonna 150.⁵³ Tässä tekstissä Anna ja Joakim olivat hurskas, vauras ja iäkäs lapseton pariskunta, joiden rukousten ansiosta tapahtui ihme: Anna tuli vanhana raskaaksi ja synnytti Marian. Läntisen kirkon piirissä käytiin kiistaa siitä, saiko myös Maria alkunsa ”synnittömästi”; ihme se oli joka tapauksessa, ja Annaa rukoiltiin avuksi lapsettomuudessa, äitiyden ja avioliiton ongelmissa. *Legenda aurea* lisäsi Annan elämään uusia käänteitä. Joakimin kuoltua hän meni vielä kahdesti naimisiin ja synnytti molemmissa avioliitoissa Maria-nimisen tyttären, Maria Kleophaksen ja Maria Salomen. Marioita oli siten kolme, ja heidän jälkeläisensä olivat serkkuja keskenään; osa näistä serkuista oli Jeesuksen opetuslapsia. Tästä rakentui läntisessä kirkossa 1300-luvulla Jeesuksen pyhä sukukunta, *tribunium*, joka saavutti suuren suosion ja

53 Jaakobin protoevankeliumin teksti, ks. *Apokryfiset evankeliumit* 2008, 13–24.

jota kuvattiin runsaasti ajan kirkkotaiteessa. Annan keskeisyys pyhässä sukukunnassa korosti hänen asemaansa suvun ja sukupolvien ketjun ja hedelmällisyyden symbolina.⁵⁴

Annan kultti oli paljon varhaisempi kuin nämä myöhäiskeskiajan kehittämät. Se oli saanut alkunsa itäisen kirkon piirissä, samoin kuin Pyhän Katariinan kultti. Keisari Justinianus oli rakennuttanut Annan kunniaksi kirkon Konstantinopoliin 400-luvulla, ja sen vihkimisestä heinäkuun 25. tai 26. päivänä tuli Annan muistopäivä Keski- ja Länsi-Euroopan maissa, kun taas Pohjolassa Annan muistopäivää vietettiin 9.12., Marian sikiämisen päivänä, paitsi Turun hiippakunnassa juhlapäivä oli 1600-luvun lopulle asti 15.12. Idän kirkon piirissä Annan ja Joakimin muistopäivää vietetään 9. syyskuuta, Marian syntymäpäivän jälkeisenä päivänä. Tämä syksyinen muistopäivä kytkee Annan metsästyskauden alkamiseen.

Annan merkitystä keskiajan Suomessa häntä esittävän *Pyhä Anna itse kolmantena* -puuveistosten pohjalta on tutkinut Elina Räsänen. Anna-ryhmän puuveistoksia on säilynyt 45. Anna ja Maria, äiti ja tytär, alettiin yhdistää 1400-luvulla. Vaikka Anna esitetään kooltaan suurempana kuin Maria, ei tämä ilmiö ole todiste sen puolesta, että Annaa olisi pidetty tärkeämpänä kuin Mariaa, vaan hänen tehtävänsä oli laajentaa Marian elämänkaaren näkyvyyttä ja osoittaa hänen merkityksensä pelastushistorian jatkumossa. Suomesta on esimerkkejä eräiden aiempien *Maria ja lapsi* -veistosten muuttamisesta myöhäiskeskiajalla Anna-ryhmiksi siten, että Mariasta on tehty Anna ja Maria ja Jeesus-lapsi on muotoiltu uudelleen (Urjala, Padasjoki, Jomala).⁵⁵

Läntinen Pyhän Annan muisto Suomessa, siten kuin se esiintyy 1800–1900-luvulla tallennetussa kansanperinteessä, kytkee Annan joulun valmistajaksi ja naisten töiden aloittajaksi.⁵⁶ Hänen muistopäivänsä oli sopivasti ennen joulua, ja Anna miellettiin juhlakauden airueeksi. Kalendaarisananlaskuissa, jotka ovat olleet käytössä kautta koko maan, korostuu myös ajankohdan väsyttävä pimeys: ”Kyllä on yötä yökötellä

54 Ashley & Sheingorn 1990, 48–49.

55 Räsänen 2009, 135–136.

56 Järvinen 2013, 282–283.

Annan päivän aikana.”⁵⁷ Annanpäivänä aloitettiin vuoden tärkeimmän juhlan valmistelut: oluenpano ja leipominen. Tytärsaarelaisessa tiedonannossa on säilynyt käsitys annanpäivän, ”Leipä-Annan”, viettämisestä 15.12. Leipiin tehtiin silmät, ja leipiä sai syödä vasta jouluna. Samoin suomenruotsalaisessa ja ruotsalaisessa perinteessä on tärkeällä sijalla jouluruoan ja -juoman valmistuksen aloittaminen annanpäivänä, jolloin lipeäkala pantiin likoamaan ja jouluviinan tekoon ryhdyttiin. Nykypäivän näkökulmasta tällainen perinnetieto voi vaikuttaa triviaalilta, mutta kyse on suuremmasta asiasta. Joulun ruoan ja juoman yltäkylläisyys kytkeytyy apokryfisen legendan vauraaseen naiseen, josta tuli ihmeen kautta Marian äiti ja Jeesuksen isoäiti. Myytti konkretisoituu ruoan ja juoman runsautena; juuri ruoka ja juoma siirtyvät perinteenä perheessä eteenpäin sukupolvelta toiselle, pitkien aikojen taakse.⁵⁸

Annan kuvaan liittyy savolaisessa perinteessä myös hoivan aspekti. Hän ei ole kuitenkaan niin keskeisesti parantaja kuin läntisessä Euroopassa, jossa häntä rukoiltiin sairaiden lasten auttajana ja hyvän, rauhallisen kuoleman antajana.⁵⁹ Loitsujen kuvaamisessa parannustapahtumissa oli mukana Annan ohella muita kristillisiä pyhiä, Jeesus ja Neitsyt Maria, jonka tehtäviä Anna näyttää paikoin omaksuneen, sekä ei-kristillisiääkin olentoja.

Muutamassa savolaisessa loitsussa Annaa pyydettiin valmistamaan lankoja jalkavamman, niukahduksen, parantamiseksi; häntä kutsuttiin nimityksin ”Santa Anna, armas muori”, ”Santta Anni, armas neito” ja ”neitsyt Annika.”⁶⁰ Ilmaukset *armas muori*, *neitsyt* ja rooli niukahduksen parannuksessa yhdistävät Annan tyttärensä Marian epiteetteihin ja toimiin.⁶¹ Nyrjähdysten parannuksessa olennaiset langat, suoniin ja jänteisiin rinnastuvina, ovat tärkeä osa parantamista niin loitsun maailmassa kuin parannusriitissäkin.⁶² Esimerkkinä siitä, kuinka pienetkin yksityiskohdat kulkevat perinteessä juonteina ajallisesti ja paikallisesti

57 Hautala 1974, 366.

58 Bringéus 1988, 238.

59 Wimmer 1959, 115; Sautman 2000, 30.

60 SKVR VI2 4555, 4591–4592.

61 Ks. s. 236–237, 262–299.

62 Ks. esim. SKVR VI2 4593–4594.

kauas saaden omat tulkintansa, on juuri lanka-aihe. Apokryfisessa Annaa ja Mariaa käsittelevässä Jaakobin protoevankeliumin tekstissä lankojen valmistus on mukana Marian työnä. Maria oli tyttönä pappien huomassa temppelessä, ja hänet valittiin kehräämään lankaa temppelein esirippua varten. Marialle osui ”todellinen purppura ja punainen”, ja hänen sitä kotona kehrätessään arkkienkeli Gabriel saapui ja ilmoitti, mihin tehtävään Maria oli valittu.⁶³

Nyrjähdysten parantajan mielikuva sisältyi myös savolaisperäisten metsäsuomalaisien loitsuihin, joten teema palautunee aikaan ennen väestön muuttoa Ruotsin metsäseuduille 1500-luvun lopulta lähtien. Anna Hakkarainen Gräsmarkista saneli seuraavan loitsun C. A. Gottlundille vuonna 1821. Johdantona on niukahduksen sanojen yleinen historiola eli alkujakso, jossa Jeesus/Kiesus ratsastaa hevosella, hevonen pelästyy pyytä ja sen nilkka nyrjähtää. Anna ja Neitsyt Maria toimivat yhdessä parantajina:

Mitkä suonet sitkiämmät?
Hirven suonet, linnun suonet sitkemmat.
Siinä istui Annikainen,
Pieni piika pikkuruinen,
Suoritteli Selvitteli
Lankoja Punaisia, sinisiä,
Vanhoja niis rihmoja,
Ne niveloxem parraita.
(Anika sano:)
Mikä tuola näky pilven tako?
Neito Maaria huntu päässä,
Sarv käissä, tuo mettä voiteexi,
Pahoille parannoxeisi,
Sisää kivuttomaxi etc.⁶⁴

63 Apokryfiset evankeliumit 2008, 17–18.

64 SKVR VII5M 126.

Itäsuomalaisten ja karjalaisten loitsujen ja rukousten Anna oli metsästäjien ja karjanhoitajien auttaja ja etääntyi siten aika kauaksi läntisestä isoäiti-Annan mielikuvasta perheiden ja pariskuntien auttajana, parantajana ja jouluvalmistelujen aloittajana. Loitsujen Annaa kutsuttiin Annikiksi, Annikaksi, Annattareksi tai Anniksi, joka asui metsässä Tapion, kansanuskon metsänhaltijan, vaimona tai tyttärenä. Hän siis esiintyi sekä nuoren tytön että mahtavan emännän hahmossa, mutta yleisemmin tyttärenä tai nuorena tyttönä.

Vaikka monenlaiset Anna-nimen johdannaiset ja sukulaiset, esimerkiksi Annikki, ovat runoissa tavallisia maallisten nuorten naisten nimiä, ei suomalaisessa folkloristiikassa ole ollut erimielisyyttä siitä, etteivätkö Pyhä Anna ja metsän Annikki olisi samaa juurta.⁶⁵ Synkretistisen Annan rooli loitsuissa oli auttaa metsästäjää saamaan riistaa ja toisaalta suojella metsässä laiduntavaa karjaa hänen vallassaan olevilta susilta ja karhuilta. Annaa kuvattiin rikkaaksi naiseksi, joka oli koristeltu kullalla ja helmillä:

Annikki, salon aljo,
juoksi kullaista kujaa,
hopiaista tietä myöten,
kaglassa heliät helmet,
korvat kulta koltsukoissa,
silmäripset simpsukoissa,
parta kullan palmikoissa,
pää kullan vipaleissa.⁶⁶

Metsä, Annan ja Tapion valtakunta, oli täynnä hopeaa ja kultaa, arvokkaita turkiseläimiä, ja heidän suopeuteensa loitsuissa vedottiin pyytämällä avaamaan Tapion aitta. Annan hallussa olivat tuon aitan avaimet:

65 Haavio 1967, 68, 446; Harva 1948, 363; Krohn 1914, 177–180, Siikala 2010, 378; Viikuna 1991, 328–331; Annikista ym. nuorten naisten hahmoista muissa runoissa ks. s. 431–436.

66 SKVR 12 1110. Sana *aljo* merkitsee karjalan kielessä 'aloitettu työ, teelmä' (KKS: aljo) – voisiko se viitata tässä Annikin aktiivisuuteen metsässä? Vai ajateltiinko hänen olevan metsän alku? Vrt. savolainen ilmaus "Annikki salon ania (tietäjä)" (SKVR VI 1 4859).

Tapion talon isäntä,
Tapion talon emäntä,
kaikki kullassa kuhahu,
hopeissa horjeksihen.
Annikki tytär Tapion,
käessä on kultaset avaimet,
renkahat on reiellähän.
Nuo hänen käsi helisi.
Astu aittahan mäellä,
keikuttele kellarihin,
aukase Tapion aitta,
metsän linna liikahuta,
päästä vilja valloillahan
minun pyytöpäivänäni
ja ajanto aikonani!⁶⁷

Säesarjat Annan aitasta ja kellarista limittyvät muissa runoissa yleiseen, Annan läntiseenkin rooliin sopivaan emäntä-kuvaan, jossa nälkäinen orja tai vieras anelee: ”Emännäinen, armahainen, kun sinä nälkäni näkisit, juosten aittahan mänisit, keikutellen kellariisi, jopa voita vuolaisisit, siploisit sian lihoo.”⁶⁸ Emännyyteen liitetään joskus ajatus Annan vallasta naittaa metsämiehiä ”metsän mielityttärille, karvarinta rakkahille”.⁶⁹ Mielikuva rikkaasta Annasta laajentuu edelleen siten, että hänellä on komennuksessaan joukko kiireisiä palvelijoita:

Annikki, tytär Tapion,
piti piikoo yheksän,
viis, kuus käskyläistä.
Sukat siäriltä kuluu,
kengät kauvolta mänöö.⁷⁰

67 SKVR VII5 3308.

68 SKVR VII2 2675; ks. myös esim. SKVR VII2 2673 (”Juomarin laulu”); X1 224 (”Tapanin laulu”); ks. myös SKVR-tietokanta, runotyypit *Emäntäni, kun nälkäni näkisit; Tapaninpäivänä*.

69 SKVR VI2 4822, 4883.

70 SKVR VII5 3311.

Annan valta hallita metsän rikkauksia kuvattiin myös hänen kyvykseen kontrolloida metsää. Metsässä laiduntava karja oli alttiina vaaroille, pedoille ja eksymiselle. Annaan vedottiin silloin, kun karja laskettiin metsään laitumelle. Annaa rukoiltiin joskus kätkemään karja petojen silmiltä yleensä Neitsyt Mariaan liitetyn suojelevan vaipan avulla:

Annikki, Tapion tytti,
piikaseni, pikkuseni,
orjani alinomane,
paras palkkalaisiani,
joka on kenkiltä kepie,
aina käyvä ahkerasta!
Kankas kultane kutohos,
vaippa vaskine vanuta,
jolla karjana katamma,
sontaseäret suojelemma...⁷¹

Annaa pyydettiin joskus apuun silloinkin, kun metsä oli ”peittänyt” kotieläimen, jolloin sitä ei löydetty.⁷²

Vaikka Annan asema metsä- ja karjaloituksissa on vahva, hän ei rai-vannut tieltään etnisiä metsän tyttäriä ja emäntiä. He toimivat samoissa tehtävissä kuin Anna/Annikki, usein samoissa loitsuteksteissäkin: ”Mielikki, metsän emäntä, Annikki, tytär Tapion, Tellervo, Tapion paimen, metsän piika pikkarainen...”⁷³

Annan lisäksi metsästy- ja karjaloituksissa esiintyy muitakin kristil-lisiä auttajia, ennen kaikkea Neitsyt Maria ja Pyhä Yrjänä, joskus Pyhä Birgitta, Eevakin: ”Annikka, avain piika, Eva piika pikkarain, mene aitta-han mäellä, laske laapi lampahais”.⁷⁴ Anna on metsäroolissaan heistä vahvin. Mielikin ja ehkä muidenkin etnisten metsättärien kanssa hän

71 SKVR I4 1412; suojeleva Marian vaippa, ks. s. 299–308.

72 SKVR XII2 6959.

73 SKVR I4 1197.

74 SKVR VII5 3502; myös XIII2 6606a; Pyhä Beata (Piata): VI2 5034; Neitsyt Mariasta ks. luku *Suomalainen Neitsyt Maria*.

on kuitenkin tasavertainen. Esimerkiksi *metsän emäntä* -epiteetin jakaa hänen kanssaan ennen kaikkea Mielikki, Vienassa ja Aunuksessa hallitseva emäntä, mutta myös moni muu: Himmerkki, Mimerkki, Mielotar, Juonitar, Hongatar, Siiliki, Höytöri, Tinatti. *Tapion tyttäriä* ovat Annikin rinnalla myös Killervö, Tellervo, Tuulikki, Tuurikki, Tuometar, Tuonetar, Tyytikki, Tyylikki, Tynikkii, Lumikki, Hongatar, Lemmitär.⁷⁵ Vain harvinaisempi *avainpiika*-määre rajautuu Annan ”omaksi”.⁷⁶ Se lienee siirtynyt hänelle Neitsyt Marialta, jonka tunnuksiin skandinaavisessa perinteessä kuului avain.⁷⁷ Annan läntisyydestä kertoo, että hän esiintyy vähemmän rajantakaisen Karjalan runsaassa metsäloitsustossa.⁷⁸ Sen sijaan Savon, Kainuun ja ennen kaikkea Suomen Karjalan metsä- ja karjaloitsuissa hänen läsnäolonsa on ollut vahva.

Kansanperinteen Anna-kuva on laaja ja kiinnostavasti kaksijakoinen: Anna oli kodin piirissä toimiva emäntä, mutta myös vahva metsän olento, joka sääтели metsän antimia ja määräsi metsän asukkeja. Hänen roolinsa metsässä avaa hienon näkymän pyhimysten ekologisiin sopeutumisprosesseihin. Annasta tuli rahvaan mielikuvissa metsänhaltija, muiden luonnonhaltijoiden kaltainen. Hän ei työntänyt tieltään vanhoja haltijoita, vaan toimi heidän seurassaan ja omaksui heidän tapansa. Ehkä Anna eli Annikki toi mukanaan myös jonkin uuden ulottuvuuden – pyhyiden aspektin – häntä rukoilleiden ja hänelle pyyntöjään suunnanneiden ihmisten mieliin?

Pyhä Tapani – hevosjumala, miehen malli

Pyhä Stefanus on raamatullinen hahmo. *Apostolien teoissa* kerrotaan, miten hänet alkuseurakunnassa valittiin diakoniksi ja miten hän ”täynnä armoa ja voimaa” teki ihmeitä ja tunnustekoja kansan keskuudessa. Kun jotkut juutalaiset kokivat hänen julistuksensa temppelin, Mooseksen ja Jumalan pilkaksi, hänet vietiin suuren neuvoston eteen. Stefanuksen

75 SKVR-tietokanta, haut: ”metsän emäntä”, ”metän emäntä”, ”metän emändä”, ”tytär Tapion”.

76 SKVR V2 2699; V12 4820; VII5 3281, 3359, 3474, 3502; XII2 6606a; XIII3 9572; XV 340.

77 Wolf-Knuts 1974, 146–151.

78 SKVR I4 1084, 1110, 1197, 1412; II 420, 947, 948, 967.

kuuluisa puolustuspuhe huipentui syytökseen Jeesuksen murhaamisesta: olette sielultanne pakanoita! Neuvoston jäsenet raivostuivat, tukkivat korvansa, kävivät Stefanuksen kimppuun ja kivityttivät hänet hengiltä. Ennen kuolemaansa hän ”laskeutui polvilleen ja huusi suurella äänellä: ’Herra, älä lue heille syyksi tätä syntiä!’”⁷⁹

Tämä tapahtui noin vuonna 36. Diakoni Stefanuksesta tuli proto-marttyyri, ensimmäinen marttyyreistä. *Apostolien tekojen* kirjoittaja rakensi kertomuksensa juutalaisten syyllistämisen varaan ja vaikutti omalta osaltaan kristillisen ja juutalaisen identiteetin polarisoitumiseen. Juutalaisista tehtiin niin Kristuksen kuin Stefanuksenkin murhaajia.⁸⁰

Pyhän Stefanuksen juhlapäivää on vietetty idässä 27.12. ainakin 300-luvulta lähtien, lännessä 26.12. 400-luvun alusta lähtien. Päivän ajankohta Kristuksen syntymäpäivän jälkeen ja Pyhän Johanneksen ja viattomien lasten päivän edellä perustuu ajatukseen asettaa Kristuksen lähelle hänen ensimmäiset kumppaninsa ja kristinuskon ensimmäiset marttyyrit.⁸¹

Pyhän Stefanuksen kultista tuli hyvin suosittu, etenkin hänen reliikkiensä löytämisen jälkeen vuonna 415.⁸² *Legenda aureassa* kerrotaan monista parannusihmeistä, joita Stefanuksen rukoileminen tai hänen alttarikukkiinsa koskeminen oli saanut aikaan.⁸³ Pohjois-Euroopassa – Saksassa ja Skandinaviassa – Stefanuksesta tuli rahvaan keskuudessa erityisesti hevosten suojelija. Tapaninpäivän kansanomaisiin riitteihin on kuulunut ratsastusta ja hevosajoa, Etelä-Saksassa jopa alttarille asti, kilparatsastusta, hevosten juottamista pyhistä lähteistä, taikuutta hevosten terveydeksi sekä Ruotsissa Stefanuksen maljan (*Staffanskanna*) juontia. Ilmiön on katsottu perustuvan varhaisempaan esikristilliseen hevosjuhlaan, johon kristinuskko liitti Pyhän Stefanuksen päivän.⁸⁴ Toisaalta on pidetty myös mahdollisena, että tapaninpäivän hevosteemat syntyivät vasta kristillisenä aikana.⁸⁵

79 Apostolien teot 7: 60.

80 Matthews 2010, 77–78.

81 Ryan & Ripperger 1969, 57–58.

82 Farmer 1979, 361; Celander 1945, 147.

83 Ryan & Ripperger 1969, 56–57.

84 Wimmer et al. 1988, 764–765; Erich & Beitel 1955, 733.

85 Strömbäck 1968, 144–147.

Englannissa syntyi keskiajalla balladi *St Stephen and Herod*. Siinä Stephen on sijoitettu varhaisempaan aikaan, Herodeksen palvelijaksi, joka näkee jouluyönä suuren tähden Betlehemin yllä hakiessaan ulkoa sianpäättä herransa joulupöytään. Hän heittää sianpään maahan, astuu sisään ja ilmoittaa hylkäävänsä Herodeksen, koska Betlehemissä on syntynyt tätä parempi kuningas. Herodes sanoo uskovansa, jos pöydällä oleva kukkopaisti alkaa kiekua. Samassa kukko huutaa: ”Christus natus est!” Herodes käskee viedä Stefanuksen ulos kaupungista ja kivittää hänet. Laulun ainoa tunnettu käsikirjoitus periytyy vasta 1400-luvun puolivälistä, mutta viite laulun olemassaoloon löytyy jo 1300-luvun puolivälistä.⁸⁶

Balladi tunnetaan myös Skandinaviasta. Monet kirkkomaalaukset osoittavat aiheen Ruotsissa tunnetuksi jo 1100–1200-luvulla. Herodeksen sisäpalvelijasta tuli täällä tämän tallirenki Staffan, joka jouluyönä juottaa lähteellä Herodeksen hevosia ja näkee taivaalla uuden tähden. Hän irtisanoutuu Herodeksen palveluksesta, Herodes ei usko palvelijansa tietoa tähdestä ja uudesta kuninkaasta, ja paistettu kukko todistaa lähtemällä lentoon. Kivitys puuttuu skandinaavisesta versiosta. Herodes voi sokeuttaa Staffanin, mutta ei tapa.⁸⁷ Ruotsin välityksellä laulun oletetaan päätyneen myös Suomeen, jossa se käännettiin kalevalamitalle.

Vaikka yhtään kirkkoa ei tiedetä Suomessa omistetun Stefanukselle, kirkkotaiteessa hän oli täällä suosittu hahmo, jonka ikonografisia tunnuksia ovat julistuksen ja marttyyriuden symbolit, kirja ja kolme kiveä.⁸⁸ Joulunpyhien sarjaan kuuluvana ja *Raamattuun* viittaavana tapaninpäivää ei reformaation jälkeen kielletty viettämästä, ja Ericus Sorolaisen vuonna 1621 julkaisema mallisaarna ”Stephanin päivänä” osoittaa, että marttyyriin kivittäminen ja ”juutetaan kansan” julmuus, kiittämättömyys ja ansaittu rangaistus iskostettiin luterilaisen kansan mieleen.⁸⁹ Juhlan epäkristillisiksi tulkitut menot olivat luonnollisesti eri asia. Niitä edustavat monenlaiset hevos- ja kiertueperinteet, tapanin-

86 Hill 2001, 240–241.

87 Strömbäck 1968, 135–140.

88 Puuveistoksia Stefanuksesta on säilynyt ainakin Pohjan, Laihian, Isonkyrön, Hollolan, Janakkalan ja Sääksmäen kirkkoista sekä seinämaalaus Lohjan kirkosta. (Ks. Hiekkänen 2007, 44–45, 300, 307, 447, 503; Vilkuna 1941, 175.)

89 Sorolainen 1988, 1109–1129.

maljat sekä legendalaulu Tapanista, joka tunnetaan sekä ruotsin- että suomenkielisenä.

VANHIMMAT TIEDOT TAPANINVIETOSTA

Ensimmäiset kuvaukset tapaninpäivästä Suomessa ovat 1600-luvun tuomiokirjoista, pappien tarkastuskertomuksista ja muista virallisista lähteistä. Tiedossa on yhdeksän kuvausta tai mainintaa, ja ne ovat kontekstista johtuen kriittisiä. Niiden kautta saa käsityksen tapaninvieton yhteiskuntaan soveltumattomista puolista. Tapaukset ovat aikajärjestyksessä seuraavat:

Vuonna 1643 Elimäen käräjillä joutuivat ummeljokelaiset Erkki Matinpoika ja Erkki Niilonpoika syyteeseen noituudesta. Yksi heidän rikkeistään oli se, että he olivat tapaninpäivän juhliissa laulaneet juovuksissa ”taikalauluja” (*trolldoms wjisor*) tai *runoja*, mistä muut suuttuivat ja ajoivat heidät ulos. Isäntä muisti vain säkeet: ”Kyllä kärppi koota sapi ilman linduiset liha”. Anna-Leena Siikala on tulkinut sanat ”väännelmäksi” tapaninlaulujen loppu-uhkauksista, joissa laulajat toivoivat isäntävälle onnettomuuksia, elleivät saa olutta. Siikalan mukaan laulua voi pitää parodisena, mutta se tulkittiin pahaa tarkoittavaksi loitsuksi.⁹⁰

Vuonna 1648 Sulkavalla syytettiin miesporukkaa tapaninpäivän juomingeissa tapahtuneesta tappelusta ja *rechke wirsien* laulamisesta. Oikeuden pöytäkirjassa termi käännettiin sanalla *slagdängier* eli renkutukset. Juomingit tapahtuivat sulkavalaisella ratsutilalla. Kun korpraali Heikki Mikonpoika arvosteli näitä lauluja ja käski miesten laulaa jumalisia virsiä, laulajat suuttuivat ja hyökkäsivät korpraalin kimppuun.⁹¹

Vuonna 1661 Saltvikin kirkkoherra Boëthius Murenius kertoi, että tapaninpäivänä monet ratsastivat juoksevan veden ääreen (”uti en rinnande ström”), missä eivät yleensä juottaneet hevosiaan. Sitten lähdettiin ”ajamaan tapania” (”åka Staffan”), ja jokaisessa talossa kysyttiin, onko Tapani kotona (”om Staffan är hemma”), ja jos sanottiin ei, jatkettiin matkaa.⁹²

90 Siikala 1992, 227; 2012, 105; ks. myös Mäntylä 1969, 107–111; Nenonen 1992, 164. Pahantoiutuksista ks. s. 159–160.

91 Kuha 2016, 142.

92 FSF VII:1, 82.

Vuonna 1668 Sulkavan Telataipaleen kylässä tapaninpäivää vuonna 1667 juhlineita miehiä syytettiin jumalanpilkasta, koska he olivat juuksissa esittäneet ehtoollisjumalanpalveluksen parodian. Pääsyylliset olivat juhlien järjestäjä, ratsutilan isäntä Olli Holopainen, jonka talossa oltiin, ”lukkari”, talon renki Samuel Skumpe, ”pappi”, ratsumies Sipi Mikkonen, sekä ”apupappi”, talollinen Pekka Auvinen. Rituaalikonaisuus, jonka historiantutkija Mia Kuha on tuomiokirja-aineiston perusteella selvittänyt, on loistelias vastakulttuurin ilmentymä, myös siinä mielessä, että se osoittaa miesten hallinneen erinomaisesti kirkollisen perinteen: jumalanpalveluksen, ripin ja ehtoollisen muodot ja sisällöt. ”Kalasumppu kirkonkellona, ratsuväen sotilas pappina, lisää ’ehtoollisviiniä’ vaativa syntinen – nämä kaikki olivat koomisia elementtejä, joista humoristinen näytelmä rakentui”, toteaa Kuha. Vierasjoukko vaipui polvilleen synninpäästöä saamaan, ”pappi” luki ulkomuistista Jesajan 9. lukua. Pahin rikos tuomitsijoiden mielestä oli ilmeisesti ehtoollisen rienaus: ”öylättiä” jaettiin vielä seuraavana päivänä, ja ehtoollisviinistä kävi tapaninpäivän olut tai paloviina. Ainoa läsnä ollut nainen, talon emäntä, oli vaatinut, että ”pappi” on laulettava vain jumalaisia lauluja. Kuha olettaa tämän viittaavan siihen, että miehillä olisi ollut muitakin lauluja tarjolla.⁹³

Vuonna 1670 Kuopion rovasti Johan Cajanus valitti tarkastuskertomuksessaan kansan viettämistä pyhäpäivistä ja niihin liittyvistä tavoista, joista yksi oli *Dapanin maljat*.⁹⁴

Vuonna 1685 Ruokolahden Kuopiolan kylän talonpoika ilmiantoi naapurinsa – noituuden ohella – ”taikauskoisesta” juhlapäivien vietosta. Esimerkiksi tapaninaamuna naapurissa ratsastettiin hevoset tupaan. Hevosten pään ja selän yläpuolelle nostettiin juhlaoluttuoppi, joka sen jälkeen niille juotettiin, ja sitten miehet joivat samasta tuopista. Lopuksi ratsastettiin jälle. Syytetty sai sakot laittomien juhlapäivien vietosta.⁹⁵

93 Kuha 2016, 120–126.

94 Kuha 2016, 11, 135, 138, jossa viitteet keskusteluihin aiheesta folkloristiikassa. Ks. myös s. 199–200.

95 Kuha 2016, 144–145; Vilkun (1991, 345) mukaan hevosten päälle tuoppia vietäessä olutta kaadettiin hevosten ”pähään, selkään ja harjaan”.

Vuonna 1686 Muolaan kirkon kuudennusmies Niilo Rossia syytettiin tallijumalan palveluksesta: hänellä oli tapana tapaninaamuna keittää hauki, jonka miehet söivät tallissa oluen kanssa.⁹⁶

Vuonna 1688 Porin kaupungin viranomaiset kielsivät kaupungin porvaristoa sallimasta ”lastensa kulkea taloissa laulamassa ja vaivaamassa kunnan ihmisiä” tapaninpäivänä.⁹⁷

Vuonna 1694 Kemin syyskäräjillä syytettiin Erik Liimataista (Erich Limatain) Lappiniemen kylästä siitä, että hän ajoi kirkolle ”aivan juovuksissa” tupakkapiippu suussa ”laulaen pahennusta herättäviä lauluja tai runoja (en hoop förargeliga WijSOR eller *Runo*), kuten he niitä kutsuvat ja jotka oli seipetty ja kokoonpantu siitä joulupäivästä eli Tapaninmessusta”. Mies herätti pahennusta myös siksi, että oli istunut ja nukkunut kirkossa. Kantelun teki Tervolan kappalainen Henrich Carlenius.⁹⁸

Vielä 1700-luvulta ja myöhemmiltäkin ajoilta löytyy tapaninvieton paheksuntaa ja tieto esimerkiksi uhrilahjojen kirkkoon viemisestä.⁹⁹ Toisaalta 1700-luvulla syntyi myös etnografisesti sävyttynyt mielenkiinto asiaan, kun Christfried Ganander luetteli sanakirjassaan 1780-luvulla joukon tapanintapoja: tapaninmaljat (*Staffans kanna* Suomessa ja Pohjanmaalla), tapaninajot, hevosten syöttämisen ja juottamisen, tapaninlaulun (*staffans wijsan*) ja pari kiertuerepliikkiä.¹⁰⁰

Varhaisimmat tapaninpäivätiedot ovat siis pääosin Itä-Suomesta sekä yksi Pohjois-Suomesta, yksi Satakunnasta ja yksi Ahvenanmaalta. Painotus voi johtua siitä, että vain Savon aineisto on systemaattisesti haravoitu.¹⁰¹ Kaikki päivän viettäjäet ovat olleet miehiä, Etelä-Savossa kahdesti ratsutilallisia, Porissa porvareitten lapsia. Menojen tuomittavia piirteitä

96 Viikuna 1991, 346.

97 Vento 2007b, 332.

98 KA Pohjois-Pohjanmaan tuomiokunnan renovoidut tuomiokirjat 1694, KOa 15: Kemin talvikäräjät, s. 312. Liimatain sai sapattirikoksesta 50 taalarin sakot Ruotsin hopearahassa. Hänen oli myös kärsittävä häpeärangaistus kirkossa ja pyydettyvä anteeksi seurakunnalta. Tämä oli ilmeisesti tapahtunut Tervolassa 1680-luvulla – Ilkka Mäntylän antama tieto Senni Timoselle. Jukka Kokkoselle kiitos tekstin tulkinna.

99 Esim. vuonna 1707 Kuopion piispantarkastuksessa todettiin pitäjässä yhä pyhitettävän tapaninpäivää erityisin menoin (Kuha 2016, 137), 1742 Oulunsalon kirkkoon vietiin uhreja mm. tapaninpäivänä (Toivo 2016, 58–59), ja 1800-luvulla kerrotaan Siikaisten papin vastustaneen ”Tapanin ajoa” (SKS KRA Kansatieteellinen Osasto VK 35: f) 2). Myös Kokkolassa ja Helsingissä varoitettiin 1700-luvun lopulla joulunajan kiertuetoivoista, vaikka erityisesti tapaninpäivää ei mainita (Vento 2007b, 332).

100 Ganander 1997, 955.

101 Kuha 2016.

olivat toisaalta rituaaliset, taikauskoisiksi tulkitut tavat (pahennusta herättävät runot, tapaninmaljat ja -ateriat, oluenjuotto hevosille, ratsastus tupaan tai veden ääreen, uhrilahjojen vieminen kirkkoon), toisaalta häiritseminen, humalatile, tappelut ja kirkon pilkka (jumalanpalvelusparodia).

Kolmessa tapauksessa humalaisten miesten, kerran lasten, sanotaan laulaneen. Miesten laulujen yhteydessä viitataan suoraan lauluihin, ilmeisesti kalevalamittaisiin runoihin: ”troldots wijsor”; *rechke wirsiä*; *runoja*. Vain yhdestä, ilmeisesti tapaninlaulajien rituaalisesta uhkauksesta, on kirjattu katkelma, ja vain kirkkoon ajaessa esitettyjen sisältöä on luonnehdittu: ne käsittelivät päivän teemaa, ”Tapaninmessua”. Kahdesti syytettyjä oli pyydetty laulamaan ”jumalisiä” virsiä tai lauluja, mutta he eivät olleet niin tehneet.

Myöhemmät tapaninpäiväkuvaukset sisältävät pääasiassa samoja elementtejä, mutta luonnollisesti rikkaammin.¹⁰² Yksiselitteistä kirkon tai yleensä yhteiskunnan ylärakenteen uhmaamista tai parodiointia ei uudemmasta tapaperinteestä löydy. Kyseessä voi olla perinteenkeruun suuntaaminen traditioiden ”arvokkaaseen”, rituaaliseen rakenteeseen ja kalevalaisiin ilmentymiin, ei elämään näiden ympärillä. Eri alueilla ja eri tilanteissa painoutuivat eri puolet – joitakin on kehitelty eteenpäin, joitakin unohdettu, joitakin uudempia omaksuttu. Yksittäinen kuvaus ei näin ollen tee perinteelle oikeutta. Tapaninpäivä näyttää olleen tietynlainen ”attraktiokeskus”: se eli elämistään, toisaalla rikastuen, toisaalla ohentuen, eri aspekteihin eri aikoina ja eri seuduilla painottuen, mutta säilytti 1800-luvulle asti vahvan ytimensä: oluen, hevoset, laulut, miehet – ja Pyhän Tapanin.

HEVOSTEN ”LOISTOKSI”

Monet tapanintavat tähtäsivät enemmän tai vähemmän eksplisiittisesti hevosten hyvinvoinnin turvaamiseen.

Vaikka tapaninpäivänä oli kirkoissa juhlava ehtoollisjumalanpalvelus, kirkollisuus ilmeni rahvaan tavoissa vain yksittäistapauksissa: tapanin-

¹⁰² Tapanintavoista ks. Krohn 1901, 19–23; Haavio 1952, 354–360; Viikuna 1991, 345–350; Vento 2007a, 234–242; Vento 2007b, 345–348.

päivänä kotona tapahtuvaa hevosen siunausta varten joulukirkosta otettuna kynttilänä ja tapaninpäivänä kirkkoon vietynä oravannahka-uhrina.¹⁰³ Nämä eivät tietenkään olleet hyväksytyjä tapoja, mutta rahvas ilmaisi niissä uskoaan kirkkouhrien voimaan.

Tapaninateriasta tallissa on useita tietoja vielä 1800-luvulta. Kyseessä oli sukupuolisidonnainen rituaali: siihen osallistuivat vain miehet. Kuvauksia talliateriasta on toisaalta Savosta, toisaalta Satakunnasta, ja 1600-luvun tapaus Etelä-Karjalasta, mikä viittaa tavan laajempaan levinneisyyteen. Savossa tallissa voitiin syödä joulutaikinasta tehty *tahvanaskakkara* ja heittää viinanloput hevosten silmille, joskus taas ruokana oli paisti. Satakunnassa ”Talli-Tapanuksena” tallissa syötiin keitetty jänis tai orava, eläimen luita rikkomatta – jos luita särjettiin tai heitettiin pellolle, seuraava vuosi oli hevosille huono. Syödessä juotiin olutta ja viinaa. Näitä tapoja perusteltiin hevoston turvaamisena.¹⁰⁴ Vilkuna ajattelee, että 1670 mainittu ”Dapanin maljakin” juotiin tallissa, vaikka sitä ei lähteessä ilmoiteta. Tutkimuksessa tapaninpäivän talliateria on yhdistetty toisaalta pyhimysten muistoateriaperinteisiin, toisaalta vanhempaan uhriateria-traditioon. Tähän viittaavat erityisesti kokonaisina säilytettävät eläimen luut.¹⁰⁵

Joskus mainitaan, että heti talliaterian jälkeen ajettiin hevoset tupaan. ”Ensimmäisen hevosen päällä ratsastaa pieni poika, joka huutaa, kun ovesta sisään pääsi: Hyvä huomenta, onko Tahvana kotona?”¹⁰⁶ Tupaan ratsastus näyttää kuuluneen laajemminkin asiaan ilman mainintaa talliriitistä. Esimerkiksi luterilaisessa Inkerissä vuonna 1810 ”Stephana amuna aja talon mies eli trengi ratzain heposella tupan, kysy ongo Stephana kotona, annetan miehelle ja hepoiselle wijna ja olutta.”¹⁰⁷ Samoin toimittiin myöhemmin Tuusniemellä.¹⁰⁸ Juvalla hevonen ajettiin *tahvananpäivänä* ratsain tupaan ja ratsastajalle annettiin viinaa, jota kaadettiin hevosen oikeaan korvaan. ”Sitten sai hevonen kaurvoja ja miehen

103 Kynttilä ks. Suomussalmen talliriitti alla; oravannahka: Krohn 1901, 20 (tieto Eero Salmelaisen kuvauksesta vuodelta 1852).

104 SKVR VI2 5265; Vilkuna 1991, 345–346; Krohn 1901, 20 (< Salmelainen 1852).

105 Haavio 1967, 159; Vilkuna 1991, 346. Vrt. Siikala 2012, 418.

106 SKVR VI2 5265.

107 Hautala 1974, 428–430.

108 SKVR VI1 2866.

piti olla selässä, kunnes kaurat olivat syödyt, jonka jälkeen sai ajaa tuvasta takaisin talliin.” Jos näin tehtiin, hevoset voivat hyvin, ”loistivat”.¹⁰⁹

Protomarttyyri Stefanus, Pyhä Tapani, näyttää lymyävän näissä riiteissä lähes näkymättömänä. Näin asia ei kuitenkaan ole. Tapani oli hevosten suojeluspyhimys myös Suomessa, joten hevosten hyvinvointia edistävät riitit liittyvät läheisesti häneen. Hevospyhimyksellisyyden osoittavat myös monet Tapanille osoitetut rukoukset hevosten suojelemiseksi tai parantamiseksi. Joskus näitä mainitaan luetun tapaninaamuna tallissa. Suomussalmella kerrottiin vuonna 1836, että jouluaamuna oli otettava kirkosta kynttilä ja laitettava se tallin kattoon hevosen yläpuolelle. Tapaninaamuna piti hevosen selkää pyyhkiä tällä kynttilällä, minkä jälkeen hevonen oli päästettävä ulos vasemman käden alta sanoen:

Stephanus on hevosten Herra:

Veä hiekasta hevostas,

Somerosta suomukynsi!

Hiiestä on Hevosen synty

Varsan synty vahtereesta...¹¹⁰

Tässä Tapani on yhdistetty *Hevosen synty* -loitsuun, johon hän ei yleensä kuulu. Rukouksia Tapanille on tallennettu paljon muista yhteyksistä, esimerkiksi hevosta laitumelle laskettaessa,¹¹¹ talliin tuotaessa,¹¹² tallia pyhittäessä,¹¹³ kuohitessa,¹¹⁴ uuteen paikkaan viedessä,¹¹⁵ vammoissa ja sairauksissa,¹¹⁶ kateita vastaan suojatessa.¹¹⁷ Häntä puhutellaan niissä yleisimmin nimellä Tehvanus tai Tahvanus ja epiteetillä ”hevosten herra”, joskus ”Santta Tahvo”.¹¹⁸ Paitsi *santiksi* eli pyhimykseksi hänet nimetään ”heposen haltiaksi” tai ”soimen jumalaksi”.¹¹⁹

109 Hautala 1974, 430.

110 SKVR XII2 7354.

111 SKVR I4 1397, 1674, 1690; VI2 5244; XII2 7365.

112 SKVR VII4 4331, 4337.

113 SKVR XII2 7351.

114 SKVR I4 1711; XII2 5243.

115 SKVR I4 1686–88.

116 SKVR I4 1625, 1698, 1700; VII5 4361.

117 SKVR XII1 3587.

118 SKVR VII4 4337; ”Santi taitava Tapani”: SKVR XII2 5243; VI2 5244; Tahvatar: SKVR I4 1674, 1711.

119 SKVR I4 1686–87; VII4 4337.

Tapanille kohdistettuja rukouksia on tallennettu Itä-Suomesta ja Venäjän Karjalasta. Tunnettu aineisto on kuitenkin pieni verrattuna muihin tapaninpäiväriitteihin.

TAPANINPÄIVÄN KIERTUEET JA LAULUT

Tapaninpäivään kuului kaikkialla hevosilla tai jalan liikkuminen. Oli kilpaa ajamista kirkosta kotiin, varsojen juoksemaan opettamista ja ennen kaikkea *tahvananajoa*, jossa ratsastettiin, ajettiin reellä tai kuljettiin talosta taloon kysyen: ”Onko Tahvana kotona?” Yleensä oli, ja kestitystä saatiin.¹²⁰

Tapaninpäivän ajoista ja kiertueista on tietoja koko Suomen alueelta, mutta niiden alueellinen painopiste on Länsi-Suomessa ja ajallinen 1800-luvulla. Erityisesti Varsinais-Suomessa, Satakunnassa, Hämeessä ja ruotsinkielisillä rannikkoseuduilla tapaninpäivään liittyivät runsaat, 1900-luvulle asti eläneet näytelmälliset kiertueperinteet. Kiertäjät olivat ”tapaneja”, ”tapaninveisaajia”. Yksi miesjoukosta oli puettu Tapaniksi tai pukiksi, joskus hevoseksi. Hänet tehtiin oudon näköiseksi, jopa tunnistamattomaksi: turkki päälle nurinpäin, tai hänen päälleen ladottiin erilaisia olkirakennelmia, olkihattua myöten; joskus hänestä näkyivät vain silmät. Jos hän oli pukki, hänen päähänsä rakennettiin sarvet, joissa saattoi heilua lehmänkello tai kulkunen, ja häntänä hänellä oli vihta. Joskus häntä kuljetettiin kelkassa, joskus reessä, kävellessä häntä talutettiin. On tietoja siitäkkin, että ”Tapani” kulki yksin tai että ryhmä koostui lapsista, mutta yleensä oli kyse miesryhmästä. Myös muut saattoivat joskus olla oudosti puettuja, joskus jopa erilaisiksi eläimiksi.¹²¹

Joukkue kulki kylällä talosta taloon ryyppyä, oluttuoppia, *koosaa*, pyytäen. Kun sisälle päästiin, voitiin sinne viedä hevosetkin: ”Hevonen ajettiin suoraan tupaan ja sille annettiin pöydältä olutta juoda.”¹²² Hevonen siis juotettiin rituaalisesti vieraisakin taloissa.

120 Hautala 1974, 430–432.

121 Krohn 1901, 21–24; Haavio 1952, 354; Hautala 1974, 432–434; Vento 2007a, 234–242.

122 SKVR V1 518; III2 2007.

Kaikki tapahtui laulujen sanoin.¹²³ Lauluissa on paljon samoja piirteitä kuin ruotsinkielisissä tapaninlauluissa sekä Suomessa että Ruotsissa. Ensimmäiset kalevalamittaiset *Tapanin virret* on tallennettu 1810- ja 1820-luvulla Satakunnasta. Toisin kuin varhaisimmissa tallenteissa, 1800–1900-lukujen vaihteen toisoinnoissa näkyy usein selvänä kalevalamitan ja muiden säemuotojen välinen vuorovaikutus. Monesti laulun alussa määritellään kulkemisen kiertueluonne, kuten Pöytyällä (1909) ja Marttilassa (1892).

Tapanii, Tapanii mä veisaan
joka talon oven eres,
ja paljo maata kreisaan...¹²⁴

Menin minä yhteen talloon.
Ämmät lavol lauleskelit,
Äijät nurkas' piereskelit.
Tapani, Tapani,
Annas meitil' koosaa...¹²⁵

Yleisesti lausuttiin sisääntulopyyntöjä: ”Saako Tapani sisään tulla?” tai: ”Onko Tapani kotona?” ”Tapanin” persoona on moniulotteinen. Tapani on isäntä, jonka luokse mennään, mutta myös oudoksi puettu Tapani, joka tuodaan sisään ja jonka erikoista ulkomuotoa esitellään: ”Tapani on takusta tehty, koottu korpirämmenistä, parta pantu rohtimista.”¹²⁶ Isäntä-Tapanille esitettiin oluenpyyntöjä tai häneltä kysyttiin rahaa olutta varten. Pyyntöjä voitiin osoittaa myös emännälle tai palvelusväelle, sekä kalevalamitalla että uusilla mitoilla. Kalevalamittaisen käskyn esitti paikoin ilmeisesti isäntäkin, joskus laulajat, joskus Tahvana itse: ”Menepä, kemppe, kellarihin, tuopa olta tuoppisella!”¹²⁷

123 Tapaninpäivän lauluista ks. SKVR-tietokanta, runotyypit *Tapaninpäivänä*; FSF V:1:23; Mansikka 1938, 237–241; Vento 2007a, 234–237.

124 SKVR VIII 1257.

125 SKVR VIII 1254.

126 SKVR IX₁ 225.

127 SKVR IX₁ 265.

Monet laulut olivat tyyppillisiä myös muissa kiertue- ja pitotilanteissa, esimerkiksi uhkaukset ja pahan toivotukset siltä varalta, ettei ryyppyä annettaisi, tai jos ei annettu.¹²⁸ Yleisesti uhattiin isäntäväkeä hirttämisellä, Sääksmäellä ”Isäntä hirteen, Emäntä orteen, veriveitti pöydän päähän!”, tai laulettiin ”runoja, s.o. ruokottomia laululörpötyksiä”.¹²⁹ Näitä ei tallennetuissa lauluissa montakaan ole, ilmeisesti häveliäisyysyistä. Keskeinen teema pahantoivotuksissa oli talon karja- tai viljaonnen tai molempien tuhoaminen, esimerkiksi ”lehmäs verta lypsäköön, kirnus tulta kuahukoon!”¹³⁰ Usein mainitaan hevoset. Heinolassa kirotaan lehmät ja hevoset, ihmiset ja pellot kaikki samassa laulussa:

Susi sun lehmäs syököön
Karhu hevoses kaatakoon
Korppi luillas ronkkikoon
Harakka ikkunallas hassikoon.
Sontas soraks muuttukoon
Peltos peiposia kasvukoon
Honkas lepäks muuttukoon
Niittus muroks muuttukoon.¹³¹

Ehkä vuonna 1643 syytetyt Ummeljoen miehet lauloivat juuri tämän-
tapaisen laulun, kuten Anna-Leena Siikala olettaa. Mutta ymmärsikö
suuttunut talonväki laulun todella väärin pahaan tarkoittavaksi loitsuk-
si? Jos he ymmärsivätkin oikein? Ehkä laulajia ei kohdeltu talossa niin
anteliaasti kuin olisi pitänyt, ja he kostivat laulamalla isännän metsään
kuolemaan: ”Kyllä kárppi koota sapi ilman linduiset liha!”¹³² Kuvauk-
sia lukiessa saa sellaisenkin vaikutelman, että pahantoivotukset on
voitu ymmärtää konkreettisina tekoina. Jos rikot tapaa ja saat niskaasi

128 Ks. esim. Vento 2007a, 238 ja kartta 29.

129 SKVR IX1 246.

130 SKVR VIII 1258.

131 SKVR IX1 284.

132 Heinolalaisen laulun säe ”korppi luillas ronkkikoon” viittaa tällaiseen toivotukseen. Toisaalta lyyrinen laulu metsäkuolemasta sisältää samantyyppisiä säkeitä: ”Saavat lintuset lihoa... korpit nuokan kastuketta (SKVR XIII1 2035), ”korpit luilla luikkuavat” (SKVR V2 442). Lyyrisistä lauluista kuitenkin ei olisi suututtu.

pahantoivotusten vyöryn, voi paha sana äkkiä muuttua todeksi. Pentti Renvallin näkemys 1500-luvun ihmisestä, joka pelkäsi sanallisten pahantoivotusten toteutumista, ei rajoittunut vain tuolle vuosisadalle.¹³³

Lauluja esitettiin sekä talon ulkopuolella että sisälle päästyä. Monet laulut korostavat sitä, että joukko tuo mukanaan tanssin ja että tanssija on Tapani: ”Joulu se joukossa tulee, tanssissa Tapanipäivä, Tanssi sinä taitava Tapani Ovensuusta pöydän päähän Pöydän päästä oven-suuhun”.¹³⁴

Tuvassa ”tapanipukki” tai ”Tapani” saattoi tanssia mykkänä keskellä laulavaa piiriä, tai vain yksi mies lauloi. Juha Juntell Kangasalalta kertoi: ”Minä olin silloin kymmenen vuotias ja nyt olen 70 vn vanha. Tapani oli itte täysi mies. Muuten oli huonompia ja parempia joukossa (pienempiä ja suurempia) Tapani ei muuten mitään toimittanut häntä näytettiin vaan ja yksi joukosta lauloi virren.”¹³⁵ Joskus taas ”Tapanipukki tanssi keskellä lattiaa nelinkontin ja lauloi onnea taloon.”¹³⁶

Laulusarjan keskus oli – silloin kun se oli mukana – kalevalamittainen, jouluaiheinen *Tapanin virsi*. Sitä esitettiin yleensä sisällä, joskus oven takanakin. Joskus se laulettiin silloin, kun Tapani tanssi yksin, mykkänä, piirin keskellä. Joskus taas kerrotaan, että juuri Tapani sen lauloi.¹³⁷ Runossa kerrotaan Pyhän Tapanin kansanomaisen historia. Siitä voitiin myös esittää vain katkelmia, tai laulaa muita, uudempia lauluja, joita oli seipitetty ja opittu korvakuulolta tai käsikirjoituksista tai arkeista. Joidenkin tietojen perusteella virsi laulettiin vasta sitten, kun viinaa oli saatu, toisten mukaan oluenpyyntö ja -juonti tapahtui vasta *Tapanin virren* laulamisen jälkeen, mikä sopii hyvin hetken juhluvuu-teen. Tällaisessa tapauksessa mainitaan Koskella oluenjuonnin (Tapanin maljan) tapahtuneen hiljaisuuden vallitessa.¹³⁸

Muunkinlaisista pyhistä lauluista on tietoja. Joskus mainitaan laulettua virsiä. Esimerkiksi Muurlan viimeisen tapaninlaulajan kerrotaan

133 Renvall 1949, 101–107.

134 SKVR IX1 245 (hakasulut avattu).

135 SKVR X1 225.

136 SKVR X2 5319.

137 SKVR X1 214 (Tapani lauloi virren oven ulkopuolella).

138 SKVR VIII 1255. Muita esimerkkejä oluenpyynnöstä virren jälkeen: SKVR X1 197, SKVR X1 213.

1920-luvulla kulkeneen yksin ja kiertuelaulujen jälkeen veisanneen virren ”Kaik ihmiset iloit mahtaat”.¹³⁹ Uudessakaupungissa noin vuonna 1825 syntynyt Maria Katharina Vianderska taas kertoi vuonna 1917, että hän oli nuorena kulkenut tapaninpäivänä Samuli-nimisen pojan kanssa ”veisaamassa” latinankielistä ”Tapaninlaulua”, jonka sanat hän vielä muisti:

Onnis munnus
 vi cum tertu natus
 salvato castal Marti
 ci cum caepi Gabrielis
 so sos on saris mäntti puus
 cauliamu et leetemu Isak –
 vemu Cristus natus rex, Maria
 virginia, virgini.¹⁴⁰

Vaikka kieli oli suullisessa välityksessä muuttunut, Vianderskan teksti on helppo tunnistaa *Piae Cantiones* -kokoelman *Omnis mundus iucundetur* -laulun ensimmäiseksi säkeistöksi, joka kuuluu vuoden 1582 painoksen mukaan seuraavasti (rinnalla Hemminki Maskulaisen käännös):

Omnis mundus iucundetur	CAick canssad ilmas iloidcan,
nato saluatore,	Vapahtaja synnyj.
Casta mater quae concepit	Quin on cautt Engelin sanan,
Gabrielis ore,	Äitis puhtast siiny,
synceris vocibus,	Heljällä äänellä,
synceris mentibus	Hyvällä mielellä.
exultemus & laetemur	Iloidcamme, riemuidcamme,
hodie, hodie,	Tänäpä, ij. ij.
Christus natus ex Maria	Christus syndyi Mariiasta,
virgine, ij, ij, ij.	Neidzestä ij. ij.

139 SKVR X1 194. Eurajoella 10–14-vuotiaat pojat kävivät 1880-luvulla Tapania kysymässä ja sisään päästyään lauloivat virsikirjasta ”Nyt lapset pienet laulakaa” (SKS KRA Arvid Kuusola KT 300:22.)

140 SKS KRA Jalo Numminen 1190.

gaudete ij gaudeamus &
laetemur itaq ij ij.¹⁴¹

lloidcamme riemuidcamme,
Sen puolest, ij. ij.¹⁴²

Tätä böömiläisperäistä laulua on musiikintutkija Timo Mäkisen mukaan mahdollisesti käytetty *Piae Cantiones* -kokoelmassa tunnetussa muodossaan teinilauluna, joululeikkien ja -tanssien säestyksenä.¹⁴³ Oliko Uudessakaupungissa, ehkä koulujen tukemana, jatkunut teinien vuosisatainen joulu- ja tapaniperinne? Vianderska oli oppinut laulun kiertuetoveriltaan Samuilta, joka oli koulua käynyt.

Tapaninseremonioissa laulettiin lopuksi kiitoksia. Ne koostuivat erilaisista aiheista ja viljelivät vaihtelevia tyylejä ja mittoja. Yleisesti toistuvat *Emännän ylistys* ja *Isännän ylistys* ovat vanhaa kalevalamittaista pitolauluperinnettä, muissakin tilanteissa esiintyviä. Niissä keuhutaan isäntää juhlatalon teosta ja ohran viljelystä, emäntää oluen valmistuksesta:

Isäntää mä ensin kiitän,
Kuin on suasta suajan tehny,
Auran arosta ottanu,
Pannut pellon pehmiäksi.
Emäntää mä sitten kiitän,
Kuin on ohrista oltta tehny,
Makuvettä maltahiista,
Kaurasta karvasta liäntä.¹⁴⁴

Melko samanlaisena toistuvan isäntäväen kiitosrunon ohella monet muut kiitokset ja hyvän toivotukset vaihtelevat enemmän, myös runomitaltaan. Perusidea on karja- ja viljaonnan toivotus taloon. Hevoset mainitaan usein, onhan hevosonni päivän teema: ”Siunattu hepo tallis,

141 *Piae Cantiones* 1967, 35–36. Seuraavassa painoksessa viidennen säkeen ensimmäisen *synceris*-sanan sijalla oli *sonoris*, joka ehkä sopii paremmin Vianderskan ilmaisuun *so sos on saris*.

142 VKK Hemmi616-7. Hemminki Maskulaisella säkeet toistuvat säkeistön loppuosan kertauksissa hieman erilaisin sanamuodoin.

143 Mäkinen 1964, 68–75; 1968, 80.

144 SKVR IX1 230; ks. myös SKVR-tietokanta, runotyypit *Emännän ylistys*; *Isännän ylistys*. Nämä tunsivat jo Porthan ja Ganander 1700-luvulla (SKVR VI1 731, XV 195), mutta he eivät viittaneet niiden yhteydessä tapaninpäivään.

siunattu härkä hinkalos,¹⁴⁵ tai ”Laulanpa ma tähän taloon, Talliin hyvät hevoset, Hevosille hyvät varsat”,¹⁴⁶ tai:

Hevos sinun hirnukohon,
Häntänsä harjalle nostakohon,
Ja lehmäs sinun lypsäköhön
Ja vasikkas maitoo maistakohon...¹⁴⁷

Viljaonnea toivotetaan erityisesti ohran suhteen:

Näin on käynyt lauluni laalullensa,
Ilovirttä veisaten –
Tulevana vuonna ohrija kasvaa
Kun kumurikkia
Ja hyvin siunatun pitkiä.¹⁴⁸

Monesti paljastetaan, miksi juuri ohraonni tärkeä: ”Jumala antakoon tulevanakin vuonna ohrat ja rukiit menestyvän, että saadan oltta ja viinaa.”¹⁴⁹

Joskus laulajat liittävät toivotuksiin ja ylistyksiin myyttisiä kuvauksia olutta vuotavasta tammesta tai ihmeellisestä tuvasta.¹⁵⁰ Hyvän toivotuksissa, yhtä lailla kuin pahan, voi olla maagiseksi koettua voimaa, hevosriittien jatkoa. Hyvän tahtomisiin palataan usein myös lopuksi, ja nyt ne suunnataan myös perheeseen, toivotetaan ”tyttäriä tyvikkäitä” tai

Sikoja kun sivukkaita,
Piikoja kun persekkäitä,
Orihiita kirmahiita,
Ii ha hah haa!¹⁵¹

145 SKS KRA Eemil Saarimaa b)372.

146 SKVR X1 210.

147 SKVR X 5319.

148 SKVR X1 221.

149 SKVR X1 224.

150 SKVR IX1 276, 278, 282: X1 210, 224; X2 5319.

151 SKVR IX1 230.

Hirnuminen voitiin esittää juuri ulos mennessä: ”Th ha, ha, ha, kaikkein perse karvane!”¹⁵² Loppuhirnumisesta on muitakin tietoja.¹⁵³ Viimeinen identiteetinmuutos: lähdettiin talosta hevosina! Voitiin myös yksinkertaisesti todeta: ”Hyväst me jätän talo, ja krömpä mennät toissen talo.”¹⁵⁴

Tunnelma tietysti kohosi sitä riehakkaammaksi, mitä useammassa talossa olutta tai viinaa oli juotu. Loppuvaiheesta ei paljon tietoja ole, mutta viitteitä siihen löytyy: ”Siie ol koottu kylä parhaja laulaja. Siin ol vanhojaki miähi joukos. Naisi ei ollu, viis kuus miäst vaa pruuokkas käyrä. Viina niil annetti paljo, et viimitteks ei ollu tiatto mistä.”¹⁵⁵

TAPANIN VIRSI

Pyhä Tapani on Suomessa ainoa pyhimys, jolle omistetusta juhlapyhästä tunnetaan sekä tapaperinne että siihen kuuluva kertova laulu. Voidaan vain arvailla, että jouluna on laulettu *Luojan virttä*, ilmestyspäivänä *Neitsyt Marian virttä*, Pyhän Henrikin juhlapäivänä *Surmavirttä*, Pyhän Katriinan päivänä *Katriinan poltto* -runoa, Pyhän Yrjänän päivänä jotakin *Lohikäärme ja neito* -runon esiasetta. Varmuutta ei ole, ja ennen kaikkea: konteksti puuttuu. Ei ole tietoa, missä yhteydessä laulettiin, ketkä lauloivat, miten runon sanat elivät.

Toisin on Pyhän Tapanin laita. *Tapanin virsi*, skandinaaviseen, englantilaislähtöiseen legendarunoon pohjaava kalevalamittainen runo, kuului etenkin Länsi-Suomessa vielä 1800-luvulla tapaninpäivän rituaaliin. Jos ajatellaan, että kristinuskon peruskertomukset ovat omanlaisiaan myyttejä, voidaan rahvaan tapanintavat nähdä hyvin yhteenkuuluvina: riitti (hevosten huomiointi ja ajot, ratsastukset, ateriat ja maljat, riehakkuus, huumori ja hulluttelu, näytelmällisyys, aggressio, vähittäinen juopuminen) ja myytti (pyhä kertomus Tapanista) toimivat niissä orgaanisena kokonaisuutena. Myytti perustelee juhliyan yhteisön keskeisiä arvoja. Rituaalisessa yhteydessä esitetyn *Tapanin virren* laulajat

152 SKVR VIII 1255.

153 SKVR IX1 244, 227.

154 SKVR VIII 1262.

155 SKS KRA Lauri Laiho 4721.

ja tapaninajat yleensä olivat pääasiassa miehiä.¹⁵⁶ Mitä *Tapanin virsi* merkitsi, symboloi, juuri heille? Siinä täytyi olla juhliville miehille ja pojille jotakin polttavan tärkeää, koska se pysyi tapaninpäivän ohjelmassa ilmeisesti satoja vuosia.

Tapanin virren suomenkielisiä tekstejä on tiedossa yhteensä 62. Näistä on Varsinais-Suomesta kolme, Satakunnasta 10, Hämeestä 14, Etelä-Karjalasta neljä, Etelä-Pohjanmaalta, Pohjois-Pohjanmaalta ja Savosta kustakin yksi, Vienasta 8, Pohjois-Aunuksesta yksi ja Inkeristä 19.¹⁵⁷ Monet niistä ovat vain osia tai katkelmia runosta. Suomenruotsalaisen *Staffan och Herodes* -laulun tekstejä tunnetaan muutama.¹⁵⁸ Tapaninpäivän rituaaleihin kuuluvat kaikki Länsi-Suomen (Satakunnan, Hämeen ja Varsinais-Suomen) *Tapanin virren* muistiinpanot sekä yksi eteläkarjalainen, yksi savolainen ja kaksi inkeriläistä. Venäjän Karjalassa ja Inkerissä *Tapanin virsi* oli useimmiten nivoutunut yleiskarjalaiseen *Luojan virteen* ilman yhteyttä tapaninpäivään.¹⁵⁹

Tapanin virren varhaisin muistiinpano on C. H. Aspin 1800-luvun alkuvuosina tallentama satakuntalainen, ehkä karkkulainen, teksti.¹⁶⁰ Lähetekirjeessään Asp pitää runoa ”kääntymistarina” (en omvändelsehistoria) ja siihen liittyneenä ihmekertomuksena katoliselta ajalta. Julkaistessaan Aspin tekstin 1829 Zacharias Topelius kirjoitti, että runon ”arwellaan olewan niiltä ajoilta, koska Christin usko Ruottalaisilta Papeilta täällä ensin lewitettiin ja ne imehitten saarnajat luultiin itte imehiä tekewän, että myös pakanalliset loihtu-miehet toisia imehiä

156 Tapaninpäivätapojen yhteydessä esitettyjen *Tapanin virren* tunnetuista esittäjistä miehiä oli 14, naisia neljä; suomenruotsalaiset tekstit ovat naisilta. Tapakuvausten ulkopuolella esitettyjen virsien laulajista vianalaiset ovat miehiä, inkeriläiset inkeroisnaisia.

157 SKVR-tietokanta, runotyypit *Tapanin virsi*; julkaisemattomia tekstejä: SKS KRA Väinö Kaukonen 1585; Erkki Peltonen b)162; Fiina Palukka KKK 250:87; Erkki Lahti VK 49:26; J. Karhu 3344; Aili Lehtimäki 1483; Alava XI:306; SKSÄ A 301/36a. Joskus *Tapanin virren* säkeitä esiintyi hevosloitsuissa ilman Tapanin nimeä, esim. SKVR IX.4 1182, 1184, 1187, 1189; XII.2 7347.

158 FSF V1:23. Runsaasti edustettu laulu *Staffan stalleträng* viittaa sekini alussa legendaan, mutta on kokonaisuutena tapaninpäivän kiertueläulu (FSF V1:24).

159 Inkeristä on muutama tieto *Tapanin virren* ja tapaninpäivän yhteydestä. Kaksi tekstiä ilmoitetaan laulettuna tapaninpäivänä (Kattilan SKVR III 482 ja Vuoleen SKVR V1 518, joka on pääosin *Kantelettaresta*). Soikkolan Järvenperän luterilaisesta äyrämöiskylästä on lisäksi maininta ”Tehvanasta, hevosen herrasta” laulamisesta tapaninpäivän kiertueella (III.2 2007).

160 SKVR IX 223. Matti Kuusi löysi alkuperäiset muistiinpanot, jotka osoittavat Aspin yhdistelleen kahta tekstiä; toisesta on säilynyt vain vähän säkeitä (Kuusi 1952b).

näitä vastaan yrittelit”.¹⁶¹ Seuraavan ”Tahwanan laulun” tallensi Elias Lönnrot Tottijärveltä 1820-luvun lopulla.¹⁶² Varhaisimmat vienalaiset toisinnot, muun muassa Arhippa Perttusen laulaman itsenäisen *Tapanin virren*, Lönnrot kirjasi 1830-luvulla. Toisinhoista parhaana pidetään Varsinais-Suomen Koskelta vuonna 1892 torppari J. Lepolalta kirjatua muistiinpanoa, joka on tapana julkaista runoa esiteltäessä.¹⁶³ Siinä esiintyvät loogisessa järjestyksessä ja kalevalamitalla kaikki virren ja kiitoslaulujen keskeisaiheet. Se on salaperäinen siinä mielessä, että Varsinais-Suomesta tunnetaan sen lisäksi vain pari katkelmaa.¹⁶⁴ Runon kukoistusaluetta 1800-luvulla olivat Häme ja Satakunta.

Torppari Lepola alkaa laulunsa kysymyksellä ”Onk’ Tapani koton?”, viittaa seuraavassa säkeessä ”Tanttais toi taitava Tapani” tanssivaan Tapaniin ja siirtyä sitten myyttiin:

Ruake toi Ruatukse’ hevosii,
Kaitsi Kiivan konkarei
Jouluyälä puhteella jalo,
Joulu yälä korkialle.
Vei hän hepo lähteellä juamaa’.

Tapani juottaa Herodeksen (Ruatus) hevosta, kuten suomenruotsalaisessa laulussa: ”Och Staffan han vattnade fälarna fem. Herods konungen råder över dem”.¹⁶⁵ Suomenruotsalaisessa versiossa ei mainita suurta, korkeaa jouluyötä, joka luo suomenkielisen runon alkuun juh-lavan vireen.¹⁶⁶ Tapania luonnehditaan usein juuri alkusoinnun muodostavalla adjektiivilla ”taitava” tai substantiivilla ”tallirenki”, ruotsiksi

161 SKVR VI 237.

162 SKVR XI 213. Runo on muistiinpantu ennen vuotta 1829, jolloin Lönnrot julkaisi sen Topeliuksen runokokoelman arvostelun yhteydessä ja kuvasi myös lyhyesti kiertuetapoja (*Helsingfors Tidning* 1829/43, 45).

163 VIII 1255. Julkaistu esim. Krohn 1901, 24–25.

164 VIII 1252, 1256. Vrt. myös ”sananeläkö” Uskelasta: ”Sä oles ninkun Taffanus tallirenki”. SKS KRA V. Kallio b)1031.

165 FSF VI 23A:2.

166 Piirre esiintyy suomenkielisissä lauluissa laajalti (Varsinais-Suomessa, Hämeessä, kerran Suomenlahden saarilla ja kerran Kannaksella).

”stalledräng”, tai ”sannelig man”.¹⁶⁷ Ruotus esitetään runossa heti alkuun ja usein negatiivisena hahmona (”kunnoton kuningas”, ”ruma Ruotus”); samoin epiteetein hän esiintyy myös Pyhän Katariinan legendassa.¹⁶⁸

Lepolan runo jatkuu. Hevonen kieltäytyy juomasta – ”Eipä hepo vettä juanu’, Eipä piiröpää piirannu”. Tapani etsii vedestä vikaa, jota ei löydy, ja syy selviää:

Verestäpä toi vikoja etsei.
Eipä hä’ verestä vikoja löynny’.
Näki hän tähren taivahaas’,
Tähre’ varjo’ lähtehees’,
Pilkun pilven ravos’.

Hevonen säikkyy ja kunnioittaa veteen kuvastuvaa uutta tähteä niin, ettei voi juoda. Vedessä sädehtivä tähti puuttuu englantilaisesta ja skandinaavisesta laulusta. Suomalaisessa se esiintyy Kosken lisäksi myös kalevalamitalla Heinolassa, itäisen Suomenlahden saarilla, Lempaalan ja Hevaan inkeroisilla sekä ruotsiksi Nauvossa: ”Näkipä kuun kuvan vedessä, Otavassa orjan merkin, Tähdän merkin taivahassa”; ”Kuun kuvain jokeen paisto, Päivöin tähti lähteheen”; ”Och Staffan han lutar sig i kälton neder, och jusa stjärnor såg han där neder.”¹⁶⁹ Tässä hienossa yksityiskohdassa hevosen juomavesi, välittäessään jumalallisen merkin, muuttuu itsekin pyhäksi. Ruotsalainen kirkkotaide osoittaa, että aihe on ollut sielläkin tunnettu 1100–1200-luvulla, mikä viittaa laulun tai legendan ruotsalaisen ja ehkä myös suomalaisen version varhaisuuteen. Veteen kuvastuva tähti on ilmeisesti Ruotsissa runoon lisätty aihe, joka on säilynyt vain Suomessa.¹⁷⁰ Heinolalaisen laulajan lisäys ”Otavassa orjan merkin” taas assosioi tähden myös yleiseen runoon, jossa orja tai miniä

167 FSF VI 23, 24.

168 SKVR IX 214, XI 224. Suomenlahden saarten *Tapanin virressä* Ruotus on ”kultanen kuningas” (SKVR III 1 387, 393, vrt. *Kaarle-herttuan runo* s. 493–494). Ruotus esiintyy myös *Saunanhakuvirressä* SKVR I 2 1103 Arhippa Perttusella, joka on oletettavasti kehitelty säkeet pöydässä istuvasta pahasta Ruotuksesta tuntemansa *Tapanin virren* pohjalta.

169 SKVR IX 1 282; III 1 387, 393 (paikannettu väärin Soikkolaan); IV 2 2051, IV 3 4012, 4022; V 1 517; SKS KRA Alava XI:306.

170 Celander 1945, 151–156; Strömbäck 1968, 138–141.

nousee aikaisin, Otavan vielä näkyessä.¹⁷¹ Tässä yhteydessä se viitannee Tapanin asemaan.

Tapani lähtee paluumatkalle. Jaksossa kiinnittää huomiota hevosen kuvaus. Hevonen on muuttunut. Lepolan runossa se on kasvanut kosmisiin mittoihin (kuono pilvissä), eikä se enää tarvitse ruokaa eikä lämmittäviä loimia:

Vei hä' hepo lähteeltä kotja,
Kaalikkajalka kaivoltansa.
Kuano toin pilviä piteli,
Häntä pitkä maata veti.
Ei toi loimii loimitellu,
Eikä kauroi kaurotellu.

Kosmisen hevosen kuvaus löytyy *Tapanin virressä* Sääksmäeltäkin, joten sen voi olettaa yleisemminkin juohtuneen laulajien mieleen tässä yhteydessä. Täällä se on sijoitettu menomatkalle:

Oli minulla iso ori,
Jonk' oli lammi lautasilla,
Iso meri keskellä selkää.
Talutin ma orkkoo juomaan,
Pirotellen piirtokuonoo;
Kaviot ton kiviä kalvo,
Harja ton pilviä halko.¹⁷²

Näissä säikeissä Tapanin hevoseen on sovellettu esikristillisen myyttisen runouden mielikuvia ihmehevosesta, tietäjän apueläimestä, jolle tyypillisiä piirteitä ovat ”lammi lautasilla” ja kosminen koko.¹⁷³ Hevosen korostus Tapanin yhteydessä on pohjoismaissa muutenkin ilmeistä, mutta ihmehevos-ominaisuus on aivan suomalainen ilmiö. Se kantaa

171 Esim. SKVR VII2 2777.

172 SKVR IX1 244.

173 Ks. SKVR-tietokanta, runotyypit *Ihmehevonen*; Siikala 1992, 9; 2012, 418–419.

mukanaan ehkä mielikuvia hevosrituaalien vanhemmistakin kerrostumista ja samalla kohottaa hevosen merkityksen tarinassa uudelle tasolle: juuri hevonen johdatti Tapanin näkemään tähden. Hevosen ja miehen yhteistyö on yksi runon ydintasoista.

Lepola jatkaa nyt Tapanin matkaa Herodeksen luo. Yhtäkkiä äänessä on Tapani itse: ”Meni’ mä sitt’ Ruatukse’ tupaa’, Alta orten, päältä parten.” ”Minän” astuminen puhujaksi tapahtuu *Tapanin virressä* niin usein, että se kantanee yleisempää merkitystä.¹⁷⁴ Se luontuu hyvin tapaninpäivän rituaalille muutenkin ominaisiin identiteetin vaihtumiin: ulkoa tulevan Tapanin isäntä-Tapaniksi, laulajan Tapaniksi, miesten hevosiksi.

Miksi Tapani tulee sisään ”Alta orten, päältä parten”? Kyseessä on runoissa tavallinen sisääntuloformula. Se voi kuvata sellaistaakin tilannetta, jossa orja tai joku muu vähäpätöinen henkilö sanoo totuuden ”alta orren, päältä parren”.¹⁷⁵ Tässä tapauksessa totuus on tulemassa Tapanin, Ruotuksen orjan, suusta. Ehkä siitä johtuu, että tästä säkeestä lähtien, Lepola sanoi, ”kerrotaan toistamiseen kaikki”.¹⁷⁶ Myös Tottijärven tekstissä Ruotuksen tupaan astuva Tapani korostanee alhaista asemaansa sanomalla: ”Seisattelin oven suussa, pysättelin parttein päässä.”¹⁷⁷ Lepolan laulussa on sisääntulo orren alta ilmeisesti äänekäs, koska Ruotus, ehkä myös vierellä istuva vaimo (Tiihakansa) hermostuu ja uhkaa surmata Tapanin. Tämä on suomalaisessa runossa ainoa viite Tapanin marttyyrikuolemaan:

Vastais Ruatus rualtansa,
Tiihakansa tiskiltänsä:
”Jolles sä ääntänsä vähennä,
Kyll’ mä sun ikänsä lyhennä.”

174 esim. SKVR IX1 213, 223, 225, 227.

175 Esim. SKVR III1 939.

176 Täysin selvää ei ole, mitä tämä tarkoittaa: lauletaanko koko runo tästä lähtien toiseen kertaan, vai kerrataanko jokainen säe.

177 SKVR X1 213. Vrt. esim. halveksitulle tulijalle lausuttu loukkaus ”Ei tässä oo siun sijov on, tuolap’ on siun sijasi, oven suussa, alla orren...” (SKVR VII1 429) tai orjan olosija *Viron orjan virressä*: ”Oven suussa orjan nurkka, Oven suussa, alla orren” (SKVR VII1 1408).

Nyt tulee Tapanin hetki uhmata herraansa:

”Ny’ on syntyny’ Jumalan valta,
Paisunu’ paremmi’.
Jo mä ny’ luavu’ Ruatuksesta,
Otan uskon Kiesuksesta,
Parempaahan palvelukseen.”

Lepolan muotoilemana Tapanin lause voisi todella sopia kääntymyskertomuksen huipennukseksi, kuten Topelius asian ilmaisi. Säepari ”Jo mä ny’ luavu’ Ruatuksesta, Otan uskon Kiesuksesta”, toistuu vanhimmassa, C. H. Aspin tallentamassa ja Zacharias Topeliuksen julkaisemassa toisinnossa hätkähdyttävän samanlaisena: ”Jos/Jo ma nyt luowun Ruotuksesta, Otan uskon Jesuksesta.”¹⁷⁸ Lauseen kolmas versio on Sääksmäen seudulta, ja siinä on myös samantyyppinen Tapanin ilmaus ”Paremmalle palvelukselle” siirtymisestä.¹⁷⁹ Sinänsä selkeä lause Ruotuksen hylkäämisestä ei esiinny läheskään kaikissa teksteissä, mutta laajalla alueella. Tottijärvellä aihe on konkreettisempi: ”En sinä pitkässä ijässä, ruoki Ruotuksen hevoista, kaitse kiivan kankarita”, ja Vienassa sitä kehitellään edelleen, Arhippa Perttusen sanoin: ”Itse Ruotus ruokioho, Katsokohon kankaria!” Arhippa jatkaa rengin kapinaa vielä *Viron orjan virren* säkeillä: ”Pahoin maksoit orjan palkan...”¹⁸⁰

Ei siis ole kyse vain uskosta, vaan myös vallasta, joka nyt murtuu. Lepolan perustelusäepari nyt syntyneestä paremmasta Jumalan vallasta onkin runossa keskeinen. Lähimpänä Lepolaa ovat tässä vienalaiset tekstit: ”Nyt synty parempi synty, Valta kasvo kaunehempi.” ”Jo meill’ on parempi valta, jo on tähti taivahalla...”¹⁸¹ Hämeessä ja Inkerissä runo viljelee Luojan virrestä tuttuja syntymäkuvia: ”Jouluna Jumala synty,

178 SKVR IX1 223 (Asp) > VI1 237 (Topelius). Olisiko Lepolan säepari omaksuttu Topeliuksen julkaisusta tai *Kantelettaresta*, jossa se myös on julkaistu (Lönnrot 1840: III:6: 446, 448)? Sama epäily koskee seuraavassa nootissa olevaa tekstiä. Voi tietysti olla myös kyse vanhoista säkeistä, jotka ovat muualla unohtuneet.

179 ”Pois ma ruovun ruotuksista, Annan uskon keskuksista” (SKVR IX1 244).

180 SKVR X1 213, l2 1098. Irtisanoutumista edustaa tavallaan myös Hevaan Varvana: ”Et siä Jummalamiulen, Jo miulen [Jummal]a synty” (SKVR IV 2051).

181 SKVR l2 1098, 1181–1182.

paras poika pakkasella”.¹⁸² Tapani on ensimmäinen, joka julistaa uuden jumalan valtaa ja murtaa entisen. Julistustehtävässään hän on rohkea kuin raamatullinen kaimansa.

Haavio katsoo, että suomalainen ”paremman vallan” ajatus on oma-peräinen lisäys skandinaaviseen *Tapanin virteeseen*.¹⁸³ Toisaalta nauvolainen säepari ”Ett bättre barn var fött i går / och inför Herodes går konungen god” sisältää saman ajatuksen eri sanoin, samoin englantilainen runo, jossa Stephen heittää jouluaterialle tuomansa sianpään lattialle ja sanoo: ”Minä hylkään sinut, Herodes, ja kaikki työsi; Betlehemissä on syntynyt lapsi, joka on parempi kuin me kaikki.”¹⁸⁴ Mutta vallan käsite muualta todella puuttuu. Suomenkieliseen lauluun on kehitelty aidosti omakielinen, esikuviaan emotionaalisesti latautuneempi ja yhteiskunnallisempi jakso.

Ruotuksella on ruokapöydässään kukko- ja härkäpaisti ja vyöllään veitsi. Hän kieltäytyy uskomasta, ellei niille tapahdu ihmeitä. Lepolan mukaan:

”Sitten mä ton toreksi uskon,
Jos tua kukko laulanee.”
Rupeis kukko laulamaaha,
Laulo kukko kuuretta farttii,
Kananpoika kahreksatta.
”Sitten mä toin toreksi usko’,
Jos toi sonni mylvinee.”
Oli jo liha syäty, luu kaluttu,
Käsi [=nahka] kenkinä piretty.
Rupeis sonni mylvimää’
Luillansa luhisemmaa’,
Jäsenöilläs järskimäähä’.
”Sitten mä ton toreksi usko’,
Jos toi veitsenpää vesonee.”

182 SKVR IX:1 282–283.

183 Haavio 1952, 240.

184 FSF V:1, 130; Hill 2001, 240.

Paiskais veitses permantooho',
Veitsenpää rupeis vesomaa',
Vesois kuusi kultaista vessoo,
Kultalehti kunkin pääsä.

Ihmeet todistavat Tapanin puheen. Laulajan mukaan säe ”Kananpoika kahreksatta” piti kerrata. Tämä voi merkitä sitä, että kukon henkiinherättyä piti pysähtyä, ihmetellä. Englantilaisessa laulussa samoin kuin skandinaavisessa ja suomenruotsalaisessa esiintyy vain kukko-ihme, joten sonnin henkiinherääminen ja veitsen vesominen ovat luultavasti suomalaista lisäystä. Ne samoin kuin kukkoihme ovat kuitenkin muussa keskiaikaisessa perinteessä tavallisia todistusihmeitä, usein Kristuksen syntymään tai kuolemaan liittyneitä, kukko kaikkein yleisin, ensimmäistä kertaa Herodeksen yhteydessä jo 1100-luvun ranskalaisissa lauluissa kolmesta kuninkaasta.¹⁸⁵ Suomalais-karjalaisessa legenda-perinteessä on samantyyppisiä ihmeaiheita: keitetty pyy lähtee lentoon, kun Maria epäilee poikansa ylösnousemusta, ja Joosefin sauva versoaa merkiksi siitä, että hänen on kihlattava Maria.¹⁸⁶ *Tapanin virsi* laajentaa kuvauksia omin ilmauksin häränpaistin syödystä tilasta ja veitsen versomisesta kultalehdin.¹⁸⁷

Suomalainen runo päättyy ihmeiden todistukseen. Englantilainen laulu jatkaa kukkoihmettä Tapanin kivittämisellä, skandinaavinen silmien puhkomisella ja suomenruotsalainen jalkojen katkaisulla. Suomalainen Tapani on siis etäimpänä raamatullisesta alkuhahmostaan. Tapani jää laulussa elämään. Yhdistivätkö laulajat kuitenkin Tapanin Stefanukseen ja tietoisesti jättivät marttyyrikuoleman kertomatta?

On paljon pohdittu sitä, miksi rahvas esittää kronologian näin erikoisena eli sotkee tai pikemminkin yhdistää Kristuksen syntymän (tähti, tietäjien käynti Herodeksen luona) ja kuoleman jälkeiset (Pyhän Stefa-

185 Krohn 1901, 8–14; Celander 1945, 141–142; Haavio 1952, 358–359. Kukko-aihelman taustasta ks. Nagy 2007.

186 SKS KRA Helena Onttonen 47, Martti Tiitinen 4327; Järvinen 1981, 62–63.

187 Vrt. julma aviomies ”lihan syöpi, luun puree, ketun kenkinä pitää” (ks. SKVR-tietokanta, runotyyppi *Pahan miehen kuvaus*) ja lastenloruissa on tavallinen säe kultalehdestä suussa tai jonkin päässä (esim. SKVR XIV 2183).

nuksen todistus ja kivittäminen) tapahtumat, ja minkälaisia ovat olleet runon mahdolliset lähtökohdat – ehkä yksi kolmesta viisaasta tähden näkijästä, joka vanhoissa käsikirjoituksissa nimetään Stefanukseksi.¹⁸⁸ Tapaninpäivän viettäjiä kannalta runon historia on kuitenkin toisarvoinen. Mikä *Tapanin virressä* puhutteli juuri heitä?

Yksi syy oli tietysti joulu, Kristuksen syntymä. Se satoi runon juuri tapaninpäivään. Runon päähenkilö on kuitenkin Tapani, syntymän ensimmäinen todistaja ja todistusihmeiden laukaisija. Mikään ei viittaa siihen, että runo olisi yleisesti ymmärretty Tapanin kääntymystarinaksi, kuten Topelius oletti. Sen sijaan tekstuaaliset painotukset, erityisesti runon suomalaiset detaljikehitelmät, painottavat jouluihmeen lisäksi kahta asiaa: toisaalta Tapanin hevosen osuutta tapahtumiin, toisaalta Tapanin alhaista asemaa ja nousua kuningasta vastaan.

Hevosen rooli runossa inspiroi tietysti siksi, että tapaninpäivä oli hevosten juhla. Agraarikulttuurissa miehen side hevoseen ja kummankin side maanviljelykseen oli erityisen vahva, ja juhlapäivän runossa nämä yhteydet tihentyivät.

Tapani itse taas nivoutuu myös laulaviin miehiin itseensä, heihin, jotka voivat siirtyä minä-muotoonkin hänestä laulaessaan, tai esiintyä hänen nimellään päivän rituaaleissa. Tapani, tallirenki, mullistaa vallitsevan hierarkian. Vaikka tämä tapahtuu suuremman hierarkian järkkymisen todistuksena, juuri Tapani hevოსineen saa historian sanoiksi ja samalla muuttaa omankin asemansa.

Matti Kuusi lukee *Tapanin virren* niihin teemoiltaan keskiaikaisiin legendarunoihin, jotka ovat sisäistäneet pauperismin eli köyhyyden puolustamisen ja idealisoinnin. Sen muita ilmentymiä ovat hänen mukaansa *Silta ja kirkko*, jossa Kristus arvostaa siltaa enemmän kuin kirkkoa, ja *Viron orjan virsi*, jossa orjan ja isännän osat vaihtuvat taivaassa.¹⁸⁹

Tapanin virsi on näistä runoista se, jonka kuuluvuus esittäjiensä maailmaan on selkeimmin näkyvissä. Laulajat olivat isäntiä, renkejä, poikia, joille tapaninpäivä merkitsi miehisen identiteetin yhteiskoke-

188 Krohn 1901, 15; Strömbäck 1968, 142–147; Hall 2001. Laulua on pidetty alkuperältään englantilaisena, mutta Celanderin (1945, 136–139) julkaisema slovenialainen joulukiertuelaulu *Sankt Stefan*, vaikka ei sisälläkään kukkoihmettä, osoittaa, että traditio on tunnettu Euroopassa laajemmin.

189 Kuusi 1963, 311.

musta, tutkimista ja demonstraatiota. Juopottelu, tappelut ja 1600-luvun oikeudenkäynnit osoittivat, että tämä saattoi ilmetä myös karnevalistisena, valtarakenteita uhmaavana käytöksenä, roolien nurinkääntämisenä – ehtoollisjumalanpalveluksen parodiana tai kirkkoon ajona ehkä juuri *Tapanin virttä* laulaen. Itse runo ei kuitenkaan ole parodia. Sitä laulaessa tapahtuu päivän melkskeisessä menossa sakraali pysähdys. Samalla kun *Tapanin virsi* kertoo jumalan syntymästä, siinä asetetaan myös ihminen hevosineen kristillisen myytiin esikuvalliseen kehykseen.

PAIKALLISIA, YKSILÖLLISIÄ JA AJALLISIA MUUNNELMIA

Martti Haavion mukaan *Tapanin virsi* on ”virheettömän kalevalainen jokaiselta säkeeltään, jokaiselta käänteeltään, jokaiselta kuvaltaan”.¹⁹⁰ Täydellinen *Tapanin virsi* on kuitenkin aineistossa poikkeus. Vanhimmat muistiinpanot ovat suhteellisen kokonaisia, mutta valtaosa tallennetuista teksteistä horjuu. Niistä puuttuu jokin keskeisistä aiheista,¹⁹¹ tai ne esittävät niistä vain yhden, useimmiten hevosen juotto-aihelman,¹⁹² tai niihin sisältyy vain alkusäkeet,¹⁹³ tai ne yhdistyvät toisiinsa, uusimittaisiin lauluihin,¹⁹⁴ tai ne esittävät tapahtumat nurinkurisessa järjestyksessä,¹⁹⁵ ja joskus ne ovat itse runoilta tai selkeästi kirjoista opittuja.¹⁹⁶

Runon hajoaminen on helppo tulkita vanhan kalevalamittaisen perinteen väistymiseksi uuden kulttuurin tieltä. Tekstejä lukiessa tulee kuitenkin mieleen, että kiertueella – joukolla, usein päihtymystilassa – laulettu laulu ei ehkä aiemminkaan aina ollut ehjä kokonaisuus. Entä jos viittauskin kaikkien tuntemaan myyttiin oli kyllin saamaan sen läsnä olevaksi? Epiikan tutkija John Miles Foley ajattelee tämänkaltaisen viittauksellisuuden olevan suullisen runouden keskeinen ominaisuus.¹⁹⁷

190 Haavio 1952, 355.

191 Esim. Agathon Meurmanin vuonna 1852 Reinholmille lähettämästä kangasalalaisesta tekstistä puuttuvat hevosen juotto ja tähti. Meurmanin epäillessä runoa puutteelliseksi oli laulaja sanonut, ”att han icke afviste sådant, och att han i fyratio års tid sjungit den sådan den nu blifvit upptecknad” (SKVR X2 224).

192 Esim. SKVR X1 197; X2 5319; SKS KRA Fiina Palukka, KRK 250:87.

193 Esim. SKVR VIII 1252; IX1 243; X1 214.

194 Esim. SKVR IX1 224; X1 222, 236.

195 Esim. SKVR IX1 250 (ensin ihmeet, sitten hevosen juotto).

196 Esim. SKS KRA C. A. Gottlund 673; Erkki Peltonen b)162; SKVR V1 518 (osin *Kantelettaresta*).

197 Foley 1991, 6–10.

Tammelalainen 87-vuotias Isak Hokka esitti vuonna 1912 *Tapanin virren*, jonka hän kertoi viimeksi kuulleensa isävainajaltaan 75 vuotta aikaisemmin, siis noin vuonna 1837. Hänen säkeensä eivät ole hyvässä järjestyksessä. ”Väärään” paikkaan sijoitetut säkeet on alla lihavoitu:

Ruakin mä Ruatuksen oritta
Ei ole ori vettä juanu
Siivoon mä sormellani
Ei velesä vikaa ollu
Tiimatiski pöytän takaa
Katson mä taivahalle
Näin tählen taivahalla
Pilkun pilvien ravosa
Kuusi kultasta vesaa
Kunkin pääsä kultalehti
Emäntää mä sitten kiitän
Kun on o’rista olta tehny
Maltahista makuvettä
Humalista kun hunajaa
Jos toi sonni mylväisisi
Sonni mylvi, tuiski tunkiolla
Piikat mäiki hinkaloisa
sikoja kun sirvikeita
Piikoja kun peräkeitä,
Lehmät hyvin lypsäköön...¹⁹⁸

Tapanin virttä on tässä esityksessä vain oriinjuotto- ja tähtikohtaus, joka jatkuu emännän kiitoksella ja hyvän toivotuksilla. Miksi näin? Muistiko vanha mies isän runon väärin?

Runoa voisi yrittää lukea olettaen, että hän muisti oikein. Silloin sekaan tiputellut ihmejakson hajasäkeet näyttävät täsmällisesti kertomuksen pysähdyskohtiin sijoitetuilta ja näistä asemista runoa hienovaraisesti rakentavilta. Vedentarkistuksen jälkeen tulee Herodes-säe (”Tiimatiski

198 SKVR IX1 232.

pöytän takaa”), tähden näkemisen jälkeen veitsi-ihmettä (”Kuusi kultasta vesaa...”), emännän kiitoksen jälkeen kaksi säettä härkäihmeestä (”Jos toi sonni mylväisisi...”). Jokaisen väärässä paikassa olevan ihmesäkeen jälkeen siis alkaa uusi jakso. ”Sonni mylvi, tuiski tunkiolla” on kaksoismerkityksinen tiivistelmä laajemmista teksteistä ja ehkä siksi mittaa rikkova, haparoivantuntuinen siirtymä. Toisaalta se viittaa *Tapanin virren* sonni-ihmeeseen ja toisaalta nurinkäännetty maailma -aiheeseen, jota säe ”Piikat mäiki hinkaloisa” jatkaa. Laulaja siis siirtyy yllättäen myytistä tähän hetkeen, taloon, jossa laulaa. Talon naisten määkiminen lampaiden sijasta navetassa on nurinkäännetyn maailman yleisiä runokuvia.¹⁹⁹ Se voi tässä kuvata tapaninjuhlan juopottelun seurauksia tai pilkata taloa tai kertoa miten jumalsyntymä muutti maailmanjärjestyksen; yhtä kaikki, sen kautta siirrytään siunaamaan taloon peräkkäitä piikoja ja lehmäonnea.

Kaikkea ei tarvitse selittää niille, jotka tuntevat asiat. Ihmeitä näyttävät muutkin laulajat joskus esittäneen selittämättä muiden aiheiden seassa.²⁰⁰ Ehkä laulajan isä lauloi kovemmalla äänellä nuo ihmeitä julistavat välisäkeet (joiden syvän mielen kuulijat tajusivat), sekoitti demonstroiden tapahtumien aikatasot ja lopulta hauskutti kuulijoitaan siirtyessään monimielisen piika-säkeen kautta talon tulevaan onneen. Näin runo onnistuu ilmaisemaan karnevalistisen tapaninjuhlinnan henkeä: pyhän ja koomisen yhtäaikaista läsnäolevuutta, ihmeiden läpitunkevuutta, arkikronologian poissaoloa.

Monella muullakin laulajalla on taipumus yhdistää *Tapanin virren* säkeitä tapaninpäivän nykyhetkeen, niin monella, että kyseessä näyttää olevan yksi runon keskeisistä tendensseistä. Esimerkiksi sääksmäkeläinen Sipilän Jussi – joka ”oli Tapanin’ ennen aina” – lauloi ensin kukkoja härkäihmeet, sitten vasta hevosen juoton, jonka hän kuitenkin keskeytti äkkikänteellä. Siirtymä oluenpyyntöön hevosen kautta on hieno oivallus, etenkin kun tiedetään hevosillekin tapanina olutta tarjotun:

199 Nurinkäännetty maailma -aihe kuvaa absurdia maata, jossa kaikki on päinvastoin, esim. eläinten ja ihmisten toimet: ”Piikat tuhni tunkiolla, Emäntä mäiki Lammaislaaris” (SKVR IX2 286); ”trenkit ammu hinkalois, piikat määky karsinoisa, lehmät leipo hännällensä” (SKVR VIII 3501). Aihe esiintyy yleisimmin *Hämeen ihmeet* -runossa.

200 Esim. SKVR X2 5319.

Ruakitt on Ruatuksen oritta
Kaitsi ”kiivan” kankahilla
Tarjos orist ojasta juamaan
Ei or’ ojasta juanu
Oritt tahto olta juaða
Menepäs kemppi kellerihin
Tuappas tuapposen olta...²⁰¹

Aihetta voidaan improvisoida niinkin, että Tapanin tultua tupaan pöydässä istuva Herodes käskee palvelijaansa tuomaan olutta.²⁰² Hämäläinen laulaja, joka Sipilän Jussin tavalla esittää ihmeet ensin ja hevosenjuoton vasta sen jälkeen, lopettaa koko runon kärsimättömään kysymykseen, viitaten ilmeisesti oluentarjoajan poissaoloon: ”näin tählen taivahaalla, pilkun pienem pilvien raossa, **lieneekö isäntäkin pavosa!**”²⁰³

Olut-aihe inspiroi eniten myytin ja nykyhetken suoria, hauskoja kytöksiä. Marttilalainen *Tapanin virren* katkelma loppuu runomitaltaan erilaisin säkein, jossa asia ilmaistaan yllättävällä tavalla:

Tanssi see taitava Tapani,
Kaitsi Kiiman konkareita
Jouluyönä julkisena
Joulupuhteina jaloina.
Stapani:/:
Juudalaisilt kivitettiin,
Kuka ties:/:
Ei hän maksanut kousaa.²⁰⁴

Ensin Tapani tanssii (tuvassa tapaninpäivänä), sitten hän kaitsee hevosia (myyttisenä jouluyönä), ja lopuksi esiin astuu ”oikea” Pyhä Stapani, kivitetty protomarttyyri. Laulunpätkä huipentuu oletukseen: ehkä hänet kivitettiin siksi, että hän ei maksanut *kousaa* eli olutta.

201 SKVR IX1 250.

202 SKVR X1 226.

203 SKVR IX1 225.

204 SKVR VIII 1256.

Kyseessä ei ole yksittäinen tapaus, vaan etenkin Varsinais-Suomessa yleinen ja myös Hämeessä ja Satakunnassa esiintyvä oluenpyyntö:

Viina kerjätti, menivät klasi taa laulama, koko yö lauletti sit Tapanilaulu:

Teffanus vanhan aikkan,
tää! valon joulujuhlalla,
juudalaisten keskel
sangen kovis paikois,
kussa häntä kivitettin,
sangen kovasti kuoletettin,
kuka tiäs, kuka tiäs,
ei hän maksant koussa.”²⁰⁵

Usein tätä laulunpätkää seuraa erilaisia jatkoja. Yleisimmässä Stefanin murhanneet juutalaiset vertautuvat yllättävästi ”meihin”: ”Ei ol’ meill’ sitä voimaa, Kuin muinoin juutalaisilla”,²⁰⁶ toisin sanoen: emme voi kivittää isäntä-Tapania, vaikka emme olutta saisikaan! Monesti käsitellään myös voimakkaasti tuomiten julmien juutalaisten tekoja:

Nyt sanomme teill’ oudoist’
Tefanin vihamiehistä;
Voi juutalaisten joukko
Kuin olit jumalattomat;
He rangastuksen kovan saivat,
Sen he kyllä ansaitsivat,
Ja luonnostansa
juuri luonnollisen palkan.”²⁰⁷

Nämä säkeistöt ovat osia arkkiveisusta, josta usein laulettiin vain muutama säkeistö, usein myös pitempiä jaksoja, joskus kokonaankin. Arkin ensimmäinen tunnettu painos ilmestyi Porissa O. Palanderin kirja-

205 SKS KRA Lauri Laiho 3489.

206 SKS KRA M. Leander VK 52:140.

207 SKS KRA Toivo Setälä VK 90:1.

painossa 1866 otsikolla *Suloisia nuorukaisten Lauluja niin myös Tapanipäivä Lauluja, joita nuorukaiset ovat tavaksensa ottaneet käydä veisaamassa Tapanipäivä aamuna.*²⁰⁸ Arkissa julkaistujen laulujen esittämisestä on kuitenkin tietoja jo 1830–1840-luvulta, joten niiden syntyäika on varhaisempi; tähän otsikkokin viittaa. Uusikaupunkilainen kerääjä Jalo Numminen arveli, että arkin julkaisija on voinut saada laulut suullisesta traditiosta.²⁰⁹ Oletettavasti lauluilla onkin jonkinlaisia suullisia, paikallisia juuria, joiden pohjalta joku on arkin jossain vaiheessa sommitellut.

Vihkossa on kolme laulua, joista kaikista on omaksuttu osia tai kokonaisuksiakin suulliseen traditioon. Näitä lauluja on merkitty muistiin runsaasti, mutta pääosin jätetty julkaisematta, osin käsikirjoituksista kopioimattakin, koska niitä on kirjallisperäisinä pidetty mielenkiinnostomina. Niissä on kuitenkin paikallista vaihtelua, murteellisia muotoja, painotuseroja säikeistövalinnoissa sekä uusia säikeitä ja säikeistöjä, millä kaikella on merkitystä niin tapaninpäivän kuin kirjallis-suullisten suhteiden näkökulmista.²¹⁰

Ensimmäisessä laulussa on 17 säikeistöä. ”Tapanin pojat” kertovat niissä tulleen kaukaa Italiasta ”julistamaan” vanhan Tapanin muistoa, josta he sitten laulavat kivityksineen ja julmine juutalaisineen. He myös esittävät isäntävälle monenlaisia vetoamuksia päästä sisään ja saada kestitystä. Laulun säemuodoiltaan varioivat, mutta valtaosin kohotavulliseen muotoon kallistuvat kahdeksansäikeiset riimilliset (lähinnä ababccde) säikeistöt muistuttavat rakenteeltaan monia uuden ajan alun virsimuotoja. Virsille – ja kalevalamittaiselle runolle – epätyypillinen säikeistön lopun kertauskaava ”Kukaties’, kukaties’, ei hän maksant kousaa” näyttää suullisen tradition puolella olleen erityisen vetovoimainen.

Toinen jakso, joka esitettiin sisään päästyä, kertoo kiertueteemoja, mutta aivan eri tyylillä. Tämä 12-säikeistöinen laulu muodostuu väljä-

208 Arkkipainate löytyy ainakin SKS:n arkkiveisukokoelmasta (sidos 36:61) sekä H. A. Reinholmin kokoelmasta (MV SMY, Reinholm 70: 442 ja seur). Arkin muitakin painoksia tiedetään olleen.

209 Uudessakaupungissa samoja säikeistöjä muistettiin laulettuun 1830-luvulla. (SKS KRA Jalo Numminen 1190.)

210 SKVR:n eli *Suomen Kansan Vanhat Runot* -sarjan toimittajat luonnollisesti ohittivat uudemman lauluaineksen. Sitä on 1960-luvulta lähtien kopioitu käsikirjoituksista SKS:n arkiston runokortistoon, mutta esimerkiksi H. A. Reinholmin tavattoman arvokas tapaninlaulukokoelma Museovirastossa (MV SMY) on arkkilaulujen osalta paljolti hautautunut käsikirjoituksiin.

mittaisista, neli-iskuisista, riimin yhdistämisestä parisäkeistä, ja joka säkeen jälkeen lauletaan 1800–1900-lukujen riimilliselle kansanlaululle tyypillinen kertosäe ”ratiritirallallaa”. Pelimanni Heikki Toivonen Laitilasta muisti hyvin niin sen kuin muutkin arkin laulut, mutta käytti toista samantyylistä kertosäettä:

Olemme poikia kulkevaissi
harituriramturiraaraa
vierailla mailla reissavaissi
harituriramturiraaraa...²¹¹

Kolmas jakso sisältää kiitos- ja hyväntoivotussäkeitä. Seitsemänsäkeinen muoto riimikaavoineen (ababccdd) on virrenkaltainen: vaikka säkeiden tavumäärät ja painorakenteet varioivat, vaikuttaa pohjakaava selkeän jambiselta. Vaikutelma on muodoltaan säännöllisempi ja kirjakielisempi (tai virrenomaisempi) kuin arkin ensimmäisessä laulussa, joka kuitenkin on vaikuttanut laulun suullisiin muotoihin. Vasemmalla säkeistö arkista, oikealla pelimanni Heikki Toivosen versio:

Isännäll’ olkoon kiitos,	Isännäll olkkon kiitos
Ja emännäll, samaten myös;	emännäll samaten!
Siunaus kanssanne liitoss’	Siunaus kansan liitos,
Ja menestys kaikissa töissä’.	menestys kaikess työs,
Kousaa te annoitte meille,	
Suur’ siunaus olkoon teille,	Ja siunaus ja siunaus
Nyt kaikk saatuin edestä.	nyt kiitoksen kans olkko!

Nämä arkkilaulut levisivät sekä monina painoksina että käsikirjoituksina.²¹² Ne, jotka eivät lauluja vielä osanneet, opettelivat niitä iltaisen ennen tapaninpäivää.²¹³ Näiden laulujen menestys rahvaan keskuudessa perustuu tapaninrituaaleihin, joita varten ne selvästi oli kirjoitettu,

211 SKS KRA Jalo Numminen 1189.

212 Vento 2007, 235–236. Esimerkiksi yksi H. A. Reinholmin kokoelmassa on ”Stephanin veisu, afskrifven efter en dålig handskrifven uppteckning i Tammerfors” (MV SMY: Reinholm 70: 361).

213 SKS KRA Jalo Numminen 1189.

ehkä myös laulajien mielestä hyvään ilmaisuun ja vetäviin sävelmiin, joita eräs kerääjä sanoo hyvinkin miellyttäviksi, toinen taas yksitoikkoisiksi.²¹⁴ Varsinais-Suomessa nämä arkkilaulut selvästi syrjäyttivät tapaninpäivänälauluina *Tapanin virren* lähes kokonaan, mutta vanhat kiitos- ja uhkauslaulut jäivät uusien rinnalla käyttöön.

Tuntematon arkkivihkon kirjoittaja tunsi hyvin tapanintavat. Hän ymmärsi *koosan*, oluttuopin ja kestityksen, keskeisen aseman rituaalissa ja upotti sen pyynnöt taitavasti pyhän tarinan sisään. Hän tiesi kiitos- ja siunauslaulujen merkityksen, mutta omissa versioissaan hän muutti niiden ilmaisun abstraktiksi ja monisanaiseksi. Samalla muuttui laulun rekisteri kalevalamittaisesta säkeestä riimilliseen säkeistömuotoon – tosin myöhemmille arkin käyttäjille ei ollut mikään ongelma yhdistää suullisperäisiä kalevalamittaisia säkeitä arkkiperäisiin riimillisiin säkeisiin. Runomuodot etenkin arkin kahdessa ensimmäisessä laulussa ovat aika epävakaita ja säkeet kömpelön tuntuisia, ei runomittansa osaavan oppineemman ihmisen käsialalta tuntuvia. Kirjoittaja ei näytä olleen kirkollisen kristillinen, koska rohkeni yhdistää *koosan* Tapanin kärsimyksiin. Hänellä täytyi kuitenkin olla halu syrjäyttää hevos-Tapani ja muissakin suhteissa uudistaa rituaalin laulullista sisältöä. Ehkä syy oli uskonnollinen. Julistustendenssiä hän ilmaisi esimerkiksi laulunsa toisessa, paljon laulettuun säkeistöön. Vasemmalla lainaus arkista, oikealla vastaava kohta Mynämäeltä vuonna 1909:

Ei ole meillä suurta hätää,	Ei meil ols sen kaltaist hätä
Emme tee näljän tähden tätä	ett met tee näljän tähren tätä,
Vaan julistamm', vaan julistamm',	vaa julistamm, vaa julistamm
Sen vanhan Tapanin muistoa.	se vanhan Tefani muisto." ²¹⁵

Arkkiveisun myötä oli *Apostolien tekojen* marttyyri Stefanus vihdoin astunut kansan omaan kulttuuriin. Laulun kuvaus liittyy luterilaiseen opetukseen; esimerkiksi virsi Jerusalemin hävityksestä rangaistuksena

214 SKS KRA Jalo Numminen 1189; SKS KRA V. Peltolainen 1. Sävelmätallenne: SKS KRA Kaarlo Terhi VK 98: e1.

215 SKS KRA Eemil Saarimaa b)372.

juutalaisille tuntuu kaikuvan sen taustalla.²¹⁶ Arkki näyttää suullisten toisintojen perusteella levinneen Länsi-Suomessa laajalle. Se välitti tapaninjuhlintaan riimillistä, etenkin kolmannen laulun osalta sangen virrenomaista ilmaisua, raamatullista kehystä ja juutalaisten tuomitsemista.

Myös Stefanuksen juutalaisia armahtava rukous oli suullisessa kulttuurissa paikoin käyttökelpoinen teema. Vesilahtelaissyntyinen Miina Säteri (s. 1877) muisti *Elinan surma* -runossa Elinan pyytävän äidiltään, ettei tämä syyttäisi Klaus Kurkea hänen kuolemastaan. Laulaja selitti: ”Sellainen oli jaloutta Eliinalta. Se on samaa mieltä kuin Tapanikin rukoili kontillaan kivittäjiensä edestä: ‘Herra, älä lue heille syyksi tätä syntiä.’ Ei ole ihmettä, että monta sataa vuotta on itketty Eliinan, hyvän Eliinan, tähden...”²¹⁷

Näin 1800-luku toi Länsi-Suomen tapaninpäivään uudet laulut – myös tiernapoikien lauluja alettiin liittää tapaninlauluihin²¹⁸ – ja *Raamatun* Stefanuksen. Niiden mukana talosta taloon kiertävien miesten ja poikien ohjelmistosta vähitellen unohtui kalevalamittainen runokieli, vanhat mielikuvamaailmat ja runon kosmiset näyt Tapanin, hevosen, veden, tähden ja jumalsyntymän yhteyksistä.

MONIÄÄNISTÄ, ELÄVÄÄ MIESTENKULTTUURIA

Tapaninpäivärituaalit runoineen ja lauluineen ovat 1600–1900-luvulla tallennetuissa muodoissaan hyvin kirjavaa, alueellisesti vaihtelevaa ja monikerroksista perinnettä. Päivän lauluissakin risteilivät kalevalamittaiset ja uusimittaiset, suulliset ja kirjalliset, hengelliset ja maalliset perinteet. Tapakompleksin tausta on pääpiirteissään selvä, vaikka yksityiskohdiltaan hämärä. Yksimielisyys näyttää vallitsevan siitä, että Tapanin hevosherruus, tapaninajot, -ratsastukset ja -kiertueet sekä *Tapanin virsi* ovat kaikki Ruotsista Suomeen omaksuttuja.²¹⁹ Jo Olaus Magnus

216 VKK WK:210, joka lisättiin virsikirjaan vuonna 1646. Suomeen oli jo 1500-luvulta lähtien rantautunut ennakkoluuloja juutalaisista, ja 1800-luvulla ne vahvistuivat ja julkistuivat (Laitila 2014, 43–48).

217 SKS KRA Frans Kärki 6925.

218 Esim. SKVR IX1 293; Vento 2007a, 236–237.

219 Mansikka 1938, 240–241; Haavio 1952, 357; Vento 2007b, 340.

kuvasi ruotsalaisten tapaninpäivän kilparatsastusta jäällä.²²⁰ Tapani oli kuitenkin hevosten suojelija Saksassakin jo keskiajalla, ja sielläkin on tapaninpäivänä ajettu, kierrelty ja laulettu. Suomen rannikkojen purjehtijat ovat siis voineet matkoillaan saada sieltäkin inspiraatiota tapaninpäiväänsä.²²¹ Lisäksi tapaninpäivän tavoissa ja mielikuvissa voi olla elementtejä myös kristinuskoa vanhemmista hevosiin ja vuoden pimeimpään aikaan liittyvistä perinteistä.

Vaikka *Tapanin virsi* näyttää ruotsalaislähtöiseltä, on kiinnostavaa, että ainoat täydelliset ruotsinkieliset tekstit ovat Skandinavian periferiasta, Suomen saaristosta, josta kyllä monet muutkin vanhakantaiset ruotsalaiset laulut on tallennettu. Koska laulun katsotaan olleen tunnettu Ruotsissa jo 1100–1200-luvulla, Anna-Leena Siikala päättelee, että kalevalamittainen runo voisi olla samanikäinen. Aiemmin suomalainen runo oletettiin seipitetyksi 1400-luvun puolivälissä.²²² Todisteita ei kummastakaan ole, joten voi vain sanoa, että laulu lienee tulkittu kalevalamitan ja vanhan mielikuvaston puitteisiin keskiajalla. 1600-luvulta on useita tietoja tapaninpäivänä laulamisesta, mutta itse runon ensimmäinen muistiinpano on vasta 1800-luvun alusta, samalta ajalta jolloin kirjoitettu arkki alkoi Länsi-Suomessa vallata sen paikkaa. Tunteuttoman tekijän kirjoittama arkkivirsi viljeli erilaisia riimillisiä, loppusoinnuttomia mittoja ja rytmejä, jotka sulautuivat vanhempiin tapoihin ja lauluihin ja joiden voittokulussa on kuin laboratoriossa nähtävissä, miten kirjallinen ilmaisu lomittuu moninkertaisesti suullisen kanssa. Arkin vetoimaisuudessa voi olla mukana monta tekijää: mukaan otetut suulliset elementit (murreilmaukset, viitteet vanhoihin tapaninperinteisiin), muutenkin voittokulkuaan 1800-luvulla käynyt riimillinen kansanlaulu (väljät runomitat, *ratiritirallallaa*-kertosäe), kirjallinen välittymistapa (vaikka moninaiset *Tapanin virren* ja arkkirunojen hybridimuodot ja muunnelmät kertovat myös arkin väkevästä sulautumisesta osaksi suullista muuntelua) sekä uudet uskonnollisuuden muodot (jo vankasti vakiintunut seurakuntien virsilaulu, herätysliikkeiden vaikutus).

220 Magnus 2002, I: 24.

221 Vrt. lähetyksen saksalaisvaikutteista Malin 1925, 181 ja kauppapurjehduksen kulttuurivälityksestä Itämerellä Leskelä 2016.

222 Siikala 2012, 418.

Vaikka tapaninpäivää etenkin myöhempinä aikoina viettivät nuoret, lapset ja jopa naisetkin, kokonaisuutena Suomessa pääasiassa 1800-luvulla tallennettu aineisto antaa vaikutelman elävästä miesten-kulttuurista, joka kietoutui miesten ja hevosten läheiseen suhteeseen ja hevosen kautta myös maanviljelyksen menestykseen. Naiset eivät tähän kuuluneet. Naisen tulo tapaninaamuna tupaan oli huono merkki: ”Enemmän sais sontaki heittä pihaton akkunast sisäl”, sanoi halikkolainen isäntä.²²³ Päivään sisältyi hevosten suojelijan Pyhän Tapanin kunnioittamista maljoin, aterioin, rukouksin ja lauluin, miehen ja hevosen myyttisen yhteyden rakentamista ja käsityksiä rituaalisen vieraanvaraisuuden ja siihen liittyvien siunausten ja kirousten vaikutuksesta talon hevos-, karja- ja viljaonneen. Tunnetuissa muodoissaan rituaalit ovat olleet ennen kaikkea miesidentiteetin vahvistusta ja demonstraatiota, mistä kertovat initiaatiot (pieni poika ratsastaa ensimmäistä hevosta tallista tupaan), hurja ajaminen (kilpaa, kirkkoon, pitkin kylää), minän rajojen liukuminen (pukeutuminen tuntemattomaksi, Tapani-minän ja -sinän vaihtelut; *Tapanin virren* laulaminen minämuodossa, hirnuminen hevosena) ja ylipäänsä miehen ”voimaantuminen” identifioitumalla sekä miehiseen yhteisöön että ideaaliseen Tapaniin. Miehisyyden yhteiskokemusta intensiivisti pitkin päivää etenevä juopottelu, joka saattoi johtaa tappeluihin ja kärjistyneeseen esivallan tai kirkon uhmaamiseen. Kaikki tämä tapahtui juhlijoiden kristilliseksi mieltämässä kontekstissa.

Urpo Vento luonnehtii talvikauden kiertuetapoja merkitykselliseksi erityisesti sosiaalisten suhteiden kannalta; ne palvelivat esimerkiksi ”isäntien ja palkollisten välistä suhdetoimintaa”.²²⁴ Vanhassa tapaninpäivässä esiin nousevatkin miesten maailman ja yhteisyyden ohella myös miesten väliset valta-asetelmat. Tämä käy ilmi esimerkiksi Miia Kuhan analyysissä tapaninpäivän ehtoollisjumalanpalveluksen parodiasta, jonka toimijat olivat konfliktissa paikkakunnan valtaapitävien kanssa. *Tapanin virsi*, myytti riitin keskellä, muunteli samaa teemaa nostaessaan vähäisen tallirengin, ovensuussa seisojan, tanssiin keskele lattiaa.

223 Vilkuna 1991, 348. Ks. myös Kustaa H. J. Vilkunan (2014, 99) määritelmä tapaninpäivästä kansanomaisista juhlista ”miehekkäimpänä”, koska siinä yhdistyivät hevonen, mies ja alkoholi.

224 Vento 2007a, 230.

Pyhä Katariina Aleksandrialainen itäsuomalaisena karjan suojelijana

Pyhimysperinteessä on kyse mielikuvista, jotka saavat aika ajoin ker-
tautuvan ja täydentyvän kirjallisen muodon, mutta ne rikastuvat ja va-
rioivat myös suullisen perinteen kautta. Aleksandrian Pyhän Katariinan
elämäkerran kirjallisia lähteitä on lukuisia, alkaen lyhyestä katkelmasta
kreikkalaisessa 700-luvun alkupuolen pyhimyselämäkerrastossa. Kreik-
kalaisen martyrologin Simon Metaphrastesin tekstissä vuodelta 960 oli-
vat jo mukana kaikki keskeiset Katariinan legendan aiheet.²²⁵

Pyhimyslegendoissa on usein hyödynnetty suullisen kulttuurin
kerrontakaavoja. Esimerkiksi apokryfikirjallisuuden suosimaan Neitsyt
Marian ja Jeesus-lapsen pakoaiheeseen on sovellettu satuaihetta maa-
gisesta paosta.²²⁶ Pyhän Katariinan legendan taustalla taas häämöttää
ihmesadun juonikaava, jossa sankaritar torjuu uhkaavan vastustajan (sa-
duissa hirviön) ja selvittää tilanteen voitokseen.²²⁷ Legendan maailmassa
sankarittaren marttyyrikuolema on tulkittava voitoksi, koska se on uu-
den elämän alku: kuoleman jälkeiset ihmeet todistavat sankarittaren
pyhyden ja yhteyden jumalallisiin voimiin. Neitsytmarttyyrilegendat,
kuten Katariinan legenda, noudattavat Anke Bernaun luonnehdinnan
mukaan²²⁸ yleensä seuraavanlaista kaavamaista juonta:

Kaunis ja (tavallisimmin) aristokraattinen neitsyt elää pakana-
yhteiskunnassa, jossain kaukana kauan aikaa sitten. Hän on joko
syntymästään asti kristitty tai on jossain vaiheessa päättänyt omis-
taa neitsyytensä Kristukselle. Kuningas tai joku muu valtaa käyttä-
vä mies haluaa hänet omakseen, mutta hän kieltäytyy menemästä
naimisiin tai suostumaan kosiskeluun ja sitä seuraavaan uhkai-
luun. Häntä kuulustellaan julkisesti, kidutetaan ja lopulta hänet
surmataan, mutta hän säilyttää neitsyytensä, ja prosessin aikana
suuret ihmisjoukot kääntyvät kristityiksi.

225 Nevanlinna & Taavitsainen 1993, 3–7.

226 Haavio 1955, 82–83.

227 Apo 1986, 139–147.

228 Bernau 2003, 109.

Pyhä Katariina Aleksandrialainen oli keskiajan Euroopan kunnioitettuimpia neitsytmarttyyreita. Hänen muistonsa ja kulttinsa juurtuivat ilmeisesti myöhäiskeskiajan Suomeen ja kehittyivät erityisellä tavalla paikallisen rahvaan keskuudessa. Pyhän Katariinan legenda on fiktiivinen kooste eikä perustu yhteen historialliseen henkilöön. Yhtenä esikuvana on pidetty uusplatonismia kannattavaa matemaatikkoa Hypatiaa, joka surmattiin raa’asti Aleksandriassa 415. Ristiretkeläiset toivat Katariinan kultin idästä Eurooppaan, ja länsimaisiin lähteisiin hän ilmaantuu vasta 1200-luvulla.²²⁹ Siinain vuorella toimi – ja edelleen sijaitsee – Katariinalle omistettu luostari, joka oli alun perin omistettu Neitsyt Marialle, mutta muunnettiin Pyhän Katariinan luostariksi 900-luvulla.²³⁰ Kultti alkoi levitä Euroopassa 1000–1100-luvulla, ja sen eurooppalainen keskus oli Ranskassa Normandiassa, Rouenissa, jossa säilytettiin idästä tuotuja Katariinan pyhäinjäännöksiä.²³¹

Myöhäiskeskiajalla Katariinasta oli tullut Euroopan suosituimpia pyhimyksiä. Hänestä oli kehittynyt niin sanottu yleispyhimys, jonka vaikutus ulottui monille elämän alueille: hän oli esimerkiksi Englannissa, Flanderissa, Ranskassa ja Venäjällä nuorten, avioliittoa toivovien naisten suojelija, oppineiden ja opiskelijoiden suojelija (muun muassa Pariisin yliopiston filosofien suojeluspyhimys), saksankielisellä alueella veitsenteroittajien, kärryseppien, mylläreiden ja kehrääjien sekä kutojien suojelija.²³² Katariinan elämäkerta oli käännetty englanniksi, iiriksi, kymriksi, puolaksi, tšekiksi, unkariksi, ranskaksi, saksaksi ja espanjaksi.²³³ Katariina oli yksi ”neljästä pääneitsyestä”, joista toiset olivat Pyhä Margareta, Barbara ja Dorothea,²³⁴ sekä yksi ”neljästätoista auttajasta” eli pyhimyksestä, joita rukoiltiin kuoleman lähestyessä.²³⁵

Naismarttyyrilegendojen, kuten Katariinan, seksuaalissävytteisen väkivallan asetelmat ovat viime vuosikymmeninä kiinnostaneet erityisesti gender-näkökulmaa hyödyntävää tutkimusta. Varsin kattavia ovat

229 Frösén 2008, 16–17.

230 Frösén 2008, 22–26.

231 Jenkins & Lewis 2003, 8–9.

232 Erich & Beitzl 1955, 399.

233 Jenkins & Lewis 2003, 1–2.

234 Sands 2010, 52.

235 Kilström 1967, 459, 465.

esimerkiksi Jacqueline Jenkinsin ja Katherine Lewisin teos *St Katherine of Alexandria: Texts and Contexts in Western Medieval Europe* (2003) sekä Samantha Richesin ja Sandra Salihin toimittama *Gender and Holiness: Men, Women and Saints in late medieval Europe* (2002).

Suomessa Katariinan kultin leviämistä edisti epäilemättä 1200-luvulta alkaen dominikaaniveljestön vaikutus Turun hiippakunnassa. Dominikaanit pitivät tärkeänä teologista koulutusta ja oppineisuutta ja arvosivat Katariina Aleksandrialaista, joka oli myös oppineiden suojelija; Katariinan kultin nousuvaihe Euroopassa osuu ajallisesti yksiin dominikaaniveljestön perustamisen kanssa (1216).²³⁶ Pyhän Olavin domikaanikonventin perustaminen Turkuun 1249 vahvisti veljestön paikallista asemaa.²³⁷ Dominikaanivaikutteet näkyvät hiippakunnassa käytetyssä liturgiassa ja kalenterissa.²³⁸ *Missale Aboense* (1488) mainitsee Katariinan muistopäivän vieton 25. marraskuuta korkeimmassa arvossa, *totum duplex*, mihin se oli nostettu eräiden muiden pyhimysjuhlien (Sigfrid, Eerik, Pietari ja Paavali, Laurentius, Birgitta, Anna, Ursula ja 11000 neitsyttä) kanssa 1400-luvun loppupuolella.²³⁹ Pyhimysten muistopäivät arvotettiin niiden tärkeyden mukaan kategorioihin *simplex*, *duplex* ja *totum duplex*, minkä mukaan määräytyivät palvelusten lukumäärät pyhimyksen muistopäivänä.

Katariinalle oli omistettu kappeli Turun tuomiokirkossa ja alttarit Mynämäen ja Lohjan kirkossa. Varmasti ainakin kolme kirkkoa – Kaarinassa, Huittisissa ja Hammarlandissa – oli omistettu hänelle, ehkä jopa kuusi. Pyhän Katariinan hahmoa ja hänen legendaansa on kuvattu 23 keskiaikaisessa kirkossamme.²⁴⁰ Häntä on siten kuvattu enemmän kuin ketään muuta neitsytmarttyyria,²⁴¹ ja hänen nimestään on johdettu ja otettu ilmeisesti jo varhain käyttöön useita variantteja: Katriina, Kaarina, Kaisa, Kaija, Katri, Katti, Kati, Kaio. Puhutaan siis hyvin tärkeästä Suomen keskiajan naisesta, josta ihmiset olivat kuulleet kirkoissa laulettavan ja kerrottavan.

236 Gallén 1958, 174–185.

237 Malin 1925, 182.

238 Parvio 1988, 544.

239 Malin 1925, 251.

240 Hiekkänen 2007. Lukumäärä laskettu Hiekkasen julkaisemien tietojen pohjalta.

241 Nygren 1945, 79–80.

Tiedetään, että saarnoja on pidetty kansankielellä jo ennen reformaatia, vaikka yhtään keskiajan saarnaa ei olekaan Suomessa säilynyt. Sen sijaan Suomessakin on löydetty kolme fragmenttia *Legenda aureasta*, keskiajan kuuluisimmasta pyhimyselämäkertojen kokoelmasta, jossa myös Katariinan hagiografinen legenda kerrottiin.²⁴² Ihmiset olivat kirkoissa katselleet kuvia ja kuvasarjoja hänen elämästään, ja hän oli seissyt silmien edessä myös legendaansa viittaavia attribuutteja kantavana veistoksena.

Jotta voisi hahmottaa, missä muodossa Katariinaan liittyneet mielikuvat ovat kulkeutuneet suomalaiseseen kansanomaiseen ajatteluun ja saaneet suullisessa perinteessä omalaatuisia sisältöjä, on syytä tarkastella keskeistä Katariinan legendan kirjallista tekstiä, Jacobus de Voragine kertomaa Katariinan hagiografista legenda. Dominikaani Jacobus oli kotoisin Varazzen kaupungista Pohjois-Italiasta. Hänet nimitettiin aikaan Genovan arkkipiispaksi. Jacobuksen kirjoittaman Katariinan legendan taustalla on useita eri kirjoittajien tekstiversioita 800-luvulta lähtien. Seuraavassa lyhennelmä Katariinan legendasta *Legenda aureassa*²⁴³:

Katariina oli kuningas Costuksen kaunis ja lahjakas tytär. Hän sai hyvän koulutuksen ja kääntyi kristinuskoon. Keisari Maxentius määräsi alamaaisensa uhraamaan pakanallisille jumalankuville, ja kun Katariina kuuli tästä, hän halusi keskustella asiasta keisarin kanssa. Keisari ihastui heti hänen kauneuteensa. Katariina todisti kristinuskostaan ja joutui kiistaan keisarin kanssa.

Keisari kutsutti valtakuntansa viisikymmentä oppineinta miestä, oraattoria, väittelemään uskonkysymyksistä Katariinan kanssa, jota enkeli oli jo evästännyt väittelyyn. Katariina voitti väittelyn ja nämä viisikymmentä filosofia kääntyivät kristinuskoon. Keisari raivostui ja poltatti heidät. Hän kääntyi jälleen Katariinan puoleen ja vaati häntä rakastajattarekseen. Katariina kieltäytyi kertoen olevansa jo Kristuksen puoliso.

Keisari antoi riisua hänet alasti, piestä skorpioneilla ja heitti hänet ruuatta vankilaan. Kyyhkynen ruokki häntä vankilassa taivaalli-

242 Keskiaho 2010, 174.

243 Ryan & Ripperger 1969, 708–716.

sella ravinnolla. Kuningatar, keisarin puoliso, tuli häntä katsomaan vankilaan yhdessä sotaväen päällikön Porfiriuksen kanssa. Katariina saarnasi kristinuskosta ja molemmat kääntyivät, sekä heidän lisäksi kaksisataa sotilasta.

Keisari kutsutti Katariinan eteensä, ja tämä saapui kauniimpana kuin koskaan. Keisari raivostui Katariinan taipumattomuudesta ja teetti kidutuslaitteen, jossa oli neljä pyörää ja terät valmiina, jotta neitsyt voitaisiin repiä palasiksi. Katariina rukoili Jumalaa, joka lähetti enkelin hajottamaan kidutuslaitteen niin voimallisesti, että neljätuhatta pakanaa sai kidutuslaitteen kappeleista surmansa. Kun keisarille selvisi, että kuningatar oli kääntynyt kristityksi, hän määräsi että tältä revitään rinnat ja hänet mestataan. Myös Porfirius ja hänen sotilaansa mestattiin ja heidän ruumiinsa heitettiin koirille.

Keisari kutsutti Katariinan luokseen, aneli häntä uhraamaan pakanajumalille ja tulemaan hänen vaimokseen. Katariina kieltäytyi, ja hänet määrättiin mestattavaksi miekalla. Kun hänen päänsä irtosi, hänen kaulastaan vuoti veren sijasta maitoa. Enkelit kuljetivat ruumiin Siinai-vuorelle ja hautasivat sen. Hänen luunsa erittävät jatkuvasti parantavaa öljyä.

Legendan muutamat yksityiskohdat ja ominaispiirteet ovat siirtyneet kuvallisiin esityksiin pyhimyksen attribuuteiksi. Kirkkotaiteessa, myös Suomessa, Katariina on usein varustettu miekalla, joka hänet surmasi. Hän lukee kirjaa, koska voitti oppineet filosofit väittelyssä. Ahvenanmaalla Sundin kirkossa on Katariinaksi tulkittu puuveistos: siinä hän pitää kädellään kyyhkystä, joka häntä ruokki legendan mukaan.²⁴⁴ Hänellä voi olla kädessään ehjä tai rikkonainen kidutuspyörä, joka useimmiten muistuttaa tavallista rattaanpyörää vailla kidutuspyörän leikkaavia teriä. Marttyyriuden tunnusmerkkeinä Katariinan kädessä on palmunlehti ja päässä kruunu, ja hän polkee jaloissaan vastustajaansa keisari Maxentiusta, kuten Pyhä Henrik veistoksena polkee maahan Lallia.

244 Nygren 1945, 83.



Kalannin (1936 asti Uusikirkko) kivikirkon Pyhä Katariina Aleksandrialainen on kuvattu kalkkimaalauksessa kidutuspyörän kanssa. Pyhälle Olaville omistetussa kirkossa on runsaasti seinämaalauksia, jotka on tehty vuosien 1470–1471 tienoilla. Kuva: P. O. Welin, Museovirasto, Historian kuvakokoelma HK 6429:90.

KATRIINAN POLTTO

Keskiajan Katariinan kultista ja legendasta on jälkiä myöhemmässä suomalaisessa suullisessa runoudessa. Suomalainen muunnelma Katariinan legendasta tavataan kalevalamittaisesta kertovasta laulusta, jota on kutsuttu nimellä *Katriinan poltto*. Tämän runon eri versiot on kirjoitettu muistiin 1800-luvulla, ja selkeimpiä tekstejä on olemassa vain muutama, loput ovat lyhyitä katkelmia ja viittauksenomaisia kytkentöjä Katariinaan. Tekstit on kirjoitettu muistiin lähinnä Savon, Suomen Pohjois-Karjalan ja Kainuun alueilta. Vienasta, Aunuksesta, Laatokan Karjalasta ja Karjalan kannakselta tallennetut tekstit ovat vain muutamman säkeen mittaisia *Katriinan poltto* -teemoja yleisempien kosintarunojen seassa.²⁴⁵ Yksi pisimmistä on M. A. Castrénin 1839 Kuhmoniemiellä tuntemattomalta laulajalta muistiinpanema runo:

Kaia kangasta kutovi
pahalla paju purolla
tihilällä tuomikolla:
sukkulainen käessä käänty
kun on portimo pinossa
raha-karva rauniossa
hongan oksalla orava.
Ruotus kunnotar kuningas
tuli Katrinan tulille.
Sano kohta saatuahan:
”Tuleppas Kaio minulle
eli minun pojalleni!”
Kaisa taiten vastoavi:
”En tule minä sinulle
enkä sinun pojallesi:
paha on poikaki pahalla
paha on paha itekki.
Nurkasta tulit tupahan
sait sisähän salvoksesta

245 SKVR-tietokanta, runotyypin *Katriinan poltto*.

oven kuurnan kuulumata.”
Ruotus kunnotar kuningas
lähti puita etsimähän
koivuja ja kovia puita
honkia haka-satoja
pihlajia pitävitä:
Ruotus kunnotar kuningas
pani Katrinan tulille.
Neitsyt Maaria emonen
rakas äiti armollinen
oli kirjoja lukeva.²⁴⁶

Legendan peruskaava on tässä suomalaisessa muunnelmassa säilynyt: Kaia-tyttöä, ahkeraa kutojaa, tulee kosimaan röyhkeä kuningas Ruotus. Tyttö torjuu kosijan ja joutuu roviolle. Ruotus esiintyy konnana muuallakin suullisissa kalevalamittaisissa runoissa, kuten karjalaisessa *Luojan virressä* ja länsisuomalaisessa *Tapanin virressä*: hän on Herodes, Jeesuksen vainooja ja Betlehemin lasten tappaja. Tekstissä on yhteyksiä muihinkin kansanrunoihin. Runon aloittava formula ”Kaio/Katri/Kati/Katti/Kapo/neito kangasta kutovi” on yleinen mitä erilaisimmissa myyt-tisissä ja arkisissa yhteyksissä: näistä rinnakkaistermeistä ”kapo” (yli-luonnollinen tai luonnollinen olento, ihminen) ja ”neito” eivät suoraan liity Katariina-sanueeseen.²⁴⁷ *Sukkulainen käessä käänty* -aihelma esiintyy häärunoissa erilaisissa morsiamen ylistyksissä: hyvä morsian on hyvä kutoja. *Käärmeen synty* -loitsuissa yleinen Jeesuksen tokaisu ”Paha pa-hasta tulee” resonoi Ruotuksen pahaksi nimeämisen kanssa.²⁴⁸ Nurkasta tupaan tuleminen taas yhdistyy Lemminkäisen, Kaukamoisen tai joskus Väinämöisenkin tuonpuoleisen matkoihin: mahdottomasta kohdasta tupaan tuleminen on osoitus tunkeutujan supranormaaleista voimista.²⁴⁹ Sisääntulon hiljaisuus on samankaltainen balladirunossa *Miehen-*

246 SKVR XII:1 136.

247 SKVR-tietokanta, esim. haut: ”kangasta kutovi”, ”kangasta kutoo” ja ”kangasta kuto”; kapo-termistä ks. Ganander 1997, 7131 (kapeet), 7161 (kapo), 7689 (kawo); SMS: kape, kapea², kave⁵.

248 SKVR-tietokanta, runotyypit *Käärmeen synty*, esim. SKVR VII:3 1507.

249 Ks. esim. SKVR I:1 64, 366; I:2 786; SKVR XII:1 69.

tappajaneito, jossa Hannus saaren saksalainen voitelee saranat hiljaisiksi oluella, vierteellä tai rasvalla, mutta Katri- tai Katriina-niminen tyttö puolustaa kunniaansa ja tappaa sisäänpyrkijän. Mitään legendanomaista ei *Miehentappajaneito*-runossa ole, vaikka Katri(na)-nimi yhdistääkin päähenkilön Katariinaan ja vaikka runon sivuteemana vilahtaa myös tulen iskeminen.²⁵⁰ Muutamissa kosintarunoissa Katariinan tai Katrin nimi ja kutomisteemat ovat myös yleisiä.²⁵¹ Eri puulajeista rakennetaan samoin säkein kuin *Katriinan poltossa* roviota *Kalevanpoika*-runossa väkivahvalle orjalle Kalevanpojalle ja *Kultaneito*-runossa tulta sepän ahjoon.²⁵² Suullisessa runoudessa on yleistä, että sama aihe on tai samankaltaisia säkeitä voidaan liittää useaan eri runoon.²⁵³ Vaikuttaa siltä, että legenda on toisaalta seipetty suomenkieliseen runomuotoon todennäköisesti jo olemassa olleiden aiheiden mukaan, ja toisaalta legendarunon aiheita tai pelkkää päähenkilön nimeä on sovitettu runoihin, joiden jokin teema (kutova, kosijaa vastustava, raiskattu tai tapettu neito, tuleen liittyvät aiheet) muistuttaa legendarunoa. Se seikka, että Katariinan kutominen on suomalaisessa runossa niin keskeinen häneen liitetty aihe, nostaa esiin kysymyksen: ovatko naiset mahdollisesti laulaneet runoa kutovasta Katariinasta työtä tehdessään, villaa kehrätessään, kutoessaan? Mitään tietoa tällaisesta kontekstista ei ole säilynyt.

Katriinan poltto koostuu todennäköisesti keskiajan kuluessa syntyneen kalevalamittaisen kristillisen legendarunoston ja osin esikristillisiin teemoihin palautuvan myyttirunoston säeaineksista samoin kuin kirjallisen, keskiaikaisen Katariinan legendan etäisistä aiheista. Yhdistelmästä syntyy omalaatuinen Katariinan legendan muunnelma.²⁵⁴ Edellä esitetyn toisinnon loppusäkeiden kirjaa lukeva Neitsyt Maria viittaa ehkä mielikuvaan Katariinasta kirja kädessä, mutta myös Maria on esi-

250 SKVR-tietokanta, runotyypin *Miehentappajaneito*.

251 SKVR-tietokanta, esim. runotyypin *Katriina vastaksessa*, *Katriina kotikananen*, *Neidon kankaankudonta*; kutovista neidoista ks. esim. *Kuuttaren kudonta*; *Hanhi kadonnut*; esim. SKVR IV:1 1010; SKVR VII:1 221; SKVR VII:4 loitsut 2541; SKVR VI:2 4656.

252 SKVR-tietokanta, runotyypin *Kalevanpajan kosto* (ks. esim. SKVR III:1 1161, 1280; SKVR V:1 616); *Kultaneito* (ks. esim. SKVR I:1 442, 517).

253 Ks. esim. Foley 1985; Harvilahti 1992a; Harvilahti 1992b.

254 Kuusi 1963, 307–308.

tetty kuvataiteessa lukemassa, esimerkiksi *Marian ilmestys* -aiheessa.²⁵⁵ 1300-luvulla saavutti suosion kuva-aihe, jossa Pyhä Anna opettaa tyttärtään Mariaa lukemaan.²⁵⁶ Perheen viisaana opettajana esiintyminen kuului kuvataiteessa Pyhän Annan rooliin myöhäiskeskiajalla. Kirja kuuluu apostolien samoin kuin marttyyrineitseiden varustukseen kirkollisessa kuvataiteessa. Myös Pyhä Birgitta esitetään kirjankantajana ja kirjoittajana viitaten hänen oppineisuuteensa ja lukeneisuuteensa.²⁵⁷ Pyhän Katariinan oppineisuutta ja etevyyttä korostetaan legendassa. Hänen kerrotaan voittaneen argumentoinnissa ja käännyttäneen viisikymmentä filosofia, joten hänetkin kuvataan usein kirja kainalossa.

Selvemmin *Katriinan polton* ja Neitsyt Marian kytkee yhteen Elias Lönnrotin käsikirjoituksista löytyvä, vuosille 1836–1840 ajoitettu runo *Katti kangasta kutovi*, joka julkaistiin vasta SKVR-sarjan viimeisimmässä osassa. Alaviitteessä runoa arvellaan Väinö Kaukosta seuraten *Kantelettaren* runon *Katrin parannus* esityöksi – joko kokoonpanoksi tai puhtaaksikirjoitukseksi. Runo noudattelee monin kohdin edellä esitellyjä *Katriinan poltto* -runoja: ”Katti” kutoo samoin häärunoihin liittyvin muotoiluin, ”meren takainen mies” rakentaa tulen samankaltaisin säkein kuin toisaalla Ruotus ja heittää ”Katin” tuleen, jolloin neito ”laski äänen kaihun, parkasi pahan sävelen”. Neitsyt Maaria emonen juoksee kootuin helmoin apuun ja tempaa Katin tulesta. Tätä seuraa ilmeisesti erilaisia *edl* (edelleen)-merkinnällä lyhennettyjä parannusloitsuteemoja lihojen liittämisestä, mehiläisen tuomasta voiteesta ja kylvettämisestä.²⁵⁸ Runo saa pohtimaan, voisiko kirjaa lukeva Neitsyt Maria viitata myös lukemalla parantamiseen, kirkollisiin siunauksiin tai manauksiin? Tosin on myös mahdollista, että Lönnrot oli koonnut runon aiemmin tallennettujen runojen pohjalta, omiensa ja muiden: J. F. Liljeblad tallensi Marian kirjan lukemisen mainitsevan runon Kuhmosta jo vuonna 1836, ja *Katriinan poltosta* oli kaksi pitkää A. I. Arwidssonin tallentamaa toisintoa Kiuruvedeltä jo vuodelta 1819.²⁵⁹

255 Hirn 1909, 266–267.

256 Räsänen 2009, 121.

257 Räsänen 2009, 122.

258 SKVR XV 382.

259 SKVR VI 41, 69; XII 135.

Katariinan marttyyrilegendan rovio, jolla poltettiin viisikymmentä filosofia, on suomalaisessa muunnelmassa tavallaan mukana: kansanrunossa Katariina itse joutuu roviolle eikä runo mainitse hänen sinne kuolleen. Tämä muistuttaa toisen neitsytmarttyyrin, Pyhän Lucian koh-taloa. Lucia ei kuollut roviolle, vaan kuten Katariina, hänetkin surmattiin miekaniskulla. Legendojen aiheumat ovat liikkuvaa ainesta: samanlaisia aiheumia tavataan hieman varioiden eri legendoista. Kansanomaisissa tulkinnoissa eri henkilöitä koskevat aiheumat voivat yhdistyä, koska ne ammentavat samasta mielikuvien joukosta. Myös legendatekstit muodostavat yhteenkuuluvan intertekstuaalisen verkoston – ne keskustelevat keskenään, lainaavat toisiltaan, kehittävät toinen toistaan hurjempia juonikuvioita ja rankempia kidutuskohtauksia.

A. I. Arwidssonin vuonna 1819 Kiuruvedellä Paavo Hukkaselta tal-lentama teksti yhdistelee vielä vapaammin kalevalamittaisen suullisen runouden ja legendakaavan aineksia:

Kapo kangasta kutoo,
impi pirtaa pitää.
Ej saatu kylällä maata,
kavon kangkaan kudolta.
Kuuli Ruotusten kuningas;
oli kolme poikaa kovaa,
sano kohta pojillensa:
”Kolmin kosiin lähtemme,
neljä neitä kahtomaan.”
Ite vanha Väinämöinen
arveloo, jouteloo:
”Tuletkos sinä minullen,
eli minun pojallen?”
Kapo varman vastova:
”Rumapa sinä itekin,
poikasi sitä rumempi.”
Suuttu tästä Ruotusten kuningas:
kokosi kokosen puita,
kolme kymmentä rekee,

Kapo (neito) kangasta kutoo,
impi pirtaa pitää.
Ei saatu kylällä maata,
kavon (neidon) kankan kutomiselta.
Kuuli Ruotusten kuningas;
oli kolme poikaa kovaa,
sanoi kohta pojillensa.
”Kolmisin kosimaan lähdemme,
nelisin neittä katsomaan.”
Ite vanha Väinämöinen,
arvelee, ehtii sanoa:
”Tuletkos sinä minulle,
tai minun pojalleni?”
Kapo lujasti vastaa:
”Rumapa sinä olet itekin,
poikasi sitä rumempi.”
Suuttu tästä Ruotusten kuningas:
kokosi pinon puita,
kolmekymmentä reellistä,

koiwuja kovia puita,
hongkia, hako-satoja,
pihlajia pivkehiä.
Tungki Kattrinan tuleen,
hieno helman helteeseen.
Liehto päivän, liehto toisen,
kohta kolmannen aloitti,
kahto ahjonsa alusta,
liehtimensä liepeitä:

Kattro tungexen tulesta,
hieno helma helteestä.
Vielä Kattron tuleen tungkee,
hieno helman helteeseen.
Pani poikansa paraan
uuden kerran liehtomaan.
Se vetä vesissä silmin:
oro tungexen tulesta,
liina harja lientehestä.
Arvelopi, jouteloopi:
ongko oro hyvän tapanen?
Ej oro hyvän tapanen:
joka päivän tamman tappaa
kaxikin moni kahona.
Ite vanha Väinämöinen
oron tungkee tuleen
lina harjan lienteeseen,
pani orjat liehtomaan
paina maan palkkalaiset.
Orjat liehto löyhytteli
kolmet päivää kesäistä.
Jopa kohta kolmantena
kahto ahjonsa alusta,
liehtimensä liepeitä:

koivuja, kovia puita,
honkia, satapäin hakopuita (?)
(tulessa) rätiseviä pihlajia.
Tunki Katriinan tuleen,
hienohelman helteeseen.
Lietsoi päivän, lietsoi toisen,
kohta kolmannen aloitti,
katsoi ahjonsa alustaa,
lietsimensä (palkeidensa) liepeitä
(reunoja):
Katro (Katriina) tunki (nousi) tulesta,
hienohelma helteestä.
Vielä Katron tuleen tunkee,
hienohelman helteeseen.
Pani parhaan poikansa
uuden kerran lietsomaan.
Se vetää (lietsoo) vesissä silmin,
ori tunkee (nousee) tulesta,
liinaharja lientyneestä ahjosta (?).
Arvelee, joutelee:
Onko ori hyvätapainen?
Ei ori hyvätapainen:
joka päivä tamman tappaa,
kaksikin joinain päivinä.
Itse vanha Väinämöinen,
orin tunkee tuleen,
liinaharjan lienteeseen,
pani orjat lietsomaan,
painamaan palkkalaiset.
Orjat lietsoi löyhytteli
kolme päivää kesäistä.
Jopa kohta kolmantena
katsoi ahjonsa alustaa,
lietsimensä liepeitä,

neiti tungexen tulesta,
kulta kulma kuumeesta...²⁶⁰

neiti tunki (nousi) tulesta,
kultakulma kuumuudesta (liekeistä)...

Runo ilmaisee vahvaa emootiota ("suuttu Ruotusten kuningas") ja aggressiivista toimintaa ("tunki Katriinan tuleen" – kahdesti, "vetää vesissä silmin", "tunkee oron tuleen", jne.); suoraviivaisissa otteissaan *Katriinan poltto* on sukua Katariinan hagiografiselle legendalle. Yhteydet kansanomaiseen myyttirunostoon ovat kuitenkin tässä toisinnossa huomattavan vahvoja. Tekstissä esiintyy Ruotus – tässä Ruotusten kuningas – konnana poikiensa kanssa, mutta hän yhdistyy suomalaisten sankarirunojen Väinämöiseen. Rovion kokoaminen ja Katriinan tunkeminen tuleen assosioituu edellistä esimerkkiä selkeämmin *Kultaneidon taonta* -runoon, ja runon loppuosa seurailee tätä myyttisen epiikan aihetta. *Kultaneidon taonta* kuuluu samporunojen sikermään. Väinämöinen tai seppä Ilmarinen takoo itselleen naisen kullasta, mutta pettyy kulta-naisen kylmyyteen. *Katriinan poltto* -runo on paikoin yhteyksissä myös loitsurunoon, jota on käytetty palovammojen parantamiseen.²⁶¹ *Tulen synty* -loitsun vuonna 1819 tallennetussa toisinnossa "Katrina kipö käpeä, Hyvä rouva raukkaselkä, Tuli Tytti taivahinen" tuuditteli Väinämöisen iskemää tulta.²⁶² Palovammoja on parannettu myös seuraavan loitsun avulla: "Kaisa kaunis, tyttö nuorukainen, joka valkeata vaaputti vaskisessa vakkasessa, pienosessa myyttisessä, Herran silkki siteeksi, Herran kalvo katteeksi."²⁶³

C. A. Gottlund on tallentanut Ruotsin metsäsuomalaisilta vuonna 1821 Katariinan legendaan liittyvän ja palovammojen parantamiseen käytetyn loitsutekstin nimeltä "Valkian luku", jonka Gottlundille esitti Liisa Paavalintytär Hämäläinen Värmlannin S. Björnskärshedenissä:

Kauvan kapoja kasvo
Ruotoloin kuninkas
kolmekymmentä räkiä

260 SKVR VI1 41.

261 Esim. SKVR XV 650.

262 Kuusi 1963, 308; SKVR XII1 4650.

263 SKVR VI1 3226.

koivuja kovjia puita,
kolmekymmentä räkiä
tieteviä tervaxia.
Kolmekymmente räkiä
havu latvoja satoia.
Tuli piäs turpeille,
valkia varvuille,
kynsille kypenille,
karsille palaneille...²⁶⁴

Viittaukset ”kapoon” ja ”Ruotoloin kuninkaaseen” rovion rakentamiseksi kytkevät tekstin Katariinan legendan suomalaisversioon, mutta teksti jatkuu palaneen loitsuna, jossa ”pieni mies merestä” nousee viskomaan hyytä ja vilua vettä palaneelle iholle. Lopuksi vedotaan Kiesukseen ja Maarian makeaan maitoon parantamaan palovammoja. Neitsyt Maria on suomalais-karjalaisessa perinteessä keskeinen palovammojen lääkit-sijä, joka Katariinan tavoin esiintyy paikoin myös *Tulen synty* -runossa tulen tuudittelijana. Kristillisiä hahmoja useammin esiintyy tulen tuu-dittelijana kuitenkin nimetön neito.²⁶⁵

Ruotsin metsäsuomalaiset olivat Savosta ja Pohjois-Hämeestä 1500-luvun lopulta alkaen muuttaneita suomalaisia, jotka eivät ilmei-sesti muuttonsa jälkeen olleet juuri yhteyksissä lähtöseuduilleen.²⁶⁶ Vaikka onkin ilmeistä, että heidän perinteensä on 1800-luvulle tulles-sa elänyt monin tavoin, antaa sen vertailu savolaisiin runoihin myös lisäviitteitä siitä, minkälaisina tulkintoina runoteemat ovat saattaneet uuden ajan alussa elää. Näyttääkin todennäköiseltä, että Katariinan le-gendan savolais-karjalaiseen tulkintaan kuulunut rovion rakentaminen ja Katariinan polttaminen on ollut pitkään yhteydessä palovammojen parantamisloitsustoon.

Edellä esiteltyt tekstivariantit koostuvat yhteen punotuista runo-jaksoista, mikä on kalevalamittaisen epiikan tavanomainen rakentumis-

264 SKVR VII5M 212.

265 Ks. SKVR-tietokanta, runotyypit *Tulen synty*, Mariasta ks. s. 271, 284–285; nimettömästä neidosta esim. SKVR XIII3 8715.

266 Metsäsuomalaisista ja heidän uskomusperinteistään ks. Keinänen 2015.

tapa. Runon perusjuoni on silti koossa – kuten Matti Kuusi on todennut, ”pohjakaava näyttää monesti olevan runon vanhoillisin elementti”.²⁶⁷ Tässä tapauksessa tiedämme pohjakertomuksen, Katariinan legendan, jossa pelkistetyimmillään neito vastustaa vainoojaansa, surmaaajaansa. Pohjakaavaan sisältyviä runojaksoja edustavat muihin runolajeihin, kuten balladeihin (*Miehentappajaneito*) ja vanhaan epiikkaan (*Kultaneidon taonta*, *Kalevanpojan kosto*) liittyvät katkelmat, jotka niveltyvät runon rakenteeseen. Roviolla polttamisen aihe ja siten runon käyttäminen palovammojen parannukseen on saattanut vaikuttaa siihen, että runo on perinteenä ylipäättään säilynyt vuosisatojen läpi. Tekstejä on vähän, ja pisimmät sijoittuvat Kainuun, Pohjois-Savon ja Ruotsin suomalais-seutujen tienoille.

KARJANHOIDON KATRIINA

Katariinanpäivän kansanomainen kultti valottaa Pyhän Katariinan muistoa eri näkökulmasta kuin *Katriinan poltto* -runo. Ensimmäiset tiedot ovat Paltamon kirkkoherra Johan Cajanukselta (1626–1703). Hän teki lääninrovastina tarkastusmatkan Kuopion tienoille vuonna 1670 ja raportoi siitä kreivi Per Brahelle. Ruotsinkielinen pöytäkirja matkasta julkaistiin *Åbo Tidningarissa* 26.4.1791. Cajanus kirjoitti:

Tällä seudulla, kuten Pielisen ja Iisalmen seudulla, ei pidetä juuri minään syntinä sitä, että he pitäytyvät esi-isiensä vanhoihin taikauskosiin tapoihin, jotka ovat 'Olewin lambat, Kekri lambat, Catrinan lahjat, Tapanin maljat, Ukon wakat etc.' Kielsin sen, mutta he vastasivat, että heidän pappinsa eivät ole heiltä sitä kieltäneet, vaan heidän aiemmat pappinsa ovat olleet mukana heidän kanssaan.²⁶⁸

Pyhimysten rukoileminen oli Ruotsissa kielletty jo vuonna 1544,²⁶⁹ mutta Cajanuksen raportin mukaan 1600-luvun Suomen syrjäseuduilla

267 Kuusi 1963, 26.

268 Ks. myös Kuha 2016, 138–141 viitteineen.

269 Sands 2010, 186–187.

juhlittiin pyhimyksiä, ja myös paikalliset papit saattoivat olla mukana kansanomaisissa rituaaleissa. Vaikka elettiin puhdasoppisuuden aikaa, syrjäseuduilla oppia ei sovellettu tiukasti. Syynä lienee edellä mainittu pappien yksinäisyys suhteessa suureen ja hajanaiseen seurakuntaansa. Tässä mielessä tilanne Suomen syrjäseuduilla oli kovin erilainen verrattuna Länsi-Eurooppaan ja Britteihin saariin, joissa niin protestanttiset kuin vastauskonpuhdistusta edustavat katoliset oppineet hyökkäsivät kirjoituksissaan rahvaan karnevalistisiksi koettuja vanhoja perinteitä vastaan ja karsivat niitä.²⁷⁰

Cajanus oli myös itse toimenpiteissään ankara: hän määräsi luopumaan näistä juhlista määräten ehtoolliskiellon ja tuntuvan sakon niille, jotka eivät tavoistaan halunneet luopua.²⁷¹

Tässä mainittu ”Catrinan lahjat” -rituaali on tunnettu myös ”Katriinan kahjakset” tai ”Kaisan kahjaiset” -nimisenä. Martti Haavio selittää ”lahjan” tulkintavirheeksi; kahja-sana merkitys on olut, ja kyse on Haavion mukaan pyhän oluen juomisesta.²⁷² Cajanuksen tieto on pelkkä maininta, hän ei kuvaa itse rituaalia. Oluen juonti kuului kaikkiin sadonkorjuun ja myöhäissyksyn juhliin, mutta katariinanpäivän vietossa oli lisäksi muutkin omat erityispiirteensä.

Christfried Gananderin sata vuotta myöhemmin ilmestynyt, pääosin ruotsiksi kirjoitettu *Mythologia Fennica* (1789) kuvaa kansanperinteen Pyhää Katariinaa huomattavasti tarkemmin ja monipuolisemmin. Tosin on erikoista, että Ganander yhdistää Katariinan nimen myös Juutakseen, *Raamatun* ja kansanperinteen arkkikonnaan:

KAISAN, KAJJAN, KATHARINAN PÄIWÄ. Paavin aikana omakuttuja suomalaisten pyhäpäiviä. Silloin emäntä keräsi naapuriensa vaimoilta jokaiselta pari kourallista jauhoja; siitä valmistettiin puuro, jota kutsuttiin mämmiksi. Sen lisäksi keitettiin tähän tilaisuuteen säästetty lehmän pää, josta kieli sekä mämmi tarjoiltiin

270 Burke 2009, 289–334.

271 Kuha 2016, 135, 138.

272 Haavio 1967, 276–277. Suomen murteiden sanakirjan (SMS: kahja) tietojen mukaan *kahja* tarkoittaa mm. väkijoukkoa, humalatilaa ja päihtymystä.

navetassa. Tuolloin kerittiin lampaat vuoden kolmannen kerran, kuten vielä nykyäänkin tapahtuu. Katso Katrinatar.²⁷³

JUUTAS, vaimonsa KATRINATAR. Pahoja/inhottavia helvetin sikiöitä.²⁷⁴

KATRINATAR, SANCT CATHARINA; pyhimys, jota pyydettiin apuun karjan suojelijaksi. Hyvä navetan eukko yhdessä neitsyt Marian kanssa, jonka pitäisi piikojensa ja karjakoittensa avulla suojella ja hoitaa karjaa.

Rukous hänelle kuuluu siten seuraavasti, silloin kun häneen vedotaan, että hän tynnyttäisi ja estäisi karhua käymästä karjan kimppuun:

”Katrinatar Waimo kaunis! Aita rautanen rapa’ak ympäri minun eloni, kahen puolen karjastani, ettei koske konnan poika;

Yön Tytti, hämärän neiti, wiisi piikoa pityö, kuusi käskyn kuuliata, karjoani kahtomassa.

Neity Maria Emonen! Maasta asti aita pannuk, wilun ilman wis-komatak, kowan ilman koskematak, käywwä karjan kaunihistak, tänä kiesuxen kesänä, Jumalan suwena suurra, pelkomata pieni kynnen, wasikan warajamatak!

Kiwexi minun omani, pääxi kannon kaunoseni, suulla-annik-suun e’essä!

Ano Luojalta lupoa, Jumalalta uskallusta, tänä kiesuxen kesänä, köywwä karjan kaunihisti.”²⁷⁵

Karjanhoitoloitsun maailma on pintatasoltaan täysin kristillinen – ai-noastaan runokuva yön tytistä viisine piikoineen liittyy ei-kristilliseen runomaailmaan, mutta on ymmärrettävissä Katariinan tai jopa Pyhän Annan metaforaksi. Kyse on siis Katariinalle ja Neitsyt Marialle suunnatusta rukouksesta karjaa ulos laskettaessa keväällä. Tässä pyydetään kristillisiä pyhiä suojaamaan karjaa ja ”pienikyntisiä” eli vasikoita maagisin keinoin, muuttamaan karja petojen silmissä kiviksi ja kannoiksi

273 Ganander 1984, 28.

274 Ganander 1984, 27–28.

275 Ganander 1984, 32–34.

tai rakentamaan näkymätön aita niiden ympärille.²⁷⁶ Gananderin kuvaus katariinanpäivän vietosta edustaa hyvin päivän perinnettä. Lukuisat myöhemmät muistiinpanot Suomesta ja Inkeristä 1800- ja vielä 1900-luvultakin kertovat katariinanpäivän rituaalista melko samansuuntaisesti. Kyse oli ennen kaikkea naisten – emäntien, karjan ja lampaiden hoitajien – juhlapäivästä Katariinan muistopäivänä 25. marraskuuta.

Ajankohdaltaan katariinanpäivä liittyy osaksi muiden myöhäissyksyn juhlien ketjua, joka ympäröi vuoden vaihtumisen pyhää aikaa ja viljelyajan päättymistä, sadonkorjuuta ja syklisen aikakäsityksen mukaista vanhan ajan kuolemaa ja uuden ajan, uuden kasvun, syntyä.²⁷⁷ Juhlien sarjan aloitti mikonpäivä, arkkienkeli Mikaelin muistopäivä syyskuun lopussa, sitten seurasi kekri eli vanha vuodenvaihe loka-marraskuun vaihteessa, Pyhän Martin muistopäivä martinpäivä 10.II. ja 25.II. katariinanpäivä, jonka jälkeen lähestyttiin annanpäivän aloittamaa joulukautta juhlapyhineen.

Katariinanpäivän tienoilla oli lampaiden viimeinen keritsemispäivä sinä vuonna: villaa kutsuttiin katrinvillaksi tai kierävillaksi (lampaat kerittiin kolme tai neljä kertaa vuodessa). Kehräämiskiellosta on muutamia tietoja Inkeristä. Pyhän Katariinan kärsimyksestä muistutti rukinpyörä, Katariinan legendan piinapyörä. Katariinan piinapyörä-attribuutti on ilmeisesti johtanut pyhimykseen liittyvissä runoissakin näkyvään mielikuvaan kehräämisestä ja sitä tietä lampaisiin. Muualla Euroopassa Katariina on ollut myös muiden työssään pyörää käyttävien suojelija.²⁷⁸ Katariinan asemaa lampaiden suojelijana korostaa hänen nimeämisenä oinaan emoksi sotkamolaisessa *Pässin synty* -loitsussa:

Santa Catarina sinun syntys.
Käytännä kápähin kengin,
sukin mustin muihutteele,
puna paulon painattelee.²⁷⁹

276 Nämä aiheet sinänsä eivät tietenkään ole pelkästään kristillistä perinnettä, vaan esim. rauta-aitaa pyydetään usein Ukolta (esim. VII4 1593).

277 Eliade 2003, 95–106.

278 Erich & Beitzl 1955, 399; Vilkkuna 1991, 310.

279 SKVR XII2 7424. Toisessa, Piippolasta kotoisin olevassa toisinnossa pässi syntyy, kun ”Typö tyttö, Tuonen neito” viskoo villoja veteen (SKVR XII2 7423).

Lampaiden lisäksi Katariinan suojelus on ulottunut lehmiin, kuten Gananderin loitsutekstistä näkyy. Yhteys Katariinan legendaan selittyyne maitoihmeestä: Katariinan kaulan katketessa veren sijasta vuoti maitoa.

Katariinanpäivän naisten juhlan vanhin kuvaus Suomessa on Ruokolahdelta vuodelta 1685. Oikeuspöytäkirjoissa on säilynyt tieto, jonka mukaan eräs mies syytti naapuriaan vanhojen juhlien viettämisestä. Kuvaus sisältää myöhempienkin tiedonantojen olennaisia piirteitä:

Varhain aamulla keitetään puuro ja viedään navettaan, jossa naisväki ensin lukee polvillaan joitakin jumalallisia rukouksia, ja joi-tain muita turhuuksia Katariinan toimista navetassa ym.; uhrattiin siitä (puurosta); sitten miesväki syö pirtissä loput puurosta ja koko päivä juodaan. Syytetty myönsi, että ennen näitä tapoja oli noudatettu, mutta nykyisin ne ovat vain lasten ja paimenten käytössä.²⁸⁰

Keskeisiä piirteitä ovat naisten juhla navetassa, yhteinen puuron (talkkunapuuron), keitetyn lehmän pään tai kielen, keitettyjen lampaanpäiden ja sorkkien syöminen ja oluen juonti. Myöhemmin 1800-luvulla ja vielä 1900-luvun alussa tallennetut rukoukset sisälsivät Katariinalle kohdistettuja pyyntöjä karjanonnan lisäämiseksi, kuten ”Kaarina, hyvä emäntä, hyvä rouva roukkuselkä, Kaarina kipokaponen, käy kujat kuurullasi, läävät länkämöisilläsi. Anna mulle musta vaska, vastaan otan valkosenki, kelpaa mullen kirjavaki ja vaikka ois puol punanen...”²⁸¹ Tai: ”Katariina kipokaponen, tuo mulle lehmälykky, härkälykky häiläytä.”²⁸²

Navetasta muodostui naisille rituaalin aikana, uskontotieteilijä Mircea Eliadea mukailleen, pyhä tila, joka syntyi heidän arkimaailmansa keskele. Siellä rukoiltiin ja syötiin yhteinen ateria. Eläimet, joiden menestystä toivottiin, olivat yhdessä ja söivätkin ihmisten kanssa. Myös niille annettiin puuroa.²⁸³

280 Herzberg 1889, 39; Kuha 2016, 144.

281 SKVR XIV 2519.

282 SKVR VI2 5673.

283 Eliade 2003, 43–69; esim. SKS KRA J.V. Kotikoski 143; SKVR-tietokanta, runotyypin *Karjaonnen pyyntö Katrilta*.

Katriinan poltossa päähenkilö mainitaan yleensä kutomisformulalla: Kaio/Kaia/Katjoi//Katti/Kati/Kapo kangasta kutoopi. Tyypillistä on, että neidon puhuttelumuoto voi vaihdella yhdenkin runon kuluessa (Kaia – Kaisa – Katrina) tai nimi voi puuttua kokonaan. Sen sijaan rukousloitsussa *Karjaonnen pyyntö Katrilta* ja muissa karjaloitsuisissa hän esiintyy usein nimellä *Katriina kipokaponen*. Muodosta on monia variaatioita: *Katriina, Karina, Kairina, Kaarina, kipokäpönen, kipo käpeä, kipo kápälä, kypä kepäjä, kipo kapo, kirpo karmo, kipo kaponen, kipokapukka, Kipo kapo Kaisa rukka. Kipokaposen* kertoepiteetti on usein *Hyvä rouva roukku/ronkkaselkä, ruokkurinta* tai *roukkuhammas*; joskus tämä säe viittaa miespuoliseen haltijaolentoon (*hyvä herra ronkaselekä*). Tämän lisäksi esiintyy erilaisia hellittelymuotoja, kuten *Suuri kiitos Kaarina kulta; Hyvä Ka(t)rina, kaunis Ka(t)rina; Herttanen miun Katrinaisen; Kuarinainen kaunis vaimo; hyvä Kuarina emäntä; Katariina hyvä emäntä*.²⁸⁴

Katriina kipokaposen muotojen variaatio viittaa siihen, että sen merkityskin on eri alueilla ja aikoina voinut varioida. *Suomen murteiden sanakirja* antaa sanalle *kipo* merkitykset 1) karitsa, 2) vahvistussana (*kipo kerrassaan* = kerta kaikkiaan), 3) loruihin liittyvät käytöt ("*Katriina kipokaponen*"). Adjektiiville *kipoinen* annetaan merkitykset 1) nopea, vauhdikas (myös vahvistussanana *kipoisen kiireästi*) 2) kapea, kapoinen. *Kipoisaa* on hauskaa, *kipollaan* oleva on kiimassa ja *kipotella* merkitsee kipittelemistä. *Kapo* on samalla tavoin 1) vahvistussana (*kapo kahden*) sekä 2) lorusana ("*tätäläs om musta lehmä muurikki, kipo kapo kaunikki*"), ja *lumenkapo* on lumen päällä oleva kova kuori. Sanaa lähellä on paikoin myös *kave (kapeet)*, joka on muun muassa tavara; suuri kuhilas; puun kuivunut, pihkainen kohta; pakkaskeli, kova hanki, jäätynyt maa; uskomusolento, luontokappale; lammas; kuun kave sekä haltija. *Käpöinen, käpeä* tai *kepakka* on kätevä, ketterä, kerkeä, reipas liikkeissään – nämä ovat etenkin länsisuomalaisia merkityksiä.²⁸⁵ *Karjalan kielien sanakirjassa* sanat *käpie* ja *käpäs* tarkoittavat kärkeästä, ahnetta, jopa varastelevaa, ja *käpetteä* tai *käpissä* lyhyin, hitain askelin, epävarmasti ja hapuillen liikkumista. *Kapo* esiintyy karjalan kielessä samankaltaisessa,

284 SKVR-tietokanta, runotyyppi *Karjaonnen pyyntö Katrilta*.

285 SMS: kapo, kave, käpöinen, käpeä, kepakka, kipo, kipoisaa, kipollaan, kipotella.

mutta suppeammassa merkityksessä kuin *kapo* ja *kave* Suomen murteiden sanakirjassa: 1) vahvistussana, 2) tyttö (myös yliluonnollinen, tuonen tyttö), 3) ylpeä.²⁸⁶ Gananderin sanakirjassa annetaan otsikot *kapeat* (tyttäret, lampaat, metsän eläimet, nymfit), *kapo* (neito), *Kawe* (epäjumala), *kawet* (lammas, ihminen, nainen) sekä *kawo l. kapo* (nainen, ihminen).²⁸⁷ Tässä siis *kave–kavo–kapo*-sanue liittyy olentoihin, jotka voivat olla yliluonnollisia, inhimillisiä tai lampaita.

Karjaloitsujen *Katrina kipokaposelle* voi siten hahmotella useita erilaisia etenkin suomen murteisiin paikantuvia merkityskenttiä. Yksinkertaisimmillaan epiteetti on voinut tulla ymmärretyksi onomatopoeettisena, vahvistussanoista koostuvana yhdistelmänä (vrt. *kipi kiireesti, kapo kahden*). Sanan osilla on kuitenkin myös vahvoja lampaisiin (*kipo, kave*) ja kiimaan (*kiposillaan*) liittyviä sekä toisaalta naisiin ja uskomusolentoihin (*kavo, kapo, kave*) viittaavia merkityksiä, ja kummallakin sanan taivutusmuodoilla (*kipoinen, kapoinen*) on reippauteen, kätevytyteen ja vikkelyyteen viittaavia merkityksiä. Nämä sopivat hyvin yhteen karjanhaltijan mielikuvakentän kanssa. Mielenkiintoista on kuitenkin se, että siinä missä pyhimys-karjanhaltijan nimitysten mielikuvakentät kiinnittyvät lampaaseen, hänelle osoitetuissa runoissa ja riittikuvauksissa etusijalla ovat lehmät. Lampaat (*karvankantajat; kipo kapo lampaita*) ovat yleensä sivuroolissa:²⁸⁸ tämä voi osin liittyä karjanhoidon rituaalien ja haltijaolentojen pitkiin, oletettavasti kerroksellisiin historioihin. *Kipokaposia* tai *roukkuselkiä* ovat saattaneet olla jo Pyhän Katariinan edeltäjät. Kansanomainen epiteetti *Katrina kipokaponen* variaatioineen punoo joka tapauksessa yhteen runoissa ja rituaalissakin vahvana elävää yliluonnollisen, naiseuden ja eläinten suhdetta.

On vaikea tietää, missä määrin *Katriinan poltto* -runo ja katriinanpäivän rituaali on mielletty liittyväksi samaan henkilöhahmoon. Ei ole tietoja siitä, että niitä olisi esitetty samassa tilanteessa, ja tekstien Katriinalle antamat epiteetit poikkeavat toisistaan. *Katriinan poltto* -runon taustana on mitä ilmeisimmin ollut jonkinlainen tietoisuus Katariina

286 KKS: kapo, kapu.

287 Ganander 1997, 7131, 7134, 7683, 7684, 7689.

288 Yhdessä lyhyessä tekstissä *Karjaonnen pyyntö Katriita* yhdistyy *Lammasonnen pyyntöön*: "Katriina kipo-kapo, Anna mulle lammasykky, lehmälykky leiskahuta!" (SKVR VI2 7547).

Aleksandrialaisen legendasta, koska Katariinan nimi ja perusoppositio vainoojaa kohtaan ovat säilyneet. Useimmat legendamotiivit ovat kuitenkin poissa, ja kertomus Katariinan kuolemasta (tai jopa pelastumisesta, kuten runon muutamit variantit antavat ymmärtää) on saanut toisen asun. Karjaloiitsuissa taas Katariinan legendan aiheita ei esiinny, vaan yhteys näyttää muodostuvan kuva-aiheesta syntyneen Katariinan ja kutomisen, villalangan ja lampaan yhteyden kautta. Tämä mielikuva on osaltaan voinut olla vuorovaikutuksessa sanastossa näkyvän naisen ja lampaan välisen yhteyden kanssa.

Toisin kuin vailla käyttötietoja tallentuneisiin *Katriinan poltto*-runoihin, karjarituaaleihin ja -runoihin liittyy 1800-luvun aineistoissa myös niiden kiistämisen kulttuuri. Runossa Katariinana rukoiltu olento voidaan kuvauksessa identifoida paholaiseksi tai paraksi eli talon onnea suojaavaksi ja muilta varastavaksi olennoiksi, toisaalla kerrotaan emännän ”popparoineen” lehmiä, ja useassa tekstissä yhdistetään kuvaus Katariinan päivän tavoista pilakertomukseen naiivista, pyhimykseen ja vanhaan rituaaliin uskoneesta emännästä, jonka renki, teini tai joku mies tekee naurunalaiseksi.²⁸⁹

KATARIINA ITÄMEREN YMPÄRISTÖSSÄ

Katariina on ollut kirkollisesti kunnioitettu pyhimys keskiajan Virossa 1200-luvulta lähtien. Hänelle omistettiin luostarit Tartossa ja Tallinnassa, Kadrinan pitäjä ja kirkko nimettiin hänen mukaansa Virumaalla, ja muualla maassa hänelle pystytettiin kirkkoja ja kappeleita. Keskiajan lopulla ja myöhemminkin Katariina on ollut Virossa kansanuskonnollisuudessa arvostettu paikallispyhimys. Katariina tiedettiin lampaiden suojelijaksi alueen 1600-luvun kirjallisuudessa: ”*Erat Catharina Patrona ovicularum.*”²⁹⁰

Kansanomainen katariinanpäivä oli tärkeä agraariyhteiskunnan sadonkorjuukauden juhla, jonka viettoon on kuulunut kiertueperinne lauluineen – Suomen ja Karjalan alueilta kiertueista ei ole tietoja.

289 SKVR VI2 5667; 5674 (paholainen); 5675; 5676; 5683; 7547; VII5 loitsut 4320; myös Inkerin luterilaisalueilta SKVR IV3 4519; vrt. SKVR VI2 5672.

290 Hiiemäe 1998, 232.

Martinpäivää²⁹¹ samoin kuin katariinanpäivää vietettiin marraskuussa, joten niiden perinteissä on paljon yhtymäkohtia: martin- ja katrinsanttien (”sant” < *sanctus* on virossa saanut merkityksen ”kerjäläinen”) naamiokierteudet, laulut, joissa oli sisällöltään samantyyppisiä säkeitä, lahjojen pyytäminen, martin- tai katrinhanhen syöminen. Juhlapäivät erosivat toisistaan sukupuolittuneesti: martinpäivä oli miesten, katrinpäivä naisten juhla, ja ne profiloituivat miesten (maanviljelys) ja naisten (karjanhoito) työnjaon mukaan: ”Mart on üle maa ja kadri üle karja” (”martinpäivä on maan päivä ja katrinpäivä karjan”).²⁹² Myöhempää reformaation vaikutusta – ja perinteiden oikeuttamista uudessa viitekehyksessä – on perinnemuistiinpanojen käsitys, että martinpäivää vietetään Martin Lutherin, ”uskonisän” muistoksi, ja hänen vaimoan Katharina von Bora puolestaan muistetaan katariinanpäivänä.²⁹³ Virolaisissa perinnemuistiinpanoissa korostetaan näiden kahden kierteujuhlan kuulumista parina yhteen.²⁹⁴

Katrinsantit erosivat ulkoasunsa puolesta martinsanteista. Katrinsantit olivat yleensä naisia tai tyttöjä, jotka olivat pukeutuneet valkeisiin asuihin ja koristautuneet nauhoin ja helmin. Pyrkimyksenä oli olla kaunis; jos joukossa oli miehiä, he olivat pukeutuneet naisiksi. Martinsanttien ulkoasu oli tumma ja pelottava, heillä oli turkit päällä, tai pukeuduttiin hevoseksi tai muuksi eläimeksi. Katrinsanttien valkeuden sanottiin liittyvän lumen tuloon ja talven alkuun – tai ehkä se alun perin kuvasti neitsytmarttyyrin olemusta? Katariinanpäivän sateisuutta korostetaan myös virolaisessa perinteessä, kuten suomalaisessa (”Kaisa pisii”). Joskus santit kulkivat varustautuneina kuusenoksin, mikä voisi viitata myös palmunlehvään, marttyyrin tunnusmerkkiin kirkkotaitteessa. Santtien mukana saattoi kulkea vanha muori värttinöineen, mikä liittyy ajatukseen villan- ja pellavankasvun maagisesta edistämisestä. Ajankohta merkitsi naisten sisätöiden alkua: kehräämistä ja kutomista.

291 Martit kasaantuivat tuohon ajankohtaan. Martinpäivää vietettiin 11. marraskuuta 300-luvulla eläneen anteliaana tunnetun Toursin piispan muistoksi. 12.11. oli marttyyrina kuolleen Martinus-paavin kuolinpäivä ja 10.11. Martin Lutherin syntymäpäivä (Attwater 1976, 233–234).

292 Hiimäe 1994, 29–30.

293 Hiimäe 1994, 28.

294 Hiimäe 1998, 236.

Katariinanpäivä erosi selkeästi martinpäivästä myös siten, että martinpäivää vietettiin peltojen kasvun edistämiseksi, mutta pääasiassa naisten juhlaa katrinpäivää juhlittiin karjan, lehmien ja lampaiden, hyvinvoinnin turvaamiseksi. Paikoin katrinsantit määkivät kuin lampaat taloon tullessaan. Katrinpäivän tienoilla ei saanut keritä lampaita, muutoin ”santti vie villat pois”.²⁹⁵ Santit lauloivat martin- ja kadrinlauluja, ja heille tarjottiin olutta. Lammaskarsinassa käytiin myös olutta juomassa ja olutta purskutettiin lampaiden päälle. 1680-luvulta on kirkontarkastuksen yhteydessä kirjattu tietoja, joiden mukaan lampolassa uhrattiin ja ”lammasjumala” Katariinaa kunnioitettiin.²⁹⁶

Katariinanpäivän rituaalisesta vietosta on runsaat viisikymmentä tiedonantoa Inkeristä ja Suomesta. Suomen tiedot painottuvat Itä-Suomeen: valtaosa on Savosta ja Kainuusta, muutama Kymenlaaksosta, Hämeestä ja Keski-Suomesta. Inkeristä on 1800-luvulta hiukan yli kymmenen tietoa – Keski-Inkeristä (Tuutari, Skuoritsa, Kupanitsa, Moloskovitsa, Tyrö) ja Länsi-Inkeristä (Soikkola, Väikylä). Kustaa Vilkuna on esittänyt, että Pyhän Katariinan kultti ja hänen asemansa karjan suojelejana on omaksuttu Virosta ensin vatjalaisalueille, Inkeriin ja sitä kautta Karjalan kannakselle ja lännemmäksi Keski-Suomeen sekä pohjoiseen aina Vienan Karjalaan saakka, alueille, joissa Katariina on ollut kirkollisena hahmona tuntematon. Ortodoksisessa Karjalassa lampaiden suojeleja oli Pyhä Anastasia, Nastassu. Vilkuna perustelee näkemystään kansanomaisen kultin leviämisestä siten, että Katriinan (Triinu) nimeä kantava kovakuoriainen ”lepatriinu”, Länsi-Suomen leppäkerttu (< Pyhä Gertrud) tai leppäpirkko (<Pyhä Birgitta) tunnettiin Inkerissä, Karjalan kannaksella, Uudellamaalla ja Savossa nimillä leppätiiru, -tiiri, -tiira, -tirri ja -tirtti. Ala-Satakunnassa, Huittisten pitäjän alueella on käytetty nimitystä ”lentokaija”, mikä viittaa Katariinaan. Huittisten keskiaikainen kirkko oli omistettu Pyhälle Katariinalle. Kovakuoriaisen nimitys näyttää yhdistyvän useiden naispyhimysten nimiin, ja Vilkunan käsityksen mukaan myös Katariinan kultin leviämistiehen.²⁹⁷

295 Hiimäe 1994, 224–242.

296 M. J. Eisen, Vilkunan 1938, 851 mukaan.

297 Vilkuna 1938, 851.

Sinänsä kysymys leviämistiestä ja ”perinteen vaeltamisesta” kuului maantieteellis-historiallisen tutkimussuunnan arsenaaliin. Nykyään ajatellaan, että perinteen leviäminen ja uusien perinteiden omaksuminen ovat monikerroksisia ja vaikeasti jäljitettäviä prosesseja. Keskiajalla Suomenlahden yli oli paljon kauppiaiden, talonpoikien ja kalastajien yhteyksiä, joten vaikutteet tulivat vähitellen pitkän ajan kuluessa eri ihmisten mukana.²⁹⁸

Ruotsista ei ole säilynyt tietoja sellaisesta kansanomaisesta Katariinan kultista, jossa Katariina olisi karjan ja lampaiden suojelija, kuten Suomessa ja Virossa. Gotlannissa Katariinan kultti oli keskeisessä asemassa jo melko varhain, mutta Katariinan kansanomaisesta karjan- ja lampaiden suojelijan roolista ei ole mitään merkkejä. Katariinalla oli vakiintunut asema Bysantin kirkossa jo ennen kuin kultti levisi länteen, ja Katariinan vahva asema Gotlannissa saattaa johtua näistä varhaisista kauppakontakteista Bysantin kanssa. Gotlanti oli Itämeren kaupan risteyspaikka ja sillä oli läheiset kauppasuhteet Novgorodin kanssa. Bysantin taiteen vaikutteita tavataan Gotlannista; varhaisissa 1100-luvun lopun ja 1200-luvun kirkkojen seinämaalauksista on löydetty venäläis-bysanttilaisen tyylin piirteitä, jotka sittemmin loppuivat, eikä tämänlaisia vaikutteita ole muualta Ruotsista tavattu.²⁹⁹ Hansa otti vallan kaupassa ja Visbyn ympärille rakennettiin muuri visbyläisten ja saksalaisten kauppiaiden sekä gotlantilaisen maaseutuväestön välisten konfliktien takia. Visbystä tuli hansan keskuspaikka 1200-luvun lopulla.³⁰⁰ Pyhä Katariina oli yleisesti hansakauppiaiden suosiossa niin Ruotsissa kuin muuallakin; Bergen oli omistettu Pyhälle Katariinalle ja Pyhälle Dorothealle, Lyypekissä Katariina oli fransiskaaniiluostarin suojelija.³⁰¹

Katariinan legenda ja kirkollinen muisto alkoivat heiketä Pohjolassa reformaation jälkeen, mutta kansanperinteessä niin Ruotsissa kuin Suomessakin Katariinan hahmo säilyi erityisillä tavoilla. Kun käsitys marttyyrilegendasta hiipui, Katariina-nimeä ja pyhimykseen liittyviä teemojakin alettiin yhdistää muihin henkilöihin: esimerkiksi Ruotsissa

298 Leskelä 2016, 71–74.

299 Lagerlöf 2005.

300 Dollinger 1998, 21–22, 44–45, 357; Hammel-Kiesow 2008, 27–28, 30–32, 58–59.

301 Sands 2010, 112–116, 143.

legendalaulu *Liten Karin* (suomeksi tunnetaan *Pieni Katri* -nimisenä), joka kertoo viattoman, urhean tytön kuolemasta vainoojansa käsissä, yhdistettiin myös Kaarina Maununtyttäreeseen, Erik XIV:n puolisoon.³⁰² Kalevalamittaisissakin runoissa Katri(na)-niminen hahmo esiintyy lukuisissa kosinta- ja häärunoteemoissa, joista monissa ei ole havaittavissa suoria yhteyksiä Pyhään Katariinaan.³⁰³

Uskontotieteilijä Tracey R. Sands on tutkinut ruotsalaista *Liten Karin* -legendalaulua. Hänen näkemyksensä mukaan laulu oli ei-kirkollisten piirien sepittämä; rahvaan sepittämässä laulussa ei oltu kiinnostuneita Katariinan suuresta oppineisuudesta ja väittelystä filosofien kanssa, kuten hänen kirkollisessa legendassaan, vaan tärkeintä oli laulun sanoma auktoriteetin vastustamisesta.³⁰⁴ Suomalaisessa *Katriinan poltto* -legendarunon yhdessä edellä käsitellyssä variantissa kirja ja lukeminen ovat kuitenkin mukana, tosin maininnassa Neitsyt Mariasta: ”Neitsyt Maaria emonen oli kirjoja lukeva”.

Ruotsalaista *Liten Karin* -laulua ovat esittäneet niin miehet kuin naisetkin, joten naisen asema mielivallan kohteena tuskin on ollut aikoihin laulun keskeinen ongelma. Kiinnostava tieto on, että laulua on esitetty kuningas Sigismundin vieraillessa Uppsalassa, siis 1590-luvulla.³⁰⁵ Sands esittää, että laulun alkuperä liittyy keskiaikaisiin Katariinan kiltoihin ja että sitä olisi laulettu kiltojen kokoontumisissa.³⁰⁶ Suomalainen *Katriinan poltto* -runo ei – siinä muodossa kuin sen tunnumme 1800-luvun suullisesta perinteestä – myöskään vaikuta alkujaan kirkollisten piirien tuottamalta. Se on paljon etäämpänä hagiografisesta legendasta kuin esimerkiksi *Piispa Henrikin surmavirsi*, joka käyttää kalevalamittaisen kansanrunon keinoja ja ilmaisuja, mutta ei ota laajempia jaksoja toisista runoista. *Katriinan poltto* näyttää sitä vastoin selkeästi muotoutuneen erilaisia kalevalamittaisen runouden teemoja yhdistämällä (*Kalevanpojan runo*, *Kultaneidon taonta*). Tuliassosiaatiot

302 Sands 2010, 193.

303 Runoteemojen kirjosta ks. SKVR-tietokanta, haku: Katri* (tekstiaineistosta). Yleinen esimerkiksi runotyypeissä *Katrina kotikananen*, *Tuonelta kosinta*, *Läksi Katrina kaupalle*, *Hirttäytynyt neito*, *Katriina vastaksessa* ja monissa muissa. *Sotamiehenotto*-runostossa nimi viittaa Katariina Suureen.

304 Sands 2010, 188.

305 Sands 2010, 185.

306 Sands 2010, 189–190.

ovat ilmeisesti tehneet *Katriinan poltto* -runosta käyttökelpoisen tulen vammoista parantamisen välineen ja Katariinasta itsestään nimettömien neitojen ja Neitsyt Marian rinnalla myös *Tulen synty* -loitsussa esiintyvän hahmon.

Pyhän Katariinan kultti oli ennen reformaatiota hyvin juurtunut niin Saksassa, Ruotsissa, Gotlannissa, Virossa kuin Suomessakin. Sen paikalliset ja kansanomaiset tulkinnat, legenda-aihelmien kontekstisidonnaiset käytöt sekä oppineen ja rahvaan uskonnollisuuden suhteet ovat kuitenkin vaihdelleet suuresti eri aikoina ja eri seuduilla.

Pyhimysten elämästä Pohjolassa

Suomalaiset pyhimyskultit, kuten eurooppalaiset mallinsakin, edustavat kirjallisen ja suullisen, suuren ja pienen, jatkuvaa, monella tasolla tapahtuvaa dialogia. Keskiajan kirkollinen yläkulttuuri kirjoitti ja puhui latinaa, mutta pyhimysten kuvat ja juhlapäivät ja tärkeimmät rukoukset kääntyivät kansalle ymmärrettäviksi. Kirjoitetut pyhimyselämäkerrat, *vitat*, perustuivat osin suullisiin kertomuksiin, ja kun niitä kerrottiin kansalle heidän omalla kielellään, ne suullistuivat uudelleen ja uusin tavoin. Pyhimysuskon omaksuminen merkitsi osaltaan valtavaa maailmankuvan mullistusta kristillistä viestiä ja opetusta vastaanottavalle rahvaalle. Pyhimystietous yhdistyi kirkkotaiteeseen, pappien saarnoihin ja niiden selityksiin sekä ihmisten omiin käsityksiin pyhästä, yliluonnollisesta ja myyttisestä, loitsurunouteen, vanhoihin uskomuksiin ja kalendaarisiiin tapoihin ja alkoi näin tuottaa omia muotojaan.

Nämä muodot eivät missään vaiheessa jähmettyneet. Ne olivat reformaation jälkeenkin jatkuvassa vuorovaikutuksessa sekä kansan oman elämismaailman että siihen kosketuksissa olevan kirkollisen ja muun yläkulttuurin kanssa. Rahvas otti kirkosta kynttilöitä siunatakseen tallissa hevosiaan, vei kirkkoon uhreja elinkeinonsa hyvinvoinnin takaamiseksi ja ehkäpä jollain tasolla yhdisti, kuten Raisa Maria Toivo ajattelee, omat pyhimysmaljansa ja -ateriansa luterilaiseen ehtoolliseen tai ehtoollisen jälkeen jaettavaan ehtoollisleipään. Rahvas jopa järjesti omia

messujaan, yleensä hauskuudeksi, joskus ehkä tosissaankin.³⁰⁷ Kuka voi määritellä pyhyiden ja huumorin rajan kulttuurissa, jossa tuo raja oli erilainen, hämälampi, kuin meillä?

Edellä esitettyjen tapaustutkimusten valossa käy ilmi, että tietous pyhimyksistä ei suinkaan liikkunut pelkästään ylhäältä alas, vaan ilmeisesti yhtä lailla vaakatasossa, eriaikaisissa kontakteissa paitsi omankielisiin myös ruotsin-, karjalan-, viron- ja saksankielisiin tavallisiin ihmisiin. Voi jopa kysyä, mitä tekemistä edellä kuvatuilla suomalaisilla Annalla, Tapanilla ja Katariinalla on kirkollisten samannimisten pyhimysten kanssa. Tunnistettiinko heitä aina edes samoiksi? Tapani eli eri aikakaudella ja koki eri asioita kuin kirkon Pyhä Stefanus; hän todisti Kristuksen syntymää, kun Stefanus todisti Kristuksen opin oikeutta. Annikkaa huhuiliin metsistä muiden metsän haltijoiden seasta, kun kirkon Pyhä Anna istui juhlavasti kolmi-istuimella tyttärensä ja tyttärenpoikansa kanssa. Pyhä Katariina auttoi navetassa eikä väitellyt uskonkysymyksistä oppineiden kanssa.

Pyhimyskäsitusten lähtökohdat olivat kuitenkin kirkollisessa perinteessä, ja pyhimysten kuvat pitkään reformaation jälkeen kirkossa katseltavissa. Papiston ja saarnaajaveljien etäisyys ”kansaan” ei ollut suuri: papit ottivat paikoin vielä 1600-luvun alussa osaa Katariinan ja Tapanin maljoihin. Suullinen ja kirjallinen sekoittuvat jo heissä.

Tuntemamme folkloreaineistot ovat suullisten kulttuurien kirjallisia muistiinpanoja. Seuraavissa luvuissa tarkasteltavat 1600-luvun oikeuspöytäkirjojen kristilliset rukousloitsut voi nähdä siitäkin kulmasta, että niissä suuri ja pieni taas kohtaavat, nyt väärinymmärryksen ilmapiirissä, kun suullista pyhäksi koettua tekstiä kirjattiin rikostodisteeksi.³⁰⁸ Suullisen kirjallistaminen eli tekstualisaatio³⁰⁹ jatkui 1700–1800-luvun tietoisesti tehdyissä tallenteissa. Kaikissa näissä kirjaanpanoissa säilynyt pyhimysperinne välittää, mykistettynäkin, rahvaan oman pyhimystiedon äänen.

Uuden ajan alkuun mennessä useisiin pyhimyksiin liittyvistä perinteistä oli tullut niin vahvasti osa rahvaan elämää, että ne läpäisivät

307 Ks. Kuha 1016, 119–127; Toivo 2016, 92–93, 159.

308 Ks. s. 247–261, 376–382.

309 Tekstualisaatiosta ks. Fine 1984; Honko 1998.

myös koko suullisen runomitallisen perinteen skaalan: lauluista sananparsiin, loitsuihin ja rukouksiin. Moni pyhimys koettiin jokapäiväisen elämän auttajaksi. Asiaa auttoi se, että pyhimyksillä oli omat keskeiset vaikutusalueensa ja heitä oli niin monta, että eri ammattien harjoittajat ja eri-ikäiset ihmiset ja eri sukupuolet löysivät tukensa heistä ja että pyhimyksellä oli kulttuurissa edeltäjänsä ja rinnakkaishahmonsä, haltijat.

Ei voi kuitenkaan olettaa, että kaikki yhteisön jäsenet olisivat yhtä lailla olleet pyhimysten kannattajia tai heidän juhlintansa harjoittajia. Vaikka 1600-luvun taakse ei tiedoissa pääse, dokumentit tältä vuosisadalta osoittavat, että tuolloin oli paikallisyhteisöissä niitäkin, jotka tuomitsivat naapuriensa harjoittamat pyhimysten päivien vietot ja runot.

Pyhimysten tekeminen omaksi tapahtui monin tavoin, kuten edellä tapautuskimpuksina esitellyt Pyhä Anna, Pyhä Tapani ja Pyhä Katariina, ja seuraavassa luvussa tarkasteltava Neitsyt Maria, osoittavat. Tapanin ja Katariinan juhlilla oli selkeästi sukupuolittunut leima: Tapania muistettiin miehisen ilonpidon ja hevosten hyvinvointia edistävän juhlinnan kautta, Katariinan juhla oli naisten, karjan- ja lampaiden hoitajien, kehääjien ja kankaankutojien juhla, johon miehet saattoivat myös jossain määrin osallistua. Katariinalle luettiin pyyntöjä ja rukouksia navetassa, ja hevostalli oli Tapania muistettaessa pyhä paikka. Näiden pyhimysten juhlit osoittavat, kuinka rahvas otti ilon irti pyhimystensä muistamisesta runsaan ruoan ja juoman sekä yleisen riehakkuuden kautta. Näissä kuten muissa vastaavissa juhlissa maljojen, *koosien* ja *vakkojen* juonti saattoi yltyä hurjaksikin, mutta kyseessä oli pohjimmiltaan uskonnollis-sävyinen, rituaalinen tapahtuma, jossa elinkeinoyhteisö varmisti menestystään ja lujitti yhteisöllisyyttään.³¹⁰

Tapanin virsi ja *Katriinan poltto* edustavat pyhimysuskon runomuotoisia perusmyyttejä ja ovat siinä mielessä pyhimysteeman kannalta keskeisiä. *Tapanin virren* suomen- ja ruotsinkieliset muodot saattavat periytyä

310 Esikristillisen Ukon ja kristillisten pyhimysten vakoista ja maljoista sekä niiden yhteyksistä ja eroista ks. Haavio 1967, 148–160, 274–277; Siikala 2012, 395–401; Kuha 2016, 146–149. Se, että vakka käännetään 1500- ja 1600-luvun lähteissä sanalla *gilde* t. *gille*, 'kilta', viittaa siihen, miten läheisiksi nämä juhlinnan yhteisölliset muodot koettiin (vrt. Siikala 2012, 398; Piippo 2001, 202). Toisaalta *gille*-sanalla oli monia toisiinsa limittyviä merkityksiä, esim. "(fest)måltid l. dryckeslag som bekostas grn deltagarnas bidrag"; "gästabad, kalas, bjudning, samkväm, dryckesgille" (*Svenska Akademiens ordbok*: gille).

jo varhaisemmalta ajalta, *Katriinan polton* ilmeisesti myöhäiskeskiajalta. Molemmat näyttävät saaneet alkuinspiraationsa enemmän eurooppalaisista suullisista laulukulttuureista kuin kirkollisista lähteistä.

Länsisuomalaisen *Tapanin virren* ilmaisussa on paljon ”omaa”, mikä tarkoittaa tässä sitä, ettei se näytä perustaltaan rakennetun muiden kalevalamittaisten runojen aineksista. Se on kuitenkin ollut jatkuvasti elävässä tilassa, sen tulkinnallisissa variaatioissa on kosketuksia muuhun runostoon, erityisesti loitsuihin ja epiikkaan, siihen on aina yhdistetty pitolaulujen teemoja ja ainakin 1800-luvun alkupuolelta lähtien arkkiveisujen säkeistöjä, jotka Varsinais-Suomessa lopulta pian syrjäyttivät itse virren. Tapaninpäivä on muutenkin ollut kirjallisen ja suullisen laulun elävä kohtauspaikka virsi- ja *Piae Cantiones* -esityksiin. Itäsuomalainen *Katriinan poltto* taas näyttää alun perin koostetun jo olemassa olleen mytologisen ja kertovan kalevalamittaisen runoston jaksoista. Runon jaksojen liittäminen *Tulen sanoihin* ja Katariinan tekeminen palohaavojen parantajaksi ovat myyttistäneet pyhimystä yhä enemmän ihmisten auttajien joukkoon. Näiden runojen sekä katariinapäivään liittyvien rituaalien tapauksessa pyhimys näyttää asettuneen aikaisempien mytologisten olentojen rinnalle tai paikalle.

Miksi pyhimysperinteet säilyivät reformaation jälkeen pitkään, joisakin tapauksissa 1800-luvulle asti? Asiaa on yleensä selitetty sillä, että useimmat säilyneistä pyhimyskulteista liittyivät elinkeinojen ja kalenterin merkittäviin taitekohtiin ja niitä juhlistaviin rituaaleihin. Myös suomalaisen papiston sallivuus, pehmeys, lähellä rahvasta eläminen ainakin 1600-luvun puoliväliin asti on ilmeisesti ollut merkittävä tekijä. Oli syy mikä tahansa, rahvas ei uudella ajalla kokenut pyhimyksiään menneen katolisuuden jäänteiksi, vaan toimiviksi auttajiksi nykyhetkensä todellisuudessa.

Suomalainen Neitsyt Maria: parantaja, loistava näky, rukoiltava apu

Neitsyt Maria -kultti tai virallisemmin -kunnioitus on elänyt itämeren-suomalaisessa kulttuurissa ortodoksisen idän ja katolisen lännen rajalla enemmän tai vähemmän esikristillisiin traditioihin kietoutuneena. Sama ilmiö kertaantuu pyhimysperinteissä, mutta Marian hahmossa tilanne korostuu: hänen keskeinen asemansa katolisessa ja ortodoksisessa kirkollisessa elämässä heijastuu muita pyhiä vahvemmin myös alueen rahvaankulttuureissa. Tästä kertoo sekin, että Maria on suomalais-karjalaisen loitsurunouden yleisimmin mainittu auttaja ja Karjalassa myös kertovien runojen sankaritar. Maria-perinteet tarjoavat siis kiintoisan näköalapaikan esikristillisen ja kristillisen, kirkollisen ja kansanomaisen, itäisen ja läntisen sekä katolisen ja protestanttisen Maria-kuvan eriaikaisiin kosketuksiin, sulautumisiin ja törmäyksiin.

Maria on ollut enemmän tai vähemmän merkittävä hahmo kaikissa Euroopan rahvaankulttuureissa.¹ Tässä luvussa lähtökohtana on keskiaikaisen Turun hiippakunnan piirissä kunnioitettu Maria sekä hänen reformaatiossa muuttunut tulkintansa. Kansanrunoaineistoa lähestytään ensin vanhimpien rahvaankulttuurin lähteiden kautta: missä yhteyksissä ja miksi nämä dokumentit on kirjoitettu, minkälaisena Maria niissä näyttäytyy? Sitten edetään tarkastelemaan niitä rahvaan Maria-kulttuurin

1 Ks. esim. HDA 5, 1164–1671.

piirteitä, joita hiippakunnan ydinalueelta – Varsinais-Suomesta, Satakunnasta, Hämeestä, Etelä-Pohjanmaalta ja Uudeltamaalta – on myöhemmin tallennettu. Lopuksi hahmotetaan itäsuomalaisen, lähinnä protestanttisilla alueilla ilmaistun Maria-kuvan keskeisiä teemoja. Perusaineistona on loitsurunous, koska siinä on säilynyt eniten Neitsyt Mariaan liittyviä kansanomaisia mielikuvia ja kielellisiä ilmauksia.²

Aineistokuvauksen kautta pohditaan seuraavia seikkoja: Onko vanhakantaisesta kalevalamittaisesta perinteestä suhteellisen köyhä Länsi-Suomi säilyttänyt Maria-perinteitä? Jos on, onko niissä katoliseen keskiaikaan viittaavia piirteitä? Miten reformaatio vaikutti kansan Maria-kulttuuriin? Näkykö vanhimmissa suomenkielisisä virsissä ja hengellisissä lauluissa välähdystäkään kansanomaisesta Maria-kuvasta? Miten savolainen loitsu- ja rukousaineisto liittyi itään, miten länteen?

MARIAN ASEMASTA KESKIAJAN SUOMESSA

Kirkollisesta näkökulmasta katsoen keskiajan katolinen Suomi oli Neitsyt Marian maa. Suomen kristillistäminen ja kirkollinen järjestäytyminen oli tapahtunut Marian nimissä. Syynä oli Maria-kultin ensimmäinen suuri kukoistus koko läntisessä Euroopassa toisen vuosituhannen alussa. Hautalöydöt osoittavat, että tietoa Mariasta oli tihkunut Suomeen jo ennen virallista kristillistymistä riipusten kuvissa ja teksteissä, sekä idästä että lännestä.³

Maria-keskeisyys ilmenee monissa Turun hiippakunnan kirkollisissa käytänteissä. Maria oli tunnuskuvaan niin hiippakunnan vaakunoissa kuin Varsinais-Suomen sinetissäkin. Hiippakunnan ensimmäisessä sinetissä itse piispa kaniikkeineen on polvillaan Marian ja lapsen edessä.⁴ Ensimmäinen piispankirkko Koroisissa nimettiin Marialle; myöhemmissä Nousiaisten ja Turun kirkoissa *patronukseksi* eli suojelijaksi

2 Loitsurunojen Maria-kuvaa ovat kansanuskon ja mytologian tutkijat käsitelleet yleisesitystensä Marialle omistetussa kappaleessa (esim. Krohn 1915, 214–245) tai häneen liittyvien teemojen yhteydessä (esim. Haavio 1967, 445–447; Siikala 2012, 293–294, 343–344 ym.), mutta Maria-loitsujen perustutkimus puuttuu, muutamaa erityiskysymyksiin keskittyvää artikkelia (esim. Kaukonen 1942; Viljakainen 2005; Wolf-Knuts 1999) ja lukuisia opinnäytteitä (esim. Wolf-Knuts 1974; Koivula 1997; Hiljanen 2013) lukuun ottamatta.

3 Edgren 1993, 28–29.

4 Pirinen K. 1991, 82; Edgren 1993, 28–33.

hänen rinnalleen nostettiin paikallinen pyhimys piispa Henrik. Suomen keskiajan kirkkoista tiedetään Marialle – usein jonkun muun pyhimyksen kanssa – omistetuiksi yhteensä 17 kirkkoa: Varsinais-Suomessa seitsemän (edellä mainittujen Turun ja Nousiaisten lisäksi Kalannin, Kemiön, Naantalın ja Maarian); Satakunnassa kaksi (Kokemäen ja Sastamalan), Hämeessä yksi tai kaksi (Hollolan, ehkä myös Pälkäneen), Etelä-Pohjanmaalla kaksi (Mustasaaren ja Närpiön), Uudellamaalla kaksi (Pohjan ja Porvoon), Etelä-Karjalassa kaksi tai kolme (Viipurin dominiikaanikirkko ja Viipurin kaupunginkirkko, ehkä myös Vehkalahden kirkko).⁵

Kivikirkkoja edeltävästä tai ympäröivästä puukirkkojen kulttuurista ei tiedetä yhtä paljon, mutta monet säilyneet puuveistokset kertovat omalla tavallaan Marian koetusta läsnäolosta varhemmissakin kirkkotoiloissa. Vanhin Maria-veistoksista on Reininmaalla 1200-luvun alussa tai 1100-luvun lopulla pähkinäpuusta veistetty Korppoon Madonna, joka istuu tuolillaan yksin, ilman lasta.⁶

Mariaa kuvaava kirkkotaide – seinämaalaukset, puuveistokset, reliefit, tekstiilit, osin tuontia Euroopasta, osin kotimaista tekoa – oli koko keskiajan rikkaasti edustettuna jokaisessa Suomen kirkossa. Erityisen paljon hankittiin kirkkoihin madonnataidetta 1400-luvun lopulla, Marian kunnioituksen uuden kukoistuksen aikana. Säilynyt kuvallinen kokonaisuus sisältää yksinäisten Marioiden, erilaisten Maria ja lapsi - sekä – myöhäis-keskiajalla – Anna, Maria ja lapsi -asetelmien lisäksi kertovaa ainesta: esityksiä Marian elämän tapahtumista (sikiäminen, syntymä, kirkkoon-tuonti, ilmestys, Kristuksen syntymä ja kuolema, Marian taivaaseen-astuminen ja Marian taivaallinen kruunaus). Tavallista enemmän Suomessa oli kuvallisia esityksiä Marian tekemistä ihmeistä ja tulkintoja hänen merkityksestään tavalliselle ihmiselle: auttajana, esirukoilijana niin elämän myrskyjen keskellä kuin kuoleman hetkellä (esimerkiksi

5 Hiekkänen 2007; Edgren 1993, 29–30. Lukumäärä on säilyneidenkin kirkkojen osalta osin epävarma ja hävinneiden kirkkojen osalta täysin puutteellinen, mutta se kertoo joka tapauksessa Marian merkityksestä. Pyhälle Olaville ja arkkienkeli Mikaelille oli vastaavien tietojen mukaan omistettu vielä enemmän kirkkoja.

6 Ks. esim. Räsänen 2009, 145 viite 35; Edgren 1993, 56–57. Jeesus-lapsi on hänellä sylissä ollut, mutta se on sieltä irrotettu tai irronnut (ks. Nygren 1951, 21–23).

Marian vaippa -tyyppi, jossa Maria laskee suojelevan vaippansa ihmisjoukon ylle). Kirkkomaalauksien ihmeissä Maria pelasti ihmisiä hukkamasta, kuolemasta, paholaisen vallasta. Marian rooli ilmaistaan maalauksissa joskus sanallisestikin, rukoustekstejä käyttäen, kuten Maarian kirkon eteläseinästä voidaan yhä lukea: *Sancta Maria – ora pro nobis* ("Pyhä Maria, rukoile puolestamme").⁷

Mariaa kuvaava kirkkotaide liittyi osin kirkollisiin juhlapäiviin, jotka rytmittivät katolisen kansan elämää. Maria oli luonnollisesti olennainen Kristuksen syntymän ja kuoleman juhlissa jouluna ja pääsiäisenä, mutta hänelle yksinkin omistettuja juhlapäiviä oli keskiajan lopulla seitsemän. Vanhimpia, kristillistymisen alusta asti tunnettuja juhlia olivat Marian syntymä (*Nativitas Mariae* eli Syys-Maaria 8.9.), Marian ilmestyminen (*Annunciatio Mariae* eli Kevät-Maaria 25.3.), Marian puhdistus (*Purificatio Mariae* eli Kynttilänpäivä 2.2.) ja Marian taivaaseenottaminen (*Assumptio Mariae* eli Jälki-Maaria 15.8.). Myöhäiskeskiajalla juhliin lisättiin Marian etsikko eli kohtaaminen Elisabetin kanssa (*Visitatio Mariae* eli Heinä-Maija 2.7.), Marian sikiäminen (*Conceptio Mariae* 8.12.) ja Marian kirkkoonvienti kolmevuotiaana (*Praesentatio Mariae* 21.11.). Kirkkoonvientiä lukuun ottamatta nämä juhlat olivat korkeimman arvon juhlia (*totum duplex*). Kahdeksas juhla oli Marian kärsimysten muistelu päivä (*Compassio Mariae*), jonka ajankohta riippui pääsiäisestä.⁸ Juhlien suomenkieliset nimitykset ovat olleet käytössä myöhemmässä perinteessä ja osoittavat, mitkä juhlat ovat juurtuneet kansan mieleen.⁹

Marian merkittävä asema Turun hiippakunnan kalenterissa ja kirkollisissa teksteissä on selvästi nähtävissä hiippakuntaa varten vuonna 1488 painetussa dominikaanisessa messukirjassa *Missale Aboense*. Dominikaaninen kulttiperinne liturgisine teksteineen oli virallisesti vallinnut Suomessa jo 1300-luvulta asti, luonnollisesti paikallisina muunnelmin. Nyt julkaistu Marialle omistettu messukirja, johon oli sisällytetty myös Turun hiippakunnan omia lisäyksiä ja painotuksia, muun muassa tavallista rikkaampi Maria-sekvenssien osasto, kiteytti liturgisen mallin

7 Nygren 1951; Edgren 1993; Räsänen 2009.

8 Pirinen K. 1991, 167; Binder 1996, 53–60; Suomi 1979, 39–40.

9 Vilkuna 1991, 41, 69, 174, 211.

ja helpotti käytännön yhtenäistämistä hiippakunnan alueella.¹⁰ Maria-kuvan tärkeä lähde, paljolti tutkimaton, on myös säilynyt latinankielinen kirkkolauluaineisto, joka edustaa eriaikaisia kerrostumia 1100-luvulta 1600-luvulle.¹¹ Hieno paikallinen Maria-laulu sisältyy esimerkiksi Uskelan messulaulukirjan *Kyrie eleison* -tekstin Maria-ylistykseen. Ne on lisätty vuosien 1518 ja 1534 välissä ”Herra” ja ”armahda” -sanojen väliin, esimerkiksi: ”Herra joka pyhitit Marialle seitsenmuotoisen hengen täyttämän sydämen, armahda.”¹²

Missale Aboensessa julkaistut Marialle omistettujen juhlapäivämessujen, votiivimessun ja sekvenssien tekstit sisältävät kussakin tilanteessa ajankohtaisen Marian elämän muistelun lisäksi Marian ylistystä, kiitosta, pohdintaa hänen merkityksestään Jumalan äitinä sekä vetoamista häneen. Liturgisissa teksteissä ja kirkollisissa lauluissa toistuvat yhtenäen Marian perusmääreet: neitsyt (*virgo*), äiti (*mater*), armo (*gratia, misericordia*), pyhä (*sancta*), hurskas (*pia*). Äitiyteen liittyvä ruumiillisuus on ollut ylistyksen kohteena niin lauluissa kuin ihmekertomuksissa ja kirkkotaliteissa: Marian kohtu (*uterus, vicis*), rinnat (*mammulae*), maito (*lac*). Etenkin hymneissä ja sekvensseissä on viljelty Maria-metaforiikkaa: lilja, ruusu, meren tähti. Monet metaforat symboloivat häntä neitseellisyyden kautta: suljettu portti, sinetöity lähde, aidattu yrttitarha, palava pensas.¹³ Tässä yhteydessä merkittävä Maria-puheen piirre on suora puhuttelu, pyyntö, rukous, joka on Mariaan liittyvien kirkollisten tekstien ja laulujen keskeinen modalityetti. Katolisessa teologiassa Mariaan vetoaminen perustuu ajatukseen hänestä välittäjänä (*mediatrix*) ihmisen ja Kristuksen välissä. Tämä kyky johdetaan äidin ja pojan suhteesta, rakkaudesta, joka pehmentää tuomari-Kristuksen sydämen. Tästä näkökulmasta Mariasta kehittyi keskiajan mittaan lähes kaikkivoipa: äidiltään poika ei voinut kieltää mitään.

Marian välittäjyydellä ei olisi ollut merkitystä ilman myötelävää sydäntä. Toinen yhtä keskeinen Mariaan liitetty käsite, armo, takasi sen, että häneen kannatti vedota. Niinpä häneltä yhtä mittaa pyydettiin paitsi

10 Pirinen, K. 1991, 87; Binder 1996, 24–27; Keskiäho 2010, 93–96.

11 Ks. esim. Taitto 2000, 132; Taitto 2002.

12 Taitto 2002, 150.

13 Ks. esim. Binder 1996, 90–92; Hirn 1909, 416–449.

esirukousta oman tai läheisten tai yleensä ihmisten sielun puolesta myös apua elämän ahdingoissa. Myöhäiskeskiajalla jumalansynnyttäjäyden (*Dei genitrix*) ja myötäkärsimyksen (*compassio*) vahvempien tulkintojen pohjalta Maria alettiin nähdä myös aktiivisena pelastuksen myötävaikuttajana (*corredemptrix*), jolloin häneen voitiin yhdistää jopa Jumalaan verrattavia piirteitä.¹⁴

Marian merkityksestä kertoo se, että *Ave Maria* eli *Enkelin tervehdys* oli Suomessakin keskiajalla yksi kolmesta pyhästä tekstistä – *Apostolisen uskonnustuksen* ja *Isä meidän* -rukouksen rinnalla – jotka opetettiin kansankielellä ja jotka ihmisten viimeistään 1441 annetun säädöksen nojalla edellytettiin osaavan ulkoa.¹⁵ Keskiaikaisessa virallisessa muodossaan *Ave Maria* sisälsi ainoastaan Enkelin ja Elisabethin tervehdykset. Käytännössä sitä alettiin jo 1400-luvun alussa jatkaa rukoussanoin, jotka sisälsivät esirukouspyynnön. Mitä luultavimmin näin tapahtui myös Suomessa. Katolinen kirkko virallisti nämä rukoussanat vasta uskonpuhdistuksen jälkeen muodossa ”Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis peccatoribus, nunc et in hora mortis nostra.” (”Pyhä Maria, Jumalan äiti, rukoile meidän syntisten puolesta, nyt ja kuolemamme hetkellä.”)¹⁶

Marian kunnioituksesta kirkkokansan keskuudessa kertovat lähteet ovat niukkoja mutta puhuvia. Maria-alttareille annettiin lahjoja ja testamentteja. Nimenomaan naiset näyttävät olleen tässä suhteessa aktiivisia. Esimerkiksi Lucia Olofsdotter testamenttasi vuonna 1455 Nousiaisten kirkon Maria-altarille parhaan pukunsa ja korunsa. Ne lienee tarkoitettu puettavaksi puuveistos-Marian ylle – käytäntö oli yleinen Euroopassa.¹⁷ Turun tuomiokirkon reliikkien joukossa on yhä kappale villakankaista mekkoa, joka Heini Kirjavaisen mukaan on ommeltu 1300-luvulla, mutta korjailtu, ja täydennetty ja käytetty, oletettavasti Maria-veistoksen päällä, 1400-luvun puolivälistä 1600-luvun alkuun asti. Mekosta on leiketty paloja, mikä viittaa niiden käyttöön reliikkeinä. Tuomiokirkossa ei ole säilynyt puisia Maria-veistoksia, mutta vuodelta 1515 on tieto ”Pyhän

14 Edgren 1993, 21–25.

15 Ks. s. 311 ja esim. Pirinen, K. 1991, 250.

16 Ks. Edgren 1993, 149.

17 Kirjavainen 2015, 333.

Neitsyen kuvasta”, jonka päässä oli kruunu ja joka oli puettu paljetein koristeltuun mekkoon – ehkä juuri tähän.¹⁸

Marian pukemisesta kertovat myös jotkut keskiajan kirjalliset dokumentit sekä puuveistokset. Kun kirkkojen hopeaesineet Kustaa Vaasan käskystä takavarikoitiin, jäi luetteloihin useita tietoja Marialle kuuluneista kapoista tai viitoista, esimerkiksi Rymättylän Anna- ja Neitsyt Maria-veistoksiin kuuluneiden kappojen (*kåpa*) koristeista. Myös Marian ja pyhimysten kruunut vietiin, Suomesta yhteensä neljätoista.¹⁹ Joissakin säilyneissä puuveistoksissa on merkkejä puettuna olemisesta, kuten Korppoon madonnan päähän kaiverrettu kruunun sija. Marian kruunut olivat tavallisenkin ihmisen käytössä: kruunua tiedetään keskiajalla lainatun, ilmeisesti Suomessakin, maallisille morsiamille häiden ajaksi.²⁰ Ruotsista on useita tietoja puuveistoksista, joissa Marian sylistä on viety lapsi tai tämän pää, ja ilmiötä on selitetty mahdollisella synnyttymagialla.²¹ Olisiko Korppoon madonnalta puuttuvan lapsen tilanne juuri tämä?

Siitä, miten suomenkielinen rahvas keskiajalla ymmärsi kirkollista puhetta, Mariasta puhumattakaan, ei ole dokumentteja. Koska tiedetään kansankielelläkin saarnatun ja opetetun, oletetaan katolisen uskon peruspiirteiden ja niiden joukossa niin keskeisen Maria-kuvan välittyneen muodossa tai toisessa rahvaalle.²² Voi kuvitella, että erityisesti omien juhlapäiviensä messuissa, saarnoissa, rukouksissa ja lauluissa Marian hahmo nousi kirkkokansan huomion kohteeksi. Kunkin päivän tapahtumiin liittyvät kuvat ja veistokset nähtiin tällöin varmasti ”uusin” silmin, rituaalisen nyt-kokemuksen vahvistamina.

Entä kun ei ymmärretty kirkon kieltä? Järkeen käyvä ajatus on, kuten keskiajan käsikirjoitusten tutkija Åslaug Ommundsen on esittänyt,

18 Kirjavainen 2012; Kirjavainen 2015, 326–331.

19 Kirjavainen 2015, 331–332.

20 Pylkkänen 1953, 35. Dokumentteja Marian tai pyhimyksen kruunun käytöstä morsiamen päässä Suomesta ei keskiajalla ole, mutta Pylkkänen pohjaa tulkintansa kansainväliseen aineistoon, kruunujen olemassaoloon sekä morsiamen kruunujen myöhempään käyttöön esim. pappilan emäntien lainaamina.

21 Stolt 1996, 411–414.

22 Yleisesti jaettu käsitys kansanrunoudentutkimuksessa, esim. Siikala 2012, 177; myös esim. Pirinen K. 1991, 259; Tahkokallio 2010, 75.

että liturgisissa teksteissä loputtomina soljuvat ydinkäsitteet suodattuvat – toiston, kontekstin, musiikillisten piirteiden, mahdollisten oma-kielisten selitysten ja kuvien tulkitsemina – kieltä ymmärtämättömän mutta alttiin rituaalin kokijan tajuntaan.²³ Marian kohdalla tällaisia mieleen iskostuvia ydinsanoja ovat olleet ainakin yllä mainitut *virgo, mater, gratia, misericordia, sancta, uterus, vicis, mammulae*. Kielimuurin ylittäväksi voi olettaa myös kielen ja laulun sävyn, laadun, moduksen: puhuttelun, rukouksen, pyynnön. Kaikki nämä läpäisevät, ehkä pyhiksi koetut elementit kiinnittyivät sitten johonkin vanhastaan ymmärrettyyn, omaan, ja muodostivat uusien ymmärrysten ketjuja.

Tämä kaikki on kuitenkin arvailua. Emme tiedä. Ainoa mahdollisuutemme on turvautua rahvaankulttuurin myöhempään dokumentteihin. Niiden perusteella on päätelty, että kansa sisäisti viimeistään myöhäiskeskiajalla Marian kunnioituksen syvästi omakseen. Maria-kuvan oma-kielisiä ilmauksia alkaa kuitenkin tulla näköpiiriin vasta ensimmäisten suomenkielisten lähdeaineistojen myötä uuden ajan alussa, kun Neitsyt Marian kirkollinen loistokkuus oli himmennyt ja hänen julkinen tulkintansa asettunut uuteen muottiin.

Reformaatio: Marian muuttuva kuva

Reformaation aikana pyhimykset, heistä ylimpänä Neitsyt Maria, joutuivat ankaran kritiikin kohteeksi. Kysymyksessä ei ollut täydellinen hylkääminen, vaan uudelleenarviointi. Nämä ennen lähes jumaloidet olennot poistettiin pyhyiden kategoriasta. Mariastakin tehtiin vain ihminen, vaikka esimerkillinen, eikä häntä siksi enää saanut jumaloida eikä lähestyä rukouksin. Vain yksi ja ainoa – Kristus – sai olla Jumalan ja ihmisten välissä.

Asian sisäistäminen oli kuitenkin hidas prosessi, jopa uskonpuhdistajilla. Mikael Agricola on oiva esimerkki siitä, miten osittaista Mariasta

23 Ommundsen 2013, 50, 52, 57, 64–65.

luopuminen reformaatioaikana oli.²⁴ Oppi-isänsä Lutherin tavoin Agricola piti katolisen kirkon suurena virheenä sitä, että Kristuksen rinnalle oli nostettu muita välittäjiä ja auttajia ja että näiden suhteen oli nojautettu epäraamatullisiin traditioihin. Silti hän syrjäytti Marian katolisia piirteitä hitaasti ja kunnioittavasti. Hän käänsi keskiaikaisen *Ave Maria*-tekstin kaksi kertaa erillisenäkin rukouksena (*Abckiriassa* 1543, *Rucouskiriassa* 1544 ja lisäksi osana *Uuden Testamentin* suomennosta 1548), mutta ei suinkaan ainoana: Lutherin *Bethbüchlein* (1522, viimeinen painos 1543) ja *Festpostilla* (1527) sisälsivät vielä *Ave Marian*, samoin Olaus Petrin *Een lijten postilla* (1530).²⁵ Agricolan useita esikuviaan suurempaa pitäytymistä traditiossa ehkä osoittaa se, että hän julkaisi tekstin niin aapisessa kuin rukouskirjassa vanhassa yhteydessään, rinnan *Isä meidän*-rukouksen kanssa.²⁶

Rucouskiriassa Agricola julkaisi *Ave Marian* suomennoksen yhteydessä tunnetun suomennoksensa Lutherin rukouskirjan *Ave Maria*-kommentista otsikolla ”Terue Marian toimitus”.²⁷ Siinä hän aluksi toteaa, että Maria ei ole omasta ansiostaan, vaan Jumalan armosta saanut lahjat, joista me hänen kauttaan kiitämme Jumalaa. Niinpä *Enkelin tervehdys* on ymmärrettävä oikein:

Nin mös tesse Engelin teruetyxes, Eij sinun pide Maria Jumalan Eijtijie cumardhaman, ia hende rucoleman, mutta maijnitze waijwoin henen Nimense, ia sano. O caikiwaldias Jumala, quingas caunihin loondocappalen rakensit, hen olchohon hyuestisiugnattu ia sine ioca henen nijn corkiasti lahijoijlilas ylistit, anna mös minulle sinun armos etc. Nijn ettei sinun sydhemes sen Marian pälle itzens lootta ia turwa, mutta ettes nein henen cauttans, Christusen tyge, ia itze Jumalan tyge itzens nostakan.²⁸

24 Etenkin Agricolan *Rucouskiriaa* on pidetty Marian osalta ristiriitaisena, aikakausten rajalla horjuvana (Binder 1996, 187, 204) tai jopa hänen ”katolisimpana” teoksenaan (Suomi 1967, 338). Teoksen *Ave Maria* -kritiikin rajuutta on selitetty sillä, että Agricola päätyi jyrkempään kantaan mm. Lutherin vaikutuksesta vasta työn loppuvaiheessa (Suomi 1967, 346).

25 *Ave Marian* luterilaisesta uudelleentulkinnasta ja rukouksesta luopumisen hitaudesta Ruotsissakin ks. Pahlmblad 1996, 601–607.

26 Binder 1996, 135–137, 187.

27 Agricolalla oli käännöksensä pohjana myös Lutherin rukouskirjan latinannos (Binder 1996, 187), mikä näkyy selvästi joissakin *Ave Marian* selityksenkin ilmaisuissa.

28 Agricola I, 838–839; Binder 1996, 190.

Kaikesta on annettava kunnia Jumalalle, ei Marialle, Agricola tähden-tää, ja toistaa moneen kertaan perusajatuksen: *Ave Maria* ei ole rukous eikä anomus, vaan kiitos ja ylistys Jumalalle. Tämä tervehdys sopii toimittaa toisaalta jumalallisena ajatteluna Marialle suoduista lahjoista, toisaalta toivottaen ja rukoillen, että jokainen sitä juuri tällaisena pitäisi. Alaluvussa ”Nijnnen lahijain luetus Mariasa” selvitetään lähemmin Marian saamat neljä lahjaa: 1) ”Jumalan armahaisena” Maria vapautettiin synneistä, 2) Jumala on hänen kanssaan ja vaikuttaa hänen lävitseen, 3) Maria on ”hyuestisiugnattu”, ainutlaatuinen naisten joukossa tullessaan raskaaksi pyhästä hengestä ja synnyttäessään kivuttomasti, 4) myös hänen ruumiinsa hedelmä on hyvästisiunattu ja siunaa meitä kaikkia ja vapauttaa kirouksesta. Agricola painottaa Marian arvoa Jumalan lahjojen hoitajana ja jopa poikkeaa Lutherista kääntäen tämän ”hän” -sanan ylistystermein: ”se pyhe corckia Neitzzy”.²⁹

Tekstin päättää ”Toijuotus”. Jos jotain rukousta tässä tarvitaan, toteaa Agricola, on rukoiltava niiden puolesta, jotka tätä ”syndymyst ia täte Eijitije kiroleuvat” ja siten evankeliumia ja totista Jumalan sanaa pilkkaavat. Näitä ovat ”Juttahat, Pauliset, ia Eriseuraijset”. ”Kiroleumisella” Agricola tarkoittaa *Ave Marian* väärinkäyttöä, joka on synniksi luettava:

Teste sijs päteten, etteij yxiken raskaman täte Eijitije, ia Lasta kirole, quin ne iotca hulluijlla lughuijlla, Marian Psaltarella, Rosinkranzille, ja monella Terue Marialla, hende palueleuat, ia temen teruetyxen alati suusansa piteuet. Sille he parallans ne ouat, iotca Jumalan sanat, wskon, ia itze Christusen corckiamasti vihauat, nieteulat, ja pilcauat.³⁰

Termistö, joilla Agricola *Ave Maria* -rukouksia määrittelee – ”hulluijlla lughuijlla, Marian Psaltarella, Rosinkranzille, ia monella Terue Marialla” – on Marianpsalttaria lukuun ottamatta käännetty Lutherin tekstistä (*stultis precatiunculis – viel rozenkreutzen – das Aue Maria ymer ym mauil haben*).³¹

29 Binder 1996, 189. *Rucouskirian* lyhyet sitaatit jatkossa Binderin teoksesta (1996, 187–200).

30 Agricola I, 842; Binder 1996, 197.

31 Vaikka Luther ei mainitse Marianpsalttaria rukouskirjassaan, termi esiintyy hänelläkin kriittisessä valossa ruusukon rinnalla ainakin Marian visitaatiopäivän saarnassa v. 1528 (Binder 1996, 196, 200).

Rukousluettelon moninaisuus johtuu *Ave Marian* monenlaisesta käytöstä. Varhaiskeskiajalta lähtien *Isä meidän*- ja *Ave Maria* -rukouksia toistettiin yksin tai vuorotellen tai vaihtelevina sarjoina; rukousten yhdistelmä juurtui eurooppalaiseen kansanhurskauteen. Ruusukko (*Rosenkranz, rosarium*) -termi perustui jo 1200-luvulla levinneisiin legendoihin, joiden mukaan Neitsyt Maria poimi hartaiden rukoilijoiden huulilta rukoukset, joista, ruusuiksi muuttuneina, hän teki itselleen ruususeppeleen. Rukousnauha, joka aiemmin oli liittynyt *Isä meidän*-rukoukseen, alkoi yhä enenevässä määrin symboloida Marian ruusu-seppeltä ja sai nimen ruusukko, samoin kuin sen avulla toistettu rukouspalveluskin. Myöhäiskeskiajalla *Ave Mariaa* ja *Isä meidän* -rukousta vuorotellen toistava hartausharjoitus, ruusukkorukous, kehitettiin laajaksi meditatiiviseksi hartauspalveluksi, jossa *Ave Marian*, *Isä-meidän* rukousten ja *Apostolisen uskontunnustuksen* toistamisten väleissä muisteltiin ”salaisuuksia” eli surullisimpia, iloisimpia ja kunniakkaimpia tapahtumia Kristuksen ja Marian elämässä. *Marianpsalttari* oli tältä pohjalta 1400-luvun lopulla pitkälle kehitelty, psalmien (150) lukumäärän mukaan rakennettu muunnelma. Se levisi Saksasta Ruotsiin niin sanottujen Marianpsalttarin kiltojen muodossa, ja sen perusteksti, Alanus de Rupen *De dignitate et utilitate psalterii beate Marie virginis* julkaistiin Mariefredin kartusiaaniluostarissa vuonna 1498, Hämeenlinnassa tuolloin elävän ruotsalaisen mahtinaisen Ingeborg Tottin rahoittamana. Veljeskunta eli Ruotsissa yllättävän voimakkaana vuosina 1480–1550, ja siksi Olaus Petri katsoi aiheelliseksi tuomita se tyhjäksi ja epäamatulliseksi Strängnäsin saarnastuolista vuonna 1523.³² Ainakin yksi kappale de Rupen teosta on säilynyt Suomessa.³³

Agricolan kieltosarjaa voisi yrittää tulkita seuraavasti: ”Hullut lughut” viittaisi pitkiin kirkollisiin tai kansanomaisiin Marian ylistyksiin, ”Marianpsaltare” tuohon pitkään rukouskaavaan, ”Rosinkranzi” vaihtelevaan rukousten toistamiseen nauhan avulla tai ilman nauhaa ja ”monet Terue Mariat” vapaamuotoisempaan *Ave-Marian* jokapäiväiseen lausumiseen.

32 Beissel 1909, 229–250; 511–540; Lundén 1963; Courth 1984, 365–368; Pernler 1996, 560–571; Rubin 2010, 332–338.

33 TMA Turun arkkihiippakunnan tuomiokapitulin arkisto, Gummerus-kokoelma. II Painetut teokset. Ks. Gummerus 1912, 117–119.

Kuvaus siis etenisi pitemmistä ja monimutkaisemmista satunnaisempiin ja lyhyempiin käyttöihin.

Lisätessään itsenäisesti Luther-käännökseensä Marianpsaltnin Agricola viitanee siihen, että Suomessakin tätä monipolvista hartausmuotoa harjoitettiin. Toinen mietityttävä käsite on ”hullut lughut”. Sen, että Agricola käänsi Lutherin termin *precatiunculis* (pieni rukous) suomen murteissa yleisesti loitsua tarkoittavalla termillä ”lughu” eli *luku*, voi tulkita niinkin, että hänellä olivat mielessä kansanomaiset Maria-loitsut. Agricolalla ”lughuinen” esiintyy kolmesti ja ”lugu” kerran kristillisen rukouksen merkityksessä, mutta jo 1600-luvun kirjasuomessa sillä on myös merkitys ’loitsu’.³⁴ Sanan merkitysten kaksijakoisuus antaa myös aiheen kysyä, missä määrin kansanomaiset *luvut* mahdettiin – niiden teemasta ja tulkitsijasta riippuen – käsittää kirkollisten lukujen eli rukousten vastineeksi tai vastapooliksi.

Ave Marian selitys on Agricolalla perusteellinen siksi, että *Ave Maria* rukouksena edusti reformaattoreiden mielestä Marian-palvontaa, mutta myös siksi, että itse tekstistä ylistyksenä ja kiitoksena haluttiin pitää kiinni. Sehän on ydinosaltaan raamatullinen. Oli vain ehdottomasti korjattava sen synnillinen, jumalanpilkallinen käyttö.

Rucouskirian kalenteriosaan Agricola merkitsi kaikki Marian juhlat suomenkielisinä, paikoin ehkä kansanomaisenkin nimityskäytännön pohjalta:

Kyndelmesso (”Kynttilämessu”, *Purificatio* 2.2.),

Marian päiue (”Marian päivä”, *Annuntatio* 25.3.),

Marian Etzime päiue (”Marian etsimäpäivä”, *Visitatio* 2.7.),

Iszoy Marian päive (”Iso Marian päivä”, *Assumptio* 15.8.),

Marian Syndyme päiue (”Marian syntymäpäivä”, *Nativitas*, 8.9.),

Marian edesto (”Marian edestuohti”, *Presentatio* 21.11.) ja

Marian sikijeme (”Marian sikiäminen”, *Conceptio* 8.12.).

34 VKK A-0-018; A-0-020; A-0-021; A-0-017. VKS: luku II 2a (rukous) ja 2b (loitsu). Binder (1996, 197) on kääntänyt Agricolan *lughut* saksaksi ’Sprüchen’. ”Luku” merkityksessä ’loitsu’ esiintyy SKVR:ssa kaikilla alueilla Pohjois-Pohjanmaalta Inkeriin asti (SKVR-tietokanta, haku: luku, luvut).

Pyhien rukousosastossakin (*Collecte de Sanctis*) hän piti vielä muutaman epäraamatullisen Maria-päivän (*Assumptio* ja *Nativitas*) kahden raamatullisen (*Purificatio* ja *Annuntatio*) rinnalla. Syntymäjuhlan mukanaolon Agricolalla vielä 1544 on katsottu selittyvän ehkä sillä, että kyseessä oli vanha turkulainen juhlahpyhä.³⁵

Juhlarukoukset Agricola käänsi osittain *Missalesta* uuden opin mukaisiksi muuttaen, pääosin reformaatioajan jo muokatuista käännöksistä, paikoin ominkin painoituksin.³⁶ Marianpäivien rukouksissa Agricola ei kertaakaan vetoa Mariaan välittäjänä, auttajana tai lunastajana. Esimerkiksi kun ilmestyspäivän teksti huipentui *Missalessa* Marian välittäjän-roolin vakuutukseen, *Rucouskiriassa* pyydetään, että me ihmiset voisimme saavuttaa samanlaisen uskon kuin Maria ja sitä kautta saada ikuisen autuuden. Toisaalta Agricola esittää joitakin kauniita epiteettejä puhuesaan esimerkiksi ”cunniallisesta Neitzön Marian” juhlapäivästä tai ”pyhen neitzön Marian” kohdusta, ja säilyttää joskus esikuvasta poiketen Marian kunnianimen ”Jumalan Eijti”.³⁷

Uskonpuhdistuksen jälkeenkin Marian juhlapäivät säilyivät suomalaisessa kalenterissa pitkään, tosin kirkollisina suurina juhlina vain osin ja vaihtelevalla menestyksellä. Sitkeimpiä ovat olleet ilmestyspäivä ja kynttilänpäivä, jotka ovat kalenterissamme kirkkopyhiä yhä, tosin arkipäivistä seuraavaan pyhään siirrettyinä. Marian ja Elisabetin tapaaminen eli *etsikko* sekä Marian kuolinpäivä näkyvät kalenterissa 1700-luvulle asti, Marian sikiämisen ja syntymän päivät 1900-luvun alkuun, vaikka näitä Maria-keskeisiä päiviä ei myöhemmin enää kirkkojuhlina vietetty.³⁸ Mutta joulun pyhissä Marian hahmo jatkoi vaikuttavaa olemassaoloaan.

Latinankieliset juhlapäivien laulut elivät suomenkielisten rinnalla uskonpuhdistusajalla ja sen jälkeenkin vielä pitkään. Monet käsikirjoituksissa säilyneet laulufragmentit osoittavat, että papit kuitenkin

35 Binder 1996, 141–149. *Assumption* mukanaolon Binder selittää raja-asemalla vanhan ja uuden välissä (Binder 1996, 169). Uskonpuhdistajat näyttävät horjuneen Maria-juhlien suhteen. Esim. Luther olisi 1523 säilyttänyt Marian syntymän ja kuoleman juhlat, mutta myöhemmin hylkäsi ne epäraamatullisina (Suomi 1967, 326).

36 Heininen 1981; Binder 1996, 154–166.

37 Heininen 1981, 46, 51, 58; Binder 1996, 156, 162–164.

38 Vilkuna 1969, 68–73.

alkoivat siirtää Maria-ylistyksiä Kristukselle. Tämä näkyy esimerkiksi rukouksessa, joka kuuluu alkuperäisessä muodossaan seuraavasti:

Maria, mater gracie,
mater misericordie,
tu nos ab hoste protege
et hora mortis suscipe.

Maria, armon äiti,
armahtavaisuuden äiti,
suojele meitä vihollisilta
ja puolusta kuoleman hetkellä.

Kahdessa käsikirjoituksessa on säilynyt tämän rukouksen alku korjattuna: ”*Celestis pater gracie, pater misericordie...*” (”Taivaallinen armon isä, armahtavaisuuden isä...”).³⁹ Toinen valaiseva esimerkki liittyy kansanrunoudessa merkittävään aiheeseen, Marian maitoon. Myöhäiskeskiaikaiseen *Breviarum Arosienseen* sisältyvässä laulusarjassa on kiintoisa vetoomus Neitsyt Marian maitoon keinona päästä irti seksuaalisesta halusta:

Per lac Mariae virginis,
quod Iesu rex suxisti,
dele flammam libidinis
in nostra carne tristi.

Kautta Neitsyt Marian maidon,
joka ruokki Jeesus kuningasta,
hävitä pois halun tuli
meidän surullisesta lihastamme.

Tunnetussa Marttilan käsikirjoituksessa (1596) teksti on muutettu avunpyynnöksi Kristukselta: ”Per te nate virginis, qui nasci voluisti...” (Sinun avullasi/kauttasi, joka halusit syntyä neitseestä...)⁴⁰

Marian esiintyminen ensimmäisissä suomalaisissa virsikirjoissa ker-
too sekin Marian muutoksesta, mutta samalla hänen suomenkielisestä,
osin uudella tavalla tulkitusta luterilaisesta läsnäolostaan. Jacobus
Finnon (1583), Hemminki Maskulaisen (1605) ja vuoden 1701 virsi-
kirjojen tekstit sisältävät jokainen enenevän luvun Maria-virsiä. Vuoden
1701 virsikirjassa on 44 virttä, joissa Marian hahmo esiintyy.⁴¹ Maskulai-
sen virsikirjaan verrattuna siinä oli vain neljä uutta Maria-virttä,⁴² joten

39 Haapanen 1930, 99–103 (sit. s. 100).

40 Kurvinen 1929, 143–144.

41 Lempinen 1970, 24.

42 Väinölä 1995: virret 5 (tehty 1646), 141 (1636), 152 (1701) ja 338 (1674).

valtaosa Maria-aiheista periytyy Finnon ja Hemmingin suomennoksista ja omista virsistä ennen vuotta 1605. Vuoden 1701 virsikirjan kautta ne jatkoivat vaikuttamistaan 1800-luvun lopulle asti.

Näistä Maria-virsistä puolet on käännöksiä keskiaikaisista lauluista tai raamatullisista teksteistä, vajaa puolet reformaation aikaisista sak-salaisista ja pohjoismaisista virsistä, viisi on suomalaista tekoa.⁴³ Jotkut virsistä liittyvät marianpäiviin, uskontunnustuksiin, *Te deum* -hymniin tai Kristuksen kärsimyshistoriaan, mutta useimmat (20) Kristuksen syntymään, joulunaikaan. Nuorin virsistä, Laurentius Petri Aboicuksen vuoden 1701 virsikirjaan sepittämä, on rukouksenomainen – siinä pyydetään Jumalalta matkustaville ihmisille samanlaista siunausta kuin Marialle annettiin hänen vaeltaessaan Sakariaan ja Elisabetin luo.⁴⁴ *Visit*-aihe on virsissä usein muutenkin esillä.⁴⁵

Marian roolia on näissä virsissä pidetty passiivisena, koska hänet yleisimmin mainitaan vain tekstien loistavan keskuksen, Kristuksen, neitsyt-synnyttäjänä, ”vailla itsenäistä arvoa”. Silloin harvoin kun hänen ominaisuuksiaan mainitaan, ne ovat ihmisille esikuvalliset nöyryys ja kuuntelevaisuus. Yksilönä, kristologisen tulkinnan ulkopuolella, hän on näkyvissä vain raamatullisissa aiheissa, Kaanaan häissä ja ristin juurella.⁴⁶ Vain joissakin poikkeuksellisissa virsissä on havaittavissa mariaanisista piirteitä, esimerkiksi viittauksia ainaisen neitsyyden teemaan, kunnioittavia lisäyksiä ja Marian ylistystä.⁴⁷

Toisaalta virsiä voi lukea Maria-keskeisestäkin näkökulmasta. Marian esiintyminen vanhassa virsikirjassa on itse asiassa hänen asemansa muutokseen nähden runsasta, jouluvirsissä suorastaan ylitsevuotavan tunteikasta. Hänestä puhutaan juhlavissa, myyttisissä yhteyksissä. Hän on itse voimallisesti äänessä kiitosvirressään, hän on vaikuttavasti läsnä jouluvirsissä jumallapsi sylissään, ja ilmestys- ja etsikonpäivien koh-taukset ovat virsissä toistuvia teemoja.⁴⁸ Häneen liitetään *neitsyt*- ja

43 Virsien alkuperä: esim. Väinölä 1995; Lempinen 1970.

44 Väinölä 1995, virsi 338.

45 Väinölä 1995, virret 112 ja 114. Vuoden 1701 virsikirjan hakemistossa (VKK WK1701-n6a) mainitaan ”P. Marian etzicko P[äivän]” kaksi virttä (ks. esim. Väinölä 1995, virret 48 ja 110).

46 Lempinen 1970, 40, 68, 76, 79, 90, 110.

47 Lempinen 1970, 57–58, 73–74, 79, 110.

48 Väinölä 1995, virret 100–101 (*Magnifikat*); virret 120; 124; 125 (lapsi äidin sylissä); virret 112 ja 114 (Ilmestys); etsikosta ks. nootti 45.

äiti-määreiden lisäksi ylistäviä adjektiiveja, yleisimmin *puhdas*, usein *nuori*, joskus *circas* tai *waga*.⁴⁹ Monet säkeet, joissa hänet mainitaan, ovat poeettisesti vahvoja ja merkitykseltään suuria: ”Neitzes macais mittamatoin, Cohtun mahdui määrätöin, Maan ja Taiwan täyttäjä”.⁵⁰ Paikoin kieli on iskevää, kuin kansan omaa, puheenomaista, kuten Finnolla:

Maria Neitzzy ja Äiti
Miehetä Pojan ilmaan weti.
Ei icänäns ennen cuulttu
Ett Miehet on rascax tuldu.⁵¹

Keskeinen innoituksen lähde ja ylistyksen kohde virsien Mariassa todellakin on neitseellisen syntymän ihme. Vaikka se ymmärretään Jumalan aikaansaannokseksi, Mariaa ei silti voi, tapahtuman ytimessä olevana, Neitsyenä suurella kirjaimella, millään muotoa pitää taustahahmona. Neitsyitäiys on mysteeri – ”Ymmärryst ylitze, wastoin luondo”⁵² – jonka ääreen pysähdytään ilon, liikutuksen, ihmetyksen ja meditaationkin virityksin. Hemminki Maskulaisen omin sanoin

Engelit ihmettelewät,
ylitz tain ihmeen,
Ett Neitzen Cohtu selwä,
Jumalan toi ilmei.⁵³

Neitseellisen synnyttämisen ylistyksissä Maria voi näyttää vain astialta, jossa Jumalan suurtyö tapahtuu – *neidzen cohtu* ilman toimijuutta, omaa minuutta. Aktiivinen on Jumala, joka antaa Marian tietää, ”Ett hän pand oli sijttäjäx, Ja Christuxen synnyttäjäx”, sekä Kristus itse, joka ei ”weroinnut Neitzen Cohtu” miehuutta eli ihmisyyttä ottaessaan ja ”syndyä tahtoi Neitzest”.⁵⁴ Voi kuitenkin pohtia, onko virsissä ollut laulajilleen

49 *Vaka*-adjektiivista ks. s. 373–374, *nuori*-adjektiivista s. 236–237.

50 VKK WK1701-113:4.

51 VKK WK1701-116:3.

52 VKK WK1701-112:6.

53 VKK WK1701-122:4.

54 VKK WK1701-114:2; WK1701-6:15; WK1701-123:1.

ja kuulijoilleen kyse Marian minän ja aktiivisuuden olemattomuudesta vai siitä, että toimijuus on ymmärretty tässä arkisesta poikkeavalla tavalla: salattuna voimana ja merkityksenä. Kohtunsa kautta neitsyt kätkee, kantaa ja antaa maailmaan yhtä aikaa näkyvän ja näkymättömän, ajallisen ja iankaikkisen (”Kätke, kätkyns canda, Tuo edes, ilmei anda, Näkymättömän, nähtävän, Ijancaikkisen, ajaisen, annoll awun ylhäisen”).⁵⁵ Neitsytäitiyden yhtämittäinen toisto jouluvirssissä saattoi virittää kuulijat Marian kautta mietiskelyyn selittämättömän äärelle.

Neitseellisen syntymän korostamista on näissä virsissä pidetty ajan-kohtaan nähden poikkeuksellisen vahvana, ja sen on katsottu johtuvan Jacobus Finnon ja Hemminki Maskulaisen läheisestä suhteesta *Piae Cantiones* -kokoelmaan ja sen vastaavaan katoliseen painotukseen.⁵⁶ Etenkin Hemmingin kohdalla oletus kuitenkin ontuu. Hemminki toimi tunnustuksellisen ja varhaisortodoksisen luterilaisuuden vakiintumisen aikana ja hänen keskeisimmät suojelijansa Kankaisten Hornit olivat vahvasti sitoutuneita katolisista muodoista erottautuvaan luterilaisuuden tulkintaan.⁵⁷ Heikki Laitisen mukaan Hemminkiä inspiroikin eräiden oman aikansa saksalaisten virsien barokkis-keskiaikainen morsiusmystiikka paisuttelemaan ”neitseestäsyntymisen ihmettä mystis-eroottisin sävyin”.⁵⁸

Neitseestäsyntyminen esiintyy kolmessa Hemmingin omassa virressä ja hänen kolmessatoista suomennoksessaan, joista kolmessa aihe on esikuvia vahvempi.⁵⁹ Ilmiö ei ole periaatteessa ristiriidassa reformaattorienkaan ajatusten kanssa. Myös Luther pohdiskeli neitseestäsyntymää ja kannatti Marian ainaista neitseyttä, ja ruotsalaisissakin reformaatioajan virsissä korostuvat puhtaus ja neitseys.⁶⁰ Esimerkiksi Olaus Petrin virsi Marian ilmestyspäivänä Finnon suomentamana julistaa ”suurta ihmettä” ja puhuttelee poikkeuksellisesti ja ehkä hieman opettavaisesti

55 VKK WK1701-113, Hemmingin oma virsi.

56 Kurvinen 1941, 217–218.

57 Lehtonen & Kallio 2017.

58 Laitinen 2005, 145, 153.

59 Kurvinen 1941, 218. Kyseiset Hemmingin omat virret: VKK WK1701-113, 122 ja 123, erityisen painotetut suomennokset WK1701-112, 120 ja 127.

60 Ghiselli 2005, 162–177; Pahlmblad 1996, 590–593.

itseään Mariaa, jolle on suuri kunnia olla Kristuksen synnyttäjä ja ikui-
nen neitsyt: ”Synnytit mailman sikiäs, Ja pidit cuitengin Neitzycles.”⁶¹

Marian ruumiillisuus on varhaisissa virsissä vahvasti läsnä. Yhtenä
toistuva ”Neitzen Cohtu” ladataan myyttisin ulottuvuuksin. Se on temp-
peli, jossa Jumala asuu; sali, josta sankari saapuu; morsianhuone, josta
ylkä astuu ulos.⁶² Siihen mahtuu se, joka ei mahdu maailmaan.⁶³ Ah-
taan kohdun ja pyhän äärettömyyden vastakohtaa korostavat mielikuvat
periytyvät katolisista Maria-ylistyksistä.⁶⁴ Samankaltaisesti mahdotto-
muuden logiikalle perustuvia itämerensuomalaisen suullisen runouden
mielikuvia – heti synnyttyään aikuisina toimivat sankarit, äärettömän
pieni mies äärettömän suuren tammen kaatajana – Anna-Leena Siikala
pitää yhtenä myyttisten kertomusten tunnuspiirteenä.⁶⁵

Marian rinnat mainitaan kahdessa Hemmingin kääntämässä keski-
ajalta periytyvässä tekstissä. Ideana on se, että hän, joka ruokkii kaikki
luodut, imee ravintonsa Neitsyen rinnoista, ihmisäidin maidosta (*rieska*):

Neitzen nisij imewän,
Äitin riescall ruokittawan,
Cuin linnut, luodut ruocki caick,
Eläimet elättä, rawitze ratk.⁶⁶

Myös *Piae Cantiones* -kokoelman (vuonna 1582 latinaksi Theodoricus
Petri Ruuthin ja Jacobus Finnon toimittamana, 1616 suomeksi Hem-
minki Maskulaisen kääntämänä) laulut kuuluvat virsikirjojen rinnalla
olennaisesti aikakauden Maria-kuvan piiriin. Joukossa on rukoushetkiin,
juhlapäiviin ja jumalanpalveluksiinkin kuuluneita lauluja.⁶⁷ Oletettavasti
useita näistä lauluista on esitetty Suomessa jo keskiajalla, ja niiden lau-
laminen jatkui uusien painosten, käännösten ja käsikirjoitusten tuke-
mana sekä latinaksi että suomeksi ja ruotsiksi 1700–1800-luvulle asti.⁶⁸

61 VKK WK1701-114:3, 5.

62 VKK WK1701-111:3-4; WK1701-140:2.

63 VKK WK1701-117:3.

64 Ks. esim. Hirn 1909, 431–432.

65 Siikala 2012, 467–368.

66 VKK WK1701-127:5; WK1701-112:8.

67 Kurvinen 1929, 384–404.

68 Mäkinen 1968, 13, 38–40; Norlind 1909, 75, 81; ks. myös s. 332.

Marian henkilökohtainen ylistys ja välittäjyys oli näissäkin lauluissa uuden opin vaatimusten mukaisesti poistettu. Se, että muutokset koskevat erityisesti Mariaa, osoittaa, miten keskeinen juuri hänen asemansa uudelleenajattelu reformaatiossa oli.

Ilmeisesti Finno teki latinankielisten tekstien korjaustyön. Tämä tapahtui yksinkertaisesti: Mariaa ylistävät säkeet ja epiteetit siirrettiin Kristukselle useimmiten vain nimiä ja muotoja vaihtamalla: *Maria* > *Christus, virgo, mater* > *puer* (neitsyt, äiti > poika); *Ave regina omnium* > *Ave rex omnium* (terve kaikkeuden kuningatar > kuningas); *Virgo mater piissima* > *O Christe rex piissime* (kaikkein hurskain neitsyt äiti > Kristus kuningas) ja niin edelleen. Seurauksena oli usein runomittavirheitä ja epäloogisuuksia. Tunnetuin esimerkki on Maria-laulu ”Ave maris stella, divinatis cella” (terve meren tähti, jumaluuden kohtu), joka Kristukselle kohdistettuna on aivan nurinkurinen.⁶⁹

Yhtä kaikki, Maria on näkyvässä roolissa *Piae Cantiones* -kokoelmassakin neitsytäitiytensä kautta. ”Maria on tämän hengellisen runouden päähenkilö”, johon keskiaikaisia runoilijoita yhdistivät ”mystis-hysteriset siteet”, sanoi Rolf Lagerborg ja luonnehti kokoelman Maria-lauluja ”hengelliseksi rakkausrunoudeksi”.⁷⁰

Hemminki Maskulainen ei *Piae Cantiones* -suomennoksessaan suinkaan häivyttänyt Maria-painotusta. Yllättävä uutuus verrattuna latinankieliseen painokseen on historialliseen osastoon sijoitettu laulu Pyhästä Annasta, Neitsyt Marian äidistä.⁷¹ Kokoelman lauluista 29:ssä on Maria-säkeitä, eniten jouluaiheissa, joihin sisältyykin eniten alkuperäisiä Maria-lauluja. Näissä lauluissa yksi neitsytäitiyden johtomotiiveista on sen aiheuttama luonnonjärjestyksen mullistus: ”Luondo muutui, juoXuuns suutui, Vastoin käimän hämmästy”.⁷² Jumalan ja Marian suhdetta symboloidaan avioliitolla: Mariasta tulee Jumalan morsian, tai

69 Ks. esim. Lagerborg 1907, 85–86; Mäkinen 1968, 15, 62.

70 Lagerborg 1907, 96–98.

71 Laulu *Joelis Prophetia* kytkee Annan Joelin kirjan ennustuksiin Kristuksesta (VKK Hemm1616-112–114). Laulun tekijä on Kurvisen oletuksen mukaan Linköpingin piispa Nicolaus Hermann, joka on kirjoittanut Pyhästä Annasta toisenkin runomittaisen, Suomessakin tunnetun ”historian” (Kurvinen 1929, 117–118).

72 VKK Hemm1616-22; ks. myös Hemm1616-3; Hemm 1616-5.

enkeli kosii Mariaa Jumalan puhemiehenä.⁷³ Marian ruumiillisuus on sekä kohdun että imetysaihelman kautta kokoelmassa läsnä: ”Neidzen puhtad nisäised, Imetit sen ijäesen päevättömän vanhan”.⁷⁴ Ja vaikka valtaosa Marian ylistysmetaforista on teoksesta siivottu pois, on niitäkin jäljellä, erityisesti neitseyden kuvissa: Maria on tähti, josta aurinko syntyy; lasi, jonka aurinko lävistää; suljettu portti, jonka läpi valkeus kulkee; pensas, joka ei tulesakaan pala.⁷⁵

Hemmingin on osoitettu viljelevän runokielessään suullisen kalevalamittaisen perinteen piirteitä; näitä on *Piae Cantiones* -suomennoksissa tutkittu erityisesti Pyhän Henrikin ja *Surmavirren* osalta.⁷⁶ Maria-aiheissa yhteyksiä paikalliseen suulliseen perinteeseen ei helposti havaitse, ne kun näyttävät kaikki perustuvan vanhaan kirkolliseen perintöön. Vaikka kirkollisessa kielenkäytössä yleinen aihe olisi tunnettu myös suullisessa perinteessä, ei suullista perinnettä ilman erityisiä syitä voi olettaa ensisijaiseksi Hemmingin viittauskohteeksi. Joitakin ilmauksia kuitenkin pysähtyy kuuntelemaan, esimerkiksi Kristus-metaforaa ”Culdainen omenainen”.⁷⁷ Ilmaus on ainoa laatuaan niin tässä kokoelmassa kuin virsissä; lähdetekstissä puhutaan granaattiomenasta (*mala granatorum*). Häämöttääkö Hemmingin käännökseen taustalla karjalaisen *Lapsenetsintävirren* Neitsyt Maria, joka etsii kadonnutta lastaan, ”kultaista omenoansa”?⁷⁸ Vai oliko Hemmingillä mielessä tähän formulaan runoissa yleisesti sisältyvä hellyys ja arvostus, jonka ilmauksia löytyy jopa Varsinais-Suomen runoista?⁷⁹ Toisaalta kultainen omena on tunnettu myyttinen aihe antiikista asti ja esiintyy esimerkiksi Salomonin sananlaskuissa, joten Hemmingin viitekehys tässä jää auki.

Myös laulun *Florens iuventus virginis* (*NEidzyisen sikkä nuoruinen*) kuudennen parisäikeistön alku ”Maarja Muori, Neidzy nuori” kajahtaa

73 VKK Hemm1616-1; Hemm1616-2.

74 VKK Hemm1616-10.

75 VKK Hemm1616-4; Hemm1616-16; Hemm1616-15; Hemm1616-34.

76 Lehtonen 2013a, 127–133; ks. myös s. 340–342, 347–350.

77 Laulussa *Ave Rex regum* (VKK Hemm1616-69).

78 Esim. Arhippa Perttunen (SKVR l2 1103–1103c).

79 Kultainen omena on häärunoissa yleinen sulhasen metafora (esim. SKVR l3 1494), loitsuissa kunnioitettava puhuttelufraasi (esim. SKVR-tietokanta, runotyyppi *Rikka silmässä*; *Siikasen synty*) ja monissa yhteyksissä tavoiteltava onnen symboli (esim. SKVR Vl2 6842, SKVR VIII 918). (Ks. SKVR-tietokanta, haut: ”kultainen omena”, ”kultaisen omenan”, ”kultaista omenoaa” jne. muunneltuihin.)

suulliseen perinteeseen viittaavalta. Latinankielisen sekvenssimuotoisen laulun trokeiset riimisarjan muodostavat säkeet on käännetty kovasti kalevalamittaisen murrelma- ja trokeesäkeen puolikkaita muistuttavin tavoin. Keskellä alkuteksti, vasemmalla Hemmingin käännös, oikealla kirjaimellinen käännös:

Maarja Muori, Neidzy nuori, Cunnjan chuori, Jessen juuri Se vesoiwa	O Maria virgo pia, orta Dia ex regia progenie	Oi Maria hurskas neitsyt, jumalattaresta syntynyt kuninkaiden jälkeläinen
Miehet ilman, Sen satamaan, Turvan tuovan Idz Jumalan Synnyttäjä.	Expers maris Deum paris, portum maris, salutaris spem veniae.	ilman miestä Jumalan synnyttät, meren sataman pelastavan, armon toivon. ⁸⁰

Kyseessä on vanha Maria-laulu.⁸¹ Hemminki kääntää tapansa mukaan vapaasti. Huomio kiintyy ensimmäisiin sanoihin. Juhlava puhuttelu ”O Maria Virgo pia” saa suomeksi erilaisen, puheenomaisen sävyn. Hemmingin ilmaisu koostuu neljästä sanasta. Ensimmäinen niistä, Maria-nimen muoto *Maarja*, esiintyy virsissä ja *Piae Cantiones* -suomenoksissa yhteensä neljätoista kertaa; jokaisen niistä on kirjoittanut Hemminki, joten kyseessä on vain hänen käyttämänsä nimitys.⁸² Sen sijaan suullisessa runoperinteessä *Maarja* esiintyy Marian nimenä varsin usein Varsinais-Suomessa, Inkerissä ja Virossa, joskus Savossa, Hämeessä ja Uudellamaalla, ja vain poikkeuksellisesti Karjalassa.⁸³

80 VKK Hemm1616-25; Piae Cantiones 1967, 40–41. Kiitos Olli Salomiehelle ja Anneli Luhtalalle käännösavusta.

81 Kurvinen 1929, 391.

82 VKK Hemm1605-22:2-C1b; 77:3-H3a; 125:5-L2a; 125:7-L2A; Hemm1616-6; 16; 17; 20; 23; 25; 37; 48; 113.

83 Esim. SKVR VIII 308, 334; III 2566; IV 2515; V1 596; VI1 2927; VII5 5065; I2 1103c ja I4 1433 (Uskelasta!). SKVR-tietokanta, haku: Maarj*. Virolaisessa loitsuaineistossa ”Maarja” on Mare Kõivan (2005) edustavan antologian perusteella yleisin Marian nimitys.

Myös sanan *muori* kaikki esiintymät virsi- ja *Piae Cantiones* -aineistossa ovat Hemmingin.⁸⁴ Hänellä sana merkitsee 'äiti', ja hän viittaa sillä Marian lisäksi kahteen muuhun äitiin: Pyhään Annaan ("Christuxen äitin muori"), joka rinnastetaan toiseen äitiin, "Jaacoin muoriin".⁸⁵ Vanhassa kirjasuomessa *muori* esiintyy usein, mutta ennen Hemminkiä vain Uppsalan suomenkielisen evankeliumikirjan lounaissuomalaiseen murteeseen viittaavassa katkelmassa 1540-luvulta, Mariaan viitaten (*moori*),⁸⁶ myöhemmin muissakin vanhempaan kunnioitettavaan rouvaan liitetyissä merkityksissä.⁸⁷ Vanhimmat sanan esiintymät siis liittyvät Mariaan, lounaissuomalaisiin kirjoittajiin ja merkitykseen 'äiti'.

Kansanrunoissa sana *muori* on melko laajalti tunnettu. Mariaan se liittyy kahdessa formulassa: Itä-Suomessa ja Karjalassa toistuvasti säkeessä "puhas muori muoto kaunis" tai "puhas muori muo'ollinen" ja Pohjanmaalla kahdesti ilmauksessa "armon muori". Molemmat löytyvät jo 1600-luvun käräjäpöytäkirjoista.⁸⁸ Varsinais-Suomen runojen vähäisestä Maria-aineistosta sanaa *muori* (*muari*) ei löydy, mutta muissa runoyhteyksissä se on sielläkin tavallinen.⁸⁹

Jatkosäe "Neitzu nuori" herättää huomiota jo siksi, että Hemminki toistaa Mariasta epiteettiä *nuori* virsissä ja *Piae Cantiones* -suomennoksissa yhteensä 19 kertaa. Ilmaus puuttuu jälleen muiden uuden ajan alun kirjoittajien virsistä, heidän lähteistään ja, mikä on yllättävää, myös lähes kaikista Hemmingin lähdeteksteistä *Piae Cantiones* kokoelmassa.⁹⁰ Vain yhdessä niistä, laulussa *Dies est laeticiae* (On ilon päivä) on adjektiiville vastaavuus: *parit juvencula* (synnyttää nuori nainen; Hemminki:

84 VKK, haku: muor* (rajaus kokoelman osaan *Virsi- ja Piae cantiones -suomennos*).

85 VKK Hemm1616-112, 113.

86 Rajamäki (2015, 40, 65) on havainnut Uppsalan tekstissä paitsi lounaissuomalaisia myös eteläpohjalaisia piirteitä.

87 VKS: muori. Vanhassa kirjasuomessa "muori" näyttää esiintyvän joissain 1600-luvun kuninkaallisissa asetuksissa kuningatar Kristiinasta (kuninkaan täti/isotäti), saarnoissa, Florinuksen sananlaskuissa ja Mennanderin huoneentalussa: aina positiivisessa merkityksessä (äiti tai täti tai rakas, kunnioitettu, vanhempi rouva) (VKK, haku: muori).

88 Ks. s. 258, 261.

89 Varsinais-Suomen runoista löytyy n. 100 sanan esiintymää (SKVR-tietokanta, haku: muari*, muori*, moor*).

90 VKK, haku: nuor (rajaus aineistokokonaisuuteen *Virsi- ja Piae cantiones -suomennos*). Virsien lähteet Hallio 1936; *Piae Cantiones* -suomennosten lähteet *Piae Cantiones* 1982 [1582] ja vuoden 1625 painoksen lisäysten osalta Lillhannus (2015): "Piae cantiones 1625 additions".

”Synnytt nuori neidzyinen”).⁹¹ Hemminki siis lisää 18 tapauksessa käännökseensä itsenäisesti neitsyen määrään *nuori*, useimmiten käännetyssä sanajärjestyksessä: ”neidzy nuori”.⁹²

Formula ”neitsy(t)/neito nuori” on runokieltä. Myöhempinä vuosisatoina tallennetun kalevalamittaisen suullisen runon piirissä se on yleinen nuoren, naimaikäisen tytön kuva ja useimmiten käännetyssä sanajärjestyksessä. Neitsyt Mariasta puhuttaessakin se joskus esiintyy,⁹³ mutta yleisemmin on kyse muista sankarittarista, myös Länsi-Suomessa, esimerkiksi *Elinan surmassa* (”Elinainen neitty nuori”), *Mataleenan virressä* (”Mataleena neito nuori”), *Neljän neidon runossa* (”mitäs itket neitty nuari?”) ja *Lunastettavan neidon* runossa (”Neitty nuari istuu ja itkee”).⁹⁴

Hemminki on siis ainoa, joka käytti kirjakielessä sanaa *Maarja*, ja ainoa, joka virsissä ja hengellisissä lauluissa käytti sanaa *muori*, tässä laulussa ainoan kerran niitä yhdessä. Ja vain hän viljeli Mariasta epiteettiä *nuori*, useimmiten suulliselle runolle tyypillisessä formulassa ”neidzy nuori”. On ilmeistä, että Hemminki tässä kohden sovelsi tekstissään kotiseutunsa kieltä ja runoformuloita. Mahdollisesti Hemmingin Maria-formulat ovat Varsinais-Suomen ennen laajempien tallennusten aikaa unohtuneiden Maria-runojen dokumentteja; yhtä mahdollista on, että Hemminki muotoili runokielen tuella omaa kuvaansa Mariasta.

Kyseisen Hemmingin säikeistön jatkossa esiintyvät Maria-metäforat ovat puolestaan kirkollista Maria-kuvastoa. Hemminki korvaa latinankielisen, protestanttiseen Mariaan täysin sopimattoman ilmauksen ”Orta Dia” (”jumalattaresta syntynyt”)⁹⁵ metaforalla ”Cunnjan chuori”; vastaava ilmausta ei virsikirjoista eikä *cantioista* löydy, mutta se liittyy selvästi Mariaan vanhastaan yhdistettyyn temppelel/kirkko-symboliikkaan.⁹⁶

91 VKK Hemm1616-10; Piae Cantiones 1967, 29.

92 VKK WK1701-112, 113, 120, 120, 121, 126, 129; Hemm1616-1 (neidzyinen nuoruinen), 5, 9, 24, 113. Muodossa nuori neidzy(inen): Hemm1616-2, 10, 11, 13, 24, 37, 61.

93 SKVR IX3 768; III3 4337.

94 Elinasta esim. SKVR VIII 1015 ja X1 2; Mataleenasta SKVR X1 71; *Neljän neidon runosta* SKVR VII 1059; *Lunastettavasta neidosta* SKVR VIII 1056, IX1 29. SKVR-tietokanta, haut: ”neito nuori”, ”neito nuari”; ”neitsy nuori”; ”neitsy nuari”; ”neitty nuori”; ”neitty nuari”.

95 Voi kysyä, miten tällainen ilmaus on voinut jäädä *Piae Cantiones* -kokoelman latinankieliseenkin laitokseen. Ehkä sen merkitys oli ja on epäselvä.

96 Ks. esim. Hirn 1909, 433–434 (Marian metaforia ovat voineet olla myös kirkon pyhimmät osat, esimerkiksi tabernaakkele); Binder 1996, 64–65.

Hemmingin Maria on kirkon pyhin ja jumalallinen osa, kirkon kuori; tällä keinolla Hemminki saa kuin varkain sisällytetyksi Mariaan jumalallisen ominaisuuden. Seuraavan latinankielisen osion *Ex regia Progenie* ("kuninkaiden jälkeläinen"), joka viittaa Marian oletettuun polveutumiseen Daavidista, Hemminki ilmaisee suomeksi vahvemmalla metaforalla "Jessen juuri Se vesoiwa". Se viittaa Jesajan ennustukseen Jessen (eli Daavidin isän Isakin) vesan kukinnasta, joka on yhdistetty Kristuksen syntymään ja polveutumiseen Daavidista ja johon liittyvää kuvastoa viljeltiin runsaasti esimerkiksi *Missale Aboensessa* ja *Piae Cantiones*-kokoelmassa.⁹⁷ Yhdessä Hemmingin kääntämässä *Piae Cantiones*-laulussa vertauksen sisältö, "cannon vesan" salaisuus, selitettiin: Jesajan ennustuksen "laho, lieco cuiva cando" on Neitsyt Maria, Isakin sukuun juuri, jonka kohdusta puhkeaa "hedhelmäidzevä" vesa, Kristus.⁹⁸

Tämä Hemmingin pieni käännöskatkelma on puhuva esimerkki kirjallisen ja kansanomaisen, kirjallisen ja suullisen, suuren ja pienen kulttuurin dialogista 1600-luvun suomalaisessa virsikulttuurissa.

Tällaisia virsien ja "hurskaiden laulujen" ilmaisuja rahvas alkoi laulaa ja kuunnella suomen kielellä viimeistään 1600-luvulta lähtien. Niissä kuvattu Maria on kirkkokansan mielessä voinut eri tavoin yhdistyä vanhempiin omakielisiin ja omaksi muokattuihin, jo vanhastaan kirkollisten perinteiden kanssa vuorovaikutuksessa olleisiin mielikuviin Mariasta. Etenkin jouluajan juhlavirsissä ja lauluissa Marian korostunut hahmo sisälsi kohtuineen ja uhkuvine rintoineen mielikuvasiltoja itämerensuomalaiseen monikerroksiseen loitsuperinteeseen.⁹⁹

Koska reformaatio toteutettiin Suomessa maltillisesti, muutos oli Mariankin kohdalla asteittainen ja mitä ilmeisimmin vielä 1500-luvulla pehmeä. Esimerkiksi ne katoliset Marian kuvatyytit, jotka Luther tuomitsi – Maria jumaloituna, esirukoilijana, ihmisen pelastajana, äitinsä kanssa, yksin – pysyivät Suomen kirkoissa koko 1500-luvun, ja niitä alettiin viedä varastoihin tai tuhota vasta 1600-, yleisemmin 1700-luvulla.¹⁰⁰

97 Binder 1996, 66–67.

98 VKK Hemmi1616-15.

99 Itämerensuomalaisten suullisten perinteiden mytologisista neitsytäideistä ja näiden monikerroksisuudesta ks. esim. Siikala 2012, 178–185, 248–249, 287–302, 337–338, 351–355.

100 Pirinen, H. 1991, 75; Pirinen 1996, 93–94; Toivo 2016, 80.

Ja ne luterilaisuudessa hyväksytyt kuvatyytit, joissa Maria esitettiin Kristuksen äitinä ja yhdessä poikansa kanssa, tietysti pysyivät kirkkojen seinillä ja pitivät omalla tavallaan Mariaa kirkkokansan mielessä. Marian epäraamatulliset, rahvaan rakastamat juhlapäivätkin jatkuivat kansanjuhlina ja kalenterissa, jota vasta 1700- ja 1800-luvulla ryhdyttiin kunnolla niistä puhdistamaan. Agricolan jyrkkä teksti *Rucouskiriassa* kuitenkin herättää kysymyksiä. Välittivätkö jotkut papeista – joiden käyttöön esimerkiksi *Rucouskiria* oli suunnattu – kiellot Marian rukousta vastaan? Totteliko rahvas, vai uhmasiko se pappeja, vai kiersivätkö papit ja rahvas yhdessä uusia säädöksiä, esimerkiksi Marian epiteetit Kristukselle muuttaen, mutta Mariaa yhä ajatellen?

Siitä, miten rahvas suhtautui Marian aseman muutokseen 1500-luvulla, ei ole aikakauden dokumenteissa tietoa. Epäsuoria vastauksia tähänkin kysymykseen sisältyy myöhemmin tallennettuun perinneaineistoon. Marian kuvasta, sen säilymisestä, muuttumisesta tai unohtumisesta perinteen paikallisissa muodoissa voi päätellä ainakin jotakin rahvaan asenteesta rukouskieltoihin ja Maria-kuvaa rajoittaviin tulkintoihin.

MARIAN PUHDISTUSPÄIVÄ, KYNTTILÄMESSU JA KIRKKOONOTTO

Marian puhdistuspäivä eli kynttilänpäivä helmikuun toisena päivänä kuului periaatteessa reformaattoreiden hyväksymiin juhliin raamatullisen taustansa ja kristologisen juonteensa ansiosta. Se säilyikin häiriöittä kalenterissa vuoteen 1772, jolloin se siirrettiin seuraavaan tai edelliseen sunnuntaihin.¹⁰¹

Juhlan nimitykset ja painotukset muuttuivat kiinnostavasti. Agricolan *Rucouskirian* kalenterissa nimi oli *Kyndelmesso*,¹⁰² myöhemmin nimitykset vaihtelivat niin virallisessa kuin rahvaan käytössä: ensimmäinen Marian päivä, Marian puhdistus, Maarian kirkossa käynti, kynttilämessu, kynttilänpäivä.¹⁰³

Nimitykset viittaavat juhlan moniin ulottuvuuksiin. Puhdistus-aihe liittyy Marian synnytyksen jälkeiseen puhdistautumiseen, joka Moosek-

101 Vilkuna 1991, 42.

102 Agricola I, 8.

103 Vilkuna 1969, 41–42.

sen lain mukaan piti jokaisen naisen 40 päivän kuluttua synnytyksestä kirkossa tehdä ja josta Marian osalta Luukas kertoo (2:22–32). Kirkossa käynti -nimitykseen sisältyy ajatus myös siitä, että Maria toi kirkkoon mukanaan poikansa, jonka nähtyään Simeon esitti kiitosvirtensä. Kynttilämessu-nimitys taas polveutuu roomalaisesta valon ja sovituksen tulisoihtukultueesta, joka ilmeisesti 400-luvun lopulla siirrettiin Marian puhdistuksen juhlaiksi. Ainakin 900-luvulta tämän päivän *missa candelariumissa* eli kynttilämessussa vihittiin kirkolliset kynttilät koko vuoden käyttöä varten. Niitä jaettiin myös seurakuntalaisille. Vihittyihin kynttilöihin koettiin sisältyvän erityistä, suojelevaa voimaa. Ihmiset sytyttivät niitä avukseen ja suojakseen niin kriisitilanteissa kuin elinkeinojensa menestykseksi, sekä kirkossa että kotipiirissä.¹⁰⁴

Keskiajalla kynttilöiden symboliikkaa tulkittiin niin Marian kuin Kristuksen näkökulmasta. Esimerkiksi ruotsalainen *Fornsvenska legendariet* kertoi kolme esimerkkiä kynttilänsytytyksen ja Marian yhteydestä: 1. Maria oli puhdas neitsyt kuten auringon valo; 2. Maria oli kuin valo äitinsä kohdussa; 3. Jeesuksen Kristuksen aurinko paistoi hänen lävitseen niin, että hänen hyveidensä auringonsäteet sammuttivat jokaisen miehen syntisen himon. Toisaalta kynttilä symboloi Kristuksen kolmea luontoa: vaha hänen ruumistaan (mehiläiset luovat vaha neitseellisesti samoin kuin Maria Kristuksen), kynttilänsydän hänen sieluaan ja kynttilänvalo hänen säteilevää jumaluuttaan.¹⁰⁵

Reformaatio muutti juhlan painotuksia. Kynttilöiden vihkimisestä luovuttiin. Päivän pelkistäminen kristologiseksi ei ollut vaikeaa, koska siihen sisältyi myös Kristuksen temppeleihin tuonti ja Simeonin kiitosvirsi. Päivän tekstit Agricolankin *Rucouskiriassa* kertovat Jeesuksen temppeleihin tuomisesta ja Simeonin kiitoksesta katolisia *Missalen* tekstejä raamatullisemmin ja kristologisemmin äänenpainoin, Neitsyt Mariaa mainitsematta. Simo Heininen kuitenkin kuulee Agricolan muotoilussa ”ette me seke nyt ia cooleman aijalla” kaikua *Ave Marian* loppurukouksesta ”nunc et in hora mortis nostri”.¹⁰⁶ Vuoden 1701 virsikirjassa

104 Vilkuna 1991, 41–42; HDA 5,1261–1264.

105 Carlquist 1996, 162.

106 Heininen 1981, 50–51; Binder 1996, 160–162, 165–166. Vrt. *Missalen* puhdistuspäivän tekstejä, joissa Maria toistuvasti mainitaan (Binder 1996, 63–65).

mainittiin kaksi *Kyntilämessin* perinteistä virttä: neitsytsyntymän kolmesti mainitseva ja Kristuksen tuomaa valoa ylistävä *Caicki Christityt iloitan*, joka periytyy pääosin keskiajalta, sekä Philipp Nicolain 1599 kirjoittama ja Hemmingin kääntämä morsiusmystinen *Cuin kirkkast Cointähti coitta*, joka keskittyy hurjalla voimalla Kristusrakkauteen.¹⁰⁷

Olaus Magnuksen voimakas kynttilänpäivän puolustuspuhe *Pohjoisten kansojen historiassa* (1555) valaisee toista kantaa. Olauksen mielestä kynttilänpäivän eli ”pyhän Marian puhdistautumispäivän” esi-isiltä peritty rituaali papin siunaamine palavine vahakynttilöineen, joita ”kannettiin juhlallisessa kulkueessa läpi kirkkojen ja kirkkomaiden”, pitäisi opettaa nuorisolle:

Tämä kiitettävä tapa elää vielä nykyäänkin ja tulee pysymään myös vastedes, huolimatta joidenkin uudistajien röyhkeästä ja kevytmielisestä julkeudesta. He toimivat pimeydessä, joka peittää heidän tiensä, elämänsä ja näkönsä. He vihaavat kynttilöiden valaisevaa hohdetta eivätkä voi sietää, että uskon valo ja hyvien tekojen merkit jäävät kristittyjen palaviin lamppuihin ja almuja antavien käsiin. Heillä ei kuitenkaan ole kaikkialla ollut menestystä jumalattomissa teoissaan, sillä Kristus, kansojen valaistumisen lähde, pitää vallassa hyviä tapoja.

Tämä hurskas tapa säilyy järkkymättä katolisessa kirkossa ja kaikki synnyttäjät ottavat sen huomioon. Puhdistautuessaan neljäntenäkymmenentenä päivänä he asettuvat kirkon oven viereen kädessään kynttilä, jonka he sitten ojentavat papille. Niin pitkään heillä on mahdollisuus parannukseen ja rauhaisaan eloon, kun he suhtautuvat kovuudella tätä jaloa ja pyhää tapaa halveksiviin.¹⁰⁸

Jatkossa Olaus kertoo, miten siunattuja kynttilänpaloja jaetaan alttarin luota ihmisille ja miten niitä poltetaan eri tilanteissa, esimerkiksi kirkossa pyhimystä rukoillessa tai salamoita torjuessa tai kuoleman läheisessä. Yksityiskohtaisesti hän kuvaa tilanteen, jossa perheen isä siunaa

107 Tieto kynttiläpäivästä: VKK WK1701-n6a. Virret: WK1701-118; WK1701-128.

108 Magnus 2002, 385.

näillä kynttilöillä lapsensa kotona.¹⁰⁹ Olaus kirjoittaa aiheesta kiivaasti ja hartaasti ja julkaisee myös kauniin vinjettikuvan, jossa isä siunaa lapsiaan vihitty kynttilä kädessään. On oletettu, että tämä perheinteriööri perustuu hänen omiin lapsuusmuistoihinsa.¹¹⁰

Olaus viittasi siihen, että kynttiläseremoniat vielä osin olivat käytössä. Monet katolisen kirkon rituaalit jatkuivatkin pitkään reformaation jälkeen. Keskustelu seremoniatapojen kieltämisestä jatkui läpi 1500-luvun, ja tähän osallistui kynttilärituaalien osalta myös Olaus poleemisessa puolustuspuheessaan.¹¹¹

Luterilaisessa kirkossa pidettiin tärkeänä, että rituaalien ”oikea” merkitys opetetaan yksinkertaisille ihmisille. Esimerkiksi kynttilämessun kynttilöitä ei saanut pitää erityistä voimaa sisältävinä, vaan muistutuksena siitä, että todellinen valo Jeesus Kristus uhrattiin temppelissä. Vaikka itse Kustaa Vaasa jyrisi Västeråsissa vuonna 1544, että kansa oli harhautunut pitämään vihittyä vettä, vihittyä suolaa ja vihittyä vahaa mahdikkaampina kuin pyhää evankeliumia, vielä Laurentius Petrin laatimassa vuoden 1571 kirkkojärjestyksessä kynttilät ja monet muut seremoniat sallittiin. Vuosisadan lopulla seremoniaerimielisyydet kärjistyivät ja politisoituivat Sigismundin ja Kaarle-herttuan suhteen kiristyessä. Uppsalan riitaisassa kirkolliskokouksessa 1593 rituaalien kannattajat – joita oli maalaispapistossa paljon – hävisivät, ja monet seremoniat, muun muassa ehtoollisaineiden kohotus (*elevatio*) ja kynttilöiden polttaminen päiväsaikaan alttarilla sekä kasteessa, ohjeistettiin hylättäviksi, jos niihin liittyi ”väärinkäytöksiä” (*misbruk*). Uppsalan hiippakuntakokouksessa helmikuussa 1595 vihdoin määrättiin, että juhannukseen mennessä oli vanhoista rituaaleista päästävä eroon.¹¹²

Samana vuonna Turun tuomiorovastiksi nimitetty Petrus Melartopaeus esitti ohjekirjeessään papistolleen teologiset ja käytännölliset

109 Magnus 1976, 175–176.

110 Granlund 1976, 323.

111 Granlund 1976, 323.

112 Hellström 1942, 56–84; Pleijel 1970, 163–173; Lehtonen & Kallio 2017, 171–174. Kokouksissa keskusteltiin kynttilöiden käytöstä mm. kaste- ja hääseremonioissa, synnyttäneiden naisten kädessä sekä päiväjumalanpalveluksessa evankeliumin lukemisen aikana (Andrén 1999, 219, 229–230).

perustelut muun muassa kynttiläkiellolle päivämessussa. Kynttilöiden poltto päivänvalossa on väärinkäyttöä (*misbruk*), harhaa (*villfarelse*) ja epäjumalanpalvelusta (*afgudheri*), joka lyö nurin ensimmäisen käskyn ja koko katekismuksen, hän julisti. Sen historiallinen syy on alkuseurakunnan vainoajoissa, jolloin jumalanpalveluksia voitiin pitää vain öisin kynttilänvalossa. Vainojen jälkeen kynttilöitä poltettiin ilon merkiksi ja vainojen muistoksi. Tämä tapa on jäänyt idän kirkkoihin, mutta meillä kyse on ollut enemmän kirkkojen koristuksesta. Sellaisenakin kynttilät ovat vahan tuhlausta – rahat, joilla ennen ostettiin vahaa, olisi parempi panna messuviinin ostamiseen.¹¹³

Uppsalan riitakokouksessa oli läsnä myös suomalaisia, huomattavimpina seremonioita puoltava Turun piispa Ericus Sorolainen ja uudistusta ajava Petrus Melartopaeus. Sorolainen joutui pakon edessä vaihtamaan kantansa.¹¹⁴ Tämä ilmenee selkeästi muun muassa hänen kynttilänpäivän saarnassaan, joka oli ehkä kirjoitettu jo kiistan jälkimainingeissa 1590-luvulla, mutta julkaistu vasta 1621.¹¹⁵ Saarna on erinomainen esimerkki sekä Neitsyt Marian tulkinnan reformaationjälkeisestä retorikasta että kynttilärituaalien vahvasta torjunnasta.

Sorolainen toisaalta hylkää Marian, toisaalta rakentaa hänestä esikuvallista ja pyhää persoonaa. Paavinuskoiset pitivät ja pitävät tätä juhlaa, sanoi Sorolainen, Marian kunniaksi. ”Ja sen cansa pitävät Epäjumalan palvelusta ia wäärin käyttäwät tämän juhla päiwän Jumalan käskyä wastian. Mutta me pidämme tämän juhlan Jumalan cunniaksi...” Tämän jyrkän erottelun esitettyään Sorolainen kuitenkin uhraa suuren osan saarnasta Marian puhdistusriitin selittämiseen ja Marian korottamiseen esimerkilliselle jalustalle. Maria pysyi synnytyksen jälkeen kotona ja tahtoi puhdistuspäivänään uhrata Jumalalle ”pari mettistä eli kaxi kyhkyläistä”; karitsa-uhriin hänellä ei ollut varaa. Hänen ei kivuttoman synnytyksensä takia olisi tarvinnut noudattaa Mooseksen lakia, mutta nöyryydestä ja kuuliaisuudesta Jumalaa kohtaan hän tahtoi näin tehdä,

113 Melartopaeus 1904, 200–201; Lehtonen & Kallio 2017, 174–180.

114 Hellström 1942, 65, 74–75, 89; Lehtonen & Kallio 2017, 173–174, 179–180.

115 Sorolainen alkoi kirjoittaa saarnojaan vuoden 1596 jälkeen, mutta valtaosa niistä on syntynyt 1610-luvulla (Toivo 2016, 36).

ollakseen hyvä esimerkki muille vaimoille. Niinpä kaikkien vaimojen pitäisi seurata ”sen pyhän Neitzen Marian esimerkkiä”.¹¹⁶

Sorolainen käytti juhlasta nimitystä ”Marian puhdistos päivä” ja tote-
si, että ”Paawin Joucko” on antanut sille nimen ”kyntälän päivä”, koska
he sinä päivänä vihkivät kynttilöitä ja

wihi wettä nijnen päälle prijscoittawat, ia omistawat nijllä sencial-
taisen woiman, että ne cawat ilmat ia tulispääät asettawat, ia nijnen
tyköä, jotca lapsen wuotesa macawat, caicki pahudet ia wahingot
pois carcottawat. Nijn mös nijtä iotca tästä mailmasta lähtewät,
cosca nee heidän kätensä annetan, cuoleman hetkellä, pitä walgis-
taman heille tien, siihen ijancaickiseen elämään.¹¹⁷

Ongelma siis oli vihittyjen kynttilöiden voimaan liittyvä katolisperäinen taikausko. Sorolaisen voimakkaasta puheesta päätellen suomalainen rahvas vielä muisti Mariaa kynttilänpäivänä ja uskoi kynttilöiden taikaan myrskyilmoissa sekä synnyttäjien ja kuolevien käsissä. Ehkä ihmiset ovat ominkin luvun ottaneet kirkkokynttilöitä näitä tarkoituksia varten. Kynttilöiden kansanomaisesta käytöstä kertovat selvästi valitukset arkkipiispa Abraham Angermannuksen tarkastusmatkasta Ruotsissa vuonna 1596: talonpojat väittivät, että jos kynttilöitä ei saa alttarille viedä, heidän viljalaariensa runsaus loppuu.¹¹⁸ He siis syyttivät alttarikynttilöitä turvataksaan viljasatonsa.

Konkreettisen aikalaisesimerkin kynttilöiden ”väärinkäytöstä” esitti Petrus Melartopaeus edellä mainitussa ohjekirjeessään Turun hiippakunnan papistolle. Hän kertoi, että saaristopitäjissä kalastajat eivät tyydy syyttämään vain yhtä tai kahta kynttilää alttarilla, vaan vievät kolme tai neljä, sen mukaan, miten monta nuottakuntaa on pitäjässä. Vahan valumiskohtaan he vievät joka päivä uuden uhrin (*islått*), jota he kutsuvat

116 Sorolainen 1988, 1193–1202.

117 Sorolainen 1988, 1193–1194.

118 Hellström 1942, 86.

Marian osaksi.¹¹⁹ Kysymys lienee kalasaaliista tai sen symbolista tai rahasta uhrina Marialle. On suurta epäjumalanpalvelusta (*afgudheri*), sanoi Melartopaeus, tällä tavalla väärinkäyttää kynttilää kalaonnen saamiseksi. Pyytäessään tätä ”arvokkaalta neitsyt Marialta, Jeesuksen äidiltä” he vahingoittavat häntä tekemällä sekä hänestä että hänelle syyttämästään valosta epäjumalia. Sorolaisen lailla Melartopaeus tulkitsi itsensä Marian tahtoa: Maria ei tällaisia uhreja halua, ja jos haluaa, häntä ei ole velvollisuus totella (”...och fast hon begiäradhe thenna tiensten uthaf oss, äre vi i så motthå inthet plichtige lyda henne efther”). Melartopaeus neuvoi lukemaan *Isä meidän* -rukousta jokapäiväisen leivän ja kalansaaliin turvaamiseksi.¹²⁰

Oletettavasti Turussa syntyneen ja koulua käyneen Melartopaeuksen tiedot perustuvat Varsinais-Suomen rannikkoväestön tapoihin. Kyse voi olla juuri kynttilänpäivään tavalla tai toisella liittyvistä kynttilöistä, vaikka sitä ei erikseen mainita.¹²¹

Vaikka Mariaa ei luterilaisena kynttilänpäivänä jumalanpalvelusteksteissä muisteltu, hän säilyi kynttilänpäivän opetuksessa. Hänet yhdistettiin – kuten Olaus Magnus ja Ericus Sorolainen tekivät – tavallisiin synnyttäneisiin naisiin kirkkoonoton tai niin sanotun kirkottamisen yhteydessä. Rituaali oli voimassa pitkään uudella ajalla. Synnyttäneen naisen tuli tulla kirkkoon ja suorittaa kirkotusmaksu ja mielellään myös vapaaehtoinen kiitosuhri kirkolle. Kansa valitti joskus tästä maksusta. Kirkko perusteli tapaa Marian kautta, esimerkiksi Ericus Sorolainen postillassaan: niin kuin Maria uhrasi kirkolle temppelissä, niin uhratkoon jokainen lapsensynnyttäjä Jumalan kunniaksi ja ”saarna wirngan ylöspitämöxexi”.¹²² Sorolainen tuomitsi jyrkästi Marian palvonnan

119 ”Och thän ther vaxet uppehåller, han får för hvart lius hvar dag een islätt them the kalla Marian osa.” Ilmaus on hankalasti ymmärrettävä. Tässä pitäydytään Tuomas Lehtosen tarkistetussa litteraatiossa ’Marian osa’, joka poikkeaa Herman Lundströmin luennasta ’mananosa’ (Melartopaeus 1904, 199; Lehtonen & Kallio 2017, 178). Tekstin voisi ymmärtää myös toisin: Se, joka huolehtii vahasta/kynttilöistä, hän saa jokaisesta kynttilästä uhrin, jota he nimittävät Marian osaksi. Tämä uhri saattoi olla kynttiläraha, jonka muuttamista ehtoolisviinimaksuksi Sorolainen tässä ehkä ajaa (Hanna Pirinen sähköpostikeskustelussa Senni Timoselle 16.–18.11.2016; viinimaksuista esim. Pirinen, H. 1996, 91).

120 Lehtonen & Kallio 2017; Melartopaeus 1904, 199.

121 Myöhemmästä Skandinaviassa ja Suomessa yleistyneestä uhrirkirkkotraditiosta tämä rituaali eroaa Maria-kohdistuksensa takia. Kirkkouhrit kohdistettiin kirkolle, ei pyhille henkilöille (Toivo 2014, 304).

122 Sorolainen 1988, 1201; Lempiäinen 1969, 68–69.

ruusukko-rukouksineen ja 150-kertaisine *Ave Marioiden* toistoinen, mutta tarjosi nöyrän ja kohtaloonsa alistuvan Marian kaikkien köyhien ihmisten – tässä yhteydessä naisten – esikuvaksi.¹²³ Näin keskiajan kynttilänpäivän mystistä valoa säteilevästä ja läpäisevästä neitsytäidistä oli tullut tavallisen naisen malli.

Virallisesti kirkotusrituaalia ei uudella ajalla pidetty puhdistautumisenä eikä siis synnyttänyttä naista saastaisena, vaan kirkkoonotto ja uhri tulkittiin kiitokseksi. Vanha ajattelutapa eli kuitenkin rahvaan keskuudessa vielä 1800-luvun lopulla yleisesti – esimerkiksi Orivedellä koettiin, että ”siinä pappi manasi sen saastaisen hengen pois”.¹²⁴ Pentti Lempiäinen toteaa: ”Kun kansa uskoi, että äiti on synnytettyään saastainen, eivät siinä kirkkolain ja käsikirjojen kauniit sanakäänteet auttaneet.”¹²⁵

Voi kysyä, miten paljon rahvas ajan mittaan enää muisti kynttilöitä tai Mariaa ja hänen puhdistautumisestaan sen enempää kynttilänpäivänä kuin omissa kirkkoonotto-rituaaleissaan. Vilkunan mukaan päivän 1800-luvulta lähtien tallennetuissa perinteissä ei ole enää näkyvissä katolista perintöä, vaan ne pursuilevat kalevalamittaisia sääsananeläviä (”Jos ei kylmä Kynttelinä eikä pauku Paavalina, ei ole kelpoa keseä”) ja hyviä ruokia (kynttiläpuuroa, ”Siankynttä kynttelinä”).¹²⁶

Jokunen myöhäinen tieto kuitenkin viittaa siihen, että kynttilänpäivänä ihmisten mielessä ja tavoissa saattoi elää juhlan erilähtöisiä merkityksiä. Esimerkiksi Suomenlahden saarten hylkeenkalastajien pyyntiarttelit kokoontuivat yhteisiin juhliin, *arttelijuottoon*, juuri kynttilänpäivänä.¹²⁷ Ehkä heidänkin tapoihinsa olivat joskus kuuluneet kynttilät ja uhrit Marialle, vaikka niistä ei tietoa ole. Varsinais-Suomen Kiikalassa taas oli tapana asettaa kynttilä pystyyn ”väen” puuroon kynttilänpäivänä.¹²⁸ Onnea ja viljasatoa tuomaan? Suojelemaan? Ja yksinäinen muistiinpano Pirkanmaalta vuodelta 1935 voi kertoa laajemmas-takin naisten samaistumisesta Mariaan ja ehkä – ellei katolisen niin

123 Toivo 2016, 38–39, 79.

124 Lempiäinen 1969, 147.

125 Lempiäinen 1969, 152; kansan käsityksistä mts. 142–152.

126 Vilkuna 1991, 43–44.

127 SKS KRA Lauri Laiho 3929, 3934; Lauri Laiho 3397; kaikki vuodelta 1936.

128 Hautala 1974, 54.

reformaation jälkeisen – opetuksen omasta, todellisuustuntuisesta tulokinnasta:

Kynttilämessun päivä. Se oli Neitsyt Marian kirkkoonkäymisen muistopäivä, silloin kun Jeesus-lapsi kirkkoon viätiin. Siihen oli Tuamaasta kuus' kynttilää. Sitä tapaa pirettiin siihen aikaan vallan yleisenä. Kyllä se tuska sen vallan kannattikin. Ei emännatkään saanu ruokaa pöytään laittaa eikä papin tykö mennä, ennenkun kuuten viikon päästä siitä, kun oli pojan saanu ja seittemän viikon päästä tytöstä. Sitten pappi piti sille äirelle ja lapselle siunauksen.¹²⁹

KÄRÄJÄPÖYTÄKIRJOJEN MARIA

Suomalaisen kalevalamittaisen kansanrunouden varhaisin tunnettu teksti ja samalla ensimmäinen, jossa Neitsyt Maria on mainittu, sisältyy Korsholman kuninkaankartanon tilikirjaan vuonna 1564 kirjattuun loitsuun ”Emot pestilencije”, ruttoa vastaan. Vaivaan etsitään parasta mahdollista voidetta ja päädytään Mariaan: ”Jumallalla ån waijde parempi, Neijtzijn marijan sylkisu paremp”.¹³⁰

Ilmaus *sylkisuu* on ainutkertainen. Sylki sinänsä – esimerkiksi Jumalan tai Väinämöisen, mutta ei Marian – on myöhemmissä loitsuissa myyttinen aine,¹³¹ ja sylkemistä on yleisesti käytetty parannuksessa maagisesti ihotauteja parantavana tai taudinvihoja torjuvana toimenpiteenä.¹³² *Raamatussa* myös Jeesus parantaa syljellä.¹³³ Neitsyt Marian suu parantavien sanojen tai puhaltamisen lähteenä esiintyy kyllä myöhemmässä suullisessa kalevalamittaisessa rukousloitsuaineistossa usein: ”Annas sullasi[!] puhelen, Huulillasi helpehillä.”¹³⁴ Säe ”Neitsyt Marian sylkisuu parempi” tuntuu yhdistävän ajatuksen kaikesta suusta tulevasta väekkäästä, niin sanoista kuin syljestäkin. Edeltävä kertosana ”voide” kuitenkin painottaa sylkeä parantavana voiteena.

129 SKS KRA Hämeenlinnan alakouluseminaari 4323.

130 Ks. loitsun laajempaa analyysia s. 368–376.

131 Esim. SKVR XII2 7254: ”Sylki vanhan Väinämöisen”; XII2, 4827: ”Horma puri, Pietari sylki, Neitsyt Maria sano: jo se paranee.”

132 Kaivola-Bregenhøj 1978, 207.

133 Jeesus ”sylkäisi maahan, teki syljestä tahnaa, siveli sitä miehen silmiin”, ja sokea sai näkönsä takaisin (Joh. 9:6).

134 SKVR XII2 5542.

Varhaisin laajempi kansanomaista Mariaa valottava aineisto periytyy 1600-luvulta. Se koostuu enimmäkseen loitsuista, joskus myös viitteistä rituaaleihin. Ne on kuulusteltu ihmisiltä, joiden katsottiin toimineen väärin ja joita piti rangaista. Nämä loitsut ja riitit siis edustavat yhteiskunnan ylärankenteen kavahtamaa Maria-tietoutta: pimeää, vaarallista, pois ajettavaa.

Länsi-Suomesta, Ala-Satakunnan alueelta, on 1600-luvun käräjäkirjoista löytynyt toisenlainen Maria-kultin tihentymä. Historiantutkija Raisa Maria Toivo on koonnut tapaukset vuosilta 1624–1646 Huittisista, Punkalaitumelta, Ulvilasta ja Kokemäeltä.¹³⁵ Ihmiset joutuivat näissä syytetyiksi paavillisten tapojen harrastamisesta. Kolmea tilannetta ei lähemmin selitetä, mainitaan vain naisten käyttämästä rukousnauhasta (*stene båndh, läseband*) ja kerran naisen harrastamasta *mariolatriasta* eli Marian palvonnasta kirkkoaikana, kirkkoon tulematta.

Kahdessa tapauksessa rituaaleja kuvataan tarkemmin. Toisessa Huittisten kirkkoherra Mathias syytti seurakuntalaisten kanssa naapuripitäjän Punkalaitumen ensimmäistä kirkkoherraa Eerik Henrikinpoikaa *rosorioiden (rosoria)* järjestämisestä paikkakunnan eukkojen (*käringar*) kanssa ja almujen keräämisestä näihin vuotuisiin kokouksiin ja kulkueisiin.¹³⁶ Kirkkoherra kielsi tietävänsä asiasta mitään ja väitti, ettei hän ollut juonut muistomaljoja, mikä oli ennen ollut tapana. Kävi ilmi, että paikkakunnan miehet olivat joko olleet mukana tai järjestäneet samantapaisia, koska Perttu Eerikinpoika oli kerännyt viljaa *rosorioita* varten, ja Mikko Pietarinpoika Laurila, Huittisten entisen kirkkoherran poika, oli ollut Pertun luona tällaisissa juhlissa kaksi yötä useiden muiden miesten kanssa. Raisa Maria Toivo tulkitsee kulkueet maanviljelyksen siunaukseksi tehdyiksi.¹³⁷

135 Toivo 2016, 71–88; tässä käsitellyt tapaukset erit. s. 72; Suvanto 1986, 158–159.

136 Syytetty Ericus Henrici Ilonus oli tullut Punkalaitumelle vuonna 1639 Lapväärtin kirkkoherran virasta väkivaltaisuuden takia erotettuna, ja hänen ilmoitetaan kuolleen ennen kesäkuuta 1646 (Väänänen 2011: Ilonus, Ericus Henrici). Tässä on ristiriita, koska kyseinen oikeudenkäynti tapahtui 4.–5. kesäkuuta 1646, ja Eerik oli kuvauksen mukaan läsnä kieltämässä osallisuuttaan – vai puhui joku muu vainajan puolesta? Seuraava kirkkoherra Simon Kepplerus alkoi hoitaa virkaa 20.6.1646, mutta hänet nimitettiin virkaan vasta 1647 (Väänänen 2011: Kepplerus, Simon).

137 Toivo 2016, 73.

Toisessa jutussa saman vuoden syksyllä oli asialla taas Huittisten kirkkoherra, joka nyt syytti kauvatsalaisia naisia kokouksen eli *resolian* pitämisestä Simon päivän aattona yhden naisen kotona. *Resoliaan* oli kuulunut yhteinen ateria ja olut, rukoushetki, jolloin kaikki polvillaan lukivat kymmenen käskyä, uskontunnustuksen ja *Isä meidän* -rukouksen, yhdeksän kertaa jokaisen,¹³⁸ sekä taika, joka tehtiin piikivellä seisten ja raudalla tulta iskien joidenkin naisten näön parantamiseksi.

Ala-Satakunnan tiedot kertovat siis toisaalta rukousnauhojen käytöstä, toisaalta *rosolioiden/resolian* eli ilmeisesti *rosariumiksi* ymmärrettyjen kokousten pitämisestä. *Mariolatria*-sanan sisältöä ei avata. Kyseessä on voinut Marian rukoileminen tai uhri Marialle.

Aiemmin etenkin Punkalaitumen ja Kauvatsan tapaukset on yhdistetty myöhäiskeskiajalla (1470-luvulta lähtien) nopeasti etenkin Saksassa levinneeseen ruususeppel (*Rosenkranz*)-veljeskuntaan, jossa ruusukkorukous oli uudella tavalla keskeisessä asemassa. Historiantutkija Seppo Suvannon mukaan liike olisi tullut suoraan Saksasta Satakuntaan.¹³⁹ Raisa Maria Toivo esittää kiinnostavan uuden tulkinnan. Hän ajattelee, ettei myöhäiskeskiaikainen perinne voinut vaikuttaa kansaan niin vähässä ajassa niin paljon, että se olisi jäänyt elämään. Sen sijaan Ala-Satakunnassa aktiivinen vastauskonpuhdistus olisi juurruttanut nämä *rosaliat* kansankin keskuuteen. Kun raumalaissyntyinen Johannes Jussoila opettaa kirjeessään kotiväelleen 1578 juurta jaksain ruusukkorukouksen ideaa ja käytäntöä, osoittaa se Toivon mukaan epäsuorasti, ettei kyseistä rukousta kotona tunnettu.¹⁴⁰

Maria-kultin kannalta kannattaa kiinnittää huomiota pariin seikkaan. Ensinnäkin: Kauvatsan naisten rukoussekvenssistä, joka on ainoa tapauksiin liittyvä rukousdokumentti, Maria puuttuu kokonaan. Rukoukset ovat luterilaisen opin mukaisia. Tilaisuuden ajankohtakaan ei liittynyt Mariaan. Voi siis kysyä, miten varmasti alueen *rosoria/resolia*-nimellä kulkevien kokousten tai rukousnauhojen voi yleensääkään olettaa enää liittyvän *Ave Maria* -rukoukseen tai Neitsyt Mariaan. Toiseksi: Jussoilan opettama ruusukkorukous on niin monimutkainen, että tuskin tavalli-

138 "Tio Gods buds, troon, Fadhren wår nio gånger hwardera på knään läsit." (Toivo 2016, 157.)

139 Suvanto 1986, 158–159.

140 Toivo 2016, 76–78.

set ihmiset sellaisia osasivatkaan. *Ave Maria*- ja *Isä meidän* -rukousten toistelu ja yhdistely rukousnauhan avulla ja ilman sitä oli koko keskiajan elänyt mitä vaihtelevimmissa muodoissa, joista joitakin on mitä todennäköisimmin harjoitettu Suomessakin.¹⁴¹ Kolmanneksi: Ruusukko- tai Marianpsalttari-hartaus, jossa toistettiin lukemattomia *Ave Marioita* ja *Isä meidän* -rukouksia ja muisteltiin Kristuksen ja Marian elämää pitkin rukoustekstein, todella kehittyi huippuunsa vasta myöhäiskeskiajalla. Koska se levisi pian myös Ruotsiin ja Suomessakin sitä tiedetään harjoitetun ainakin Naantalin luostarissa,¹⁴² se on voinut nopeasti rantautua laajemminkin Suomen länsirannikolle ja muutamassa kymmenessä vuodessa juurtua paikoin myös Satakuntaan.

Vastauskonpuhdistus alueella vaikuttaneena voimana on voinut rakentaa vanhemmalle pohjalle, ja paikalliset papit ovat ehkä tukeneet tai johtaneet perinnettä joko silloin tai jo aiemmin.¹⁴³ 1600-luvulle tultaessa Neitsyt Maria näyttää kokouksissa siirtyneen taka-alalle, mutta saattoi hyvinkin piillä ihmisten mielessä *resolia*-nimityksissä sekä elää ehkä vahvimmin Ulvilan naisen *mariolatriassa*, jonka sisältöä ei tunneta.

Jos nämä *rosariumit* ovat sanalliselta ainekseltaan niukkoja, käräjäpöytäkirjojen loitsut ovat tältä kannalta runsaampia. Niitä kirjattiin usein hyvinkin tarkkaan taikuudesta tai noituudesta syytetyiltä. Loitsujen katsottiin edustavan jumalanpilkkua (Jumalan ja Kristuksen nimien lausumista turhaan), kääntymistä väärin jumaluuksien puoleen ja kiellettyä taikuutta ylipäänsä. Syytösten sisällöt ja tuomiot ovat hyvin vaihtelevia; usein loitsut olivat vain satunnaista lisäaineistoa eivätkä sinänsä aiheuttaneet vakavimpia rangaistuksia, esimerkiksi kuolemantuomioita. Yleensä niiden käytöstä esimerkiksi parannuksessa sai jonkinlaisen pienemmän tuomion.

141 Suomesta on keskiaikaisiakin tietoja rukousnauhoista, esim. Pyhän Henrikin sarkofagin hautajaiskuvassa papin kädessä on sellainen (Hiekkänen 2006, 35–36). Myös kansanrunoudesta on löydetty mahdollisia viitteitä rukousnauhaan (Haavio 1967, 449–456; Anttonen V. 2014, 70–72; ks. myös s. 313). Rukousnauhan sinänsä ei tarvitse välttämättä liittyä Mariaan.

142 Ks. myös s. 225. Ruususeppeleeseen liittyvää kuvastoakin on Suomesta jonkin verran tiedossa (Nygren 1951, 60–61; Hiekkänen 2006, 35–36.)

143 Punkalaitumen-Huittisten tienoilla vaelteli ja 1563 kuoli Tuomas Valkiapää -niminen mies, ilmeisesti entinen pappisveli, jonka katsotaan avustaneen papistoa ja jonka leski eli paikkakunnalla ainakin vuoteen 1583 (Suvanto 1986, 156). Tällaisetkin ihmiset ovat voineet jatkaa ja levittää vanhoja traditioita.

Käräjäpöytäkirjoihin kirjattuja suomalaisia loitsuja on tällä hetkellä tiedossamme yli viisikymmentä.¹⁴⁴ Näistä 16 sisältää Maria-jaksoja.¹⁴⁵ Kahta lukuun ottamatta kaikki Maria-säkeet ovat Suomesta: Etelä-Pohjanmaalta seitsemän (näistä kaksi ruotsinkielistä),¹⁴⁶ Pohjois-Pohjanmaalta kolme,¹⁴⁷ Savosta kolme¹⁴⁸ sekä Uudeltamaalta, Karjalasta ja Narvasta kustakin yksi.¹⁴⁹ Koska sekä karjalainen että narvalainen loitsuteksti ovat luterilaisen sanelemia, voi todeta, että koko tuntemamme 1600-luvun Maria-aineisto on suomalaista. Käkisalmen lääniin 1617 jälkeen jääneet ortodoksit kuuluivat Ruotsin oikeusjärjestelmän piiriin, mutta heitä oli valtaväestöön verrattuna vähän. Oikeudenkäynnit myös painoutuivat enemmän läntiseen Suomeen.¹⁵⁰

Perinteen kokonaisuuden kannalta käräjäaineisto ei siis ole edustava. Se on kuitenkin ainoa Mariaan liittyvä suullisen perinteen aineisto, mitä 1600-luvulta on, ja omine reunaehtoineen mitä kiinnostavin: se kytkeytyy suuren ja pienen uskonnontulkinnan törmäyskohtiin, kiinnittyä nimeltä mainittuihin ihmisiin ja avaa näköaloja loitsujen, tässä yhteydessä niihin sisältyvien Maria-jaksojen, konkreettisiin käyttötilanteisiin.

Mariaa voidaan näissä loitsuissa pyytää tueksi sairasta kylvetettäessä, joskus parantamaan venähdystä sitomalla tai suonenvetoa niveliä yhteen liittämällä. Yleisimmin on kyse haavoista, joiden hoitoon Maria on tarpeen: sitomaan, ompelemaan, puhaltamaan ja – ennen kaikkea – voitelemaan. Kolme savolaista loitsua alkaa samantyyppisellä rukouksella Marialle. Tämän loitsun luki Juho Rinkinen Kerimäen käräjillä vuonna 1670:

144 Ks. luku *Uuden ajan alun runokielet*: loitsut.

145 Sivulla 380 esitettyyn lukumäärään (13) on tässä lisätty kaksi ruotsinkielistä ja yksi 1700-luvulla kirjattu teksti.

146 SKVR XI 984, 1525, 1586, 1682, 1797; ruotsinkieliset: Hertzberg 1889, 69, 71.

147 SKVR XII 2 5233, 5302, 5303.

148 SKVR VI 1 3013 = 4469 = VI 2 Liite IV:2; VI 2 4321 = VI 2 LIITE IV:4; VI 1 3376 = VI 2 liite IV: 1. Savolaiset käräjäloitsut on kirjattu ja julkaistu erilaisina versioina moneen kertaan.

149 SKVR XIV 2225 (Loitsu pappi Adolf Neoviuksen hallussa olleesta vuoden 1736 tienoilta peräisin olevasta *circulärbrefvistä* rinnastuu hengeltään oikeuspöytäkirjoihin, koska siinä virallisesti syytetään Nahkelan kylän Margareta Agnetsdotteria käärmepiston parantamisesta loitsuin); SKVR VII 5 4226; Hansen 1858, 78–79.

150 Ks. Nenonen 1992, 334–335.

Emoinen Neitzyt marija,
Puhalla sullalla suula,
Herran hängellä hywällä
Lemböisellä leikehtelle
Kie[le]llä kirottomalla,
Suulla murehettomalla...¹⁵¹

Loitsun jatkossa pyydetään Mariaa tuomaan voiteita yhdeksän meren takaa ja lopuksi manataan sairaus pois. Rinkinen sanoi loitsun auttavan hammastaudissa ja muissakin kivuissa. Aluksi piti ”langeta polvilleen ja lukea hartaasti isämeitä ja lopuksi loitsu”. Tässä rukoustyypissä parannuksen alkulähteenä on jälleen – kuten vuoden 1564 tekstissä – Marian suu, joka nyt määritellään tarkasti: se on hyvä, Herran hengen täyttämä, lämpöinen, kiroton ja murheeton. Viimeisillä sanoilla, *kiroton* ja *mureheton*, tarkoitettaneen, että Marian suu on synnitön, puhdas.

Monessa tekstissä pyydetään voiteeksi Jeesuksen verta ja Marian maitoa. 1600-luvun aineistoissa aihe on kirjattu Pohjanmaalta, Uudeltamaalta ja Narvasta. Mielikuva on näissä vanhoissa teksteissä lähes samanlaisena toistuva kaksisäkeinen formula. Ensimmäinen sen tunnettu lausuja oli Narvan käräjillä huhtikuussa 1615 noituudesta syytetty suomalainen väepelin vaimo nimeltä Brigitta.¹⁵² Hänen syyllisyyttään vannoi kantelijan lisäksi seitsemän todistajaa. Lausuntojen mukaan hän oli sekä parantanut että sairastuttanut ihmisiä ja käyttäytynyt näissä töissään määrävällällä tavalla. Brigitta heitettiin kahdesti veteen, ja kummallakin kerralla hän nousi kellumaan. Yleisen oikeuskäsityksen mukaan tämä oli todiste hänen syyllisyydestään, sillä noitien oletettiin olevan kevyempiä kuin vesi.¹⁵³ Brigitta kuitenkin kieltäytyi tunnustamasta. Eräs pappi yritti vedota tuomareihin ja pyysi, ettei naista rangaistaisi

151 SKVR VI 1 3013.

152 Monipolvisesta prosessista todistajalausuntoineen on julkaistu kaksi toisistaan hieman poikkeavaa selostusta: Hansen 1858, 78–79 (osia suom. *Suomen kielen muistomerkki*, 45), ja *Ein Hexenprocess in Narwa*, jota Antero Heikkinen (1969, 44–45) on esitellyt. – Päätellen palveluksestaan Viipurissa Brigitta oli sieltä kotoisin. Oikeudenkäynti tapahtui samaan aikaan, kun Narvassa oli sotajoukkoja (ks. s. 450), joten hänen miehensä saattoi olla niidenkin mukana.

153 Heikkinen 1969, 43.

maallisesti, vaan anottaisiin Jumalalta hänen syntejään anteeksi. Brigitta oli Viipurissa palvellut 12 vuotta erästä pappia, oppinut siellä vain hurskautta ja parantanut monia. Puolustuksia ei kuunneltu, vaan kuulus-
telua jatkettiin kidutuksella, minkä jälkeen Brigitta myönsi tehneensä
kaiken, mistä häntä syytettiin. Koska hän oli harjoittanut noituutta ja
sairastuttanut sillä ihmisiä, hänet määrättiin ”pahan tekonsa tähden
tulella vietäväksi elämästä kuolemaan”. Hänet poltettiin elävältä touko-
kuun 5. päivänä 1615. ”Muodot (Formalien), joita hän noituudessaan oli
käyttänyt, ovat nämä:”

Jesuxen veri punainen
Marian makea maito
Kipullen woiteixi
Hauoillen parendehax
Noe olcon.
5 Welixellen
Th. 9 Wierahallen.

Kyseessä on parannusloitsu, jossa yksinkertaisesti pyydetään Kristuksen
punaista verta ja Marian makeaa maitoa voiteeksi kipuihin ja haavoihin.
Lopussa ilmeisesti toivotaan lyhentyneellä säkeellä tai proosaselityksen
(nuo/ne olkoon) myötä, että aineet riittävät viidelle veljekselle tai yhdek-
sälle vieraalle.¹⁵⁴

Toinen veri–maito-toivomuksen oikeussalissa lukeva syytetty oli
Kerttu Näytyri Vähästäkyröstä, Ojakankaan kylästä. Hänen tapauksensa
ansaitsee muutenkin tulla esitellyksi, koska se osoittaa, miten moni-
mutkaisista oikeustapausvyyhdeistä loitsutekstit saattavat periytyä.¹⁵⁵
Näytyri taitaa olla ensimmäinen perinteentaitaja, jonka esityksiä samasta
runosta on tallennettu eri vuosina, ja siksikin hänen tekstinsä ovat
arvokkaita. Hänen tapauksensa tausta on seuraavanlainen.

154 Suomenkielisen tekstin julkaisi vain Hansen (1858, 79), saksankielisen käännöksen siitä antaa
sekä Hansen että artikkeli *Ein Hexenprocess in Narwa* (s. 322). Hansen pitää kahta viimeistä säettä
käsittelemättöminä, mutta *Ein Hexenprocessin* kirjoittaja tulkitsee lopun seuraavasti: ”Es sei Hexerei. 5
für Brüder. 9 für Fremden.”

155 Tiedot Näytyrin tapauksesta: Eilola 2003, 66, 80–83, 110, 113, 348.

Vuonna 1657 vaasalaista kerjäläisnaista Marketta Pietarintytär Parkoista syytettiin räätälimestari Rolof Hannunpojan tyttären Kirstin noitumisesta. Syytteen nosti Kirstin isä. Tytär oli sairastanut pitkään ja lopuksi synnyttänyt ”neljä sammakon näköistä olentoa, jotka olivat syöneet häntä sisältä”. Yksi todistaja kertoi kuulleensa, miten Marketta kirosi Kirstiä, ja toinen oli vesimaljasta nähnyt Marketan syylliseksi. Asiaa puitiin edestakaisin niin kauan, että Marketta lopulta tunnusti ajaneensa sammakot Kirstin vatsaan ja palvelleensa vuosia paholaista ja lentäneensä pahojen henkien luokse noitien kokoontumispaikkaan. Siellä hän oli nähnyt joukon muita naisia. Hän nimesi heidät sekä kaikki ne, jotka hänen muissa taikatoimissaan olivat olleet mukana. Nämä puolestaan ilmiantoivat muita taiantekijöitä ja loitsunlukijoita. Ilmiannettuja naisia oli yhteensä 13. Yksi heistä oli Kerttu Nätyri.

Parkoinen kertoi hakeneensa Kirstin parannukseksi sammakonkuttua, jonka käyttäminen lääkkeenä aiheutti sammakkolapset. Kerttu Nätyri oli hänen mukaansa osallinen, koska oli antanut hänelle suolapussin, josta hän otti kolme rietta lääkkeeseen. Kerttu kuitenkin kielsi syyllisyytensä ja kertoi vain auttaneensa Parkoista itseään, koska tämä kärsi maan vihoista tulleista jalkavaivoista. Prosessi päättyi Marketta Parkoisen osalta kuolemantuomioon. Nätyri sai sakkorangaistuksen.

Nätyrin sakkojen syynä olivat mitä ilmeisimmin suolapussi ja loitsut, siis taikuus. Häneltä kirjattiin käräjillä vuosina 1657–1658 yhteensä viisi, luultavimmin kuusi loitsua: kahdesti *Raudan sanat*, kahdesti *Tulen sanat*, loitsu noidannuolta vastaan sekä luultavasti loitsu maahisen aiheuttamaan sairauteen, ilmeisesti juuri Parkoisen jalkavaivaan.¹⁵⁶ Maria-aihelman hän esitti sekä *Tulen sanoissa*, jotka alkavat tulen synnyllä ja päättyvät palohaavojen parannussanoihin, että *Raudan sanoissa*, jotka alkavat raudan synnyllä neljän neidon maidosta ja päättyvät raudan haavojen parannussanoihin, jotka ovat samat kuin *Tulen sanoissa*.¹⁵⁷

156 SKVR XI 1570, 1586; 1797, 1801; 715; 893. Loitsujen sanelijoiden nimiä ei ole ilmoitettu SKVR:ssa. Nätyrin loitsut on päättely Hertzbergin laatimien pöytäkirjaselostusten perusteella (Hertzberg 1889, 97–106; ks. myös Juvelius 1930, 88–89).

157 SKVR XI 1797, 1586. Eri vuosien toisinnot SKVR XI 1570 ja 1801 on tallennettu vain alkuosaltaan, mutta *Raudan sanojen* SKVR XI 1570 tekstin loppu (Tule Jesus, ilman Herra, etc.) osoittaa, että rukous kuului siihen.

Vasemmalla palstalla *Tulen sanat* kokonaisuutena, *Raudan sanoista* oikealla vain haavarukous:

Kuhna tulta isketin?
Pouesa taiwahan tarhan.
Kenkä sielle tulta iski?
Iski itze ilman Herra,
Tuisutti tuliskipenä,
Läpi maan, läpi mannon,
Läpi neitzyen kemmen pän.
Sitä sitten putkehen puhalsi,
Sihen siansa siuu.

Tule Jesus, ilman Herra,
Tänne tarwitan
Satehet sateleman,¹⁵⁸
Tulet tuskat tunteman,
Kipiät siweleman,
Hawat suret hautoman
Keskeltä kiwotomaxi,
Wiereltä wioatomaxi,
Waihelta waiwatomaxi,
Paltä ontumattomaxi,
Eij onnu, eikä tunnu
Sinä ilmaisa ikänä.
Kusta woiten tauotanen?
Kusta muolta, mutta tuolta
Simaisesta taiuahasta,
Mustan pilwen syrian alta
Jesuxen werj punainen,
Marian makja maito
Lihan tuikin tullosehen,
Hawoille hapanuisellen,
Kipiälle woitehexi.

Tulo Jesus, ilman Herra,
Tule tänne taruitahan,

Tule tuskat tundemahan,
Kipiät siwelemähän,
Hauat suuret hautämahan
Keskiä kiuuttämaxi,
Wiereldä wiatämaxi,

Ettej ännu, eijkä tunnu,
Sinä ilmaisna ikänä.
Kusta wäidet twätanehen?

Sinäisestä taiuahasta,
Mustan pilwen syriän alda.
Jesuxen werj punainen,
Marian makia maitä

Kipiällen woidehexi,
Hauallen parandehexi.

158 Säkeen päälle kirjoitettu: "Sadatet sadaleman".

Kerttu Nätyrin loitsun aiheet ovat laajalle levinneitä ja perinteisiä. Johdannon *Tulen iskentä* -myytissä tulen luoja on itse Ilman Herra, maailman keskuksessa, ”povessa taivahan tarhan”. Sieltä tuli sinkoutuu ”läpi neitsyen kämmenpään” eli, mahdollisesti juuri Neitsyt Marian kämmenten läpi,¹⁵⁹ putkeen. Nätyri on tässä säilyttänyt ikivanhan aihelman alkutulen ensioleilusta piilossa umpiputkessa.¹⁶⁰ Sitten seuraa tyyppillinen voiteenpyyntörukous, tässä Ilman herralle, jolla Nätyri tarkoittaa Kristusta. Tätä pyydetään tuomaan avuksi voiteista parasta: Kristuksen verta ja Marian maitoa. Rukouksen muutokset – säe puuttuu tai lisääytyy, sanan tai säkeen muoto vaihtelee – ovat luonnollista perinteen muuntelua, jota tässä tapauksessa lisäävät käräjäkirjurien virhetulkinnat. Keskeistä on se, että Nätyri näyttää pitäneen ”Tule Jesus Ilman herra” -säkeellä alkavaa ja Marian maitoon huipentuvaa rukousta vahvasti tehoavana yleisrukouksena, joka oli lisättävissä erilaisiin parannusloitsuihin.¹⁶¹ Tässä rukouksessa voide, jossa Kristuksen veri ja Marian maito sekoittuvat, on konkreettisesti taivaallista alkuperää: se tuodaan sinisestä taivaasta, mustan pilven alta. Voiteessa on mahtavaa voimaa: veri viittaa Kristuksen ruumiiseen ja ihmisille elämää antavaan kuolemaan, ehkä ehtoolliseenkin; maito Marian ruumiiseen ja siitä valuvaan Kristuksen ravintoon.¹⁶²

Kerttu Nätyri ei kokenut eikä tiennyt loitsuillaan tekevänsä mitään pahaa. Hän vakuutti, että ei ollut koskaan harjoittanut noituutta, siis vahingoittanut taidoillaan ihmisiä. Hän oli päinvastoin auttanut sairaita. Esimerkiksi *Tulen sanat* hän oli ”aina aloittanut pyhän kolminaisuuden nimeen ja lopettanut isämeitään”. Vain kristinopin kappaleita hän osasi. Äiti oli ollut hänen opettajansa.¹⁶³

Sekä Nätyrin lausunnot että *Tule Jesus* -rukouksen toistuvuus hänen teksteissään ovat selkeä esimerkki siitä, miten syytetyt itse parannus-

159 Esim. Haavio 1967, 380.

160 Umpiputkesta ks. SKVR XV 247 komm.

161 Hän käyttää rukousta *Tulen* ja *Raudan sanojen* lisäksi noidannuolen parantamiseen (SKVR XI 715). Vrt. myös SKVR XI 894, joka viittaa Nätyriin vaikka on vasta vuodelta 1677.

162 Vrt. öylätin varastamista kirkosta parantamistarkoituksiin (esim. Nenonen 1992, 63).

163 Hertzberg 1889, 104 (”Hvarje läsning begyntes i den heliga trefaldighetens namn och afslutades med Fader vår.”) Ei saa selvää, onko kyse vain *Tulen sanoista* parannusloitsuista yleensä. Ks. myös Juvelius 1930, 89.

lukunsa kokivat. He olivat Jumalan asialla, kristillisin sanoin.¹⁶⁴ Niillä he kehystivät parannuksensa. Niihin sanoihin, *Isä meidän* -rukoukseen ja pyhään kolminaisuuteen verrattaviin, kuului Kerttu Nätyrin mielestä rukous Kristuksen verestä ja Marian maidosta.

Löytyy sellainenkin parannuskuvaus, jonka taltioitu mitallinen aines on kokonaisuudessaan kohdistettu Neitsyt Marialle. Tämä mariaaninen rituaali kirjattiin Limingan käräjillä 1678, kun torppari Tuomas Jaakonpoika Puuskaa tai Puuskoita Temmeksen kylästä syytettiin noituudesta ja epäjumalanpalveluksesta eli puukuvan veistämisestä ja metsään pysyttämisestä.¹⁶⁵ Kävi ilmi, että asia oli monimutkaisempi ja että syytetyn mielestä syyllinen ei ollut suinkaan hän, vaan naapuripitäjässä Rantsilan kylässä asuva Lampilaisen talon isäntä Elias Simonpoika Pullo tai Pulloi, johon oli tapana turvautua vakavissa sairauksissa. Prosessin kulku oli seuraava:

Tuomas oli sairastunut hirveään ummetukseen ja oli kovissa tuskissa. Hän kylpi monta kertaa päivässä tulikuumassa lölyssä; kylvettäjänaiset selvisivät tilanteesta vain villavanttuut kädessä. Kun parannusta ei tälläkään tapahtunut, Tuomas päätti lähteä Rantsilaan Pullon puheille. Hän otti matkalle avukseen kälynsä, 18-vuotiaan Leena Pertuntyttären. Kun he saapuivat taloon, oli täällä sauna lämpimänä. Saunaan lähtivät yhdessä Tuomas kälyineen sekä parantaja-Elias ja tämän vaimo Vappu Tuomaantytär. Kaikki neljä olivat käräjillä kuultavina.

Tuomas Puuska kertoi: Parantajan vaimo oli sanonut: ”Raudo ensist itzes.” Silloin Pullo liikkui kahta puukkoa, jotka olivat tupessa, jalkojensa, päänsä ja vyötärönsä ympäri kolme kertaa. Vaimo kertoi oikeudessa, että tarkoituksena oli neuvoa miestä siunaamaan, ristimään itsensä raudalla ”Jumalan turvaxi” taudin tarttumista vastaan. (Seuraavan vuoden talvikäräjillä lautakunta totesi, että ”itsensä ristiminen raudalla” on täällä ymmärtämättömyydestä johtuva tapa.)

Sitten Tuomas Puuska nousi lauteille, ja Pullo alkoi parantaa ”Nimeen Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen”. Hän lausui uskontunnustuksen

164 Vrt. Nenonen 1992; Eilola 2003 – syytettyjen yleinen ajatus parannustaikeudestaan.

165 Rituaalin kuvaus: Juvelius 1930, 58–60; Virrankoski 1968; Siikala 1992, 70–71. Tässä seurataan lähinnä Virrankoskea, jonka kuvaus on perusteellisin.

ja *Isä meidän* -rukouksen ja heti näiden jälkeen loitsun. Kysymyksessä oli rukous Marialle. Potilas muisti sen käräjillä ulkoa:

Neihdy Maria emoinen,
Puhdas muori puhtukainen,
Tule meille turwaxi
Täsä työsäni,
Anna mullet apua.¹⁶⁶

Ensimmäiset kaksi säettä ovat tavanomaisia kalevalamittaisia Marian puhutteluja, mutta tämän jälkeen runomitta murtuu siinä määrin, että voi uumoilla Puuskan muistaneen ennemminkin niiden sisällön kuin tarkan muodon – Pohjois-Pohjanmaalla kun tämän tyyppiset loitsut ovat yleensä mitallisia. Kaksi seuraavaa loitsua sitä vastoin ovat kokonaan runomuotoisia.

Sitten alkoi kylvetys. Tämän aloittavan loitsun muisti Tuomaan 18-vuotias käly:

Neihdy Maria emonen,
Puhdas Muori puhtukainen,
Viska mettinen löyly,
Nin quin lyöty saunan löyly.¹⁶⁷

Sitten Tuomas laskeutui lauteilta. Nyt Elias otti esiin äyrinrahan, jota hän oli pyytänyt jo aiemmin potilaaltaan *arpavalkeax*, istui jakkaralle, jaloissaan lakkinsa, ja istui siinä neljännestunnin raha toisessa kädessään, tulukset toisessa, loitsuja lukien, sekä hiljaa että ääneen. Tuomas muisti yhden, jonka hän *lauloi*:

Nosta pilwi pohiaselda,
Tuo sulka sulalda malda,
Marian makia maito

¹⁶⁶ SKVR XII2 5303.

¹⁶⁷ SKVR XIII2 5302. "*I badstuga.*"

Kipioita woiteleman,
Pahoa parandaman.¹⁶⁸

Nyt Elias Pullo alkoi arpoa. Hän kertoi itse: tulukset hän laittoi lattialla olevan lakin päälle ja heitti rahan kolmasti tuluksille, ja jos raha putoaa kolmasti samoin päin, voi sairauden syyn arvata. Historiantutkija Pentti Virrankoski tulkitsee: Rahaa siis heitettiin niin monta kertaa, että se jonkun kerran putosi kolmasti samoin päin, ja parantaja oli ilmeisesti valmiiksi miettinyt kysymykset, ehkä yleiset maan, veden ja tulet vihat, joihin raha näin vastasi. Ja näin kävi. Tuomas kertoi Elias Pullon sanoneen: ”Metzän nänä sinuhun ruvenut on, Nin tämä minun arpani vati, Että pitäis tekämän yxi Kuva Medzen, ja Paneman Puhun ja vattet pälle.”

Tuo ”yxi Kuva” tehtiin saunassa yhteistoimin, potilas kylvetettiin vielä kahdesti, ja sitten hän lähti kälynsä kanssa kotiin, kuva mukanaan. Leena vei sen parantajan ohjeiden mukaan metsään, satoi sen punaisella villalangalla puuhun ja palasi kotiin taakseen katsomatta.

Kuva haettiin myöhemmin oikeuteen: se oli ihmisen muotoinen, korttelin (23 cm) pitkä, ja sillä oli päällään takki ja jaloissa sukat ja tositut, kaikki sarasta tehtyjä. Päässä sillä oli hattu ja kaulassa punaisella langalla sidottu pala palttinaa. Nuken merkitystä ei oikeudessa kunnolla selitetty. Elias kertoi oppineensa tämän parannuskeinon nyt jo kuolleelta naapuriltaan Frandtzin Heickiltä. Tuomas ajatteli, että sillä oli tarkoitus lepyttää metsänhaltiaa. Kuten Virrankoski olettaa, ilmeisesti kysymys oli juuri tässä mielessä tehdystä potilaan kaksoisolennosta, jonka lahjoittamisen haltialle oletettiin vaikuttavan niin, että tämä otti lähettämänsä taudin takaisin.

Sekä parantaja Elias Pullo että hänen potilaansa Tuomas Puuska tuomittiin kuolemaan. Aikakauden käytännön mukaisesti tässä nojattiin Mooseksen lakiin.¹⁶⁹ Puuskan kohdalla perusteeksi mainittiin Toisen Mooseksen kirjan luvut 20 ja 22, joissa käsketään noudattaa ensimmä-

168 SKVR XII:2 5233. Virrankoski (1968) puhuu lukemisesta, Juvelius (1930) ja häntä seuraten Siikala (1992) laulamisesta.

169 1600-luvulla Kaarle IX:n määräyksestä Mooseksen lakia ja sen tuomioita alettiin soveltaa toisin kuin keskiajalla ja 1500-luvulla. Jo Paulus Juusten tosin perusti noituuden tuomiot samaan Mooseksen kirjaan. Ks. s. 65–66, 98–101.

mäistä käskyä ja kielletään epäjumalankuvien tekeminen ja palveleminen (20:2–5) sekä tuomitaan kuolemaan velhonaiset (22:18) ja tuhoonne, jotka uhraavat muille jumalille kuin Herralle (22:20). Pullon tuomion perusteeksi sanottiin tarkemmin Ensimmäinen käsky ja Toisen Mooseksen kirjan mainittu jae velhonaisista. On arveltu, että kyseessä oli tuomareiden väärinkäsitys: he ehkä tulkitsivat nuken metsänhaltian ja siis epäjumalan kuvaksi ja rankaisivat siksi ankarimman mukaan.¹⁷⁰ Toisaalta voisi myös ajatella kuvan olleen uhri metsänhaltijalle (eli kirkollisessa mielessä uhraaminen muille jumalille). Tällöin tuomarit olisivat tavallaan ymmärtäneet oikein, ja tuomiolle olisi raamatullinen peruste. Elias Pullon kaula katkaistiin kesällä 1678. Tuomas Puuskan tuomion täytäntöönpanosta tai mahdollisesta armahtamisesta ei ole tietoa.

Oikeusistunnoissa potilas Tuomas näyttää olleen parantaja Eliasta puheliaampi. Juuri hän kälyineen saneli loitsut, joista jokainen on itse asiassa Maria-rukous. Kuten edellä kävi ilmi, Elias oli hänen mukaansa sanellut muitakin loitsuja. Tuomas ja hänen kälynsä kuitenkin muistivat ja esittivät vain nämä kolme. Ilmeisesti ne olivat sairaankylvetysrituaalin tärkeimpiä ja kaikille tutuimpia tekstejä.

Ensimmäisessä niistä pyydettiin Mariaa – äitiä, neitsyttä, puhdasta muoria – avuksi parannukseen. Toisessa, joka ilmeisesti luettiin kylvetyksen alkaessa, pyydettiin häntä lyömään ”metinen löyly”. Meden mielikuva jo johdattaa varsinaiseen parannustekstiin tai -lauluun, voiteen rukoukseen. Sen alkusäkeiden voi tulkita jatkavan anomusta Marialle; kohteena voi olla joku muukin, esimerkiksi Kristus. Päämääränä tässäkin tekstissä on Marian maidon saaminen voiteeksi. Tuo maito yhdistetään pilviin (Nosta pilwi pohiaselda). Parantavan laulun ytimenä on tällä kertaa vain Maria maito, ilman Kristuksen verta, ja sitä levitetään sulalta eli lämpimältä maalta tuodulla sulalla.

Pullo ei varsinaisen parannuksen aikana siis kääntynyt edes Jumalan tai Kristuksen puoleen. Maria yksin oli parannusaktin ainoa rukoiltava, dynaaminen voima. Rituaalin johdannossa, rautoessa ja arpoessa, parantaja kuitenkin lausui *Isä meidän* -rukouksen ja uskontunnustuksen. Näiden käytöstä parannuksessa on käräjäpöytäkirjoissa runsaasti tietoja.

170 Virrankoski 1968, 185–186.

Usein ne ja vetoaminen suoraan tai epäsuorasti Mariaan näyttävät kuuluneen olennaisesti yhteen. Näin edellä esitellyillä Rinkisellä, Pullolla ja Nätyrillä, samoin vähäkyröläisellä, Kerttu Nätyrin ilmiantamalla Riitta Erikintyttärellä, joka suonenvetoa parantaessaan oli vedonnut Mariaan – ”Armon muori, neitzi Maria, Tule lijha litämähän” – ja heti perään lukenut kolmeen kertaan *Isä meidän* -rukouksen.¹⁷¹

Tuomiokirjojen Maria-”loitsut” liittyvät kaikki valkoiseen magiaan eli parannukseen.¹⁷² Itä- ja Pohjois-Suomessa ne ovat poikkeuksetta rukouksia tai ajatukseltaan sellaisiksi luokiteltavia, kuten Marian maidon pyyntö, joka toistuu Länsi-Suomessa.¹⁷³ Usein ne on upotettu syntyjä tai manauksia sisältäviin loitsuihin. Vaikka luterilainen oppi tuomitsi Marian rukoilemisen, aineisto ei kuitenkaan anna aiheutta olettaa, että ihmiset olisivat joutuneet syytteeseen erityisesti Maria-rukouksistaan.¹⁷⁴ Niiden katolisesta perinteestä nousevaa rukousmuotoa tuskin edes oikeudessa pohdittiin; niitä pidettiin loitsuina. Rikos oli loitsutapauksissa aina Mariaa laajempi ja liittyi taikuuden eri muotoihin, joista loitsut oli yksi. Syytetyt itse näyttävät lausunnoissaan hämmentyneiltä. He kokivat tekevänsä vain hyvää, olevansa kristillisiä, puhuvansa Jumalan sanoilla. Virallisen, kirkollisen tulkinnan mukaan he taas harjoittivat jumalanpilkkaa lausumalla Jumalan ja Kristuksen nimeä taikamenoissaan ja lukemalla loitsuja ylipäätään. Näissä tulkintaeroissa näkyy yksi korkean ja matalan ristiriidoista. Se oli syvä ja seurauksiltaan ankara.

Länsi-Suomen Maria

Vanhan Turun hiippakunnan ydinalueilla (Varsinais-Suomi, Satakunta, Etelä-Pohjanmaa, Häme, Uusimaa ja Etelä-Karjala) olettaisi ainakin teoriassa voineen säilyä jälkiä katolisen Neitsyt Marian hahmosta. Tässä

171 SKVR XI 1525; Hertzberg 1889, 104–105; Juvelius 1930, 89–90. Sama rakenne toistuu kahdessa muussakin Maria-rukouksessa (SKVR VII 5 4226, SKVR XIV 2225).

172 Edellä mainittu *Marian maito* -pyynnön lukenut Brigitta sai syytteen vahingoittavasta magiasta (ks. s. 253), mutta hän oli harjoittanut vain parannusta.

173 Rukouksista ks. s. 270–272, 288–294.

174 Ainoa yksiselitteisen mariologinen syytetieto on yllä mainittu mariolatria kirkkoaikana harrastaneen alasatakuntalaisen naisen tapaus, jonka sisältö ei ole tiedossa.

luvussa tarkastellaan alueelta 1800- ja 1900-luvulla tallennetussa loitsuperinteessä ilmenevää Maria-kuvaa ja pohditaan sen mahdollisia kato-lisiakin juonteita. Katsauksesta jätetään pois Etelä-Karjala ja Etelä-Savo, joiden Maria-perinteet – ainakin tallentuneissa muodoissaan – liittyvät selvästi Itä-Suomeen. Luku perustuu pääasiassa *Suomen Kansan Vanhoissa Runoissa* julkaistuun aineistoon.¹⁷⁵

Länsi-Suomen loitsurunoudessa Mariaa kutsutaan yleisimmin vain Mariaksi tai Neitsyt Mariaksi, monine murteellisine muunnelmineen: Neitsy, Neitzy, Neitty, Neitte, neitonen, piika; Maaria, Maarja. Kahdessa eteläpohjalaisessa tekstissä, joista toinen on 1600-luvulta, käytetään lisäksi ilmausta ”Armon muori”.¹⁷⁶ Formula periytynee keskiaikaisesta Maria-ilmauksesta *mater gratiae*, *mater misericordiae* tai sen ruotsinnoksesta ”nådens moder”. Marian epäluterilaisesta kunnioituksesta voi kertoa sekin, että joskus häneen liitetään pyhyiden dimensio: ”Pyhä piika”, ”pyhä emäntä”.¹⁷⁷

Itä-Suomessa vallitseva Marian tunnussäe ”Neitsyt Maria emonen” löytyy Länsi-Suomesta Etelä-Pohjanmaalta¹⁷⁸ ja Pohjois-Hämeen (nykyisen Keski-Suomen) savolaismurteisista pitäjistä, missä se usein jatkuu itäsuomalaisella kertosaakeella ”rakas äiti armollinen”.¹⁷⁹

VAHVA JA AKTIIVINEN PARANTAJA

Länsi-Suomen loitsuperinteessä Marialla on suhteellisen huomattava rooli parantajana tai tietäjänä. Monessa – usein suorasanaisessa – parannusloitsutyypissä esitetään hänen maanpäällisen elämänsä ajalta jokin parannuskertomus. *Niukahdus*, *Käärmeen sanat*, *Kohtaus* ja *Koi* ovat näistä tavallisimmat, mutta myös verensulkua, ähkyä, ampiaisen

175 Kokoaminen on tehty sekä SKVR-tietokannan kautta Maria-nimen kaikkia mahdollisia muotoja hakien että SKVR:a lukien.

176 SKVR XI 1525; XI 1793.

177 SKVR XI 699; IX3 728.

178 Kolme säkeen esiintymistä on ns. savolaiskiilan alueelta, Korteesjärveltä ja Lappajärveltä (SKVR XI 1532–1533, 1603). Muut, yhteensä kuusi, ovat Isokyröstä, Vähäkylästä, Isojoelta ja Teuvasta (SKVR XI 599, 2317, 2329, 2333–2334). Vrt. myös säkeen muunnelmiksi luettavia SKVR XI 2315, 2328 Isojoelta ja SKVR XI 1764 Keski-Pohjanmaan Vetelistä.

179 SKVR IX4 279, 307, 447, 548, 569, 935, 1031, näistä suurin osa Viitasaarelta; Rautalammelta ja Hankasalmelta yksi kummastakin. Samoilta alueilta sekä Kivijärveltä tallennetuissa teksteissä SKVR IX4 205, 210, 215, 420, 557, 771, 1033, 1433 esiintyy ensimmäinen säe.

pistoa ja härän puskemaa parannettiin hänen avullaan. Useat näistä aiheista edustavat Skandinaviassa ja suomenruotsalaisessa perinteessä yleisiä niin sanottuja kohtaamis- ja vaellusloitsuja, joissa pyhä henkilö kohtaa tiellä pahaan aikovan taudin tai, vaihtoehtoisesti, vaivaa kärsivän ihmisen tai eläimen, ja karkottaa taudin tai parantaa vaivan.¹⁸⁰ Suomessa tämä tyyppi asettui luontevasti vanhojen syntyloitsujen rinnalle, kertomukseksi vaivan ensimmäisestä, kristilliseen alkuaikaan sijoittuvasta parantamisesta.¹⁸¹ Kyse oli siis tavallaan parannuksen synnystä.

Niukahdus on yleiseurooppalainen, kristillisessä muodossaan keskiajalta periytyvä ja koko itämerensuomalaisella alueella runomuotoisena tunnettu loitsu. Kertomuksen etäisenä pohjana on Kristuksen ratsastus Jerusalemiin. Vain Suomessa matka suuntautuu kirkkoon, ja erityisesti Pohjoismaissa Kristuksen seurassa on Maria.¹⁸² Länsi-Suomesta loitsun muunnelmia, joissa Maria esiintyy, on julkaistu runsaat 150, Varsinais-Suomestakin kymmenkunta.¹⁸³

Länsisuomalaisissa teksteissä matkaa tekee Jeesus seuranaan Maria, usein myös Maria yksin. Hevonen on ”kalahauvin karvainen”, ”lohen mustan muotoinen” ja ”hiirikko” – näiden määreiden on katsottu viittaavaan aasiin.¹⁸⁴ Kivisellä kirkkotiellä hevosen jalka nyrjähtää (”hiveltäi”, ”valjahti”). Useimmiten juuri Maria ryhtyy nyt parantajaksi, joskus Jeesuksen pyytämänä: ”Lähre Maria maahan suonia soittamahan”.¹⁸⁵ Hän astuu tai hyppää alas rattailta ja sovittaa ”suonet yhteen”, yleensä sitoen ne sinisillä, punaisilla ja viheriäisillä langoilla. Samanlaisia lankoja valmistaa ja sitoo loitsun lukija. Kertomuksen idea on se, että muisteltuaan nyrjähdysten ensimmäistä korjaamista, kaikkien myöhempien korjaamisten mallia, parantaja onnistuu tehtävässään ja vahingoittunut ihminen tai eläin parantuu.

Neitsyt Marian kannalta *Niukahduksessa* on erityisen kiinnostavaa se, että hän on paikoin Varsinais-Suomessa, Satakunnassa ja Etelä-

180 Ks. af Klintberg 1965, 44–52

181 Ks. esim. Haavio 1967, 445–446.

182 Hästesko 1918, 41; af Klintberg 1965, 48–52.

183 SKVR-tietokanta, runotyypin *Niukahdus*, rajaus perinnealueisiin a–e.

184 Hästesko 1918, 41.

185 SKVR X2 3655, vrt. 3660, 3662 ja SKVR XI 1487.

Pohjanmaallakin alkanut vallata koko loitsun itselleen – loitsusta on siis tullut mariaaninen – sekä se, että hän esiintyy parantajana, väliin mahdollista tietäjänäkin. Huomionarvoista Länsi-Suomen runomitoiltaan varioivassa viitekehyksessä on myös *Niukahduksen* suhteellisen vahva kalevalamittaisuus.

Parantamisen ja kalevalaisuuden asteet toki vaihtelevat. Niukimmillaan ne ovat tässä rytmisiin proosasäkeisiin tai riimitöntä knittelisäettä muistuttavaan muotoon taipuvassa varsinaissuomalaisessa luvussa, joka kuitenkin osoittaa, ettei sanan mahti aina liity sanojen määrään:

Pidellään niukahtuneen jäsenen kohtaa ja luetaan:

”Neitsy Maaria meni kirkkoon
hiirikolla harmaala hevosella,
ja hevosen jalka niveltys.”
Samalla sylkäistään vihaseen.¹⁸⁶

Varsinais-Suomessakaan eivät kalevalamittaiset *Niukahduksen* säesarjat silti ole poikkeuksia,¹⁸⁷ muista Länsi-Suomen alueista puhumattakaan.

Parannuskeinoja Marialla on kaksi. Toisaalta hän toimii fyysisesti, sovittaa suonet yhteen ja/tai sitoo hiveltyneen jäsenen langoilla. Toisaalta hän voi käyttää sanaa, tulla ”hivellystä lukemaan”, ”lukemaan ja laulamaan”.¹⁸⁸ Loitsiminen yhdistetään joskus lankoihin: sinisin hän sitoi, ”punasin puheli”, ”Herran Jeesuksen nimeen”¹⁸⁹. Tässä viitataan rukoukseen, mutta tavallisesti Marian ilmaistaan lukeneen loitsuun yleisesti liittyneitä suonten sanoja: ”Jos on luulta lutkahtanut, jäseneltä jätkähtänyt. Lihat liitä, luut keitä, suuret suonet suutattain, pienet suonet pietättäin.”¹⁹⁰ Säkeiden teho on kaksisuuntainen: ne toimivat sekä Marian lausumina menneisyydessä että niiden lukijan lausumina nyt.

186 SKVR VIII 332.

187 Esim. SKVR VIII 340: ”Täst’ on suonet sulkahtaneet, Jäsenet järkättäneet. Isot suonet suutesuksiin, Vähät suonet päätepäksiin” tai SKVR VIII 334 ”Hiirikolla hevosella, Monen mustan muotosella, Kala hauvin karvasella”; molemmat Marttilasta.

188 SKVR IX₃ 753, 769; ks. myös SKVR IX₄ 758 (”Siinä lausui näitä pyhä, Sovitti sanat sopivasti”) ja SKVR XIV 2116.

189 SKVR X₂ 3650–3651; SKVR VIII 335.

190 SKVR IX₃ 769.

Kerran Maria äityy jopa kiroamaan kiveä, johon hevonen jalkansa löi. Ensin, sanoi loitsun isojokelainen sanelija, ”otetaan kolmenlaista lankaa, mustaa, punasta ja valkosta, kierretään ne yhteen ja luetaan sille”. Loitsu alkaa kirkkomatka-ajolla, hevosen jalan hiveltymisellä ja Marian laskeutumisella rattailta sitomaan jalkaa ja tekemään yhdeksää solmua. Lopuksi Maria lukee kirouksen ja siunauksen:

Näin hän siunais jäsenet:
Sinä, kivi kirottu,
Minä sinun voitán,
Näin Kristuksen nimes langan teen
Ja kiroilen kivon kankian.
Siunattu, sinä lanka,
Ja myöskin jäsenet.¹⁹¹

Vaikka loitsun alkupuolella on kalevalamittaisia säkeitä (”Hiirikolla hevosella, kivisella kankahalla, kalahauvin karvaisella... jäseniä ratkoo-maan”), noudattaa etenkin runon yllä oleva loppujakso toisenlaista, kenties virsistä vaikutteita saanutta rytmistä logiikkaa ja runokielen esteetiikkaa.

Marian loitsimista korostavat, yleensä sangen kalevalamittaiset *Niu-kahduksen* tekstit keskittyvät Hämeeseen.

Muut Marian parannustoiminnasta kertovat loitsut ovat rytmeiltään väljempiä. Ruotsalaisperäisissä *Käärmeen sanoissa* Maria kulkee Pietarin tai Jeesuksen kanssa tiellä, ja vastaan tuleva käärme puree jompaa-kumpaa. Käydään lyhyt keskustelu, jossa esimerkiksi Pietari sanoo, että *hormi, horna, hoorna, parma* tai *ormen* puri, johon Maria kysyy: ”Tuliko verta?” tai tokaisee: ”Se parani jo!” Kulkijoiden roolit vaihtelevat. Monesti viimeisen sanan sanoja ja siis parantaja on Maria, kuten karvia-laisessa loitsussa: ”Maria sano, ett’ jo se parani.”¹⁹² Seuraavasta varsinaisuomalaisesta väljän neli-iskuisesta tekstistä on vaikea päätellä, kumpi toimii parantajana – ilmeisesti se, joka sanoo pureman parantuneen:

191 SKVR XI 1488.

192 SKVR XI 2802.

Pietari sanoi: Ormi puri.

Maria sanoi: Tulik veri.

Pietari sanoi: Se om parattu.¹⁹³

Tämä käärmeoloitsun versio oli hyvin suosittu etenkin Satakunnassa ja Etelä-Pohjanmaalla, josta sitä on tallennettu myös ruotsinkielisenä.¹⁹⁴ F. A. Hästeskon mukaan loitsu ei ruotsista käännettynä ”taipunut runomittaan” eikä siinä ”mielikuvitukselle jäänyt enää liikkumistilaa”.¹⁹⁵ Vaikka loitsun muunnelmat eivät ehkä luettuna vaikuta kovin mahtavilta, on niiden käyttäjien kokemus toinen. Karvialaisen loitsun sanelija, 81-vuotias Kaisa Moisio, ilmaisi asian painokkaasti. ”Mutt’ ne o nii kalliit sanat. Hyvät ne oli.”¹⁹⁶

Tämä keskusteluloitsu voi muuttua runomittaiseksikin, nimenomaan silloin kun sitä laajennetaan muilla aiheilla. Kieli vaihtuu kalevalamittaan esimerkiksi Neitsyt Marian pyytäessä Kristusta avuksi: ”Pane mesi kielestäsi, hunaja huulestasi”¹⁹⁷ tai johdannon sisältäessä otteen *Käärmeensynty*-runosta:

Konna kuoli kalliolle,

Konnan suusta kuola juoksee

Iman ilkeän kidasta.

Pietari sanoi se puri,

Neitsy Maaria juoksi työ,

Sanoi: oi se paranee, se paranee!¹⁹⁸

Ruotsalaisissa loitsuformuloissa on runsaasti muitakin käärmeenloitsuja, joissa Maria toimii aktiivisesti, ennen kaikkea sitoo käärmeen voimattomaksi. Ilmiö on yhdistetty paratiisiin käärmeeseen, jota Maria,

193 SKVR VIII 4499.

194 Satakunnasta ja Etelä-Pohjanmaalta on kummastakin n. 40 tekstiä, Varsinais-Suomesta ja Hämeestä vain muutama. Suomenruotsalaiset tekstit ovat Etelä-Pohjanmaalta (Wolf-Knuts 1974, 138; Herjulfsson 2008, 48–49). Satakunnassa on samaa kaavaa käytetty verensulkuloitsunakin.

195 Hästesko 1918, 72.

196 SKVR X1 2802.

197 SKVR IX3 682a.

198 SKVR X1 2723.

uusi Eeva, monissa kirkkomaalauksissa polkee.¹⁹⁹ Folkloristi Ritwa Herjulfsdotter näkee loitsujen Maria ja käärme -mielikuvissa naisten hedelmällisyysmagiaan liittyviä piirteitä.²⁰⁰ Suomalainen aineisto ei ainakaan äkkiseltään näytä liittyvän hedelmällisyyteen. Jonkinlaisia mielikuvayhteyksiä kirkolliseen käärmeenpolkija-Mariaan tai käärmeeseen seksuaalisymbolina voi taustalla tietysti olla.

Läntinen on myös toinen dialoginen kohtausloitsu, *Koi*. Koilla tarkoitettiin syöpää tai mätää ja kipua aiheuttavaa sairautta yleensä. Päähenkilö on yleisesti Kristus, tai Pietari hänen kanssaan. Loitsutyypin vanhin esiintymä on 1100-luvulta; tässä saksalaisessa, latinankielisessä tekstissä kolme enkeliä kohtaa tauteja kulkiessaan Siinain vuorella; tyyppi tunnetaan myöhemmin Skandinaviasta ja Saksasta.²⁰¹

Länsi-Suomen *Koi*-loitsuissa Neitsyt Maria on päähenkilö 18 tekstissä, joista kymmenkunta on Etelä-Pohjanmaalta. Niissä Maria kohtaa koin kävellessään tiellä ja kysyy, mihin tämä on menossa. Koi vastaa meneväsä ihmisen tai viattoman lihaa syömään ja mädättämään. Maria kieltää (”Äläpäs niin tehe, Anna lihan kasvaa”) ja/tai käskee tämän mennä pois.

Maria-kuvan kannalta on jälleen keskeistä Marian aktiivisuus. Maria ei näytä varsinaisesti parantavan koin uhria, vaan estävän koin tuhon tapahtumasta. Käytännössä loitsulla on parannettu sairastuneita ja ajettu heistä koita pois lukemalla loitsu lääkeaineisiin (rasvaan, veteen jne.), joilla kipua hoidettiin.²⁰² Seuraava eteläpohjalainen, paikoin pidentynein ja paikoin lyhentynein kalevalamitan pohjalle rakentuvinkin säkein kulkeva loitsu osoittaa, että Mariassa nytkin on manaajan mahtia:

Koi menöö pitkin tiätä.

Neitse(m) Maria tuloo koita vasthan ja kysyy:

Mih(i)nkä koi menöö?

Koi vastaa: luukkuusia [luita] louhimhan

Ja hampahia hakkaamhan.

199 Wolf-Knuts 1999, 71.

200 Herjulfsdotter 2008, 156–158, 182–184.

201 Hästesko 1910, 92–95; Hästesko 1918, 316–317.

202 Hästesko 1918, 94.

Neitse(m) Maria sanoo:
Mee siihen maahan,
John' ei aurinko ylene,
Ei aurinko alene.²⁰³

Hämeessä Maria saattaa nimitellä koita ”saatanaksi”.²⁰⁴ Uudellamaalla koi tervehti Mariaa *Ave Maria* -kaikuisesti: ”Terve, neitsy Maaria, Armollisen apus kanssa!” Kun koi sanoo menevänsä luita rikkomaan, Maria vastaa vahvalla kielellä: ”Minä panen sinut maa kivelle, Ja maa kiveltä maa perään, Ja maa perästä vorpannatun nimeen.”²⁰⁵

Koin sanoissa Marian toiminta perustuu hänen auktoriteettiinsa: koi tottelee, kun hän kieltää. Joissakin teksteissä esiintyvät, ruotsinkielisissäkin koinsanoissa ja muissakin loitsutyypeissä yleiset manaukset määrittävät tuon auktoriteetin laadun: Maria on tietäjä, joka manaa pahan pois.

Maria-kertomuksista yksi, säikähdyksen aiheuttaman sairauden parannukseen käytetty *Kohtaus*, näyttää olevan länsisuomalaista tekoa. Kansanrunoudentutkija F. A. Hästesko olettaa, että loitsun taustalla on jokin tuntematon keskiaikainen legenda. Loitsua on kokonaisuina tallennettu ainoastaan Satakunnasta (18 tekstiä) ja Etelä-Pohjanmaalta (6),²⁰⁶ usein suorasanaisten ja runomittaisen esityksen yhdistelminä. Ytimenä on kertomus siitä, miten Kristus-lapsi (tai Maria) säikähti, sairastui ja parantui:

Maria istu pyhän kirkon kynnyksellä Jesus sylis. Jesus kohlehtiin.
– Maria sano:

”Mene hiisi helvettiin,
Pohjan pitkähän perähän,

203 SKVR XI 824. Vrt. ruotsinkielinen teksti Vöyristä, jossa Maria manaa *kveison* metsään, jossa kukaan ei asu ja järveen, jolla kukaan ei souda (FSF VII:5 503). Ruotsinkielisissä teksteissä manaukset ovat yleisiä, mutta toimija on yleensä Kristus.

204 SKVR IX4 405.

205 SKVR XIV 2294. *Vorpannattu* tarkoittaa kirottua (ruots. förbannad). Vrt. vöyriäinen teksti: ”Å under en jordfastan stein, Tär ska du bo”; (FSF VII:5 503, myös 502).

206 Hästesko 1910, 251–256.

Lapim’maan autiohon;
Siell’ on muutkin murhamiehet,
Pahimmat pahantekiöistä!”

Luettava kolmasti veteen tai muuhun aineeseen ja tämä annettava asianomaisen ryypätä.²⁰⁷

Maria on tässäkin loitsukertomuksessa ymmärretty parantajaksi, säikäyksen aiheuttaneen pahan hengen poisajajaksi. Erityistä on se, että tässä hän esiintyy lapsi sylissänsä ja parantaa oman lapsensa.

Manaus ei esiinny teksteissä yleisesti, ja usein se voidaan ymmärtää yhtä hyvin Marian kuin tekstin sanelijan suusta lähteneeksi.²⁰⁸ Tarinassa on keskeistä Jeesus-lapsen, paikoin Marian, parantuminen: ”Mutta hiisi hivelti, Paha henki pakos”.²⁰⁹

Edellä esitettyjen loitsujen lisäksi Länsi-Suomesta on tallennettu näiden sekamuotoja sekä yksittäisiä kertomuksia Mariasta parantajana. Esi-merkiksi metsästä tarttuneesta taudista kerrotaan: Maria meni metsään, keräsi sieltä tarttumusvitsat, poltti ne tuhkaksi, kantoi tuhkat mereen ja ”käski olla siellä tuomio päivään asti”.²¹⁰ Kahdesta tekstistä ilmenee, tosin hämärästi, että Maria on yhdistetty haudoilla suoritettuihin rituaaleihin. Toisessa hänet mainitaan apuna vainajia haudoista nostettaessa, toisessa hänen kerrotaan itsensä kaivaneen haudasta lapsen sormia parantaakseen sairasta itkevää lasta.²¹¹ Voisiko edellinen liittyä siihen myöhäiskeskiaikaiseen ajatukseen, kirkkotaiteessakin kuvattuun, että Maria tukee ihmistä sekä hänen kuolemansa hetkellä että viimeisellä tuomiolla, vainajien noustessa haudoistaan?²¹² Hautausmaalla Maria

207 SKVR X2 3319.

208 Ks. esim. SKVR X2 3305.

209 SKVR X2 3337.

210 SKVR XI 1042 Marian metsään meno näyttää olleen laajemminkin tunnettu, ks. SKVR XI 85:1 sekä SKVR XIV 2815: ”Neitsyt Maaria mettää menee... Auttaa minua köyhää vaivaista”.

211 SKVR X1 2097: ”Istun Maarian etehen, Josta haudat aukenivat, Kuolluet maasta heräili.” Runon otsikko: ”Kansan herättämiseksi kirkon maasta.” SKVR XI 723: ”Neitsyt Maaria meni kirkon hautahan, Otti pienen langan, Punaasen langan lapsen viiden pienen sormen kansa”. Tarkoittaako 2097, että runon minä istuu Marian kuvan eteen vai että Maria on tilanteessa jotenkin läsnä? Ja ottaako Maria tekstissä 723 todella kuolleelta lapselta sormet auttaakseen elävää?

212 Ks. Edgren 1993, 145–147.

kulkee myös pohjalaisessa ruotsinkielisessä tekstissä parantamassa kipua kymmenellä pienellä sormellaan.²¹³

1800-luvulla ja 1900-luvun alkupuoliskolla tallennetun loitsuperinteen perusteella voi todeta, että Marian koettiin eläessään maan päällä olleen mahdollisena parantaja ja että hänen tekojensa kertominen vaikutti länsisuomalaisten omassakin kokemusmaailmassa parantavasti. Näitä parannuskertomuksia voi pitää kirkollisten Marian ihmekertomusten ja niistä kertovien maalausten kansanomaisena rinnakkaisperinteenä.

RUKOILIVATKO LÄNSISUOMALAISET MARIAA?

Kertomusloitsut eivät sisällä suoria rukouksia Marialle. Myös muissa länsisuomalaisissa parannusloitsuissa on rukousta tavallisempaa esittävä toive tapahtuvana: Maria tai Neitsyt istuu pilven päällä, kädessään kultainen kauha, jolla hän takoo paiseet pois;²¹⁴ Marian makeaa maitoa tuodaan pilven takaa tai taivaasta haavojen voiteeksi;²¹⁵ Neitsyt Maria ”tulla liehutteloo” etelästä, selässään jäinen kattila, kattilassa jäinen kauha.²¹⁶ Näitä kuvauksia voisi kutsua Maria-kuviksi, koska ne ovat hyvin visuaalisia. Monet niistä saattavat olla tietynlaisessa dialogissa taivaallista Mariaa esittävän kirkkوتاiteen kanssa. *Conceptio immalucata* kuvatyypin, jossa Maria seisoo kuun päällä ja on puettu aurinkoon ja joka usein yhdistyy ruusukko–madonna-aiheeseen, onkin tutkimuksessa yhdistetty säkeisiin, joissa Maria astuu ”yli kuun, alitse päivän” ja kulkee ”kuun keheä myöten”.²¹⁷

1600-luvun tuomiokirjoissa oli Länsi-Suomesta vain yksi selvä rukousaihe, isokyröläinen ”Armån muori, neitzi Maria, Tule lijha litämähän.” Se on huomionarvoinen pieni monumentti sisältäessään Maria-puhuttelussa myös keskiaikaisen Maria-kielen jälkiä.²¹⁸ Länsisuomalaiset Maria-rukoukset ovat myöhemminkin vähäisiä, mutta eivät puutu kokonaan. Varsinais-Suomesta ei yhtään rukousta löydy,

213 Hertzberg 1889, 71.

214 SKVR XI 613. Vrt. Hästesko 1910, 66–69.

215 Esim. SKVR X1 2327; X2 3429; XI 1808, 2193, 2194 sekä edellä Kerttu Nätyrin loitsut 1600-luvulta.

216 SKVR XI 1793.

217 Nygren 1951, 61.

218 SKVR XI 1525. ”Armon muorista” ks. s. 296, 298.

mutta Etelä-Pohjanmaalla ja Satakunnassa lähellä Etelä-Pohjanmaan rajaa esiintyy *Tulen sanoissa* kalevalamittainen, kummallakin alueella hyvin yhtenäinen ja ”Neitsyt Maria emonen” -nimitystä viljelevä rukous Marialle: ”Neitsyt Maaria emoinen, Anna voimaa vähäinen, Jolla tulen tukahutan”; ”Ota jätä emonen, Jollas tulen tukahutat”.²¹⁹ On vaikea sanoa, onko kyseessä myöhäinen muoti vai vanhempi ilmiö. Myös savokarjalaisissa loitsuissa Marialla on paikoin läheinen suhde tuleen, sen syntyyn ja sen hallintaan, Savossa Pyhästä Katariinastakin tuli tulen vahingoilta suojelija.²²⁰ Naiselta naiselle siirtyvä tehtävä?

Pohjois-Hämeessä, nykyisen Keski-Suomen alueella, Maria-rukoukset alkavat tulla runsaammiksi. Ne näyttävät liittyvän savolaiseen kulttuuri-alueeseen.²²¹ Länsi-Suomen ydinalueen rukoustyypit ovat, *Tulen sanojen* lisäksi, vähäisiä. Kohtausta parannettiin Töysässä kirkollisesti vain yhdellä vapaamittaisella lauseella: ”Sano, Neitsyt Maaria, amenes alttarilta.”²²² Isossakyrössä rukoiltiin *Suonten sanoissa* ”armon muoria” *Niukahduksen* pyyntöjen tavoin: ”Tule lijha litämähän, suonia sitelemähän”.²²³ Lappajärvellä ja Vetelissä tunnettiin vetoamus Marian langoista ja hiuksista verenvuodon estämiseksi: ”Sivo silkkirihmasellas, paina palmikoissellas”.²²⁴ Vetelin verenseisatuksessa viitataan siihen, että Maria aikoinaan pysäytti poikansa verenvuodon ristillä – ”Veri veitikasta vuoti, hurme pojasta hupatti” – ja pyydetään Mariaa ottamaan tukkeeksi poikansa lihaa:

Leikkaa lihanen limppu
Oikiasta olkapäästä,
Vasemmasta kantapäästä
Tukkeeksi tuhman reiän,
Paikaksi pahan veräjän.²²⁵

219 SKVR XI 2333; XI 2315; myös 2289, 2296, 2328–2329, 2334; X2 4868, 4871, 4874, 4888, 4889.

220 Ks. s. 197–198.

221 Nämä savolaistyyppiset rukoukset ovat pääasiassa Viitasaarelta, Hankasalmelta ja Rautalammelta, ks. esim. SKVR IX4 205, 210, 215, 279, 307, 420, 548, 557, 715, 932, 935, 1033, 1433.

222 SKVR XI 738.

223 SKVR XI 1525.

224 SKVR XI 1603, 1764.

225 SKVR XI 1764.

Näille rukouksille löytyy vastineita Itä-Suomesta, erikoiselle kertomukselle Kristuksen verenvuodon pysäyttämistä vain yksi.²²⁶ Ainoastaan aamenen alttarilta sanominen vaikuttaa aivan länsisuomalaiselta rukousteemalta.

Vaikka länsisuomalainen Maria-rukous on harvasyinen, siitä löytyy jokunen viite Mariaan välittäjänä ja esirukoilijana. Tyrväläinen vuonna 1810 syntynyt Anna Kaisa Kinnula esitti vuonna 1891 kaksi tässä suhteessa kiintoisaa loitsua. *Härän loukkaaman* sanoissa hän kertoo ensin, miten härkä ”kuokkei kartanolla, Meinas puskee Maariata”. Silloin Jumala tuli väliin, torui härkää ja otti tältä vallan pois. Loitsun loppu ja ydin on uhkaus härälle:

Jos sä härkä mua pusket,
Niin mä sanon Maarialle,
Maria kaipaa Jumalalle,
Jumala sua rankaisee.²²⁷

Sama ajatus on Kinnulan *Ampiaisen sanoissa*. Senkin alussa on pienoislegenda: vapsiainen eli ampiainen puri Maariaa, Maaria kaipas eli kieli Jumalalle, ja Jumala löi ampiaisen poikki. Tässä on siis ampiaisen ulkomuodon syntytaru. Samantyyppisiä ovat virolaiset kertoneet muurahaisista.²²⁸ Kinnulan tämänkin tekstin lopussa on uhkaus: ”Älä pure minua, taik mä varaan Maarialle!”²²⁹

Onko kyseessä muistuma Marian katolisesta välittäjänroolista ihmisten ja Jumalan välissä vai yksilöllinen päätelmä? Samantapainen käänne esiintyy karstulalaisessa käärmeiloitsussa, jossa pyydetään käärmettä parantamaan aiheuttamansa vaiva ”Ennen kun minä ennätän emolle sanoa, Maarialle mainita”.²³⁰ Teksti liittyy muodoltaan itäisiin loitsui-

226 SKVR VI:1 3446. Tässä 1700-luvun savolaisessa tekstissä kerrotaan, miten ”Weri vuosi Jesuxesta, Hurmi pojasta Jumalan”, eikä vuotoa saatu loppumaan ennen kuin Maria pisti tukkeeksi oman käteensä. Kyseessä on Kuusen mukaan ”suomenruotsalaistenkin tunteman pääsiäislegendan suomennos” (Kuusi 1963, 290; ks. myös Hästesko 1918, 56). Suomenruotsalaisissa loitsuissa kerrotaan usein siitä, miten Maria paransi Jeesuksen haavat (esim. FSF VII:5 527–531).

227 SKVR XI:1 2709.

228 Hästesko 1918, 76.

229 SKVR XI:1 2581.

230 SKVR IX:4 691.

hin, joissa kantelun kohteena ovat pahan aiheuttajan omat vanhemmat. Joka tapauksessa: nämä kolme tekstiä, joissa eläimen hyökkäystä pelkäävä uhkaa kertoa Marialle, joka puolestaan kantelee Jumalalle, voivat sisältää pienen todisteen Marian välittäjänrooliin tukeutumisesta vielä 1800-luvun Länsi-Suomessa.

MARIAN RUUMIILLINEN LÄSNÄOLO

Jo edellä esiteltyissä loitsu kertomuksissa ja -kuivissa Maria on ruumiillisesti läsnä: istuu rattaissa, hyppää maahan, kävelee tiellä, menee metsään, polttaa oksia, parantaa, manaa, kantelee Jumalalle, tukkii poikansa verenvuodon – toisin sanoen elää. Hänen kokemukseensa Kristuksen äitinä ja kansanomaisena *mater dolorosana* löytyy muitakin pieniä mutta merkitseviä viitteitä. Esimerkiksi Varsinais-Suomessa käärmeen käskettiin seisoa ”sirottuna sillä rihmalla, kun neitsy Maaria pitkää perjantaiyötä vasten kehräs”; kyseessä on ainoa tallennettu suomenkielinen toisinto eteläpohjalaisesta ruotsinkielisestä riimillisestä loitsuformulasta.²³¹ Etelä-Pohjanmaalla lapsen painajaista karkotettiin ”maan rakhon, johna Mariakin makas”,²³² ehkä synnyttäessään lastaan luolassa,²³³ ehkä piiloutuessaan vainoojiltaan Egyptin matkalla. Marian pakomatka on kiinnostanut länsisuomalaisia, koska vielä 1900-luvulla heiltä on kirjoitettu muistiin siitä kertovia legendoja.²³⁴

Loitsuissa on toinenkin Marian elämän ja ruumiillisuuden aspekti, Marian itsensä kannalta yleensä passiivinen, joka tulee esiin vertauksissa ja Mariaan liittyvissä hoitoaineissa. Tärkein niistä on Marian maito, mutta myös Marian rinta, veri, kohtu, aivot ja, kuten havaittiin edellä, sylki, on koettu parantaviksi elementeiksi.

Marian maidon mielikuva on ollut laajalti tunnettu Suomessa ja Karjalassa. Länsi-Suomessakin sitä tapaa kahtena erilaisena perustyyppinä.

231 SKVR VIII 100. Vrt. esim. Oravaisissa: ”Jag binder dig med ett band / Som Jungfru Maria spann / På en längfredagsnatt” (FSF VII:5 178). Aihe on ilmeisesti Ruotsissa tuntematon. Ks. Hästesko 1918, 71; Wolf-Knuts 1999, 66–67; Herjulfsdotter 2008, 120–122.

232 SKVR XI 979.

233 Hästesko olettaa tämän viittaavan Jaakobin protoevankeliumiin, jonka mukaan Maria synnytti lapsensa luolassa (Hästesko 1910, 199).

234 Ks. esim. Järvinen 1981, 34–37. Tämä perinne nojaa ainakin osittain painettuun sanaan; Jeesuksen lapsuudesta kertovia legendoja julkaistiin ja luettiin paljon.

Toinen niistä, lännessä yleisempi, on säkeen tai kahden pituinen formula, jossa Marian maitoa toivotaan parantavaksi voiteeksi haavoihin ja muihinkin vaivoihin. Uskelassa kipusanoiksi riitti yksi ainoa säe: ”Neitsyt Maarjan makja maito.”²³⁵ Toisessa säkeessä, joka yleensä on mukana, mainitaan Kristuksen veri:

Jeesuksen veri punanen,
Maarian maito makonen
haavojen paranteeksi.

Ei ollut niin kovaa verenvuotoa, etteivät nämä olisi vaikuttaneet.²³⁶

Näyttää siltä, että läntisessä Suomessa on juuri tämän formulän yhteydessä suosittu paralleelisäkeiden mahdollistamaa, ruotsinkielisissä loitsuissa yleistä riiminkaltaista rakennetta (punanen–makonen) kalevalamitan tavusääntöjen (Maarian **maito** makonen, vrt. Maarian makia maito) kustannuksella.²³⁷ Formula oli vokaaliriimillisenä yleinen myös Pohjanmaan ruotsinkielisillä: ”Marie mjölk så söt, Å Kristi blod så röd”.²³⁸ Joskus nämä perusaineet alkavat yhdistyä ehtoollisen ideaan: ”Pyhän Hengen lämmin leipä, Marian makia maito.”²³⁹ Kyse ei ehkä ole sattumasta – Marian maidon ja Kristuksen veren assosiointi ehtoolliseen on havaittu myös kirkkotaiteessa.²⁴⁰

Voidevalikoimaa voidaan laajentaa muillakin pyhyiden voimilla:

Jesuksen Kristuksen kallis veri voiteeksi,
Sankt Yrjänän rautapää voiteeksi,
Neitsen Mariian makia maito voiteeksi
ja Pyhän Hengen voima voiteeksi!²⁴¹

235 SKVR VIII 308.

236 SKVR X1 2420.

237 SKVR-tietokanta, haut: makon*, makoin*.

238 FSF VII:122, ks. myös esim. FSF VII: 100–102, 121.

239 SKVR X1 2193, 2194.

240 Räsänen 1996, 31, 58.

241 SKVR X2 3063.

Tässä vapaamittaisessa luettelossa saadaan, ikään kuin sanan voimalla, ilman eksplisiittistä rukousta, voiteiksi Marian maito ja Kristuksen veri. Mielikuva näiden yhdistämisestä parantavaksi aineeksi esiintyy loitsuissa kaikkialla Suomessa ja jonkin verran myös Karjalassa.²⁴²

Marian maidon ja Kristuksen veren rinnastus on keskiaikainen mielikuva, loitsuista se löytyy jo esimerkiksi 1300-luvun saksalaisen parannusloitsun valassa ”Kristuksen veren ja Marian maidon kautta”.²⁴³ Ilmeisesti myöhäisempi luomus on näiden yhdistäminen parantavaksi aineeksi. Saksalaiset ja italialaiset formulat ovat lähes samat kuin Suomessa: ”Mariens Milch und Christi Blut is für die Rose gut.”²⁴⁴ Kalevalamittaisen säeparin perustuminen katoliseen traditioon on ilmeistä. Aihelema ei ainakaan äkkiseltään löydy skandinaavisesta sen enempää kuin venäläisestä tai virolaisestakaan tallentuneesta loitsutraditiosta, joten se on voinut kulkeutua Suomeen myös kauppasuhteiden kautta etelämpää. Tässä kuten usein muulloinkin voi olla niin, että vuorovaikutus ei välttämättä ole tapahtunut virallisen kirkon piirissä vaan ihmisten monenlaisissa maallisissa ja henkilökohtaisissa kanssakäymisissä toisen kielen puhujien, toispaikkakuntalaisten, pappien ja naapureitten kanssa.²⁴⁵

Toinen Marian maito -loitsutyyppeä ei tyydy itsestään selvään maidon olemassaoloon, vaan kuvaa, miten maito saadaan paikalle ja mistä se tulee. Tässä ei Kristuksen veri ole mukana, vaikka aiheet usein yhdistyvät ja sekoittuvatkin. Maidon tuojana voi olla Kristus, ja maito tulee taivaasta:

Jesus alas astu taivaasta,
Sarvi kullasta käðes.
Mitä sen sarven sisällä oli?
Neitsy Maarian makia maito,
Jolla kaikki haavat happamat parannetaan

242 Ks. s. 289–290.

243 Cianci 2012, 60.

244 Ohrt 1927, 83; HDA 5, 1664.

245 Ks. esim. Ilkka Leskelä (2016) Itämeren kaupasta kulttuurikontaktien tienä ja Henni Ilomäki (käsikirjoitus) monista mahdollisista tavoista, joilla ns. Jordan-formula on saattanut rantautua Suomeen.

Sisältä kivuttomaksi,
Päältä tuntumattomaksi,
Paremmaksi entistä.²⁴⁶

Monesti asia esitetään lorumaisena ketjuna: ”Mikä toi tuala kaukana näkyy? Pilvi toi tuala kaukana näkyy. Mikä sen pilven penkaralla on? Poika pieni puhtukainen. Mitä sen pojan koppasess’ on? Maarian maito makia.”²⁴⁷ Anna-Leena Siikala ajattelee, että tämäntapaisiin itämerensuomalaisiin ketjuihin piiloutuu, äiti-, lapsi- ja maitoteeman ympärille keskittyneenä, silloinkin kun Mariaa ei suoraan mainita, niin Marian kuin Mariaa edeltävien äitijumalattarien hahmoja. Kuten kirkollinen Maria peri aineksiaan vanhemmilta jumalattarilta, esimerkiksi Isikseltä, samoin suomalais-karjalaisen rahvaankulttuurin Mariaan yhdistettiin paikallisen edeltäjänsä, maan keskuksessa poikalapsi sylissäan istuvan, maitoa pursuavan neitsytäidin piirteitä.²⁴⁸

Tällainen edeltäjä välähtää Länsi-Suomessa joskus myös *Raudan synnyn* teksteissä, joissa viitataan siihen, että rauta on syntynyt Neitsyt Marian maidosta: ”Et sinä suuri ollu... kun maitona makasit, neitseen Marian nisissä.”²⁴⁹ Aihe on kuitenkin yleisempi itäsuomalaisessa perinteessä, mikä näkyy lännessäkin sen keskittymisessä Hämeen pohjoiskulmaan,²⁵⁰ missä esiintyy myös myyttinen aihe Neitsyt Marian sadoista nisistä vuotavasta maidosta:

Maria neitonen
taivaasta alas tuli,
jolla oli sata niseä rinnassa,
sulka joka nisässä.²⁵¹

246 SKVR X2 3429.

247 SKVR X1 2327. Tai: ”Mikä kaukainen näkyy? Pilvi kaukaa näkyy. Mikä pilven takaa? Jesus, Neitsyt Maaria, Makia maito, Pyhän Hengen lämmin löly” (SKVR XI 883).

248 Siikala 2012, 193–199.

249 SKVR X1 2228.

250 SKVR IX4 839, myös 837, 846, kaikki Kivijärveltä.

251 SKVR IX4 715 Hankasalmeilta. Ks. myös SKVR IX4 1031 Viitasaarelta.

Kristillisen *Marian maito* -aiheen juuret ovat keskiajan perinteessä: ihmelegendoissa, joissa pyhiä henkilöitä ravitaan Marian maidolla; Maria-reliikeissä, joista maito oli tavoitelluin; runoudessa, jossa ylis-tettiin Marian Kristusta ruokkinutta maitoa; kirkkotaiteessa, jossa paljasrintainen, imettävä Maria (*Maria lactans*) oli keskiajan lopulla aivan muoti-ilmiö. Kuvissa näytettiin myös mitä fyysisimmällä taval-la, miten Maria ja Kristus seisovat Jumalan edessä rinnakkain, Maria paljastettuja rintojaan ja Kristus verisiä haavojaan osoittaen, ja anovat ihmisille armoa vedoten ihmisrakkauteensa, jota maito ja veri symboloi-vat. Tätä kuva-aihetta Luther erityisesti vierasti. Kalannin kirkossa on yhä nähtävissä seinämaalaus, jossa Maria osoittaa rintaansa, Kristus haavojaan, molemmat polvillaan Jumalan edessä.²⁵² Myös idän kirkon ikonografiassa ja perinteessä tunnetaan imettävän Jumalanäidin ikoneja ja jopa Kristuksen veren ja Marian maidon rinnastus: Konstantinopolin Hodegon -luostarissa on säilytetty reliikkiä, jonka uskottiin sisältävän Marian maitoa ja Kristuksen verta. Aihepiiri ei kuitenkaan ole idän kir-kossa ollut niin keskeinen kuin lännessä.²⁵³

Suomalais-karjalaisissa parannusloitsuissa, Länsi-Suomessakin, Marian maito sai niin vahvan aseman, että sillä tuskin on vastaavuutta muualla Euroopassa.²⁵⁴ Tähän vaikuttaa varmasti se, että maito-teemoja on täällä loitsurunouteen omaksuttu eri aikoina erilaisista lähteistä, niin esikristillisistä kuin kristillisistä, ja ehkä mielikuvia ovat tukeneet luterilaisten virsien neitsyitäi-painotuksetkin. Maidosta tuli rahvaalle Marian parantavan olemuksen keskeissymboli. Ylimaallisuutta, ihmeen läsnäoloa, tässä varmasti tehosti niin häneen kuin hänen esiäiteihinsä olennaisesti sisältyvä mahdottomuuskaava: neitsyyden ja maidon yh-distelmä.²⁵⁵

Vaikka Marian muut ruumiilliset ulottuvuudet jäivät maidon varjoon, niihinkin loitsuissa vedotaan. Vanhimmassa tunnetussa loitsutekstissä toivottiin voidetta hänen ”sylkisuustaan”. Erikoisissa vapaamittaisissa *Painajaisen sanoissa* loitsitaan satakuntalaiselle tytölle Marian aivoja:

252 Kiitos Elina Räsäselle tästä tiedosta ja asiaa selventävästä maalauksen valokuvasta (ks. s. 300).

253 Esim. Hirn 1909, 345–352; Ohrt 1927, 82–85; HDA 5, 1664; Räsänen 1996; Jääskinen 2005; Vuola 2010, 103–105.

254 Asia pitäisi selvittää perusteellisesti.

255 Siikala 2012, 289, 293, 351–355, 461, 467.

Neitsy-Maarian aivot on sun pääsäs,
hopeesta silmät, teräksestä hampaat,
raudasta rinta ja kädet –
savesta vatsa ja jalaat.

Jesuksen Kristuksen veri pitää sinun parantaman.²⁵⁶

Etelä-Pohjanmaalla luetaan tytölle samankaltaisella kaavalla ”Neitsyt Maarian aivot”, pojalle ”Sant Yrjänän aivot”.²⁵⁷ Pyhän esikuvan avulla painajaisen ahdistamaan lapsen suggeroitiin voimaa voittaa pahuus. Metalleja loitsiva luku tunnetaan jo 1500-luvun Saksasta, mutta Marian ja Yrjänän aivojen motiivi näyttää sieltä puuttuvan.²⁵⁸

Marian olemus on edustettuna myös loitsuvertauksissa, lajissa, joka pyrkii mahtavan, kristillisessä kontekstissa myyttisen rinnastuksen avulla voittamaan sairauden tai uhkan. Tämäkin loitsutyyppe on Länsi-Suomessa skandinaavisperäinen²⁵⁹ ja yleensä vapaamittainen. Tässä tapauksessa myyttinen ydin on pyhä äitiys. Juoksevalle verelle sanottiin ”Seiso kun neitsyt Marian kohtu!”²⁶⁰ tai: ”Seiso niinkun Jesuksen Maarian veri seiso kun Jesus Ristus saatiin”²⁶¹ tai ”Tyysty veri, pirätä veri, Niinkun tyysty Neitsen Marjan rinta”²⁶². Marian veri ja kohtu seisivat Kristusta synnyttäessä ilmeisesti siksi, että hän synnytti kivutta eikä vuotanut verta, kuten eteläpohjalaiset ruotsinkieliset loitsut asian selkeästi ilmaisevat.²⁶³ Marian rinnan *tyystymistä* eli tyrehtymistä selittää luonnollisella tavalla loitsu Etelä-Pohjanmaalta: ”Seisattipa Neitsymarian rintakin, Kun Jesus imemästä lakkas.”²⁶⁴

256 SKVR X2 3916.

257 SKVR XI 957.

258 Hästesko 1918, 118; Hästesko 1910, 186–189.

259 Ks. af Klintberg 1965, 42. Ruotsissa vertaukset liittyvät yleensä Kristuksen kasteen ja ristinkuoleman teemoihin.

260 SKVR X4 935.

261 SKVR IX3 692.

262 SKVR XI 1657, 1662.

263 Esim FSF VII:5 109, 437, 518–521 (”Du skall icke mera värka / Än Jungfru Maria värkte / Då hon födde Frälsaren”).

264 SKVR XI 1718.

MARIA KIELESSÄ JA MIELESSÄ

Länsi-Suomen 1800-luvulta lähtien tallennetuissa loitsuissa ja siunauksissa ilmaistaan toistuvasti Marian ja hänen poikansa ja paikoin myös isä-jumalan yhteisolemusta ja yhteistukea ihmisten elämässä. ”Neitsy-marian nimessä, Hänen poikansa verestä” parannetaan käärmeen-puremaa.²⁶⁵ ”Jesus tuli haavalle isäksi, Neitsen Maria äireeksi”, sanotaan haavaa sitoessa.²⁶⁶ ”Jeesus laphan Ja Maria varthen”, luetaan kirvestä terotettaessa.²⁶⁷ Lasta kiroista päästettäessä luetaan Laihialla *Herran siunaus* ja *Herran rukous* (eli *Isä meidän*) yhdeksän kertaa ja joka välissä toistetaan ”Neitsyt Maria parantaja, Jesus Kristus parantaja” ja tehdään ristinmerkki vuorotellen lapsen etu- ja takapuolelle.²⁶⁸ Lapsen saunavesi kerrotaan vielä vuonna 1903 siunattavan ”Nimeen Isän, Pojan ja Pyhän-hengen ja sen puhtaan Marian neitseän”,²⁶⁹ ja lapsi nukkuu silloin, kun ”Maria maata panettaa, Kristus itte nukuttaa”.²⁷⁰ Myös Ritvalan helka-juhlien loppuvirsi korostaa tätä yhteyttä ja sen siunaavuutta: ”Jesuksen jätän siaani, Marian hyvän majaan...”²⁷¹

Erikoista ei ole se, että Kristuksen ja Jumalan nimeen vedotaan, vaan se, että toisena tai kolmantena on reformaation jälkeenkin pysynyt Neitsyt Maria.

On esimerkkejä myös siitä, että Maria yksin, itsenäisenä, on jäänyt elämään kielessä, sen sanonnoissa ja siunauksissa. Kampelan kansanomainen nimi ”Maariankala” tai ”Maarian himokala”, Länsi-Suomessakin tunnettu, viittaa legendaan: raskaana ollessaan Maria söi puolet kampelasta ja heitti toisen puolen veteen; näin kalasta tuli litteä. ”Maarianheinät”, Neitsyt Marian sänkyruohot, -oljet ja -pahnat sekä monet muut hyväntuoksuisten heinäkasvien nimitykset on yhdistetty heiniin ja kukkiin, joilla Maria lasta synnyttäessään tai pakomatkoillaan lepäsi.²⁷² On vaikea sanoa, miten ja milloin tällaiset ilmaukset ovat juur-

265 SKVR XI 1348.

266 SKVR XI 1576.

267 SKVR XI 2486.

268 SKVR XI 964, vrt. Hästesko 1910, 200.

269 SKVR X2 3906–3907.

270 SKVR XI 81.

271 SKVR IX1 91.

272 Järvinen 1981; Ruoppila 1955.

tuneet kieleen. Ruotsissa mariaanisia kasvinnimiä on runsaamminkin; suomalaiset nimet voivat olla käännöslainoja, ehkä jo keskiajalla muodostettuja.²⁷³

Varsinais-Suomesta, Neitsyt Marian kunnioituksen kehdestä, on tallennettu vain yhdeksäntoista Marian mainitsevaa loitsuja. Ne ovat merkittävä dokumentti omassa lajissaan, mutta näyttää siltä, että Varsinais-Suomi on säilyttänyt vahvaa muistoa Mariasta myös huomaamattaan, pinnan alla, kielessään.

Varsinais-Suomen Halikosta tallennettu tieto lapsen *marituksesta*, siunaamisesta Neitsyt Marian pyhään suojaan, on selvästi katoliselta ajalta periytyvä tapa.²⁷⁴ Ei käy ilmi, liittyikö *maritus* vastasyntyneen siunaukseen vai äidin kirkkoonottoon neljäkymmenen päivän kuluttua synnytyksestä, jolloin sillä olisi sisäinen yhteys myös Neitsyt Marian omaan kirkkoonkäyntiin ja kynttilänpäivään.

Yleisempi ja yllättävämpi on Veikko Ruoppilan artikkelissaan ”Sanoissa piilevä Neitsyt Maria” havaitsema mariaaninen lausahdusrypäs, jota Christfried Gananderkin sanakirjassaan selvittää: ”Totta maarian”; ”Ei kautta Maarian”; ”ei maar”; ”kyll mar” jne. Murteissa näiden sanojen monimuotoinen levinneisyys keskittyy Turun ja Porin, Uudenmaan, Hämeen ja Etelä-Pohjanmaan lääneihin, ja mitä idemmäs mennään, sen harvinaisemmiksi ne käyvät.²⁷⁵ Suullisesta runoudestakin ilmaus löytyy monesta yhteydestä. Uskelalaisessa ketjurunossa *Kukon ja kanan saunamatka* lähde vastaa kanalle: ”Kyl *mar* mäe sul vet anna, jos sää mul vaan kiulun tua.”²⁷⁶ Varsinaissuomalaisessa ketjutorussa ihmetellään, mistä voi tulle: ”Mistäst *mar* lehm stä saa?”²⁷⁷ Satakuntalaisessa *Hämeen kävijä* -runossa kulkija toteaa: ”Minä *mar* siälä ihmeitä näjin.”²⁷⁸ Hämläisissä *Koin* loitsuissa käyttävät sanaa niin tauti kuin itse Mariakin sitä kieltäessään:

273 Ruoppila 1955, 269–273. Ks. myös Herjulfsdotter 2013.

274 Manninen 1916, 154.

275 Ruoppila 1955, 264–268. Ruoppila (mts. 264) yhdistää Hemminki Maskulaisen *Laetetur Jerusalem* -laulun käännöksestä esiintyvän sanan *Maar* näihin muotoihin. Kyseessä on kuitenkin vain Maaria-alkuisen kertosäkeen lyhennys.

276 SKVR VIII 3313.

277 SKVR VIII 3248.

278 SKVR X1 1548.

Koi kulki tietä myöden.

- Mihinkäs nyt menet koi?
- Käyn luun ja lihan väliin.
- En *mar* minä sua sinne laske!
- Itse *mar* minä sinne menen.²⁷⁹

Kaikki runoissa ja loitsuissa esiintyvät *mar*-sanat sijoittuvat dialogeihin. Ne noudattelevat rahvaan puhetapoja. *Mar*- ja *maar*-vahvistuksin ihmiset ovat satoja vuosia painottaneet tai pohdiskelleet sanottavaansa Neitsyt Mariaan vedoten. Tämä pieni sana, niin murteissa kuin runoissakin, kantaa mukanaan viestin Turun hiippakunnan katoliselta keskiajalta.

Itä-Suomen Maria

Maria esiintyy monimuotoisena luterilaisessa Itä-Suomessa, ennen kaikkea Savon, Pohjois-Karjalan, Kainuun ja Pohjois-Pohjanmaan perinteissä. Myös Karjalan kannaksen Maria-teemat liittyvät Itä-Suomeen, ennen kaikkea Etelä-Savoon, osin myös Inkeriin. Alue on laaja, joten ilmaukset vaihtelevat, esiintyy paikallisia erityiskehityksiä ja liittymisiä naapuri-alueisiin: Länsi-Suomeen, Inkeriin ja ennen kaikkea ortodoksiseen Karjalaan, jonka läntisimmät kylät vieläpä sijaitsevat Pohjois-Karjalassa, Kainuussa ja Kannaksella. Ydinalue on tässä yhteydessä joka tapauksessa Savo, jonka ekspansio uuden ajan alussa on laajentanut sen kielellistä ja kulttuurista aluetta pitkälti länteen ja pohjoiseen. Tästä näkökulmasta itäsuomalaista Mariaa voisi kutsua Mariaksi savolaisittain.

Maria-aiheisto keskittyy täälläkin loitsurunouden piiriin.²⁸⁰ Monet Länsi-Suomessa tallennetut teemat löytyvät täältäkin, mutta Maria-perinteen kokonaisuus rakentuu painotuksiltaan erilaiseksi ja olennaisesti rikkaammaksi kuin länsisuomalainen aineisto.

279 SKVR IX3 289. Vaikka Marian nimeä ei mainita, juuri hän on koin kohtaaja muiden toisintojen perusteella, ks. esim. SKVR IX1 2821.

280 Aineiston kokoamisesta ks. s. 262 viite 175.

Seuraavassa nostetaan esiin itäsuomalaisen Marian tyyppillisiä, joskus paikallisia ja kiisteltyjäkin piirteitä. Liikkeelle lähdetään Maria-loitsujen pääteemoista. Aineiston runsaudesta johtuu, että tässä on mahdollista hahmotella vain keskeisiä ja Länsi-Suomen Maria-teemoja täydentäviä piirteitä. Sitten edetään Marian identiteetin perustaan pohtimalla lähemmin hänestä runoissa käytettyjä nimityksiä sekä eräitä hänen attribuuttejaan eli tunnuksiaan. Niiden kautta avautuu pieni näkökulma suullisten Maria-kulttuurien monikerroksisiin alkuperän kysymyksiin. Tässä yhteydessä nostetaan näkyviin myös ortodoksikarjalaista Maria-loitsustoa. Lopuksi kohdistetaan tarkempi katse eräisiin tavallisimpiin Marialle esitettyihin pyyntöihin.

MYYTTINEN, APUUN TULEVA JA RUKOILTAVA MARIA

Itä-Suomen 1800-luvun ja 1900-luvun alun loitsurunouden Neitsyt Maria on sekä henkilöhahmona että aiheilmien keskittymänä todellinen runsaudensarvi. Jo Marian fyysisistä olemusta määrittää ehtymättömyys: hänen tuhansista rinnoistaan, hänen simaa sulattavasta suustaan, hänen selässään kantamistaan sadoista sarvista, hänen kuljettamistaan kultaisista kupeista valuva parantavien nesteiden loputon virta.

Perinneilmionä Maria on Itä-Suomessa tyyppillinen attraktiokeskus, mikä tarkoittaa, että häneen on jatkuvasti yhdistetty mielikuvia ja teemoja muista yhteyksistä, sellaisista, joilla ei selvästi ole alun perin ollut mitään tekemistä hänen kanssaan. Mariaan liittyvän kalevalamittaisen loitsu- ja rukousaineiston voisi karkeasti jaotella kolmeen tyyppiin: 1) kertomukset Marian luovasta toiminnasta myyttisessä menneisyydessä, 2) kuvaukset hänen aktiivisesta avustaan ”nykytasossa” ja 3) rukoukset Marialle. Kaikki nämä tasot luonnollisesti limittyvät yhtä mittaa toisiinsa.

Myyttinen Maria. Kristilliseen alkuaikaan sijoittuvissa kertomuksissa Marialla on paikkansa Itä-Suomessakin. Länsi-Suomessa tavallisia kohtaamisloitsuja löytyy, mutta vain muutama *Kohtaus-*, *Leini-* ja *Raani-*loitsuihin sisältyvä parannuskertomus.²⁸¹ Itäsuomalainen *Niukahduskin*

281 SKVR VI1 4137, 4143; SKVR VI2 4462; SKVR VII4 2831.

poikkeaa länsisuomalaisesta Marian yllättävän vaisulla panoksella. Maria on kyllä mukana 70 tekstissä, mutta suvereenina parantajana esiintyy yleensä Kristus ja vain 14:ssä Maria, ja silloinkin hän lausuu loitsuja harvoin: ”Marja moaha lankes, Lukemoa ja laulamo, Ja tervieks teke-meä.”²⁸² Manauksia ei Marian suusta Itä-Suomessa kuulu.

Kiteellä ylimääräisiä *hurmiikoita* eli kuukautisia on parannettu kertomalla, miten Maria selvisi vastaavasta tilanteesta, kun Jumala häneltä ”sulki suun vereltä, Delkki tien hurmeheelta”.²⁸³ Kemin seudulla taas on tunnettu Mariaan liittyviä muunnelmia ruton ja kahden muun taudin synnystä. Pääosin kalevalamittaista *Ammuksen synty* -loitsua seuranneen proosakertomuksen mukaan kolme porttoa hautasi poikansa Samarian kirkon portaitten alle. Kun Neitsyt Maria astui kirkkoon, hän tunsi, että portaan alla ”oli liempi, ja käski ottaa net ylös”, ja kun näin tehtiin, lapsista syntyneet taudit lähtivät lentoon.²⁸⁴ Tarinan runomuotoinen versio muistaa, että kyseessä oli yhden porton lapsi ja Neitsyt Marian kirkko, mutta Marian aktiivinen rooli on unohtunut.²⁸⁵

Itä-Suomessa myyttinen Marian kuva on laajentunut enemmän esikristillisten kuin kristillisten alkumyyttien suuntaan. Anna-Leena Siikala esittää, että esikristillisen, maailman keskusta hallinnoivan neitsytäidin/äitijumalattaren ja muiden sairauksia hoivanneiden naishahmojen kuten Kuuttaren ja Päivättären roolit – maito, kipujen pois vienti, sairauksien ja haavojen hoito – siirtyivät uuden uskon vaikutuksesta Marialle.²⁸⁶ Prosessi johti myös siihen, että Maria sai paikoin sijan miesjumaluuksienkin tasavertaisena kumppanina. 1600–1900-luvulla tallentuneessa runoaineistossa tämä näkyy siinä, että muihin esikristillisiin ja kristillisiin parantaviin naishahmoihin ja Neitsyt Mariaan liittyy samoja teemoja ja säkeitä, ja nämä menevät usein päällekkäin myös Jumalaan/Ukkoon ja Jeesukseen liittyvien vastineiden kanssa ja että Maria esiintyy monesti näiden jumaluuksien kanssa yhdessä, heidän ”työtoverinaan”.

282 SKVR VI2 4551 Luumäeltä, itäsuomalaiseksi yllättävän lyhentynein sanamuodoin ja etäällä kalevalamittasta kulkeva runo.

283 SKVR VII4 1958.

284 Haavio 1967, 479–480.

285 SKVR XII2 7296.

286 Siikala 2012, 288.

Jo Christfried Ganander ajatteli Marian sulauttaneen itseensä aiemmin Akka-jumalattareen liittyneen mielikuvaston.²⁸⁷

Tulen syntyy on hieno esimerkki kristillisen Marian astumisesta esikristillisten myyttien sisään, paikoille, joilla on ilmeisesti aina esiintynyt erilaisia naishahmoja.²⁸⁸ Tämän paikoin jopa monisatasäkeisen loitsun mukaan ensimmäinen tulikipinä iskettiin taivaassa, mistä se sinkoutui alas ja putosi järveen, jossa sen nieli kala, ja sen taas toinen ja kolmaskin kala. Monien vaiheiden jälkeen tuli saatiin vangituksi ensimmäisen kalan vatsasta. Miessankareiden hallitsemaan tarinaan on punottu mukaan myös naishahmoja: Tuli tuuditettiin taivaassa, tuudittajana usein Maria; tulen kummiksi ryhtyi joskus Maria; sinkoutuessaan alas tuli poltti rinnat imettävältä neitsyeltä, joka joskus nimetäänkin Mariaksi.²⁸⁹ Vaikka Väinämöinen ja Maria eivät yleensä kärsi koskea tulta, joskus kuitenkin todetaan, että juuri Maria ”kärsi käsin ruveta” tuleen ja heittää sen mereen.²⁹⁰ Hauska yksityiskohta, johon jo Ganander kiinnitti huomiota ja jonka Anna-Leena Siikala määrittelee savolaisalkuiseksi, on Marian ja Väinämöisen yhteistyö pohjoissavolaisessa tulikalalan pyynnissä: Maria soutaa (”itek airollen asihin, tungeksen tuho käteheen”), Väinämöinen pitää perää.²⁹¹ Maria voi innostua myös kalastuksesta:

Neisyt Maaria, Emoinen,
Potki verkkoja sywähän
Kiwexensä kintiälle,
Ite notku nuottapuilla.²⁹²

Joissakin yksittäisissä teksteissä korostetaan Marian sanallista osuutta tulen synnyssä: ”Tuli oli kiskastu kivistä, Neisyt Maarian sanalla”.²⁹³ Marian roolin laventuminen tulimyytissä johtuu Anna-Leena Siikalan mukaan siitä, että hän on keskeinen hahmo sekä tulen tuudituksessa

287 Ganander 1984, 3.

288 Ks. Siikala 2012, 326–346.

289 Esim. SKVR VII3 1412; VI1 3217; XII1 4553, 4557.

290 SKVR VII3 739.

291 Siikala 2012, 343–344. Myös vienankarjalainen Arhippa Perttunen tunsi aiheen ja kehitti sitä edelleen.

292 SKVR VI2 Liite 3:3.

293 SKVR VI1 3203, vrt. VII3 749a, 750: ”Synty Jeesuksen kiasta, Maarian sulasta suusta/sanasta”.

että myyttirunoa jatkavissa palohaavan parannusrukouksissa.²⁹⁴ Voisiko asiaan osaltaan vaikuttaa myös Marian kirkollinen symboli, palava pensas, joka viittaa hänen ikuiseseen neitsyyteensä? Kirkkotaiteessa ja hymneissä tämä Marian attribuutti oli hyvin suosittu. Venäläisen loitsu-perinteen mielikuvat ”tulisesta Mariasta” on yhdistetty juuri siihen.²⁹⁵

Muissakin syntyrunoissa Maria on paikoin näkyvissä. Pohjois-Karjalassa vesi saattoi saada alkunsa Marian iskettyä Mooseksen lailla kultaisella kepillään kallioon,²⁹⁶ Pohjois-Savossa karhu syntyy Marian rannalle heittämistä villoista.²⁹⁷ Näissä kuten monissa muissa Maria on mahdollisista toimijoista vain yksi. Esimerkiksi karhun aikaansaava villojen viskeliä saattoi yhtä hyvin olla Pyhä Birgitta, Pyhä Yrjänä, Ukko, Tuonetar, Lovviitar.²⁹⁸

Marian maidon rooli laajenee syntyrunoissa moneen suuntaan. Pohjanmaalla niin rauta kuin puukin syntyy joskus maidosta, joka hyllyi ”Neitsy Maarian nisässä, immen nuoren ihon alla”.²⁹⁹ *Raudan sanojen* yleisimpiä ja ilmeisesti alkuperäisiä maidonvaluttajia olivat nimettömät neidot. Maidosta syntymis-teeman myyttisistä sovelluksista erityisesti Marian ”oma” eli Marian keskeiseen voitelijan-rooliin istuva syntymyytti on se, jossa Marian maito yhdistetään voiteiden alkuperään:

Neitzu Maria emoinen
Lypsi maallen maitojansa,
Nissutteli nisojansa.
Yöllä voje keitetijhin,
Päivällen paranteheeni,
Kattilassa kiehuvasa,
Peukalon mahuttavassa,
Sormen kolmen mäntävässä.³⁰⁰

294 Siikala 2012, 343.

295 Mansikka 1909, 139–140.

296 SKVR VII.4 3131.

297 Siikala 2012, 388.

298 Haavio 1967, 462–463.

299 SKVR XII.1 4333; XII.1 4008.

300 SKVR VI.2 2017.

Läsnaöleva Maria. Myös Itä-Suomen loitsurunoudessa kuvataan Marian hahmoa nykyhetkessä eli hänen ruumiillista saapumistaan hätään. Mielikuvat ovat eläviä. Esimerkiksi Maria voiteiden äitinä esitetään suurenmoisena tässäkin parannussanojen tasossa. Nyt maidon olemusta ei ajatella syntymyytin kautta, vaan paikalle saapuu Maria itse voiteitaan tuoden: ”Tuo tulla ryssyttelö, Käydä kääpperettölö, Sata oli sarvia otassa, Tuhat rinnassa nissää, Kaikki täynä voiteheita...”³⁰¹

Kuvat voidesarvista tai kupeista, joita hän kantaa sylissään tai seläsään, sekä linnunsiivistä tai sulista voitelta varten, ovat erittäin yleisiä. Voiteiden tuonnissa Mariaa myötäilee usein mehiläinen, johon hänet joskus jopa samaistetaan ja jonka saapumista yhdeksän meren yli voidaan kuvata samoin sanoin: ”Jo tulla tuhuttelevi, käy kääramöittelevi, kuus’ on kuppia esillä...”³⁰² Pyhää kynttilävahaa neitseellisesti tuottavan mehiläisen ja Pyhän Neitsyen yhteys periytyy Euroopassa jo keskiajalta.³⁰³ Suomalais-karjalaisissa loitsuissa mehiläisestä tuli vahva symboli sekä Marian apueläimenä että laajemmin Marian itsensä metaforana.³⁰⁴

Marian muista hätäänsaapumisista yleisin liittyy palovammojen parannukseen. Tulen aiheuttaman tuskan vastakohtana paikalle purjehtii jäistä helpotusta hohkava Maria. Hän voi saapua pilven päällä tai näkyä lähempänä:

Neitsy Maaria emonen,
Rakas äiti armollinen
Tuolta tulla tuhuttelee:
Hyyssä on sukka, jäässä kenkä,
Hallassa hamehen helma,
Iho kaikki iljanteessa,
Paian kaulus kalkkarassa.
Hyistä kelkkoa vetääpi

301 SKVR VI1 3222.

302 SKVR VII4 2110.

303 HDA 5, 1669; Haavio 1928, 197. Mehiläinen esiintyy Marian yhteydessä slaavilaisessakin perinteessä (Gura 2001). Ks. myös s. 313–315, 462–463.

304 Hiljanen 2013, 64–65.

hyinen kattila käjessä,
Hyinen kauha kattilassa,
Joka tulta tuimentaa.³⁰⁵

Ilomantsissa loitsijat innostuivat yhä jäisempiin mielikuviin. Maria saapuu ”lävitse lumisen linnan, hyisen hetteen sisästä, jäisen kaivon kainalosta”,³⁰⁶ hänellä on yllään ”Hyytöhattu hartioilla, hyytölakki pääläellä”.³⁰⁷ Jäisen auttajattaren mielikuvat eivät suinkaan rajoitu Mariaan, vaan tulija voi yhtä hyvin olla kristillisiin mielikuviin liittymätön ”hyinen neito”, pohjolasta saapuva impi tai Kivutar.³⁰⁸

Kolmas aihe, joka inspiroi ihmisiä esittämään Mariaa läsnä olevana, on nyrjähdyksen ja muiden jäsenvammojen parannusluku, sama jonka johdantona usein kaikkialla Suomessa ja Karjalassa esitettiin *Niukahdus*-loitsu. Maria saapuu taas parannusvälineitä kantaen:

Sieltä tulla tuikeroittelee,
Käyä kääkeröittelee
Suonisykkyrä sylissä,
Karvakääry kainalossa
Ilman suonen sortumatta,
Jäsenien järkähtämättä,
Luumuron losahtamatta.³⁰⁹

Marian saapumista kuvaavat loitsujaksot näyttävät keskittyvän Itä-Suomeen, Vianaan ja Länsi-Inkeriin; Länsi-Suomessa ja muilla Karjalan alueilla niitä on kehitelty suhteellisen vähän. Ne ovat osoitus Marian aseman vahvuudesta, vaikka ne missään eivät olleet Maria-runoston dominoivia muotoja. Niitäkin usein edelsi tai jatkoi Maria-kulttuurin tärkeä kielellinen ilmaus, rukous.

305 SKVR XII1 4553; pilven päällä esim. SKVR VII3 749a.

306 SKVR VII3 745a. Muutamasta säkeestä on poistettu hakasulut.

307 SKVR XII1 4598.

308 SKVR VI1 3047, 3225; XII1 4588.

309 SKVR XII2 5900.

Rukous on Itä-Suomessa tyypillisin Maria-teema. Maria ei ole paikalla, mutta hänen koetaan olevan kuuluuissa. Hänet kutsutaan hätään kalevalamittaisin pyynnöin.

Tällaisia Marialle ja muille kristillisille auttajille esitettyjä anomuksia on ollut tapana nimittää rukousloitsuiksi.³¹⁰ Käsitteen taustalla on pyyntöjen sijoittuminen loitsuuyhteyksiin, sanojen vaikutuksen oletettu mekaanisuus sekä ehkä ajatus, että ”oikea” rukous ei voi sisältää konkreettisia pyyntöjä. Miksikäs ei? Anna meille meidän jokapäiväinen leipämme... Purkaessaan hienosti rukousloitsun, rukouksen ja loitsun käsitteitä folkloristi Maria Patjas kiinnittää huomiota siihen, että esiintyessään erilaisten manausten ja kertovien jaksojen ketjuissa rukous tuo loitsuihin ”rukouksellisuuden” aspektin.³¹¹ Asian voi nähdä niinkin, että rukous on erilainen, omanlaisensa elementti loitsutekstin rakenteessa, ja siksi se voidaan ymmärtää olemuksellisesti itsenäiseksi. Siinä toteutuu rukouksen perusmääritelmä ”ihmisten tietoisena yrityksenä kommunikoida aineettomien, hyväksi oletettujen voimien kanssa”.³¹² Marialle kohdistettuja ”rukousloitsuja” kutsutaan siis tässä rukouksiksi.

Marian puoleen on käännytty rukouksin yleisimmin erilaisten haavojen, nyrjähdysten ja jäsenkipujen sekä synnytysten hoidossa. Myös lemmennostoon häntä pyydetään avuksi etenkin Pohjois-Karjalassa. Karjanhoidossakin hänet on koettu hyväksi auttajaksi. Neitsyt Marian perustehtävät siis liittyvät yleisimmin traditionaalisiin naisten hoito toimiin – haavojen ja jäsenten voiteluun, sitomiseen, ompeluun, sekä tukeen naiselämän vaaranalaisissa käännekohtissa.

Maria-rukoukset alkavat yleensä pyynnöllä tulla paikalle:

Neitsyt Maaria emonen,
Paras äiti armollinen,
Tule tänne tarvittaissa,
Tule pian, saa välehen
Hätäisen huutaessa,
Pakkoisen parkuessa!³¹³

310 Termin määritteli uskontotieteilijä Jouko Hautala (1960).

311 Patjas 2015, 15–17; ks. myös Hiljanen 2013, 127.

312 Aldrin 2011, 3.

313 SKVR VII3 141

Tulopyyntöä voi seurata Marian tulosuunnan tai -tavan luonnehdinta: tule taivaasta,³¹⁴ käy ”kuun keheä myöten, päinvän päärmettä samoo”,³¹⁵ tule joen takaa, merten yli,³¹⁶ hiihdä ”lipehin suxin” tai souda ”punasin pursin”,³¹⁷ tule vaikka hajalla hapsin, kunhan tulet kiireesti!³¹⁸ Rukous voi myös alkaa suoraan asialla eli sillä mitä Marian toivotaan tekevän: puhu, puhalla, voitele, paranna. Mariaa pyydetään tuomaan mukanaan välineitä ja aineita hoitoa varten, yleisimmin voiteita. Niiden luonne on usein erityinen:

Voija tuolla voiteheella,
Kato tuolla katsehella,
Jolla on luoja voiteltuna,
Kaikkivalta katsottuna,
Pilatuksen piinattua,
Pahan vallan vaivattua!³¹⁹

Tällä pienellä, laajalti käytetyllä määreellä yhdistetään kaksi aikatasoa, kaksi tapahtumaa ja kaksi suhdetta: nyt parannettava haava / Kristuksen haava, parannus silloin / parannus nyt sekä äiti / lapsi -asetelma. Maria koetaan auttavaksi äidiksi, joka lievittää kärsimystä nyt niin kuin hän teki silloin. Koska hän aikoinaan oli ”Jeesuxen veren pesijä, Herran haavan haudelija”,³²⁰ hän voi nyt käyttää samoja voiteita; koska hän aikanaan tyrehtytti Kristuksen verenvuodon ristillä, hän voi nyt tuoda verenvuodon tukkeeksi jopa kimpaleen Kristuksen lihaa.³²¹

Marian maito ja Kristuksen veri saadaan Itä-Suomessakin voiteeksi sanan voimalla. Ne esitetään yleensä huolellisesti valmistetuiksi, yhteen seulotuiksi, erityisissä parannusmenoissa käytetyn, maagisella voimalla varustetun seulan avulla, kun ne

314 SKVR VII4 2125.

315 SKVR VI1 3475.

316 SKVR XII2 5433.

317 SKVR VI1 3221.

318 SKVR VI2 3411.

319 SKVR XII2 5433.

320 SKVR VI1 3506.

321 SKVR VI1 3446; XII1 4216a, 4384. Vrt. edellä Länsi-Suomen runoissa s. 271–272. Ilmaus voi assosioitua ehtoollisen transsubstantaatio-oppiin: ”minun ruumiin ja minun vereni” (*hoc est corpus meus*).

Sekalutta seulottiin
Seulan seittemän keralla
Kipehille voitehecki,
Vammoillen parantimexi.³²²

Marian ruumiillisuus on rukouksissa vielä vahvempaa kuin Länsi-Suomessa. Kaikkialla virtaavan maidon lisäksi on kiinnostava paikallinen muunnelma pohjoisilla alueilla Marian virtsa: ”V[itu]stasi vettä heitä, Lävestäsi läykähytä, Tuonne paikalle pahalle...”³²³ Myös Marian suu mainitaan erilaisissa yhteyksissä: puhaltamassa haavaan, puhumassa pyhiä sanoja parannukseksi. Monesti Marian suu yhdistetään Jumalaan tai Kristukseen: ”Puhu suulla puhtahalla, Herran hengellä hyvällä”³²⁴. Kielellään ja suussaan Mariaa – samoin kuin mehiläistä – pyydetään keittämään mettä voiteeksi.³²⁵ Marian sormea puolestaan anotaan yleisesti sulkemaan verenvuotoa: ”Painas paksu peukaloisi, Liitä sormeisi lihava, Reijillen revenneillen”.³²⁶

Marian vaatekappaleita, etenkin hänen silkistä liinaansa ja hiusnauhojaan, pyydetään yhtenään verenvuodon tulpaksi: ”Ota silkki silmiltäsi, Kultalanka kulmiltasi, Päästäsi päre punanen, Jolla suonet solmuet”.³²⁷ Häntä anotaan ompelemaan ”utuisin neuloin, tinaneuloin” haavoja umpeen.³²⁸ Usein häntä rukoillaan kehräämään erivärisiä lankoja, joskus kosmisiin mitoin: maasta asti taivaaseen, taivaasta maahan asti, niin paiseiden parannukseen kuin niukahduslankaa tai haavojen sitomista varten.³²⁹ Kehräävä tai ompeleva Maria onkin yksi Mariaesitysten ikivanhoista prototyypeistä niin kirkkotaiteessa kuin rahvaan loitsurunoudessa, mutta aihe on liitetty myös muihin pyhiin naisiin.³³⁰

322 SKVR VI1 3217.

323 SKVR VI1 3223; näitä tekstejä on kymmenkunta Pohjois-Savosta ja Pohjanmaalta, ks. SKVR XV 255 komm.

324 SKVR XII2 5082.

325 SKVR XII2 4961.

326 SKVR VI 3311.

327 SKVR VII3 46; VII4 2829. Vrt. s. 299–308 Marian vaipasta.

328 Esim. VI1 3411, 3412.

329 SKVR VII4 2572, 2727.

330 Ks. esim. Badalanova-Geller 2004; Krohn 1914, 220–221. Vrt. Annaa ja Katariinaa kehräämässä s. 186, 192–194, 202, 207.

Usein Marialta pyydetty silkkiliinat ja langat ovat sinisiä tai punaisia – läntisissä kirkkomaalauksissa, vielä luterilaisenakin aikana, kiinnittää huomiota Marian puvun punaisuus ja vaipan sinisyys.³³¹ Toisaalta lankojen värit voivat rahvaan mielessä assosioitua myös ilmestyskuvien punaista ja purppuranväristä lankaa kehräävään Mariaan; aihe oli yleinen niin idän kuin lännen kirkoissa, mutta väistyi lännessä 1200-luvulla lukevan Marian tieltä.³³² Poikkeavat värit (sininen, punainen, musta, valkoinen) ovat runoissa myös toistuvia myyttisyyden, väkevyyden ja ihmeen määreitä.³³³

Synnytyksissä Mariaa on Itä-Suomessa ja Karjalassa rukoiltu niin laajalti ja niin toistuvasti ja vahvoilla mielikuvilla, että synnytysrukous sopii esiteltäväksi yhtenä Maria-rukouksen prototyypinä. Se sisältää sekä tavanomaisia Maria-kutsuja ja parannussanoja että erityisesti tässä tilanteessa käytettyjä säkeitä.³³⁴ Se koostuu lähes yksinomaan rukousaihelmista, joita joskus jatketaan Marian apuun saapumisen kuvauksilla.

Rukous voi alkaa tavallisella tulopyynnöllä, jota tehostetaan tilanteen vakavuudella.

Tule tänne kutsuttaissa,
Käy tänne käskettäissä,
Kohta kuolema tuleepi,
Lähestyypi hengen lähtö,
Tuohon kohtuun kovaan,
Vatsan täyteen vaikeaan.³³⁵

Kuvataan synnyttäjän tuskia: ”täällä on piika pinteessä, vaimo vatsan väänteheessä... kynsin saunan kynnyksessä, polvin porstuan ovesa”,³³⁶ maa pakahtelee ja taivas halkeaa hänen huudoistaan.³³⁷ Korostetaan

331 Pirinen, H. 1991, 79.

332 Badalanova-Geller 2004, 216–225.

333 Siikala 1992, 283; Timonen 2004, 370.

334 Ks. Maarit Viljakaisen (2005) katsaus Marian rooliin synnytsloitsuissa, aineistona 94 loitsuua Suomesta ja Karjalasta.

335 SKVR VI2 4641.

336 SKVR VII4 3057.

337 SKVR VI2 4658.

kiirettä ja sitä, että Maria tulisi synnytyssaunaan salaa, ovien narisematta.³³⁸ Kyseessä on uskomus synnytyksen salassapidon tarpeellisuu-
desta.

Nyt alkavat synnytyksen avustuspyynnöt. Mariaa neuvotaan ottamaan mukaansa siinä tarvittavia välineitä: kultakirves ja hopeatappara, tai kanki, tai ”viikate Virosta”, ja näiden avulla auttamaan lapsi ulos äidin kohdusta. Tässä käytetään ilmeikästä metaforakieltä. On avattava salvat, ”luiset lukot”, revittävä aukko kyllin suureksi ”matkamiehen” saapua:

taita jo takanen salpa, repäse peränen seinä;³³⁹
hackaat veriset haitat, lukot luiset longuttelet, porotat lihaset
portit;³⁴⁰
tuos on hopiainen kirves, teräksinen tapparais, jolla vittua vitaset,
perse räike repäsät;³⁴¹
luita longottelet, reivit perse reppänäksi, kun suitset sotihevosen,
tahi Koiteren kokonen, pitkän Pielisen pitunen.³⁴²

Joskus Marialta pyydetään yksityiskohtaista obstetrasta apua: ”Sormin suonihin sovituu, Sormin suonet suorimahan, Käsien suonet kääntämähän, Peukalon peloamahan, Perisuonet penkomahan!”³⁴³ Joku ryhtyy lukemaan *Vitun syntyy* -myyttirunoa, jonka uskotaan auttavan kaikenlaisissa naisen mahdikkaan sukupuolielimen aiheuttamissa vaivoissa.³⁴⁴ Toinen viittaa vanhaan, katolisena aikana Marian ansiolistaan siirtyneeseen myyttiin kuun ja päivän vapauttamisesta: ”Sinä kuun kehästä päästit, päivän pilvestä selitit, tule, päästä tääkin päästö!”³⁴⁵ Joku voi vedota siihen, että Maria itsekin on synnyttänyt kivuttomasti lapsen – ”Sinä kannoit kaunokaisen, Kannoit poijan pyhimmän, Etkä kipuja koke-

338 SKVR VII4 3031.

339 SKVR VI2 4633.

340 SKVR VI2 4660.

341 SKVR VII4 3029. Hakasulut poistettu.

342 SKVR VII4 3057. Hakasulut poistettu.

343 SKVR VII4 3056.

344 SKVR XII2 6206.

345 SKVR VII4 3031. Ks. Haavio 1967, 225–226.

nut”³⁴⁶ – tai siihen, että Maria on itsekin ihminen, ”mullan kaakusta rakettu”, ihmisen lailla syntynyt.³⁴⁷

Kun aukko on ahdas, tarvitaan liukasteita. Mariaa pyydetään kahlaamaan veteen ja huutamaan luokseen kaloja, joilta saa limaa: ”Tuo kiiskiltä kiiskiltä kinoa, Matikalta nuljaskoa, Jolla sivuja sivelen...³⁴⁸ Rukousten loppusäkeissä pyydetään Mariaa saattamaan maalle ”matkamies” maailmaa ihaillemaan ja tuomaan viestejä toisesta maailmasta: ”Jotta mä sanomat saisin, Tulevalta vierahalta, Saavalta, käkeävältä”.³⁴⁹

Ortodoksisessa Karjalassakin synnytyksrukouksia on tallennettu runsaasti, samoin aiheihin, usein ilmaisultaan laajempina. Synnytyksen systemaattinen luovuttaminen paljolti Marian käsiin Itä-Suomessa ja Karjalassa kertoo Marian ja tavallisen naisen kohtaloiden tietynasteisesta paralleelisuudesta, kokemuksellisesta yhdistämisestä. Eksplisiittiset viitteet tähän yhteyteen eivät ole yleisiä, mutta niitä löytyy.³⁵⁰

Synnytyksrukoukset Marialle ovat Suomessa itäinen ilmiö; läntisin muistiinpano on Viitasaarelta.³⁵¹ Länsi-Suomesta ei ole tuomiopöytäkirjoihin synnytyksloitsuja tallentunut, joten läntistä aineistoa alkaa olla vasta 1800-luvun jälkipuoliskolta, ja tallentaminen oli paljon vähäisempää kuin itäisillä alueilla. Länsisuomalaiset synnytyksloitsut, vaikka ovat lyhyempiä, sisältävät silti usein samoja teemoja kuin itäiset, kalevalamittaisinkin, mutta useimmiten ilman nimettyä toimijaa, joskus Jumalaan vedoten.³⁵² Pidettiinkö Länsi-Suomessa Marian mainitsemista synnytyksessä epäkristillisenä, vai esitettiinkö kerääjille vain Mariasta puhdistettuja versioita?

346 SKVR VI2 4662. Sanelija sanoi loitsua ”omaksi tekemäkseen”.

347 SKVR XII2 5405. Otsikko on ”Ihmisen synty” – tarkoittanee synnytystä. Lopussa Marialta anotaan: ”Kato luota luomoansi, Tykövä tekemätänsi, Ettei poika pois tulisi, Lu[ojan] luomalta lavusta, Jumalan sukiamalta”. Teksti on ainoa laatuaan.

348 SKVR VI2 4621.

349 SKVR VII4 3068.

350 Esimerkiksi SKVR VII4 2208.

351 SKVR IX4 420.

352 SKVR-tietokanta, runotyypin *Synnytyks*. Satakuntalainen synnytyksloitsu SKVR X2 3418 ei sisällä Maria-rukousta, mutta siinä tervehditään lasta *Ave Maria* -sitaatilla ”Terve armoitettu!” Teksti poikkeaa tyyliältään, syntaksiltaan ja pitkälti runomitaltaankin täysin perinteisistä kalevalamittaisista synnytyksloitsuista. Esimerkiksi loitsut SKVR IX3 316 ja X2 3419–3421 kohdistavat avunpyynnöt Jumalalle tai Jeesukselle.

Maria liittyi näin Itä-Suomessa vahvasti naisten elämään ja kulttuuriin. Hänen merkittävä asemansa johti kuitenkin laajempaan tulkintaan. Hän oli, Ukon/Luojan ja Jeesusken rinnalla, eräänlainen yleisauttaja, jonka puoleen voitiin kääntyä asiassa kuin asiassa, kalastaessa, metsästäessä, karjaa ulos laskettaessa ja monessa muussa vaaran paikassa.³⁵³

KATOLISTA VAI ORTODOKSISTA?

Usein on esitetty, että varhaisimmat kristilliset vaikutteet Suomeen tulivat idästä. Tästä on pidetty todisteena muinaisvenäläisiä kristillisiä sanalainoja (pappi, risti, pakana jne.). Mikkelin seudun hautalöytöjen perusteella on myös pyritty näkemään vanha ydin-Savo osin ortodoksilähtöisenä.³⁵⁴ Toisaalta sanalainat jäävät yksinäisiksi, läntisen kirkon merkkejä näkyy Suomessa arkeologisten kaivausten myötä yhä enemmän, eivätkä Mikkelin löydöt nykynäkemyksen mukaan vahvista ortodoksisuushypoteesia. Asiaa monimutkaistaa sekin, että idän ja lännen kirkkojen ero ei Skandinaviassa ja Suomessa ollut kovin jyrkkä vielä 1100-luvulla.³⁵⁵

Savilahti oli joka tapauksessa läntisin Novgorodin Karjalaan kuulunut pogosta ennen Pähkinäsaaren rauhaa (1323), jolloin se läntisen Karjalan tavoin liitettiin Turun hiippakuntaan ja lännen kirkkoon enemmän tai vähemmän tiiviin sitein. Eri asia on, miten läpäisevä ortodoksinen kulttuuri näillä kaukaisilla ja harvaan asutuilla rajoillaan oli ollut. Yhteyksiä karjalaisten ja savolaisten välillä on joka tapauksessa ollut.³⁵⁶

Tätä taustaa vasten on luonnollista, että kristillisten runoaiheiden omaksumissuunnasta on tutkimuksessa keskusteltu. Marian osalta on nostettu esiin kaksi piirrettä: Marian nimitykset ja yksi hänen ihmeitä tekevistä tunnuksistaan, suojeleva vaippa. Ne ovat detaljeja valtaisassa Maria-aiheistossa, mutta niillä on periaatteellista merkitystä pohdittaessa kansanomaisen Maria-kuvaston historiaa.

353 Esim. Krohn 1914, 218–219; Siikala 1994, 103.

354 Esim. Pirinen K. 1991, 32.

355 Ks. esim. Haggren et al. 2015; Lind 2007.

356 Saksa et al. 2003, 441–443.

Marian perusnimityksenä on tavattu pitää kalevalamittaista säeparia ”Neitsyt Maria emonen, rakas äiti armollinen”. Se toistuukin laajalti sekä loitsuissa että kertovissa runoissa Mariasta. Samassa säesarjassa esiintyy usein myös ”Puhas muori mu’uollinen” tai ”puhas muori muoto kaunis”. Marian määrittelyä voidaan jatkaa esiäitydellä: ”Sin’ olet vanhin vaimoloista, emoloista ensimmäinen”. Tätä ilmausta itäsuomalaiset toisitelevat eri lailla: emä imehien; emä emiin; vanhin vaimosten emistä; ensin iteh ittelöistä; eläitä ensimmäinen; eläintä on ensimmäinen.³⁵⁷ Jatkoja paralleelisäkeitä on muitakin. Etenkin kaksi alkusäettä on nostettu folkloristiikassa esiin ja johdettu katolisesta kulttuurista. Vuonna 1872 A. A. Borenius esitti, että runoissa näkyy vahva katolisen opin vaikutus,

joka ilmautuu varsinkin Neitsyt Maarian alituisessa rukoilemisessa niin Venäjän Karjalan kuin Suomen runoissa. Että tämä todellakin on Katolisen eikä Kreikan kirkon vaikutusta näkyy selvästi jo runoissa käytetystä nimestäkin, sillä Neitsyt Maariaksi ei Venäjän karjalainen puheessaan koskaan sano ’Jumalan emää’ (*Bogoroditsa*).³⁵⁸

Kaarle Krohn jatkoi ajatusta vuonna 1914 esittäen, että säkeen ”Neitsyt Maria emonen” pohjana on 1000-luvun katolisen messun *Virgo mater Maria* (neitsyt äiti Maria); säkeessä ”rakas äiti armollinen” puolestaan heijastuu *Ave Marian* ilmaus *gratia plena* (armon täynnä; armoitettu) ja keskiajan runouden *mater gratiae* (armon äiti). Myös säkeen ”puhas muori muoto kaunis” muunneltiin hän johti keskiajan hengellisestä kirjallisuudesta, jossa ”puhdas” ja ”kaunis” ovat olleet yleisiä Marian määreitä. Ajatus Mariasta naisista vanhimpana taas löytyy jo 300-luvulta periytyvistä Eevan nimityksistä: ”kaiken elävän äiti”.³⁵⁹ Marian ja Eevan rinnastuksia löytyy runoista enemmänkin.³⁶⁰ Martti Haavio toisti

357 SKVR-tietokanta, Maria-nimihakujen (ks. s. 262 viite 175) lisäksi haut: ”puhas muori”, emä, emi*, ittelö*, ensim*.

358 Borenius 1873, 12.

359 Krohn 1914, 216.

360 Esim. *Ihmisen synty* -loitsussa (ehkä synnytykseen?) sanotaan että Maria on ”Tehty mullan kakkareista, Mullan kaakusta rakettu” (SKVR XII2 5405), ja eräässä parannusloitsussa Mariaa nimitetään paitsi metsän emännäksi myös ”Aatamin avioksi” (SKVR XII 5857). Eeva-assosiaatiot ovat todennäköisesti eri-ikäisiä ja -lähtöisiä.

Krohnin ajatukset, yhdisti *mater gratiae* -nimitykseen länsisuomalaisen muodon *armon muori* ja löysi vielä 1100-luvun saksalaisesta runoudesta kansanrunon *puhtaalle muorille* mielestään läheisen ilmauksen *ein reines meit* (puhdas neito).³⁶¹

Läntinen tulkinta täsmällisine latinankielisine vastineineen on folkloristiikassa yhä hyväksytty.³⁶² Historiantutkimuksen puolelta sitä on vastustanut Heikki Kirkinen. Hänen mukaansa ortodoksisessa liturgiassa ja hengellisessä kielessä Marian neitseys ja äitiys ovat vähintään yhtä ylistettyjä käsitteitä kuin katolisessa. Krohn oli väärässä, sanoo Kirkinen, väittäessään etteivät karjalaiset tunne Neitsyt Marian nimeä, sehän esiintyy jo suurimmassa idän kirkon Maria-hymnissä *Akatistoksessa*. Kirkisen mielestä on luontevina johtaa sekä nimitykset että Mariasta kertovat karjalaiset loitsut ja runot itäisestä perinteestä.³⁶³

Asiaa voisi pohtia tarkkailemalla nimityssäkeiden levinneisyyttä. Tästä näkökulmasta neitsyyden, äitiyden ja Marian nimen tiivistetyssä muodossa ilmaiseva säe ”Neitsyt Maria emonen” monine muunnelmineen on laajimmin viljelty suomalais-karjalainen Marian ydinmääre. Se esiintyy kaikkialla Suomessa Raja-Karjalaa myöten (Länsi-Suomessa tosin vain Pohjois-Hämeessä ja Etelä-Pohjanmaalla), Vienassa, Aunuk-sessa ja Inkerin pohjoisosissa. Myös Ruotsiin 1600-luvulla Savosta muuttaneet metsäsuomalaiset tuntevat sen.³⁶⁴ Tverin Karjalassakin siitä on kaikuja tallennettu.³⁶⁵ Sen sijaan Keski- ja Länsi-Inkeristä se näyttää puuttuvan, samoin Virosta.³⁶⁶ Sen taustaksi voisi latinalaisen ilmaisun rinnalle asettaa tasavertaisena *Ave Marian* slaavilaisen version alkusanat ”Jumalansynnyttäjä Neitsyt, iloitse, armoitettu (*blagodatnaja* kirkollisessa kielessä ’hyvästi/paljon saanut’) Maria”³⁶⁷, joka yhtä lailla sisältää

361 Haavio 1935, 190. Krohn (1914) ja Haavio rinnastavat myös säeparin ”piaoista pyhistä valittu, emännistä erotettu” keskiajan hengellisessä kirjallisuudessa viljeltyyn Maria-ilmaukseen ”pyhiin kaikista pyhistä, valituin kaikista valituista”. Tällainen säe esiintyy SKVR:ssa vain kerran, ortodoksisessa Aunuksen Vesekelyksessä: ”Piaoista pyhäisist vallittu, Emännistä eroitettu” (SKVR II 921).

362 Viimeksi Siikala 2012, 293.

363 Kirkinen 1987; Kirkinen 1988, 113.

364 SKVR VII5M 191, 326, 329.

365 Tveriläinen säe ”N’eytyt Muarie puha šamozeni” (SKVR II 1347, myös 1364, 1368, 1380) on selvästi samaa perua, laajennettuna adjektiivilla puhdas (oikea lukutapa lienee: ”puhaš amozeni”).

366 SKVR-tietokanta sekä *Eesti regilaulude andmebaas*, haut: Maria*, Maari*, emon* muunnelmineen; Janika Oraksen ja Kristi Salven suulliset tiedonannot.

367 Selinheimo 1970, 16.

yhdessä säkeessä äitiyden, neitsyyden ja Marian nimen määreen, mutta ei armon käsitettä.

Jatkosäe ”rakas äiti armollinen” on levinneisyydeltään suppeampi. Se on vahva luterilaisessa Savo-Karjalassa, Kainuussa ja Pohjois-Suomessa sekä ortodoksisessa Vienassa ja Pohjois-Aunuksessa, mutta mitä etelämmäksi karjalaisseuduilla mennään (Etelä-Aunus, Suojärvi, Salmi, Kannas), sitä harvinaisemmaksi säe käy. Säe puuttuu kokonaan Länsi-Suomesta, Uudeltamaalta, Inkeristä, metsäsuomalaisilta ja Tveristä. Sen elementit, sanapari *rakas äiti* ja *armollinen* yhdessä, viittaavat kokonaisuutena ainoastaan Mariaan. Erillinen *rakas äiti* -ilmaus esiintyy runokielessä lisäksi vain läntistä balladimuotia edustavassa *Lunastettavan neidon* runossa.³⁶⁸ Myös sana *rakas* merkityksessä ’rakas’ näyttää Karjalassa kuuluvan pääasiassa Maria-runoihin.³⁶⁹ Sana *armollinen* yhdistetään runoissa Marian lisäksi yleisesti Jumalaan tai pyhimyksiin.³⁷⁰

Jatkosäe ”Puhdas muor’ muuvollinen” tai ”puhdas muori, muoto kaunis” monine muunnelmineen on tyypillistä itäsuomalaista Maria-diskurssia, jota tavataan Karjalassakin, mutta vahvemmin vain Vienan rajapitäjissä. Toisaalta sen alkuosa *puhdas muori* sopii hyvin reformaationjälkeiseen luterilaiseen kieleen, jossa *puhdas* on huomiota herättävän yleinen Maria-määre ja *muori* merkityksessä ’äiti’ Marian vanhimpia nimityksiä.³⁷¹ Raja-Karjalasta säe puuttuukin, sen tilalla on ”puhas piika pikkarainen/taivollinen”, Vienassa ja Aunuksessa muodossa ”pyhä piika pikkarainen/taivollinen”; sitä on viljelty myös Pohjois-Karjalan itäisissä ortodoksikylissä ja siitä näkynee jälki yllämainitussa tveriläisessä säkeessä. Tämä muoto on selvästi karjalainen. Inkerissä yleisiä ovat sen sijaan säkeet ”Maaria vakainen/vahainen/pyhäinen vaimo”, Länsi-Inkerissä myös ”Maria puhas/pyhä emäntä”; tämä säe löytyy yllättäen myös Forssasta.³⁷²

368 Esim. SKVR IX2 15–16. Runon läntisyydestä esim. Kuusi 1963, 344–345.

369 KKS: *rakas*; SKVR-tietokanta, haku: *rakas*. Runokielessä sana esiintyy usein häärunoissa merkityksessä ’ahne’, ’halukas’ (”Kuin olit *rakas* rahoih”, SKVR I3 1559). Läntisessä *Summavirressä* sana liitetään kerran Pyhään Henrikiin: ”Pispan rackaan ratelian” (SKVR VIII 993.A).

370 SKVR-tietokanta, haku: *armo**. Esim. SKVR VII2 2907.

371 Ks. s. 236.

372 SKVR IX3 728: ”Neitsyt Maaria pyhä emäntä”. Vrt. Länsi-Inkerin *Ilian virsi*, jossa puhutellaan Pyhää Eliasta paralleelisäkeellä ”Iilia, pyhä isäntä” (esim. SKVR III2 2255).

Levinneisyys ei yksinään todista paljon. Muoti-ilmiöt voivat levitä nopeasti, vanhat asiat unohtua. Nimitysten levinneisyydestä syntyy kuitenkin vaikutelma, että karjalainen ja suomalainen Maria-kulttuuri ovat olleet sekä yhteydessä toisiinsa että profiililtaan myös selvästi erillisiä. ”Neitsyt Maria emonen” -säe on yhteisin, mutta sekään ei näytä ulottuvan niin kauas menneisyyteen, että olisi myös inkeroisten ja virolaisten jakama. Metsäsuomalaiset ja tveriläiset osoittavat, että säe oli olemassa ainakin 1500-luvulla heidän lähtiessään Savosta ja Karjalasta. Se, että säe puuttuu Inkeristä voi viitata siihen, ettei se vielä ollut 1500- ja 1600-luvulla kovin laajalle levinnyt, tai siihen, että virolaiset Maria-nimitykset olivat siellä työntäneet sen syrjään, tai siihen, että Novgorodin vaikutuspiirissä eläneillä inkeroisilla ja vatjalaisilla oli oma Mariaan liittyvä traditionsa, jonka inkerinsuomalaiset heiltä osin omaksuivat. Säe ”rakas äiti armollinen” sen sijaan vaikuttaa jo kieleltään niin epäkarjalaiselta ja levinneisyydeltään sen verran rajalliselta, että se vaikuttaa myöhemmin suomalaismurteiden alueilla kehittyneeltä.

Kumpi kirkko näiden ilmausten takana sitten on? Ja milloin? Paljoa ei pysty sanomaan. Länsisuomalainen nimitys *armon muori* on todella ilmeinen käänös vastaavasta katolisesta ilmauksesta *mater gratiae* muunneltuneena. Ja säe ”Neitsyt Maria emonen” kyllä sisältää samat elementit kuin latinankielinen *Virgo mater Maria* -nimitys. Se voisi periytyä katoliselta ajalta – toisaalta myös ortodoksisessa hengellisessä kielessä nuo kaikki kolme sanaa toistuvat, eivät kuitenkaan yhdessä pötkössä, eikä Maria niin tiuhaan kuin Neitsyt tai äiti yksin tai muiden määreiden kanssa: Puhdas Neitsyt, Valkeuden äiti jne.³⁷³ Ilmaus *rakas äiti* ei sopine kumpaankaan kirkolliseen traditioon ja vielä vähemmän karjalan kieleen; se tuntuu ensimmäistä säettä nuoremmalta ja suomalaisemmalta. Kokonaisuutena säepari ”Neitsyt Maria emonen, rakas äiti armollinen” vaikuttaa vahvasti savolais-pohjalaiselta. Se korostaa Marian äityttä puhujan kannalta, ja kokemusta jatkaa usein ajatus avun anomisesta ”isältäni Jeesukselta, emoltani/äitiltäni Marialta”.³⁷⁴ Sen sijaan karjalaisyypiset nimitykset ”puhas piika pikkarainen/taivollinen” ja ”pyhä piika

373 Ks. esim. Selinheimo 1970, 17–18.

374 Yleinen formula Itä-Suomessa, ks. esim. SKVR VI1 3303, 3402; SKVR VI2 4428.

pikkarainen/taivollinen” samoin kuin inkeroisten adjektiivit *vahainen* ja *valkeaverinen* taas istuvat taustaltaan ja myös levinneisyydeltään ortodoksiseen liturgiseen kieleen, jossa sellaiset sanat kuin *tšistaja*, *svataja*, *pretšistaja*, *presvataja* (puhdas, pyhä, kaikkein puhtain, kaikkein pyhin) toistuvat alinomaan Marian ylistyksissä.³⁷⁵ Nämä ovat kuitenkin vain painotuksia, ja niille voi löytyä kummastakin perinteestä lisäperusteluja.

Marian vaipan aihe on konkreettisempi. Se ei liity vain runokieleen, vaan kirkkotaiteeseen, legendoihin ja mielikuviin. Sitä kannattelee usko Marian kaikkivoipaisuuteen, jonka symboli, Marian suojeleva vaippa, on runoissa yksi Marian attribuuteista. Myös se on inspiroinut vastakkaisiin tulkintoihin: kirjallisuudentutkija Väinö Kaukonen esitti runokuvien perustuvaan katoliseen, taidehistorian tutkija Aune Jääskinen ortodoksiseen kirkolliseen traditioon.³⁷⁶

Suojelevan vaipan aihe on esikristillinen suojelun ja vallanalaisuuden merkki. Mariaan se yhdistettiin varhain keskiajalla, jolloin sille luotiin omat vahvat traditionsa sekä idän että lännen perinteessä. Katolisen kirkon piirissä sitä esitti kuvatyyppeiksi *Mater misericordiae* (*Schutzmantelmadonna*). Siinä Maria avaa valtaisan vaippaansa, jonka alla näkyy hänen suojaamiensa ihmisten joukko. Alkuun tämä joukko koostui veljestöjen jäsenistä; esimerkiksi sisterssiläiset ja myöhemmin dominikaanit ilmaisivat sekä vaippalegendoin että -kuvin paikkaansa Marian erityis-suojeluksessa. Myöhemmin ajatus kasvoi koko ihmiskuntaa koskevaksi, ja vaipan alle kuvattiin symbolisesti kaikkien säätyjen edustajia (*mater omniae*, kaikkien äiti). Vaippa-aihe kiinnitettiin laajemminkin valtioiden ja kaupunkien suojelukseen. Saksalaisissa keskiaikaisissa lauluissa pyydettiin Marian vaippaa suojaksi sodissa. Myös yksilöt ja perheet saattoivat anoa suojaan Marian vaipalta, kuten näkyy saksalaisista keskiaikaisista kirkkolauluista, joissa ahdistunut ihminen pyysi päästä Marian vaipan alle.³⁷⁷

375 Ks. esim. Selinheimo 1970, 13–15, 18, 39, 50–51.

376 Kaukonen 1942, 67, 78; Jääskinen 1969, 155.

377 Edgren 1993, 87–97; Kaukonen 1942, 69.



Kalannin kirkon seinämaalaus 1470-luvulta kuvaa kaksoisesirukousta. Neitsyt Maria osoittaa Jumalalle rintaansa (maitoaan) ja Kristus haavojaan (vertaan) anoen ihmiskunnalle armoa. Oikealla kädellään Maria kannattelee vaippaansa, jonka alla näkyy suojeltavien joukko. Kuva: Elina Räsänen.

Idän kirkon piirissä aiheen alku sidottiin Blahernan kirkkoon Konstantinopolissa ja kaupungin suojeleluun saraseeneja vastaan. Legendan mukaan Pyhä Andreas näki siellä vuonna 903 Marian ottavan kirkossa pyhänjäännöksenä säilytetyn huntunsa ja levittävän sen ihmisten ylle. Suojelus-aihe ihmisiin kohdistuvassa muodossa kehittyi venäläisessä kulttuurissa erityisen suosituksi nimellä *pokrova*, Jumalanäidin suojeleminen, omine ikonityypeineen ja muistojuhlineen (I.I.O.). Ikonin yleisimmät tyypit erovat läntisestä *Misericordiae*-tyypistä siinä, että Maria ei niissä yleensä levitä ihmisten ylle vaippaansa, vaan kohottaa molemmilla käsillään pääliinaansa siunaukseksi tai esirukoukseksi.³⁷⁸

378 Kirkinen 1988, 113.



Megrin luostarin Jumalanäidin suojelus -ikoni, 1700-luku (osa). Kuva: Pohjois-Karjalan museo, Stefan de Batselier.

Suomessa tunnettiin läntinen ja Karjalassa itäinen vaippa-traditio hyvin. Lohjan, Hattulan, Kalannin ja Paraisten kirkoissa on kalkki-maalauksina *Mater misericordiae* -aiheen muunnelmia.³⁷⁹ Karjalassa *pokrova* ikoneineen oli suosittu juhla, joka osui karjan navettaan paluun rituaalien ajankohtaan ja ehkä siksi siitä tuli monen karjalaisen kirkon nimikkopraasniekka.³⁸⁰

Sekä luterilaisen Suomen että ortodoksisen Karjalan myöhemmästä perinteestä tunnetaan myös *Marian vaippa* -aiheisia loitsuja tai rukouksia, yhteensä parikymmentä tekstiä. Koska aihe on periaatteessa sama,

379 Edgren 1993, 67–70.

380 Vilkuna 1991, 275–277.

läntisen tai itäisen alkuperän ratkaiseminen niiden perusteella on tuskin mahdollista. Aineistoon kannattaa kuitenkin luoda pohtiva silmäys.

Sodan teema on kirkollisten Marian viittojen yksi vanha viitekehys. Kalevalamittaisissa Marian viitta -aihelmissa on kaksi sotaanlähtijän loitua. Toinen, *Luodin ja miekan sanoissa*, on kirjattu 1700-luvulla Savossa:

Neitty Maria Emoinen,
Kulda kangasten kutoja,
Vaaski vaippain vanuja
Pane vaippa vainiolle,
Pane kangas kartanolle,
Jonga suojassa sotinen,
Jonga tappelen takaa...³⁸¹

Tässä siis Marialta, joka nimetään kutojaksi, pyydetään kultaista, vaskista vaippaa, jonka suojassa sotia. Rukouksessa pyydetään myös Ukolta miekkaa. Periaatteessa samanlainen on vienankarjalainen kirjaanpano, johon sisältyy myös pyyntö nukkua yö vaipan alla: ”Jonka alla yötä soisin, Päällä päivät puuhovaisin, Jonka suojasta sotisin...”³⁸²

Yleisempi vaippa-aihe on häärunoissa. Vienassakin kerran ja Aunuksessa sekä Raja-Karjalassa aina vaipparukous on *patvaskan* eli häämenojen ohjaajan virressä. Ajatus ja sanallinen ilmaisu on sama kuin sotarukouksessa. Häämatka on täynnä vaaroja, ympärillä piilee uhkia, joita vastaan tarvitaan suojelusta sekä Ukon miekasta että Marian vaipasta. Karjalainen *patvaska* suojaa ”perettään”, ”kansaansa”. Vastassa ei nyt ole miekkoja, vaan paha tahtoa ja taikoja: ”jot ei tarttuisi nuolet noijan”. Pyydetty *vaippa* tai *hursti* on usein tulinen: ”To tulless tuline vaippa, kanna kullankarvallinen, mill’ mie saisin muata rauhas, perehelleni peittiöiks”.³⁸³ Inkeroisillakin muutamassa häärunotekstissä pyydetään Marian vaippaa häämatkan suojelukseksi noitia vastaan. Formula on erilainen, mutta merkitys sama kuin pohjoisissa rukouksissa:

381 SKVR VI2 6400.

382 SKVR I4 2089 = SKVR I2 1007.

383 SKVR VII5 4860. Muut *patvaskan* luvut: SKVR I4, 1887; II 1051; VII3 248a, VII5 4863, 4864b-d, 4877. Raja-Karjalan tekstit ovat Suistamon livana Onoialta tai häneltä opittuja.

Maarian vahhain vaippa,
Luojoin teltti terhoilliin
Ylitsenne luotakaan,
Päällitsenne ravattakaan,
Jaloillenne täytykää...³⁸⁴

Sana *vahainen* – valkea kuin vahakynntilä – tulee Maarian inkerois-
määreestä ”Maaria vahainen vaimo”. *Teltti* eli telttä liittyy Väinö
Kaukosen mukaan siihen, että Marian vaippa on katolisissa kirkko-
maalauksissa suuri ja joskus teltan muotoinen.³⁸⁵ Noitien uhkaavat nuo-
let tuovat mieleen keskiaikaisen katolisen ajattelutavan, jonka mukaan
Marian viitta suojeli sen alla olevia nuolina saapuvilta ihmiskunnan
vitsauksilta: rutolta, sodalta ja nälältä.³⁸⁶ On hieman outoa yhdistää van-
hastaan ortodoksiset inkeroiset katolisiin mielikuviiin, vaikka toisaalta
inkeroiset kuten karjalaisetkin ovat tunteneet jopa kokonaisia alkuaan
läntisen kirkon piiriin kuuluneita runoja, kuten edellisessä luvussa käsi-
teltty *Tapanin virsi*. Eri paikalliskulttuurien alueilla varioiden esiintyvät
teemat ovat ehkä ennen kaikkea osoitus siitä, että mielikuvat ovat liik-
kuneet suullisten paikalliskulttuurien välillä myös kirkkokuntarajoista
piittaamatta.

Täsmälleen samanmuotoisena esitetään toivomus inkeroiden karja-
virressä, joka laulettiin lehmiä keväällä ulos laskiessa.³⁸⁷ Karjan suo-
jeluun aihe on liitetty kerran Suomessakin, suomussalmelaisessa
loitsussa, joka suojelee karjaa karhulta: Sen aloittaa savokarjalainen
kutomis-formula:

Neityt Maria Emoinen,
Rakas Äiti armollinen,
Kuo mulle kulta kangas,

384 SKVR IV₂ 2309, IV₃ 4549, Hevaan vanhakantaisista inkeroisilyistä. Jälkiä aiheesta löytyy myös
häärinossa Soikkolan Venakontsasta: Maaria vahhainen vaimo, Ylitsemme lootakaa... (SKVR III₃
4306).

385 Kaukonen 1942, 72.

386 Ks. esim. Kaukonen 1942, 71.

387 SKVR III₃ 4581.

Vaippa vaskinen vanuta,
Jolla karjan kaihtelisin,
Haara sorkat sojelinisin,
Kuusiaisen kulkehissa,
Ohto pojan astuissa,
Matkatessa Mauriaisen!³⁸⁸

Vaippa on löytänyt tiensä myös terveyden ja hyvinvoinnin suojeluun. Pohjois-Karjalassa vaippa on pariin kertaan yhdistetty lemmenloitsuun, toisessa tosin tietäjän varauksena eli samanlaisena kuin sota- ja häärunoissa; tässä kuten usein muulloinkin yhdessä Marian kanssa rukoillaan apuun Ukkoa miekkoineen.³⁸⁹ Toisessa vaippa pyydetään lemmennoston kohteen, tytön, päälle:

Lempi hurstisi levitä,
Kulta vaipasi[!] kuleta
Tämän peiposen perälle,
Tämän lapsen lantehille!³⁹⁰

Vienan Jelettijärvellä metsään eksynyt pyysi Marian vaippaa maata pannessaan peitokseen.³⁹¹ Suistamalla vaippaa loitsittiin raudan leikkaaman haavan ja käärmeen pureman siteeksi, Inkerissä raudan leikkaaman haavaan ja suden puremaan.³⁹²

Myös Länsi-Suomesta löytyy muutama esimerkki. Laihialaisen puoliksi kalevalamittaisen painajaisen loitsun (Mene maata maan luvalla, Koko kartanon luvalla...) lopettaa vapaamittainen maatamenorokous ”Jesuksen kilpee, Marian ja Pyhän Hengen peitteen ala”.³⁹³ Karstulalainen loitsu, joka luetaan kun ”tulloo sellanen paikka että on tarve paikka,

388 SKVR XII2 6479–6480 (saman muistiinpanon kopioita 1800-luvun alusta).

389 SKVR VII5 4649.

390 SKVR VII5 4678. Hakasulut poistettu tekstistä.

391 SKVR I4 2027.

392 SKVR VI13 356 ja VII3 1036 (”Jiesuksen sinine silkki, Muarien vagane vaippa, Herran kalvo kattiakse”); III3 4399 (”Maarian utuine hursti, Maarian pyhhäin vaippa ympärille lyötäköö... Luojoin turkki tukkeeksi, paikaksi Jumalan päita”); III3 4434 (”Tuo Luojan turkki tulpaks”).

393 SKVR XI 980.

vaikka mikä paha paikka”, sisältää elementtejä niin tavallisista maata-
menosiunauksista kuin itäsuomalaisista taisteluluvuista:

Iesus kilpen, Maria miekkan,
Iesuksen tukeva turkki,
marian palava paita
tuotu toimeksen,
luotu loimeksen,
jonka alla yötä asun,
seison päivät päärmehellä,
ettei mull ois yöllä hättää,
pelkoakaa päivälläkkää
alla armohin jumalan
kaikkivallan kattehessa
pyhän hengen peittehessä.³⁹⁴

Marian vaippa-aihetta tunnetaan siis Hämeestä (1), Etelä-Pohjanmaalta (1) Savosta (1), Kainuusta (1), Pohjois-Karjalasta (2), Vienasta (3), Aunuksesta (1), Raja-Karjalasta (6) ja Inkerin inkeroisilta (5). Marian viitan mielikuvilla on suojattu sotaan lähtijöitä, häämatkalle lähtevää sulhasväkeä, metsään siirtyvää karjaa, yönsä kotoa poissa tai sairaina nukkuvia, tehtävänsä valmistautuvaa tietäjää, miestä etsivää tyttöä. Näissä perustehtävissään vaippa siis näyttää suojaavan ihmistä tai ihmisiä tai olentoja, jotka ovat lähdössä pois kotoa vaaralliseen ympäristöön ja/tai vaikeaan, uhanalaiseen tehtävään. Vaippaa on myös pyydetty haavojen ja vammojen parannukseen; näissä tapauksissa se yhdistyy Marian muihin asusteisiin, esimerkiksi silkkihuiviin tai hiusnauhoihin, joita on rukoiltu verenvuodon tukkeeksi tai haavojen siteiksi. Tällöin vaipan ihmisiä suojaava funktio on väistynyt.

Marian vaipasta löytyy joitakin tietoja Saksan lisäksi myös Pohjoismaista ja Venäjältä. Skandinaviassa aihe näyttää harvinaiselta – joskus Mariaa on siellä pyydetty vaipallaan hallitsemaan tulta.³⁹⁵ Venäjältä

394 SKVR IX4 12a.

395 Wolf-Knuts 1974, 112, 115, 145. Herjulfsdotter (2013, 77) viittaa ilman lähdeviitettä Marian vaippaan karjanhoitoloitsussa, mutta kyseessä on ilmeisesti suomalais-karjalainen aineisto.

vaipasta on tiedossa muutama esiintymä – huomiota herättää esimerkiksi Arkangelista kirjattu teksti, jossa Mariaa pyydetään suojamaan vaipalaan ”minua” vihollisia vastaan.³⁹⁶

Nämä naapuriparalleelit voivat olla valaisevia mutta myös satunnaisia. Merkittävä rinnakkaisilmiö löytyy kalevalamittaisesta suullisesta perinteestä itsestään, jossa vaippaa samoin säkein pyydetään paljon useammin muilta kuin Marialta: Ukolta,³⁹⁷ Väinämöiseltä,³⁹⁸ Tupalkaanilta,³⁹⁹ Vuojolaiselta,⁴⁰⁰ kave-eukolta,⁴⁰¹ noron neitoselta,⁴⁰² Kuuttarelta ja Päivättäreltä,⁴⁰³ Mielikiltä,⁴⁰⁴ Annikilta,⁴⁰⁵ Jeesuselta,⁴⁰⁶ Jumalalta.⁴⁰⁷ Näitä pyyntöjä on satakunta; ne keskittyvät Vienaan ja Raja-Karjalaan, mutta esimerkkejä on myös Savosta ja Pohjois-Pohjanmaalta.⁴⁰⁸ Hyvällä vaipalla on loitsuissa myös rinnakkaisilmiö – Helvetin/Hiiien hursti tai vaippa, joka manataan vastustajan, esimerkiksi pahalla katsovan, ylle: ”Hiiien hursti silmille, verinen vaippa päälle!”⁴⁰⁹ Kirjallisuudentutkija Väinö Kaukonen mainitsi muita hyviä vaippoja, mutta oletti ne Marian vaipasta siirtyneiksi; tätä hän perusteli sillä, että parissa vanhassa sotaloitsun toisinnossa Gananderin *Mythologia Fennicassa* puhutaan Väinämöisen vaipan yhteydessä sen suojasta tuliaseita vastaan – näitähän ei Väinämöisen aikana ollut. Nykytutkimus näkee suullisen perinteen muokkautuvampana ja monikerroksisempana: eri aikoina ja eri suunnista tulleita vaikutteita ja mielikuvia on voitu yhdistellä lukemattomin tavoin, joten Väinämöisen vaipan suoja tuliaseita vastaan ei kerro itse vaippa-aihelman iästä tai alkuperästä muuta, kuin että se oli tuliaseiden tullessa (yhä) relevantti. Kaukonen esitti lopputuloksenaan, että sota-

396 Mansikka 1909, 162; ks. myös mts. 163, 181, 269.

397 Esim. SKVR I4 1885, VII5 4859, XII2 7612.

398 SKVR XII2 7918, VI2 6399.

399 Esim. SKVR XII2 5245.

400 SKVR VII5 4855.

401 SKVR VII5 4900.

402 SKVR XII2 7446.

403 SKVR VII4 2224.

404 Esim. SKVR VII4 1405, 1407.

405 SKVR I4 1412.

406 Esim. SKVR I4 1365, 1366.

407 Esim. SKVR I4 1361.

408 SKVR-tietokanta, haut: vaippa*, vaippain*, vaipan, hurst*, viitta, viitan.

409 Esim. SKVR VII5 3611, 4120, 4380.

ja karjalaisuuden pohjoinen Marian vaippa -formula vaipan alla olevine ”perheineen” liittyy selkeimmin katoliseen kuvastoon ja on tullut Suomeen viimeistään keskiajan lopulla dominikaanien välityksellä ”sotaan lähtevän suojaksi rukoiltuna”. Tämä runokuva edustaa hänen tulkintansa mukaan vanhinta kristillistä loitsukerrostumaamme ja on kaikkien muiden vaippa-aiheiden pohja. Itäisillä runoalueilla se vain on säilynyt pisimpään.⁴¹⁰

Ortodoksista *pokrova*-perinnettä Kaukonen ei mainitse. Puolustaes- saan aiheen itäisyyttä ei taidehistorioitsija Aune Jääskinenkään etene tekstien analyysiin, joten hänen väitteensä jää perustelematta. Tässä on todettava, että karjalaisissa pokrovanpäivän karjaluvuissa vaippa-aihe ei esiinny, ei näytä esiintyvän venäläisissäkään,⁴¹¹ ja että häärunojen vaippa-aihe Karjalassa on samantyyppinen kuin savolaiset ja pohjalaiset tekstit; jopa eteläpohjalaisessa tekstissä on samasta formulasta kaikuja. Sikäli katolinen alku vaikuttaisi loogiselta. Toisaalta Marian vaippa tunnetaan slaavilaisestakin loitsuperinteestä, ja ortodoksien inkeroit- ten vaippa-aihe esiintyy vastaavissa yhteyksissä kuin savokarjalainen. Historioitsija Heikki Kirkinen on puolestaan ehdottanut, että kalevala- mittaisissa rukouksissa yleinen pyyntö saada haavan tukkeeksi Marian silkkihuivi, ”ota silkki silmiltäsi, kultalanka kulmiltäsi, päästäsi päre pu- nainen” muunnelmineen, sopisi paremmin kuin vaippa ortodoksisen *pokrova*-ikonin liinaan tai huiviin, jota Maria kannattelee käsillään.⁴¹² Ajatus tuntuu luontevalta, mutta vaatii jatkokehittelyä.

Muiden vaippa-aiheiden yleisyyttä Kaukonen ei huomioi, ei myöskään sitä, että luodit niistä lähes aina puuttuvat. Miksei vaippa voi olla osin esikristillistä perua, jos se jo Lähi-Idässä ja Rooman valtakunnassa on ollut vallan ja suojelun symboli? Kun tähän mahdolliseen vanhaan poh- jaan sekoittuivat niin lännen kuin ehkä idänkin kirkon Maria-kuvastot sekä mahdollisesti naapurikielistä käännetty kansanomaiset tulkinnat, oli aiheiden sekoitus valmis.

410 Kaukonen 1942, 77–78.

411 Ks. Heikkilä 2013.

412 Esim. SKVR VII 3 462; Kirkinen 1988, 113. Pokrova-juhlan kirkkolaulussa Marialta pyydetään: ”Suoja- meitä pyhällä peitteelläsi (pokrov)...” Toisessa päivän laulussa suojaavasta vaatteesta käytetään termiä omofori (omofor) eli leveä nauha, joka kattaa piispankaapua (Selinheimo 1970, 90.)

Sekä Marian nimitykset että Marian vaippa -aihe ovat hyviä esimerkkejä Suomessa ja Karjalassa vallinneesta idän ja lännen välisestä rajakulttuurista, jonka kerrostumissa ortodoksinen, katolinen ja niitä edeltävä esikristillinen mielikuvasto integroituivat rahvaan omien äänten ja näkemysten osiksi. Lopputulos on niin ehjä ja toisaalta niin monimuotoinen, että yksittäisen aiheen varma ”alku” on useimmiten tavoittamattomissa monisatavuotisten paikallisten kehitysten ja vuorovaikutusten takana. Poikkeuksia on, kuten edellä todettu Marian maito/ Kristuksen veri -säeparin todennäköinen läntisyys.⁴¹³ Olennaista Marian nimitysten ja hänen suojelevan vaippansa kohdalla on se, että ne ovat olleet niin kirkollisissa kuin rahvaan omissa kulttuureissa vahvoja, turvallisuutta ja pyhyiden kokemusta rakentavia käsitteitä ja että nuo kulttuurit ovat keskiajalta 1800-luvulle asti olleet vaihtelevin tavoin koskuksissa keskenään.

KANSANOMAINEN AVE MARIA

Tyypillisin Mariasta puhumisen muoto on Itä-Suomessa ollut rukous, kuten edellä on nähty. Suhde Mariaan siis koettiin dialogiseksi. Vaikka rukousten sisällöt vaihtelevat ongelmien mukaan, tietyt rukousaiheet toistuvat moniaalla. Olisiko niiden joukossa erityisiä yleisrukouksia Marialle? Sellaisia, joita voisi toistella paikassa kuin paikassa? Kuin *Ave Mariaa* ennen?

Kesäkuun 22. päivänä vuonna 1816 Zacharias Topelius vanhempi sai J. Gumerus -nimiseltä henkilöltä kaksi loitsurunoa, ”Madon [= käärmeen] sanat” ja rukouksen Neitsyt Marialle. *Käärmeen sanat* on tulkittu kopioksi Gananderin kokoelmista ja siis 1700-luvulta periytyväksi.⁴¹⁴ On oletettu, että käsikirjoituksen Topeliukselle luovuttaja oli Jakob Gummerus, Pyhäjoen kappalainen, johon Topeliuksen tiedetään tutustuneen jo 1803 Pulkkilassa ja joka oli aiemmin (1799–1810) ollut kappalaisena Piippolassa, lähellä Gananderin Rantsilaa, missä olisi

413 Ks. s. 274–275. Proosanomaisissa tai vapaamittaisissa loitsuissa ja rukouksissa lainausten suunta on paljon selvempi, kuten länsisuomalaisissa edellä esitetyissä kohtaamis- ja vertausloitsuissa (ks. s. 264–268) tai monissa karjalaisissa venäläisiä sanoja paljon sisältävissä rukouksissa (ks. esim. Järvinen ja Timonen 2014, 551–552).

414 SKVR XII:2 4945 ja 5234; Niemi 1896, 28.

voinut saada käsiinsä tämän käsikirjoituksia.⁴¹⁵ Tekstit on paikannettu Pohjois-Pohjanmaalle, mutta tarkemmin tutkien Maria-rukous periytynee Itä-Savosta tai Pohjois-Karjalan eteläosista.⁴¹⁶ Rukous Neitsyt Marialle on sisällöltään mitä tavallisin, mutta poikkeuksellisen oppinein kommentein kehystetty:

Ave Maria Wotum

περαπεθικον –

Exclamatio

Neitzy Maria Eموinen:
tule tänne tarvitaahan!
Suak tänne weätetähän
puhele sulalla Suulla!!
Herra Hengellä Hyvällä,
Lämpöisellä Läikyttelä,
tee kiipiä tervehexi!
kaho wamma kaunihixi!
elommaxi endistähän;
paremmaxi muinostahan!
keskeldä kivuttomaxi
allda nuuruttomaxi –
päälldä tundumattomaxi.

Tantum Quantum –

415 Koska Ganander siteeraa teoksissaan neljää ”Madon sanojen” säettä, teksti on SKVR:ssa nimetty Gananderille. Itse asiassa Maria-rukouksessakin on yksi Gananderin poimima säe: *elommaxi* (vrt. Ganander 1997, 1327: *elommaxi entistään*). Epäselväksi silti jää, onko Gummeruksen-Topeliuksen käsikirjoitus kopioitu Gananderin vai jonkun muun kirjaanpanosta, jota Gananderkin on käyttänyt. Muodot poikkeavat jonkin verran toisistaan, esim. Topelius: *endistähän*, Ganander: *entistään*.

416 Runon vertailu aiheen SKVR-aineistoon herätti epäilykset pohjalaisuudesta, jotka kääntymisen kielentutkija Marjatta Palanderin puoleen vahvisti. Palander toteaa, että sanojen diftongiutuminen (*suak, weätetähän*), ts:n heikoasteinen h (*kaho*) sekä loppu-k sopivat savolaisalueen eteläosiin, esim. Pohjois-Karjalan eteläosien ja Savonlinnan seudun murteisiin. Ainoastaan muoto *kiipiä* (kipiä) voisi olla pohjalainen, mutta sekin oli aiemmin savolaismurteissa käytetty. (Marjatta Palanderin sähköpostiviestit Senni Timoselle 27.11.2016.) Käsikirjoituksen toinen runo SKVR XII2 4945 on puolestaan selvästi pohjalainen (SKVR XV 267 komm.).

Dabam Nova Carolina d. 22 junii 1816.

J. Gumerus.⁴¹⁷

Miksi tekstin muistiinpanija tai kopioija otsikoi rukouksen *Ave Maria*ksi ja lisäsi perään latinaksi sanat *Votum* (pyyntö, toivomus) ja *exclamatio* (huudahdus) sekä kreikaksi *περαπεθικον* (parantava⁴¹⁸)? Tekikö hän tämän tuomiten vai arvostaen? Suhtautuiko hän tavallista pappia vapaamielisemmin katolisuuteen? Kehystys näyttää latinankielisestä allekirjoituksesta päätellen Gummeruksen itsensä tekemältä, mutta toisaalta aineksia siihen on voinut olla jo lähdetekstissä. Miten vanha tuo lähde on? Ainakin se on ollut olemassa Gananderin sanakirjatyössä 1780-luvulla. Myös *Käärmeen sanoissa* on latinankielinen kommentti viittein Petrus Bångin kirkkohistoriaan vuodelta 1675.

Votum - περαπεθικον - exclamatio – ilmaukset viittaavat siis kansanomaiseen rukouspyyntöön. Suomenkielisessä kirjallisessa kulttuurissa sana *Votum* esiintyy jo Agricolasta lähtien merkityksessä 'toivotus'. Luultavimmin kirjoittaja mukailee 1600-luvun onnitelurunojen loppu-toivotusten otsikkoa *Votum*, johon joskus on lisätty myös kreikankielisiä vastineita.⁴¹⁹

Loppuilmaus *tantum quantum* tarkoittanee yksinkertaisesti, että tässä kaikki. Yhdistäessään loitsun *Ave Mariaan* ja ilmeisesti arvostamaansa suomenkielisen hyväntoivotusrunon traditioon kirjoittaja, niin luterilainen pappi kuin onkin, ehkä tahtoo sanoa: tässä on rahvaan *Ave Maria*-rukous. Älkäämme halveksiko tätä keinoa, joka kohtuudella käytettynä voi auttaa ihmissielua sen matkalla Jumalan luo.

417 SKVR XII2 5234.

418 Sanan kirjoitusasussa on kolme virhettä; oikea muoto olisi luultavasti θεραπευτικόν (therapeutikon). Kyseinen sana esiintyy latinankielisessä kirjallisuudessa myös latalalaisittain kirjoitettuna. (Antiikintutkija Maarit Kaimion sähköposti Senni Timoselle 29.11.2016; kiitos hänelle myös sanan käännöksestä ja Teuvo Laitilalle asian pohdinnasta.)

419 1600-luvun suomenkielisissä runoissa sana esiintyy monesti (Melander 1928, 54, 55, 70, 79; 1941, 8; kreikankielisiä termejä 1928, 58, 80). Kiinnostava on esim. Gregorius Kihlin v. 1693 kirjoittama hääruno, jonka *votum* on "Ainoaa armasta Jumalaa" eli Ukkoa avuksi pyytävä kalevalamittainen loitsu ja jonka lisätoivotus on kreikankielinen (mts. 33–37, 79–80). Ehkä *votum*-otsikko alettiin mieltää 1600-luvun loppua kohti juuri kalevalamittaiseen loitsunomaiseen toivotukseen sopivaksi, vrt. kalevalamittaiset *Votum Rhythmicum Fennonicum* vuodelta 1679 (Melander 1928, 70) ja *Votum Fennicum* (Melander 1941, 8). Ks. myös s. 512.

Itse teksti sisältää mitä tavallisimpia suomalais-karjalaisia Maria-rukousten aiheita. Säkeissä 1–3 on yleinen kutsu: tule tänne, sinua tarvitaan! Säkeissä 4–6 Mariaa pyydetään puhelemaan tai puhaltamaan sulalla eli lempeällä suullaan, hyvällä lämpimällä Herran hengellä. Säkeissä 7–13 täsmennetään pyynnön päämäärä ehkä tavallisimmilla Marian parannusta kuvaavilla säkeillä: paranna kipeä, vamma, ehommaksi, tässä ”elommaksi” eli terveemmäksi entistään.

Kiinnostava kysymys on, mikä tässä kansanomaisessa runomuotoisessa rukouksessa voisi rinnastua katoliseen *Ave Mariaan*. Sehän kuului katolisiin perusrukouksiin, joka piti Suomessa viimeistään 1400-luvulta, etelämmässä Euroopassa varmuudella jo 1200-luvulta asti,⁴²⁰ oppia ulkoa omalla kielellä *Isä meidän* -rukouksen ja uskontunnustuksen rinnalla. Kuultaako rukous jollain tavalla tuon runotekstin lävitse?

Agricolan *Ave Maria* -käännösten on *Abckiriassa* 1543 ja *Rucouskiriassa* 1544 otaksuttu ainakin osittain perustuvan keskiaikaisiin, suullisiin lähteisiin ja olevan rytmisempiä kuin *Uuden testamentin* proosakäännösten.⁴²¹ Myös *Ave Marian* avaa Marian puhuttelu ja nimeäminen (käännös tässä *Abckiriasta*, suluissa ortografiaa suuremmat muutokset *Rucouskiriassa*):

Terue maria armoitettu (armahainen)
Herra on sinun cansas
Sine olet hyuesti siugnattu
pälen caiceden waimodhen (wajjmodhen seas)
Sille ette hyuestisiugnattu
on sinun rumis hedelme
Jhesus Christus Amen.⁴²²

Ave Mariassa korostuu tervehdysenomaisuus, nimityksiä ovat vain Maria ja armoitettu, keskeistä on Marian saama armo, siunattu lapsi. Ortodoksisessa *Ave Marian* vastineessa puhutellaan Jumalanäitiä

420 Courth 1984, 369. Keski-Euroopassa pappeja velvoitettiin 1200-luvulta asti myös selittämään rukousta saarnoissaan.

421 Heininen 2007a, 43; Heininen 2007b, 52–53; Kallio 2013b.

422 Agricola 2007, 12–13; Agricola I, 839.

(*Bogoroditsa*), neitsyttä ja Mariaa – näin se näyttää olevan lähempänä kalevalaisen rukouksen alkua, jossa Maria määritellään neitsyeksi ja äidiksi. Eri lailla kuin kirkolliset tekstit kalevalamittainen rukous kohdistaa Marialle konkreettisen pyynnön tulla paikalle parantamaan kipukohtaa. Toisaalta *Ave Marian* myöhäiskeskiaikainen loppurukous ”Pyhä Maria, Jumalan äiti, rukoile meidän syntisten puolesta...” on voinut jäädä rahvaan tietoisuuteen muistijälkenä, omaan rukoukseen yhdistävänä siltanä.

Ehkä Herran hengen läsnäolon Marian ”puhelemisessa” (”puhele sulalla Suulla!! Herra Hengellä Hyvällä”) kalevalamittaisessa runossa voi tavallaan rinnastaa Marian armoitettuna oloon ja Herran läsnäoloon (”Herra on sinun cansas”) kirkollisessa rukouksessa, mutta tätä ja Marian nimeä suurempia ajatuksellisia tai tekstuaalisia yhteyksiä ei rukouksista tunnu löytyvän. Jos muistiinpanon kirjoittaja tunsikin Maria-rukousten kansanomaisia muunnelmia enemmänkin, hän on vielä voinut assosioida tästä tekstistä puuttuvat, mutta yleiset runosäkeet ”Sin’ olet vanhin vaimoloista, emoloista ensimmäinen!” *Ave Marian* lauseeseen: ”Sine olet hyuesti siugnattu, pälen caiceden waimodhen (wajimodhen seas)”, ja säkeen ”rakas äiti armollinen” puolestaan *Ave Marian* ilmaisuun ”armitettu (armahainen)”.

Tekstien erot ovat kuitenkin niin suuret, ettei rahvaanrukousta voi itsestään selvästi kutsua kalevalamittaiseksi *Ave Mariaksi*. Ehkä kyse on vain siitä, että tässä kansa rukoilee Mariaa yhtä hartaasti kuin katoliset ennen. Vai tiesikö kirjoittaja enemmänkin rahvaanrukouksen käytöstä?

Vastaus voi löytyä samantapaisten yksinkertaisten Maria-rukousten myöhemmästä valtaisasta aineistosta. Loppusanat saattavat joskus olla runossa erityisen painokkaita. Niinpä huomio kiintyy siihen, että loitsu tavataan monesti lopettaa lyhyeen Maria-rukoukseen. Joihinkin muistiinpanoihin onkin kirjattu vain Maria-rukous otsikolla ”Ja sittä luvetaan aina viimeks, vaikka mitä kipuja loihetta(n)noon”, tai ”Joka luvun peälle”, eli jokaisen loitsun päätteeksi lausutaan:

Neitsyt Maaria emonen,
Woi’a näillä voitehilla,
Kaho näillä kahteilla,

Woi'a alta, voi'a peältä,
Kerta keskiä sivalla,
Alta nuurumattomaksi,
Peältä tuntumattomaksi,
Keskiä kivuttomaksi.
Tie yöllä terveheksi,
Päivällä imanteheksi!⁴²³

Samaa periaatetta löytyy ortodoksistakin Karjalasta, esimerkiksi hienos-
sa soanlahtelaisessa mehiläisen ja Marian samaistavassa kommentissa,
jonka mukaan on ”paras lukea lopuksi Neitsyt Mehiläinen, sillä se kel-
paa kaikkeen ja myöskin tavallisesti auttaa”.⁴²⁴

Joskus Maria-rukouksen koetaan kuuluvan tietyn loitsun loppuun.
Juvalla *Tulen sanojen* lukija totesi: ”Perästä luetaan Kivut ja Neitsyt Maa-
ria emonen”.⁴²⁵ Tuupovaaralainen *Siikasen loitsu* päättyy yksinäiseen sä-
keeseen ”neitsyt Muariia emonen”, ja ”runon laulaja vakuutti omituisen
viime säkeenkin [kuuluvan] tähän syntyyn”.⁴²⁶

Siikasen loitsulla parannettiin tulehdusta, joka tuli rukiin tai ohran
vihneen tunkeuduttua silmään tai ihoon. Loitsun mukaan *siikanen*
syntyi helmestä, joka putosi ”Herralta” Osman peltoon. Martti Haavio
on esittänyt tälle pienelle kertomukselle kiinnostavan tulkinnan: Taus-
talla on Pyhän Dominicuksen elämä *Legenda aureassa*. Hän oli herra
(<dominus >dominicus), hän oli kotoisin Osma-nimisestä paikasta, hä-
nen attribuuttinsa oli ruusukko-tyyppinen rukousnauha, ja hänen legen-
daansa kertoivat kansalle dominikaanit, joita Suomen maaseudulla
keskiajalla kulki. Helmi siis putosi hänen rukousnauhastaan.⁴²⁷ Tässä
tapauksessa taustalla voisi olla mielikuva *Ave Mariastakin*; Mariahan
oli legendan mukaan ilmestynyt Dominicukselle ja velvoittanut muis-

423 SKVR VI1 3068. Pohjoiskarjalaisessa tekstissä (VII4 1821) on Maria-kuvan (tulee sarvineen) ja *Voiteen sanojen* (ota sulka, voida yltä, päältä) yhdistelmä.

424 SKVR VII4 3113. ”Neitsyt Mehiläinen” -ilmauksen voi tulkita monella tavalla, esimerkiksi niin että Maria-rukous ja mehiläisen voidelento kuuluivat olennaisesti samaan jatkumoon, mikä teksteissä on yleistä – tai niin, että Maria samaistettiin mehiläiseen, lentämään yli merten, mikä sek in usein tapahtuu.

425 SKVR VI1 3237.

426 SKVR VII3 547.

427 Ks. s. 187, 299.

tamaan itseään ruusukkorukouksin. Niin tai näin, tässä yhteydessä merkillepantavaa on Haavion tulkinta tämän loitsun rakenteeseen kuuluvasta loppurukouksesta Marialle.⁴²⁸ C. A. Gottlund merkitsi *Siikasen loitsun* juvalaisen tekstin loppuun lyhenteen ”Neisy Maria emoine etc ja isä mäite, men blott piese pahasta” sekä Marian nimen yläpuolelle sanat ”vika visv tulis”.⁴²⁹ Tämän perusteella Maria-rukous oli niin tuttu, ettei siitä tarvinnut kirjoittaa kuin alku- ja loppusanat. Sama koski *Isä meidän* -rukousta, joka ilmoitettiin luettavan vain ”päästä meidät pahasta” -sanoihin saakka.⁴³⁰

Gottlund tallensi Juvalta muitakin loitsuja, joissa mainitaan loppurukoukset lyhenteinä – aivan ilmeisesti siksi, että ne olivat alituisen toistuvina tuttuja. Esimerkiksi käärmeeen manauksessa ”Sen Maris luku och fader vår” tai ”Marias luku – faden[!] vår”,⁴³¹ ähkyn manauksessa: ” – Nejs maria – isä meite –”,⁴³² verensulkuloitsussa ”Maria, ise meite”.⁴³³

Joskus selviää sekin, mitä ”Maris luku” tai ”Marias luku” tai ”Maria” tai ”Neis maria” tai ”Neisy Maria emoine” voi sisältää. Yhteen käärmeeen loitsuun Gottlund on tehnyt ”Maris luku” -merkinnän tehtyään myöhemmin lisäyksen:

Neisy Maria ämöinen,
Kaho neile kahteile,
Voia nile voitella,
Alta nurumattomax,

Neitsyt Maria emoinen
katso näillä näkemisaineilla⁴³⁴
voida näillä voiteilla
alta aristamattomaksi

428 Haavio 1967, 454–455. Haavio vahvistaa ajatusta toisella Maria-rukoukseen loppuvalla *Siikasen loitsulla* (VI3 6019), ja juvalainen teksti seuraavassa nootissa on kolmas. Maria-rukouksen ”kuuluminen” erityisesti tämän tai minkään määrätyn loitsun rakenteeseen on kuitenkin epävarmaa, koska sellainen ”kuului” melkein mihin tahansa.

429 SKVR VI1 3614.

430 Vrt. SKVR IX4 297, jossa *Isä meidän* loppuu juuri sanoihin ”päästä meidät pahasta”. Kiinnostavaa on, että tämän jälkeen tuleva osa ei ole ollut osa yleistä keskiaikaista käytäntöä, vaan yleistynyt vasta uskonpuhdistuksen jälkeen. Agricolalla se on, mutta varhaisemmassa Münsterin versiossa ei. (Uusitalo 2015.) Ovatto ihmiset siis loitsujen yhteydessä säilyttäneet ennen uskonpuhdistusta vallinneen version, ei ehkä tarkoilta sanamuodoiltaan, mutta pituudeltaan?

431 SKVR VI1 3818, 3819.

432 SKVR VI2 4616.

433 SKVR VI2 5215.

434 Sää viitannee taudin syyn selvittämiseen, ks. Ganander 1997, 6605: ”Kahtehet I. Katteet (joihin katoetaan, wijnaan eli weteen) inspectiones magicae pro curandis morbis | *täst on kahtehet katotut* hädan har man udsedt läkedomar.”

Käskä kivuttumax.
Mehieinen mette lintu,
Länte mette Pohialasta,
Sivilles, syliles,
Kipella voitetta,
Havala parannosta.
Ise meite -- 435

keskeltä kivuttomaksi.
Mehiläinen metten lintu
lennä mettä Pohjolasta
siivilläsi, sylilläsi
kipeille voidetta,
haavalle parannusta.
Isä meidän --

Tässä siis pyydetään Neitsyt Maria emoista voitelemaan käärmeen puremaa medellä, jonka mehiläinen, Marian auttaja, tuo Pohjolasta. Paraneamisen kuvauksessa on samoja säkeitä kuin Topeliuksen rukouksessa edellä (alta nuurumattomaksi, keskeltä kivuttomaksi). Toisen loitsun, läävämadon karkotuksen, päätteenä on vastaava rukous ilman otsikkoa. Siinä pyydetään Mariaa voitelemaan voiteilla ”Joila Cristus voieltin”, yltä ja päältä, nuurumattomaksi, tuntumattomaksi, terveeksi, ja lopuksi lisätään ”ise meien luk”.⁴³⁶ Pistoksen eli äkillisen kivun loitsussa lausutaan, jälleen manauksen päätteeksi ja ennen ”isä meide” -rukousta:

Nejsy Maria emöinen
Puhalla sulla sua,
Herrä hengelle hyvälle,
Sana voimasta Jumala,
Pyhen hängen voima kauta.⁴³⁷

Neitsyt Maria emoinen
puhalla sulalla suulla
Herran hengellä hyvällä
sanan voimasta Jumalan
Pyhän hengen voiman kautta.

Synnytysrukouksessa pyydetään luonnottaria apuun, mutta lopuksi asia varmistetaan taas Marian ja *Isä meidän* kautta, samoin alkusanoin kuin edellinen. Rukous päättyy:

Tuskasta toivoxi,
Hätesten avuxi.
-- ise --⁴³⁸

435 SKVR VI1 3818.

436 SKVR VI1 3979.

437 SKVR VI 4506.

438 SKVR VI2 4637.

Näistä lyhenteistä ja teksteistä käy ilmi ensinnäkin se, että on ollut olemassa käsite ”Marian luku”, että se on suhteellisen lyhyt ja että se sisältää tavallisimpia Marialle esitettyjä parannuspyyntöjä: tule tai puhalla/ puhu/voitele terveeksi. Joidenkin loitsujen päätteeksi se esitetään loppuhuipentumana. Jotkut ovat kokeneet Maria-rukouksen niin tärkeäksi, että se on luettava eli lausuttava jokaisen loitsun lopussa.

Monissa juvalaisissa 1800-luvun alun loitsuteksteissä tämä *Marian luku* rinnastetaan *Isä meidän* -rukoukseen, ja näiden kahden rukouksen peräkkäin lukemisella päätetään loitsu kaksoisrukoukseen. On tietysti vielä runsaammin esimerkkejä siitäkin, että *Marian luku* esitetään ilman *Isä meitä* ja *Isä meidän* ilman *Mariaa*. Nämä vanhat juvalaiset yhdistelmät ovat kuitenkin kiinnostava osoitus tietoisesta tendenssistä esittää runomuotoinen Maria-rukous ”oikean” rukouksen rinnalla, yhtä painokkaana ja samassa loitsun lopettavassa asemassa kuin se. Varhaiset paraleelit käräjäpöytäkirjoissa ja myöhemmät Inkerissä osoittavat, että kyse ei ole pelkästä paikallisesta kuriositeetista.⁴³⁹ Asia on laajemminkin ymmärretty näin.

Olisiko taustalla katolinen aika ja *Ave Marian* ja *Isä meidän* -rukouksen syvä yhteys? Myöhäiskeskiajan Euroopasta tiedetään, että venytettyjen ruusukkorukouspalvelusten tai Maria-psalttareiden harjoittaminen ei lukutaidottomalta kansalta niin vain käynyt. Rahvaan keskuudessa viljeltiin yksinkertaisesti *Ave Maria*- ja *Isä meidän* -rukousten, usein myös uskontunnustuksen, toistamista.⁴⁴⁰ Tanskan keskiaikaisissa käsikirjoituksissa on monia esimerkkejä siunauksista (lat. *benedicatio*, ruots. *välsignelse*, tansk. *signelse*), joiden yhteydessä on luettu sekä *Ave Maria* että *Pater noster*. Reformaation jälkeen tällaista yhdistelmää kartettiin, mutta

439 1600-luvun käräjälöitsuissa ks. s. 252, 256–261. Inkeröislaulaja Uljaana, jonka runoissa on viitteitä toisaalta luterilaiseen virsistöön, toisaalta katolisiin piirteisiin, esitti monissa loitsuissaan, että lopuksi oli esitettävä ”Maaria pyhä emäntä” ja sen jälkeen ”Isämeitä” ja ”Herra siunatkoon” tai ”Tule pyhä henki tänne” (III3 4397, 4445, 4558). Uljaanan synnytyслоitsussa III3 4511 on esimerkki yhdestä Maria-rukouksen tekstistäkin, joka alkaa ”Maaria, vahhaine vaimo, Tule tänne tuotaessa, Saa tänne veättäessä” ja jatkuu pyynnöillä päästää lapsi ulos ja kylvettää se.

440 Rubin 2010, 337; Aldrin 2011, 94–95, 104. Toisaalta Aldrinin mukaan kansalle annettiin ajatusteemoja (mental themes) Kristuksen ja Marian elämästä mietittäväksi näitä rukouksia toistettaessa, jolloin oli mahdollisuus meditaatiourukoukseenkin ilman monimutkaisten tekstien opettelua. Esim. *Sjællinna throst* -teos sisältää näitä ohjeita sekä *exempla*-kertomuksia rangaistuksista rukoilemattomille ja palkinnoista rukoilijoille. Opetuksen tehosta ei ole tietoa. (Aldrin 2011, 95–99.)

joitakin nuorempiakin esimerkkejä Tanskan perinteestä on löytynyt, esimerkiksi merkintä lemmonloitsun lopussa: ”Gods ord, Amen. Ave Maria, pater noster.”⁴⁴¹ Näin on mitä todennäköisimmin tapahtunut myös Suomessa. Ehkä tämä yhdistelmä on vahvan suullisen kalevalamittaisen Maria-perinteen ansiosta luonut poikkeuksellisen kansanomaisia, omakielisiä tulkintoja ja elänyt niissä hahmoissa läpi vuosisatojen.

”Marian lukua” erilaisine muunnelmineen voi – sen käyttökontekstien ja yleisrukouksellisen merkityksen perusteella – todellakin nimittää suomalaisiksi *Ave Mariaksi*.

Neitsyt Maria -perinne pienen ja suuren tradition kohtauspaikkana

Neitsyt Marian historia on alusta alkaen elänyt kirjallisen ja suullisen, kirkollisen ja maallisen, suuren ja pienen rajoilla. Olemassaolonsa ensimmäisinä vuosisatoina kirkollinen Maria peri olennaisia piirteitä sekä kuvaansa että kulttiinsa esikristillisiltä jumalattarilta, joista hedelmällisyyden ja synnyttäjäyden jumalatar, poikaansa Horusta imettävä Isis, oli huomattavin.⁴⁴² Marian aseman vahvistuttua häntä koskevan tiedon tarve kasvoi. Koska *Raamatun* informaatio Mariasta oli suppea, hänen kulttinsa haki aineksia apokryfilähteistä, joista tunnetuin oli *Jaa-kobin protoevankeliumi*, sekä paljolti myös kansan tarinoista. Idän osuus Maria-legendoissa ja -teemoissa oli suuri, mutta aiheet ja tekstit levisivät niin nopeasti ja voimalla länteen, että keskiajan Maria-kulttuuri oli paljolti yhteistä.

Saapuessaan Suomeen kristinuskon myötä Maria siis oli jo hybridi: raamatullis-kirkollis-kansanomainen hahmo. Turun hiippakunnan organisaatiosta – Marialle omistetuista kirkoista, kirkkotaiteesta ja liturgian painotuksista – näkyy, että Marian asema ei vain yleisesti vaan myös erityisesti Turun hiippakunnassa oli vahva. Tämä välittyi ja myös aktiivisesti välitettiin suomenkielisellevä rahvaalle. Mariaan liittyvä perinne

⁴⁴¹ Ohrt 1927, 96, 354; Ohrt 1917, 378.

⁴⁴² Esim. Rubin 2010, 40–42.

ei ole tietenkään aina suoraan lähtöisin kirkollisesta traditiosta, vaan runoja ja rukouksia ja kertomuksia on käännetty muunkielisistä kansanperinteistä, ehkä pappienkin tai muiden kirkkoa lähellä olevien ihmisten toimesta. Kaksikielisiä ihmisiä on aina ollut.

Miten suomenkielinen kansa sisäisti kirkollisen Maria-kuvan ja muutti sen omakseen, uudenlaiseksi suuren ja pienen yhdistelmäksi, on kysymys, johon vastaukset löytyvät, jos löytyvät, monen mutkan takaa. Kirjalliset lähteet puuttuvat. Ensimmäiset dokumentit, Maria-aiheet loitsurunoissa ja kalastajien Maria-kultti, tulevat näkyviin vasta vuosina 1564, 1595 ja 1615. Niiden ja niin katolisen kuin kansanomaisen keskiaikaisen Marian välissä oli tapahtunut paljon: reformaatio, Marian siirtäminen pois rukoiltavasta kulttiasemasta, suomen kielen kirjallisen ilmaisun sekä suomenkielisen rukouksen ja virren synty. Nämä ensimmäiset Maria-tiedot ja muut 1600-luvun käräjäpöytäkirjoissa säilyneet Maria-rukoukset ja perinteet eivät siis välity suoraan katolisuudesta. Ne ovat yhtä kaikki korvaamaton Maria-dokumentisto. Siinä suullinen suomalainen Maria-perinne ensimmäistä kertaa kirjallistuu ja tekee sen tilanteissa, joissa yhteiskunnan eri kerrosten tai erilaisia ajatustapoja edustavien ihmisten käsitykset kiistelevät, pahimmissa tapauksessa polttoroviolle asti.

Reformaattorit olivat kieltäneet Marian palvonnan ja rukoilun, mutta eivät halunneet horjuttaa hänen asemaansa Kristuksen äitinä, suurimman armon vastaanottaneena ja esikuvallisena ihmisenä. Katolisetkin Maria-kuvat säilyivät pitkään kirkoissa, jopa 1700-luvulle asti, ehkä siksi että suomalainen papisto oli lähellä kansaa, monesti osa siitä, tai kunnioitti muuten perinteitä. Luterilainenkin kirkkotaide kunnioitti Mariaa omalla tavallaan, Kristuksen äitinä, ja siksikin Maria pysyi jatkuvasti näkyvissä. Suomenkielinen virsirunous muutti selvät katoliset Maria-kultin piirteet (palvonnan, rukouksen) kristologisiksi, mutta kehitti omalta pohjaltaan vanhaa Maria-symboliikkaa, jonka keskeisiä piirteitä nyt olivat puhtaus, neitsyttäytyys ja ruumiillisuus kohdun ja rintojen koroituksena. Varhaisten suomenkielisten virsien ja hengellisten laulujen Maria-aiheissa ja joissakin ilmaisuissa on erotettavissa suullisen ilmaisun ja runokielen läsnäoloa. Yhtä selvää ellei selvempää on se, että ihmiset ovat kuunnelleet ja laulaneet ja pohtineet esimerkiksi jouluvirsia

neitsytäidistä oman Maria-kulttuurinsa lävitse. Ehkä virret ja runot ovat näinä hetkinä heidän kokemuksessaan kuuluneet samaan maailmaan.

On oletettu, että varhaisluterilaisuuden suhteellinen sallivuus rituaalien suhteen vaikutti siihen, että kansanomaiset Maria-perinteet elivät yli reformaation. Marian uudelleen tulkittu läsnäolo myös luterilaisuudessa tietysti auttoi asiaa.⁴⁴³ Pohjimmainen syy oli luonnollisesti se, että Maria oli kristinuskon varhaisimpia Suomeen saapuneita hahmoja ja että siksikin Marian kuva ehti katolisena aikana syvästi integroitua suulliseen runokulttuuriin. Aineistot osoittavat, että Maria-loitsut ja -rukoukset pysyivät käytössä 1800-luvulle asti. Alueellista vaihtelua perinteen vahvuudessa tietysti oli.

Maria-aiheita sisältäviä loitsu- ja rukoustekstejä on tallennettu runsaasti ennen kaikkea 1800-luvulla. Tekstien keskeisiä piirteitä, lähinnä luterilaisessa Suomessa, paikoin myös ortodoksisessa Karjalassa, on edellä esitelty. Aineiston herättämiä ajatuksia voisi tiivistää seuraavasti:

Kirkollisen ja kansanomaisen kulttuurin vuorovaikutus näyttäytyy loitsurunoudessa pinnalta katsoen yksisuuntaisena. Maria on kirkollinen hahmo, joka on omittu kansanperinteeseen. Monessa tapauksessa on tutkimuksessa päätelty, että rukousteeman yhtenä lähtökohtana on, ainakin osittain, kirkkotaide, tai siihen liittyvä kirkollinen diskurssi. Tällaisia ovat esimerkiksi Marian suojeleva vaippa (*Misericordia*-aihe kirkkotaiteessa) tai Marian kulku pitkin pilven reunaa (*Immaculata*-aihe kirkkotaiteessa). Näin varmasti osittain onkin, mutta nämä samoin kuin äitijumalattaren hahmot sekä monet Mariaan liittyvät aiheumat ovat toisaalta kansankulttuurin ”omia”, kristinuskoa vanhempia mielikuva-kehyyksiä, joihin kirkolliset motiivit istuivat hyvin ja joita ne puolestaan inspiroivat kasvamaan ja yhdistymään taas johonkin muuhun, ja yhdistyessään luomaan uusia muotoja.

Myyttisiä naisia on aina ollut, pilvessä matkaaviakin. Ongelmalliselta kuitenkin tuntuu Marian esikristillisten kansanomaisten esiäitien tarkka nimeäminen 1800-luvulla kirjatussa loitsurunoudessa monennimisenä soljuvasta etnisten naisauttajien joukosta (Päivätär, Kuutar, Kivutar,

443 Toivo 2016, 79–80; Maria-kultin säilymisestä reformaation jälkeisessä Saksassa ks. myös Heal 2007.

Mielikki, Tuonetar ja niin edelleen).⁴⁴⁴ Maria toimii loitsuissa joskus heidän rinnallaan, joskus vaihtoehtoisena, joskus täysin erillään, mutta yhtä lailla yhteistyössä tai samassa yhteydessä Pyhän Katariinan, Pyhän Annan, Pyhän Yrjänän, Kristuksen, Ukon tai Luojan, mehiläisen ja joskus Väinämöisenkin kanssa. Kysymyksessä on kristillisten ja esikristillisten auttajien mutkaton synergia perinteen preesensissä, oli näiden menneisyyden historia mikä tahansa.

Voisi ajatella, että esimerkiksi Marian kohdalla kristinuskon tulo ei suinkaan mullistanut kansan ajatusmaailmaa, vaan inspiroi sitä tietynlaisella tuttuudellaan. Eikä kirkkokansan mielessä käyvä dialogi suinkaan ollut kerralla valmis, vaan pitkäkestoinen, reformaationkin jälkeen jatkunut: saarnat, maalaukset, virret ja kirkollinen atmosfääri kaikkineen on varmasti ollut rahvaan ja omakielisten pappienkin mielessä jatkuvassa keskustelussa omien, toisaalta säilyvien, toisaalta yhtä mittaa uudistuvien kulttuurimuotojen kanssa.

Lähtökohtaisesti on oletettava, että loitsujen Maria kristillisesti tunnustettavana itsenään ja monine tunnusteemoineen periytyy keskiajalta. Ei olisi mielekästä uskotella, että hänet olisi omaksuttu kansanrunoon uudella ajalla. Marian persoonana, hänen vahva kokemisensa ihmisten taivaalliseksi auttajaksi ja jopa ihmeidentekijäksi, hänen jatkuva rukoilemisensa sekä monet yksittäiset häneen liittyvät aiheet (maito, vaippa jne.) ovat siis saaneet alkunsa keskiajalta, ja tähän kuvastoon on sulautunut ja limittynyt myös kristinuskoa edeltäneitä tai siitä riippumattomia aiheita. Voidaan tietysti erityisessä mielessä puhua keskiaikaisen perinteen jatkuvuudesta. Kyse ei kuitenkaan ole kivettyneistä jäänteistä, vaan elävästä kulttuurista, jossa Marialla on jatkuvasti ollut ajankohtainen merkityksensä ja tehtävänsä. Ajan kuluessa aiheita on varmasti lisätty, kielellisiä muotoja muunneltu ja kehitelty, myös reformaation jälkeen. Aineisto on päätynyt tallennettuun muotoonsa niin monien vaiheiden ja kontaktien kautta, että useimmiten on mahdotonta ja jopa turhaa yrittää erottaa tai rekonstruoida muotoja, joita milläkin

⁴⁴⁴ Esimerkiksi Anna-Leena Siikala tulkitsee, vaikka epävarmasti, Marian edeltäjäksi lämpöä säteilevän Päivättären (Siikala 2012, 177, 213, 288–289, 295, 458). Ajatus on kiehtova, mutta yhteydet harvoja: myös Päivätär kehää, myös hänet mainitaan kerran auringon peitosta pelastajana, ja hänet liitetään ampiaisen syntyyn joissakin teksteissä (vrt. Maria ja mehiläinen).

aihelmalla olisi keskiajalla voinut olla. Poikkeuksia on, esimerkiksi ”Marian makea maito, Kristuksen veri punainen” -mielikuva, jonka eurooppalaiset paralleelit ovat muodoltaan lähellä suomalaisia tekstejä ja jonka suomalaiset muunnelmat esiintyvät tiuhaan jo 1600-luvun kärjäpöytäkirjoissa.

Maria-teemoja esiintyy sekä Länsi- että Itä-Suomen loitsu- ja rukousperinteessä, jossa Maria on koettu etenkin sairauksissa ja vammoissa keskeiseksi auttajahahmoksi 1800-luvulle asti. Läntinen, entisen Turun hiippakunnan keskiaikaisen ydinalueen Maria-perinne on vähälukuisempaa ja kirjavampaakin; sen piirissä on paljon mitattomia tai väljämittaisia kertovia loitsuja ruotsinkielisten loitsujen malliin, mutta myös kalevalamittaisia kuvauksia Marian saapumisesta apuun. Näissä loitsuissa Maria kasvaa mahdikkaaksi parantajaksi, joka ei kaihda manausta eikä kovia sanoja. Jokunen Länsi-Suomen Maria-nimitys, aihe ja fraasi periytyy selvästi kirkollisesta kielestä. Kiinnostava ilmiö Ala-Satakunnassa on 1600-luvun alkupuolella syytteisiin johtanut rukousnauha- ja *rosarium*-hartauden harjoitus. Vaikka varmat tiedot siihen sisältyvistä Maria-rukouksista puuttuvat, kysymys on katolisesta perinteestä, miltä ajalta se lieneekin. Samantyyppisen rituaalin rukoukset kaikuvat ehkä myös Laihialta 1887 tallennetussa lapsen parannusloitsussa, jossa yhdeksänkertaisen *Isä meidän* -sarjan välissä toisteltiin Marian ja Jeesuksen nimeä ja tehtiin ristinmerkkejä. Etelä-Pohjanmaan Maria-tekstien lukuisuus ja monimuotoisuus on muutenkin huomionarvoinen ilmiö, myös ruotsinkielisellä alueella, jonka piiristä on tallennettu lähes kaikki suomenruotsalaiset Maria-formulat. Toisaalta Länsi-Suomen harvapiirteisessä Maria-perinteessä pienikin piirto voi kertoa paljon, esimerkiksi varsinaissuomalaisten *kyllä maar* -sanontojen taustalla oleva keskiaikainen Marian nimeen -puhe.

Itä-Suomi eroaa suuresti läntisestä aiheiden rikkaudessa ja vahvasa kalevalamittaisuudessaan. Maria-aiheissa toistuu muidenkin loitsu-teemojen osalta tunnettu ilmiö: lännessä lyhyt loitsunpätkä, idässä pitkä, monipolvinen tyyliltään vanhakantainen loitsu. Lännen kristilliseen alku-aikaan sijoittuvia Marian parannuskertomuksia vastaavat idässä myytit Mariasta osallisena luomistapahtumiin, ja hänen kanssaan parannuksessakin toimii enemmän erilaisia etnisen uskonnon olentoja,

kun taas lännessä Maria yleensä kulkee Jeesuksen tai Pietarin seurassa tai yksin.

Itä-Suomen Maria-kuvan rikkauteen on tietysti vaikuttanut ortodoksisen Karjalan läheisyys. Alueiden loitsuihin sisältyvät Maria-aiheet ja -formulat ovat periaatteessa samoja; ortodoksisessa Karjalassa myöhempään säilyneinä ne vain ovat monimuotoisempia ja -sanaisempia. Merkittävin ero Itä-Suomen ja Karjalan kansanomaisessa Maria-kuvassa on se, että ortodoksisessa Karjalassa ja Inkerissä inkeröiden piirissä laulettiin monia Mariasta kertovia runoja – sikermä sisältää kertomukset Marian sikiämisestä marjasta, hänen synnyttämisestään tallissa sekä hänen lapsensa katoamisesta, etsinnästä ja löytymisestä haudassa.⁴⁴⁵ Luterilaisesta Suomesta ei vastaavaa ole ainakaan löytynyt. Toisaalta luterilaisilla alueilla Matthias Salamniuksen suullisenkaltaisella kalevalamittalla kirjoittama pitkä, raamatullinen ja Neitsyt Marian (Maaria) kolmasti nimeltä mainitseva Messiaadi *Ilo-laulu Jesuxesta* (1690) tuli nopeasti suosituksi ja levisi myös suulliseen käyttöön.⁴⁴⁶

Itä-Suomelle ja Karjalalle on yhteistä Maria-rukousten keskeisyys. Mariaa on rukoiltu apuun ennen kaikkea parannuksessa, synnytyksessä ja lemmennostossa, mutta laajalti muillakin elämänaloilla. Itä-Suomen monen monien pitkienkin Maria-rukousten joukossa herättää huomiota pieni perusrukous, Marian pyyntö apuun, parantamaan tai voitelemaan, joka nimettiin Marian nimellä ja joka piti monen mielestä lisätä kaikkien parannusloitsujen loppuun. Monin paikoin, ja useissa 1600-luvun teksteissä, tällä rukouksella oli tendenssi yhdistyä *Isä meidän* -rukoukseen ja näin muodostaa yksinkertainen loitsunluennan päättävä rukoustunto: rahvaan oma *rosarium*.

445 Timonen 2013; Timonen (tulossa).

446 Ks. s. 356–361.

Uuden ajan alun runokielet ja lajit: riimi, alkusointu ja kalevalamitta

1500-luvulla kirjoitettiin ensimmäiset suomenkielisen runouden lähteet. Nämä pitivät sisällään keskiaikaisten kirkollisten laulujen käännöksiä ja esipuhe-runoja Mikael Agricolan teoksissa (1543–1551), osin samoja kirkollisia lauluja Agricolan aikaisessa käsikirjoituksessa *Westhin koodeksi*, yhden kansanomaisen sananlaskun ja muisturunon Agricolan *Rucouskiriassa* (1544), tilikirjan repeytyneelle pikkulehdelle kirjoitetun loitsutekstin (1564), Jacobus Finnon virsi- ja rukouskirjan (1583), kahden kirkollisen laulun käsikirjoituksen Tukholmasta sekä vuonna 1589 kuningas Sigismundille osoitetun tilapäärunon. 1600-luvun myötä lähteet runsastuvat. Hemminki Maskulainen julkaisi uuden painoksen virsikirjasta (1605) sekä latinankielisen *Piae Cantiones* -kokoelman suomenmännöksen (1616) esipuheineen. Virsikirjan seuraaviin versioihin virsiä lisättiin, ja niitä ilmestyi myös arkkiveisuina. Oppineiden tilapäärunoja painettiin kirjojen esipuheisiin, liitteisiin ja omistuskirjoituksiin sekä erillispainatteisiin (1605–). Tuomiokirjoihin alkoi tallentua suullisia loitsuja (1615–) ja pilkkarunoja (1634–). Vuonna 1675 tallennettiin kalevalamittainen karhunmetsästyksen liittyvä rukousloitsu. Ensimmäiset kuvaukset suomenkielisen runon muodosta julkaistiin vuosina 1626, 1649 ja 1650. Laurentius Petri Aboicus kirjoitti ensimmäisen suomenkielisen riimikronikan (1658) ja hänen sananlaskukokoelmansa julkaistiin vuonna 1702. Pitkä runomuotoinen messiadi julkaistiin vuonna 1690

ja huoneentaulu 1699. 1600-luvun lopulle tai 1700-luvun alkuun sijoittuvat myös seuraavassa luvussa käsiteltävien *Piispa Henrikin surmavirren* ja *Kaarle-herttuan runon* ensimmäiset lähteet.¹

Vaikka 1600-luvun loppuun tultaessa erilaisia aineistoja oli tallentunut laaja kirjo, on selvää, että kaikkea ei ollut tarpeen kirjoittaa ylös tai säilyttää. Suullisesta runoudesta on tallentunut vain hyvin kapea, joko erityisen käyttökelpoisena pidetty ja laajalti jaettu (sananlaskut), hiippakunnan historiaan liittyvä (*Surmavirsi*, *Kaarle-herttuan runo*) tai paheksuttu (loitsut, pilkkalaulut) osa. Määrällisesti aineisto painottuu kirkollisiin lauluihin ja oppineisiin runoihin.

Uuden ajan alun suomenkielisen runouden keinojen valikoima on laaja, riimistä ja säkeistömuodosta kalevalamittaan ja alkusointuun, aina antiikin mittojen kirjallisiin mukailuihin asti.² Variaation kirjo on samoin laaja: erilaisia runokeinoja käytettiin vaihtelevina yhdistelminä. Runomuotojen tulkinnassa on muutamia hankaluuksia. Etenkin suullisina käytetyt runot ovat voineet elää vaihtelevissa muodoissa seudusta, esitystavasta ja esittäjästä riippuen, eivätkä esimerkiksi loitsujen muistiinpanot tuomiokirjoissa ole välittämättä äänneentarkkoja esitysten talenteita. Kirjakielen vakiintumattomuus ja murremuotojen kirjo tarkoittivat myös sitä, että tietyllä tavalla kirjoitettu sana voitiin lausua tai laulaa useammilla tavoilla. Uuden ajan alun kirjallisille runoilille ja virsille ovat tyypillisiä melko väljät rakenteet: paikoin on vaikeaa esimerkiksi sanoa, miten joku keskimääräistä pidempi virsisäe olisi sovitettu laulun rytmiiin tai minkälaista runomittaa laatija ajatteli säkeen noudattavan.

Keskeisenä kysymyksenä tässä luvussa ovat erilaisten suullisten, kirjallisten ja suullis-kirjallisten runon lajien ja muotojen suhteet. Tarkoituksena on luoda kontekstia kirjan muissa luvuissa käsitellyille aineistoille ja pohtia sitä, minkälaisia sävyjä erilaiset suomenkielisen runouden piirteet saattoivat uuden ajan alussa kantaa. Mikä oli kalevala-

1 1500- ja 1600-lukujen kirjallisuushistoriasta ks. *Codex Westh* 2012a; *Codex Westh* 2012b; Hallio 1936; Häkkinen 2012a; Häkkinen 2013; Häkkinen 2015; Krohn 1862; Krohn 1880; Krohn 1884; Kurvinen 1929; Kurvinen 1941; Laine 1997a; Laitinen 2005; Laitinen 2007; Melander 1928–1941; Niinimäki 2007; Rapola 1963b; Salokas 1923; Sarajas 1956; Tarkiainen 1934.

2 Antiikin mittojen käytöstä ks. esim. Suomi 1963b, 269–274.

mitta uuden ajan alun oppineille? Minkälaisena se mahtoi rahvaan keskuudessa elää, ja mitä muuta laulettiin ja luettiin? Uuden ajan runoaineistojen ymmärtämiseksi on itse runojen ohella kaksi keskeistä lähdettä: 1600-luvun ja 1700-luvun oppineiden kirjoittamat kuvaukset suomalaisesta runoudesta sekä myöhemmin, lähinnä 1800-luvulla tallennetut kansanperinneaineistot, joista löytyy myös 1500-luvun loppuun ja 1600-luvun alun suullisen runouden lähteitä vastaavia muotoja ja aiheita. Vaikka etenkin virsiaineiston ja oppineiden kirjoittaman tilapäärinouden poetiikan ja runomuotojen laaja analyysi antaisi varmasti uusia vastauksia oppineiden runouskäsitteistä, jää tämä seuraaville tutkijoille.

UUDEN AJAN ALUN RUNOAINEISTOT

Kirjallistumisprosesseille on tyypillistä se, että kirjoitustaitoa ei käytetä tasaisesti kaiken ympärillä kuullun käsittelemiseen. Kirjoitustaidon alkuvaiheissa eri alueilla on ollut tyypillistä, että yleensä ensimmäisenä on kirjattu erilaisia yksilön ja yhteiskunnan taloudenpitoon liittyviä tietoja, lakeja sekä keskeisiä uskontoon liittyviä tekstejä. Suuri osa kulttuurista ja ihmisten välisestä kommunikaatiosta on suullista eikä välttämättä jätä jälkiä kirjallisiin lähteisiin pitkällekin kirjallistuneissa yhteiskunnissa.³

Uuden ajan alun suomenkielisestä runoaineistosta suurin osa liittyy tavalla tai toisella uskontoon ja lain tai yhteiskunnan ylläpitoon. Virret ja liturgiset laulut ovat itsestään selvästi uskonnonharjoitukseen liittyviä tekstejä, mutta uskonnolliset sävyt läpäisivät myös monet nykynäkökulmasta maalliset tekstit kronikoista oppineisiin tilapäärinuihin asti. Toisaalta uskonnolliset tekstit – sosiaalisia normeja eri tavoin vahvistavista virsistä tarkkoja käyttäytymisohjeita antavaan huoneentauluun asti – liittyivät myös monin tavoin yhteiskunnallisen järjestyksen ylläpitoon. Kuninkaille, suojelijoille ja kollegoille osoitetuissa kirjallisissa runoissa ylläpidettiin ja luotiin sosiaalisia hierarkioita ja verkostoja. Suullista perinnettä tallentui määrällisesti eniten lainkäytön sivutuotteena oikeus-

3 Esim. Finnegan 1977; Heikkilä 2010b; Laitinen & Mikkola 2013; Ong 1982; ks. myös *Johdanto*.

pöytäkirjoihin. Kun sitä 1600-luvun antikviteettitoiminnan myötä alettiin myös tietoisesti tallentaa, oli tavoitteena lähteiden löytäminen suurvallan historiankirjoituksen ja arvovallan tueksi.⁴ Runotekstit eivät siten pääosin jääneet lähteisiin pelkästään siksi, että ne olivat runoja, vaan siksi, että ne olivat eri tavoin tärkeitä yhteiskunnallisen ja uskonnollisen toiminnan välineitä. Kaikkia runoja ei ollut tarvetta kirjoittaa muistiin. Esimerkiksi kehtolauluja, kansanomaisia häälauluja, lyyrisiä runoja tai tanssilauluja ei uuden ajan alusta ole tallentunut.

Monet uuden ajan alun säilyneet runon lajit ovat muodoltaan melko moniulotteisia kokonaisuuksia. Vaikka luvussa *Pahat pakanat ja jumaliset miehet* käsitelty Jacobus Finno painotti laativansa virret ”riimitäin muidhen Christilisten maacundain tauan iälken”,⁵ eivät edes hänen virtensä ole ainoastaan yhtä muotoa noudattava kokonaisuus. Niiden joukossa on erilaisia säe-, säkeistö- ja riimikaavoja, ja niihin liittyi eri ajoilta periytyviä sävelmiä. Virsirunous ja kirkolliset laulut pitivät sisällään erilaisia alalajeja, jotka erosivat myös runomuodoiltaan.⁶ Finnon jälkeen luterilaisiin virsiin sovitettiin myös vanhan suomalaisen runon piirteitä – etenkin alkusointua, mutta myös säerakenteita.⁷ Oppineiden kirjallisissa runoissa taas sovellettiin vaihdellen niin kalevalamittaa, riimiä, alkusointua, säkeistömuotoa, jambia kuin antiikin runomittojakin.⁸ Kansanomaisissa suullisissa tai suullisperäisissä 1600-luvulla tallennetuissa runoissa kalevalamitta dominoi, mutta mukana on myös vapaamittaisia loitsusäkeitä, muutama riimillinen ja säkeistömuotoinen pilkkalaulu ja mitattomista luterilaisista rukouksista muotonsa ja sisältönsä ottaneita loitsun osia. Onkin keskeinen ja monin osin arvoitukseksi jäävä kysymys, miten runojen aikalaiset mahtoivat niiden moninaiset lajit, muodot ja muotojen kantamat merkitykset hahmottaa.

4 Ks. Sarajas 1956, 17–71; Schück 1932–1944; Widenberg 2006.

5 Finno 1988, 175.

6 Ks. esim. Kurvinen 1929, 68–81; ks. myös Haapalainen & Tuppurainen 2004.

7 Ks. Lehtonen & Kallio 2017, 119–192; Kallio 2015b, 8–18; Kallio 2016: ks. myös luku *Pahat pakanat*.

8 Ks. Melander 1928–1941.

Kirkkolaulu

Keskiaikainen kirkkolaulu oli pääosin latinankielistä. Toisin kuin luterilainen uskonpuhdistusajan propaganda julisti, myös keskiajalla kuitenkin saarnattiin kansankielillä, ja eri puolilla Eurooppaa oli katolisen kirkon piirissä myös erilaisia kansankielisiä laulutraditioita. Ruotsin alueelta näistä on muutamia lähteitä, mutta suomenkieliseltä alueelta ei suoria todisteita ole.⁹ Kalevalamittaiset kristilliset pyhimyslegendoihin liittyvät runot, kuten *Piispa Henrikin surmavirsi*, *Katriinan poltto* ja *Tapanin virsi* myöhempien vuosisatojen suullisessa perinteessä viittaavat siihen, että keskiaikaisen kirkon lähellä, joko maallikoiden tai papiston piirissä, laadittiin kristillisiä teemoja sisältäviä suomenkielisiä lauluja. Kristilliset teemat elivät keskiajan Suomessa myös kansankielisenä lauluna, mutta on mahdotonta sanoa, mikä oli papiston, mikä yhteiskunnan muiden ryhmien rooli minkäkin uudelle ajalle kulkeutuneen runoteeman kehityksessä.¹⁰

Samoin kuin pelkistetty kuva puhtaan latinankielisestä keskiajasta ei päde, ei päde myöskään yleistys latinan kielen tai suorasanaisten laulujen hylkäämisestä luterilaisessa kirkossa. Martin Luther itse julkaisi myös latinankielisen protestanttisen messun (1523)¹¹, ja hänen saksankielisen messujärjestyksensä (1526) lauluista suurin osa oli papiston laulamaksi tarkoitettuja vapaamittaisia lauluja.¹² Mikael Agricola korosti *Rucouskiriassaan* (1544), että vaikka kansalle tuli käyttää sen taitamaa kieltä, oli pappien osattava tekstinsä latinaksikin.¹³ 1600-luvulla kirkkoissa laulettiin yhä myös latinaksi, ja vielä vuonna 1605 Michael Bartholdi Gunnærus kirjoitti kokoelman suomenkielisiä, keskiaikaista vapaamittaisen liturgisen laulun traditiota jatkavia introituksia.¹⁴

Keskiajan liturgisesta laulusta keskeisin osa oli suorasanaista ja pitkälti *Raamatun* teksteihin perustuvaa. Vanhakantaisimmassa tyyli-

9 Kansankielen käytöstä keskiajalla ks. Gummerus 1931; Maliniemi 1955; Maliniemi 1963, 60–68.

10 Surmavirrestä ks. s. 464–492; Katriinan poltosta ks. s. 191–199; Tapanin virrestä ks. s. 164–182.

11 Helmer 2009; Leaver 2007, 63–64, 180–191.

12 Bonn 1973; Helmer 2009, 164–165; Leaver 2007, 18, 144, 180–191.

13 Agricola I, 92.

14 Hannikainen 2006; Hannikainen & Tuppurainen 2016; Schalin 1946, 218–236, 284–310.

laulu varioi tekstin mukaan erilaisia melodisia formuloita käyttäen, toiset laulut olivat läpisävellettyjä: kummassakin tyylissä laulajien täytyi osata sekä teksti että sävelmä hyvin. Näitä keskeisimpiä tekstejä lauloi koulutettu papisto. Toisaalta etenkin rukoushetkissä ja juhlapäivinä käytettiin suorasanaisten laulun ohella myös mitallisia, jopa säkeistöllisiä ja riimillisiä hymnejä – Agricolan julkaisemat mitalliset laulut ovat lähinnä näiden käännöksiä.¹⁵ Luterilaiselle virsirunoudelle olennaisten riimin ja säkeistömuodon käyttö ei siten ollut protestanttinen keksintö – esimerkiksi Saksassa ja Skandinaviassa ne olivat jo hyvän aikaa ennen uskonpuhdistusta etenkin maallisen laulun keskeiselementtejä. Monia keskiajan suosituimpia hymnejä käännettiin uusiin virsikirjoihin, niitä julkaistiin luterilaisilla alueilla myös latinaksi, ja suorasanaisia lauluja käännettiin ja muokattiin riimillisiksi.¹⁶

Reformaatio kuitenkin nosti säkeistölliset, riimilliset virret jumalanpalveluksen ja seurakuntaelämän keskeiselementiksi. Runomitta, samanlaisena toistuva melodia ja säkeistörakenne sekä riimi tekevät virsilaulusta vapaamittaista laulua helpommin opittavaa. Virret olivat tehokas tapa levittää sekä kristillistä perusopetusta että luterilaista propagandaa. Suuri osa ensimmäisistä virsistä olikin psalmeihin ja kristinuskon perusopetukseen perustuvia lauluja. Virsiä sepitettiin myös korvaamaan jumalanpalveluksen suorasanaisia kohtia. Suurin muutos suhteessa entiseen oli kansankielisten virsien ottaminen mukaan jumalanpalvelukseen ja niiden antaminen koko seurakunnan laulettaviksi.¹⁷

LYHYET KANSANKIELISET RIIMISÄKEISTÖT

Kirkkohistorioitsija Jaakko Gummerus on pohtinut tarkemmin suomen kielen käyttöä keskiajan kirkon piirissä. Hän nostaa esiin viisi neljän säkeen pituista laulua, joiden ruotsinkielisiä vastineita osin tiedetään, osin oletetaan laulettujen suurimpien juhlapyhien keskiaikaisissa jumalanpalveluksissa latinankielisten laulujen välikkeinä (*versiculus, versus intercalaris*). Kaikki suomenkielisten laulujen lähteet ovat uskon-

15 Kurvinen 1929, 72–77; Voipio 1940, 26.

16 Bonn 1973; Kurvinen 1929; Hannikainen & Tuppurainen 2016; Helmer 2009.

17 Brown 2005; 2008; Leaver 2007, erit. 17–18; Petersen 2003, 43–44; Pettegree 2005.

puhdistuksen jälkeiseltä ajalta. Näille lauluille on kuitenkin tyyppillistä käsikirjoituksesta toiseen sangen pysyvä muoto, sijainti muusta käsikirjoitustekstistä erillään kuten marginaalissa tai pienemmällä käsialalla kirjoitettuna, nuottien puuttuminen ja vain satunnainen esiintyvyys julkaistuissa virsikirjoissa. Paikoin on lauluihin viitattu käsikirjoituksissa myös pelkillä alkusanoilla. Nämä piirteet selittyisivät Gummeruksen mukaan luontevasti vahvalla suullisella traditiolla: jos lyhyt muoto on suullisessa käytössä vakiintunut, sitä ei ole tarpeen kirjoittaa aina muistiin, ja jos se kirjoitetaan, eivät nuotit ole tarpeen, koska sävelmä tunnetaan yleisesti. Muutamat versikkelit on myöhemmin sovellettu pidempien virsien alkusäkeistöiksi: tämäkin olisi luontevaa kotoistamista, jos laulut olivat jo kansan hyvin tuntemia.¹⁸

Laulut liittyvät kirkon suurimpiin juhlahyihin. Runomitaltaan ne vaihtelevat. Yhtä lukuun ottamatta niissä on jonkinlainen riimi. Kahden loppuun on kirjoitettu jälkisäe *Kyrieleison*. Kaikkien säkeet näyttävät rakentuvan jotakuinkin neli-iskuisiksi, mutta runoalassa voi olla kahdesta neljään tavua, sanapainojen säännöllisyys voi vaihdella ja usein säkeet ovat monitulkintaisia. Ohessa kaksi Agricolan aikaisesta, hänen töistään riippumattomasta *Westhin koodeksista* löytyvää versikkeliä, joista ensimmäinen liittyi perinteisen joulusekvenssin *Laetabundus* suomennokseen, toinen pääsiäissekvenssin *Victime paschali laudes* suomennokseen (rinnalla nykysuomennos):

Christus alas astui taiuast
ja syndyi neitzöst puchast
Hän päästi meitä swerest vaiuast
Ja iancaikisest tuskast¹⁹

K Kristus alas astui taivaasta
ja syntyi neitseestä puhtaasta.
Hän päästi meitä suuresta vaivasta
ja iankaikkisesta tuskasta.

CHristus nous yles cuoleman
haudhast
ja päästi mailman PERkelen
paulast,

K Kristus nousi ylös kuoleman
haudasta
ja päästi maailman perkeleen
paulasta.

18 Gummerus 1931; ks. myös Hanska & Lahtinen 2010; Maliniemi 1955.

19 *Codex Westh* 2012a, 60.

Nytt me siis vachuast iloitkame	Nyt me siis vahvasti iloitkaamme
Ja Iumalal kijtost veisatkam	ja Jumalalle kiitosta veisatkaamme.
kyrieleijson ²⁰	Kyrie eleison.

Kalevalamittaisia piirteitä näissä lauluissa ei näy. Harvakeen esiintyvät alkusoinnut (alas astui; Kristus – kuoleman; päästi – Perkeleen paulast) vaikuttavat satunnaisilta tai formulanomaisilta eli osalta vakiintunutta uskonnollista kielenkäyttöä – esimerkiksi *paha paula* ja *perkeleen (saatanan, kuoleman) paula* variaatioineen toistuvat varhaisimmissa *Raamatun* suomennoksissa ja virsissä useasti.²¹ Selkeimmin laulut muistuttavat Gummeruksen esittelemiä samantyyppisiä saksan- ja ruotsinkielisiä versikkeleitä ja Jacobus Finnon virsiä. Niiden rakenne, kieli ja syntaksi vaikuttavat tarkoituksellisen yksinkertaisilta, helposti ymmärrettäviltä. Jos Gummeruksen hypoteesi laulujen iästä pitää paikkansa, tarkoittaa tämä, että jo myöhäiskeskiajalla oli kirkon piirissä käytössä ainakin muutamia suomenkielisiä riimillisiä, skandinaavisten ja germaanisten poeettisten mallien mukaan luotuja, suurina juhlapäivinä kirkossa latinankielisten keskeisimpien laulujen väliin laulettuja säkeistöjä.²² Tämä myös tarkoittaisi, että suomenkielisen säkeistöllisen, riimillisen laulun kausi saattaisi ulottua reformaatiota edeltävään aikaan.

AGRICOLA JA KESKIAJAN PERINTÖ

Mikael Agricola ei julkaissut virsikirjaa, vaikka hänen tuotantonsa muuten kattoi luterilaisen kirkon keskeisimmät teokset²³ ja vaikka ensimmäiset virret ruotsiksikin julkaistiin jo vuonna 1526.²⁴ Vaikuttaa siltä, että hänellä ei ollut halua, tarvetta, poeettisia kykyjä, aikaa tai mahdollisuuksia yrittää luoda sellaista luterilaista virsilaulukulttuuria, joka saksalaisella alueella hänen aikanaan jo vallitsi.²⁵ Hänen julkaisuihinsa kyllä sisältyy suomenkielisiä, laulettavina esitetyiksi tarkoitettuja tekstejä. Nämä

20 *Codex Westh* 2012a, 61.

21 VKK, haut: paula*, paulo*.

22 Gummerus 1931.

23 Heininen 2007a, 155–335; Häkkinen 2015, 31–52; ks. s. 61.

24 Liedgren 1967.

25 Ks. esim. Häkkinen 2015, 15; Kurvinen 1941, 10–14; Tarkiainen 1929, 12–13; Tuppurainen 2012, 36.

olivat pääosin käännöksiä keskiaikaisista kirkollisista lauluista: *Raamatun* suorasanaiset, usein parallelismille rakentuvat tekstit ja niiden erilaiset laajennetut versiot olivat keskiaikaisen kirkon pyhintä ja keskeisintä laulettua aineistoa. Laulaminen kuitenkin edellytti kirkkomusiikin ja sanojen melodiaan sovittamisen taitoja, joita maallikoilla ei ollut: suorasanaisten laulu oli papiston laji. Kääntäessään *Rucouskirian* proosatekstit, *Uuden testamentin*, psalmit ja muita *Vanhan testamentin* tekstejä Agricola käänsi aineiston suomenkieliseen jumalanpalveluksissa välttämättömään liturgiseen, suorasanaiseen lauluun, jossa teksti oli etusijalla ja jonka rakenteisiin musiikki mukautui.²⁶ Osan mitallisistakin latinankielisistä lauluista hän käänsi proosamuodossa.²⁷

Agricolan *Rucouskiriassa* ja *Messussa* on kuitenkin muutamia mitallisia, osin riimillisiä, laulettavaksi tarkoitettuja hymnejä. Niiden rakenteiden väljyydestä kertoo se, että eri tutkijat ovat arvioineet Agricolan mitallisten runojen määrän eri tavoin: kaiken kaikkiaan lauluiksi varmasti tarkoitettuja runoja on 39 (jos *Raamatun* tekstejä kuten laulainakin usein käytettyjä psalmeja ei lasketa mukaan), joista mitallisia on tulkitsijasta riippuen viisi tai kahdeksantoista. Perinteisen *Agnus dei*-troopin laajennusta lukuun ottamatta nämä kaikki liittyvät suoraan keskiaikaisiin traditioihin; Lutherin piirin kirjoittamia virsiä niihin ei kuulu.²⁸ Rakenteeltaan säännöllisimmät laulut on kuitenkin saatettu tarkoittaa myös seurakunnan laulettaviksi.

Varhaisen reformaation suhde latinan kieleen ei ollut mitenkään ehdoton. Västeråsin vuoden 1527 valtiopäivien päätöksen mukaan jumalanpalvelukset tuli pitää kansan kielellä, eli seurakunnasta riippuen ruotsiksi tai suomeksi. Ei ole kuitenkaan selvää, kuinka kattavasti kansankieltä eri hiippakunnissa kulloinkin käytettiin: olennaisinta oli kääntää jumalanpalveluksen keskeisimpinä pidetyt osat. Ruotsin puolella kansankielinen, muutettu jumalanpalvelus nosti kapinoita: paikalliset halusivat pitää riitin entisellään.²⁹ On mahdollista, että Turun hiippakunnan konservatiivisuus – jumalanpalvelusta uudistettiin maltillisesti

26 Boynton 2007; 2011; Hannikainen 2006; Hornby 2009; Voipio 1940, 16–19.

27 Häkkinen 2015, 15; Kurvinen 1929, 221–239; Tuppurainen 2012, 35–36.

28 Häkkinen 2012b, 15; Kurvinen 1941, 10–14, 221–239; Tarkiainen 1929, 9; Tuppurainen 2012, 32–33.

29 Berntson 2010; Berntson 2016.

ja vaihteittain, kansankielisiä virsiä ei luotu saman tien – oli tietoinen valinta levottomuuksien ehkäisemiseksi.³⁰ Suomen kielen ja mitallisten virsien käyttö jumalanpalveluksissa ei ollut ehdotonta: *Käsikirjissaan* ja *Messussaan* Agricola huomauttaa, että oli mahdollista käyttää myös latinan- ja ruotsinkielisiä virsiä, ja virret olivat usein vaihtoehtoisia raamatunkohtien tai psalmien kanssa. Vielä vuonna 1614 suomalainen kirkollisten toimitusten käsikirja toteaa, että suomenkielisten virsien ohella voitiin jumalanpalveluksissa laulaa myös latinaksi ja ruotsiksi.³¹ Latinankielisten hurskaiden laulujen kokoelma *Piae Cantiones* painettiin erilaisina versioina 1600- ja 1700-luvulla useamman kerran.³² Luther tai Agricola eivät suinkaan halunneet lopettaa vanhojen kirkollisten laulujen tai latinan käyttöä, vaan ennemminkin tuoda kansankielisen laulun niiden rinnalle niitä varten, jotka eivät latinaa ymmärtäneet.³³ Luterilainen kansankielinen seurakuntalaulu oli osin uusi laulun muoto, joka kyllä työnsi vanhoja kirkollisen laulun lajeja tieltään mutta joka osin pohjautui keskiaikaisille perinteille ja jonka ei 1500-luvulla ajateltu syrjäyttävän muita kirkollisen laulun lajeja.³⁴

Agricolan julkaisemat mitalliset tekstit ovat katolisia hymnejä ja muita lauluja (sekvenssejä, yksi trooppi), jotka olivat keskeisiä etenkin rukoushetkien ja kirkkovuoden suurimpien juhlien yhteydessä.³⁵ Näyttää todennäköiseltä, että Agricola ei itse kääntänyt kaikkia näitä lauluja. Viidestä vahvimmin mitallisesta tekstistä kolme löytyy nimittäin myös Agricolasta riippumattomaksi katsotusta *Westhin kookeksista*.³⁶ Osaltaan useaan kääntäjään viittaavat myös laulujen vaihtelevat poeettiset periaatteet.

Kultainen sekvenssi, *Veni sancte Spiritus, et emitte coelitus*, yksi kato- lisen kirkon keskeisimmistä lauluista, on myös Agricolan tekstien jou- kossa mitaltaan säännöllisin. Suomessa sitä on käytetty helluntaina ja sen ympäröivinä, ja latinankielinen versio esiintyy kansankielisten

30 Lavery 2011; ks. myös Leskinen 2016, 93.

31 Pajamo & Tuppurainen 2004, 46; ks. myös Schalin 1946.

32 Lehtonen 2013a; Norlind 1909.

33 Agricola I, 92; Herl 2004; Leaver 2007, 18, 144, 180–191.

34 Ks. Hannikainen & Tuppurainen 2016.

35 Kurvinen 1929, 213–239.

36 *Codex Westh* 2012b, 17 (Erkki Tuppurainen).

ohella vielä 1600-luvunkin käsikirjoituksissa. Finno sijoitti sekvenssin – ehkä sen riimirakenteen häilyvyyden vuoksi? – virsikirjan sijasta rukouskirjaansa, mutta käsikirjoitusten perusteella sitä laulettiin vielä seuraavallakin vuosisadalla.³⁷ Runon trokeinen muoto (+-++++) on selkeä ja säkeiden tavumäärä säännöllinen, riimiä esiintyy satunnaisesti vaihtelevissa kohdin (rinnalla nyky-suomennos):

TUle Pyhe hengi ten
 alaslaske Taijuahast
 sinun paijstes walkeus
 Tule kieuhetten Ise
 tule lahian andaija
 tule sijelun kircaus.³⁸

Tule Pyhä Henki tänn(e)
 Alas laske taivahast(a)
 sinun paistes valkeus
 Tule köyhien (köyhätten) isä
 tule lahjain antaja,
 tule sielun kirkkaus

Toinen selkeämuotoisimmista runoista on katolisen hymnin *Christe, qui lux es et dies* käännös otsikolla *Hijmnus ia kijtoswirsi Echtona*. Finno laati hymnistä riimiltään säännöllisemmän, paikoin samoja kielikuvia käyttävän version virsikirjaansa.³⁹ Agricolan runon muotti on ilmeisesti latinankielisen esikuvan jambinen tetrametri (-++-++-), mutta tavujen määrä runoasemissa vaihtelee:

CHristus se paijste ia peijue on quin öön pimeydhät haijotat sine walkeudhen walkeus sarnatat pyhen paijsteen. ⁴⁰	Kristus se paiste ja päivä on, kuin yön pimeydet hajotat sinä valkeuden walkeus, saarnatat pyhän paisteen.
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Säkeiden muoto on kaukana kalevalamitasta, mutta alkusointua esiintyy ensimmäisessä säkeistössä yllättävän runsaasti – tosin koko laulussa sitä esiintyy ainoastaan 32 %:ssa säkeistä. Riimin käyttö on epäsäännöllistä.

Agricolan julkaisemat mitalliset laulut olivat keskeisimpiä keskiajan kirkon säkeistöllisiä lauluja. Riimin käyttö oli suomennoksissa epä-

37 Kurvinen 1929, 73, 230–231; *Codex Westh* 2012b, 17, 36–38.

38 Agricola I, 409.

39 Kurvinen 1929, 235–237; *Codex Westh*, 2012b, 92–94.

40 Agricola I, 681.

säännöllistä, alkusointu melko harvinaista – ja osan mitallisistakin lauluista Agricola julkaisi lähes proosamuotoisina. Olennaisinta näyttää olleen sovittaa sisältö säkeiksi ja säkeistöiksi, jotka sopivat kullakin perinteisellä sävelmällä laulettavaksi.

FINNON RIIMILLINEN, ALKUSOINTUA VÄLTTÄVÄ VIRSIRUNOUS

Agricolan *Rucouskiriasta* ja *Messusta* kului kolmekymmentä vuotta ensimmäiseen suomenkieliseen virsikirjaan. Vaikuttaa siltä, että Turun hiippakunnassa koettiin Agricolan julkaisemien aineistojen riittävän jumalanpalvelusten ja seurakuntaelämän tarpeisiin. Suomalainen reformaatio ei ollut populaari laululiike – mutta toisaalta virsikirjojen julkaiseminen tapahtui vasta 1500-luvun loppupuoliskolla myös Baltiassa, Virossa vasta vuonna 1656.⁴¹

Ensimmäinen suomenkielinen luterilainen virsikirja julkaistiin vuonna 1583. Turun katedraalikoulun rehtori Jacobus Finno oli saanut kuninkas Juhana III:lta tehtäväkseen laatia muutamia hyödyllisiä kirjoja, jotka ilmeisesti pitivät sisällään virsikirjan, rukouskirjan, katekismukset sekä luultavasti myös latinankielisen laulujen kokoelman *Piae Cantiones*.⁴² Finno loi suomenkielisen luterilaisen seurakunnan laulettavaksi tarkoitetun säkeistöllisen ja riimillisen virsilaulun ja erotti eri kirjoihin (ja siten selkeämmin eri lajeiksi) suorasanaiset rukoukset ja riimilliset virret. Agricolan *Rucouskiria* oli vielä kokoelma sekä vapaamittaisia rukouksia, liturgisia tekstejä ja lauluja että joitain mitallisia lauluja. Finno teki eron rukouskirjaan kuuluvien lausuttujen, resitoitujen tai laulettujen rukousten sekä mitallisten ja säkeistömuotoisten seurakunnan laulettaviksi tarkoitettujen virsien välille. Kirkkohistorioitsija Nils Holger Petersen huomauttaa, että seurakunnalle tarkoitetun virsilaulun käyttöönotto mullisti perinteisen jumalanpalvelusrakenteen. Uudet virret korvasivat aiemmin papin esittämiä vapaamittaisia messun pysyviä osia, jotka korvattiin tilanteen mukaan vaihtuvilla virsillä. Aiemmin ainoastaan näiden pysyvien tekstien sävelmät olivat vaihtuneet liturgisen vuodenkierron myötä.⁴³ Virsilaulun käyttöönotto muutti siten jumalanpalveluksen luon-

41 Grudule 2016; Ross 2013; 2015, 460; ks. s. 106.

42 Lempiäinen 2012; ks. Finnosta tarkemmin luku *Pahat pakanat*.

43 Petersen 2003, 43–44.

netta suuresti sekä antamalla äänen seurakuntalaisille että muuttamalla ja tavallaan höllentämällä itse rituaalin rakennetta.

Finno kirjoitti virtensä jambisia esikuvia mukailleen riimilliseen ja säkeistölliseen muotoon.⁴⁴ Yleisin Finnon virsikirjan säetyyppi on neliskuinen jambisäe (---+---), mutta aikakaudelle tyypillisesti säkeiden paino- ja tavurakenteet eivät ole kovin säännöllisiä: joukkoon punoutuu myös trokeesäkeitä. Kirkkohistorioitsija Onni Kurvisen mukaan 76 Finnon virsistä voi käsittää jambiseksi, neljä vahvasti trokeis-jambiseksi, viisitoista anapestis-jambiseksi, kaksi saphiseksi ja ensimmäiset neljä vapaamittaiseksi, kun taas Hemminki Maskulaisen virsikirjassa on viisi selkeästi trokeiseksi katsottavissa olevaa virttä.⁴⁵ Jambiksi (tai muuksi mitaksi) nimeäminen tarkoittaa kuitenkin äärimmillään vain sitä, että virren muunkielinen esikuva oli jambinen, ja tämän tietäessään on mahdollista tulkita Finnon liittäneen varioivat runosäkeensä jambiseen jatkumoon ja – ennen kaikkea – sovittaneen säkeensä jambisen esikuvan käyttämään sävelmäärakenteeseen. Musiikintutkija Heikki Laitinen onkin huomauttanut, että sekä Finno että hänen seuraajansa näyttävät usein ensisijaisesti sepittäneen virtensä tiettyihin sävelmääräkaavoihin sopiviksi.⁴⁶

Finnon säe-, säkeistö- ja riimirakenteet varioivat osin lauluittain, suhteessa erikielisiin esikuviin ja käytettyihin sävelmäärakenteisiin. Säkeet yhdistyvät erilaisiksi kahdesta kahteentoista säettä käsittäviksi säkeistöiksi, joissa voi joskus olla samana pysyvä lopuke, kuten perinteinen *kyrieleison*. Myös säkeiden säännöllisyys ja tavumäärät vaihtelevat virsikohtaisesti. Riimit ovat usein puoli- tai vokaaliriimejä. Lounaismurteille tyypillisesti Finno käytti paljon lyhyitä sanamuotoja.⁴⁷ Muiden murrealueiden laulajat saattoivat täydentää näistä osan laulaessaan.⁴⁸ Säkeiden tavulukujen vaihtelu oli varhaisilla suomenkielisten virsien tekijöillä keskimäärin runsaampaa kuin vastaavien malleina olleiden saksan-, tanskan- ja ruotsinkielisten tekstien. Tosin jo Finnolla on myös

44 Kurvinen 1929, 76–77; Finno 1988.

45 Kurvinen 1941, 207; säetyyppien vaikeasta eroteltavuudesta myös s. 23–24.

46 Laitinen 2003, 210; Laitinen 2005, 153.

47 Finno 1988; ks. esim. Kurvinen 1929, 77–81, 256–312.

48 Häkkinen 2005, 28.

virsiä, joissa säkeiden tavuluku ja painorakenne on hyvin säännöllinen. Finnon 101 virrestä ainoastaan neljä ensimmäistä on keskeisimpiä liturgisia ja yhtä lukuun ottamatta raamatullisia proosatekstejä, loput kaikki riimillistä, säkeistöistä laulua.⁴⁹

Virret eivät siten ole yhtenäinen ryhmä. Mitä ilmeisimmin ne edustivat tekijöilleen heterogeenista, moneen alalajiin tai käyttökontekstiin sitoutuvaa laulujen joukkoa. Virsillä on eripituisia juuria: toiset ovat keskiaikaisten kirkollisten laulujen mukaelmia tai käännöksiä, monet riimiteltyjä *Raamatun* kohtia, toisilla on esikuva Lutherin piirissä syntyneissä virsissä. Jotkut ovat keskeisiä liturgian osia, toiset taas yksityisen elämän piiriin suunnattuja, kolmannet kansanopetuksen välineitä. Tietyt virret liittyivät tiettyyn kirkkovuoden tai jumalanpalveluksen kohtaan.⁵⁰ Sävelmät ja runomuodot ovat yhtä lailla kirjava joukko.⁵¹

Riimi oli Finnolle selvästi keskeinen virren piirre. Tämä näkyy yhtä lailla luvussa *Pahat pakanat* käsitellyssä virsikirjan esipuheessa kuin itse virsissäkin. Toisin kuin edeltäjillään, Finnolla riimirakenteet ovat – ensimmäistä neljää proosalaulua lukuun ottamatta – säännöllisiä, joista säkeistöä ja säettä koskevia. Perinteiselle suomenkieliselle suulliselle runolle tyypillistä alkusointua Finno sitä vastoin selvästi välttelee. Kalevalamittaisessa kertovassa suullisessa runossa alkusointua on keskimäärin 80 %.⁵² Tuomas Lehtosen mukaan alkusointuisia säkeitä on Finnon virsissä keskimäärin vain noin 14 %, kun taas myöhemmissä virsikirjoissa niitä on Hemminki Maskulaisella keskimäärin noin 50 % ja vuoden 1701 uusissa virsissäkin noin 40 %.⁵³ Keskimäärin Finnon virret rakentuvat myös sangen etäälle kalevalamitan säerakenteista.⁵⁴

Finnolla vallitsevaan kalevalamitan piirteiden määrätietoiseen välttämiseen on joitakin poikkeuksia. Lähimpänä kalevalamitan rakenteita liikkuu Finnolla virsi *Christuxen pijnast ia cuolemast*:

49 Ks. Finno 1988; Hallio 1936; Kurvinen 1929, 256–312; Kurvinen 1941, 14–25; Voipio 1940.

50 Kurvinen 1928.

51 Kurvinen 1941, 18; Tuppurainen 1998; Haapalainen & Tuppurainen 2004.

52 Frog & Stepanova 2011, 200; Sadeniemi 1951, 79–113; Leino 1970, 317–322; Leino 1986, 134.

53 Lehtonen 2016, 205; ks. luku *Pahat pakanat*; ks. myös esim. Krohn 1862, 27.

54 Lehtonen & Kallio 2017, 184–188; ks. myös esim. Sarajas 1956, 17.

Christuxen pijna muistacam
Ja meitäm synnist suistacam
Quin hänen cuoleman waati
Ja meidhät cadhotuxen saatti.⁵⁵

Virren alun rakenne on sääntillisen jambinen ja tasasäkeinen. Ainoastaan kahdessa viimeisessä säkeessä esiintyy painollinen tavu painotomassa asemassa. Viimeisen säkeen ”ylimääräiselle” tavulle on oma paikkansa laulun sävelmässä.⁵⁶ Myöhemmänä samassa virressä Finnolla on kuitenkin myös puhtaita trokeesäkeitä (”Pappein ethen iodhatettin”) ja jopa yksitoistatavuisia säkeitä (”Ja pontiuxen ethen saatutettin”; ”Opetus lapsild cocta iätettin”). Myöhempien veisuutraditioiden ja kansanlaulujen pohjalta näyttää selvältä, että tällaiset säkeet eivät ole laulamista haitanneet. Trokeesäkeiden kohdalla tavut on vain sovitettu sävelmän rytmiin sanapainoista piittaamatta.⁵⁷

Muutamit virren säkeet voisi halutessaan lukea myös kalevalamittaisina murrelmasäkeinä (”Ja oikeu|dhen e|ten we|dhettin”), vaikka valtaosassa murrelmasäettä muistuttavista säkeistä olisi vähintään yksi sanapaino väärässä paikassa (”Cunnia sekä mös ylistös”). Nuori Julius Krohn oli väitöskirjassaan sitä mieltä, että kyseisen virren mitta on lähellä kalevalamittaa, vaikka teksti ei ensisilmäyksellä siltä näytä.⁵⁸ Ilmeisesti ajatus perustui siihen, että useat säkeistä, esimerkiksi edellä olevat kaksi alkusäettä, päättyvät kolmitavuiseen sanaan, jotka kalevalamitan puitteissa tyypillisesti täydentyisivät nelitavuisiksi, jolloin koko säe olisi tulkittavissa kalevalamittaiseksi säkeeksi, jonka ensimmäisessä runojalassa on kolme tavua: ”Christuxen| pijna| muista|camme, Ja meitäm| synnist| suista|camme.” Suuri osa säkeistä ei kuitenkaan ole mitenkään väännettävissä kalevalamittaiseksi edes tässä Finnolle poikkeuksellisessa runossa.

Finno ei kirjoittanut kalevalamittaa ja hän vältteli yleensä mitan kuulokuvalla keskeistä alkusointua tiukasti, vaikka kalevalamitan kalta-

55 VKK FinnoVk-o:49a.

56 Ks. Haapalainen & Tuppurainen 2004, sävelmä 115.

57 Kurvinen 1929, 78; Laitinen 2003, 183, 211; Laitinen 2005, 156.

58 Krohn 1862, 38.

sia säerakenteita hänelläkin paikoin esiintyy. Nämä näyttävät selittyvän pitkälti säerakenteen yleisen väljyyden ja variaation kautta. Näyttää siltä, että yleensä Finno pyrki etäälle perinteisestä suomalaisen suullisen runon mitasta. Voi silti olla, että osa hänen virsiensä laulajista on kokenut paikoittaista tuttuuden tunnetta joidenkin yksittäisten säkeiden tai laulujen kohdalla. Suullisen kalevalamitan joustavuuden ja sen rakenteiden moninaisuuden takia on vaikeaa kirjoittaa suomenkielistä neli-iskuista runoa käyttämättä edes vahingossa yksittäisiä kalevalamitan kaltaisia rakenteita.

Finno kertoi olevansa vaikuttunut saksankielisestä virsilaulusta, sen voimasta ja leviämisestä kansan keskuuteen.⁵⁹ Muotonsa puolesta luterilainen virsi asetui keskiaikaisen mitallisen hymnin jatkumoon, mutta otti myös mukaan uusia juonteita ja painotuksia. Siinä missä keskiaikaisissa mitallisissa hymneissä oli laaja kirjo erilaisia riimillisiä ja riimittömiä, jambisia ja trokeisia muotoja, painottui Finnon luterilaisissa virsissä jambinen, riimillinen mitta. Samankaltaisia säkeistöllisiä muotoja muodikkaine sävelmineen oli käytössä pitkin Eurooppaa, ja niiden käytön on jopa katsottu olleen yksi keskeisistä syistä reformaation keskieuropallaiseen kansansuosiioon.⁶⁰ Kalevalamittainen suullinen runo edusti vanhakantaista riimitöntä säelaulua, jossa myös säkeiden syntaksi rakentui hyvin toisenlaisella tavalla.⁶¹ Edes teknisesti kahdeksantavuinen trokeesäe ei olisi istunut kaikkiin virsisävelmiin, vaikka yksinkertaisimpien jambisten neli-iskuisten runojen sävelmiin sitä olisi toki voinut sovitaa. Kuulokuva olisi kuitenkin ollut hyvin toisenlainen kuin virsissä.⁶² Luterilainen virsi oli Finnolle säkeistöllistä, yleishahmoltaan jambista ja ehdottoman riimillistä. Hän selvästikin halusi luoda laulukielen, joka olisi mahdollisimman samankuuloinen kuin saksan- ja ruotsinkielinen luterilainen virsi ja joka erottuisi sekä keskiaikaisista vapaamittaisista liturgisista lauluista että suullisista kalevalamittaisista lauluista.

59 Finno 1988, 14–15.

60 Brown 2005; Leaver 2007.

61 Kalevalamittaisen suullisen runon vs. kirjallisten runojen syntaksista ks. Leino 2002; Ross 2015; Saarinen (tulossa).

62 Ks. myös Häkkinen 2013; Laitinen 2005.

ALKUSOINNUN MURTAUTUMINEN VIRSIRUNOUTEEN

Finnon alkusoinnuttoman virsikirjan julkaisemisen aikoihin tapahtui hämmäntävä poeettinen käänne, jonka myötä näkyvimpiä suullisen perinteisen runon piirteitä alkoi murtautua riimillisen, säkeistöllisen ja jambisen runon puolelle. 1580-luvulla Tukholman suomenkielisen seurakunnan piirissä toiminut tuntematon runoilija kirjoitti katolisen kirkon perinteisiä helatorstai- ja pääsiäishymnejä *Surrexit Christus hodie* ja *Ascendit Christus hodie* mukailevat kaksi laulua jambisella ja riimillisellä, mutta kalevalamitan rakenteille pitkälti nojaavalla mitalla.⁶³ Hymnikäännökset on kalevalamittaisesta taustarakenteestaan huolimatta rakennettu sopimaan yhteen jambiseen latinankieliseen alkutekstiin kuuluneen sävelmän rakenteeseen:

Hyuä herra herra christ, Halle,
Se suuri cunnian cuningas
Is[ens] tahdon täytti tääll,
[Ja] iellens päsi wallan pääll
Ja y[lös] meni taiuasen,
Istudhen isen oickeall,
Taiuan cunnias corkeall,
Cuss eij pelke perkelecht,
Eicä waldamehiä wapis...⁶⁴

Näyttää siltä, kuin tuntematon runoilija olisi ensin ajatellut kalevalamittaisia säkeitä (Se suuri kunnian kuningas, isäns tahdon täytti täällä, iellens pääsi vallan päällä, ylös meni taivahasen...) ja sitten muokannut näitä lyhentämällä yhden tavun säkeen lopusta tai lisäämällä välillä yksitavuisen sanan alkuun. Jotkut murrelmasäkeet istuvat jambiseen pohjakaavaan sellaisenaan (se suuri kunnian kuningas, vihdoin viimein on tulepa). Osa säkeistä jää seitsentavuisiksi, mutta laulettuna jambinen muoto toimii – ensimmäinen tavu on vain lyhyemmissä

63 Rapola 1934; ks. myös Häkkinen 2013, 69–72; Kurvinen 1929, 204, 355–356.

64 Rapola 1934. Ensimmäisen rivin lopun ”Halle” viittaa jokaisen säkeen jälkeen laulettuun halleluja-kertaamaan, ja käsikirjoituksen vaurioituneet, hakasuluissa olevat kohdat Martti Rapola on täydentänyt myöhempien painettujen versioiden pohjalta

säkeissä venytettävä kattamaan kaksi runoasemaa.⁶⁵ Riimin käyttö on epäsäännöllistä, eivätkä tekstit muodosta selkeitä säkeistöjä. Alkusoinnullisia säkeitä virressä on sitä vastoin peräti 97 % säkeistä. Määrä on hätkähdyttävä, jopa suurempi kuin keskimäärin suullisissa kalevalamittaisissa runoissa (80 %).⁶⁶ Yhtä lailla hätkähdyttävä on Tukholman käsikirjoituksen virsien poetiikan ero Finnon virsikirjassaan valitsemaan linjaan. Onkin pakko kysyä, mahtoiko reformaatioajan papiston keskuudessa vallita näkemysero siitä, missä suhteessa suomenkielisen seurakuntalaulun tulisi olla perinteisiin suullisen runon tyylikeinoinhin. Agricolan, Westhin koodeksin ja Finnon runot pitkälti välttelivät näitä. Äkkiseltään voisi ajatella kalevalamittaisen suullisen runon kaltaisten rakenteiden suosimisen ja alkusoinnun korostamisen keskiaikaisten kirkollisten juhlalaulujen käännösten yhteydessä voivan jopa viitata siihen, että kalevalamitan piirteet olisivat tuntemattoman kirjoittajan mielessä assosioituneet erityisen hyvin perinteisiksi miellettyjen kirkollisten käytäntöjen kanssa yhteen sopiviksi. Myöhemmistä lähteistähän tunnetaan erilaisia pyhimyksiin, Neitsyt Mariaan ja keskiaikaisen kirkon mielikuvamaailmoihin liittyviä kalevalamittaisia teemoja. On myös mielenkiintoista, että seuraavassa luvussa käsiteltävä kalevalamittainen, 1600-luvun kuluessa seipitetyn *Kaarle-herttuan runon* vuoden 1699 tienoilla ylös kirjoitettu ensimmäisen toisinto lainaa muutamaa *Hyuü herra herra christ* -virren säettä.

Vaikka kalevalamitan assosioituminen Turun hiippakunnassa käytettyihin kansanomaisiin tai kansankielisiin kristillisiin keskiaikaisiin perinteisiin on yksi mahdollinen hypoteesi, näyttää selvältä, että 1500-luvun lopussa ainakaan Turun hiippakunnan johto ei hahmottanut kalevalamitan piirteitä karsittaviin katolisiin mielikuviiin liittyvinä. Tästä puhuu se, että kaksi luterilaisen puhtasoppisuuden ajan alun keskeistä suomalaisedustajaa, virsikirjan toisen painoksen (1605) täydentäjä Hemminki Maskulainen ja Turun tuomiorovasti Petrus Melartopaeus näyttävät hyvin tietoisesti poimineen perinteisen suullisen runouden piirteitä osaksi säkeistölistä, riimillistä, kirkollisesti oikeaoppista virsi-

65 Sävelmästä ks. Haapalainen & Tuppurainen 2004, 123.

66 Frog & Stepanova 2011, 200; Leino 1970, 317–322; Leino 1986, 134; Sadeniemi 1951, 79–113.

runouttaan.⁶⁷ He tunsivat Tukholman käsikirjoituksen tuntemattoman runoilijan hymnit ja käyttivät niitä omien versioittensa pohjana.⁶⁸ Viipurin piispa Olaus Elimaeus ilmeisesti arvosti enemmän alkuperäisversioita ja otti ne omaan virsikirjaeditioonsa vuonna 1621.⁶⁹

Tuntemattoman runoilijan antama malli saattoikin olla yksi vaikutte sekä Hemminki Maskulaisen että virsikirjaan viisi runoa kirjoittaneen Petrus Melartopaeuksen valintojen taustalla, kun he Finnosta ja Agricolasta poiketen lisäsivät luterilaisen virren keinovalikoimaan runsaan alkusoinnun käytön eivätkä karttaneet paikoittaisia kalevalamitan kaltaisia säerakenteita. Kalevalamitan kaltaisuus on esimerkiksi Maskulaisen *Resonet in laudibus* -hymnin seitsentavuisissa trokeesäkeissä (+---+---) ilmeistä:

LAuluja nyt laskecam,
Jumalasta jutelcam,
Joulu virsi veisadcam...⁷⁰

Virren kolmisäkeiset säkeistöt jatkuvat kahdeksansäkeisellä kertaumalla. Kertauman trokeiset säkeet on taitavasti rakennettu laulun sävelmän ja latinankielisen tekstin hieman varioivan mitan (+---+---+---) mukaan.

Jesus caunis helmas macais Maarian,
Gabrielin ennustus on täytetty,
Eija, Eija, Neidzy nuori sikjän sai,
Ilman miehet Pojan toi, qvin caicki loi,
Tydhy tähän pilttin vähän, pilttin vähän, Israel,
Älä lunastajat toista toevo sill.
Tosin cunnjan Cuningas Emanuel,
Neidzest nuorest syndyi, sanoi Gabriel.⁷¹

67 Lehtonen & Kallio 2017.

68 Lehtonen & Kallio 2017; Rapola 1934.

69 Hallio 1936, 124–125; Rapola 1934.

70 VKK Hemm1605-135:1.

71 VKK Hemm1605-135:1.

Tämä joka säkeistössä samanlaisena toistuva kertauma asettuu kauaksi kalevalamitan perushahmosta ja kuulokuvasta. Suurin osa laulun lyhyistäkin trokeesäkeistä ei noudata kalevalamitan tavupainosääntöjä, eikä laulussa juuri näy murrelmasäkeen kaltaisia rakenteita. Sama näyttää pätevän Maskulaisen ja Melartopaeuksen virsiin laajemminkin: silloinkin kun yksittäiset alkusointuiset säkeet muistuttavat kovasti perinteistä suullista runoa, erottavat riimi, säkeistömuoto, käytetyt sävelmät, lyhyemmät tai pidemmät säkeet ja mahdolliset kertaumat virsikirjan virret suullisesta kalevalamittaisesta runosta.

Hemminki Maskulaisen virsissä kalevalamittaisten piirteiden käyttö myös vaihteli suuresti. Hän näyttää olleen luova runoilija, jolle oli mahdollista laulusta riippuen varioida erilaisten rakennepiirteiden, kuten riimin, alkusoinnun ja erilaisten tavorakenteiden käyttöä ja suhdetta runon sisältöön. Riimin käyttö oli hänellekin ilmeisen tärkeää.⁷² Valtaosa virsikirjan lauluista on esikuviltaan ja yleishahmoltaan jambisia, mutta Finnosta poiketen joukossa on myös joitakin trokeisia virsiä.⁷³ Alkusoinnun ja kalevalamittaa muistuttavien säerakenteiden käyttö näyttää olevan keskimäärin vahvempaa Hemmingin vuonna 1616 ilmestyneessä *Piae Cantiones* -suomennoksessa kuin vuoden 1605 virsikirjassa.⁷⁴ Julius Krohn katsoi alkusointua, parallelismia ja kalevalamitan kaltaisia säerakenteita esiintyvän eniten niissä Hemmingin virsissä, joille ei ole ulkomaisia vastineita.⁷⁵ Varsinaista riimitöntä, säkeistötöntä kalevalamittaa virsien joukossa ei näy.

Kalevalamitan piirteitä säkeistölliseen ja riimilliseen lauluun soveltavien runojen jälkeen kaikki mahdollisuudet erilaisiin sovelluksiin olivat auki. 1600-luvun kuluessa sepitetyissä uusissa, vuoden 1701 virsikirjaan lisätyissä virsissä alkusointuisuutta esiintyy lähes yhtä paljon kuin Hemmingillä.⁷⁶ Tunnetuin ja arvostetuin esimerkki kalevalamitan

72 Vuoden 1605 virsikirjan poetiikasta ks. esim. Krohn 1862; 1880; Kurvinen 1929, 71–81; Kurvinen 1941, 10–38; Laitinen 2005; Lehtonen & Kallio 2017; Lempiäinen 2000; Viinamäki 2005.

73 Kurvinen 1941, 207.

74 VKK Hemmi1605; Hemmi1616; ks. myös Neitsyt Mariasta, s. 234–238.

75 Krohn 1862, 37.

76 Lehtonen 2016; ks. myös luku *Pahat pakanat*.

piirteiden käytöstä 1600-luvun lopun virsissä on Johan Cajanuksen alkuaan vuonna 1683 arkkipainatteenä ja sittemmin virsikirjassa (1701) julkaistu runo:

ETkös ole Ihmis parca
aiwan arca,
Coscas itket ylen öitä,
Coscas suret suuttumata,
puuttumata,
Coucon mustan Murha-töitä...⁷⁷

Runo koostuu kalevalamittaisista säkeistä ("ETkös ole Ihmis parca"), joista osaa on jatkettu puolikkaalla, edellisen kanssa riimillisellä säkeellä ("aiwan arca"). Rakenne on taidokas, oivaltavasti perinteisen mitan ominaisuuksia hyödyntävä ja samalla sitä aivan uudeksi muuttava. Vuoden 1701 virsikirjassa säkeitä oli muokattu lyhyemmiksi, jolloin kalevalamitan kaltaisuus ja paikoin alkusointuisuuskin hieman väheni: "Ettäs itket yli öit,... Coucon mustan murhatöit."⁷⁸

Kalevalamittaisen runon piirteiden soveltajana Hemminki Maskulainen ei siten ollut satunnainen poikkeus, vaan hänellä oli sekä edeltäjä, aikalaiskumppani että seuraajia aina 1800-luvulle asti. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että virsilaulussa oli olennaista rakentaa runot tiettyjä eurooppalaisia sävelmä- ja säkeistörakenteita ja kuulokuvia mukaileviksi ja että luterilaisten virsien lajillisiksi tunnuspiirteiksi myös suomen kielellä muodostuivat riimi, säkeistömuoto ja jambinen yleishahmo. Riimitöntä kalevalamittaa ei ollut mahdollista käyttää luterilaisissa virsissä. Hyvin vahvoja perinteisen suullisen runon piirteitä on silti useissa sekä vuoden 1605 että vuoden 1701 virsikirjoissa julkaistuissa uusissa virsissä.

77 Rapola 1959, 119–121.

78 VKK WK1701-278:1-367.

Kirjalliset runot

Suomenkielisten kirjallisten oppineiden runojen synty ja kehitys on monin tavoin rinnakkainen virsilaulun kanssa. Ensimmäiset ja laajimmalle levinneet oppineet runot olivat kirkollisten kirjojen – kuten virsikirjojen – esipuhe-runoja. Agricola vältti alkusointua ja Hemminki Maskulainen otti sen myös esipuhe-runouden osaksi. Kirjallisten runojen kohdalla tuli kuitenkin lopulta 1600-luvun loppupuolella mahdolliseksi käyttää myös riimitöntä, suullisen kaltaista kalevalamittaa. Esipuheiden ohella kirjoitettiin myös moninaisia onnittelu- ja surunvalittelurunoja, kronikka, huoneentaulu ja pitkä messiadi.

AGRICOLASTA ALKAVA KNITTELIMITTA

Ensimmäiset suomalaiset kirjalliset, kirkollisen laulun piiriin kuulumattomat runot ovat Mikael Agricolan esipuhe-runoja. *Abckirian* (1543), *Rucouskirian* (1543), *Davidin psaltarin* (1551) sekä *Vanhan testamentin* joidenkin kirjojen suomennosten (1551, 1552) esipuheissa Agricola käytti tuon ajan saksan- ja ruotsinkielisissä esipuheissa yleistä, knitteliksi (myös kalikka- tai ketjusäkeeksi) kutsuttua mittaä, joka oli väljä-rakenteinen neli-iskuinen, riimillinen parisäe.⁷⁹ Agricolan knitteli on pääosin neli-iskuinen, sanapainoon perustuva mitta: (-)++-++(+), jossa yhteen runoasemaan voidaan ilmeisesti sijoittaa yhdestä kahteen tavua. Agricolan säkeet pidentyvät ajan myötä: säkeissä on *Abckiriassa* 8–9 tavua, *Rucouskiriassa* lähinnä 8–10 tavua, *Vanhan testamentin* osien esipuheissa 8–11. Alkusointua tai kalevalamitan kaltaisia tavurakenteita ei esipuhe-runoissa juuri näy.

Kielentutkija Kaisa Häkkinen on julkaissut Agricolan runot yhtenä kokonaisuutena nykyortografialla selityksineen, mutta yksityiskohtaisia mitta-analyyssejä ei Agricolan esipuhe-runoista ole tehty. Syyt ovat melko selviä: niiden väljämuotoisia säkeitä on usein mahdollista tulkita useammalla tavalla. Runot eivät vastaa 1600-luvulta 1900-luvulle asti vallinneita säännöllisen, yksiselitteisen runomitan ihanteita. Esimerkiksi *Rucouskirian* esipuhe alkaa eskatologisella jaksolla:

79 Häkkinen 2012c; 2015, 59; Lilja 2003; 2006, 210–218, 443–461; Greene 2012, 770–771.

NYt on se waralinen aijca.
quin iocapaijcas cwlu maalla
Josta Christus ia Apostolit.
hartast puhuijt ia cwlutit.
Etteij ollut Mailman alghust.
Swremat tuskat, quin ouat lopust...⁸⁰

Vaikuttaa selvältä, että Agricola itse ajatteli kirjoittavansa sitä pariimillistä mittaa, jota on ollut tapana kutsua knitteliksi. Yleensä tällä tarkoitetaan väljä sääntöistä pariimillistä säettä, jossa on neljä (joskus kolme tai viisi) iskuja. Yleensä säkeet ovat kesuuran kahtia jakamia ja mahdolliset pituusvaihtelut esiintyvät tyypillisesti säepareittain. Saksankielisellä alueella knitteli on käsitetty ensisijaisesti kirjallisena, 1400-luvulla kehittyneenä mittana, jonka säännöt hiljalleen tiukentuivat mutta joka joutui halveksunnan kohteeksi Martin Opitzin runousopin (1624) myötä.⁸¹ Knittelillä kirjoittivat esipuheita sekä Luther että Olaus Petri, ja kirjallisuudentutkija Vilho Suomi mainitsee aikakauden tunnetuimman saksalaisen knittelin käyttäjän Hans Sachsin kirjoittaneen ”Lutheria ja hänen esiintymistään ylistävän runon *Wittenbergin satakieli*.”⁸² Mitta oli luonteva valinta uskonpuhdistusajan kirkollisten kirjojen esipuheisiin.

Samankaltaisella mitalla oli kuitenkin kirjoitettu Ruotsissa jo 1300-luvun *Eerikinkronikka* ja ritariromantiikkaan liittyviä käännöslauluja (*Eufemiavisor*). Sitä käytettiin keskiaikaisissa ruotsinkielisissä rukouksissa ja kristillisissä lauluissa. Erilaisia kertaumia käyttävät suulliset balladitkin rakentuivat usein knittelin periaattein rakentuville riimillisille säepareille. Kirjallisuudentutkija Eva Liljan tulkinnan mukaan ruotsin knittelimita saattoi syntyä ennemminkin aleksandriinisäkeiden vaikutuksesta muinaisskandinaavisten mittojen muuntuessa ja riimilistyydessä kuin suoraan saksalaisen knittelin vaikutuksesta.⁸³ Toisaalta

80 Agricola I, 90.

81 Opitz 1624; Gasparov 1996, 194–197; Greene 2012, 770–771.

82 Suomi 1963a, 247.

83 Lilja 2006, 204–213; Lilja 2003.

kielentutkija Andreas Widoff pohtii, onko väljämuotoista ja usein tulkinnanvaraista ruotsinkielistä knittelä edes mahdollista laskea varsinaiseksi runomitaksi.⁸⁴ 1500-luvulle tultaessa ruotsin ja saksan kielillä joka tapauksessa sekä kirjoitettiin että laulettiin väljin riimillisin parisäkein ja säkeistömuodoin.⁸⁵ Riimillisen kansanlaulun aineistot hyvin tunteva kansanmusiikintutkija Anneli Asplund on todennut, että knittelien tyyppistä mittaa näyttää esiintyvän myös myöhempien vuosisatojen suomenkielisisä suullisissa lauluissa, mutta sitä ei ole käytännössä lainkaan tutkittu tai kartoitettu.⁸⁶ Paririimillinen knitteli oli siis paitsi germaanisen ja skandinaavisen reformaation esipuhe- ja runojen kieli, myös ruotsinkielisten kronikoiden, runojen ja kansankielisten kristillisten laulujen muoto ja säkeenmuodostuksen periaatteiltaan samankaltainen riimillisen suullisen laulun skandinaavisten laulujen kanssa.

Siinä missä Finno oli vaikuttanut saksalaisesta riimillisestä, säkeistöisestä virsilaulusta, näyttävät Agricolalle olleen läheisempiä vapaimmittainen liturginen laulu ja kirjoitetun runon osalta knittelimittainen parisäe. Varmaa on, että ruotsin- ja saksankielinen knittelimita oli Agricolalle tuttu – ja samankaltaisille periaatteille rakentuvia ruotsinkielisiä kirjallisia runoja, propagandalauluja, kristillisiä rukouksia ja lauluja sekä balladeja oli ilmeisesti ollut Suomen rannikkoalueilla kuultavissa useamman sata vuotta.

Agricolan vuosina 1543–1552 julkaisemien runojen jälkeen lähteaineistossa on kolmenkymmenen vuoden tauko ennen Jacobus Finnon virsikirjaa, jonka esipuhe on proosamuotoinen ja virret riimirakenteeltaan ja syntaksiltaan pääosin säkeistömuotoisia. Vaikka Finnon virsiä usein luonnehtii Agricolan knittelin kaltainen väljyys, rakentuvat ne yleensä parisäettä pidemmille riimikaavoille ja säkeistörakenteille, ja säetyyppien kirjo on laajempi. Finnon virsikirjan jälkeen, vuonna 1589 julkaistiin Vlnassa kuningas Sigismundille osoitettu juhlakirja, joka sisälsi myös suomalaisen Valentinus Thomaen kuninkaalle kirjoittaman tervehdysrunon *Rhythmi finlandici in adventum* (rinnalla nykysuomennos):

84 Widoff 2013.

85 Ks. esim. Hildeman 1950; Hyllén-Cavallius & Stephens 1853; Jonsson 1967; Lundgreen-Nielsen & Ruus 1999, 13–14; Nordqvist 2015; Solberg 2008.

86 Anneli Asplund, suullinen tiedonanto.

Terven meile SIGismunde tule,
Nyn caicki cansa Vilnas lule.

Iumala quin caicki hyuin loij,
Kytetti olkon joka tänne toi.
Sinua surest toiuoi, päiuä ja öö.
Ninquin iokainen todistamme
möö...⁸⁷

Terve meille Sigismund tule(e),
Nyt kaikki kansa Vilnassa
luule(e).

Jumala kuin kaikki hyvin loi,
Kiitetty olkoon, joka tänne toi.
Sinua suurest toivoi päivä ja yö,
Niin kuin jokainen todistamme
myö.

Runo on melko lähellä Agricolan riimillisiä, alkusoinnuttomia esipuhe-
runoja, joskin sen säkeet ovat yhdeksästä peräti neljääntoista ta-
vua pitkiä. Lauserakenteet ovat vaikeaselkoisia. Agricolan ja Valentinus
Thomaen jälkeen tämänkaltainen knittelimita näyttää katoavan oppi-
neista lähteistä. Kyseessä voi olla näköharha: Tässä tutkimuksessa liiku-
taan pääosin myöhemmin julkaistujen aineistojen varassa, ja yleensä
historiasta on ollut tapana nostaa esiin tutkijoiden ja julkaisijoiden hie-
noimpina pitämiä runoja. 1600-luvun runoaineiston perinpohjainen
läpikäynti voisi siten muuttaa knittelimitan käytöstä saatavaa kuvaa.
Toisaalta kansankielisten kirjallisten runojen pohjoiseurooppalaiset
ihanteet muuttuivat ilmeisen nopeasti 1600-luvun myötä, joten knitteli
saattoi tosiaan jäädä kirjallisesta käytöstä. Oppineen kirjallisen runou-
den valtavirta alkoi muuttua tavuluvultaan ja painosuhteiltaan säännöl-
lisemmäksi ja toisaalta siihen alkoi ilmestyä kalevalamitan piirteitä, nä-
kyvimpänä alkusointu.

RIIMILLINEN ALKUSOINTUINEN PARISÄE

Kuten virsissä, suunnan kääntäminen kalevalamittaisen suullisen runon
kuulokuvien välttämisestä alkusoinnun ja joidenkin muiden piirteiden
suosimiseen tiivistyy esipuhe-
runojenkin kohdalla Hemminki Masku-
laisen virsikirjaan. Ensimmäisen vuoden 1605 painoksen esipuhetta ei
ole säilynyt, mutta vuosien 1607 ja 1630 painoksien perusteella siihen
on kuulunut lyhyt proosajohdanto ja sen jälkeen suomalaiselle käyttäjä-
kunnalle osoitettu runo:

87 Suomi 1963a, 260.

Hyvän suova	Suomalainen,
Jotain jouteld	laolavainen,
Herran töitä	tunnustele,
Herran hyvyt	Ylistele,
Ja maas kielell	Jesust kijttä,
Mitä teki	muista nijtä:
Opin ollen	autuan anda,
Lohdhutuxen	caunin canda,
Tämä vähä	virsi kiria,
Oppimahan	ole virjä.
Äläs ennen	näitä laita,
Edk he heicod	olla taita,
Cuin caunimbit	edhes tuodan,
Jotc sun saavas	kyllä suodan.
Mester Jacoin	jalo lue,
Ennen tehty	esipuhe,
Cateit vastan	vastauxex
Mielen maux heil	Ja suun suuttex. ⁸⁸

Esipuheen rakenne yleisine, raamatullisine proosateksteineen ja paikallisempine, suoraan lukijalle osoitettuine runojaksoineen on kuin luvussa *Pahat pakanat* käsitelty Agricolan *Daudin psaltarin* alkupuhe pienoiskoossa. Hemminki Maskulaisen käyttämä paririimillinen mitta on aikalaistulkinnassa saattanut liittyä Agricolan esipuheissaan käyttämän knittelimitan traditioon, mutta tälle mitalle Hemminki teki saman kuin virsille: tutunomaisti lisäämällä runsaan alkusoinnun, mutta piti samalla erillään perinteisestä suullisesta runosta rakentamalla mitan toisenlaisen peruskaavan pohjalle.

Esipuheruno kuitenkin eroaa selvästi Maskulaisen julkaisemien virsien mitoista. Se on säkeistötön ja tiukan trokeinen: painolliset tavut niiden pituudesta riippumatta on yleensä sijoitettu runon painollisiin asemiin. Kalevalamitan murrelmasäkeitä ei ole käytössä, joskin painollisia tavuja voidaan niiden pituudesta välittämättä satunnaisesti sijoittaa

88 Hemminki Maskulainen 1607, esipuhe.

myös runon painottomiin asemiin (Cuin **caunimbit** Edhes tuodan). Ennen hymnologi Suvii-Päivi Kosken löytöä, vuoden 1607 painosta, oli Hemminki Maskulaisen virsikirjan ajoittaminen vaikeampaa ja esipuhe-runon mitta näytti väljemmältä.⁸⁹ Vuoden 1630 painoksessa muutamia esipuhe-runon sanamuotoja on muutettu (Jacoin – Jacobin; sun – sinun), minkä johdosta muutaman säkeen alkupuoliskon tavumäärä on kasvanut ja tiukka trokeinen säännöllisyys liudentunut. Vuoden 1607 painoksessa esipuhe-runon säkeet ovat säännöllisen kahdeksantavuisia. Alkusointua on yhtä runsaasti kuin Tukholman käsikirjoituksen virsisä: yksi tai kaksi alkusointuparia jokaisessa säkeessä yhtä säettä lukuun ottamatta, jossa siinäkin samankaltaisia äänneitä (ä-e, l-n) ja sisäsointuja ("Äläs ennen Näitä laita").

Hemmingin esipuhe-runono on hämmäntävä yhdistelmä Agricolalta tuttua parisäerakennetta (riimillinen neli-iskuinen parisäe kesuuroineen), tiukkaa trokeista säntillisyyttä ja säkeiden tavuluvun vakautta sekä ylenpalttista perinteisen suomalaisen suullisen runon alkusointua. On kuin hän mitan vaatimusten moninaisuudella ja runon liioitellulla säntillisyydellä kääntäisi esipuheen perinteisen apologeettisen sävyn: tehkääpä itse perässä! Esipuhe-runono näyttää osaltaan, että vaikka Hemmingin virsikirjan virsiä on myöhemmin moitittu vaihtelevan pituisista säkeistä,⁹⁰ osasi hän halutessaan tehdä myös säännöllistä runoa. Vaihtelevan pituiset virsisäkeet eivät kerro taidon puutteesta vaan jostain muusta, kuten esteettisistä ihanteista, runoilijan ensisijaisista päämääristä tai kiireestä.

Piae Cantiones -kokoelman suomennoksen esipuheessa vuonna 1616 Hemminki Maskulainen noudattaa samankaltaista, mutta hieman väljemmin toteutettua mitta. Trokeisten säkeiden tavuluku varioi kahdeksan ja kymmenen välillä, mutta niihin voi edellisen esipuhe-runon pohjalta tulkita samankaltaisen, yleensä neljä tavua säkeen loppupuoliskoon erottavan kesuuran. "Ylimääräiset" tavut mitä ilmeisimmin sijoittuvat kalevalamitan kaltaisesti säkeen alkupuoliskoon. Poikkeukset tähän ovat suluissa esitetyissä säkeissä 5 ja 6 sekä säkeessä 18 ("Suoma|laisill| tet-tävax| tehdyd", jossa on joko viisi tavua kesuuran jälkeen tai kesuuran

89 Koski 2016.

90 Esim. Kurvinen 1929, 78; Kurvinen 1941, 37.

ylittävä murrelmasäkeen kaltainen, mutta tavunpainoista piittaamaton rakenne ”Suomalai|sill tet|täväx| tehdyh”). Runon sisältö on sangen samankaltainen virsikirjan esipuhe-runon kanssa.

Maskulaisen virsikirjan jälkeen seuraava säilynyt suomenkielinen runo on Wittenbergissä opiskelleen Olaus Georgii Suomalaeniuksen valituksella alkava onnitteluruno Turun katedraalikoulun rehtorin Joachimus Stutaeuksen häihin vuonna 1609:

Hoy, hoy suosinen Sukuni!
Quing niin vnhodhat Ukuni⁹¹?
Fyiffyi Poutack vaiko halla
Mick on olla Suomen-maalla
Ettei siellä löytä enää
Tervett kättä taikka nenää...⁹²

Vaikka runon kömpelöltä vaikuttava ulkoasu ja lauserakenne hämäävät, on Suomalaenius ilmeisesti historian ensimmäinen kalevalamitan säerakenteiden koko kirjon kirjallinen käyttäjä. Hemminki Maskulaisen tavoin säkeissä on säntilliset kahdeksan tavua. Säkeiden syntaksi rakentuu riimin varaan ja alkusointua on melko harvassa, mutta säkeiden tavarakenne on lähes moitteetonta kalevalamittaa murrelmasäkeineen (säkeet 1 ja 2). Viidennessä ja kuudennessa säkeessä esiintyy lyhyt painollinen tavu säkeen painollisessa asemassa, mikä on tyyppilistä länsisuomalaiselle myöhemmälle suullisellekin kalevalamitalle. Samantyyppisiä ovat Olaus Suomalaeniuksen erään latinankielisen onnittelurunon lopuksi kirjoittamat kuusi säettä.⁹³ Melko samanlainen on tyyliltään myös piispa Ericus Sorolaisen *Postillan* toiseen osaan vuonna 1625 sisältyvä piispan apulaisen ja teoksen postuumin toisen osan toimittaneen Olaus Petri Sämingensiksen laatima kiitosruno:

91 ”Ukuni” tarkoittaa ilmeisesti ”valitukseni, itkuni” (Elina Heikkilä, sähköpostikirjeenvaihto).

92 Suomi 1963a, 261.

93 Ks. Suomi 1963a, 261.

Syy sinul on Suomi swri,
HERral ioca armost jwri,
Monet lajiat sinul canda,
Sydhämestäns kijtös anda.
Joc eij caucan Aica sijttä,
Tämän lajian sinul lijttä,
Miehen cwloisan Turusa,
Hän yösherät Lopusa...⁹⁴

Riimillisten runosäkeiden tavurakenne on taas tyyppillistä länsisuomalais-tyylistä kalevalamittaa: Lyhyet painolliset tavut saavat sijaita joko runon painollisissa tai painottomissa asemissa, mutta pitkät painolliset tavut eivät yhtä poikkeusta lukuun ottamatta sijoitu säkeen painottomiin asemiin. Alkusointua on niukalti, murrelmasäkeitä esiintyy. Tavuja on säännölliset kahdeksan joka säkeessä.

Jo näiden muutaman säilyneen runonkin pohjalta näkyy mahdollisten poeettisten valintojen suuri kirjo. Kaikista edellä esitellyistä pariimillisistä runoista on perusteltua olettaa, että niiden kirjoittajat ovat hahmottaneet ne samaan lajiin tai jatkumoon kuuluvaksi. Heille kaikille yhteistä on säepareina ilman näkyviä laajempia säkeistorakenteita etenevä riimillinen, neli-iskuinen runo, lajeina on kirjallinen esipuhe ja onnittelu- tai kiitosruno. Tämän runomuodon suhteita muihin runon lajeihin he ovat kuitenkin hahmottaneet erilaisin tavoin. Erottavia tekijöitä ovat suhtautuminen alkusointuun, säkeiden tavumäärään sekä painollisten tavujen sijoittumiseen. Yllättävää on se, että varhaisimpien kirjallisten runojen joukossa on näinkin vakaata kalevalamitan trokee- ja murrelmasäkeiden rakenteiden käyttöä: aikaisemmin tämä on ilmeisesti jäänyt huomaamatta, koska päähuomio on kiinnittynyt riimiin, alkusointuun sekä runon poetiikan ja kielikuvien puhuttelevuuteen ja koska runojen lauserakenne ja tyyli ovat kaukana suullisesta, riimittömästä kalevalamitasta. Samoin on yllättävää, että oppineen, liioitellun alkusointuisen, tavuluvultaan ehdottoman säntillisen paririimin historia alkaa jo Hemminki Maskulaisesta – ennen vuoden 1607 virsikirja-

94 Suomi 1963a, 262.

painoksen löytämistä hänen esipuhe-runonsa vaikutti tavumääriltään vaihtelevammalta.

1600-luvun puolivälissä alkaa suomenkielisissä lähteissä näkyä myös virsimittoihin ja antiikin mittoihin perustuvia kirjallisia runoja, ja 1660-luvulla alkaa lähteisiin ilmestyä riimitöntä kalevalamittaa. Suomenkielisten säilyneiden runojen ja painotuotteiden määrä lisääntyy Turun akatemian (1640) ja kirjapainon (1642) perustamisen jälkeen. Turun akatemian opinnäytteiden yhteydessä opiskelijoiden ystävät laativat usein onnittelurunoja. Kuninkaiden kruunajaisiin ja sekä kuninkaallisten että muiden merkkihenkilöiden häihin, syntymäpäiville ja hautajaisiin laadittiin pieniä runopainatteita. Turun yliopistonkin piirissä latina, ruotsi ja muut klassiset ja modernit eurooppalaiset kielet olivat koko vuosisadan suomea yleisempiä runokieliä. Suomenkielisen kirjallisen runouden piirissä riimillinen, kalevalamitan piirteitä vaihtelevin tavoin hyödyntävä parisäe on kuitenkin 1600-luvun valtamuoto.⁹⁵

Vuonna 1658 kirjoitettiin ensimmäinen kansankielinen runomittainen historian esitys, turkulaissyntyisen Tammelan kirkkoherran Laurentius Petri Aboicuksen kronikka *Ajan-Tieto*. Kronikka keskittyy kirkolliseen historiaan. Aboicus julkaisi myös saarnakokoelmia ja tallensi ensimmäisen laajemman suomalaisten, pääosin kalevalamittaisten sananlaskujen kokoelman, jonka hänen vävyensä Henrik Florinus julkaisi vuonna 1702.⁹⁶ Hänen kronikkansa koko otsikko kuuluu *Synopsis Chronologiae Finnonicae Rythmica Eli Ajan Tieto, Suomenmaan menoist ja vscost, erinomaisest Suomen Pispoist cuning Kuningan ajall, Lyhykäisijn rijmein coottu*. Omistuskirjoitukset ovat proosaa – teoksen muoto nimeetään myös termillä ”yxikertaiset Rijmit”.⁹⁷ Kronikka alkaa Pyhästä Henrikistä lähtevällä piispojen runomuotoisella luettelolla, johon on marginaalin merkitty piispojen järjestysnumeroita, kuninkaita ja tapahtumien vuosilukuja:

95 Melander 1928; Sarajas 1956, 51–89.

96 Florinus 1987; Heininen 2000a.

97 VKK LPet1658-A1a–A1b.

Pispa suuri Suomenmaalle
Papix pandu pacanoille
Henrick ensin Engelandist
Sepä seurais tänne Ruodzist
Corkiat Erick Kuningasta
Suomeen silloin culkewaista;
Se sitt Suomes cansaa casti,
Suomalaiset vscoon saatti.
Jota pacanat pahax panit,
Taca ajoit, tyhmäst tapoit.⁹⁸

Ajan-Tieto on kirjoitettu alkusointuisella, riimillisellä parisäkeellä. Pääosa säkeistä on tavunpituuksista piittaamatonta trokeeta, jossa painollisia pitkiä ja lyhyitä tavuja esiintyy jonkin verran myös runomitan painottomissa asemissa. Säkeissä on pääosin 8–9 tavua, joskus kymmenen. Runon alku on mitaltaan säännöllisintä, loppupuolella esiintyy pidempiä ja painorakenteiltaan epäsäännöllisempiä, Agricolan käyttämää kniteliäkin lähentyviä säkeitä (”Ett näin wirastans warin piti, Sill oli Pispax tuleman witi”). Runo loppuu kuninkaalle esitettyyn toivomukseen suojella maata venäläisiltä ja pitää hyvät piispat ja papit opettamassa. Viimeinen säepari on ilmeisesti vapaamittainen rukous: ”Anna Herra Rauha caikille maacunnille, Onni ja terweys cullakin sädylle”.

Vaikka Aboicus oli sananlaskukokoelmansa perusteella kiinnostunut kansanperinteestä ja vaikka hän kirjoittaa alkusointuisella kalevalamittaa muistuttavalla paririimillä ja aloittaa kronikkansa piispa Henrikistä, ei Henrikiä kuvaavissa alkusäkeissä ole yhtymäkohtia *Piispa Henrikin surmavirren* tallenteisiin. Lähempänä lakoninen juoni ja runonpätjän sanasto on Hemminki Maskulaisen *Ramus virens* -virren suomennosta vuodelta 1616, mutta suoria säelainoja ei tässäkään ole.⁹⁹ *Ajan-Tieto* ei myöskään noudata kalevalamitan tavunsijoittumissääntöjä. Aboicuksen kohdalla onkin mahdollista todentaa, että hänen tapansa käyttää alkusointuisia riimillistä parisäettä ei suinkaan johtunut tietämättömyydestä

98 VKK LPet1658-A2a.

99 VKK Hemm1616-116; ks. s. 459–468.

– hänen sananlaskukokoelmastaan melko suuri osa on runsaasti tyyli-
puhdasta riimitöntä kalevalamittaa – vaan se on ilmeisesti tietoinen,
aikakauden kirjallisen runon konventioihin ja kenties myös länsisuoma-
laisen suullisen runon monimuotoisuuteen liittyvä valinta.

Kalevalamitan piirteitä vaihdellen lainaavalla riimillisellä parisäkeellä
kirjoitettiin myös muita kirkollisia, seurakunnille suunnattuja tekstejä.
Turun tuomiokirkon kappalainen Jonas Mennander julkaisi vuonna
1699 kristillisen huoneentaulun *Huonen-Speili* kalevalamittaa muis-
tuttavalla, hyvin alkusointuisella, mutta Aboicuksen tavoin riimeihin ja
trokeesäkeisiin nojaavalla mitalla. Kuten yleensä aikakauden kirjallisissa
runoissa, *Huonen-Speilin* lauserakenne on sangen kaukana suullisen
kalevalamittaisen runon tyylistä.¹⁰⁰

SUULLISENKALTAINEN KALEVALAMITTA

1600-luvun loppupuoliskolla oppineitten kirjallisten runojen joukkoon
ilmestyy myös riimitöntä, klassista kalevalamittaa. Yllättäen ensimmäi-
set kaksi riimitöntä klassisen kalevalamittaista oppinutta runonpätkää
ovat kuitenkin jo tulevan piispan Olaus Elimaeuksen opintomatallaan
Rostockissa vuonna 1602 Axel Oxenstiernan ja Tukholmassa vuonna
1613 Olaus Laureliuksen muistokirjoihin kirjoittamat kaksi sananlasku-
runoa. Ne ovat tyyliltään täysin suullisenkaltaista kalevalamittaa:

Etzi wisaus wisusta
Tawat tutki taitawasta
Nijn sä mailla mainitahan
Monin paikoin paluellahan.

Etzi wisahus wisusta
Tawat tutki taitawasta
Eij Wara wenehtä kadha
Särke mieli miehen päätä.¹⁰¹

¹⁰⁰ VKK: Menn1699; Salokas 1923, 44–50.

¹⁰¹ Nuorteva 1997, 25–26. Florinuksen vuonna 1702 julkaisemista sananlaskuista ja myöhemmistä
aineistoista löytyy säkeiden teemoista kahdesta kymmeneen säkeen pituisia versioita (esim. "Ei särje
mieli Miehen päätä, waicka paljokin olis"; "Ei tuki suowa alenna, wara wenhettä caada" (Flor1702-A7b,
Flor1702-B1a; ks. myös SKVR-tietokanta, runotyyppi *Mieli ei murra miehen päätä*).

Vaikka Elimaeuksen sananlaskurunot ovat tyyli puhdasta alkusoinnun ja parallelismin sävyttämää kalevalamittaa, on kuitenkin huomattava, että ne on sommiteltu nelisäkeisiksi, kahden paralleelisäeparin muodostamiksi kokonaisuuksiksi – ja lisäksi paralleelisäkeiden samankaltaiset sanamuodot luovat runoihin myös riimiparit. Runot siis käyvät täysverisesti – myös syntaksinsa osalta – sekä klassisesta kalevalamitasta että säntillisistä riimillisistä parisäkeistä tai säkeistöistä. Tämä on saattanut olla kirjoittajan tarkoituskin. Lisäksi on huomattava, että käsin kirjoitettujen muistokirjojen runoperinne painottuu sananlaskuihin, joten Elimaeuksen runot liittynevät vahvemmin Agricolan *Rucouskirian* sananlaskusta alkavaan jatkumoon kuin pitkän oppineen paririimin ketjuun.

Varsinaisesti suullisen kaltainen kalevalamitta murtautuu kirjallisiin runoihin 1660-luvulta lähtien. Tällöin etenkin pohjoispohjalaiset opiskelijat alkoivat kirjoittaa onnitelu- ja surunvälittelurunoja riimittömällä, alkusointuisella kalevalamitalla.¹⁰² Kirjallisuudentutkija Annamari Sarajaksen mukaan ilmiö oli sidoksissa kirjoittajien kotiseutuun: Varsinais-Suomesta, Satakunnasta ja Uudeltamaalta kotoisin olevat kirjoittajat käyttivät yleensä riimillistä, tavun pituuksista piittaamatonta, usein tavuluvultaan säännöllistettyä ja alkusointuja ylenpalttisesti käyttävää kalevalamitan muunnelmaa, kun taas etenkin Pohjois-Pohjanmaalta ja Kajaanista kotoisin olevat alkoivat 1600-luvun loppupuoliskolla suosia riimitöntä kalevalamittaa.¹⁰³ Sarajas listaa ilmiölle mahdollisia syitä: suurvalta-ajan antikviteetti-innostus, kirjoittajien kytkökset kuninkaalisen antikviteetikollegion jäseniin sekä lounaissuomalaisia kirjoittajia parempi kansanrunon tuntemus.¹⁰⁴ Ilmiö voi liittyä myös paikallisten suullisten perinteiden eroihin, oppineisiin käsityksiin suullisen perinteen kantamista mielikuvista sekä liikkeessä oleviin näkemyksiin siitä, mitä kirjallisen suomalaisen runon tulisi olla. Esimerkiksi edellisessä luvussa käsitelty Neitsyt Mariaan liittyvä aineisto on hyvä esimerkki siitä, miten myöhemmin tallennettu suullinen runous Savossa, Karjalassa,

102 Ks. Krohn 1862, 113; Laitinen 2006, 53; Sarajas 1956, 54–58, 86–88; Suomi 1963b, 271, 277; Melander 1928, 30, 33–37, 69; 1941, 7–19.

103 Sarajas 1956, 56–58.

104 Sarajas 1956, 57–58; antikviteetikollegion toiminnasta ks. Schück 1932–1944; Widenberg 2006.

Pohjois-Pohjanmaalla, Kainuussa ja paikoin Hämeessäkin usein otti kalevalamittaisempia ja pidempiä muotoja kuin Turun seuduilla. Joka tapauksessa riimistä luopuminen kirjallisessa suomenkielisessä runouudessa on yhtä merkittävä runokielen rekisterin muutos kuin riimin vaikiinnuttaminen Finnon virsikirjassa tai alkusoinnun ja kalevalamitan kaltaisten säerakenteiden ottaminen virsirunouden osaksi Tukholman tuntemattoman käsikirjoituksen ja vuoden 1605 virsikirjassa.

Ensimmäinen riimittömälle suullisen kaltaiselle kalevalamitalle rakentuva pitkä luterilainen uskonnollinen teksti ilmestyi kuitenkin vasta vuonna 1690, kun Kajaanista kotoisin ollut, Inkerissäkin pappina toiminut Matthias Salamnius julkaisi 2265-säkeisen passion *Ilo-laulu Jesuxesta*. Laulu kuvaa lyhyesti Jeesuksen syntymän ja elämänsä ja keskittyy sitten ristiinnaulitsemiseen.¹⁰⁵ Rehtori Yrjö Ora toteaa runon mitan olevan poikkeuksellisen säännöllistä kalevalamittaa verrattuna sekä Salamniuksen edeltäjiin että seuraajiin, vaikka Ilo-laulu selvästi vaikutti myös jälkimmäisiin esimerkiksi vähentämällä lyhennettyjen sanojen määrää.¹⁰⁶ Kansanrunoutentutkija Matti Kuusi huomauttaa lauserakenteen olevan evankeliumitekstin seurailun vuoksi jonkin verran monimutkaisempi kuin on yleistä suullisille runoille; teologisesti runo on ”täysin oikeaoppinen”.¹⁰⁷

Ilo-laulu saavutti suuren suosion sekä oppineiston että rahvaan parissa. Seuraavina vuosisatoina arkkina ilmestyneestä laulusta otettiin 16 painosta. 1800-luvun runonkerääjät törmäsivät siihen kansanrunoja tallentaessaan, toteaa Heikki Laitinen. A. A. Boreniuksen muutaman muistiinpanon mukaan runoa laulettiin tyypillisellä Suomen ja Karjalan alueen viisi-iskuisella niin sanotulla kalevalasävelmällä. Henrik Gabriel Porthan käytti runoa 1700-luvun lopulla runousoppinsa keskeisenä esimerkkinä suomalaisesta runosta – myös kuvatessaan talonpoikien suullista laulua.¹⁰⁸ Salamnius kirjoitti kalevalamitalla myös muistorunon piispa Gezelius vanhemmasta, joka vastasi paitsi Turun hiippakunnan puhdasoppisuudesta myös Inkerin alueen luterilaistamisesta, ja kertoo

105 Salamnius 1690; Kuusi 1998; Sarajas 1956, 86–88.

106 Ora 1909, 102–104.

107 Kuusi 1998.

108 Laitinen 2006, 53–54.

Ilo-laulun esipuheessa tämän pojan ja seuraajan Gezelius nuoremman olleen runon tekemisen ”neuvonandajan” ja rahoittajan.¹⁰⁹ On luultavaa, että Salamnius sai idean lauluunsa ja kenties joitakin runosäkeitäkin inkeriläisistä tai vienankarjalais-kainuulaisista kansanomaisen *Luojan virren* toisinoista – näiden ensimmäistä kertaa Erik Cajanuksen väitöskirjassa vuonna 1697 kahdella säkeellä ja myöhemmin laajemmin Christfried Gananderin sanakirjassa vuonna 1786 tiheämmin siteeratujen, pääosin vasta 1800-luvulta lähtien tallennettujen suullisten runojen on ajateltu ulottavan juurensa keskiajalle.¹¹⁰ Toisaalta *Ilo-laulu* myös vaikutti myöhemmin tallennettuihin kristillisaiheisiin kansanrunoihin. Se saattoi osaltaan myös työntää syrjään aikaisempia kristillisiä suullisia runoja.

Siinä missä 1800-luvulta lähtien ortodoksialueilta tallennetut pitkät kristilliset suulliset runot nostavat usein Neitsyt Marian keskeishahmoksi,¹¹¹ on hän Salamniuksen runossa tietyissä kohdin läsnä hyvin samantavoin kuin edellisessä luvussa käsitellyissä Marian mainitseissa 1600-luvun alun virsissä – ”Jumalan äitinä” ja ”neitona”, jonka nisät ruokkivat Jeesuslasta tai joka XVIII laulussa suree Jeesusta. Pääsiäisen yhteydessä Salamnius korostaa, vuoden 1605 virsikirjan ja luterilaisen puhdasoppisuuden tavoin, ylösnousseen Jeesuksen tapaavan Marian olevan ”Maria Magdalasta”.¹¹² Erityisesti Jeesuksen syntymän, kuoleman ja ylösnousun yhteydessä on viitteitä joulunajan virsiin, Tukholman tuntemattoman kirjoittajan suullisen runon piirteitä käyttäviin hymneihin ja Hemminki Maskulaisen ja Petrus Melartopaeuksen näistä tekemiin versioihin, paikoin Finnoonkin. Esimerkiksi Hemmingin virren *Jesus cuolluis ollessans* sanavalinnat resonoivat monin kohdin *Ilo-Laulun* kanssa: ”Omall voimall kimmop ulos” – ”Ylös haudasta ilolla, astui voimalla omalla”; ”Maa mandere järis liickuis luojan” – ”maa järisi mielellänsä, Wuoret hyppäisit ilosta... Jesus lijckui Maa järisi.”¹¹³

109 Sarajas 1956, 86–88; Salamnius 1690, esipuhe.

110 Ks. SKVR XV 80; Sarajas 1956, 92; myöhemmistä aineistoista ks. SKVR-tietokanta, runotyypit *Hiiden sepän kahlinta*, *Lapsenetsintävirsi*, *Marjavirsi*, *Saunanhakuvirsi*, *Ylösnousemusvirsi*.

111 Ks. s. 322.

112 Ks. Lehtonen & Kallio 2017, 183, 187–90.

113 Salamnius 1690, 77–79; VKK Hemm1605-152.

Kuva maan ja vuorten liikkumisesta Jeesuksen ylösnousteesta on samankaltainen kuin 1800-luvun vienankarjalaisissa loitsuissa yleinen, Kainuussakin esiintyvä *Jumalan tunti* -aihelma:

Liikku ilma liitoksista,
Jääsenistä maa järisi,
Hikueli Hiiien linnat,
Vuoret vaskiset vapisi,
Kaikki tunturit tärisi,
Someret vesinä sousti,
Umpilammit lainehissa
Tullessa Jumalan tunnin,
Avun Herran astuessa.¹¹⁴

Samoin, huomauttaa Kuusi, se muistuttaa *Luojan virren* ”keski-inkeri- läistä kuvausta siitä, miten Luojan ratsastaessa kohti Hiitolaa pyy pärähti, maa järähti, Kiesuksen sydän värähti.”¹¹⁵ Tämänkaltaisten yhteyksien kohdalla on mahdotonta tarkalleen selvittää, missä määrin Maskulainen ja Salamnius ovat käyttäneet jo olemassa olevia kielikuvia ja sanontoja ja missä määrin virsikirja ja *Ilo-laulu* ovat vuorostaan vaikuttaneet seuraavien vuosisatojen suullisiin kulttuureihin.¹¹⁶ *Ilo-laulun Raamattuun* pohjaava kuvaus ylösnoukseen Jeesuksen ilmestymisistä opetuslapsilleen kulkee paikoin kuin Melartopaeuksen tiiviin virren *Jesus nous cuolluis ylös* kulkua, sanontoja ja alkusointupareja säntillisiksi kalevalamittaisiksi jaksoiksi laajentaen: ”Thuomas tutki haavad Herran” – ”Tunsi Thomas- kin totuden, havaitsepi Herran haawat.”¹¹⁷ Vaikka *Ilo-laulun* teemat ovat tiiviisti sidoksissa uuden ajan alun virsirunouteen ja *Raamattuun*, on

114 SKVR I4 499; Kajaanista SKVR XII2 8003; ks. myös SKVR-tietokanta, haku: ”Jumalan tunnin”, laajempi variaatiokirjo haulla: ”maa järisi”.

115 Kuusi 1998.

116 Esimerkiksi vienalaisella Simana Sissosella näyttää olevan suoria vaikutteita *Ilo-laulusta* (SKVR VII1 314 viite; ks. myös *Lemminkäisen virsi* VII1 835).

117 Joulunajan virsistä ks. VKK Hemm1605-123–Hemm1605-144; kalevalamitan piirteitä hyödyntävistä pääsiäisajan virsistä ks. *Jesus nous cuolluist ylös* (VKK Hemm1605-161); *Jesus cuolluis ollessans* (VKK Hemm1605-152); *JEsus Isäns tahdhon täytti tääll* (VKK Hemm1605-166); Tukholman käsikirjoituksen virsistä ks. Rapola 1934; ks. myös VKK Hemm1605-76.

siinä runsaasti myös Kuusen ja kirjallisuudentutkija Viljo Tarkiaisen tarkemmin kartoittamia kansanomaisia kielikuvia ja yhteyksiä myöhemmin tallennettujen suullisten runojen säkeisiin, esimerkiksi Ritvalan helkajuhlan *Mataleenan virteen*, *Viron orjan virteen*, *Lemminkäiseen virteen* sekä loitsurunouden kristillisiin teemoihin.¹¹⁸ Tämä on selkeää esimerkiksi osiossa *Jesuxen Helvettin alasastumisesta*:

Culki cuoleman cuilla,
Hiitten Wainiot waelsi;
Paha paicka hämmästypi,
Culkiesa caickein Luojan,
Paiscas Porttinsa lujasti,
Ovet luckohon osaisi...
Jesus astupi lähemmä,
Liki Linnaa piruen...
Pani connat Cahlehisijn,
Häjijn Helwetin hajotti...

Mielikuvat Hiiden väen kahlehtimisesta ovat huomattavan samankaltaisia kuin toisaalta Vienen Karjalasta, toisaalta Inkeristä 1800-luvulta lähtien tallennetuissa *Ylösousemusvirren* ja *Hiiden sepän* kahlinnan yhdistelmissä.¹¹⁹

Ilo-Laulun pitkähkö, tiheillä viitteillä *Raamattuun* varustettu esipuhe alkaa toisesta näkökulmasta kuin yli sadan vuoden takaiset, luvussa *Pahat pakanat* käsitellyt Agricolan *Psaltarin* ja Jacobus Finnon virsikirjan esipuheet. Jumalan tunteminen on ”täydellinen vanhurscaus” ja ”iancaickisen elämän Juuri”. Pakanat – joista mainitaan antiikin filosofit – ovat kirjoittaneet ja ajatelleet paljon hyviä asioita, mutta Jumalan antama viisaus ja tieto Jumalasta heiltä puuttui. Jumalan oppii tuntemaan ainoastaan Jeesuksen johdatuksen kautta, ja tämän johdatuksen saatuamme ja valkeuteen päästyämme olemme ”welcapäät kiittämään

118 Kuusi 1998; Tarkiainen 1922, 68–73.

119 SKVR-tietokanta, runotyypit *Hiiden sepän kahlinta*; *Ilo-laulun* kansanomaisista jaksoista ks. Kuusi 1998; Sarajas 1956, 87–88; Tarkiainen 1922, 69.

hänen armons”. Tästä kiitoksen halusta kertoo Salamnius työn tehneensä. Näkökulma on sangen erilainen kuin sadan vuoden takaisilla edeltäjillä. Kolmannella kapealla aukeamalla seuraa runomuotojen kantamien merkitysten tulkinnan kannalta mielenkiintoinen kohta:

Waan että tämä on tehty niillä suomalaisten tykönä hywin tutuilla Runoi wärsyillä ei ole Ihmex otettawa. Sillä nijncuin muilla kielillä on heidän erinomainen wärsyiensä muoto, joca yxikertainen Puhe suloisexi lauluxi käättään, niin ei ole meidän Suomen=Kieli täsä asiasa wähin osasta, Ja waicka me sen kyllä tiedämme, että tämän caltaisen Runolauluin cautta on ennen monda luwatoinda Asia coconpandu ja laulettu, Niin taita se sitä wähemmän tätä edesottamista estä cuin että meidän pitäis sen yhteisen Puheen sentähden poisheittämähän, etä se usein wäärin käytetän. Niin cuin sijs caicki polwet, pitä Jesusta cumartaman, nin taidamme caikilla Kielillä händä kijttä (Philip.2.II.)¹²⁰

Salamnius pitää tarpeellisena perustella riimitömän kalevalamitan kirjallista ja kristillistä käyttöä, vaikka sitä oli jo käytetty oppineiden tilapäärinoudessa ja vaikka alkusointuisia virsiä oli painettu virsikirjaan jo 1600-luvun alussa. Hän selittää, että itse runomuoto ei ole käyttökelpoton, vaikka sillä on aikaisemmin sepitetty ja laulettu monta luvatonta asiaa – Salamnius ei tarkenna aikaa eikä luvattomien asioiden tarkempaa laatua, vaan olettaa lukijan itse tulkitsevan nämä. Hän ei liioin kerro, liittyykö hänen tarpeensa puolustaa runomuotoja aikalaiskeskusteluihin vai pitkäkestoisempiin jatkumoihin. Esipuheen rakenne rinnastaa pakanoiden (kuten antiikin filosofien) käyttökelpoiset ajatukset ja käyttökelpoisen suomalaisen suullisen runon muodon, mutta tärkeintä on tieto Jeesuksesta ja hänen kiittämisensä.

Salamniuksen runoa voisi tarkastella myös ensimmäisenä, joskin kristillisenä, suomalaisena eepoksena. Riimitöntä, suullisen kaltaista kalevalamittaa käyttivät muutamat oppineet kirjallisissa runoissaan

120 Salamnius 1690, esipuhe. Ruotsalaiset ä:t sekä samalla diakriittisellä merkillä varustetut o:t korvattu sitaateissa ä- ja ö-kirjaimilla.

ennen Salamniusta, mutta sen hyödyntäminen laajempaan levikkiin tarkoitettussa pitkässä painatteessa oli uutta. On kuitenkin huomattava, että Salamniusksen runo ei missään nimessä ollut virsi tai liturginen laulu, vaan liittyy saksalaiseen ja skandinaaviseen messiadien traditioon.¹²¹ Esipuheessa lausuttuna päämääränä oli opettaa ja levittää kristinuskon keskeiskertomusta rahvaalle helposti omaksuttavassa muodossa ”että Jesuxen Christuxen tundemus tällä tavalla yxikertaisen cansan tycönä parenbaan muistoon tulis”.¹²² Painosmäärän ja suulliseen perinteesseen leviämisen perusteella Salamnius onnistui mainiosti. *Ilo-Laulun* luomaa perinnettä myös jatkettiin. Esimerkiksi vuonna 1786 julkaisi Christfried Ganander parituhatsäkeisen *Runo=kirjan*, joka sisälsi kalevalamittaisen *Korkean veisun*, kaksi psalmia, osan *Jobin kirjaa* ja kolme hautauslaulua.¹²³

Suulliset runot

Varhaisimpia suomenkielisen kansanperinteen tallenteita yhdistää se, että niitä ei ole kirjoitettu paperille erityisestä perinteen tallentamisen tai dokumentoimisen halusta. Sananlasku saattoi sisältää pätevää, sukupolvien koettelemaa tietoa maailmasta ja rukousloitsu saattoi toimia parantamisen välineenä – tai olla tuomioistuinten näkökulmasta katsottuna taikauskoa ja jumalattomuutta. Kiinnostus suullisena perinteenä säilyneisiin muinaisuuden jälkiin kyllä kasvoi Ruotsissa viimeistään 1630-luvulta alkaen, vuosisadan loppua kohti tihtyten. Vuonna 1667 perustetun antikviteettikollegion piirissä julkaistiin esimerkiksi islantilaisia saagoja.¹²⁴ Tähän toimintaan liittyy myös karhunmetsästyksen liittyvän kalevalamittaisen loitsun muistiinpano vuodelta 1675. Antikviteetti-innostuksesta huolimatta suurin osa 1600-luvulla tallentuneista loitsuista ja muutama pilkkalaulu löytyy tuomiokirjoista. Poikkeus tästä

121 Ks. Kuusi 1998; Tarkiainen 1922, 64–65.

122 Salamnius 1690, esipuhe (ks. edellinen viite).

123 Ganander 1786; Laitinen 2006, 53; Sarajas 1956, 88.

124 Saagoista esim. Driscoll 2012, 17–18; antikviteettikollegiosta laajemmin ks. Widenberg 2006; Schüch 1932–1944.

on myös suomenkielisistä loitsumuistiinpanoista ensimmäinen, vuoden 1564 teksti, jonka kirjoittaja ja käyttötarkoitus ovat arvoitus. Tilanne on sama seuraavassa luvussa käsiteltävien *Piispa Henrikin Surmavirren* ja *Kaarle-herttuan runon* ensimmäisten muistiinpanojen suhteen. Ei ole tiedossa, kenen kannalta ja miksi nämä tekstit olivat niin tärkeitä, että ne oli juuri näinä hetkinä syytä kirjoittaa ylös. Sananlaskut kuitenkin olivat jo perinteinen oppineenkin kiinnostuksen kohde. Kansankielisiä sananlaskuja arvosti myös kielen iskevyyteen ja vaikuttavuuteen huomiota kiinnittänyt Luther.¹²⁵

SANANLASKUT

Historian ensimmäiset tallentuneet kalevalamittaiset säkeet kuuluvat Mikael Agricolan *Rucouskirian* kalenteriosioon. Kyseessä on kaksisäkeinen sään ja taivaanvalojen haloilmiöiden yhteyksiä kuvaava sananlasku: ”Satehixi peijuen sappi, Poudixi Cuum kehä.”¹²⁶ Ensimmäinen säe on ilmeinen kahdeksantavuinen trokeesäe, toinen sitä vastoin kuusitavuisena hankalammin tulkittava, mutta sananlaskuille ja länsisuomalaisille aineistoille tyypillinen. Sananlaskusta on Länsi-Suomessa käytetty myös esimerkiksi variaatiota ”Poutia kuu kehii, satehia päivän sappi”.¹²⁷ Näyttää siltä, että sana ’kuu’ on voitu suullisissa runoissa käsitellä myös kaksitavuisena, kahta runoasemaa vastaavana: ku-u; kuuhut.¹²⁸ Sanojen kehä ja kehii taas voi olettaa kantaneen muistumia kielen vanhemmista tai runokieleen liittyvistä muodoista: ”poudik|si ku|un ke|hänen” tai ”pouta|siksi| kuun ke|hänen”. Tällöin sananlasku variaatioineen hahmottuu pohjarakenteeltaan kalevalamittaisena. Samankaltainen on tilanne lukuisissa sananlaskujen ja länsisuomalaisien loitsujen teksteissä: säkeet esiintyvät usein toisinnoinnain vaihtelevissa, välillä pidemmissä, välillä lyhyemmissä muodoissa. Sanamuotojen vuoksi lyhyemmät säkeet näyttävät liittyvän vahvimmin puhuttuihin tai saneltuihin runoihin: lauletuissa muodoissa laulun rytmi pitää usein yllä vanhempia tai laulukieleen liittyviä sanamuotoja. Lyhyempien säkeiden tunnistaminen

125 Hautala 1954, 26–27, 34; Sarajas 1956, 5–9.

126 Agricola I, 60.

127 Vartia 1907, 225.

128 Esim. SKVR X1, 99; SKVR IX, 41; SKSÄ L 427, säe 73.

kalevalamittaan viittaaviksi edellyttää tietoa sekä sanojen varioivista muodoista että laajemmasta vertailuaineistosta.¹²⁹

Myös Agricolan julkaiseman eläinten kantamisaikoja kuvaavan hokeman monet säkeet näyttävät säännöllisemmiltä, jos säkeiden ajattelee kantavan muistumaa sanojen pidemmistä muodoista (Kymmenen kuuta nauravainen) ja jättävän toistuvan kuuta-sanana tarvittaessa pois (seitsemän mökettäväinen).

1 Kymenen Kwta Nauruaa, 2 kymenen Kwta Ammuua, 3 Caxitoijsta kymende kwta Hirnuua, 4 Seitzemen Kwta Mōketäue, 5 Cwsi Kwta Mäkyue, 6 Wisi Kwta winguua, 7 Cwsi kwta Rääkyue, 8 Nelie kwta Papottaija, 9 Nelie kwta Nauckuija, 10 Colme wijcko Cakottaija, 11 Nelie wijcko Cotkottaia.¹³⁰

Myöhempänä kansanomaisena, selkeämmin mitallisena variaationa hokema tallennettiin esimerkiksi vuonna 1914 Säräisniemeltä: ”Kasi kaksi, Koira kolme, Viis kuuta vinkuvainen, Seittemän mäkättäjäinen...”¹³¹

Agricolalla sananlasku ja kantamisaikahokema sijoittuvat maailmankaikkeuden, ajan, planeettojen ja ihmisten tekemisiä välisiä suhteita eri tavoin kuvaavaan *Rucouskirian* kalenteriosioon. Kokonaisuus on kirjoitettu pääosin latinaksi, osin suomeksi, ja se sisältää taulukoita, proosaa ja riimirunoa. Taivaanvalojen ja säiden yhteyksiä ja toisaalta vuodenkiertoon tietyillä tavoin sijoittuvia tiineysaikoja kuvaavina suomenkieliset tekstit liittyvät kiinteästi kalenteriosion ajan ja maailmankaikkeuden rakenteen kuvaukseen. Sananlasku on otsikoitu *Judicium finnonum de Solis et lune holonibus* (suomalainen ohje auringon ja kuun haloista) ja varustettu latinakielisellä käännöksellä. Hokeman otsikkona on *Finnorum rusticorum Practica et Juditium quanto tempore quedam Animalia uterum gestant a conceptione adusque partum* (Suomalaisten maalaisten tapa ja arvio, kuinka kauan jotkut eläimet kantavat kohdussaan hedelmöityksestä synnytykseen); säkeet on numeroitu ja

129 Runokielen ja paikallisten murteiden välisistä suhteista sekä runokielen kantamista vanhempien kielimuotojen muistoista ks. Lauerma 2004, 90–93; sananlaskujen muodoista ks. Leino 1970.

130 Agricola I, 72; vrt. SKVR X1 2030; XII2 8199.

131 SKVR XII2 8199; variaatiosta ks. SKVR-tietokanta, runotyypit *Kasi kaksi, koira kolme*.

varustettu latinankielisin selityksin. Agricola määrittää säkeet suomalaisiksi. Niiden nimeäminen myös termillä *Judicium* (ohje, arvio, tuomio) näyttää painottavan perinteisen, kiteytyneen ilmauksen painoa ja totuusarvoa. Agricola ei suinkaan esittele kiteytynyttä perinnettä kurioositeettina tai antikviteettina, vaan käyttää sitä latinankielisen kirjallisen perinteen veroisena maailmaa koskevana tietona. Hokema määritetään maalaiskäytännöksi (*rusticorum practica*), mikä viittaa rahvaan jakamaan tietoon – toisaalta tiedot kantamisajoista olivat tarpeellisia kenelle hyvänsä aikalaiselle yhtä lailla maaseudulla kuin kaupungissakin. Etenkään sananlaskun kohdalla ei Agricolan näkökulmasta välttämättä ollut kyseessä vain rahvaan perinne, vaan myös suomenkielisen eliitin suullinen tieto. Aikalaiskontekstissa kansankielisetkin sananlaskut näyttävät olleen arvostettuja, *Raamatun* esimerkeistä osan auktoriteettiaan saavia käyttötekstejä. Ilmeisesti näkemys ei kuitenkaan ollut ristiriidaton. Julkaisemattomassa käsikirjoituksen pätkässään Agricola kirjoittaa kansankielisistä sananlaskuista puolustavaan sävyyn, niiden moittijoihin viitaten.¹³²

Tekstit ovat ainoat Agricolan julkaisemat kalevalamittaiset tai kalevalamitan kaltaiset, muodoltaan ja sisällöltään suulliseen perinteeseen viittaavat tekstit. Niiden sitkeä, varioiva kertautuminen myöhemmissä oppineissa kuvauksissa näyttää, että oppineisto oli tietoinen näiden tekstien erityisluonteesta ja asemasta Agricolan alulle panemassa suomenkielisessä kirjallisessa traditiossa aivan samoin kuin se pysyi tietoisena luvussa *Pahat pakanat* käsitellystä Agricolan *Psalttarin* esipuhe-runoon sisältyvästä jumalluettelosta.

Sijoittaessaan suulliseen perinteeseen viittaavat tekstit *Rucouskirian* kalenteriosioon Agricola ei voinut ajatella suomenkielisen perinteisen suullisen runon muotoa itsessään jumalattomaksi, pakanalliseksi tai muutoin tuomittavaksi ja käyttökelvottomaksi. Selvää sitä vastoin on, että hän ei ajatellut tämän muodon sopivan keskeisiin kirjallisesti välitettyihin kansankielisen runouden lajeihin eli esipuheisiin ja liturgisiin lauluihin. Voi olla, että hän teki päätökset käytettävistä muodoista itse tai yhdessä muun papiston kanssa, tai voi olla, että päätökset oli osin tehty jo ennen häntä ja säilyneitä lähteitä. Riimillisillä säikeistöllisillä virsillä

132 Sarajas 1956, 5–9.

saattoi olla ensimmäiset suomenkieliset edeltäjänsä jo keskiajan kirkon piirissä – edellä käsitellyt versikkelit – ja varmuutta ei ole, etteikö knit-teliä muistuttavaa paririimillistä laulua tai kronikoivaa runoa olisi voi-tu rannikkoalueilla ruotsinkielisten laulujen tai ruotsinkielisten riimi-kronikoiden mallin mukaan sepittää jo ennen Agricolaa, vaikka tästä ei ole olemassa todisteita puoleen tai vastaan. Syntyajankohdasta riip-pumatta näyttää kuitenkin ilmeiseltä, että virret ja esipuhuerunot olivat lajeja, joita ei luotu niinkään suhteessa perinteiseen suomenkieliseen runoon kuin suhteessa muunkielisiin esikuviin. Ne ottivat tunnuksensa jo olemassa olevista muunkielisistä lajeista, ja kääntyivät lähemmäs kalevalamittaista perinteistä runoa vasta vakiinnuttuaan.

1600-luvun oppineet kokivat Agricolan julkaisemat kalevalamittaan pohjautuvat tekstit toistamisen ja erityissijalle asettamisen arvoisiksi, mutta myös muokattavissa oleviksi. Aeschillus Petraeus muunsi vuoden 1649 suomen kielen kieliopissaan sananlaskun ”Satehixi peijuen sappi, Poudixi Cuun kehä” riimilliseksi muokkaamalla sen sanajärjestystä ja rikkoen samalla tavujen pituuksiin ja painoihin perustuvan kalevala-mittaisen pohjarakenteen: ”Päiwän sappi satehexi, Cuun kehä poudixi”. Hän käsitteli samoin tiineysaikalohokemaa järjestellen säkeet kolmeksi samalla kieliopillisella päätteellä päättyväksi riimiryhmäksi. Petraeus jul-kaisi kieliopissaan myös yhdeksän muuta kalevalamittaista tai kalevala-mittaan pohjautuvaa arvoitusta latinankielisine selityksineen. Agricolan tekstit olivat jakson viimeisinä, ensimmäinen kehystettynä suomalaisen sananlaskun tai ohjeen sisältäväksi runoksi (*Rhythmi continens iudicium Finnonum*), hokema taas suomalaisen rahvaan (*vulgi Finnonici*) käyttä-mäksi riimiksi (*Rhythmi*), joka kertoo eläinten kantamisajat. Agricolaa mukaillen kansanomaisuus tai maalaisuus liittyy ainoastaan hokemaan, ei sananlaskuun. Hokeman jälkeen seuraa, kuin *Rucouskirian* kalenteri-osioon assosioiden, vuodenkiertoon liittyvien sanojen esittely (kuukau-det, vuodenaajat, viikonpäivät, juhlapäivät).¹³³

Vuonna 1686 Matthias Martinius lisäsi Petraeuksen muotoilemaan Agricolan sananlaskuun lopukkeen ”ja tuulixi”, jolloin tekstillä ei enää ole juuri yhteyttä kalevalamittaan: ”Päiwän sappi satehixi, Cuun kehä

133 Petraeus 1968 [1649], 65–68.

Poudixi ja tuulixi”. Koska hän puhui runosta yhä Petraeuksen tavoin painoon tai riimiin perustuvana runona (*Rhythmus*), näyttää siltä, että hän tulkitsi sen tavulaajuuksista piittaamattoman trokeen ja sanapainoisen knittelin periaattein neli-iskuseksi.¹³⁴ Ilmeisesti runousoppien kirjoittajat olivat tutustuneet suomalaisen runouden jo tuolloin monimuotoiseen, painorakenteiltaan varioivaan ja lähes ehdottoman riimilliseen kirjalliseen virsien ja esipuheerunojen traditioon, jonka pohjalta he tulkitsivat ja korjasivat myös tähän traditioon kuulumattomia keskeisiä, alkujaan riimittömiä esimerkkejä. Toisaalta väljämittaisuus ja varioivat muodot olivat myös yksi osa kansanomaista sananlaskuperinnettä. Agricolan sananlaskun muunnelmät voivat olla kieliopin tekijöiden kynästä – tai ne voivat ainakin osin olla myös suullisesta kulttuurista otettuja kalevalamittaisen sananlaskun vähemmän mitallisia versioita.

Ensimmäisessä laajassa suomenkielisten sananlaskujen kokoelmassa vuodelta 1702 sananlasku esiintyy Agricolalta tutussa kansanomaisessa muodossa, joskin vielä yhden tavun lyhentyneenä ”Poudaxi cuun kehä; satexi päivän sappi.”¹³⁵ Tämä *Ajan-tieto*-kronikan kirjoittajan Petrus Aboicuksen 1600-luvun puolivälissä ”jocapäiväisestä cansapuheesta” ilmeisesti Tammelan ja Sääksmäen seuduilta tallentama ja hänen poikansa Gabriel Tammelinuksen Lohjan seuduilta sekä vävynsä Henricus Florinuksen täydentämä kokoelma *Wanhain Suomalaisten Tawaliset ja Suloiset, Sananlascut* sisältää alkusanan mukaisessa aakkosjärjestyksessä 1620 sananlaskua. Matti Kuusen mukaan sananlaskuja on murteen perustella hankittu myös Hattulasta, Kainuusta ja Itä-Suomesta.¹³⁶ Florinuksen mukaan nämä esivanhempien käyttämät viisaudet ovat ”oppia täynnä, puhen hywin caunistawat”.¹³⁷

Suuri osa Florinuksen julkaisemista sananlaskuista on kalevalamittaisia, mutta joukossa on myös runsaasti säkeiltään lyhentyneitä, painollisia tavuja länsisuomalaisittain käytäviä sekä jopa selkeän proosamuotoisia sananlaskuja. Mitä pidempi sananlasku, sen todennäköisemmin se on kalevalamittaa. Kuusen mukaan 86 % vähintään

134 Martinius 1968 [1689], 113–122.

135 VKK Flor1702-C7b.

136 Kuusi 1953, 458–460.

137 VKK Flor1702-esip.; ks. myös Sarajas 1956, 89–90.

kolmesäkeisistä, 64 % kaksisäkeisistä ja 22 % yksisäkeisistä sananlaskuista on kalevalamittaa, kaikkiaan 750 sananlaskua.¹³⁸

Osa sananlaskuista liittyy muihin suullisen runon lajeihin lyriikasta ja häälauluista kertoviin runoihin.¹³⁹ Tällainen lajien välinen vuorovaikutus on suullisen runon lajeille tyypillistä.¹⁴⁰ Martti Rapolan mukaan kokoelmasta löytyy esimerkiksi länsisuomalaisen *Elinan surma* -runon ja Ritvalan helkavirsien säkeitä.¹⁴¹ Helkavirsien kertosäe oli 1700-luvulla karsittu Jumalan nimeä sisältämättömään muotoon ”kauniissa joukoss”. Sen on paitsi 1800-luvun muun runoaineiston, juuri Florinuksen julkaiseman sananlaskun ”Hyvä on joucosa Jumala, cumpanina JEsus caunis”¹⁴² perusteella ajateltu voineen kuulua alkuaan ”Kaunis joukossa Jumala”.¹⁴³ Olaus Elimaeuksen edellä mainituista sananlaskurunoista löytyy Florinukselta säkeeseen ”Särke mieli miehen päätä” liittyvät kahden, neljän ja viiden säkeen muunnelmat.¹⁴⁴ Sananlaskukokoelma antaakin viitteitä siitä, miten monimuotoista 1600-luvun suullinen runous oli. Samalla on hyvä muistaa, että sananlaskut ovat tyypillisesti puhuttuna, puheen lomaan sovitettuna perinteenä usein mitaltaan hie- man monimuotoisempia kuin lauluperinteiden piiriin kuuluvat runo- muotoiset tekstit. Sama muodon variaatio pätee etenkin läntisen Suo- men alueelta tallennettuihin loitsuihin.

LOITSUT 1600-LUVUN TUOMIOKIRJOISSA

Sananlaskujen ohella loitsut ovat toinen varhainen, melko laajasti tal- lentunut suullisen perinteen laji. Tavallaan loitsut muodostavat sanan- laskujen vastapoolin. Siinä missä kansanomaisetkin sananlaskut – aina- kin osa niistä – koettiin soveliaaksi, *Raamatulla* perusteltavissa olevaksi tiedon lajiksi, olivat loitsut jumalattomia. Tämä jumalattomuus näyttää ulottuneen myös sellaisiin loitsuteksteihin, joita olisi mahdollista pitää ennemminkin kansanomaisina kristillisinä rukouksina, sekä kirkol-

138 Kuusi 1987.

139 Ks. esim. SKVR XV 6, 25, 37, 39, 44, 48, 53; VKK Flor1702-C1a.

140 Ks. esim. Tarkka 2010.

141 Rapola 1933, 28.

142 VKK Flor1702-B4a.

143 Ks. Enäjärvi-Haavio 1953, 126–127.

144 Flor1702-A7b, Flor1702-B1a.

listen opinkappaleiden ja aiemmin pyhinä pidettyjen suolan, veden ja öljyn vääränlaiseen käyttöön.¹⁴⁵ Vaikka loitsut eivät olleet hyväksytyä perinnettä, pelkästään niiden takia ei usein jouduttu käräjille, vaan – kuten edellisessä luvussa havaittiin Neitsyt Mariaan liittyvien tapausten osalta – loitsut tulivat tyyppillisesti esiin yleisempien, vahingoittavaan taikuteen tai yleisemmin epäjumalanpalvelukseen liittyvien oikeusjuttujen yhteydessä.¹⁴⁶

Varhaisin loitsumuistiinpano ei kuitenkaan ole tuomiokirjoista, vaan Korsholman kuninkaankartanon tilikirjasta vuodelta 1564. Kyseessä on loitsu otsikolla ”Emot pestilencije” eli ruttoa vastaan. Rutto saattoi tuon aikaisessa kielenkäytössä tarkoittaa monia erilaisia tarttuvia tauteja. Varmuutta loitsun kirjoittajasta ei ole.¹⁴⁷ Muistiinpanon monikielisyys osoittaa sen kirjoittajan ja mahdollisten käyttäjien taitaneen ruotsia, suomea ja ainakin hieman latinaa (toisessa sarakkeessa suomennos):

Emott pestilencije	Ruttoa vastaan
Item fförst när Enn kämmer nägerstedis udij en stugu eller annerstedis dåg skall han dristelig helsa och seija	[Sama] ensin kun tullaan jonnekin joko(?) tupaan tai muualle, tulee väkevästi tervehtiä ja sanoa
benedicite Dominus!	benedicite Dominus [Herran siunaus]!
tydy sille quin sine ättanutt ålet,	Tyydy sille (siihen) kuin sinä ottanut olet
Anna jäde jotcka sine iättänut ålet, pÿhen hängen wäkij ålkåhån minun kanssann	Anna jäädä jotka sinä jättänyt olet, Pyhän Hengen väki olkohon minun kanssani
Tächttu sanchtt iohannexen täijnen håusu wårast,	Tehty(?) Pyhän Johanneksen toinen(?) housu verasta

145 Patjas 2015, 15–17; ks. s. 78, 101–102, 242, 254.

146 Ks. s. 74, 270–272, 288–293.

147 Kaivola-Bregenhøj 1978.

Nin häntä pahus tÿpärtt,
quin ån se Jordanen jåki tÿpechtt

Niin häntä pahus typeriti
(jåhmetti, kauhistutti?)
kuin on se Jordanin joki tÿpehti
(tyrehtyi)

quina ån Jhesus kastetihenn
pÿhe hengi pÿrmåtiheenn,
Illma hårra kastetihenn

kuinka on Jeesus kastetihenn
Pyhä Henki pÿrmåttiheenn¹⁴⁸
Ilman herra kastetihenn

Mike ånn waka parempi
Jumallan ån waka parempi
Jumallalla ån waijde parempi
Neijtziin marijan sÿlkisuu paremp

Mikå on waka parempi
Jumalan on waka parempi
Jumalalla on voida parempi
Neitsyn Marian sÿlkisuu parempi

Kaijki tuskatt, kajki waijwatt
Måne Ruskijan kallijon rakå
quin sine kin tullut ålet
tulinn tulenn wiha,
malenn maa wiha,
kiwelen kiffuenn wiha,
åma wihanni kåttiija
wedellen wedenn wiha
åma wiha kåttiija,

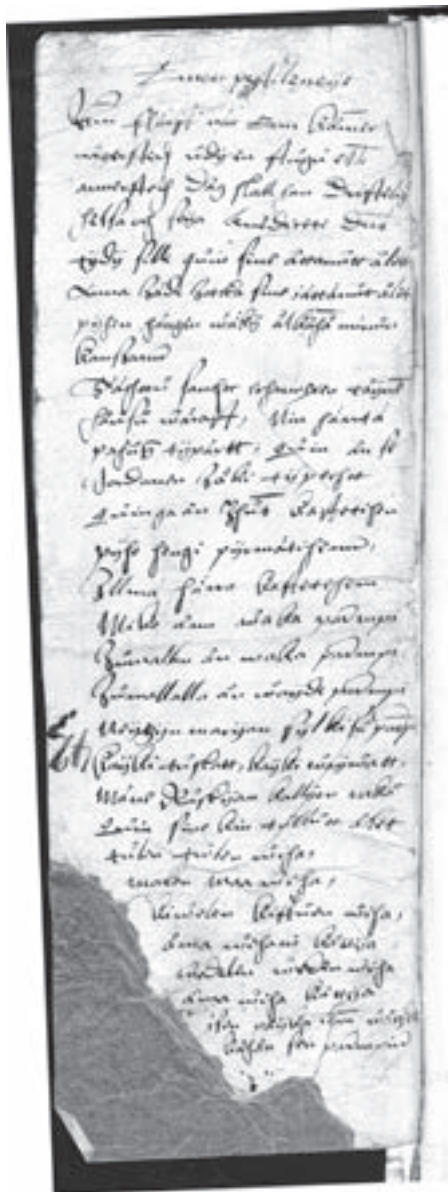
Kaikki tuskat, kaikki vaivat
mene Ruskijan kallijon rako
kuin sinåkin tullut olet
tuuliin tuulen wiha
maallen maan wiha
kivellen kiven wiha
oma vihanni kottija
vedellen veden wiha
oma wiha kottija

isenn p¸ijka item
w¸ijkkåhånn sen parempin¹⁴⁹

is¸nn poika [se sama]
voikohon sen parempin

148 Pyh¸n Hengen ”pÿrm¸¸¸minen tai ”pirm¸¸¸minen” liittyynee Luukkaan evankeliumin kuvaukseen: ”Kun my¸s Jeesus oli kastettu, niin taivas aukeni h¸nen rukouksessaan ja Pyh¸ Henki laskeutui h¸nen ylleen n¸kyv¸ss¸ muodossa, kÿyhkÿsen kaltaisena.” (Luuk. 3:21–22); Agricolalla (II, 171): ”ia quin JESUS m¸s castettin ia rucoli, Aukeni Taiuas. Ja pyhe Hengi alastuli rumisell modholla ninquin Mettinen henen p¸lenn.”

149 KA Vaasan l¸¸¸in tilikirjat, Mantals register p¸ F¸rt¸ringen vid Korsholms g¸rdh anno 1564, arkistotilinumero 4664, s. 52. Teksti on julkaistu moneen kertaan: Yrj¸ Koskinen (1866), E. N. Set¸l¸ (Set¸l¸ et al. 1935); F. A. H¸stesko (1910, 157–158); SKVR XI 1009 ja Annikki Kaivola-Bregenh¸j (1978, 199–200, Matti Kuusen avustamana). L¸hes jokainen litteraatio poikkeaa edellisest¸. T¸ss¸kin teksti on uudelleen tulkittu – erityisk¸itos Anu Lahtiselle ja Ulla Koskiselle avusta. Kirjainmerkki ij/ÿ on tulkittavissa joko y- tai i-kirjaimeksi (typeriti/tiperti; tÿpehti/tipehti; pÿrm¸ttiheenn/pirm¸ttiheenn; sÿlkisuu/silkkisuu). Kirjainten p¸¸ll¸ olevilla viivoilla merkityt muutamat lyhennykset on t¸ss¸ kirjoitettu auki.



Ruton sanat Korsholman kuninkaankartanon tilikirjasta vuodelta 1564. Kuva: Kansallisarkisto.

Ei tiedetä, miksi runo on tallennettu. Erityinen ruttovuosi ei 1564 tiittävästi ollut. Runo on erillisellä kapealla, jo ennen kirjoittamista repeytyneellä lehdellä erilaisten omaisuusluetteloiden välissä.

Tekstin tulkinta on ollut vaikeaa ja hidasta.¹⁵⁰ Vasta vuonna 1978 Annikki Kaivola-Bregenhøj esitti loitsusta paneutuvan analyysin, jota alla oleva tulkinta pitkälti seurailee. Hänen artikkelinsa jälkeen käydyt, johdannossa käsitellyt keskustelut suullisen runouden luonteesta tuovat tulkintaan yhden lisän: irralliselta tuntuvat osiot voivat olla tarkoituksellisia ja toimivia. Ne voivat toimia loitsutekstin kehyksenä tai olla viitteitä itseään laajempiin ajatuskokonaisuuksiin. Oman lisänsä uusille tulkinnolle antaa myös mahdollisuus sähköisiin sanahakuihin laajoista aineistokorpuksista.

Ruton sanojen ensimmäisessä proosajaksossa selitetään loitsun käyttökonteksti: tupaan tullessa on tervehdittävä väkevästi ja lausuttava *Benedicite Dominus*. Latinankielinen ilmaus voi viitata suomen-, ruotsin- tai latinankieliseenkin *Herran siunaukseen*. Kaksikymmentä vuotta aikaisemmin ilmestyneessä Agricolan *Rucouskiriassa* tämä *Hyuestisiugnauksen tapa* kuului

HERRA sinun hyuestisiugnatkon, ja ketkekön sinun,
HERRA walistakon caswons sinun pälles, Ja olcon sinun armolinen,
HERRA kiendeken henen caswons sinun pooles, Ja andakon
sinulle rauhan, Amen.¹⁵¹

Siunauksen jälkeen alkavat vapaamittaiset parisäkeet, joissa pyydetään tautia (tai Jumalaa) jättämään henkiin ne, jotka on toistaiseksi henkiin jätetty. Kaivola-Bregenhøj olettaa kyseessä olevan katolisen kirkollisen manauksen käännöksen ja tuntuu olevan oikeilla jäljillä.¹⁵² Osalle säkeistä löytyy paralleelleja varhaisista uskonpuhdistusajan käännöksistä. Samanlainen olla-verbin sijoittuminen säkeen loppuun on *Rucouskirian* kirkollisessa kielessä yleistä, ja ensimmäisestä säeparista tulee vahvasti mieleen esimerkiksi sekvenssin *Veni sancte spiritus* säkeet *Westhin*

150 Hästesko 1910, 158; Koskinen 1866, 95; Kaivola-Bregenhøj 1978, 211.

151 Agricola I, 188.

152 Kaivola-Bregenhøj 1978, 201.

koodeksissa: ”Pese se quin saastas on, Casta se quin kuiua, on läkitze se quin hauoitu on.”¹⁵³ Selkein tapaus on säe ”Pyhän Hengen väki olkohon minun kanssa,” joka on lähes identtinen *Westhin koodeksissa* ja Agricolan *Rucouskirjassa* olevan *Pyhän Hengen armo* -sekvenssin ensimmäisen säkeen kanssa: ”PYhen hengen armo olcon meiden cansan”. *Armon* korvaava *väki* tarkoittaa myöhemmässä suullisessa perinteessä maagista voimaa, ja se esiintyy saman merkityksen kristillisenä versiona myös Agricolalla.¹⁵⁴

Pyhän Hengen armo oli keskiaikaisen kirkon keskeinen helluntaisekvenssi, jonka sisältö vikojen ulosajamisineen, pimeyksien perkaamisineen, voiteiden vuodattamisineen, sielujen kasteella pesemisineen sopii hyvin yhteen suojaavan ja manaavan loitsutekstin kanssa ja säettä seuraavien kaste- ja voide-viitteiden kanssa. On vaikea sanoa, onko säkeen pituisessa lainassa kyse lyhyestä sitaatista, vai voisiko olla, että säe tarkoittaisi laajemman sekvenssiosion laulamista loitsun johdannoksi. Säkeen jonkun sanan korvautuminen tai monikon korvautuminen yksikkömuodoilla on suullisen välittymisen tapauksessa tavanomaista – mutta saattaa tässä tarkoittaa myös sitä, että kyseessä oli ennemminkin tutun säemuodon ja ajatuksen käyttö, ei suora sitaatti. Joka tapauksessa yhteys sekvenssiin näyttää viittaavan siihen, että kolme (tai viisi) muutakin vapaamittaista säettä – tai ainakin niiden muoto ja kenties myös esitystapa – saattavat liittyä juuri vapaamittaiseen keskiaikaiseen laulettuun perinteeseen ja sen reformaatioaikaisiin suomennoksiin, joko suorina lainoina tai omina kyseiseen lajiin viittaavina seipiteinä. Sekvenssimuotoon saattaa viitata myös kuuden alkusäkeen jaottuminen pituudeltaan hieman vaihteleviksi säepareiksi.

Sekvenssin kaltaisen jakson neljäs säe vetoaa Pyhän Johanneksen toiseen verkahousuun tai toisen housun verkaan. Tämä tarkoittanee toista lahjetta. Miksi verkahousuun? Viittaus jää hämäräksi, ehkä taustalla on

153 Agricola I, 407–408; *Westhin koodeksi* 2012b, 34–36. Kiitos Hilikka-Liisa Vuorelle sekvenssiyhteyksien huomaamisesta. Vastaavia ilmauksia, joskaan ei samankaltaista suoraa viitettä, esiintyy myöhemmäsäkin loitsuperinteessä: ”Pyhän Hengen voima voiteeksi!” (SKVR X2 3063); ”Sanan voimalla J[uma] l[aj]n, Pyhän hengen voiman kansa” SKVR I4 836 ym.

154 ”O Laupias Ise, anna meille sinun ammos, ia sen eleuen sinun pyhen Henges woijma, ia väki” (Agricola I, 716).

jokin Johannes Kastajan elämään liittyvä legenda, joka kertoo hänen sairaudestaan ja sen parantumisesta. Seuraavat säkeet ovat jo muodoltaan lähempänä kalevalamittaa: pahuus (perkele, demoni) tai pahuus (tauti?) *typersi* eli jähmetti Johanneksen samalla tavalla kuin Jordanin vesi *typehtyi* eli tukahtui hänen kastaessaan Kristusta. Ideana on nähtävästi, että itse Johannes parani tai paransi verkahousunsa avulla, ja tämän tapahtuman sanallinen toistaminen edistää myös parantumista tai suojautumista loitsua esitettäessä. Toinen tulkintavaihtoehto on se, että tässä puhutaankin loitsun vastaanottajasta ja pyydetään Johanneksen parantavaa verkahousua hänen avukseen.¹⁵⁵ Johannes esiintyy myöhemmissäkin parannusloitsuissa auttajana, ja hänen vaatekappaleensa – kapaloivyö, vyö tai paita – voidaan pyytää haavan tai verenjuoksun siteeksi.¹⁵⁶ Verbi *typehtyä* ja ajatus Jordanin virran seisahtumisesta Kristusta kastaessa ovat näissä myös yleisiä.¹⁵⁷ Lisäksi hän esiintyy ensimmäisten tautien, tulen ja kerran karhunkin ristijänä tai nimeäjänä ja sitä kautta niiden hallitsijana.¹⁵⁸ Jeesuksen kastajalla on voima tautien yli.

Jeesuksen kastamisesta alkaa säkeiden kirjoittaminen kukin omalle rivilleen. Jatkumo Pyhästä Johanneksesta ja Jordanin virran pysähtymisestä Jeesuksen eli ”Ilman herran” kastamiseen on osa myöhemmissä loitsuissa yleistä kuvastoa. Apuun otetaan myös Jumalan voima ja hänen sekä Neitsyt Marian voiteita. Mielenkiintoinen yksityiskohta on säe ”Jumalan on waka parempi.” Agricolalta löytyy paralleeli vaka-sanana (vakaus, turva) käyttämisestä adjektiivinä: ”Waka ombi Jumala”¹⁵⁹, samoin *Piispa Henrikin Surmavirren* loppujaksosta: ”warjele siellä meittä

155 Ks. Kaivola-Bregenhøj 1978, 204–205.

156 Esim. SKVR VI1 3357: ”Johannes pyhä ritar, Astu vyös tähän veteen, Suka suustais sulaan, Lapu vyös-täis lahkehiin, Vuor tukkeeks, poas paikaks!”; SKVR XI 2185: ”Jesuksen veri punanen, Johanneksen kapalusvyö siteeksi!”; SKVR XII1 4387: ”Johannes, parahin pappi, Leikkaa puoli paitovasi, Tulijalle tukkeheksi!”.

157 Esim. SKVR IX4 924: ”Typehty niinkun Tyyriän koski, Asu niinkun Jortanin virta!”; SKVR XII1 4352: ”Äiji-vainaa kun typehytti veren, niin puri hammasta ja sylki ja sanoi yheksän kertaa: Sio silkillä, Paina palmikoilla, Ettei mahala maahan juokse! Ja siihen veri typehtyi!”; SKVR XI 1619: ”Seiso veri, Niinkun Johanneksen veri seisoi, Kun Kristusta Jordanin virrassa kastoi!”; SKVR XI 1731: ”Seiso niin kun Jordanin virta seisoi, Jossa Jesus kastettiin!”; SKVR XII2 5429: ”Tuo mulle puhasta vettä, Juokse Jortanin joesta, Jolla Ristus kastettiin, Pyhä henki ristettiin!”.

158 Esim. SKVR VII4 loitsut 2042; 2641; VII5 loitsut 3943; XII1 4538.

159 Agricola I, 108; III, 442.

waka Jumala”.¹⁶⁰ Lähinnä 1800-luvulla tallennetussa suullisessa runouudessa yleensä ”vaka on vanha Väinämöinen”, mutta sana esiintyy ainakin kerran myös substantiivina: ”Ilo siinä, missä nuoret, vaka siinä, missä vanhat.”¹⁶¹

Loitsun lopun manaussanoissa ja tarttumuksen sanoissa ajetaan tunteja aiheuttavat vihat takaisin sinne mistä ne ovat tulleetkin (tuuli, maa, kivi tai kallio, vesi). Loitsun sekvenssiosuutta seuraavista säkeistä osa esiintyy kalevalamittaista säettä lyhyemmässä muodossa, kuten ”tuuliin tuulen viha” (*tulin tulen viha*). Myöhemmässä runoaineistossa vihojen alkusyntyynsä toivottamisen säkeet esiintyvät sekä mitattomissa että erilaisissa selkeän mitallisissa muodoissa.¹⁶² Säe ”quin sine kin tullut ålet (kuin sinäkin tullut olet)” rikkoo kalevalamitan tavusääntöjä epätyypillisesti säkeen viimeisessä painollisessa asemassa – loppuun sijoittuvan olla-verbien perusteella se saattaa viitata vahvemmin kirkolliseen kielenkäyttöön kuin kalevalamittaisiin loitsuihin. Yhdessä säkeessä on yksitoista tavua, mikä on suullisessa kalevalamittaisessa runossa mahdollista, mutta melko harvinaista. Loitsun loppujaksoihin sisältyy säemuotoja, joita ei esiinny muualla, mutta ajatukset sekä Jumalan ja Marian parantavista voimista että maailman keskeiselementtien vihojen karkottamisesta ovat myöhemmissä loitsuissa yleisiä.

Loitsun lopetus on epäselvä: sanoja ”Isän poika” seuraa ilmeisesti latinankielinen lyhenne *itm* eli *item* (myöskin, se sama).¹⁶³ Kohtaa on tulkittu monin tavoin. Selvää on, että kirjoittaja on tarkoittanut, että lyhenteen paikalla tulee sanoa tai laulaa jokin kaikkien itsestään selvästi tuntema, itse lyhennettä pidempi osio. Varhaisin historiantutkija Yrjö Koskisen tekemä tulkinta ”isän poika ihminen” ei näytä perustellulta – tulkinnalle pontta on mahdollisesti antanut se, että tällöin loitsun lopetukseksi syntyisi riimillinen 7-tavuinen trokeesäepari: ”isän poika ihminen, voikohon sen paremmin”.

160 SKVR VIII 990B; ks. s. 479–480.

161 Vaka Jumala: ks. esim. SKVR VI2 605, XII1 96, XII2 7921; substantiivina: SKVR V3 536.

162 Ks. luku *Suomalainen Neitsyt Maria*; SKVR-tietokanta, runotyypit *Kiven vihat*, *Maasta tarttuu*, *Tulesta tarttuu*, *Tuulesta tarttuu*, *Vedestä tarttuu*; esim. SKVR I4 925; XII2 5744.

163 Lyhenne on Finnon ja Maskulaisen virsikirjoissa käännetty muodossa ”se sama”.

1600-luvun tuomiokirja-aineistoissa sekä myöhemmissä perinneaineistoissa loitsun loppuun sijoittuu usein kirkollinen formula ”Isän, pojan ja Pyhän Hengen nimeen, amen”, mutta tässä toisen sanan perusmuoto (poika) genetiivin (pojan) sijaan puhuu tätä tulkintaa vastaan. Toisaalta vastine Isän poika -muodolle olisi *Isä meidän* -rukouksen nimitys *Isämeitä*.¹⁶⁴ Lisää arvailuja voi toki esittää: pitäisikö tällä paikalla sanoa siunattavan nimi, esim. ”isän poika Matti Antinpoika, voikohon sen paremmin”? Tulisiko siinä esittää jokin muu kirkollinen fraasi tai pidempi teksti? 1500-luvun lopun kirjoittajalle itsestään selvä muotoilu pakenee nykytulkitsijaa.

Loitsun viimeinen fraasi ”voikohon sen paremmin” on ollut tapana tulkita vetoamukseksi siihen, että Jeesus tai Jumala kykenee parantamaan paremmin. Luontevammalta kuitenkin vaikuttaisi loitsun alun tervehdyksen ja Herran siunauksen vastapooli: yksinkertaisesti toivotus loitsun kuulijalle tai kohteelle voida entistä paremmin.

Ruton loitsu siis punoo yhteen *Herran siunauksen*, sekvenssiviitteitä, vetoamiset ensimmäiseen kasteeseen ja kastajaan, Jumalaan ja Neitsyt Mariaan, pragmaattisia taudin omaan synty- tai tarttumispaikkaansa karkottavia säkeitä sekä loppusiunauksen tai -toivotuksen. Kasteen teema ja yleensäkin kristilliset motiivit kannattelevat tekstiä. Loitsu on erinomainen esimerkki katolisen (Pyhä Johannes, Neitsyt Maria), luterilaisuuden piiriin hyväksytyin ja kansankielistetyn (*Herran siunaus*, Pyhän Hengen väki, Jumalan vaka) ja vanhan kansanomaisen, usein kalevalamittaisen ja osin yleiseurooppalaisen monikerroksisen perinteen synkretiasta. Runomitan variaatio ja erilaisten, myös kirkollisten tekstityyppien yhdistyminen on myöhemmissäkin loitsuaineistoissa yleistä. Kuten edellisessäkin luvussa piirtyi näkyviin, Itä-Suomessa ja Karjalassa loitsut olivat yleensä huomattavasti pidempiä ja vakaammin kalevalamittaisia kuin lännessä. Juuri puhutuille loitsuille – etenkin lyhyemmille, etenkin läntisillä alueilla – ovat tyypillisiä sekä säkeiden lyheneminen, kalevalamittasta poikkeavat rytmit että pidemmät proosalausahdukset.¹⁶⁵ Esimerkiksi vuonna 1888 Matti Merelä Muhokselta aloitti *leinin* eli *lentotaudin*

164 SKVR-tietokanta, haku: isämeitä (myös metatiedoista).

165 Ks. SKVR-tietokanta, runotyyppihakemisto, yläotsikko *Loitsut*; viimeaikaisesta loitsujen tutkimuksesta esim. Iloomäki 2014; Piela 2010; Siikala 2012; ks. myös Roper 2004; Roper 2009.

eli *ajoksen* parantamisen vaikeasti jaksotettavilla vapaamittaisilla säkeillä ”Terve, terve, terve, sinä Jeesuksen Ristuksen pyhä korkia nuolen kantaja, terve sinäkaunis pehmonen, kuin villa punanen, lieminä kevät-karitsan, terve kuin kuin[!] aurinko, kuu ja tähtöset!” Tästä eteenpäin loitsu jatkui melko säännöllisillä, mutta paikoin proosaan taittuvilla kalevalamittaisilla säkeillä.¹⁶⁶

Monilta osiltaan vuoden 1564 teksti edustaa juuri sellaista perinnettä, jonka Agricola tuomitsi rukouksissaan ”Ruttotaudhin edheste”. Ihmisen on päästävä vapaaksi pahuuden opista ja myrkystä, johon valitettavasti monet ovat kiinnittyneet:

Ne iotca tesse elemes heide’ toijuoins ankurit kijnitit, he pakeneuat semmotoijsisa tuskissa, moninaiste’ läkitzemisen tyge, Mutamat erinomajste’ pyhein nime’ tyge quin on, Rocusen eli Anthoniusen taicka Sebastianin, monicadhat mös taijkulisten noijtain constin tyge.¹⁶⁷

Pyhimyksiin ja noitakonsteihin nojaaminen on väärin. Taudin ”tartumuksen” kohdatessa ei Agricolan mukaan ole vahvempaa turvaa kuin ”sinun pyhen Henges woijma, ia wäki Jumala”. Toisaalta ”Pyhän Hengen väki” ja ”Jumalan vaka” ovat juuri ne keskeisvoimat, joihin myös vuoden 1564 loitsu vetoaa, ja siinä mainitut Pyhä Johannes ja Neitsyt Maria kuuluvat Agricolan sitaatin pyhimyksistä poiketen raamatullisten hahmojen joukkoon. Myöhempiin ruton loitsuihin verrattuna vuoden 1564 teksti liikkuu huomattavan vahvasti kristillisten mielikuvien piirissä.¹⁶⁸

Samat kristilliset voimat näyttäytyvät vahvoina myös 1600-luvun tuomiokirjojen loitsuissa. Vuoden 1564 tekstiä ja antikviteettitallennuksiin liittyvää vuoden 1675 karhunmetsästysloitsua lukuun ottamatta ennen vuotta 1700 tallentunut loitsuaineisto löytyy tuomiokirjoista, ensimmäinen muistiinpano on vuodelta 1615. – Karhunmetsästysloitsun tallensi

166 SKVR XII2 5744.

167 Agricola I, 715. Tässä mainittuja ruttopyhimyksiä ei kansan tiedetä Suomessa rukoilleen, mutta heillä oli muita, ks. Haavio 1967, 477–481.

168 SKVR-tietokanta, runotyypit *Rutto* ja *Ruton synty*.

ruotsalainen, Turussa teologian professorina toiminut Petrus Bång. Hän julkaisi ruotsalaisten ja suomalaisten vanhaa uskontoa käsittelevän teoksensa *Priscorum Sveo-Gothico ecclesia* (1672–1675) yhdessä osassa ilmeisesti Kemin saamelaisilta tallennetun karhurunon, jonka kuitenkin saman teoksen myöhemmässä osassa totesi vaillinaiseksi. Runo onkin epätyypillinen sekä sisällöltään, säkeiltään että runomitaltaan. Historiantutkija, Inarin kirkkoherra Tuomo Itkonen on arvioinut, että saamelaiset ovat voineet lainata karhurunon suomalaisilta, ja Bångia varten joku olisi kääntänyt runon takaisin suomeksi ja kalevalamittaa tapailevaan runoasuun. Runoa ei ole julkaistu SKVR-sarjassa, eikä se sisälly alla olevaan luetteloon, mutta Bångin kirjasta se levisi käännösversioina pitkin Eurooppaa. Sitä vastoin Bångin ilmeisesti Rautavaaran tienoilta Keski-Suomesta vuonna 1675 hankkima uusi, tyypillinen karhunmetsästysloitsu jäi kahden sadan vuoden ajaksi vain käsikirjoitukseksi.¹⁶⁹

Uuden ajan alun loitsuaineistoa ei ole koskaan järjestelmällisesti kerätty. Alla oleva perustuu aiemman, osittain läpi käydyn suullisen perinteen ja historian tutkimuksen pohjalta löydettyihin 65 loitsuun tai loitsimisen kuvaukseen – muutamat näistä viittaavat samaan tapahtumaan tai ovat muuten päällekkäisiä. Itsenäisiä loitsutekstejä on 51 ja tämän lisäksi mainintoja loitsuista seitsemän. Suurin joukko loitsuja koostuu *Suomen Kansan Vanhat Runot* -sarjaan lähinnä kahden julkaisun pohjalta kootusta aineistosta.¹⁷⁰ Nämä melko satunnaisesti kootut näytteet ovat ylimalkaisuudessaan, ympäröivän oikeusjutun tietojen puutteessa sekä suoranaississa virheissään moneen tarkoitukseen huonosti sopivia, mutta ne antavat silti yleiskuvaa tallentuneen aineiston luonteesta. Monia niistä on laajemmin käsitelty useissa tutkimuksissa.¹⁷¹ Alla oleva aineisto ei siten ole systemaattinen, vaan keskittyy muutamaiin paikkakuntiin ja ajankohtiin ja pääosin suomenkieliseen aineistoon. Listassa on ensimmäisenä loitsutekstin keskeisteema SKVR-tietokannan runotyypinhakemiston mukaan nimettynä, sitten tallentumis- tai loitsun kertojan kotipaikkakunta sekä lopuksi joitain tekstin keskeisviitteitä:

169 Itkonen 1945, 19; Sarajas 1956, 76–82.

170 Hertzberg 1889; Pentzin 1928.

171 Useammista tapauksista kokoavasti erit. Eilola 2003; Hertzberg 1889; Juvelius 1930; Pentzin 1928; Mäntylä 1969; Kervinen & Nenonen 2005; Nenonen 1992; Oja 1952; Siikala 1992; 2012.

- 1) *Rutto*, Mustasaari 1564 (muistiinpano tilikirjassa). (SKVR XI 1009; Kaivola-Bregenhøj 1978).
- 2) *Voiteen sanat*, Narva 1615 (Hansen 1858, 79).
- 3) *Maanhaltijan tervehtiminen*, Oulu 1640 (SKVR XII:1 3639).
- 4) *Trolldoms wijsor*, "kyllä korppi koota sopi", Elimäki 1643 (Mäntylä 1969, 109; Nenonen 1992, 162; Siikala 1992, 227; 2012, 105).
- 5) *Karhun nosto*. Elimäki 1643 (Mäntylä 1969, 110).
- 6) *Karhun nosto*. Elimäki 1643 (Mäntylä 1969, 110).
- 7) *Maininta suolaloitsuista*, Huittinen 1651 (Nenonen 1992, 256).
- 8) *Vatsataudin synnyn säikeitä ja manaus*, Asikkala 1655. (SKVR IX:3 241; Mäntylä 1969, 118).
- 9) *Puun sanat*, Kokkola 1656 (SKVR XI 1883).
- 10) *Raudan sanat*, Vaasa 1657 (SKVR XI 1570; Juvelius 1930, 87; Eilola 2003, 66).
- 11) *Tulen synty ja Tulen sanat*, Vaasa 1657 (SKVR XI 1797; Eilola 2003, 66).
- 12) *Pistoksen synty ja Tulen synty*, Vaasa 1658 (SKVR XI 992).
- 13) *Raudan synty + Raudan sanat*, Isokyrö 1658 (SKVR XI 1586; Juvelius 1930, 87; Eilola 2003, 66).
- 14) *Raudan sanat*, Isokyrö 1658 (SKVR XI 1587).
- 15) *Tulen synty*, Isokyrö 1658 (SKVR XI 1801, Eilola 2003, 66).
- 16) *Kirot*, Isokyrö 1658 (SKVR XI 715; Hertzberg 1889, 65 (eri litteraatio); Juvelius 1930, 88–89).
- 17) *Koi*, Isokyrö 1658 (SKVR XI 826).
- 18) *Niukahdus*, Isokyrö 1658 (SKVR XI 1525; Juvelius 1930, 89–90).
- 19) *Tulipalossa*, Isokyrö 1658 (SKVR XI 2360).
- 20) *Maasta tarttuu*, Isokyrö 1658 (SKVR XI 893).
- 21) "Terwetyxet caikille Christuxen iäsenille" Agricolan *Rucouskiriasta* pistoksen loitsuna, Vähäkyrö 1658 (Hertzberg 1889, 66, 104; Juvelius 1930, 89).
- 22) *Rukous Ukolle*. Hauho, 1662 (Haavio 1967, 149–150; Siikala 2012, 399; Nenonen 1992, 71; Toivo 2016, 134, 163 ym.).
- 23) "Terwetyxet caikille Christuxen iäsenille" Agricolan *Rucouskiriasta* silmäsairauden loitsuna, Vähäkyrö 1663 (SKVR XI 598; ks. myös Eilola 2003, 65–67).
- 24) *Käärmeen sanat ja pitkä rukous* "Siunatkon meitä meidhen jumalam", Paimio 1666 (Oja 1947, 254–256).
- 25) *Pistos*, Lapväarti 1668 (SKVR XI 984).
- 25) *Kipusanoja*, Taalainmaa 1669 (SKVR VII:5 Metsäs. 226).
- 26) *Voiteen luku ja Kipusanoja*, Etelä Savo 1670 (SKVR VI 3013, 4469).
- 27) *Maininta loitsujen lukemisesta*, Äyräpää 1672 (Nenonen 1992, 160).
- 28) *Karhun metsästys*, Rautalampi? 1675 (SKVR IX:4 1101).
- 29) *Ammus ja Tauteja*, Mustasaari 1675 (SKVR XI 667).
- 30) *Riisi (Maasta tarttuu, Tuulesta tarttuu, Vedestä tarttuu)* Mustasaari 1675 (SKVR XI 1003).
- 31) *Tuulesta tarttuu*, Pietarsaari 1675 (SKVR XI 1199).
- 32) *Maasta tarttuu*, Vaasa 1677 (SKVR XI 894).
- 33) *Kylvetyssanoja*, Oulu 1678 (SKVR XII:2 5301).
- 34) *Kylvetyssanoja*, Liminka 1678 (SKVR XII:2 5302).
- 35) *Kylvetyssanoja*, Liminka 1678 (SKVR XII:2 5303; Mäntylä 1969, 117–118).
- 36) *Kylvetyssanoja*, Liminka 1678 (SKVR XII:2 5233; Juvelius 1930, 58–60; Mäntylä 1969, 118).
- 37) *Kylvetyssanoja*, Kokkola 1678 (SKVR XI 534).
- 38) *Maininta vakkojen juomisesta ja siihen liittyvistä runoista*, Sulkava 1679 (Siikala 2012, 89–90).
- 39) *Kerskaukset ja varaukset*, Lohtaja 1680 (SKVR XI 532).
- 40) *Kirkkomaan väki nostetaan* (ruotsiksi, muut tapaukseen liittyvät suomeksi), Lohtaja 1680 (SKVR XI 565).
- 41) *Puun vihat ja Raudan vihat*, Impilahti 1681 (Kuujo 1963, 186–187).
- 42) *Karhun pureman parantaminen karjasta ja Suden pureman parantaminen karjasta*, Impilahti 1682 (SKVR VII:5 loitsut 4226).
- 43) *Maininta Käärmeen loitsusta*, Kokemäki 1686 (Nenonen 1992, 162).
- 44) *Raudan sanat*, Savo 1686 (SKVR VI:2 LIITE IV 3; VI:1 3347; ks. Kuronen 2009, 61–63).

- 45) *Paise*, Savo 1687 (SKVR VI2 LIITE IV 4; VI2 4321 (yhdistetty vuoden 1686 Raudan sanat vuoden 1687 paiseen sanoihin; ks. Kuronen 2009, 61–63)).
- 46) *Käärmeen sanat*, Rautu 1687 (SKVR XIII3 8813).
- 47) *Naurismaan suojeleminen varkailta*, Vesilahti 1687 (SKVR X2 4837).
- 48) *Lemmennosto*, Hämeenkyrö 1687 (SKVR X2 4947).
- 49) *Pistos*, Räisälä 1687 (Kuujo 1954, 320).
- 50) *Raudan synty + Raudan sanat (Verensulku)*, Juva/Rantasalmi 1692 (SKVR VI2 liite IV: 1; ks. myös SKVR VI1 3376; SKVR VI1 3293.)
- 51) Maininta tapaninpäivään liittyvistä runoista, Kemi 1694 (KA Pohjois-Pohjanmaan renovoidut tuomiokirjat: Varsinaisten asioiden pöytäkirjat 1694, Kemin tuomiokunta: talvikäräjät (KOa 15)).
- 52) Maininta: Finska runor, Etelä-Pohjanmaa, 1696 (Pentzin 1928, 236).
- 53) *Koi*, Laihia 1698 (SKVR XI 794).
- 54) *Verensulku*, Laihia 1698 (SKVR XI 1682).
- 55) *Verensulku*, Uusikaupunki 1699 (Cajander 1897, 89–90).
- 56) *Riisi*, Pohjanmaa, 1600-luku (SKVR XI 1001).
- 57) *Lasten nimeämättömiä tauteja*, Pohjanmaa, 1600-luku (SKVR XI 866).
- 58) *Maasta tarttuu*, Pohjanmaa, 1600-luku (SKVR XI 892).

Loitsutekstejä on eri puolilta maata, mutta Etelä- ja Keski-Pohjanmaa (27 tekstiä), Pohjois-Pohjanmaa (6 tekstiä) ja Savo (5 tekstiä) painottuvat – ainakin osin tutkimushistoriallisista syistä. Käkisalmen läänin alueelta on neljä, Uudeltamaalta kolme, Satakunnasta, Varsinais-Suomesta ja Hämeestä kaksi kummastakin, Narvasta (luterilaiselta, kenties viipurilaiselta syytetyltä) yksi teksti. Enemmän tai vähemmän kalevalamittaisia tekstejä osuu kaikkialle paitsi Satakuntaan (vuodelta 1707 on Satakunnasta yksi kalevalamittainen *Verensulun* ja *Raudan sanojen* yhdistelmä¹⁷²). Toinen Varsinais-Suomen loitsuista on 16-säkeinen kalevalamittainen *Käärmeen luku*, jota seuraa 43 säettä aikakauden luterilaisiin rukouskirjoihin (Agricola ja Finno) ilmeisesti pohjautuvaa vapaamittaista rukousta.

Runotekstit ovat pääosin muutaman säkeen pituisia, mutta joukossa on myös useita yli kolmekymmensäkeisiä ja yksi 51-säkeinen runo. Proosamuotoisia tai vapaamittaisia tekstejä on 18. Yllättävän suuri osa loitsuista – 33 tekstiä – on rakenteeltaan kalevalamittaisia. Kalevalamittaan pohjautuvaksi tulkittavissa olevia on lisäksi viisi ja myöhemmin tallennettuihin kalevalamittaisiin aineistoihin rinnastuvia, mitaltaan epäselviä tekstejä neljä. Vähemmän selkeä mitallisuus saattaa paikoin johtua loitsusta itsestään, paikoin esittäjän haluttomuudesta esittää loitsua, ja paikoin kirjurin tavasta tulkita tai lyhentää sanoja, väärin-

172 SKVR XI 2515; myöhemmistä aineistoista esim. SKVR IX 1193, 2134, 2145, 2177, 3808, *passim*.

ymmärryksistäänkin. Tyypillinen esimerkki on Pietarsaareissa vuonna 1675 pöytäkirjaan kirjoitettu loitsu

Ei ätkö tuska Tulest Tullut, tuska Tulellen Yllen,
Packå Pilwillen Packen isosta
imeno Rauha, karfwasta emokape.

Kirjaanpanon taustalla näyttää olevan yleisiä kalevalamittaisia säkeitä, joilla taudin tuskaa ja pakkoa manataan pois ihmisestä sinne (tuuleen, pilviin), mistä se on tullutkin:

Lietkö tuska tuulest tullut
tuska tuulellen ylen(e)
pakko pilvillen paken(e),
ihosta imehno raukan
karvasta emokape(hen).

Kirjuri näyttää tallentaneen säkeitä melko uskollisesti tavu tavulta, mutta osa sanoista on jäänyt käsittämättömiksi ja väärin tulkituiksi. Yleiset lopputavujen karsiutumiset voivat kuvastaa myös käräjillä saneltuja loitsutekstejä. Tämänkaltaiset tekstit on tässä laskettu selkeästi kalevalamittaisten tekstien joukkoon.

Selkeästi riimillisiä tai virsimittoja mukailevia tekstejä ei joukossa ole. Kristillisiä kirkollisia rukouksia ja kaavoja käytetään sitä vastoin loitsujen kehystäjinä tiheään. Lisäksi kaksi Valpuri Pietarintytär Kokkoisen esittämää loitsua koostuvat Agricolan *Rucouskirjan* ”Terwetyxet caikille Christuxen iäsenille” -rukouksen kaltaisesta tekstistä, tosin suulliselle välittymiselle ominaisesti melko poikkeavana versiona.¹⁷³

Jos mukaan ei lasketa varsinaisia kirkollisia rukousosioita, sisältää loitsuista yli puolet selkeän kristillisiä teemoja. Kristuksen apua pyydetään tai hänet mainitaan 18 loitsussa (joista 13 kalevalamittaisia), Neitsyt Mariaan vetoaa 13 kalevalamittaista loitsua, Herran, Jumalan tai Luojan mainitsee 6 kalevalamittaista tekstiä (nimitykset voivat joskus

173 Ks. Agricola I, 385–386; Gummerus 1947, 168–170.

viitata myös Kristukseen). Kaksi loitsua mainitsee Ukon, toinen Jumalan käskyläisenä, toinen Jumalan kertonimityksenä. Lisäksi kerran esiintyvät Pyhä Johannes, Perkele ja merestä nouseva musta mies. Selkeästi kristinuskon ulkopuoliset olennot liittyvät savolaisiin loitsuihin: yhdessä raudan loitsussa Woleitar/Vuoliantar, toisessa pitkä lista mytologisia naishahmoja (kivuttaret, kauriatteret, melkottarit, iskiättäret, syökserittiät, muruttaret, viiliättäret) ja kolmannessa, antikviteettitallennuksiin liittyvässä karhurunossa Tapiotar ja Hongas. Myöhempien itä- ja pohjoissuomalaisien loitsuaineistojen yleisiä kristinuskosta riippumattomia keskeishahmoja, kuten Väinämöistä tai Ilmarista, ei esiinny. 12 loitsussa esiintyy ainoastaan yleisiä loitsuteemoja ilman niille tyyppillisiä nimettyjä toimijoita. On todennäköistä, että kristinuskon ulkopuolisten hahmojen ja paikoin epäilemättä kristillistenkin hahmojen mainitsemista on oikeustilanteissa mahdollisuuksien mukaan vältely. Muutamasta oikeuspöytäkirjasta käy eksplisiittisestikin ilmi, että syytetyt ovat olleet hyvin haluttomia paljastamaan loitsujaan.¹⁷⁴ Tähän on syynä voinut olla paitsi itsestään selvä rangaistuksen pelko myös pelko loitsujen muuttumisesta tehottomiksi, jos ne tai niiden väkevimmät säkeet lausutaan julkisesti kokonaan.¹⁷⁵

Kristillisiä opinkappaleita sisältyy 22 tekstiin, tyyppillisesti loitsun alkuun tai loppuun usein moneen kertaan lausuttuna. *Isä meidän* kehystää kuuttatoista, ”Isän, pojan ja Pyhän Hengen nimeen” seitsemää, *Herran siunaus* neljää, uskontunnustus kahta ja yleisemmin ”uskonkappaleet” ja ”rukoilemalla Herran siunausta” yhtä kumpikin. Yleensä nämä liittyvät pisimpiin ja yksityiskohtaisimpiin kuvauksiin, mikä viittaa siihen, että ne ovat voineet epäolennaisina vain jäädä pois osasta muita tekstejä – joko kirjurin tai myöhemmän julkaisijan toimesta. Samat opinkappaleet ovat yleisiä myös myöhempien vuosisatojen loitsutallenteissa.¹⁷⁶ Huolimatta tiheästä Neitsyt Mariaan vetoamisesta ei kirkollista *Ave Mariaa* esiinny uuden ajan alun loitsujen kehystäjänä, joskin, kuten edelli-

174 Cajander 1897, 89–90; Kuronen 2009, 63; Oja 1947, 254–256.

175 Ks. esim. Cajander 1897, 89–90; ks. myös Ilomäki 2014; Survo 2001, 47.

176 SKVR-tietokanta, esim. haut: ”Isä meidän”, Isämeitä, ”Herran siunaus”, ”Pojan ja pyhän Hengen”, uskontunnustus, ”Herra siunatkoon”.

sessä luvussa todetaan, tiettyjä hänelle osoitettuja yleisiä rukousloitsuja on mahdollista tulkita *Ave Marian* kansanomaisina vastineina.

Myyttisten olentojen mainitsemisen määrän osalta 1600-luvun tuomiokirjojen loitsut liittyvät huomattavasti näkyvämmiin kristillisiin kuin esikristillisiin mielikuvakehyksiin.¹⁷⁷ On toki todennäköistä, että painotus liittyy osin niiden tallentumiskontekstiin. Kristillisiin hahmoihin vetoavien säkeiden oletettiin kenties olevan vähemmän tuomittavia kuin kristinuskon ulkopuolisia hahmoja mainitsevien – vaikka laitonta oli myös kristillisten hahmojen turhaan mainitseminen ja taikauskoinen käyttö. Muutamat syytetyt vetosivat suoraan siihen, että he paransivat ainoastaan kristillisellä sanalla eivätkä tienneet noituudesta mitään.¹⁷⁸ Toisaalta vuosina 1686–1687 Kuopiossa käsitellyssä tapauksessa lautamiehet eivät pitäneet etniseen uskontoon liittyvän Woleiattaren (Vuoliatar/Lovetar?) mainitsevan *Raudan synty* -loitsun käyttöä paheksuttavana (minkä seurauksena paikalla olleet papit joutuivat opettamaan läsnäolijoita magian synnillisyydestä).¹⁷⁹ Salmin ja Suistamon käräjillä vuonna 1682 tietäjä syytti asiakastaan, että tämä ei ollut maksanut sovittua palkkiota suden tai karhun repimän haavan parantamisesta. Asiakkaan mielestä palkkio oli kohtuuton, kun parantamisessa ei oltu käytetty voiteita tai muita aineita vaan ainoastaan loitsua.¹⁸⁰ Myöhemmässä suomalais-karjalaisessa loitsuperinteessä esikristilliset ja kristilliset hahmot esiintyvät rinnan, joskaan Satakunnan ja Varsinais-Suomen alueelta ei ole tällöinkään tallennettu Väinämöistä, Ilmarista tai muita vanhakan-taisen mytologian keskeishahmoja mainitsevia runoja.

PILKKALAULUT

Yleensä suullisen suomenkielisen riimillisen laulun synty ajoitetaan 1500-luvulle tai 1600-luvun alkuun, sillä 1600-luvun puolelta löytyvät tuomiokirjoista ensimmäiset todisteet muutaman riimillisen pilkkalaulun muodossa. Näitä pilkkalauluja ei ole tiedossa monta, ja ne ovat

177 Esim. Iloomäki 2014, 26.

178 SKVR VII5 Metsäs. 226; XI 715; Cajander 1897, 89–90; Juvelius 1930, 89; Oja 1947, 254–256.

179 Kuronen 2009, 65–66.

180 SKVR VII5 loitsut 4226; ks. Kuujo 1963, 188–189; Manninen 1921.

muodoiltaan sangen vaihtelevia. Tarkkaa lähdekartoitusta 1600-luvun tuomiokirjojen pilkkalauluistakaan ei ole tehty, vaan niitä on nostettu satunnaisesti esiin lähinnä oikeustapauksia käsittelevän historian-tutkimuksen piirissä ja poimittu sieltä folkloristiseen kirjallisuuteen. Anneli Asplund on koonnut tiedot viidestä aiemmasta tutkimuksessa esiin nousseesta pilkkalaulusta sekä joistakin oikeustapauksista, joissa tekstiä ei ilmeisesti ole kirjoitettu muistiin.¹⁸¹

Pilkkalaulut ovat usein melko vapaamuotoista perinnettä: niissä pilkan osuvuus ja laulun iskeyvyys voi olla runomuodon taidokkuutta paljon tärkeämpi tekijä. Ne käyttävät yhteisön lauluperinteiden keinovaroja, mutta eivät improvisatorisuudessaan ja vapaudessaan välttämättä ole laulun lajien ja muotojen tyypillisimpiä edustajia.¹⁸² Pilkka on yhteiskunnan kerrokset lävistävä laji. Tiedossa olevissa 1600-luvun käräjille päätyneissä tapauksissa pilkkalaulun tekijöinä eivät olleet pelkästään piiat, rengit, ”eräät miehet” ja irtolaiset, vaan joukon enemmistö on ratsutilallisia, joukossa myös luutnantti, kapteeni, teini sekä kirkkoherran vaimo. Pilkka saattoi kohdistua paikallisen sosiaalisen hierarkian ylimpiin, pitäjän kirkkoherraan tai itse maaherraan, mutta myös muihin, yhtä lailla pilkkaajaa alempana hierarkiassa sijaitseviin henkilöihin.¹⁸³

Ensimmäinen tiedossa olevista pilkkalauluista on Paimion käräjiltä vuodelta 1634. Ratsutilallista Kristeri Simonpoika Toikkalaa syytettiin ”siitä, että hän oli laulanut hävytöntä pilkkalaulua pitäjän kirkkoherra Jaakko Florinuksesta ja tämän puolisoista Marketta Eerikintyttärestä”. Toikkala oli kirjoitustaitoinen papin poika ja toiminut veronkantomiehenä ja kruununvoutina. Pitkän oikeudenkäynnin aikana paljastui, että hän oli kahden muun ratsutilallisen kanssa sepittänyt enemmänkin nuorison keskuuteen levinneitä lauluja. Toikkala joutui maksamaan runsaat sakot.¹⁸⁴ Hänen laulustaan on säilynyt vain laulajan humalaan juottamista valittava katkelma:

181 Asplund 2006, 109–113.

182 Ks. Heinonen 2008; Kallio 2013a, 267, 332.

183 Asplund 2006, 109–113.

184 Asplund 2006, 109–110.

Edesseisovainen riimi on diktat
siltä kuin viimein on pappilas skriftat
Veistä siellä silloin pruukattiin
falskil sydämel hänt juotettiin.¹⁸⁵

Runo on paririimillinen, kenties kahden säeparin säkeistöistä koostuva neli-iskuinen laulu. Tässä luvussa käsitellyn runouden puitteissa lähimmäs sitä tulee Agricolan käyttämä knitteli. Ruotsalaisperäisten lainasanojen määrä on huomattava. 1800-luvun uusimittaisen laulun aineistoissa samankaltaisia säerakenteita esiintyy ainakin ilmeisen suullisten, painokelvottomien, ilkalauluiksi kutsuttujen laulujen piirissä, paikoin erilaisilla kertaumilla tai refrengillä varustettuina, mutta muotoa ei ole juuri tutkittu.¹⁸⁶

Selkeämpi ja monimutkaisempi säkeistörakenne on vuonna 1672 Karjalohjan käräjillä ratsumies Jöran Eerikinpojalta tallennetussa pilkkalaulussa pitäjän papista Jonas Thavoniuksesta sekä tämän vaimosta ja pojasta. Runon väitettiin alkavan riimillisin säkein ”Moor soittu pilli, Pappi jouxe willi”. Eerikinpoika kielsi tämän, mutta myönsi laulaneensa kuusisäkeistöisenä tallennettua laulua, jonka säkeistöt koostuivat neljästä vaihtuvasta säkeestä ja kolmisäkeisestä kertaumasta:

Miehet ovat wierat
tulevat ja tienat
ei hän tiedä tapa
nijn pannaan händä pitkin lapa;
hän juoxe niemen
ja hänen tuä miellä
woi orjan olendo.¹⁸⁷

Runo antaa mahdollisuuden useampaan rakenteen tulkintaan. Säkeiden voisi ajatella koostuvan joko kolmesta runoalasta (miehet| ovat | vieraat)

185 Oja 1952, 78–84.

186 Ks. Asplund 1997; 1994, 692–709, 714–746.

187 Asplund 2006, 112; Mäntylä 1969, 168; sit. Neovius 1910: *Suomalaisen tiedeakatemian esitelmät ja pöytäkirjat II*, 15–17.

tai ainoastaan kahdesta 2–4-tavuisesta runoalasta. Laulun kokonaisrakenne kertaumiseen muistuttaa enemmän virsien säkeistörakenteita kuin myöhempien vuosisatojen suullisia lauluja, mutta toisaalta etenkin lastenlauluissa on tavattavissa samankaltaisia 6–10-tavuisia säerakenteita.¹⁸⁸

Siinä missä Länsi-Suomessa tallentuneet kaksi laulua ovat selkeän riimillisiä ja säkeistöllisiä (joskin vaikeatulkintaisia), rakentuvat itäsuomalaiset kolme 1600-luvun pilkkalaulua kalevalamitan rakenteille. Vuonna 1636 Savoon kuuluneen Säämingin tutkintakäräjillä tallentui ”eräältä kapteenilta” ilmeisesti säkeistötön maaherraan kohdistuva pilkkalaulu:

Micko läxi pohian maallen
Reuon nahka ottaman
Iluxen nahka ottaman
Wäitynnyri candaman
Orauan nahka tuoman
Teruatynnyri cans tuoman

ja lopuksi, jos se sallitaan kirjoittaa

Pasca hänen kurkkuns.¹⁸⁹

Viidettä säettä lukuun ottamatta säkeet voi ajatella tyytystyneinä pohjarakenteeltaan kalevalamittaisina säkeinä (Revon nahkaa ottamahan; voitynnyrii kantamahan; paska hänen kurkkuhunsa). Samankaltaiset säkeenloput ovat paralleelisäkeissä kertautuvien samojen taivutusmuotojen tuottamia, joten ei voi olla varma, onko tekijä ajanut takaa riimillistä rakennetta vai ei. Kuten Anneli Asplund toteaa, alkusointua ei runossa ole kuin yhdessä säkeessä, eikä runon kertausrakenne paralleelisuudessaankaan täysin vastaa klassista kalevalamittaista runoa.¹⁹⁰ Nämä piirteet voivat toki myös liittyä paitsi riimillisen säkeistolaulun

188 SKVR-tietokannan runotyytit otsikon *Lastenrunot* alla (Satakunta, Varsinais-Suomi, Uusimaa).

189 Asplund 2006, 111; alk. Kuusi 1975; Mäntylä 1969, 187–189.

190 Asplund 2006, 111.

tavoitteluun myös pilkkalaulun lajinomaiseen improvisatorisuuteen ja vapaamuotoisuuteen: oli mahdollista soveltaa väljemminä joitain kalevalamittaiselle runolle tyypillisiä rakenteita.

Vuonna 1660 Lappeen käräjillä ratsutilallinen Lauri Matinpoika Rikkoinen Taipalsaaresta oli syytettynä varkaudesta. Kävi ilmi hänen myös laulaneen pilkkavirttä tai sopimatonta laulua (*Räckiwirsi*) varkauden kohteesta, Juntulan kylästä kotoisin olevasta palvelusrenki Matti Laurinpoika Turkista. Hänen uhrin säästeliästä elämäntapaa pilkkaava runonsa, josta todistajan muistelemana kirjattiin kuusi säettä, on klassista kalevalamittaa, josta viimeiset tavut on jätetty esittämättä tai kirjoittamatta.¹⁹¹ Runon toinen ja kolmassäe on ilmeisesti rakennettu suoraan suullisessa lyyrisessä runoudessa yleisten säkeiden ”Enemp on minulla huolta, kuin on kuusessa käpyjä, petäjässä helpehitä” pohjalta.¹⁹²

Näitkös Nirfwi närwikäist
Söwen kuusista käpye,
Pätäiest Hälpiet,
Ambotusan Turkilast,
Julki miehen Jundulast
Andoi Mattj Maarhans.¹⁹³

Näitkös Nirvi närvikäistä
Syövän kuusista käpyjä
Petäjistä helpehiä
Ambotusan Turkkilasta (Turkkilan talosta)
Julkimiehen Juntulasta (Juntulan kylästä)
Antoi Matti maar(a)hansa.¹⁹⁴

Vuonna 1688 Pälkjärven käräjillä Ilomantsin kappalaisen vaimo Maria Antintytär Biörman syytti kirkkoherran vaimoa Anna Wendaliusta pilkkalaulun tekemisestä. Runo oli ilmeisesti tehty useamman ihmisen yhteistyönä, ja sitä olivat laulaneet muutkin. Runo on klassista kalevalamittaa.¹⁹⁵ Teksti on oivallinen osoitus siitä, että ainakin Itä-Suomessa suullisen kaltainen riimitön kalevalamitta oli myös kirjallisen kulttuurin piiriin kuuluvien paikallisyhteisön yläkerrosten käytettävissä oleva

191 Asplund 2006, 111–112; Kuusi 1975.

192 Esim. SKVR VII 674.

193 Asplund 2006, 111; alk. Kuusi 1965, 199–207; Kuusi 1975.

194 ”Maarhans” tarkoitanee ’maa-rahansa’, joka on Kuusen (1975, 73) mukaan suullisissa kalevalamittaisissa runoissa esiintyvä verotermi (ks. myös SKVR-tietokanta, haku: maarah*). Kirjoitusasun pohjalta vaihtoehtoja olisivat myös *maara* ’hälän aiheuttama tuska tai vaiva’ tai *maarha* eli ’hevonen’ tai ’marhaminta’, mutta ”maaraha” on näistä ainoa runomittaan ja parhaiten runon kontekstiin istuva termi.

195 Kuusi 1965, 199–207.

keinovara, ja pilkkaamisen käytäntöihin saattoivat osallistua eri kohdissa paikallisyhteisön hierarkiaa sijaitsevat henkilöt.

Kuten oppineiden runojen ja loitsujen kohdalla, myös 1600-luvun pilkkalaulujen tyyli liittyy vahvasti kulttuurialueisiin. Länsi-Suomesta on tallentunut kaksi riimillistä ja uusimittaista, Itä-Suomesta kolme kalevalamittaista tai kalevalamitalle pohjautuvaa pilkkalaulua. Aineisto on liian pieni kattavien päätelmien tekoon, mutta tämä kertonee silti uuden laulunsepityksen valtalajeista. 1600-luvun kaksi läntistä pilkkalaulua näyttävät, että erilaisia riimillisiä runomuotteja oli tuolloin Varsinais-Suomessa ja Uudellamaalla suullisessa käytössä ainakin ratsumiesten ja kruununvoutien parissa. Toisaalta Itä-Suomessa kalevalamittaisen pilkkalaulun sepittämiseen osallistui myös paikallisen kappalaisen vaimo. Aineiston satunnaisuus ja pilkkalaulun improvisatorinen luonne eivät kuitenkaan anna mahdollisuutta tehdä kattavia päätelmiä koko käytössä olleen suullisen laulun kirjosta tai riimin käyttöänoton kattavuudesta.

Oppineet runon kuvaukset

Historian ensimmäinen kuvaus kalevalamittaisesta suullisesta runosta sisältyy ruotsalaisen Andreas Bureuksen laatimaan Ruotsin kartastoon vuodelta 1626:

*Rytmos praeterea non á simili vocum finitione, ut reliquas gentes, sed á simili binarum ternarumque vocum initio observant, octonis versus syllabis claudentes.*¹⁹⁶

Sitä paitsi he eivät riimittele yhtäläisin sananlopuin niin kuin muut kansat vaan aloittamalla kaksi tai kolme sanaa kerrallaan yhtäläisesti, lopettaen säkeen kahdeksanteen tavuun.¹⁹⁷

196 Bure 1626, 15.

197 Sarajas 1956, 32.

Hänen mukaansa suomalainen runo ei perustunut riimille kuten muilla kansoilla vaan alkusoinnulle. Säkeet hän kuvasi kahdeksantavuisiksi. Ilmeisesti kuvaus perustui itäsuomalaiseen suulliseen runouteen – Bureus oli toiminut vuosina 1619–1621 Käkisalmen läänissä. Kuvaus on täysin sopusoinnussa klassisen kalevalamitan kanssa, vaikkaakaan ei ole sen kattava kuvaus – tavujen pituuksista ja painoista tai 9–10-tavuisista säkeistä ei mainita mitään. Bureuksen kuvausta lainattiin runsaasti latinan- ja saksankielisissä teoksissa seuraavan sadan vuoden aikana. Sen lainasi myös Nyköpingistä kotoisin ollut Ericus Schroderus vuonna 1637 ensimmäisen suomalais–ruotsalaisen sanakirjansa esipuheeseen.¹⁹⁸ Toisaalta monet kirjoittajat, jotka muiden lainausten perusteella olivat hyvinkin tietoisia Bureuksen teoksesta, tekivät suomalaisesta runosta toisenlaisia tulkintoja.¹⁹⁹

AESCHILLUS PETRAEUKSEN KIELIOPPI

Toisenlainen, usein yksiselitteisen virheelliseksi tulkittu suomalaisen runon kuvaustraditio sai alkunsa 1600-luvun puolivälissä Turussa. Värmlannista syntyisin oleva Turun akatemian professori Aeschillus Petraeus julkaisi vuonna 1649 paikallisten pappien avustuksella suomen kielen alkeisoppikirjan *Linguae Finnicae Brevis Institutio*, jota pitkään pidettiin ensimmäisenä suomen kielioppina ja joka toimi esikuvana muille teoksille.²⁰⁰ Teoksen muissa osissa Petraeus käytti Bureuksen antamia tietoja, mutta runousoppinsa hän rakensi toisin.²⁰¹

Kieliopin runousoppillisessa osiossa Petraeus kuvaa parilla sanalla riimin suomalaiselle runolle välttämättömäksi ja alkusoinnun sen vaihdellen esiintyväksi erityispiirteeksi. Riimien sepittäminen on hänen mukaansa kohtalaisen helppoa, koska sanoja saa lyhentää. Tavun laajuudesta ei Petraeuksen mukaan runomitassa välitetä, mutta ”tiettyjen tavujen säännöllisyys” (*certarum syllabarum ratio*) eli ilmeisesti

198 Sarajas 1956, 31–32.

199 Sarajas 1956, 40, 94.

200 Ks. Lauerma 2012.

201 Sarajas 1956, 40.

joitain painorakenteita otetaan huomioon. Säkeiden pituuksista tai tarkemmista rakenteista hän ei mainitse.²⁰²

Vaikka suomalaisen runon mitan kuvaus on lyhyt ja väljä, on Petraeuksen esimerkkikokoelma kattava otos siihenastista suomenkielistä runoa. Ensimmäinen esimerkki on yksi Hemminki Maskulaisen eniten kalevalamittaa muistuttavista virsistä, tämän itse psalmista 133 sepittämä pääosin trokeinen (+--+--+), 7–8-tavuisista säkeistä koostuva riimillinen (aabccbdee) ja vahvan alkusointuinen virsi.²⁰³ Petraeus esittää virrestä ensimmäisen kymmensäkeisen säkeistön, mutta jättää viimeisen, poikkeavan säkeen ”ja parast mailman menoo” pois.

YNnä yxi yhteys,
käskinäinen rackaus,
Välill veljesten elon:
Ynnä yhdes asua,
Ilman yhtän hasua,
Veljexit omall, ehdoll:
Ihanamb on mielist iloo,
Suloisemb suotuist eloo,
Caickein callein caluu jaloo. etc.²⁰⁴

Petraeuksen toinen esimerkki on Finnon sepittämä, Lutherin esikuvaa ja tämän käyttämää jambista (-+--+-(+)), riimillistä (ababccd) säkeistö-rakennetta noudatteleva virsi psalmista 133.²⁰⁵

SInun tyghös Herra tulen,
Ja huudhan syväs vaevas,
Ava corvas, äänen cuule,
Älä minust ercane cauvas.
Jos sinä syndii tutkistell,

202 Petraeus 1968, 65–68; Sarajas 1956, 38–41. Seppo Heikkiselle kiitos runomittakuvauksen tulkinta-avusta.

203 Kurvinen 1929, 325–326.

204 Petraeus 1968, 65; vrt. VKK Hemm1605–52:1.

205 Ks. Kurvinen 1929, 266.

Ja väärähdet tahdhod lueskell,
Cuca voi sinun edhesäs pysy, etc.²⁰⁶

Esimerkiksi valitussa säkeistössä on alkusointua Finnon virreksi poikkeuksellisen paljon, kolmessa säkeessä seitsemästä, vaikka Petraeus asettaakin virren edustamaan alkusoinnulle perustumatonta runoa. Osa säkeistä on varhaisille virsille tyypillisellä tavalla luettavissa ambivalenteiksi tai selkeän trokeisiksi: "Ava| corvas|, äänen| cuule".

Virsiä jälkeen Petraeus esittelee kahdeksan arvoitusta ja yhden sananlaskun, jotka pääosin perustuvat selkeälle kalevalamitalle, vaikka joskus sanat esiintyvät klassista mittaa lyhyemmissä muodoissa ("Elä-vä[inen] alla ähky, cuollut päällä löyhyttele"). Arvoitukset on järjestetty siten, että pisimmät ja selkeimmät kalevalamittaiset tekstit tulevat viimeiseksi. Kolme viimeisintä on ilmeisesti valittu osin sillä perusteella, että niiden voisi tulkita olevan riimillisiä ("Lyhykäinen *lylleröinen*, tasapäinen *talleroinen*, carjan corvesta cocopi"). Kalevalamittaisessa suullisessa runossa paralleelisäkeet muodostuvat usein riiminkaltaiseksi, kun samassa taivutusmuodossa olevat saman sanaluokan sanat kertautuvat. Edellä tarkasteltua Agricolaalta periytyvää kahta tekstiä Petraeus on ilmeisesti muokannut riimilliseksi.²⁰⁷ Juuri Agricolaalta periytyvien tekstien muokkauksen perusteella on mahdollista väittää, että todellakin: Petraeus selvästi ajatteli, että riimi on kaiken suomalaisen runouden olennaispiirre, myös vanhakantaisen suullisen runon. Jacobus Finnohan sitä vastoin virsikirjansa esipuheessa kertoi epäsuoraan, että näin ei välttämättä ole. Hän korosti kirjoittaneensa virret "riimittäin muiden kristillisten maa-kuntain tapaan" – eli toisin kuin omassa kristillisessä Turun hiippakunnassa on ollut tapana laulaa.²⁰⁸ Finno ajatteli riimin käytön tarkoittavan, että se sitoo jokaista laulun säettä. Sekä Finnoa edeltävissä Agricolan ja Westhin koodeksin virsissä että kalevalamittaisessa suullisessa runossa riimit olivat satunnaisia tai epäsäännöllisiä. Petraeuksesta lähtien tulkittiin, että riimit olivat myös perinteisen suullisen runon olennainen piirre. Mahtoivatko 1600-luvun kirjallisen pariiriimin kirjoittajat ajatella

206 Petraeus 1986, 65–66.

207 Petraeus 1968, 66–72.

208 Finno 1988, 175; ks. luku *Pahat pakanat*.

tekevänsä perinteiselle suulliselle runolle saman riimin vakauttamisen, jonka Finno oli tehnyt virsirunoudelle?

Täysin epäselväksi kuitenkin jää, oliko Petraeuksen käsitys riimistä deskriptiivinen vai preskriptiivinen: ajatteliko hän kuvaavansa asiain tilaa vai muuttavansa sitä kuvauksellaan? Tutkijat ovat tavanneet ajatella runousopin voimakkaasti ohjaavaksi ja ohjaamaan tarkoitetuksi.²⁰⁹ Jos mietitään kieliopin tarkoitusta (toimia oppikirjana suomen kieltä uutena kielenä opiskeleville) ja toisaalta edellä käsiteltyä, Petraeusta edeltänyttä oppineen runonteon historiaa, vaikuttaa riimin korostus kuitenkin lähinnä 1600-luvun puolivälin tilannetta neutraalisti kuvaavalta. Riimi oli jo keskeinen kirjoitetun runon ominaisuus. Kirjallisen, kalevalamitan piirteitä sisältävän, tavuluvultaan tiukan, riimillisen trokeerunon perinteen oli säilyneiden lähteiden perusteella aloittanut virsikirjansa esipuheessa jo Hemminki Maskulainen. Hänen ansiokseen on myös luettu kalevalamittaisen runon piirteiden tuominen jambisten eurooppalaisten mallien mukaan luotuun virsirunouteen. Petraeus kuvasi myös näiden virsien ja esipuheerunojen traditiota. Ericus Sorolaisen kaksi lyhyttä sananlaskurunoa puolestaan näyttävät, miten luontevasti suullisen oloisen kalevalamitanakin sai paralleelisäkeiden avulla säntillisen riimilliseksi. Toisaalta se, että Petraeus otti esimerkkeihinsä myös riimittömiä arvoitussäkeitä, kertoo siitä, että hän ei halunnut häivyttää riimittömyyttäkään kokonaan näkyvistä.

Alkusointu ja riimi olivat joka tapauksessa Petraeukselle keskeisimmät, vaihdellen esiintyvät suomalaisen runon tunnuspiirteet. Myös runot on valittu tätä ajatusta tukemaan. Alkusointua vieroneelta Finnolta on valittu mahdollisimman alkusointuinen esimerkki, Hemminki Maskulaiselta mahdollisimman kalevalamitan kaltainen, trokeinen esimerkki ja kansanomaisista arvoituksista on valikoitu jokseenkin kalevalamittaiset, mutta edes osin riimiä mukailevat esimerkit. Agricolalta on osattu poimia hänen ainoat kalevalamitalle pohjautuvat kansanomaiset tekstinsä, mutta niitä on muokattu riimillisisiksi. Vaikka Petraeus ei puutu suomenkielisen runon tarkempaan säerakenteeseen, on esimerkeiksi valittu ainoastaan seitsemästä yhdeksään tavua käsittäviä

209 Esim. Sarajas 1956, 38–41; Suomi 1963b, 264.

säkeitä. Etenkin virsistä olisi löytynyt toisenlaisiakin, pidempisäkeisiä tai selkeämmin jambisia tekstejä.

Ajan kieliopissa tekstiesimerkit ovat yleensä *Raamatusta*.²¹⁰ Tähän linjaan sopii keskeisten esimerkkien valinta psalmivirsistä. Yllättävää on ennemminkin se, että Petraeus valitsi esimerkkejä myös suullisesta perinteestä, ja kautta linjan hän valitsi alkusointua käyttäviä runoja. Jos hän todella olisi kansanrunoa ja etenkin loitsuja vieroneen piispansa Isaacus Rothoviuksen (1572–1652) hengessä halunnut kuvauksellaan ja esimerkeillään häivyttää oikean kalevalamitan näkyvistä,²¹¹ olisi valittavaksi riittänyt puhtaan jambisia ja täysin alkusoinnuttomia tai säerakenteeltaan pidempiä virsiä. Kuvaus päinvastoin osoittaa, että alkusointu oli 1600-luvun puolivälissä täysin hyväksytty, jopa arvostettu virsirunouden piirre ja ettei klassista kalevalamittaa noudattavien arvoitusten käyttämisessäkään ollut mitään sopimatonta. Kysymykseksi jää, missä mahtoivat aikalaisille kulkea eri runomuotojen rajat.

WEXIONIUKSEN JA MARTINIUKSEN KUVAUKSET

Vuosi Petraeuksen kieliopin ilmestymisen jälkeen hänen professori-kollegansa, smoolantilaissyntyinen Michael Wexionius laati laajan Ruotsin valtakunnan maantiedettä ja kulttuurioloja selvittävän teoksen *Epitome descriptionis Sueciae, Gothiae, Fenningiae*.²¹² Teoksen kolmannessa osassa Wexionius kuvasi lyhyesti ja Petraeusta mukailleen suomalaisen runon riimilliseksi ja alkusointuiseksi. Esimerkkinä hänellä on Hemminki Maskulaisen *Piae Cantiones* -kokoelmasta virsikirjaan kääntämän *Lauluja nyt laskecam (Resonet in Laudibus)* -virren kolme kalevalamitan kaltaista, alkusointuista trokeesäettä (+--+--+):

Pojat parhat pauhatkat,
Neitzet nuoret iloitkat,
Vanhat vahvast veisatkat...²¹³

210 Lauerma 2012; ks. Martinius 1968; Petraeus 1968.

211 Sarajas 1956, 38–41.

212 Wexionius 1650.

213 Wexionius 1650, 3. nide, jakso 14; vrt. VKK, Hemm1605-135:3-L8b.

Uutena tietona Wexionius kertoo heti säkeiden jälkeen, että ”näillä kaikilla oli muinoin sama nuotti ja nimenä runot” (”In quibus omnibus una antiquitus melodia fuit. Dicebantur & olim *Runoi...*”).²¹⁴ Vaikka lauluun liittyvät termit olivat uuden ajan alussa ilmeisen monikäyttöisiä ja rajoiltaan osin vakiintumattomia, näyttää ajatus runoksi kutsutusta vanhasta suomalaisesta vain yhdellä sävelmällä lauletusta lajista viittaavan perinteiseen suulliseen kalevalamittaiseen runoon.²¹⁵ Ajatus siitä, että vanhoilla suomalaisilla runoilla oli vain yksi sävelmä, periytyi oppineiden piirissä 1800-luvulle asti.²¹⁶ Wexioniuksen kuvaus kertoo kuitenkin epäsuorasti (”näillä kaikilla oli muinoin”), että hän katsoi ”runoja” laulettavan omana aikanaan jo useammilla sävelmillä. Jos kuvauksen ottaa tosissaan, se myös kertoo, että joidenkin alkusointuisten neli-iskuisten virsien tulkittiin 1600-luvulla liittyvän vanhan suomalaisen suullisen runon jatkumoon.²¹⁷ Toisaalta mahdollisimman kalevalamitankaltaisen esimerkin valinta virsikirjan 242 virren joukosta osoittaa osaltaan Wexioniukselta tai hänen apulaisiltaan suurta virsirunouden asian-
tuntemusta. Maskulaisen virren alkusoinnalla leikkivä trokeinen, mutta kalevalamitan rakenteesta kauas etäännyvä pitkä kertauma on myös huolella jätetty esimerkin ulkopuolelle.

Viipurin kymnaasin lehtori, hämäläissyntyinen Matthias Martinius seuraili vuonna 1689 julkaisemassaan kieliopissa pitkälti Petraeusta. Hän sanoo, että suomalaiset eivät tunne tavujen laajuutta, vaan käyttävät hyväkseen ainoastaan niiden painoa. Riimin Martinius mainitsee ensimmäisenä, mutta hän kertoo myös alkusoinnun käytön olevan suomalaisessa runoudessa erityisen tyyppillistä ja taidokasta. Toisin kuin

214 Wexionius 1650, 3. nide, jakso 14; Sarajas 1956, 42–44.

215 Vaikka Jacobus Finno käyttää esipuheessaan *runoa* myös kirjallisen ja raamatullisenkin runon merkityksessä, ja sama käytäntö on vuoden 1642 raamatunsuomennoksen Tobiaan kirjan esipuheessa (VKK B1-Tob-e; ks. myös luku *Pahat pakanat*), viittaa termi oppineitten kalevalamitankaltaisten riimirunojen otsikoissa ja Salamniuksen *Ilo-laulun* esipuheessa vanhaan suomalaiseen suulliseen runoon, ja 1800-luvulla länsisuomalaiset viittasivat suullisiin kalevalamittaisiin lauluihinsa runoina (ks. esim. SKVR IXI 223; X1 210; VKK Procop1690-42; Melander 1928, 11–14; Niinimäki 2007, 307; Sarajas 1956, 27; Siikala 2012, 1, 24, 57). Agricola ja aikakauden virsikirjat käyttävät Finnon esipuhetta lukuun ottamatta ainoastaan termejä *virsi*, *veisu* ja *laulu*. Ericus Schroderuksen vuonna 1637 ilmestyneessä sanakirjassa (latina-ruotsi-saksa-suomi) *Runoin laulu* annettiin käännökseksi sanoille *Poema/Dicht*, *Runoi* sanoille *Rhythmus/Riim*, *Wirsi* sanoille *Psalmus/Psalm*, *Wirsi* ja *Weisu* sanoille *Cantus/Sång* sekä pelkkä *Weisu* sanoille *Cantilena/Wijsa*. Lisäksi *runo* tarkoitti myös riimukirjoitusta (esim. VKK As1667b-A2a).

216 Laitinen 2006, 52.

217 Krohn 1862, 39.

Petraeuksella, Martiniuksen ensimmäinen esimerkki on, korlauseella kehystettynä, kuningas Kaarle XI:lle osoitettu oppinut, kalevalamitan piirteitä käyttävällä paririimillä kirjoitettu runo:

CARLEJ Cullainen Cuningas,
Ruodzin Riikin Ruhtinas,
Suuri SANGAR Suomalaisten,
Kempi Caunis Carjalaisten,
Joca Joucot Joudzellansa,
Wiholisten Widzallansa,
Cukistapi cusistoihin...

Runo ylistää vihollisten voittamista ja koulujen ylläpitämistä ja päättyy kuninkaan ja kansan siunaamiseen. Marginaaliin on kronikoiden tapaan merkitty muutama tapahtumien päivämäärä. Teksti on kirjoitettu alkusointuisella ja riimillisellä sanapainoon perustuvalla trokeella. Murrelmasäikeitä on perinteisen kuningasformulan (Kaarle kullainen kuningas) lisäksi vain yksi (apua anelemahan). Runon tyylipiirteet sääntillisine tavulukuineen ja väkevine alkusointuineen liittävät sen Hemminki Maskulaisen esipuheesta alkaneeseen oppineen alkusoinnollisen paririimin jatkumoon. Kuningasformula ja vihollisten ajaminen kuusistoon puolestaan luovat vahvan linkin myös seuraavassa luvussa käsiteltävään *Kaarle-herttuan runoon*.

Tämän jälkeen Martinius antaa esimerkin Laurentius Petrin kronikan Pyhää Henrikiä käsittelevästä alusta. Psalmivirsien sijaan tämä runousoppi aloitetaan siis kuningasta ja kirkollista paikallista historiaa käsittelevillä alkusointuisilla ja trokeisilla paririimeillä. Loput esimerkit ovat konventionaalisempia. Kolmantena runona seuraa Petraeuksenkin siteeraama Finnon psalmivirsi *Sinun tyköš Herra tulen*. Martiniuksen mukaan tämän virren kaltaiset runot, jotka eivät käytä alkusointua, ovat yksinkertaisempia. Tämän jälkeen tulee selitys runon kirjoittamista helpottavista sanamuodoista ja lopuksi kahdeksan Petraeuksen kansanomaisista arvoituksista jotakuinkin sellaisenaan sekä Agricolan sananlasku ja hokema.²¹⁸

218 Martinius 1968 [1689], 113–122.

Etenkin Petraeuksen runomittakuvausta on pidetty väärinkäsityksenä tai tahallisenä vääristelynä. On ajateltu, että ruotsia äidinkielenään puhuneet, kaupungissa oleskelleet oppineet eivät yksinkertaisesti tunteneet kunnolla kansanrunoutta tai halusivat häivyttää sen ominaispiirteet näkyvistä.²¹⁹ Tämä on kuitenkin ylitulkinta. Kirjoittajat eivät missään sano haluavansa kuvata suomalaista kansanrunoa tai muinaisrunoa. He ovat halunneet ottaa mukaan sekä kirjallisen että suullisen aikalaisrunouden. Petraeuksen kuvaus kattaa esimerkkeineen lähes kaiken 1600-luvulla läntisessä Suomessa käytetyn tuntemamme runouden. Päinvastoin yllättävää on, kuinka paljon kirjoittajat antavat esimerkkivalintojensa kautta painoa runouden kalevalamitan kaltaisille piirteille.

Alkusointu on ainoa tekijä, joka yhdistää kaikki suomalaisen runouden kuvaukset Bureuksesta (1626) Porthaniin (1766–1778) asti riippumatta siitä, mihin aineistoon ne nojaavat. Wexionius mainitsi, että suomalaiset eivät oikein edes tunnista laulua lauluksi, jos siinä ei ole alkusointua.²²⁰ Se oli selvästi suomenkielisen runouden huomiota herättävin keskeispiirre, joskaan ei pakollinen. Riimi oli länsisuomalaisissa kuvauksissa yhtä keskeinen ainakin 1730-luvulle asti.²²¹

Tavujen laajuuksista ei suomalaisessa runoudessa kuvausten mukaan piitattu: tämä joko sanottiin suoraan tai, yleisimmin, jätettiin tarkemmin kuvaamatta. 1600-luvun kirjallisen runon piirissä oppineiden suhde tavunlaajuuksiin näyttääkin vaihdelleen kirjoittajittain. Vaihtoehdot olivat kalevalamitan kaltainen käyttö (pitkät painolliset nousuasemissa, lyhyet painolliset laskuasemissa), länsisuomalaisen kalevalamitan kaltainen käyttö (lyhyet ja pitkät painolliset tavut nousuasemissa, ainoastaan lyhyet myös laskuasemissa), klassisen trokeen kaltainen käyttö (painolliset tavut nousuasemissa), painoasemista piittaamaton käyttö (painolliset ja painottomat tavut sekä nousu- että laskuasemissa) sekä näiden erilaiset yhdistelmät. Tämä variaatio ei välttämättä ollut suhteessa ainoastaan kirjoittajien kansanrunon tuntemukseen. Kalevalamitan rakenteiden käyttäminen toki edellyttää sitä, että mitta on perin pohjin

219 Esim. Sarajas 1956, 39–43; Suomi 1963b, 264–265; ks. myös Hautala 1954, 38–39.

220 Wexionius 1650, 3. nide, jakso 14; ks. myös Krohn 1862, 39.

221 Sarajas 1956, 99, 131–132.

käytännössä tuttu – teorian kautta sitä ei ollut mahdollista uuden ajan alussa oppia. Sitä vastoin mitan välttäminen tai ainoastaan alkusoinnun tai klassisen trokeen käyttö ei välttämättä tarkoita mitan vierautta: se voi olla ennemminkin ilmaus halusta luoda tietynlaista, kalevalamittasta tavalla tai toisella erottautuvaa kirjallisen runon lajia – eli tietoisuutta kalevalamittaisista tai suullisista runon muodoista ja kirjallisen runon muotoilua joko välttävässä tai mukailevassa suhteessa niihin.

Runosäkeiden rakenteiden tarkempi teoreettinen kuvaus ei uuden ajan alussa ollut edes mahdollista. Klassisen kalevalamitan tavusäännöt ovat länsimaisen perinteisen runomittaopin kannalta käsittämättömät, ja ne kuvattiin osuvasti vasta 1800-luvulla.²²² Perinteisen runomittaopin kannalta kalevalamitan normaalitrokeet olivat selkeää trokeeta, murrelmasäkeet taas paikoin puhdasta jambia: tämä tarkoitti sitä, että perinteinen kalevalamittainen runo luultavasti määrittyi näiden melko vapaaksi sekoitukseksi tai yksinkertaisesti klassisia määritelmiä pakenevaksi muodoksi. Ilmeisesti ensimmäisen kerran vasta 1700-luvun puolivälistä peräisin olevassa anonyymissä käsikirjoituksessa huomautettiin, että runoon ei sopinut laittaa minkälaisia tavuja hyvänsä.²²³ Kalevalamitan monimuotoisuuden vuoksi sen kaikkien säerakenteiden ehdoton välttäminen olisi ollut esimerkiksi Finnon virsirunoissa täysin mahdotonta. Toisaalta juuri tämä monimuotoisuus teki mahdolliseksi sen, että sekä jambisen että trokeisen runon piirissä oli mahdollista käyttää suullisen runon kaltaisia rakenteita.

Trokee- ja murrelmasäkeen vaihtelun lisäksi epäselvyyttä aiheutti epäilemättä kalevalamitan mahdollisuus sisältää kahdesta neljään tavua ensimmäisessä runojalassa, vaikka ”ylimääräiset” tavut usein ovatkin keveitä. Länsimaisen perinteisen runousopin puitteissa tämä ominaisuus tarkoittaa hämmentävää runojalkatyyppien variaatiota. Osaltaan vaikutti varmasti myös se, että suullisessa runoudessa sanamuodot ja siten säkeet saattavat esiintyä lyhyempinä tai pidempinä, murrealueesta ja esitystavasta riippuen. Kalevalamittaisen runon tallenteet Agricolan sananlaskusta alkaen sisältävät säkeitä, joissa lyhyemmät sanamuodot

222 Kuusi 1994, 42; Haapanen 1928.

223 Sarajas 1956, 138.

ja muut variaatiot hämmentävät selkeän mitan etsijää. Erityisesti säkeen viimeisen tavun poisjääminen on hyvin yleistä.

Käytännössä mitallisen runouden erilaiset lajit ja muodot muodostivat runsaasti muuntelevan kentän ja olivat joskus hyvin lähellä toisiaan. Virsirunous todellakin rakentui tavun laajuuksien ja pituuksien osalta hyvin vaihdellen ja usein väljästi. Se paikoin lainasi erilaisia kalevalamitan piirteitä, toisinaan vältti niitä tiukasti. Hemminki Maskulaisen ja Petrus Melartopaeuksen tapa yhdistää perinteisen suullisen runon piirteitä riimillisen ja jopa jambisen säkeistörunon kehykseen ei varmasti ole tehnyt muotojen toisistaan erottamista selkeämmäksi. Toisaalta juuri virsirunouden tutunomaistaminen ja läheistäminen saattoi olla näiden kirjoittajien päämääränä. Kalevalamitta taas eli uuden ajan alussa mitä moninaisimpina suullisina ja kirjallisina sovelluksina ja hybrideinä. Ei ole mahdotonta, että länsisuomalaisessa suullisessa perinteessä olisi elänyt kalevalamitan ja sen muunnelmien ohella myös erilaisia riimillisiä tai knittelin tyyppisiä hybridimuotoja jo ennen reformaatioaikaa. Oppineiden runoudessa taas kalevalamittaa muokattiin 1600-luvun alusta lähtien kirjalliseksi runoksi vaihtelevin strategioin.

Ei siten olisi ihme, vaikka Turun seudulla olisi yleisesti todella ajateltu suomenkielisen perinteisenkin runon rakentuvan jotakuinkin kahdeksantavuisille, trokeen ja jambin välillä liikkuville tai näistä muodoista pahemmin piittaamattomille säkeille. Lisäksi näyttää siltä, että Ruotsin puolelta tulleet oppineet Petraeus ja Martinius tarkastelivat suomalaista runoutta lähinnä oppineen riimirunouden kautta, ja muokkasivat myös julkaisemansa kansanomaisemmat esimerkit sen luomia ihanteita kohti. Osa oppineista kirjoittajista kuitenkin hahmotti, ehkä osin intuitiivisesti, erilaisia kansanomaisia ja oppineita tavun sijoittumisen sääntöjä huomattavalla tarkkuudella.

Yleensä perinteen- ja kirjallisuudentutkimuksen piirissä on ajateltu, että suomenkieliset oppineet elivät jo 1500-luvulla selkeästi erillään kansankulttuurista. Perusoletus on, että länsisuomalaisilla oppineilla, etenkin turkulaisilla, ei ollut juuri mahdollisuuksia kuulla kalevalamittaista suullista runoa.²²⁴ Tulkinnoissa on siten ollut kysymys lähinnä

224 Esim. Sarajas 1956, 40, 54, 84; Suomi 1963a, 247, 258; Suomi 1963b, 264–265, 270; vrt. kuitenkin Sarajas 1956, 54.

siitä, kuinka paljon oppineet tunsivat itselleen etäistä suullista kansankulttuuria ja paljonko he sitä vääristelivät tai häivyttivät. Jos pidetään edes mahdollisena, että Turun seudulla oli suomenkielisiä lauluja ja että oppineet tunsivat ja jopa käyttivät kotiseutujensa suullista runoutta, muuttuu kuva sekä oppineista että kansankulttuurista. Näkökulman muutoksen tekee mahdolliseksi viime vuosikymmenien keskustelu eliitin ja kansankulttuurin yhteyksistä uuden ajan alussa²²⁵ sekä suullisen ja kirjallisen kulttuurin suhteista.²²⁶

JUSLENIUS, GANANDER JA PORTHAN

Daniel Juslenius kirjoitti vuonna 1700 Turun seutua ylistävässä opinäytetyössään *Aboa vetus et nova* kalevalamittaista paikallista kosinta-aiheista runoa käsitellessään, että ”maalaisväestön suullisessa perinteessä tavataan paljon tällaisia muinaisista uroteoista kertovia lauluja”.²²⁷ Maininta on pelkkä sivumennen esitetty toteamus: Jusleniuksen varsinainen argumentti keskittyi kansanrunojen arvoon historiankirjoituksen lähteinä. Hänen käyttämänsä kosintarunon (*Andrus Pyhäjoelta* eli *Anteruksen runo*) muutamit esimerkkisäkeet ovat kalevalamittaa murrelmasäkeineen, mutta kahdeksasta säkeestä kahdessa on länsisuomalaiseen tapaan lyhyt pääpainollinen tavu runojalan nousussa.²²⁸ Vaikka kirja on akateeminen kotiseudun ylistys ja siten monin paikoin idealisointi, ei mikään tunnettu lähdeaineisto myöskään kiistä Jusleniuksen väitettä siitä, että 1600- ja 1700-luvun vaihteen Turun seudulla maalaiset lauloivat kalevalamittaisia runoja. Ajatus on sopusoinnussa aikakauden kalevalamittaisten tai kalevalamitan tyylipiirteille rakentuvien, suomenkieliselleväestölle suunnattujen painettujen pitkien tekstien kanssa (esim. *Ilo laulu Jesuxesta*, *Huonen-Speili*, *Ajan Tieto*). Jos rintamaiden lukutaitoisin rahvas ei olisi enää piitannut kalevalamittasta, ei tämänkaltaisten tekstien julkaisemisessa olisi ollut paljonkaan mieltä.

Kalevalamittainen Turun seudun runous oli Jusleniuksen mukaan sekä eliitin että kansan hallussa. ”Runotradition hallitsevat Suomessa

225 Erit. Burke 2009.

226 Esim. Finnegan 1977; Foley 2002; Driscoll 2012; Mundal & Wellendorf 2008; Solberg 2008.

227 Juslenius 1987, 75.

228 Juslenius 1987, 75–76; Harvilahti 2012, 391–393; Siikala 2012, 30–31.

oppineiden veroisesti myös maalaiset, joilla on, kuten arkadialaisista kerrotaan, synnynnäinen kyky sepittää oikopäätä hienoja runoja. Ulkomaalaisesta tämä voi olla uskomatonta, mutta monien kokemusten perusteella tiedämme, että varsinkin Suomessa runoilijoita syntyy, heitä ei tehdä.”²²⁹ Vaikka teksti perustuu monin osin aikaisemmille oppineille teksteille ja aikakauden yleisille ihanteille, vaikuttaa Jusleniuksen kommentti pääpiirteissään uskottavalta. Myös hänen runoesimerkinsä Turkuun ja Pyhäjoelle viittaavine säkeineen ja sekä skandinaaviselle että itämerensuomalaiselle suulliselle runoudelle tyypillisine kosintateemoinen on uskottava.²³⁰ Jusleniuksen todistuksen mukaan 1600- ja 1700-luvun vaihteen Turun seudulla maalaiset siis lauloivat ja improvisoivat kalevalamittaisia runoja ja kalevalamitta oli myös oppineen runon kieli.

Sitä vastoin Porthan kertoi 1700-luvun lopulla, että Turun seudulla ja rannikolla ei runoja juuri enää ole saatavissa. Hän ohjaa kiinnostuneet sisämaahan: Hämeeseen, mutta etenkin Savoan ja Karjalaan. Porthan ei ollut ensimmäinen: jo Petrus Bång mainitsi Ruoveden ja Savon vanhakantaisten runojen parhaana seutuna.²³¹ Osin voi olla, että Porthanin kiinnostus osui toisenlaisiin runoihin kuin Jusleniuksen. Porthankaan ei tehnyt eroa oppineen ja kansan runojen välillä: hän käytti erottelematta esimerkkeinään painettuja runoja ja kansanperinnettä. Hän kuitenkin määrittä perinteisen suomalaisen runon riimittömäksi ja täyspitkiä sanoja käyttäväksi, mikä sulki oppineen riimillisen parisäkeen miltei kaksisataavuotisen perinteen vanhan suomalaisen runouden ulkopuolelle.²³²

Kuvausten ero johtunee osaltaan muuttuneista käsityksistä siitä, mitä oikeastaan oli kalevalamittainen runo. 1600-luvun kuvaajathan eivät tehneet selvää eroa kalevalamittaisen ja riimillisen runon välille, ja oppineet Hemminki Maskulaisesta lähtien kirjoittivat riimillistä alkusointuista trokeemittaa. Ericus Justander jopa nimesi seuraavassa luvussa käsiteltävän Kaarle X Kustalle omistamansa alkusointuisen riimirunon muinaisen hämäläis-suomalaisen runon jäljitelmäksi (*Imitatio Antiquorum Tavvast-Finnonicorum Runorum*). Porthan sitä vastoin erotteli tiukasti

229 Juslenius 1987, 81–82.

230 Harvilahti 2012, 391–393; Krohn 1901, 268–286; ks. myös SKVR-tietokanta, runotyyppi *Anteruksen runo*.

231 Sarajas 1956, 77.

232 Porthan 1983, erit. 36–70.

kalevalamittaisen riimillisestä mitasta, jonka hän asetti – aivan oikein – myöhemmin suomen kieleen saapuneeksi. Porthanille 1600-luvun lopun riimiä ja kalevalamittaa yhdistävät runot eivät siten enää käyneet varsinaisista kalevalamittaisista runoista, vaan ne olivat väärinkäsityksiä. Porthan myös kuvasi kalevalamittaiselle runolle ainoastaan yhden sävelmän, joka tarkoitti viisi-iskuista, yleensä kaksisäikeistä ns. kalevala-sävelmää. Michael Wexionius oli jo vuonna 1650 samansuuntaisesti sitä mieltä, että runoilla oli *aiemmin* ainoastaan yksi sävelmä, mikä tarkoitti sitä, että tuolloin hänen suomalaisiksi runoiksi katsomiaan tekstejä jo laulettiin moninlaisilla sävelmillä – on vain valitettavasti vaikea sanoa, missä määrin Wexionius ajatteli näin kirjoittaessaan kalevalamittaista suullista laulua, missä määrin kalevalamittasta vaikutteita ottanutta Hemminki Maskulaisen ja muiden virsilaulua. Jos rahvaalla tai eliitillä oli Turun seudulla tapana yhdistää riimiä, kalevalamittaa ja uuden-aikaisia sävelmiä, kävi tämä Wexioniuksen kuvauksen puitteissa vielä suomalaisesta perinteisestä runosta, Porthanin mukaan taas missään tapauksessa ei.

Porthanin käsitys kansanrunon haipumisesta Turun lähistöllä oli ilmeisesti suomenkielisen oppineiston 1700-luvun lopulla jakama käsitys. Christfried Ganander julkaisi vuonna 1786 parituhatsäikeisen kalevalamittaisen raamatunaiheisten runojen kokoelman ja antoi alussa esitysohjeeksi: ”Runot taitaan weisatta tawallisella runo-nuotilla, niinkuin Suomen maasa, erinomattain Pohjan-maalla, Carjalasa ja Sawon maasa vanhasta, ja wieläkin tuttu ja totuttu on; ne taitaan myös wijsi-kjelisellä kanteleella somahasti soitettaa.” Hänkin sijoittaa siten kalevalamittaisten runojen parhaimman (laulu)taidon Pohjanmaalle, Karjalaan ja Savoan.²³³ Musiikintutkija Pirjo-Liisa Niinimäki huomauttaa, että 1700-luvun kalevalamittaisissa arkkiveisuissa ei yleensä, säikeistöllisistä arkeista poiketen, anneta minkäänlaista sävelmäviitettä tai viitataan vain perinteiseen tapaan laulaa.²³⁴ Tämä viittaa siihen, että runojen laulamiseen käytetty sävelmätyyppi tai sävelmistö oli kaikille tuttu. Juustenin ja Porthanin perusteella suuri murros Turun seudulla näyttäisi osuvan

233 Ganander 1786.

234 Niinimäki 2007, erit. 152–181; 307.

1700-luvulle. Tämä osuu yksin myös herätysliikkeiden synnyn kanssa: rahvas otti virsilaulunkin haltuunsa ja alkoi myös tehdä virsiä itse.²³⁵ Porthanin maininta suomalaista runoutta loitsujen pelossa vierovista rannikkoseudun papeista saattaisikin liittyä myös herätysliikkeisiin, joiden nousulla epäilemättä oli vastavuoroinen yhteys omaksi koetun laulukielen muuttumiseen kalevalamittaisesta virsilauluun.²³⁶ Kato ei tietenkään ollut täydellinen: vielä 1900-luvun alussa alueelta tallennettiin kalevalamittaisia säkeitä, joukossa paljon lyhyitä loitsuja, lastenloruja ja kehtolauluja, vuotuisjuhliin liittyviä runoja ja lyriikkaakin.²³⁷

Länsisuomalainen suullinen runous

Vanhan suullisen runon muoto on vaihdellut alueittain ja runon lajeittain. Sanojen lyhentymistä on pidetty yhtenä tekijänä siihen, että Suomen länsimurteiden ja Viron etelä- ja länsimurteiden alueilla runosäkeet olivat 1800-luvun tallennusajalle tullessa usein karjalaista ja savolaista kalevalamittaa lyhyempiä ja mitan sääntöjä noudatettiin muutenkin väljemmin. Folkloristi Mari Sarv arvelee muuttoliikkeiden ja erilaisten kielellis-kulttuuristen assimilaatioiden voineen vaikuttaa sekä kielen, runomitan, runojen aiheiden että niitä laulaessa käytettyjen sävelmien tasoihin.²³⁸ Vanhempi tutkimus tapasi tarkastella näitä piirteitä mitan rappeutumisenä, nykytutkimus puhuu mieluummin vain runomitan muutoksista ja variaatiosta.²³⁹

Länsi-Suomesta tallennetuissa kalevalamittaisissa suullisissa runoissa on yleistä klassisen mitan sääntöjä väljempi lyhyiden painollisten tavujen käsittely. Heikki Laitinen on pohtinut, voisiko tämä piirre olla myöhäisen kehityskulun sijasta läntisen kalevalamittaisen runon vanha piirre.²⁴⁰ Sarv on liittänyt samankaltaiset runomitan muuttumisen ilmiöt

235 Ks. esim. Bastman 2017; Niinimäki 2007, 70–71; Sulkunen 1999.

236 Porthan 1983, 69–70; Sulkunen 1999.

237 SKVR VIII–X.

238 Sarv 2011.

239 Leino 1994; Korhonen 1994; Sarv 2008.

240 Laitinen 2006, 38; ks. myös Kuusi 1994, 44; Leino 1994, 71; Sarv 2008; 2015.

Etelä- ja Länsi-Viron runoperinteissä kielen muutoksiin, jotka puolestaan saattavat osin liittyä vanhoihin kielikontakteihin balttilaisten ja skandinaavisten kielten kanssa.²⁴¹

Kuten edellä on huomattu, sekä lyhyiden että usein pitkienkin painolisten tavujen käsittelyn väljyys lyö läpi koko uuden ajan alun kirjallisen ja suullis-kirjallisen lajien ja muotojen kirjon Agricolasta alkaen, milloin vahvempänä, milloin heikompana. Sen on yleensä ajateltu kertovan kansanrunouden huonosta tuntemuksesta, jambisten mittojen vaikeudesta tai silkoista väärinkäsityksistä. Ilmiön laaja-alaisuus pakottaa kysymään, voisiko se tosiaan olla vain uuden ajan alun länsisuomalaiselle runoudelle tyypillinen, yleisesti hyväksytyt piirre, jota saattoi esiintyä jopa kansanrunouden arkaaisimmissakin muodoissa jonkin verran? Siten kyseinen ominaisuus oppineiden runoissa ei kertoisikaan pelkästään erosta kansan laulutapoihin saati huonosta runoudesta, vaan nimenomaan suhteista paikallisen suullisen laulun tyyliin.

Läntisille suullisille runoille on tyypillistä suuri muotojen kirjo, joka näkyy myös edellisessä luvussa käsiteltyjen Neitsyt Mariaan liittyvien loitsujen yhteydessä. Alueelta etenkin 1800-luvulla tallennettujen pidempien runojen joukossa on samoistakin teemoista niin klassisen kalevalamittaisia, mitaltaan eri tavoin väljentyneitä kuin riimirakenteiden tai sanapainopohjaisuuden suuntaan kallistuvia ja mitattomiakin tekstejä.²⁴² Henrik Florinuksen julkaisemien sananlaskujen joukossa on sekä selkeän kalevalamittaisia, Agricolan *Rucouskiriassaan* julkaiseman sananlaskun tavoin tyypistyneitä (”Arca hengens pitä” – arka henkensä pitävi) että proosamuotoisia tekstejä.²⁴³

Aihekirjoltaan Länsi-Suomesta – Satakunnasta, Varsinais-Suomesta, Uudeltamaalta, Hämeestä ja Etelä-Pohjanmaalta – pääosin 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa tallennettu kalevalamittainen runous on melko kristillisin teemoin sävytynyttä, joskin se on samalla kohtalaisen kaukana tallentumisaikakautensa kirkollisista ihanteista. Runoissa puhutellaan Jeesusta, Jumalaa, Mariaa ja pyhimyksiä, viitataan kirkkoihin,

241 Sarv 2011.

242 Ks. esim. SKVR VIII 50–105, 319–331, 1248–1263.

243 Florinus 1987; VKK Flor1702-A1b

kirkon kelloihin, helvettiin, taivaaseen ja kristillisiin juhliin tai luetaan *Isä meidän* ja *Herran siunaus* loitsujen lopuksi. Myös miltei kaikki länsisuomalaiset pisimmät ja kertovimmat runot – *Tapanin virsi*, *Piispa Henrikin surmavirsi*, *Kaarle-herttuan runo*, *Ritvalan helkavirret* – liittyvät eri tavoin kristillisiin, osin mitä ilmeisimmin reformaatiota edeltäneisiin mielikuvamaailmoihin. Poikkeuksia eksplisiittisen kristillisyyden osalta ovat pidempien läntisten runojen joukossa *Annikaisen virsi*, *Lunastettava neito* ja *Myyrin miniä*, joissa fokus on neidon petetyksi tulemisessa, ryöstössä tai naimakaupassa sekä sukulaisuussiteissä. Itä-Suomessa ja Venäjän Karjalassa keskeisiin mytologisiin sankareihin – Väinämöiseen, Ilmariseen, Lemminkäiseen ja muihin – liittyvää runoutta ei Satakunnasta ja Varsinais-Suomesta ole tallennettu, ja muualtakin lähi-seuduilta vain niukasti, lähinnä lyhyinä loitsuina.

Jo keskiaikaisessa Turun hiippakunnassa oli ilmeisesti kansanomaisen kristillisten kalevalamittaisten runojen traditio: on epätodennäköistä, että Neitsyt Mariaa ja pyhimyksiä puhuttelevat tai heistä kertovat teemat olisi kaikki seipitetty vasta reformaation jälkeen, vaikka niiden ensimmäiset lähteet ovatkin vasta reformaation jälkeiseltä ajalta. On kuitenkin tavoittamattomissa, minkälaisina kokonaisuuksina ja variaatioina nämä teemat mahtoivat elää, mikä eri aikoina oli papiston suhde näihin runoihin ja missä yhteyksissä niitä käytettiin. Voi olla, että jokin runoista oli aikanaan jopa papin sepittämä, tai voi olla, että monet papit paheksuivat näitä runoja. On kuitenkin ilmeistä, että näistä runoista oltiin uudella ajalla oppineiden keskuudessa tietoisia, osasta kiinnostuneita (*Piispa Henrikin surmavirsi*), toisten suhteen tuomitsevia (kristinuskon hahmoihin vetoavat loitsut). Yhtä lailla on myös selvää, että 1500- ja 1600-lukujen myötä monista aikaisemmista kristinuskon tulkinnoista ja käytännöistä tuli sopimattomia, ja prosessi jatkui seuraavina vuosisatoina. Esimerkiksi vuonna 1830 Turun tuomiokapituli kielsi Salamniuksen *Ilo-laulun* yhden painoksen, sillä runo käsitteli Jeesuksen elämää kuin tarua. *Ilo-laulun* jokin painos kuitenkin kuului *Kalevalan* ohella 1800-luvun lopulla esimerkiksi Karstulan kunnankirjaston lainatuimpiin runokirjoihin.²⁴⁴

244 Luukkanen 2016, 368–372.

RIIMILLISEN SUULLISEN LAULUN AJOITUKSEN VAIKEUS

Riimillisen ja säkeistöllisen laulun ajatellaan yleensä alkaneen läntisillä rannikkoalueilla kehittyä viimeistään 1600-luvulta lähtien tai ehkä jo hieman ennen reformaatiota.²⁴⁵ Ensimmäiset riimilliset pilkkalaulut löytyvät 1600-luvun tuomiokirjoista.²⁴⁶ On ajateltu, että kehitys on tapahtunut luterilaisen virsilaulun mallien innoittamana.²⁴⁷ Heikki Laitinen kuitenkin näyttää, että säkeistöllisen kansanlaulun rakenteet ovat monissa kohdin etäällä virsien rakenteista.²⁴⁸ Onkin syytä myös kysyä, olisiko malleja voitu ottaa myös muunkielisistä suullisen laulun lajeista, ja kenties jo ajateltua aikaisemmin.²⁴⁹ Erilaisia säkeistöllisiä, riimillisiä tai sanapainoihin perustuvia kokeiluita on teoriassa voitu tehdä skandinaavisten ja germaanisten kulttuurien kanssa vuorovaikutuksessa olleilla rannikkoseuduilla²⁵⁰ jo siitä lähtien, kun riimi viimeistään 1100-luvulla alkoi olla osa näiden kielten suullista runoutta.²⁵¹ Myös latinankielisiä riimillisiä ja säkeistöllisiä lauluja on Länsi-Suomen alueella kuultu laajalti viimeistään 1200-luvulta lähtien, todennäköisesti aikaisemmin.²⁵² Jaakko Gummerus on todennut, että muutamat kirkollisten käsi- kirjoitusten ja virsikirjojen riimilliset suomenkieliset pikkusäkeistöt (versikkelit) saattavat olla perua keskiajan käytännöistä.

On siten mahdollista, että riimillisillä tai uudensuomalaisiin painojärjestelmiin perustuvilla suomenkielillä laulukielillä olisi erilaisia keskiaikaisiakin juuria.²⁵³ Keskiaikaiset käytännöt ovat lähteiden ulottumattomissa, mutta yhtenä mahdollisuutena tämäkin vaihtoehto on syytä ottaa huomioon. Varsinaisen suullisen kalevalamitan rajatkin olivat reformaatioajan Länsi-Suomessa väljät. Agricolan julkaisemat kaksi kalevalamittaan pohjautuvaa tekstiä tyytistyneine sanoineen ovat kenties olleet mitä osuvin näyte hänen aikansa länsisuomalaisesta suullisesta perinteestä. Eri-

245 Leino 1994, 56–57; Asplund 2006; ks. myös Enäjärvi-Haavio 1953, 220–222.

246 Asplund 2006, 109–112.

247 Esim. Asplund 2006, 117; Niinimäki 2007, 226–228; ks. myös Rützel 2012.

248 Laitinen 2003, 205–282; ruotsinkielisten mittojen historiasta ks. Lilja 2006.

249 Ks. myös Häkkinen 2013.

250 Leskelä 2016, 69–96.

251 Gasparov 1996.

252 Pirinen K. 1991; Heikkilä 2010b.

253 Ks. myös Häkkinen 2012b, 23; Kallio 2015b.

laisten riimillisten ja kalevalamittaisten muotojen rinnakkaiselon aika on kuitenkin pitkä, ensimmäisistä lähteistä 1900-luvun alkupuoliskolle asti, ja lähdeaineistojen pohjalta vaikuttaa siltä, että säikeistötön kalevalamitta on Länsi-Suomessakin ollut uuden ajan alun suullisen runon valtalaji.

Kansanomainen länsisuomalainen kalevalamitta ei ollut pelkästään klassista kalevalamittaa, vaan se piti sisällään myös tavupainoihin väljemmin suhteutuvia muotoja. Tämän lisäksi suullisessa perinteessä on ilmeisesti ollut myös muita, väljempiä muotoja, joita koko itämerensuomalaisella alueella on nähtävissä ainakin lastenlaulujen ja pilkkalaulujen kohdalla. Tallennus- ja tutkimusintressit ovat yleensä suuntautuneet kiinteimpiin, näkyvimpiin, rituaalisimpiin ja muodoltaan säännöllisimpiin lajeihin. Nämä intressit selittävät myös sitä, miksi knitteliksi kutsuttu, yleensä lähinnä Agricolan yhteydessä nimetty väljä muoto on saanut niin vähän huomiota osakseen: nimitystä on käytetty lähinnä erottelemaan huonoksi katsottuja runoja sen sijaan, että olisi katsottu, mitä väljemmin rakentuvat suulliset ja kirjalliset runouden muodot oikeastaan ovat.

Agricolan käyttämän muodon kaltaista knittelimittaa löytyy joidenkin oppineiden runojen ohella ainakin yhdestä 1600-luvun pilkkalaulusta sekä 1800-luvulta lähtien tallentuneesta suullisesta perinteestä. Hankala kysymys on kuitenkin se, mitä mahtavat olla runomuodoiltaan samankaltaisten Agricolan ja Valentinus Thomaen 1500-luvun esipuhe-runojen, vuoden 1634 käräjillä käsitellyn Kristeri Toikkalan pilkkalaulun ja 1800-luvun ilkalaulujen ja pilkkarunojen suhteet.

Agricolan käyttämällä knittelimuodolla on selkeä yhteys keskiajalta lähtien eläneisiin ruotsin- ja saksankielisiin esipuhe-, kronikka- ja laulutraditioihin. Suomen rannikkoalueilla on kaupan ja ruotsinkielisen asutuksen kautta ollut kuultavissa tämänkaltaisia runoja viimeistään 1300-luvulta lähtien. Jos näiden laulujen malleja on kokeiltu suomen kielellä jo ennen reformaatiota, olisi Agricola knittelimittaisissa esipuhe-runoissaan käyttänyt paitsi itselleen ruotsin kielestä suullisena ja kirjallisena tuttua mallia, myös suomen kielessä tavalla tai toisella jo elänyttä runomuotoa. Toisaalta voi myös olla, että Agricola rakensi runonsa puhtaasti ruotsin- ja saksankielisten mallien pohjalta ja että suomenkielinen

knittelille rakentuva suullinen laulu kehittyi myöhemmin. Joka tapauksessa se oli yksi käytössä olevista laulukielistä jo vuoden 1634 Paimiossa.

Kuten usein on huomautettu, Agricolan esipuheerunot eivät oleet lauluja, vaan kirjallisia runoja. Tuntuu siten epätodennäköiseltä, että edellä käsitelty pilkkarunon sepittäjä Kristeri Toikkala tai hänen paikallisyhteisönsä olisi kehittänyt ruotsinkielisiä sanoja lainaavan, sanapainoihin perustuvan, kalevalamitasta kaukana kulkevan knittelinsä 1500-luvun *Davidin psaltarin* ja *Rucouskirian* esipuheerunojen pohjalta. Sen sijaan sekä Agricolan että Toikkalan runoilla on mitä ilmeisimmin yhteys ruotsinkielisiin lauluihin ja kirjallisiin runoihin.

Oppinut ja suullinen runous

Suomenkielisen varhaisen runoaineiston ja runokielten kehityskulkujen tulkinnassa on usein kulkenut mukana muutama peruslähtökohta. Näitä ovat olleet oletus kalevalamitan itsessään kantamasta pakanallisesta tai katolisesta assosiaatiokentästä, kiinteän kalevalamitan ideaali, näkemys varhaisten virsien ja oppineen runouden kömpelyydestä tai huonoudesta sekä oletus oppineiden ja kansankulttuurin välisestä etäisyydestä. On oletettu, että riimillisten säkeistömuotojen valitseminen virsien muodoksi oli tietoinen, perinteisen suullisen mitan pakanuudelle perustuva valinta ja että reformaation jälkeiset kirkonmiehet halusivat kitkeä käytöstä koko kansanomaisen suullisen runouden, eivät vain loitsuja ja myyttirunoja.²⁵⁴ Ajatus on perustunut ilmeisesti siihen, että 1800-luvulta lähtien kansanrunous käsitettiin usein ensisijaisesti esikristillistä muinaisuutta kuvaavana, siihen, että virsirunoutta ei koskaan rakennettu kalevalamitan pohjalle sekä siihen, että puhdasoppisuuden ajan kirkonmiehet tuomitsivat jyrkin sanoin loitsut ja taikauskon, joskus myös isiltä perityt laulut.²⁵⁵ Uuden ajan alun aineiston pohjalta on

254 Esim. Krohn 1862; Krohn 1880; Kurvinen 1941; Pirinen K. 1991, 331; Sarajas 1956, 14–17; Tarkiainen 1922, 14–15; Viinamäki 2005; Lehtonen 2013. Viime aikoina tulkintaa kalevalamitan pakanallisuudesta virsimuodon valinnan pohjana on arvioitu kriittisesti: Laitinen 2005; Enwald 2010, 61 & *passim*; Häkkinen 2013; Kallio 2015b; Kallio 2016; Lehtonen 2016.

255 Porthan 1983, 69–70; Sarajas 1956, 58–71.

kuitenkin mahdollista asettaa joitain vasta-argumentteja. 1600-luvun alusta lähtien kirkonmiehet käyttivät suullisen suomenkielisen runouden piirteitä, näkyvimpänä alkusointua, hämmentävän laajalti, vaikka sananlaskuja lukuun ottamatta varsinaista riimitöntä kalevalamittaa on oppineiden omissa teksteissä löydettävissä vasta 1600-luvun lopulla. Ajatus varhaisten virsien kelvottomista mitoista taas on osin tulosta siitä, että niitä on ollut tapana katsoa 1800- ja 1900-luvun kirjallisten runousideaalien läpi. Aina ei myöskään ole varmuutta siitä, miten monitulkintaiset tekstit oli aikanaan tapana hahmottaa ja rytmittää lauluksi.

Käsitys siitä, mikä oli oppineiden suhde kansankulttuuriin, on sidoksissa siihen, miten on käsitetty uuden ajan alun kansankulttuuri, josta ei suoria tietoja juuri ole. On ajateltu, että uskonpuhdistusajan oppineet olivat kansankulttuurista melko kaukana ja että heidän kuvauksensa, tietonsa ja tulkintansa olivat siten puutteellisia.²⁵⁶ Osin tämä ajatus on pohjannut 1900-luvun alkupuolen idealisoituun käsitykseen suullisesta perinteestä, kirjallisesta runoudesta, kalevalamitasta ja kansankulttuurista. Jos oppineiden kuvaukset ja heidän kirjoittamansa varhainen runous otetaan tosissaan, muuttuu sekä kuva uuden ajan alun oppineiden runoista että rahvaan kulttuurista.

Tarkastelutavan kääntämisessä on apua etnopoetiikaksi kutsutusta tutkimussuuntauksesta, jonka puitteissa on korostettu erilaisten runouden lajien ymmärtämistä niiden käyttäjien lähtökohdista käsin.²⁵⁷ Aikalaisaineisto ja vertailu muihin suullisiin kulttuureihin antaa olettaa, että 1500-luvun ihmisille epätäydelliset riimit, lyhennetyt sanat, tavuluvuiltaan varioivat säkeet ja vaihtelevat painorakenteet saattoivat olla hyvinkin runon piirteitä. Ne olivat yleisiä myös saksan- ja ruotsinkielisessä suullisessa ja kirjallisessa runoudessa – poetiikan säännöt tiukentuivat näillä kielialueilla vasta 1600-luvun puolella, Martin Opitzin suosittu runousopin myötä.²⁵⁸ Vaikka riimitön kalevalamitta oli todennäköisesti 1500- ja 1600-lukujen suullisen runouden valtamuoto läntisessäkin Suomessa, eli sen rinnalla muutakin. 1600-luvun tuomiokirja-

256 Sarajas 1956.

257 Hymens 1981; Tedlock 1983.

258 Opitz 1624; ruotsinkielisestä virsirunoudesta ks. Göranson 1999, 262; ks. myös Kurvinen 1941, 22–24.

ja sananlaskuaineistossa, niin valikoituneita otoksia kuin ne ovatkin, on nähtävillä melko laaja kirjo erilaisia muotoja kalevalamitan erilaisista variaatioista riimillisiin säikeistölauluihin, proosasananlaskuihin ja vapaa-mittäisiin loitsuihin ja rukouksiin.

Peter Burke on esittänyt, että toisin kuin on ollut tapana olettaa, aina 1700-luvulle asti oppineisto jakoi melko suuren osan muiden väestönosien suullisesta kulttuurista.²⁵⁹ Yleisesti ajatellaan, että uuden ajan alun Turun hiippakunnan ohuista yhteiskunnallisista yläkerrostumistakin melko suuri osa taisi suomea. Puutteellinen suomen kielen taito oli esimerkiksi yksi syy siihen, että suomenkieliset turkulaiset vastustivat Turun koulun rehtorin ja myöhemmin koko hiippakunnan piispan Aeschillus Petraeuksen valintaa Turun kirkkoherraksi. Petraeus kirjoitti myöhemmän suomen kielioppinsa nimenomaan auttamaan ruotsinkielisten virkamiesten opintoja.²⁶⁰ Vuonna 1607 Rostockissa suomeksi julkaistun Lutherin katekismuksen esipuheessa kerrotaan, että kirja tehtiin Ruotsin kruunuprinssille Kustaa Aadolfille suomen kielen opiskelamista varten.²⁶¹ Maininta ei tietenkään kerro Ruotsin kuninkaiden suomen taidosta, mutta se kertoo tilanteesta, jossa tämänkaltaisen ajatus oli luonteva.

Erilaisten suomenkielisten kirjallisten runojen lajien varhaiset kehityskulut näyttävät, että kalevalamittaa ei suljettu ulos kirjallisen tai luterilaisenkaan runon maailmasta. Sen erilaisten piirteiden käyttö ei ole poikkeus, vaan kirjallisissa lähteissä jo 1500-luvulta alkava monilajinen ja -muotoinen jatkumo, jonka puitteissa on tosin vaikea sanoa, missä milloinkin mahtoivat kulkea vanhana suomalaisena runona pidetyn muodon rajat. Suullisen runomuodon piirteitä virsissään pääosin vältelleiden Agricolan ja Finnon jälkeen alettiin kalevalamittaisen runon piirteitä jo 1500-luvun lopulla sulauttaa jambisiin ja riimillisiin virsiin, sen pohjalta kehitettiin 1600-luvun alkusoinnulle ja riimille perustuva oppinut kirjallinen runous. Kaikkein tiukimman luterilaisen puhdasoppisuuden ajan lopulla kirkon piirissä julkaistiin kristinuskon keskei-

259 Burke 2009.

260 Perälä 1928, 63–77, 111.

261 Luther 1607, esipuhe.

simmät myyttiset tapahtumat kuvaava, suuren suosion saanut kalevalamittainen riimitön pienoiseepos.

Oppineet muokkasivat erilaisia eurooppalaisiin kirjallisiin tai puolikirjallisiin runon ja laulun lajeihin soveltuvia muotoja ja käyttivät tässä myös paikallisen suullisen runoperinteen piirteitä. Alkusointu ja riimi, kalevalamittainen normaalitrokee ja murrelmasäe, säkeistömuoto, parisäe ja säkeistöttömyys, jambiset mitat, säkeiden säntilliset ja varioivat tavumäärät esiintyivät mitä erilaisimpina yhdistelminä ja variaatioina. Paikoin onkin vaikea tavoittaa vaikkapa sitä, miten aikalaiset mahtoivat hahmottaa trokeen, knittelimitan ja kalevalamitan rajat ja yhtymäkohdat. Käsitykset poetiikasta ja runon lajeista ovat selvästi myös vaihdelleet ajan myötä.

Virsien mittaa kalevalamitasta ei tullut, vaikka alkusointua, parallelismissä ja jopa mitalle tyypillisiä tavorakenteita alettiin 1500-luvun lopulla soveltaa niidenkin puitteissa. Riimi, säkeistö- ja tavorakenteet, syntaksi ja näitä piirteitä osaltaan kannattavat sävelmä rakenteet erottivat virret kalevalamitasta. Kalevalamitta oli liian kaukana uuden luterilaisen virsilaulun keskeisimmistä saksan- ja ruotsinkielisistä tunnuspiirteistä, eikä nelipolvinen, säkeistötön, lauserakenteeltaankin erityinen runomuoto olisi edes teknisesti istunut moniin virsisävelmiin. Se, että virsiä ei rakennettu kalevalamitan pohjalle tai kalevalamittaisiksi, ei välttämättä tarkoita mitan kokonaisvaltaista ideologista torjuntaa, vaan lajikohtaista valintaa. Sananlaskujen ja arvoitusten julkaiseminen (1544–), alkusoinnun ja muiden suullisen runon piirteiden ottaminen myös virsien osaksi (viimeistään 1580-luvulla) sekä kalevalamitan riimillisten versioiden käyttö oppineiden tilapä- ja esipuhe runoudessa lähes ensimmäisistä lähteistä (1605–) lähtien puhuvat selkeästi täyttä torjuntaa vastaan. Kirkon näkökulmasta loitsut ja epäkristilliset runot olivat tuomitavia, mutta nämä kattoivat ainoastaan pienen osan kalevalamitan laajasta käyttöalasta ja sen kantamista assosiaatioista. Yhteisöjen tulkinnat eivät kuitenkaan ole yhtenäisiä: etenkin luvussa *Pahat pakanat* esitelty Smälannista syntyisin oleva Turun piispa Isaacus Rothovius otti hyvin tuomitsevan kannan suhteessa paitsi loitsuihin myös ”isiltä perittyihin runoihin ja

sepityksiin” (”Dicht och Påfund”).²⁶² Rothoviuksen aikana esimerkiksi suullisesta perinteestä lähtöisin oleva alkusointu oli kuitenkin jo keskeinen osa luterilaisen kirkon virsitraditiota, ja 1600-luvun puolivälistä lähtien oppineet alkoivat nousevien antikvariaaristen intressien myötä kirjoittaa myös eksplisiittisiä kansanrunomukaelmia.

Vaikka virsiä ei rakennettu kalevalamitan kaavoihin, on silti pakko kysyä, mahtoivatko jotkin Hemminki Maskulaisen ja paikoin jopa Jacobus Finnon alkusointua ja trokeesäkeitä sisältävät, mutta nykytutkijan silmään varsinaiseksi kalevalamitaksi kelpaamattomat riimilliset ja säkeistölliset virret edustaa 1600-luvun länsisuomalaisille vanhan suomalaisen runon jatkumoa. Tuntuu ainakin ilmeiseltä, että kalevalamitan kaltaisten piirteiden lisääminen virsiin teki niistä seurakuntalaisille helpommin omaksuttavia ja muistettavia, kenties myös vaikuttavampia. Tämä oli myös lähellä Lutherin ajatusta seurakuntalaisille tuttujen ja vetovoimaisten laulun piirteiden käytöstä. 1600-luvun alun Suomessa näitä olivat alkusointu sekä muut perinteisen suullisen runon piirteet.

262 Sarajas 1956, 42.

Ajan, paikan ja runon kerroksellisuus: Annikaisen virsi, Piispa Henrikin surmavirsi ja Kaarle-herttuan runo

Suullinen perinne on perusolemuksestaan kerrostunutta. Eri-ikäisiä, eri suunnista peräisin olevia teemoja käytetään, tulkitaan, yhdistellään ja muunnellaan yhä uusin tavoin. Suullista perinnettä voi verrata kieleen: sitä käytetään uusin ja vanhoin tavoin, siihen omaksutaan ja keksitään uusia piirteitä, ja se kantaa mukanaan pitkiä ajattelu- ja kokemustapojen laahuksia.¹ Runojen kieli voi säilyttää jo puhekielestä kadonneita piirteitä, runoissa voi olla pelkästään laulukielen puitteisiin syntyneitä muotoja ja toisaalta sanamuodot voivat kulkeutua runojen mukana paikallisia kielen muutoksia nopeammin: puhekielen ja runokielen suhteissa olisi vielä paljon tutkittavaa.² Suullisessa perinteessä uusi runo sepitetään ainakin osaksi vanhoja aineksia käyttäen, näiden mahdollistamia viittaussuhteita ja miellelyhtymiä hyödyntäen. Uusi runo voidaan sepittää paitsi omien paikallisten, myös muualta omaksuttujen ainesten pohjalta. Jos runo omaksutaan laajemmin paikallisperinteeseen, voidaan sitä varioida paljonkin, sepittää uusia säkeitä, muuttaa yksityiskohtia ja

1 Harvilahti 1992a, 141–147; Hautala 1945; Siikala 1992, 83–103.

2 Lauerma 2004, 90–93; Saarinen (tulossa).

juonenkulkuja.³ Runon sepityspaikan tai -ajan arvioiminen runon kielen tai tyylin perusteella on tämän takia vaikeaa. Murteen ja kielihistorian tutkijatkaan eivät osaa sanoa tarkalleen, minkälaisia kielimuotoja vaikkapa Hämeen, Satakunnan ja Varsinais-Suomen alueella oli käytössä tuhat vuotta sitten.

Tässä luvussa käsiteltävät runot ovat otos tutkijoita vanhastaan eniten kiinnostaneista läntisistä kalevalamittaisista runoteemoista. Tämän kirjan näkökulmasta nämä runot ovat mielenkiintoisia siksi, että niiden tallennus- ja tulkintahistoria antaa viitteitä paitsi eri aikojen suullisista kulttuureista, myös suullisten ja kirjallisten kulttuurien moniaikaisesta yhteen kietoutumisesta. *Piispa Henrikin surmavirsi* ja *Kaarle-herttuan runo* ovat varhaisimpia kirjallisiin lähteisiin tallentuneita pitkiä, tyyllittäin suullisen kaltaisia kalevalamittaisia runoja. Mitä niiden tallentuminen 1600-luvun ja 1700-luvun vaihteen lähteisiin oikein tarkoittaa? Entä mitä olivat Ritvalan kylässä 1800-luvun alkupuoliskolla laulettu peltojen kasvun rituaaliseen varmistamiseen kytkeytyvät pitkät, kalevalamittaiset runot?

Tarkastelun kohteena ovat Ritvalan helkajuhlissa käytetty, tutkimuksessa usein keskiajalle sijoitettu *Annikaisen virsi*, Suomen kristillistämisen myyttisiin alkuvaiheisiin liittyvä *Piispa Henrikin surmavirsi* sekä Turun paikallishistoriaan ja valtakunnanhistoriaan liittyvä *Kaarle-herttuan runo*. Nämä runot kuuluvat *Mataleenan* ja *Inkerin virsien*, *Elinan surman*, *Tapanin virren*, *Lunastettavan neidon* ja *Myyrin miniän runon* ohella pisimpiin ja kertovimpiin läntisestä Suomesta tallentuneisiin runoihin. Ne sijoittuvat erilaisin tavoin tallentumis- ja tutkimushistoriaan, ja niiden lajit, käyttötavat ja -kontekstit – sikäli kuin näistä on mahdollista tehdä oletuksia – ovat olleet sangen erilaisia. Pyrkimyksenämme on verrata 1900-alkupuolen kansanrunontutkimuksen piirissä tehtyjä havaintoja folkloristiikan nykynäkemyksiin ja historialliseen tutkimukseen, erityisesti nykytutkimuksen kuvaan Itämeren kieli- ja kulttuurirajoja ylittävän kommunikaation luonteesta.

3 Siikala 2012, 120–126.

Annikaisen virsi

Hyvä esimerkki suomalaisen kansanrunon syntyajan ja -kontekstin hakemisesta on *Annikaisen virsi*, jonka vaihtelevia toisintoja on tallennettu 1820-luvulta 1900-luvun alkuun Hämeestä, Savosta, Karjalasta ja Inkeristä. Erityisen kiinteästi laulu on liittynyt Sääksmäen Ritvalan helkajuhlaan. Sääksmäen nuorten naisten laulamassa runossa Turun sillan – silta tarkoitti rannikkoalueiden murteissa myös laituria – päässä istuva ”Annikainen neito nuori” varoittaa kuulijoita ihastumasta vieraaseen kauppamieheen – kestiin – ja tämän tavaroihin. Oman kokemuksensa voimalla hän näyttää, ettei tällaiselle suhteelle voi toivoa onnellista loppua. Maantieteellis-historiallisen metodin kehityksessä *Annikaisen virsi* tulkittiin runon alueellisen variaation ja kulttuurihistoriallisen päättelyn perusteella keskiaikaiseksi runoksi. Sen tematiikka – vieraan kauppamiehen ja paikallisen naisen suhde ja suhteen katkeaminen – liitettiin konkreettisesti saksalaisten hansakauppaan ja runon toisoinnoissa usein mainittuun Turkuun.

Tulkintojen lähtökohtana usein ollut, Sääksmäeltä monina toisintoina tallennettu *Annikaisen virsi* kertoo tyttöjä neuvovasta neidosta, joka on juottanut jouluiset oluensa ja syöttänyt syöttösikansa veneellä tulleele vieraalle kauppamiehelle, halunnut hienoja vaatteita, rahaa ja nuoren kauppamiehen, mutta tullut kestin jättämäksi. Runon loppuun liittyy vaihtelevia tulkintoja herättänyt *Hirvi ja lähde* -teema sekä lopputoivotus, jossa Jeesus ja Maaria jätetään laulajan sijoille. *Annikaisen virrestä* ei tunneta suoria vastineita skandinaavisilta, germaanisilta, balttilaisilta tai slaavilaisilta kielialueilta, vaikka siltojen tai laitureiden päissä istuvia tai jätetyksi tulevia neitoja eri alueiden balladirunoudessa esiintyykin. Se on kolmesta Sääksmäen helkajuhlassa laulettuista runosta ainoa, jota on pidetty itämerensuomalaisella alueella sepitettyinä.⁴

Elias Lönnrotin varhainen muistiinpano vuodelta 1831 otsikolla *Annikaisen Virsi* on tallennetuista sääksmäkeläisistä versioista yhtenäisin, joskin Lönnrotille tyypilliseen tapaan mahdollisesti hieman kirjakielistetty.

4 Kokoavasti ks. Enäjärvi-Haavio 1953, 253–296.

Rinnalla kulkee pitkälti Elsa Enäjärvi-Haavion säe- ja teemavertailuihin sekä sanakirjoihin perustuva selvennös:⁵

Annikkainen neito nuori
Istu turun sillan päässä

Kaitti kaupungin kanoja
Neuo Turun neitosia

Nousi pilvi luotehesta
Toinen lännestä läheni
Se kuin nousi luotehesta
Se muuttui neitte haksi

Se kuin lännestä läheni
Se muuttui kesti haksi
Jo mun kesti kerran petti
Söi mun syötetyt sikani
Joi mun joulu tynnyrini
Hukutteli huoran poika
Minun pieni pello paitan

Tahto verkaista hametta
Minun verkainen hamehen
Tahto vyötä kullatuista
Minun vyöni kullatuinen
Tahto raskaita rahoja
Minun raskaat rahani
Tahto nuorta kauppamiestä
Minun nuori kauppamiehen
Tahto mennä muille maille

Annikainen neito nuori,
istui Turun (tai markkinapaikan)
sillan päässä,
kaitsi kaupungin kanoja (tyttöjä),⁶
neuvoi Turun (markkinapaikan)
neitosia.

Nousi pilvi luoteesta,
toinen lännestä läheni.
Se kuin nousi luotehesta,
se muuttui neidon laivaksi
(haahdeksi),

se kuin lännestä läheni,
se muuttui kestin laivaksi.
Jo mut kerran kesti petti:
söi mun syötetyt sikani,
joi mun jouluoluttynnyrini.
Houkutteli huoran poika.
Minun pieni pellavapaitani
(tai peltopaitani)

tahtoi verkaista hametta:
minun verkainen hameeni
tahtoi vyötä kullattua:
minun vyöni kullattuinen
tahtoi raskaita rahoja:
minun raskaat rahani
tahtoivat nuorta kauppamiestä,⁶
Minun nuori kauppamieheni
tahtoi mennä muille maille,

5 Ks. Enäjärvi-Haavio 1953, 264–296.

6 "Kana" on suullisissa runoissa usein 'tytön' kierto- tai paralleeli-ilmaus, ks. SKVR-tietokanta, haku: kana.

Muille maille vierahille
Puhu purjehen siahan
Kanto hahtehen kalunsa

muille maille vierahille:
Puhui purjeen sijoilleen,
kantoi laivaan tavaransa.

Hikos hirvi juostessansa
Joi hirvi janottuansa
Heranteesta lähteestä
Sihen kuolansa valotti
Sihen heitti haivenensa

Hikosi hirvi juostessansa,
joi hirvi janottuansa,
pulppuavasta lähteestä.
Siihen kuolansa valutti,
siihen heitti haivenensa

Kasvo siihen tuomo kaunis
Tuomoon hyvä hedelmä
Karkas siihen kataja kaunis
Katajahan kaunis marja
Joka siitä oksan otti
Se otti ikäsen oksan
Joka siitä lemmen⁷ leikkas
Se leikkas ikäsen lemmen

kasvo siihen tuomi kaunis,
tuomeen hyvä hedelmä,
karkas (nousi) siihen kataja kaunis,
katajaan kaunis marja:
joka siitä oksan otti,
se otti ikuisen oksan,
joka siitä lemmen leikkasi,
se leikkasi ikuisen lemmen.

Jesuksen jätän siaani
Marian hyvän majaani
Hyv' on toiste tullakseni
Ennen tehdyille teloille
Alotuille anturoille
Kenenkä telat tekemät
Jesuksen telat tekemät
Marian anturat alomat
Hyv' on toiste tullakseni
Parempi patatakseni

Jeesuksen jätän sijaani,
Marian hyvän majaani,
hyvä on toiste tullakseni,
ennen tehdyille teloille,
aletuille anturoille (perustuksille).
Kenenkä telat tekemät?
Jeesuksen telat tekemät,
Marian anturat aloittamat/tekemät.
Hyvä on toiste tullakseni,
parempi palatakseni.

Perin pohjaisimmin *Annikaisen virttä*, helkajuhliin liittyviä aineistoja ja samalla myös edeltävää tutkimusta on käsitellyt Ritvalan helkajuhlan

7 Vanhimmissa toisoinnoissa "lemmen". *Kantelettaressa* (Lönnrot 1849, runo 32 (*Kestin lahja*)) ja *Helka-arkissa* (SKVR IX:1 98) korjattu muotoon "lehden", mikä on voinut vaikuttaa myöhempiin toisintoihin.

muiden laulujen yhteydessä kansanrunoudentutkija Elsa Enäjärvi-Haavio kirjassaan *Ritvalan helkajuhla* (1953). Hänen miehensä Martti Haavio, joka usein veti laajempia tulkinnallisia kaaria kuin Enäjärvi-Haavio, viimeisteli työn tämän kuoleman jälkeen. Joitakin lukuja Haavio kirjoitti puolisonsa aineistomuistiinpanojen pohjalta itse.⁸ Runoa tai helkajuhlaa ovat käsitelleet perinteentutkimuksen ja uskontotieteen näkökulmasta myös Julius ja Kaarle Krohn, A. R. Niemi, Viljo Tarkkiainen, Uno Harva (Holmberg), Matti Kuusi, Satu Apo, Pertti Virtaranta ja Matti Sarmela sekä historian ja taidehistorian kannalta Eino Jutikkala, Henrik Meinander, Tiina Miettinen ja Markus Hiekkänen.⁹

Annikaisen virttä tarkastellaan tässä kahdesta näkökulmasta, jotka vaihtelevin periaattein ovat olleet käytössä aikaisemminkin runon tutkijoilla. Virttä ja sen alueellisia toisintoja luetaan kulttuuristen kontekstien ja runoteemojen verkoston näkökulmasta. Kulttuuristen kontekstien lukeminen tarkoittaa runossa kerrottujen tapahtumien ja siinä mainittujen tavaroiden suhteuttamista siihen, mitä nykytutkimuksen valossa tiedetään kulttuurihistoriasta. Runoteemojen verkoston kartoittaminen tarkoittaa sen tarkastelua, minkälaisissa käyttöyhteyksissä ja merkityksissä runon teemat esiintyvät muilla paikkakunnilla ja muiden suullisen runon lajien puitteissa. Näiden näkökulmien pohjalta on mahdollista pohtia *Annikaisen virrelle* mahdollisten kulttuuristen taustojen ja ajoitusten rajoja.

Ennako-oletuksiltaan tarkastelu irtoaa vanhoista näkökulmista. Tämä liittyy *Johdannossa* esitelyihin, viime vuosikymmeninä suullisen perinteen tutkimuksessa tapahtuneisiin teoreettisiin murroksiin. Suullinen runous hahmotetaan aiempaa orgaanisempana: ajassa ja paikassa varioivasta teemojen rihmastosta ja vuosisataisista ihmisten välisistä vuorovaikutusverkostoista on yleensä mahdotonta seuloa esiin yksittäisten runojen kehityskulkuja tai kulkeutumisreittejä. Sen sijaan on mahdollista kartoittaa erilaisten teemojen variaatio- ja merkityskenttiä

8 Enäjärvi-Haavio 1953, 401.

9 Apo 1997; Harva 1942; Hiekkänen 2002; Jutikkala 1934; Krohn 1900, 3–108; Krohn 1862, 7–12; Kuusi 1963, 301–303; Meinander 2002; Miettinen 2012, 52–53, 270; Miettinen 2015, 57–58; Niemi 1900; Sarmela 2004; Tarkkiainen 1922b; Virtaranta 1991; ks. tutkimushistoriasta myös Enäjärvi-Haavio 1953, 16–17.

ja miettiä, minkälaisiin historiallisiin yhteyksiin nämä kentät voisivat olla paikannettavissa.

RITVALAN HELKA

Ritvalan helkajuhlasta on aineistoa kertynyt arkistoon lähinnä 1800-luvulta. Tallentajien muistiinpanoista on luettavissa muunteleva, mutta pääpiirteittäin melko yhtenäinen kuvaus: pyhäpäivinä helatorstaista kesäkuun loppuun saakka kulkivat Ritvalan kylän tytöt iltaisin käsi kädessä, neljä tai viisi tai jopa kahdeksan tyttöä rivissä pitkin kylän teitä, ja lauloivat vanhoja *helkavirsiksi* kutsuttuja runoja. Kylän päätiet kuljettaaan he pysähtyivät Helkavuorella ja jatkoivat lauluun piirissä. Lopuksi he palasivat yhä laulaen ja hitaasti kävellen kylään, jossa huviteltiin, tanssittiin ja leikittiin loppuilta. Runoja oli *Alkuvirren* lisäksi kolme: *Mataleenan virsi*, *Inkerin virsi* ja *Annikaisen virsi*. Kerrottiin tyttöjen suhtautuneen lauluihinsa eläytyen ja suurella hartaudella. Helatorstaina ja helluntaina paikalle kokoontui laulamista seuraamaan paitsi kylän väkeä myös lähitienoon asukkaita, joukossa säätyläisiäkin.¹⁰

Ensimmäiset helkavirret tallensi vuonna 1824 C. A. Gottlund, joka julkaisi runot ja laajan kuvauksen 1832 *Otawa*-teoksensa toisessa niiteessä. Samana vuonna vähän aikaisemmin Elias Lönnrot julkaisi suppeamman kuvauksen ja muutaman runon ruotsinnokset 1831 koleralääkärinä kulkiessaan tallentamistaan kahdesta helkavirrestä *Helsingfors Morgonblad*etissa. Hänen muistiinpanonsa ovat kirjakielisempiä kuin Gottlundin, jonka runot puolestaan useammin sisältävät vääринymmärryksiä. Lönnrot toimitti runot *Alkuvirttä* lukuun ottamatta *Kantelettareen*.¹¹ Vuonna 1846 silloiset opiskelijat August Blåfield ja Antero Varelius julkaisivat Ritvalan helkavirret arkipainatteenä *Ritvalan Helkavirret pränntätetyt Hämeen kansan ystävilta* (jäljempänä *Helka-arkki*). He toimivat osana paikallisia ja kansallisia verkostoja: myöhemmin kihlakunnantuomariksi päätyneet Blåfield oli syntyisin Ritvalan eteläpuolelta Sääksmäen Jutikkalan kartanosta, ja Elias Lönnrotia uudissanatyössä

10 Enäjärvi-Haavio 1953, 127; SKVR IX, 101.

11 Lönnrot 1840, 260, 290.

auttanut, Tyrväältä kotoisin oleva Varelius toimi myöhemmin opettajana ja kirkkoherrana.¹²

Painetut versiot, arkki eritoten, alkoivat nopeasti yhtenäistää paikallista suullista perinnettä. Arkissa oli *Annika*isen virteen sepitetty uusi välike, joka sitoi virren ja *Hirvi ja lähde* -teeman yhteen, ja uusi vaihtoehtoinen loppujakso. Arkkia tarkalleen noudattava versio tallentui ke-rääjän muistiinpanoihin jo vuonna 1856 Inkerin Toksovasta.¹³ *Kantelettaren* nuottiliitteeseen sisältyi myös Lönnrotin yksinkertainen versio sävelmästä. Yksityiskohtaisemmat sävelmämuistiinpanot ja paikallisten muistelut tapahtumasta ovat A. A. Boreniusksen käsialaa vuosilta 1879 ja 1880.¹⁴

Helkavirsien tallennushistoria kertoo myös yleisemmin länsisuomalaisen perinteen tallentamisesta. Sekä Gottlund että Lönnrot suuntasivat Sääksmäelle ennakkotietojen perusteella: alueen säätyläiset olivat tietoisia erityisestä, näkyvästä perinteestä. Ritvalan helkavirsia kävivät 1800-luvulla erikseen tallentamassa myös A. A. Borenius, H. A. Reinholm ja Aleksander Lindqvist.¹⁵ Helkavirsien tallentajat eivät olleet kovin kiinnostuneita alueen muusta perinteestä. Lönnrot kirjoitti muistiin Sääksmäen tienoilta ainoastaan yhden *Myyrin minän* toisinnon.¹⁶ Jonkin verran loitsuja tallensi K. K. Aalto vuonna 1887, neljä Tapanin päivään liittyvää runoa A. A. Borenius vuonna 1879, kolme Tapanin päivän runoa ja kolme muuta runoa H. A. Reinholm, mutta suurin osa muusta julkaistusta runoaineistosta on tallennettu vasta vuonna 1913.¹⁷ Jos Sääksmäeltä olisi kirjattu muitakin runoja jo 1800-luvun alkupuolella, saattaisi kuva paikallisperinteistä olla laajempi.

Lönnrotin ja Gottlundin versiot ovat siis vanhimmat ja ainoat julkaisuista teksteistä varmasti riippumattomat helkavirsien muistiinpanot. Kukaan 1800-luvun tallentajista ei liioin päässyt seuraamaan itse juhlaa,

12 Enäjärvi-Haavio 1953, 31–38.

13 SKVR V1 5; ks. myös SKVR XIII1 1446.

14 SKVR IX1 76–147; Laurin 1930, sävelmät 742–746; Lönnrot 1840, nuottiliite; ks. Enäjärvi-Haavio 1953, 20–123.

15 Enäjärvi-Haavio 1953, 20–47.

16 SKVR IX1 67.

17 SKVR IX1, Sääksmäeltä ja Akaalta tallennettu aineisto. Länsisuomalaisesta suullisesta runosta ja sen tallennushistoriasta ks. myös Paulaharju 2015.

vaan kuvaukset on tehty haastatteluiden pohjalta. C. A. Gottlundille järjestettiin vuonna 1824 pieni yksityisnäytöskin. Kun Axel Olai Heikel vuonna 1881 tuli varta vasten juhlille, eivät tytöt enää olleet muutamaa vuoteen esittäneet helkavirsiä. He kokeilivat, mutta totesivat kerääjälle, etteivät muista, ja valittivat, ettei ollut ”arkkia” eli painettua versiota laulusta mukana. Enäjärvi-Haavio toteaa, että ”usko helan huutamisen merkitykseen” oli 1800-luvun myötä kadonnut ja mainitsee ilmeisesti tähän vaikuttaneiksi tekijöiksi kansanvalistuksen, liikenneyhteydet, kuten rautatien (1862) ja säännöllisen laivaliikenteen (1863), väestön liikkuvuuden lisääntymisen ja elämäntapojen muuttumisen.¹⁸ Ilmeisesti tapaa alkoivat ensin pilkata nuoret miehet, ulkopaikkakuntalaiset etenkin.¹⁹

Lönnrotin näkemys oli, että vuonna 1831 ”helan huutamista” pidettiin vielä välttämättömänä. Hänelle kerrottiin, että nimismiehen vaatimuksesta oli helka joskus aikaisemmin jäänyt huutamatta. Seurauksena oli ollut katovuosi, ja seuraavana vuonna laulamista oli taas jatkettu.²⁰ Tapa jäi omaehtoisesti käytöstä ensimmäisen kerran viimeistään vuonna 1868, mistä lähtien helkaa joinakin vuosina huudettiin, toisina ei. Silloin kun laulettiin, laulettiin enää lähinnä helluntaina, ja 1890-luvulle tultaessa laulaminen lopetettiin kokonaan.²¹

Myös Sääksmäen 1800-luvun kirkonmiehet suhtautuivat tapaan paikallisten kertoman mukaan torjuen. Keskeinen peruste tälle oli Jumalan nimen turhaan mainitseminen lauluissa eli toisen käskyn rikkominen. Kertosäkeestä ”Jumal on kauniissa joukos” tai ”Kaunis joukossa Jumala” oli sana ”Jumala” paikallisten kertoman mukaan karsittu kirkkoherran vaatimuksesta jo 1700-luvun alkupuolella. Tallennusten aikaan kertosaie kuului ”Kauniissa joukoss”.²² Enäjärvi-Haavio liittää papiston tarmokkuuden laajempaan kansan tapojen karsimiseen 1700-luvun Pohjoisissa. Karsinnan kohteina olivat esimerkiksi kansanjuhlat, lähteille

18 Enäjärvi-Haavio 1953, erit. 46; muutoksista ja niiden vaikutuksesta ks. myös Mikkola 2009; Rantanen 2013.

19 Enäjärvi-Haavio 1953, 118.

20 Enäjärvi-Haavio 1953, 117.

21 Enäjärvi-Haavio 1953, 119–120.

22 Enäjärvi-Haavio 1953, 126–127.

uhraaminen sekä vuotuisjuhliin liittyvät ratsastukset, kirkkojen lehvillä koristeleminen, katoliset juhlapyhät ja juhliin liittyvä juopottelu.²³

Vuonna 1904 Jyväskylän seminaarista tullut kansakoulunopettaja Armiida Manner elvytti vanhan tavan kirjallisten lähteiden pohjalta. Kansanvalistuksen kehyksessä moni asia muuttui. Sävelmien ja runojen suullinen variointi loppui. Runot oli painettu jo 1846. Niiden sävelmän oli Manner oppinut Jyväskylän seminaarissa nuotista. Runosäikeitä ei enää kerrattu. Luultavasti äänenkäyttökin muuttui modernimmaksi – aikaisemmin oli puhuttu ”helan huutamisesta”, mikä viittaa mahdollisimman kovaan äänenkäyttöön. Tytöt alkoivat kulkea säännöllisemmissä kulkueissa, ja heidän asunsa yhtenäistyi vuosien myötä, kunnes muuttui lopulta kansallispuvuksi. Lopetuspaikaksi tuli nuorisoseuran talo viereisen Helkavuoren sijaan ja loppuillan ohjelma vaihtui nuorison vapaa-intoisesta tanssista, leikistä, kokon poltosta ja laulusta ohjelmallisiksi iltamiksi. Kävelyn ja laulun pituutta lyhennettiin ja juhla vakiinnutettiin yhteen päivään, helluntaihin.²⁴

Varhaisempaan traditioon liittyvät kuvaukset kertovat suulliselle perinteelle ominaisesta variaatiosta ja väljyydestä: tytöt kävelivät vaihtelevan pituisista riveistä koostuvassa kulkueessa, he kulkivat kädet käsissä, käsikynkkää tai kädet irrallaan, säikeet kerrattiin kaksi kertaa tai useammin, laulajamäärä vaihteli, ja jos taitavia tyttöjä ei ollut tarpeeksi, saattoi joku nuori naimisissa oleva nainenkin osallistua laulamiseen.²⁵ Yksityiskohdiltaan hieman ristiriitaiset kuvaukset vaikuttavat siltä, että variaatio on voinut liittyä tyttösupolvien vaihtumiseen. Toisistaan riippumattomia sävelmämuistiinpanoja on yksi Lönnrotilta ja neljä Boreniukselta, ja ne ovat kaikki keskenään hieman erilaisia, osin jopa rytmiltään.²⁶

1800-luvun paikalliset liittyivät kulkemisen ja helkavirsien laulamisen peltojen hedelmällisyyden ylläpitoon, ja heidän näkökulmastaan tapa oli aina ollut ja tulisi aina olemaan: ”Jo sitte maailmakin loppuu, kuin Ridvalan Helka ja Huittulan vainio.” Ritvalan pellot lakkaisivat sanonnan mukaan kasvamasta, jos laulaminen lopetettaisiin. Tämä ajatus pyhänä

23 Enäjärvi-Haavio 1953, 124–128, 297–298.

24 Enäjärvi-Haavio 1953, 121–125; Meinander 2002.

25 Ks. Enäjärvi-Haavio 1953, 67–123.

26 Launis 1930, sävelmät 742–746.

pidetyn rituaalin jatkuvuuden tärkeydestä ja rituaalin lopettamisen maagisista sanktioista kertautuu perinteessä. Esimerkiksi Pyhään Henriikkiin liittyvä 1800-luvulla muistiin merkitty uskomusperinne korostaa, kuinka pyhän miehen jättämiin jälkiin – Pyhän Henrikin tienhen tai hänen saarnapaikkaansa – ei saa puuttua, muutoin kylälle tai talolle tulee onnettomuus.²⁷ Runot olivat paikallisten mukaan peräisin maailman alusta tai ajalta ennen Kristuksen syntymää. Laulamista kutsuttiin helan huutamiseksi.²⁸ Runot kulkivat osin vahvoina sukutraditioina. Konkreettiset, todennettavissa olevat muistot perinteen elämästä ja muutoksista ulottuivat laulajien kertomuksissa sadan vuoden taakse.²⁹

HELKAVIRRET

Ritvalan helkajuhlilla laulettuja runoja kutsuttiin yleisen itämerensuomalaisen tavan mukaan *virsi*ksi. 1800-luvun alun laulajat jakoivat teemat neljään eri runoon tai runosikermään. Ensimmäinen runo oli *Alkuvirsi*, lyyrinen ketju laulajia ja laulamista kuvaavia runoteemoja, ja sitä kerrottiin laulettuun aina laulamisen aluksi. Seuraava runo, *Mataleenan virsi*, kertoo kansanomaisen version Maria Magdalenan tarinasta. Kolmas, *Inkerin virsi*, kertoo tarinan ritarilleen uskollisena pysyvistä neidosta. Neljäs runo *Annikaisen virsi* käsittelee vierailevan kauppiaan työssä aiheuttamaa kaipuuta ja pettymystä, mutta siihen liittyy lisäksi *Hirvi ja lähde* -teema sekä lopputoivotus *Jeesuksen jätän sijaan*, jotka eivät ainaakaan suoraan liity Annikaisen tarinaan.³⁰ Runoja laulettiin yhden pyhäillan aikana *Alkuvirren* lisäksi vaihdellen yhdestä kolmeen.³¹

Annikaisen virsi oli siis neljäs Ritvalan helkavirsistä. Jo 1800-luvun alkupuolella sitä laulettiin harvemmin kuin muita.³² ”Sitä ei laulettu koskaan niin paljo kuin näitä [muuta]”, kertoi 60-vuotias Topon Anni A. A. Boreniukselle vuonna 1879. ”Se oli hyvin kankie”, lisäsi Ranta-Rikiina vuotta myöhemmin.³³ Runoa onkin Sääksmäeltä tallennettu hieman

27 Järvinen & Timonen 2014, 325, 331, 333.

28 Enäjärvi-Haavio 1953, 91, 116.

29 Enäjärvi-Haavio 1953, 28, 52.

30 SKVR IX1 76–147.

31 Enäjärvi-Haavio 1953, 85; SKVR IX1, 91.

32 SKVR IX1 79.

33 SKVR IX1 120, 124.

katkelmallisempina versioina ja niukemmin (12 kpl) kuin *Mataleenan* (24 kpl) tai *Inkerin* (18 kpl) *virttä*.³⁴

Helkavirsien kalevalamittaiset runot on liitetty keskiaikaiseen kulttuuriin balladiluonteensa, kristillisyyden, teemojensa ja osin sanastonsa perusteella. *Mataleenan* ja *Inkerin* *virsi* löytyy Enäjärvi-Haavion mukaan läheisiä vastineita skandinaavisista balladeista, kun taas *Annikaisen virsi* vaikuttaa omaperäisemmältä. *Annikaisen virren* toisintoja ja sitä muistuttavia runoja ja teemoja on tallennettu erityisesti Inkeristä, mutta yksittäisiä teemoja tavataan muualtakin Hämeen, Karjalan ja Savon alueilta.³⁵

Ensimmäinen alkuvirren jälkeen laulettu runo *Mataleenan virsi* kertoo kauan kotona kasvaneesta varakkaasta neidosta, joka kerran lähteellä käydessään tapaa paimenasuisen Jeesuksen. Paimen pyytää neidolta vettä, mutta neito kieltäytyy korskeasti. Tällöin paimen paljastaa, mitä tietää: neito on saanut ja surmannut kolme poikavauvaa. Jos he olisivat saaneet elää, olisi heistä tullut ritari, herra ja pappi. Mataleena purskahattaa itkuun, pesee kyynelillään Jeesuksen jalat ja kuivaa ne hiuksillaan kehottaen tunnistamaansa Kristusta asettamaan hänet porraspuuksi maahan muiden tallata. Helkavirsien ohella *Mataleenan virttä* on tallennettu vain muutamia virolaisilta ja inkeroisilta, joskin lyhyitä runoon liittyviä irrallisia teemoja löytyy myös muualta. Inkeröiden runo on kuitenkin hyvin erilainen: siinä Mateliina pukee itsensä koreasti ja menee kirkkoon. Kirkossa Kiesus ja Luojoi huutavat, että neito ei saa kiertää kirkkoa (tulla kirkkoon), sillä hän on tehnyt lapset isänsä, veljensä ja kumminsä kanssa: näistä kaksi ensimmäistä voi antaa anteeksi, mutta kummin kanssa tehtyä ei.³⁶

Maria Magdalena oli monisärmäinen, erityisesti dominikaanien suosima pyhimys. Hänen hahmonsä perustuu *Raamatun* mainintoihin, mutta *Legenda aureassa* hänestä rakennettiin paljon tätä monisyisempi pyhimyselämäkerta. Euroopassa Magdalenasta on tallentunut Enäjärvi-Haavion kartoituksen mukaan melko laaja ja alueittain vaihteleva laulu-

34 SKVR IX1 76–147. Tämän lisäksi SKS:n arkistossa on myös julkaisemattomia, joko *Helka-arkkia* tai *Kantelettaren* versiota läheisesti noudattavia toisintoja.

35 Enäjärvi-Haavio 1953, 156–284; SKVR-tietokanta, runotyypit *Annikaisen virsi*.

36 Enäjärvi-Haavio 1953, 18, 164–166; SKVR-tietokanta, runotyypit *Mataleenan virsi*; pisimmät inkeröistoisinnot: SKVR III2 1964; III3 3784; IV1 1360; IV2 2052; IV3 4027; XV 810.

perinne ainakin Kataloniasta, Ranskasta, Italiasta, Englannista, Venäjältä, Valko-Venäjältä, Ukrainasta, Puolasta ja Tšekistä. Helkavirsien versio muistuttaa läheisimmin, joskaan ei kaikilta osiltaan, ruotsalaista legendalaulua. Keskeisiä eroja ovat Jeesuksen paimenhahmoisuus, poikien tappaminen tuleen, veteen ja maahan, kolmen surmatun pojan kuvaus sekä runon loppukehotus. Pohjoismaisissa runoissa myös usein kuvataan poikien sukurutsaiset isät, mistä *Mataleenan virsi* ei kerro. Näyttää siltä, että inkeroisten *Mataleenan virsi* on läheisesti ja eri tavoin kiinni skandinaavisessa runossa kuin hämäläinen: voi siis olla, että runo on sovellettu skandinaavisesta perinteestä kalevalamitalle ainakin kahteen otteeseen.³⁷

Ann-Mari Häggman on tehnyt kattavan tutkimuksen suomen-ruotsalaisesta Magdalena-laulusta ja etenkin sen käytöstä 1800- ja 1900-luvulla. Hänen tutkimukseensa sisältyy myös runsaasti tietoja Magdalenan asemasta keskiajan ja uuden ajan alun kirkollisissa yhteyksissä Skandinaviassa ja Suomessa. Helkajuhlan kannalta keskeistä on huomata, että Magdalena oli kirkollisessa perinteessä etenkin pääsiäisen jälkeiseen aikaan, helatorstaihin ja helluntaihin liittyvä hahmo.³⁸ Magdaleenan hahmo oli keskeinen osa kirkollista kulttia keskiajalla, mutta hänen *Raamattuun* pohjautuva kuvansa kulki yhä mukana reformaation jälkeisessä kristillisyydessä. Varhaista luterilaista puhdasoppisuutta edustanut Turun tuomiorovasti Petrus Melartopaeus mainitsi hänet kahdessa pääsiäisajan perinteisen laulun käänöksessään vuonna 1605. Nämä painettiin kolmannen Maria Magdalena sivuavan laulun kanssa myös vuoden 1701 virsikirjaan, joka oli käytössä vuoteen 1886 asti.³⁹ Kuten edellisessä luvussa kävi ilmi, Magdalan Maria oli läsnä myös Salamniuksen *Ilo-laulussa*.

Helkavirsien kolmas runo *Inkerin virsi* kertoo sangen tarkasti ruotsalaisia ja tanskalaisia morsiamenryöstöballadeja mukaillen tarinan Inkeri-neidosta, joka on jo kätkyessä kihlattu Lalmanti-ritarille. Lalmantin lähdettyä matkalle ”Eerikki vähä ritari” valehtelee sulhasen

37 Enäjärvi-Haavio 1953, 18, 160–166; SKVR-tietokanta, runotyyppi *Mataleenan virsi*.

38 Häggman 1992, 34–47.

39 VKK WK1701-159-4, WK1701-160-8, WK1701-164-4; ks. Lehtonen & Kallio 2017.

kuolleen ja saa suvun naittamaan neitoa itselleen. Inkeri kieltäytyy ja vetäytyy häähumussa luhdin solaan eli aitan parvelle istumaan. Hän näkee merellä Lalmantin laivan ja käskee veljensä ratsastamaan vastaan. Toisinnot päättyvät veljen tervehdykseen. Tanskalaisessa versiossa sulhanen syöksyy häätaloon, nappaa morsiamen häävuoteeseen ja tarjoaa oman sisarensa Eerikin vaimoksi. Kalevalamittaisissa runoissa tämänkaltaisesta lopusta ei ole merkkejä. Muilta itämerensuomalaisilta alueilta Inkerin virteen liittyviä teemoja on tallennettu lähinnä Inkeristä, mutta ne liittyvät yleensä toisenlaisiin runokokonaisuuksiin.⁴⁰

ALKUVIRSI

Ritvalan helkavirsien alkuun laulettu *Alkuvirren* lyyrinen kuvaketju kertoo laulamaisesta ja laulajista. Ensimmäisen muistiinpanon tehnyt Gottlund kertoo kirjoittaneensa runon kuten on sen kuullut, paikallisella murteella, vanhanaikuisine sanoineen ”joista myökään emmö kaikkia käsitä”.⁴¹ Helkavirsien tulkinnassa onkin kaksi tasoa, joista jälkimmäisellä on ollut tapana dominoida tutkimusta: 1) 1800-luvun laulajille mahdolliset tai todennäköiset säkeiden ja runoteemojen merkitykset sekä 2) tutkijoiden kielihistorian, runokielen sekä muilta itämerensuomalaisilta alueilta tallennettujen runojen perusteella rekonstruoimat tallennettujen säkeiden takana mahdollisesti olevat muodot ja mielikuvakehykset. Ohessa rinnan Gottlundin muistiinpanema muoto ja Elsa Enäjärvi-Haavion runosta laajemman vertailun pohjalta tekemä selittävä rekonstruktio:

Ruvtkasme, rohjekasme,
Elkäs ääntämme hävetkö,
Vaikk’ o’ lapset laulamassa
Pikkuiset pirisemässä,
Heikot virret heittäjälle.
Annas mun Käen kukata

Ruvtkasme rohjetkasme,
älkäs ääntämme hävetkö,
vaikk’ on lapset laulamassa,
pikkuiset pirisemässä,
heikot virttä heittämissä.
Annas mun käen kukata,

40 Enäjärvi-Haavio 1953, 18, 230–244; SKVR-tietokanta, runotyyppi *Inkerin virsi*; ks. myös SKVR VII2 955; SKVR VIII 1016.

41 SKVR IX1, s. 69.

Merihelmet helkytellä
Saksan pehkinät sanella
Ruotin raakoisten puhella,
Turun urut [yl. urvut] uikkajoille,
Vääty vasken vaikkajoille.
Käykääm' siukukset sinelle,
Mataroille morsiameks'.
Tuokaam' sieltä seulan täysi,
Mataroita markan vakka,
Tehkesme sinistä siltaa,
Uikaamme punainen porras,
Jumaloihiin männäksemme,
Jumaloihiin puhtaisiin.⁴³

merihelmen helkytellä,
Saksan pähkinän sanella,
Ruotsin ruokosen puhella,
Turun urvun uikkaella,
väätyvasken vaikkaella.
Käykäm siukukset sinelle,
mataroille morsiamet!
Tuokaam sieltä⁴² seulan täysi,
mataroita markan vakka!
Tehkäsme sinestä silta,
uikasme punasta porras,
jumaloihin mennäksemme,
jumaloihin puhtahisin!⁴⁴

Runon muistiinpanojen sanamuodoissa on melko paljon muuntelua eri toisintojen välillä, ja niistä riippuen sisältö on tulkittavissa paikoin eri tavoin. Esimerkiksi *heikot virret* voivat olla *heitteelle*, *heittäjälle* tai *heitellen*; *siukukset* voivat käydä *sivellen*, *siveelle* tai *sinelle*. Muuntelulle on selviä syitä: tallentajat ovat ymmärtäneet joitain runokielen sanoja väärin, sanat ovat voineet esiintyä paikallistraditiossa varioivin muodoin ja toisaalta laulajat ovat myös itse voineet muistaa runoja huterasti.⁴⁵ Gottlund kertoi, että laulajat eivät ymmärtäneet alkuvirren kaikkia sanoja, mutta pitivät tärkeänä niiden muuttumattomuutta. He kertoivat niiden olevan ”alkukieltä”.⁴⁶ Erityisesti ”annas mun käen kukata” säkeestä alkava jakso sekä säkeet sinestä ja mataroista varioivat eri muistiinpanoissa ja jäävät myöhemmissä tallenteissa usein kokonaan pois.⁴⁷ Käsittämättömiksi muuttuneet sanat alkoivat ilmeisesti muuntua, ja merkityksen kadottua ne myös unohtuivat helpommin. Lyhimmillään alkuvirsi on muistiinpanoissa vain neljän säkeen pituinen.⁴⁸

42 Tässä 'sintä' eli 'siniväriä antavaa värikasvia' olisi luontevampi selitys.

43 SKVR IX:1 80.

44 Enäjärvi-Haavio 1953, 129.

45 SKVR-tietokanta: Annikaisen virsi.

46 Gottlund 1832, 11.

47 SKVR IX:1 92, 104, 106, 121, 128–130, 136, 141, 144.

48 SKVR IX:1 99.

Ranta-Rikiina nimesi 1800-luvun lopulla alkuvirren *siunaukseksi*.⁴⁹ Tämä attribuutti tulee ymmärrettävämmäksi, jos jokaisen säkeen jälkeen ajatellaan vielä 1700-luvulla toistetun ”Kaunis joukossa Jumala” -tyypistä kertosaettä. Tällöin koko runo transformoituu lyyrisestä laulamista kuvaavasta ketjusta Jumalalle osoitetuksi mukanaolon pyynnöksi ja ylitykseksi, laulajien ja laulamisen siunaamiseksi ja rohkaisuksi: Ruvetkaamme, rohjetkaamme, Jumala on kauniina joukossamme. Älkäämme hävetkö ääntämme, Jumala laulaa mukana. Kertosäkeen kantama mieli-kuva on voinut liittyä laulamiseen vielä jonkin aikaa kertosaäkeen muuttamisenkin jälkeen, niin kauan kuin vanhan muodon muisto on elänyt, vaikka tradition ulkopuoliselle lyhentynyt refrenki ”Kauniissa joukos” tuntuu viittaavan vain neitojen kauniiseen, maalliseen joukkoon. Ranta-Rikiina muisti äitinsä kertoman tarinan kertosaäkeen työstämisestä sata vuotta ilmeistä tapahtuma-aikaa myöhemmin.⁵⁰

Enäjärvi-Haavio osuvasti toteaa, että vaikka *Alkuvirsi* ja *Annikaisen virteen* liittyvät lyyriset lopetusosiot näyttävät koostuvan lyhyistä, melko irrallisista pätkistä, oli tämänkaltainen rakentuminen tyypillistä erilaisille lyyrisille ja laulamiseen liittyville ketjuille muillakin runo-alueilla. Samankaltaisia lyyrisiä aiheita on tallennettu vanhoilla maanviljelysalueilla Karjalasta Inkeriin ja Viroon, ei kuitenkaan juuri Vienan Karjalasta tai Savosta. Enäjärvi-Haavio näyttää, miten runo on punottu erilaisista, lähialueilla yleisistä runoteemoista: se on ketju laulajien ja lauluäänten (”annas mun käen kukata”), tyttökulttuurin (”käykäm siukuset sinelle, mataroille morsiamet”) ja pyhäpäivän tai pyhyden (”jumaloihin mennäksemme”) teemoja.⁵¹ Enäjärvi-Haavio ei spekuloi lähdeaineiston ulkopuolelle, mutta on toki mahdollista, että tämänkaltaiset teemat ovat olleet *Alkuvirren* vakiintumisaikana myös tiheää länsisuomalaista tai hämäläistä lyyristä perinnettä. Niillä on voinut olla viittauskohteita tai helkavirsien ulkopuolisia käyttötapoja, jotka eivät pelkästä *Alkuvirrestä* aukea.

49 SKVR IX₁ 121.

50 SKVR IX₁ [Liittyy numeroihin 121–124].

51 Enäjärvi-Haavio 1953, 130–133.

Enäjärvi-Haavion mukaan runoissa esiintyvät paikannimet – tässä Saksa, Ruotsi ja Turku – ovat lyyrisissä ketjuissa usein mielivaltaisia.⁵² *Alkuvirren* paikallisuudet kuitenkin piirtävät kuvan Hämeen seudun keskeisimmistä kaupan ja kulttuurivaikutteiden suunnista. Ne myös toimivat tehokkaina laadun määreinä: näiden paikkojen kautta saapuivat Suomen alueelle arvostetuimmat tuontitavarat. Samanlaisina laatu korostavina määreinä toimivat mahdollisesti myös sininen ja punainen väri, jotka ovat olleet ulkomaisia tai työläästi kasveista saatavia väriaineita, ja siksi kalliita. Tällaiset tehokeinot toimivat laulajien taidon, kauniiden äänten ja laulamisen arvon korostajina siksi, että yhteisö jakaa – tai on aiemmin jakanut – käsityksen näistä paikoista tulevien tuotteiden laadusta.

Samalla kaukaiset paikat ja vaikeasti saatavat värit ovat kalevalamittaisessa runostossa toimineet myös tuonpuoleisen merkitsijöinä. Folkloristi Lotte Tarkan mukaan erilaiset oman yhteisön rajojen taakse jäävät ajat ja paikat – tuonpuoleinen, metsä, kaukaiset reaalia maailman paikat ja myyttiset alkuajat – käsitellään runoissa usein samankaltaisin metaforin.⁵³ Anna-Leena Siikala puolestaan näyttää, miten sininen, punainen, musta, keltainen, raudan väri sekä erilaiset epätodennäköiset rakennusaineet (olki, utu) ja ominaisuudet toimivat runoissa myyttisyyden ja tuonpuoleisuuden merkitsijöinä.⁵⁴ Tämänkaltaiset termit *Alkuvirressä* eivät siten välttämättä korosta ainoastaan laulamisen arvoa, vaan myös sen suhdetta tuonpuoleiseen sekä sen voimaa. Laulu lauletaan, sininen silta ja punainen porras tehdään, jotta päästäisiin jumaliin.

Jumalien monikkomuoto⁵⁵ esiintyy kalevalamittaisessa runoaineistossa usein ilmeisen epäkristillisissä kehyksissä, mutta välillä myös kristillisten hahmojen, pyhimysten tai ikonien merkitsijänä. *Lemmin-käisen virressä* ”jumalisto” eli jumalten joukko pitää juominkeja Päivölässä, *Ison sian* ja joskus myös *Ison härän runoissa* ”ukko”, ”akka” ja ”muut jumalat” pakenevat eläintä kuuseen. Arvoituksellisessa *Olutpidot*-laulussa kutsutaan rituaalisiin pitoihin ”kuusesta jumalat, petä-

52 Enäjärvi-Haavio 1953, 136.

53 Tarkka 2005, 160–328.

54 Siikala 2012, 462–468.

55 SKVR-tietokanta, haut: jumalat, jumalad, jumalihe*, jumaloih*, jumalist*, jumalois*.

jistä pienet herrat.”⁵⁶ Inkeriläisissä tietäjän varaussanoissa ”tiedä ei tietäjät mitään, maha ei mitään maajumalat”.⁵⁷ Suistamolaisessa loitsussa ”Vaan en mie mitäki tiiä, Jumalat jotakin tiesi.”⁵⁸ Inkerinsuomalaisella Maria Luukalla sana esiintyy myös epätyypillisesti monikkomuotoisena rinnakkaissanana ihmisen tai taudin *synnyyn, luonnon, haltijan ja osan* kanssa.⁵⁹ Toisaalta monikkumuotoinen ”jumalat” liittyy paikoin myös kristillisiin kehyksiin (”Varjele, vakaini Luoja, Kaitse, kallehet jumalat”)⁶⁰ tai viittaa pyhimyksiin tai ikoneihin (jumalat kirkon sisässä).⁶¹ Esi-merkkejä löytyy 1800-runoaineiston osalta enemmän monikkumuodon ei-kristillisistä kuin kristillisistä käytöistä. On siten ymmärrettävää, että kansanrunoutentutkijat ovat ajatelleet alkuvirren mahdollisesti kantavan kristinuskoa edeltäneitä mielikuvamaailmoja, sanoja tai käytäntöjä.⁶² Tässäkin kohtaa runoteeman monitulkintaisuus on käyttäjäsukupolvien kannalta epäilemättä ollut sen pitkäikäisyyden ehto. Tutkijan kannalta muodon voi tulkita liittyväksi niin esikristillisiin jumaliin kuin katolisiin pyhimyksiin ja näiden kuviin. Luterilaisessa 1800-luvun tulkintakehyksessä – jossa laulun tähän kohtaan ei selvästikään ole esivallan toimesta puututtu – on kenties voitu ajatella monikkumuodon viittaavan yksikkömuotoiseen Jumalaan tai pyhään kolminaisuuteen.

ANNIKAISEN VIRREN VARIATIO

Hämeestä tallennetut *Annikaisen virren* tekstit ovat hyvin yhtenäinen ryhmä. Koko itämerensuomalaiselta alueelta tallennettujen, toisiinsa liittyvien runoteemojen verkostoissa sääksmäkeläisten helkavirsitoisintojen melko yhtenäinen kuva Annikaisesta sitä vastoin säröilee. SKVR-tietokannan runotyyppihakemistossa on *Annikaisen virteen* heikommin tai vahvemmin liittyväksi analysoitu 139 runoa – tämä ei silti

56 SKVR-tietokanta, runotyypit *Lemminkäisen virsi, Iso sika, Iso härkä* (ainakin SKVR III3 4173), *Olutpidot – kupias kutsumatta*.

57 Esim. SKVR V2 472, 1608, 2687. *Maajumalaksi* puhutellaan myös Pyhää Jyrkiä (Georgios; SKVR III3 4579), Tapiolan salon herraa (SKVR VII5 loitsut 3224) ja maan päällä kulkevaa Luoja (SKVR IV1 451).

58 SKVR VII3 loitsut 1374.

59 SKVR III3 4283, 4497; ks. myös 4423.

60 SKVR I3 1488.

61 Ks. SKVR II 263, 1279; SKVR XI 484.

62 Enäjärvi-Haavio 1953, 154–155.

kata kaikkia yksittäisiä samankaltaisia säkeitä sisältäviä runoja. Alla olevaa seikkaperäisemmän, joskin täysin toisenlaisista lähtökohdista ja tavoitteista nousevan luennan runokirjon alueellisesta variaatiosta teki myös Enäjärvi-Haavio, jonka tavoitteena oli *Annikaisen virren* alkumuodon rekonstruktio – tässä taas tavoitteena on hahmotella runoteemojen verkostoja ja variaatiota.⁶³

Helkavirsiä lukuun ottamatta *Annikaisen virren* toisinnot painottuvat Inkerin ja Etelä-Karjalan alueille. Sääksmäen lähialueilta (Urpala, Tammele, Tyrvöntö) on tallennettu vain muutama, lyhyt, useita helkavirsiä sekoittava tai selvästi julkaisuihin perustuva toisinto.⁶⁴ Satakunnasta tai Varsinais-Suomesta toisintoja ei ole. Länsi-Inkerissä monipolviseen, mutta sääksmäkeläisestä monin kohdin poikkeavaan *Annikaisen virteen* liittyy yleensä muita aiheita, yleisimpinä *Sulhonsa kylvettäjä* ja *Meren kosijat*, Keski-Inkerissä muun muassa *Hanhi kadonnut*. Inkerissä runo mainittiin inkerinsuomalaisten runona, vaikka alueen alkuperäisasukkaat inkeroisetkin ovat sitä laulaneet: runon juoni poikkeaa kuitenkin Inkerissä monin osin helkavirren versiosta.⁶⁵ Etelä-Karjalassa runon alkusäkeet ovat lähes aina yhdistyneet *Meren kosijat* -runoon tai pettävän sulhasen aiheisiin. Pohjois-Karjalassa, Raja-Karjalassa ja Etelä-Karjalassa *Annikaisen virren* inkeriläistoisintoja muistuttaviin teemoihin yhdistyy erilaisia pettävään sulhaseen liittyviä aiheita, samoin ainoassa savolaistoisinnossa. Virrestä ei tunneta virolaisia vastineita,⁶⁶ ja Venäjän Karjalasta on tallennettu lähinnä muutama muihin runoteemoihin liitetty alkusäe. Vienan Karjalassa ”Annikki Turulan neito” -säe aloittaa kaksi kertaa 1800-luvun lopulla tallennetun *Kilpakosinta*-runon. Hämmäläistoisintojen kaltaista neidon haluaman omaisuuden luetteloa ei muualta löydy ollenkaan. Sääksmäen runon aloittava formula ”Annikainen neito nuori” on muualla yleensä ”Annikka/Annukka turusen/turulan neito”.⁶⁷

Alueellisen variaation edessä on vaikea määritellä *Annikaisen virren* tai siihen liittyvien teemojen tarkkoja rajoja. Inkeriläisille, itäsuomalaisille

63 Enäjärvi-Haavio 1956, 254–301.

64 SKVR IX1 99, 127, 148, 150. Tyrvännössä kirjoitettu nro 99 on jo 1870-luvulla tuntemattoman muistiinpanema.

65 Ks. esim. SKVR III2 1336; Salminen 1929, 138–139.

66 Suullinen tiedonanto, Janika Oras ja Kristi Salve.

67 SKVR-tietokanta, runotyypit *Annikaisen virsi*.

ja rajakarjaisille runoille yhteiset teemat ovat ennen kaikkea Annikin Jumalalle osoittama rukous ”Tuo Jumala suurta tuulta, Ja tuo rajainen ilma” ja veden varaan joutuneen kosijan ilkkuminen. Vuodelta 1847 peräisin olevassa, ilmeisesti Suistamolta tallennetussa toisinnossa Annikki rukoilee karanneen sulhasen hukuttavaa myrskyä vanhakantaisemmin sanoin: ”Hoi, ukko, Yli J[uma]lla, Mies vanha taivahassa”.⁶⁸ Pohjois-Inkerin Lempaalasta on samalta vuodelta 1847 lyhyt, Annikka Turusen tytön mytologiseksi säiden ja jään valtiattareksi nostava pätkä:

Annikka Turusen tyttö,
Turun tyttö, saaren neito,
Istu T[urun] si[llan] p[äässä].
Piika pilvellä ajavi,
Hattaralla haihattavi,
Helmat hyyssä, polvet jäässä,
Jäinen kattila käessä,
J[äinen] kauha kattilassa.⁶⁹

Teema esiintyy usein palovamman parannukseen käytetyissä *Tulen sanoissa* ilman pilvellä istuvan piian nimeämistä, mutta pilvellä matkaavina esiintyvät myös esimerkiksi hyinen tyttö, Neitsyt Maria, Turjan poika, akka kaukane, mies musta ja neito nuori.⁷⁰

Voi olla, että myrskyä Jumalalta anova ja tuulen nostava Annikki on paikoin yhdistynyt myös mielikuviiin Annikka pilvellä ajajasta. Tuulen noston ja kestin hukuttamisen teemoja ei taas hämäläisversiossa ole lainkaan, vaikka Enäjärvi-Haavion ja muiden rekonstruktion perusteella ne usein assosioidaan myös niihin. Usein ainoa karjalaisia (ja savolaista) versioita suoraan helkavirsiin yhdistävä, laajalle levinnyt säe on ”kantoi rannalle kalunsa”, joka Sääksmäellä kuului loogisemmin ”kantoi haah-
tehen kalunsa.”⁷¹ Lähinnä inkeroisilta tallennetuissa toisinnossa esiintyy myös kestin Maarially, Kiesukselle ja/tai Jumalalle osoittama pyyntö

68 SKVR VII2 934.

69 SKVR V2 2532; ks. myös XIII3 8747 (Turun tyttö, lännen neito).

70 SKVR-tietokanta, esim. haut: ”jäinen kattila”, ”piika pilvellä”; SKVR XI 1793; ks. myös s. 270, 286–287, 319.

71 SKVR-tietokanta, haku: +kanto* +kalun*.

tehdä kesä, jotta kesti pääsisi lähtemään. *Helkavirsien* Annikaisen virren lopetusosion ”Jeesuksen jätän siaani, Maria hyvän majaan” -teema löytyy muualta muodossa ”heitän Ieesuksen siijaa, Maarian tähä majjaa, Isä-meiän ikkunalla” – mutta ei suinkaan Annikaisen virrestä, vaan lähinnä pohjoisinkeriläisistä ja kannakselaisista häälauluista.⁷² Annikaiseen liittyviin mielikuviin lomittuu siten moninaisia kansanomaisia ja kristillisiä säikeitä ja erilaisia runon lajeja. Ritvalan runoon kytkeytyvät teemat hajoavat kaleidoskooppimaiseksi kirjoksi pitkin Karjalaa ja Inkeriä.

KUKA ON ANNIKAINEN?

Vielä syvemmäksi, sirpaleisemmaksi ja moninaisemmaksi kuva *Annikaisen virteen* liittyvistä teemoista muuttuu, jos suomalais-karjalais-inkeriläistä kansanrunoaineistoa alkaa lukea Annikaiseksi nimetyn neidon näkökulmasta. Runostossa nimet Annikainen, Annukainen, Annukka, Annikka, Annikki, Annikko ja Anni menevät osin päällekkäin ja vaihtelevat, paikkakunnista ja runoteemoista riippuen.

Näitä nimiä käyttävä runosto on laaja sekä maantieteellisesti että lajillisesti. Se pitää sisällään epiikkaa ja lyyristä epiikkaa, loitsuja, häärunoja, loruja ja jonkun pilkkalaulunkin. Lähes koko runokirjoa yhdistää nuoren, kosittavan tai kosittavissa (potentiaalisesti) olevan, isänsä kodissa asuvan tai sieltä juuri lähteneen neidon tai vastaanaidun morsiamen hahmo. Ehkä kosintateemaisen runouden arkisuuden tai feminiinisyyden, ehkä nuoren neidon mielletyn alhaisen sosiaalisen statuksen vuoksi tätä synnyinkodissaan asuvan neidon hahmoa ja hahmon myyttisiä ulottuvuuksia ei ole tunnistettu. Alla oleva luenta on toteutettu SKVR-tietokannan hakutoimintojen avulla.⁷³

Hahmoperheen epiteetit ja mielikuvayhteydet ovat lukuisat: ”Annukainen neiro nuori”, ”Annikki on saaren neiti”, ”Annikki Turulan neiti”, ”Annikki koria neito”, ”Annikki Tapion neiti”, ”Annikki metän emäntä”, ”Annikka avain neito”, ”Annicka avain piika”, ”Anni-tyttö aino neiti”,

72 SKVR-tietokanta, runotyypit *Heitän Jeesuksen sijaan, Siitköhön minun sijani* sekä *Ota onni ohjillesi, Jumala rekosehesi*; ks. myös SKVR VII2 2922.

73 SKVR-tietokanta, haut: Anni*, Annik*, Annuk*.

”Tuo on Anni ainuo neiti”.⁷⁴ Vienalaisissa *Kilpalkosinta*-runon toisinnossa Annikki on Ilmarisen sisar.⁷⁵ Anni on myös Joukahaisen sisar, jonka tämä antaa Väinämöiselle kilpaulannassa hävittyään.⁷⁶ Anni(kki)-neidot esiintyvät erityisesti *Meren kosijat*-, *Hirttäytynyt neito*- ja *Vesitiellä viipynyt*-runojen päähenkilöinä. Näistä ensimmäisessä neito odottaa sopivaa, merestä nousevaa kosijaa, keskimmaisessä vääränlaisen kosijan kohdannut neito hirttäytyy, jälkimmäisimmässä taas sukulaiset syyttävät vettä noutanutta neitoa viivytelystä ja miesten kanssa seurustelusta.⁷⁷ Anni(kki)-hahmoja kosivat eteläisillä runoalueilla erilaisin juonikuvioiden ainakin Päivän poika, Iivana Kojosen poika, Iivana Turusen poika, mantereen matala seppä, Turoi tuima poisikkaine, Antrus Kojosen poika, Antrus suuri saksalainen, uroi umpiruotsalainen, Pietari pyhä sulane, Iivana pojut Kalervoin, Kullervoi Kalervoin poikakin.⁷⁸ Erilaiset Anni-hahmot ovat usein kotipiirin tai tuonpuoleisen rajoilla, veden äärellä, sillan korvalla, nenässä utusen niemen, kulkuväylien lähellä, metsässä tai tuonelassa.

Kotona asuva neito ei runostossa ole vähäarvoinen. *Annikaisen virressä* tämä on selvää: neito on itsetietoinen ja arvonsa tunteva. Hän pystyy suuttumaan ja Inkerin ja Karjalan versioissa myös tuhoamaan hylkäävän miehen. Usein muidenkin runojen Anni(ki)t ovat hyvin pidettyjä, kotinsa suojassa olevia tai juuri sieltä lähteneitä. Annikeissa on myös joitain petettyjä, itsensä tappavia tai luvatta raskaaksi tulleita neitoja, mutta halveksittuja tai vähäarvoisia vain harvoin. Oman ryhmänsä tosin muodostavat erilaiset Anni(kki)in liittyvät lyhyet pilkkarunot, arvoitukset ja leikinalkajaislorut.⁷⁹

Toistuva on ajatus kotinsa täysivaltaisesta aittojen vartijasta. Tätähän on myös *Annikaisen virren* neito: hän tuo kestille syötäväksi talon

74 Esim. SKVR IX1 79; I1 439; I1 452; VII2 1218, 3514; XII2 6756; VII4 loitsut 1862; XII2 8470; XIII1 1431; XII2 6606a; I2 1132; I1 88.

75 SKVR-tietokanta, haku: +Annik* +Ilmar*

76 SKVR-tietokanta, haku: Anni*; runotyyppi *Kilpaulanta*.

77 SKVR-tietokanta, haku: Anni*; runotyypit *Meren kosijat*, *Hirttäytynyt neito*, *Vesitiellä viipynyt*.

78 Esim. SKVR-tietokanta, haku: +Anni*; runotyypit *Taivaanvaloita kosinta*, *Tuonelta kosinta*, *Konnusta kosinta*, *Iivana Kojosenpoika*, *Saaresta kosinta*.

79 SKVR-tietokanta, esim. runotyypit *Anni tuolta annettiin*, *Savosta nainut*, *Annin luona yöjalassa*, *Luisenitsan lutku Anni*, *Pappi Matti*, *Rahkasen Annista*, *Pullo-Anni*, *Sai Anni lapsen*, *Yöjalassa*, *Paimen Anni mulkosilmä*, *Anna (Ani, Anikka, Anni, Annikka, Annikkainen, Annikki, Annu, Annukka, Anu)*, *Annikki tannikki*, *Annin tannin talleroinen*, *Anna Anni aukkojasi*.

parhaimmat ja kalleimmat herkut. Avainpiikana puhutellaan runostossa etenkin metsästysloitsujen Annikkia, Tapion tyttärtä, piikaa tai emäntää.⁸⁰ Florinuksen vuoden 1702 sananlaskukokoelmassa avainpiika on tuvan, (keitto)kodan ja kellarin hyväosainen valtiatar ”Autuas Awainpijca; käy tupan, käy cotan, keicuttele Kellarijn”. Samalla tavoin on Florinuksella autuas ”emännän lanko”, jota kestitetään hyvin, koska emäntä on ruokavarojen hallitsija.⁸¹ Samankaltaista tematiikkaa toistaa runsaana Länsi-Suomesta, mutta vain yksittäin Savosta, Inkeristä ja Karjalasta talentunut *Myyrin minä* -runo, jossa minä-muodossa esiintyvä talon tytär saa nukkua myöhään ja hakea mielensä mukaan kellarista syötävää ja juotavaa.⁸² Samalla tavoin Länsi-Suomessa laulettu *Elinan surma* -runon neito menee runon alussa (ruoka)aittaansa vaskisen avaimen kanssa.⁸³

Metsästysloitsuissa Annikki on Tapion tyttö, avainpiika tai emäntä, joka muiden naishahmojen kanssa joko antaa tai on antamatta metsän antimia. Kuten luvussa *Pyhimysuskon suuret ja pienet traditiot* näytetään, hahmo on lomittunut monikerroksisesti Pyhää Annaa käsittelevien mielikuvien kanssa, mutta myös etnisten metsän emäntien, kuten Mielikin, kanssa.⁸⁴ Annikilla on myös muita myyttisiä ulottuvuuksia. Hän on Istervon tytär, joka käy sotaa yhdessä isänsä kanssa: hänen aseestaan tai sotisovastaan kirvonneesta tinaisesta tilkkeestä *keito* eli paha taotuttaa ihmisille tauteja aiheuttavat *pistokset* eli *polttiet*.⁸⁵ Yhdessä *Pakkasen syntymäloitsussa* ”Annikki Turulan neiti” synnyttää yhdeksän poikaa, joiden joukossa myös ”Pakkanen pusurin poika”.⁸⁶ Yhdessä vienalaistoisinnossa Annikki on Mooseksen sisar, joka ohjaa Marian talliin synnyttämään.⁸⁷

80 Esim. SKVR V2 2699; VI2 4820; VII5 loitsut 3281, 3359, 3474, 3502, 3503; XII2 6606; XIII3 9572, 9602.

81 VKK Flor1702-A2a.

82 SKVR-tietokanta, runotyypit *Myyrin minä*.

83 SKVR-tietokanta, runotyypit *Elinan surma*.

84 SKVR-tietokanta, haku: Anni*, runotyyppiperheet *Metsästysloitsut* ja *Karjanhoitoloitsut*. Ks. myös SKVR VII5 loitsut 3234 (Annatar) sekä SKVR XII2 6479, 6480, 6489 (Anna Päivölän miniä). Niukahduksen loitsuissa hahmo kytkeyty selvemmin Pyhään Annaan: neitsyt Annika (SKVR VI2 4555), Santta Anni, armas muori tai armas neito (SKVR VI2 4591, 4592). Ks. myös SKVR-tietokanta, haut: Mielikki, ”metsän emäntä”.

85 SKVR I4 873; kolmen poikansa ja kahden tyttärensä kanssa sotia käyvä, joskus Kalevan pojaksi nimetty Istervo esiintyy *Pistoksen synnyn* ohella myös *Käärmeen* ja *Puun synnyssä* (SKVR VII3 loitsut 1157; SKVR VII2 1348; ks. myös SKVR I4 411 a, b, 571, 807, 808, 873; SKVR VII3 263, 1010, 1117).

86 SKVR I4 68.

87 SKVR I2 1098.

Vienalaisissa *Kilpakosinta*-runoissa Ilmarisen sisar Annikki käskee tai loitsii Väinämöisen purtta rantaan ja kuulustelee tätä yhtä tiukasti kuin tuonen tyttö tai tyttäret *Tuonelassakäynti*-runossa.⁸⁸ Kerran Ilmarisen sisaren pyykinpesupaikka utuisen niemen nenässä kuvataan myös kristillisin termein: ”Luojan laiturin nenässä.”⁸⁹ Utuinen niemi on muissa runoissa usein supranormaalien tapahtumien paikka, jonka lähetyvillä Vellamon neito tarttuu onkeen, taivaasta sinkoutunut tulikipuna saadaan ongituksi ja jossa pistoksia parantava Terhetär seuloa seulalla utua.⁹⁰ *Kilpakosinta*-runoissa paikoin esiintyvä formula *Aina Annikki sanou, tinarinta riitelöy* esiintyy Vienassa myös kerran häärunossa, jossa Annikki ilmestyy kysymään, mistä sulhanen tiesi etsiä neitoa juuri tästä talosta.⁹¹ Muutamassa loitsusikermässä Annikki varustaa itsensä (ja samalla loitsijan) rautapaidoilla pahoja vastaan tai käskee vaivan aiheuttaneen konnan tai pirun ”pimiähän Pohjolaha”:

Aina Annikki saanoo,
Tinarinta riitelee,
Se on aallossa asuu,
Vaskisen melan varassa,
Kultasen kokan nojassa:
Konna joutuvi kotihi,
Pimiähän Pohjolaha,
Tarkkaan Tapiolaha.⁹²

Annikin hahmon laaja variaatiokenttä ei ole ihmeteltävä ilmiö, vaan koskee myös muita suullisen runouden hahmoja. Vaikkapa Väinämöinen esiintyy erilaisina nimivariaatioina hyvinkin erilaisissa runoissa, niin maallisena hahmona, sankarihahmona, pilkan kohteena kuin jumalankin, naimattomana miehenä, neitojen kosijana ja Louhen puolisona.

88 SKVR-tietokanta, runotyytit *Kilpakosinta* ja *Tuonelassakäynti*.

89 SKVR I 1 465.

90 Ks. esim. SKVR I 1 55, 80, 251; I 4 251, 857, 2134; XII 2 6073.

91 *Kilpakosinnasta* esim. SKVR I 1 465; häävirret: SKVR I 3 1497.

92 SKVR I 4 470 b), 827; SKVR II 929.

Runohahmot voivat myös korvata toisiaan ja esiintyä yllättävissäkin yhteyksissä. Tämä on suulliselle perinteelle ja mytologialle ominaista.⁹³

Ritvalan helkavirsi on siten vain yksi paikallinen versio laajasta Anni(kki)-teemojen sarjasta. On mahdotonta olettaa, että helkavirsien Annikainen olisi tuottanut kaikki nämä erilaiset Annikki-muunnelmat. Sen sijaan voi olla, että *Annikaisen virsi* on aikanaan seipitetty laajemman kosittavia neitoja, tuonpuoleisia ja erilaisia hääteemoja sisältävän teema-kentän pohjalta, ja se on vuorostaan vaikuttanut edeltäjiinsä. Enäjärvi-Haavio myös huomautti, että vaikka suoria muunkielisiä esikuvia ei Annikaisen virrelle löydy, on skandinaavisissa balladeissa sekä sillan korvalla istuvia että sulhaselle hukuttavaa tuulta rukoilevia sankarittaria.⁹⁴

Kaikkien erityisten ja yleisten Annikkien joukossa on joka tapauksessa se Annikainen, joka ruokkii kestin ja tulee jätetyksi. Turun sillan päässä istuva ”Annikainen neito nuori” on voinut osaltaan formuloina ja aiheina levitä eri puolelle, muuntua ja osin sulautua muihin samankaltaisiin, sitä ainakin osin edeltäneisiin teemoihin. Tämänkaltaisesta leviämisestä puhuu se, että Turun tai sillan mainitseva formula liittyy muilla alueilla moninaisesti runoihin, mutta melko satunnaisesti ja vaihdellen. Toisaalta voi myös olla, että *Kantelettaren Annikainen* ja vuoden 1846 *Helka-arkki* ovat levittäneet tai vahvistaneet ajatusta Turkuun paikantuvasta Annikista. Ritvalan versiosta poikkeava *Annikki Turulan neito/Turusen tyttö* -formula esiintyy tosin niin laajalla alueella pitkin Inkeriä ja Karjalaa jo vuodesta 1847 lähtien tehdyissä eri runotyyppien muistiinpanoissa, että ei näytä todennäköiseltä sen saaneen alkuaan *Annikaisen virren* painanteista.⁹⁵

Gananderin 1700-luvun sanakirjassa nimi *Anni* liitetään *Annikkaan* ja johdetaan nämä molemmat hepreasta muiden kielten kautta välittyneen nimen *Anna* (Hannah) johdannaisina. *Annikki*-substantiivin Ganander selittää kuitenkin viittauksella *antaa*-verbiin: ”id. ab *annan*”.⁹⁶ Substan-

93 Siikala 2012, 148–154, 233–260, 312–320.

94 Enäjärvi-Haavio 1953, 268; Krohn 1900, 88.

95 Esim. SKVR III3 3582; SKVR IV1 6, 131, 623; SKVR VII2 1199; ks. myös esim. SKVR II 344; SKVR VI2 4470.

96 Ganander 1997, 645, 580.

tiivina *annikki* on siis ilmeisesti *annettavissa oleva, antava* tai *annettava*. Suoraan tähän ajatukseen viitataan joissain inkeriläisissä runoissa: ”ei ole ainoi/aine/Anni annettava”, ei ole ainoa tai periaatteessa annettavissa oleva tyttö kosittavissa.⁹⁷

Annikki-johdosten laajan ja monikerroksisen käytön pohjalta voisikin olettaa, että Anni(kki) voisi olla vanhakantainen itämerensuomalainen naisen nimi ja/tai kotona asuvaa naimatonta nuorta naista tarkoittava sana. Kristillisen nimistön saapuessa tämä olisi luontevasti yhdistynyt Anna-Annikka -nimistöön ja Pyhään Annaan liittyviin mielikuviin. Vaikka etymologian testaamiseen ei tässä ole välineitä, näyttää selvältä, että merkitykset *annettavissa oleva* ja toisaalta *antimien hallitsija* tai *antaja* määrittävät nimiperheeseen liittyvää runostoa. Kosintarunoissa Annikki on toisaalta vieraiden kestitsijä (antaja, antimien vartija), toisaalta morsiameksi annettavissa oleva neito. Metsästysloitsuissa hän on riistaa antava metsän aittojen vartija.

RITVALAN ANNIKAINEN JA VIRREN KULTTUURISET TAUSTAT

Ritvalan helkavirret olivat ilmeisen kiinteää paikallisperinnettä. Kiinteyttä lisäsi esitystapa: esilaulajina toimi kulkevan ryhmän ensimmäinen rivi, kuvausten mukaan kolmesta kahdeksaan nuorta naista. Esilaulajien täytyi olla jokseenkin samanmielisiä laulun kulusta, eikä tilaa muuntelulle juuri ollut. Enäjärvi-Haavio näyttää, miten perinnettä pitivät 1800-luvulla yllä lähinnä Nikkilän talon sukupiiriin kuuluneet naiset. Arkistomuistiinpanoista välittyvä kuva perinteen kiinteydestä liittyy kuitenkin myös tallennushistoriaan: on todennäköistä, että ensimmäiset tallenteet tehtiin yhteisön piirissä tunnustetuilta, perinnettä kannatelleen Nikkilän talon piiriin kuuluvilta laulajilta, mahdollisesti jopa samoilta henkilöiltä.⁹⁸

Kantelettaren, Otawan ja Helka-arkin julkaisemisen jälkeen Nikkilän sukupiirin naisilta tallennetut, oppineiden muokkaamat kirjalliset versiot alkoivat osaltaan vaikuttaa laajempaan paikallistraditioon. *Annikaisen virren* kohdalla painatteiden vaikutuksen huomaa helpoimmin

97 SKVR-tietokanta, esim. haut: ”ainoi annettava”, ”aine annettava”, Anni annettava”.

98 Enäjärvi-Haavio 1953, 49–66, 72–74.

Lönnrotin, Gottlundin ja Vareliuksen sepittämistä tai muiden alueiden perinteistä poimimista lisäsäkeistä, jotka levisivät nopeasti takaisin suulliseen perinteeseen.⁹⁹ Lisäsäkeitä sepitettiin nimenomaan *Annikaisen virteen*. Julkaisijoilla oli vahva tarve liittää yhteen ja selittää runon kolme toisiinsa suoraan liittymätöntä osiota, *Annikaisen virsi*, *Hirvi ja lähde* sekä *Lopputoivotus*. *Helka-arkissa* virttä myös täydennettiin Gottlundin alaviitteiden pohjalta *Meren kosijat*- ja *Kilpakosinta*-runojen aloitus-teemoilla, joihin muilla alueilla liittyikin samanlaisia Annikaisen tavalla tai toisella nimeäviä aloitusformuloita.¹⁰⁰ Ilmeisesti *Annikaisen virren* laulaminen yleistyi hetkeksi arkin ilmestyttyä. Topon Anni kertoi, ettei muistanut virttä laulettuna ”ennen kuin se kirja oli”. Hän oli kuitenkin Ison Eerolan emännän kanssa asiantuntevasti yhtä mieltä siitä, että arkin lopetusversio Gottlundilta poimittuine lisäteemoineen oli ”Savon virsii ei ne kuulu tähän Helkaan.”¹⁰¹

Tutkijoiden tekemiin Ritvalan *Annikaisen virren* tulkintoihin on vaikuttanut vahvasti Inkeristä ja Karjalan Kannakselta tallennettu runoperinne: tarinan aukot on täydennetty muiden alueiden toisintojen perusteella. Enäjärvi-Haaviokin rekonstruoi ensin laajoja runovertailuja tekemällä inkeriläis-karjalais-itäsuomalaisen mahdollisen runon alkuversion tai ideaalityypin, ja tarkastelee sitten tämän valossa sääksmäkeläistä versiota.¹⁰² Paikallisten tulkintojen ymmärtämisen kannalta olennaista on kuitenkin katsoa, mitä Ritvalan versio kertoo.

Itse tarina on melko lakoninen ja paikoin tulkinnanvarainen. Annikainen istuu Turun kaupungin tai markkinapaikan (turku) sillan korvalla ja neuvoo paikallisia neitoja. Hän kertoo kahden pilven nousseen luoteesta ja lännestä ja muuttuneen kestin ja neidon veneiksi. Annikainen kertoo kestin pettäneen hänet. Hän kertoo kestin syöneen hänen syöttösikansa ja juoneen jouluoluensa. Hän kertoo pienen pellavapaitansa halunneen verkakankaista hametta, hameen tahtoneen kullattua vyötä, vyön tahtoneen raskaita rahoja, rahojen tahtoneen nuorta kauppamiestä, mutta

99 Enäjärvi-Haavio 1953, 20–47.

100 Enäjärvi-Haavio 1953, 31–38.

101 SKVR IX:1 116.

102 Enäjärvi-Haavio 1953, 254–284.

kauppamiehen tahtoneen mennä muille maille. Kesti puhui purjeen paikoilleen ja kantoi tavaransa veneeseen.

Runo viittaa Annikaisen suuttumukseen kestiä alussa haukkuvalla paralleelisäkeellä ”hukutteli huoran poika” mutta ei korosta sitä muuten. Annikaista runo ei tuomitse millään tavalla, vaikka tarina kehystetäänkin toisten neitojen neuvomiseksi.¹⁰³ Tavaroiden, rahojen ja kauppamiehen kaipuu esitetään melko persoonattomassa muodossa. Itse teksti antoi siis runsaasti tilaa laulajien omasta kokemuspöyrästä nouseville tulkinnoille esimerkiksi sen suhteen, mitä tarkoitti vieraan kestitseminen, tavaroiden toivominen tai jätetyksi tuleminen.

Runon lopettavien *Hirvi ja lähde*- ja *Jeesuksen jätän sijaani*-teemojen suhde *Annikaisen virteen* ei ole selvä: tutkijat ovat välillä käsitelleet niitä myös itsenäisinä virsinä. *Hirvi ja lähde*-teemaa ei ole samanlaisena tallennettu muualta, lukuun ottamatta muutamaa hyvin selkeästi *Kantelettaresta* (1840) suoraan lainaavaa toisintoa. Inkerissä tosin on laulettu *Hirvi ja lähde*-teemaa paikoin muistuttavaa, usein *Kanteleen syntyyn* liittyvää runokuvaa joet juovasta hiiden hirvestä, ja Venäjän Karjalasta ja Ilomantsista on tallennettu mytologiseen *Pilvivene*-teemaan liittyen säkeitä juoksevasta hirvestä, joka syö ja juo juostuaan.¹⁰⁴ Kolmessa Ikaalisista 1900-luvun alkuvuosikymmeninä tallennetussa toisinnossa helkavirsien lopputeeman alkusäkeet on liitetty *Käärmeen loitsuun*.¹⁰⁵ Enäjärvi-Haavio – tai teemojen pohjalta todennäköisesti Martti Haavio – tulkitsee *Hirvi ja lähde*-teeman vahvana keskiajan kristillisenä, helkuntain symboliikkaan pohjaavana allegoriana.¹⁰⁶ Toisaalta juoksevaan ja juovaan (hiiden) hirveen liittyvä myyttinen ja laajalle alueelle varioiden levinnyt suomalais-karjalais-inkeriläinen suullisen runon kuvasto ei yleensä liity eksplisiittisesti kristillisiin aiheisiin. Toisaalta taas kristillisessä symboliikassa lähteelle tuleva peura on aina *Raamatun* psalmeista vuoden 1701 virsikirjaan Jumalaa kaipaavan sielun väkevä vertauskuva:

103 Ks. Miettinen 2012, 53.

104 SKVR-tietokanta, runotyypit *Hirvi ja lähde*, *Pilvivene*, *Kanteleen synty*.

105 SKVR X1 2766, 2773, 2774.

106 Enäjärvi-Haavio 1953, 290–292.

Nijncuin Peura janoisansa,
Wettä tuoret himoitze:
Nijn mun Sielun tuscasansa,
Jumalat' ikäwöitze:
Ach! Ach! sinua Jumalan,
Minun sielun huuta ain, Ach! Ach!
coscan päsen kerran,
Caswoi catzomahan HErran?¹⁰⁷

Teeman tavoittamattomista alkujuurista riippumatta kristillinen, allegorinen tulkintakehys on todennäköisesti 1800-luvun laulajille – ja helkavirsiä kuunnelleelle säätyläistölle ja papistolle – ollut ensisijainen.

Sekä Julius Krohn, Kaarle Krohn että Enäjärvi-Haavio liittivät *Annikaisen virren* eksplisiittisesti Turkuun ja saksalaisten hansakauppaan. Tulkinnot muodostuvat hyvin yksityiskohtaisiksi. Enäjärvi-Haavio kirjoittaa: ”Annikaisen virsi johdattelee porvarilliseen ympäristöön, keskiajan Turkuun. Runon sankarittarena on Annikainen, turkulainen porvarisneito; sen miespuolisena päähenkilönä on saksalaissyntyinen hansakauppias.” Tässä tulkinnassa *Annikaisen virrellä* on siis todellinen tapahtuma- tai sepityspaikka ja -aika, 1300–1400-lukujen hansa-ajan Turku, josta tarina on levinnyt Karjalaa ja Inkeriä myöten.¹⁰⁸

Sääksmäellä 1800-luvulla laulettu *Annikaisen virren* Turku viittasi laulajien kannalta luultavasti todella hiippakunnan keskuskaupunkiin. Kukaan tutkijoista ei kuitenkaan tarkemmin erittele, mikä saa heidät näkemään runossa mainitun kestin juuri saksalaisena ja hansakauppiana, tai mikä tekee ”Turun tytöstä” porvarin. Hyvää villakangashametta, kultavyötä ja ”raskaita rahoja” kaipaava Annikainen toki hallitsee ruokavaroja ja jouluoluita, mutta mitään suoraa viittausta säätyyn tai perheen elinkeinon ei runossa ole. Kestin saksalaisuutta tai Annikaisen porvarillisuutta ei mainita missään runoversiossa. Vaikuttaa siltä, että termit Turku, kesti ja kauppiamies yhdistyvät tutkijoiden mielikuvissa

107 VKK WK1701-48:1; Hallio 1936, 495–496; ks. myös esim. Agricola III, 270. Siteerattu Erik Cajanuksen riimillinen virsi kulkee monin paikoin melko lähellä kalevalamitan säerakenteita.

108 Enäjärvi-Haavio 1953, 254; Krohn 1862, 8; Krohn 1900, 75.

saksalaisiin, saksalaiset hansaan ja kestiä pitävä ”Turun tyttö” Turun porvareihin. Mutta mihin Turku, kesti ja kauppamies saattoivat yhdistyä *Annikaisen virren* esittäjien mielissä?

Kesti oli 1800-luvulla edelleen käytössä ollut termi vieraille matkustavaisille, joille talon tai kestikievarin isäntä antoi ylöspidon. Kirkon perustamia kestikievareita tunnetaan Suomesta jo 1300-luvun alusta, Hämeen Härkätieltä. Ruotsin valtakunnassa annettiin kestikievarijärjestys vuonna 1649, ja se periytyi Suomen suuriruhtinaskunnalle ja itsenäiselle Suomelle, jossa se oli käytössä vielä 1800-luvun lopulla.¹⁰⁹ Toisaalta terminä kesti on mahdollisesti jo ennen keskiaikaa saatu laina skandinaavisista kielistä.¹¹⁰ Kesti on siis ikivanha mutta aina 1800-luvulle asti aktiivisessa käytössä ollut, juridisia oikeuksia nauttivaa vierasta merkitsevä termi. Se ei ole erityisesti keskiaikainen, vaan yhtä lailla muinais-skandinaavinen kuin 1800-luvun alun hämäläisille laulajille ajankohdainen. *Annikaisen virren* kestiä ei liioin määritellä saksalaiseksi tai edes vieraskieliseksi, vaikka Saksan pähkinät ja Ruotsin urvut esiintyvät alkuvirressä. Ainakaan 1800-luvun laulajille ei tullut mieleen korostaa kestin saksalaisuutta. On myös syytä huomata, että 1800-luvulla kestiksi kutsuttiin myös toisten nurkissa asuvaa tilatonta, loista tai ”koturia”.¹¹¹ Termiin ei siis automaattisesti liity vauraus tai romantisoitu ulkomainen eksotiikka, vaan yhtä hyvin köyhyys, liikkuvuus ja epäluotettavuus.

Itäisissä toisoinnoissa Annikaisen vieraaseen paikoin liitetty termi ”saarelainen” on tulkittu suomalaisessa kansanrunoudentutkimuksessa yleensä Gotlanniksi tai Ahvenanmaaksi. Gotlannin kautta ajatus on jälleen kiertynyt hansa-ajan Visbyhyn.¹¹² Uusi tutkimus on kuitenkin paljon varovaisempi tällaisten historiallisten siltojen rakentamisessa. Folkloristi Joonas Aholan mukaan saaret olivat pikemminkin osa suomalaisten ja skandinaavisten ihmisten tuntemaa maisemaa ja siten tehokkaita kielikuvia. Ne olivat luonnollisia vesillä kulkijoiden kohtauspaiikkoja, ja siten

109 Fogelberg & Viertola 1974, 99–101.

110 ”Kesti” on lainattu ruotsinkielisestä muodosta ”gäst” tai muinaisruotsalaisesta muodosta ”gaest”, ei saksalaisesta tai alasaksalaisesta muodosta ”gast”, jolloin se olisi suomeksi ”kasti”. Lisäksi lainaus ruotsista on ajalta, jolloin ”gäst” on lausuttu kovalla g:llä. Sanoista ks. *Svensk etymologisk ordbok*, 216; *Herkunftswörterbuch*, 219; *Mittelniederdeutsches Handwörterbuch*, 110. Päätelmä on Ilkka Leskelän.

111 Gottlund 1832, 45.

112 Enäjärvi-Haavio 1953, 254, 267.

monenlaiset kulkijat saattoivat saada mielikuvissa ”saarelaisen” luonteen.¹¹³

*Annika*isen virren Turku, kauppamies, laivat, kankaat, joulu-oluet, syötetyt siat, raskaat rahat, kultakoristeiset vyöt ja kestäkäytännöt eivät ole määritelmällisesti keskiaikaisia ilmiöitä yksin tai edes yhdessä esiintyessään. Runossa luetellut kauppa-artikkelit ovat kautta linjan 1800-luvun laulajille ajankohtaisia ja samalla hyvin perinteisiä ylellisyystuotteita.¹¹⁴ Turku on toki keskiajalla, vuoden 1300 tienoilla perustettu kaupunki, jossa vieraili ulkomaalaisia kauppiaita, jossa käytettiin rahaa ja jonne tuotiin muun muassa arvokkaita ulkomaisia kankaita viimeistään myöhäiskeskiajalla.¹¹⁵ Hansan välittämien flanderilaisten, ja myöhemmin hollantilaisten ja englantilaisten kankaiden kauppa kukoisti 1200-luvulta alkaen.¹¹⁶ Toisaalta hienompia kankaita tuotiin Suomeen aina 1800-luvun kotimaisen kangasteollisuuden syntyyn asti ja siitä eteenpäinkin. Vaikka Turku ja kangaskauppa liittyvätkin Euroopan keskus- ja reuna-alueiden kauppasuhteisiin, joista on säilynyt Suomea koskevaa kirjallista dokumentaatiota 1300-luvun lopulta alkaen, erityisen hansa-aikainen tämä ilmiö ei ole. 1800-luvun alun sääksmäkeläiset luultavasti tiesivät, että hienot kankaat ja monet muut tavarat tulivat maahan rannikon kaupunkien ja erityisesti Turun kautta. Vastaavasti itäisellä Suomenlahdella lauletuissa *Annika*isen virren versioissa saatettiin nostaa esiin esimerkiksi tupakka, joka myös oli tuontitavara ja saapui laulaviin yhteisöihin luultavimmin kaupunkien kautta. Suomessa tuotettuja, sekä hansakaupalle että Suomenlahden ylittävälle seprakaupalle tyypillisiä massatuotteita, kuten kalaa, viljaa, suolaa ja nahkoja ei *Annika*isen virressä mainita, samoin kuin ei mainita turkiksiakaan. Annikainen toivoo tuontitavaroita, mutta kestittää vierasta paikallisella ruualla (syöttösika) sekä juomalla (joulu-olut), joka voi olla joko paikallista tekoa tai tuontitavaraa.

Runomaailman paikat, tapahtumat ja tuotteet palautuvat todelliseen itämerelliseen maisemaan. Jos lähdetään liikkeelle kestien ja Itämeren

113 Ahola 2014, 70–79.

114 Oluesta ks. esim. Räsänen 1977; sioista ks. Bläuer 2014, 137–142; rahoista ks. Talvio 2003.

115 Taavitsainen 1982, 25; ks. myös Kalliainen 2000.

116 Dollinger 1998, 285.

kaupan edellä hahmotellusta ajattomuudesta, voidaan löytää hansa-ajan Turku laajempi, kaikille eri runon tallennusseutujen asukkaille relevantti ympäristö: Itämeri ja eritoten Suomenlahden rannikot kauppa-
paikkoineen ja niitä yhteen sitovine kauppaverkostoineen. Tässä viite-
kehyksessä kauppamiiehen ja kestin ei tarvitse olla saksalainen eikä
Turun tarvitse olla keskiaikainen.

1800-luvulla tallennetuissa *Annikaisen virren* karjalaisissa ja inkeri-
läisissä versioissa ei Turku ole korvattu Viipurilla tai Pietarilla, vaikka
ne olivat paikallisten ja vieraiden kauppamiesten ensisijaisia kohtaus-
paikkoja ja vaikka ne esiintyvät paikallisissa runoissa, joskus myös osana
Annikaisen virttä tai sen jatkona.¹¹⁷ Syy liittyy osin henkilön nimeävien
aloitusformuloiden kiinteyteen ja vetovoimaisuuteen, mutta ilmeisesti
laulajilla ei ole myöskään ollut laajaa tarvetta siirtää tapahtumapaikkaa
omaan lähiympäristöönsä. Historiallisesti Turku oli 1300-luvulta alkaen
yksi Itämeren keskuksista ja Suomen tärkein ja suurin kaupunki. Se
pysyi sellaisena 1800-luvun alkupuolelle asti.

Toisaalta ”turku” on alkujaan tarkoittanut toria ja markkinapaikkaa,
ja nämä merkitykset sillä oli yhä 1800-luvun inkeröisen ja karjalan kie-
lissä.¹¹⁸ Näiden kielten alueilta on tallennettu myös *Annikaisen virren*
versioita, joissa Turku on selvästi tulkittu turuksi, siis toriksi.¹¹⁹ Ritvalan
aloitussäkeet ”Annikkainen neito nuori, istui Turun sillan päässä” esiin-
tyvät Inkerissä ja Karjalassa vaihtelevissa muodoissa, yleisempänä ”An-
nukka turusen tyttö, Turun tyttö saaren neito” tai pelkkä ”Turun tyttö,
saaren neito”, usein myös ilman Turun mainitsemista: ”Annikka koria
neito”. Kuten edellä on todettu, esiintyy samoilla epiteeteillä nimetty
tyttö myös muiden runojen sankarittarena.¹²⁰ Toisaalta eteläkarjalaisissa
Annikaisen virren versioissa vierasta kauppamiestä kuvaava termi kesti
saattaa jäädä pois tai vaihtua leskeksi tai ”viärä Jussiksi”.¹²¹ Vaikuttaa

117 Esim. SKVR IV1 445: ”Tupakat Turusta tuotin, Viinat tuotin Viipurista”; ks. myös SKVR III2 1782, 2958; V11 630: Ulvoi portit uuen linnan, Vinkui Viipurin veräjät”.

118 *IMS*: turu; *KKS*: turku, torku.

119 SKVR-tietokanta: haut: turku*, turu*. Esimerkiksi joissakin lähinnä keski-inkeriläisissä versioissa Annikaisen mainitaan polttelevan tulta turulla tai vallin, sillan, linnan tai vuoren alla. Ks. myös Enäjärvi-Haavio 1953, 268.

120 SKVR-tietokanta, haut: ”turusen tyttö”, ”turun tyttö”; runotyypin *Annikaisen virsi*; ks. myös Enäjärvi-Haavio 1953, 262–264.

121 Enäjärvi-Haavio 1953, 254–282.

siltä, että Turku ei idempänä ollut niin itsestään selvä mielikuvien kohde, etteivät jotkut laulajat olisi voineet korvata sitä muilla runoperinteessä vallitsevilla paikannuksilla. 1800-luvun tallennuskontekstissa Turku tunnettiin toki laajalti: se oli vähintään mielikuvien tasolla urbaani ja kansainvälinen keskuspaikka myös niille Hämeen, Savon, Karjalan ja Inkerin ihmisille, joilla ei ollut läheisiä kontakteja kaupunkiin. Toisaalta Annikaisen epiteetissä esiintyvä Turku saattoi paikoin olla myös turku, markkinapaikka. 'Markkinapaikan tyttö' ("turun tyttö") on ollut käypä merkitys jo ennen historiallisen Turun syntyä.

Annikaisen virren ja sen eri seuduilla esiintyneiden versioiden kulttuurinen viitekehys on ensisijaisesti runoa laulaneiden oma paikallinen Suomenlahden ympäristön kokemusmaailma. Nykynäkökulmasta *Annikaisen virren* palauttaminen konkreettisesti nimenomaan keskiajan Turkuun ja virren kauppamiehen liittämisen saksalaisiin hansakauppiaisiin näyttää tarpeettomalta. Virren 1800-luvun laulajat eivät tehneet kytköstä saksalaisuuteen tai keskiaikaan, eikä heidän tarvinnutkaan, sillä runon kulttuuriset ja myös sosioekonomiset elementit olivat yhtä hyvin todellisuutta myös 1800-luvun alussa.

Sääksmäen Ritvalan sadon turvaaminen ja itämerellisen maailman kauppamiesten liikkeet ja kohtaamiset, tavarat ja rahat, ovat olleet tärkeitä kulttuurisia viitekehyksiä jo ennen Turun kaupungin perustamista, viimeistään rautakaudelta ja viikinkiajalta lähtien. Turku on tarkoittanut paitsi kaupunkia, myös markkinoita ja markkinapaikkaa. Vieraiden kestitys, ihastuminen, pettymys ja siihen liittyvä kiukku ovat eivät paikannu mihinkään tiettyyn aikakauteen. "Meihin" kuuluvan tytön ihastuminen ulkomaisilla tuotteilla kauppa käyvään yhteisön ulkopuoliseen mieheen on teemana liki ikuinen. Tämä laajentaa runon teemojen mahdolliset kulttuuriset ja sosioekonomiset kontekstit varovaisestikin arvioituna tuhatvuotiseksi ja mahdollisesti esikristilliseksi.

Monet aikaisemmassa tutkimuksessa esitetyt *Annikaisen virren* ajoitukset ja paikallistukset ovat relevantteja, mutta minkään niistä ei tarvitse olla ainoa ja alkuperäinen. *Annikaisen virren* runomaailma palautuu ensisijaisesti tallennettujen laulajien omaan aikaan 1800-luvulle ja toissijaisesti tarkemmin ajoittamattomaan, jopa tuhatkin vuotta taaksepäin ulottuvaan perinteeseen.

SUULLISEN RUNON MONIKERROKSISUUS

Helkavirsien perinne on herättänyt tutkijoiden piirissä hämmennystä, sillä Suomen alueelta ei tunneta muita samanlaisia paikallisperinteitä. Vastaavanlaisia neitojen kulkemisen ja laulamisen tapoja tunnetaan lähimmillään Inkeristä, ja sieltäkin vapaamuotoisempina ja erilaisia runoja ja sävelmiä sisältävinä. Ritvalalaiset 1800-luvun laulajat itse mielsivät tapansa ikivanhana. Tutkijat ovat puolestaan vaihdellen sijoittaneet helkajuhlan alkua pakanuuden aikaan, keskiaikaan ja uuden ajan alkuun, ja samalla erilaisiin esikristillisiin ja katolisiin riittikehyksiin.¹²² Viimeisimpänä on myös pohdittu, olisiko koko helkajuhla voinut kulkeutua Inkeristä uuden ajan alussa.¹²³ 1600-luvulta lähtien tiukentuneen kirkollisen kurin kontekstissa tämä ajatus ei vaikuta uskottavalta. On vaikea ajatella, että 1600- tai 1700-lukujen puhdasoppisuuden ja kansan sivistämisen aikana olisi Hämeen sydänmailla varakkaassa kylässä kirkon lähistöllä omaksuttu uutena perinteenä pitkiä kalevalamittaisia runoja käyttävä, tyttöjen kevätkesäiset pyhäillat täyttävä, peltojen hedelmällisyyttä ylläpitävä perinne, joka olisi elänyt 1700-luvun viranomaisten vastustuksesta huolimatta lähes 1800-luvun loppuun asti ja joka olisi tuolloin mielletty ikivanhaksi. Ritvalan historiaa tutkivan Tiina Miettisen mukaan ainakaan tämänkaltaista ilmiötä selittäviä suurempia paluumuuttoa Inkeristä ei uuden ajan alun historiallisissa Sääksmäkeä koskevissa lähteissä ole havaittavissa.¹²⁴

Ritvalan helkavirsien kielellisiä ja esityksellisiä piirteitä ja niiden suhteita muihin itämerensuomalaisiin traditioihin olisi kuitenkin syytä pohtia tarkemmin kuin mihin tässä on mahdollisuuksia. Mielenkiintoista on, että Enäjärvi-Haavio toteaa *Annikaisen virren* sanaston – kesti, kelmi, paatti, tyyny, piika – liittyvän länsimurteisiin, kielentutkija Pertti Virtaranta taas etenkin *Inkerin virren* sanaston – nälälämies, neito, emo, kätkyt, rahi, pursi – liittyvän ennemminkin inkeriläisiin kielimuotoihin.¹²⁵ Ei näytä lainkaan mahdottomalta, että runoja olisi eri aikoina

122 Tulkintahistoriasta ks. Enäjärvi-Haavio 1953, 302–346.

123 Sarmela 2004; Virtaranta 1991.

124 Tiina Miettinen, sähköpostikirjeenvaihto 15.6.2016.

125 Tosin Inkerin virressä esiintyvät myös esimerkiksi *ritari, vihkitupa, kykkärä ja häät*, joita ei etenkin inkeroisilta ja vatjalaisilta tallennetussa runoaineistossa juuri näy.

tehty ja muokattu eri paikoissa. Toisaalta niitä on myös voitu sepittää eri suunnista omaksuttujen, sanastoltaan vaihtelevien aiheilmien pohjalta. *Johdannossa* mainitun formula-teorian tuottama käsitys runostosta monisyisenä, monia kerroksia sisältävänä, yhä uudestaan uusia yhdistelmiä potentiaalisesti tuottavana prosessina onkin vaikutesuuntia tavoittelevalle tutkimukselle hyvin haasteellinen lähtökohta.¹²⁶

Julius Krohn oletti vuonna 1862, että "[h]elkajuhla Sääksmäen Ritvalassa Hämeessä luultavasti on pakanallista perijuurta, mutta siinä nykyisemmin laulettu runot ovat nähtävästi katolisena aikana syntyneet." Peltoja siunaava rituaali olisi siis esikristillinen, mutta laulut uudempia, keskiaikaisia. Käsitys rituaalin vanhuudesta liittyy Krohnilla ilmeisesti siihen, että 1800-luvun alun laulajat itse kuvaavat rituaalin ikaikaisena. Peltojen pyhittämisen rituaali olisi silloin oletettavasti yhtä vanha kuin pelot itse.¹²⁷

Hämeessä, Vanajaveden ympäristössä, maanviljely alkoi pronssikaudella, ehkä vuoden 1000 eKr. tienoilla. Tällöin Sääksmäen seudun maanviljelys lienee ollut pienimuotoista kaskiviljelyä. Se keskittyi luultavasti Vanajaveden rannan myötäiselle harjulle, jossa maa koostui kevyemmästä moreenista ja hiekasta. Vaikka kaskeaminen avasi maastoa, vasta peltoviljely loi aukeita vainioita. Sääksmäen tapauksessa erityisen mielenkiintoinen on arvio, jonka mukaan Sääksmäen kaikki rautakauden teknologialla viljelykelpoinen maa oli otettu viljelykseen jo vuosien 500–1000 jKr. kuluessa. Viljely on siis ollut intensiivistä ja maata viljeleviä ihmisiä on ollut suhteellisen paljon. Maanviljelyyn ja eritoten peltoviljelyyn on saattanut liittyä yhteisöllisiä rituaaleja. On kiehtovaa, että laaja sadon turvaamiseen liittyvä rituaali on dokumentoitu juuri Sääksmäen Ritvalasta, jossa maanviljelylle voidaan hahmottaa poikkeuksellisen intensiivinen ja pitkä jatkumo. Krohnin hypoteesi pakanallisesta rituaalista ei siten ole mahdoton, vaikka 1800-luvun rituaalissa ei välttämättä olisi enää kovin paljon samaa kuin satoja vuosia varhaisemmassa perinteessä.¹²⁸

126 Ks. s. 48–51.

127 Krohn 1862, 7.

128 Haggrén & al 2015, 311; Vuorela & Hicks 1996, 248.

Olellainen ja vanha huomio on se, että rituaali tai juhla voi koostua eri-ikäisistä ja eri suunnilta omaksutuista piirteistä. Vaikutteita, runoteemoja ja säikeitä on voinut liikkua Itämeren ympäristössä moniin eri suuntiin, useina historiallisina aikoina. Helkajuhlankaan iän pohdinnassa ei ole kyse 1800-luvulla dokumentoidun kokonaisuuden vaan sen eri osien mahdollisista ikähaarukoista. Jokin osa voi muuttua tai korvautua toisella, vaikka itse rituaali yhä mielletäisiin samaksi. Anna-Leena Siikala pohtii kalevalamittaisten runojen kantamien myytti-aihelmien kautta laajemmin sitä, miten samankaltaisiakin mielikuvia on vuosisatojen saatossa voinut tulla useista eri suunnista, mennä päällekkäin ja muokkautua yhä uudestaan toisiinsa sekoittuen. Kristinuskon mielikuvakehykset ja käytännöt ovat ottaneet vaikutteita ympäröivistä ja edeltävistä ilmiöistä ja vuorostaan vaikuttaneet uusilla alueilla.¹²⁹ Paikallisten kertomuksista tiedetään, että 1700–1800-luvulla sekä maallinen että hengellinen esivalta pyrkivät välillä lopettamaan helkavirsien laulamisen tai vaikuttamaan siihen, mitä ja miten laulettiin.¹³⁰ Jos helkarituaali juontui keskiajalta tai sitä edeltäviltä ajoilta, on mahdollista, että sen sisällöstä on aiemminkin käyty erilaisia kamppailuja sekä paikallisten kesken että suhteessa kirkkoon ja kruunuun.

Samalla tavoin on ilmeistä, että helkavirsissä näkyy pitkä vuoro-vaikutus kirjallisten, kirkollisten ja opillisten sekä suullisten ja paikallisten kulttuurien välillä. Missä hyvänsä *Mataleenan virsi* onkaan alkujaan sepitetty kalevalamitalle, näkyvät siinä paitsi suullisen kalevalamittaisen runouden myös *Raamatun*, *Legenda aurean* sekä suullisen skandinaavisen balladin ja sen suomenruotsalaisten versioiden jäljet. Selvää on, että *Mataleenan virsi* ei voi olla kristinuskon ja pyhimyslegendojen saapumista vanhempi, vaikka sen jotkut säkeet tai teemat on toki voitu poimia aikaisemmista perinteistä. *Inkerin virressä* taas näkyy vahva yhteys skandinaaviseen balladiin, joten mahdollisten ajoitusten rajat riippuvat siitä, minkä ikäiseksi balladiperinteiden juuret ajatellaan. *Annikaisen virren* runoteemojen moninainen, halki itämerensuomalaisen alueen ulottuva variaatio ja punoutuminen mitä erilaisimpiin laji- ja

129 Siikala 2012, erit. 196–197, 428.

130 Enäjärvi-Haavio 1953, 124–128.

esitysyhteyksiin puhuu osaltaan erilaisten paikallisten kalevalamittaisten runokulttuurien pitkistä ja monisysisistä vuorovaikutusprosesseista ja suhteista myös Skandinavian suuntaan. Runon ajoittamisen potentiaaliset rajat ovat vielä vaikeammin rajattavissa kuin muiden helkavirsien: Annikin hahmolla saattaa olla vanhatkin juuret ja runon aineellinen maailma on pysynyt relevanttina keskiaikaa edeltäneeltä ajalta 1800-luvulle asti. Se, että laulajat pitivät laulua muita vähäisempänä ja käsittelemättömämpänä voi viitata runon aikojen saatossa haipuneisiin merkityksiin.¹³¹

Aineisto kertoo myös tallennusaikaisista tulkintahorisonteista sekä paikalliskulttuurin ja oppineen kirjallisen kulttuurin välisestä vuorovaikutuksesta. 1800-luvun aineistossa näkyy monien Ritvalasta tallennettujen, oppineiden muokkaamien painettujen versioiden vaikutus. Vain kymmenen vuotta *Helka-arkin* julkaisemisen jälkeen sen *Annikaisen virteen* seipitettyä uutta loppujaksoa esitettiin jo kansanrunon kerääjille Inkerin Toksovassa. Lönnrotin, Gottlundin sekä Blåfeldin ja Vareliuksen käsitykset helkajuhlan luonteesta ja alkuperästä kiersivät julkaistuista teksteistä takaisin suulliseen kulttuuriin ja siitä jälleen myöhempien tutkijoiden tulkintoihin. Samankaltaisia, mutta hyvin erilaisiin ajallisiin konteksteihin sijoitettavia ja vielä vaikeammin jäljitettäviä vuorovaikutusprosesseja on havaittavissa myös aiemmin Länsi-Suomessa tallentuneissa kalevalamittaisissa runoissa.

Piispa Henrikin surmavirsi

Länsisuomalainen *Piispa Henrikin surmavirsi* muuntelee ja kehittää omaan itsenäiseen suuntaansa keskiaikaisesta latinankielisestä legendasta, Pyhän Henrikin kulttiin liittyneistä saarnoista ja erilaisista kirkollisista lauluista ja kuvallisista esityksistä tuttuja aiheita. Latinankielisessä, ilmeisesti 1200-luvun lopulla laaditussa pyhimyselämäkerrassa (legendassa) kertomus kuningas Eerikin ja piispa Henrikin käännytysretkestä Lounais-Suomeen esittää, miten kuningas ja piispa halusivat

131 SKVR IX1 79.

kastaa suomalaiset ja tuoda heidän keskuuteensa oikeudenmukaisen järjestyksen. Yksin maahan jäänyt piispa Henrik jatkoi kristillisen uskon juurruttamista ja nuhteli tekoansa katumatonta murhamiestä, joka kiivastuksissaan tappoi piispan. Legendassa kerrotaan myös ihmeistä, joista kaksi liittyy murhatarinaan: piispan päähine vie mukanaan surmaajan päänahan lihoineen, ja järvestä löytynyt piispan sormus palauttaa sokealle näön.¹³²

Kalevalamittaisen *Surmavirren* eri muunnelmat ja paikallinen kertomusperinne kertovat nimeltä murhaaja-Lallista, ja tarinan käänteet tekevät hänestä joko vaimonsa juonittelun uhrin tai taloonsa tehdystä vierailusta ja piispan seurueen nauttimasta kestityksestä kimpaantuneen murhaajan. Myös *Surmavirressä* ja tarinoissa Lallin verityö kuvataan murhana, jolle ei ollut aihetta, sillä piispa oli seurueineen maksanut Lallin talon antimista. Suullinen kansankielinen perinne yksilöi piispan murhaajan, antaa hänelle nimen ja tekee tarinasta draaman.¹³³ Tarina on latinankielistä legenda draamallisempi, ja sen vuorosanat ovat antaneet aiheen pohdiskella, että perinne olisi laadittu tai syntynyt Pyhän Henrikin kultin yhteydessä esitettyksi mysteerinäytelmäksi.¹³⁴

Piispa Henrikin surmavirsi pohjautuu kiistatta keskiaikaiseen Pyhän Henrikin perinteeseen. Tutkimuksessa käsitykset perinteen syntyajasta vaihtelevat suuresti aina 1100- ja 1200-luvun taitteesta myöhäiskeskiajalle.¹³⁵ Perinteen kirjallisia tallenteita löytyy kuitenkin vasta 1600–1700-luvuilta, pari kopiota 1800-luvun puoleltakin.¹³⁶ Tältä ajalta tunnetaan seitsemän *Surmavirren* kokonaista tekstiä¹³⁷, neljä

132 Ks. Anttonen 2004, 190–221, 2008, 13–41, 2013, 350–359; Heikkilä 2005, 398–411; Lehtonen 2007a; Lehtonen 2007b; Lehtonen 2013a, 114–116.

133 Lehtonen 2007a, 15–18; Lehtonen 2007b 181–186; Lehtonen 2013a; ks. Haavio 1948a.

134 Haavio 1948, 29–41, 216–223; Heikkilä 2005, 249–253; Lehtonen 2007a, Lehtonen 2007b.

135 Haavio 1948a, 29–41, 216–223; Heikkilä 2005, 249–253.

136 Tekstien kartoitus ja lähteet: Haavio 1948a, 14–28. Aineistoa on tämän jälkeen löytynyt jonkin verran lisää, ks. seur. 3 viitettä.

137 1) Törnudd-Reiniuksen teksti (SKVR VIII 990B), 2) Elias Palmiskiöldin kokoelman runoteksti (SKVR VIII 993A), 3) Andreas Heikkilän teksti (SKVR VIII 990A), 4) Törnudd-Reiniuksen Historiolae-vihkon teksti (SKVR VIII 995), 5) H. G. Porthanin julkaisema teksti (Porthan 1978, 176–179), 6) R. v. Beckerin kopio Porthanin tekstistä (SKVR IX 1 3), 7) A. J. Sjögrenin käsikirjoitus (SKVR VIII 993 B). Jos huomioidaan saman perustekstin eriaikaiset kopiot, jää erilaisten kokonaisten runojen määrä kolmeen: I: 1+3; II: 2+5+6+7; III: 4.

katkelmaa¹³⁸ ja yhdeksän proosamuotoista kertomusta, joista muutama näyttää perustuvan runoperinteeseen.¹³⁹ Myöhemmin runo unohtui, mutta Henrikin vaelluksista ja kuolemasta sekä hänen surmaajansa kohtalosta kerrottiin tarinoita jopa 1900-luvulle asti.¹⁴⁰

Seuraavassa katse kohdistuu Henrik-perinteen varhaisimpiin muistiinpanoihin. Milloin ja missä niitä tehtiin? Ketkä olivat asialla? Oliko taustalla jonkinlaisia perinteestä kiinnostuneiden verkostoja? Mikä oli käsikirjoitusten suhde toisiinsa, paikallisiin perinteisiin, puhdasoppiseen aikaansa? Avaako käsikirjoitusten tyyli, kieli, muoto tai konteksti näkyviä näihin kysymyksiin?

VARHAISIN KIINNOSTUS 1600-LUVUN ALKUPUOLELLA

Ensimmäiset muistiinpanot Pyhän Henrikin perinteistä tunnetaan 1600-luvun alusta tai jopa 1500-luvun lopulta. Niiden kirjoittajat ja kopioijat – Martinus Laurentii Aschaneus (noin 1575–1641), Sigfrid Aro-nus Forsius (noin 1560–1624) ja Johannes Messenius (1579/80–1636) – olivat lahjakkaita, erikoisia ja intohimoisia menneisyyden kartoittajia, jotka ovat laajemminkin jättäneet jälkiä Ruotsin ja Suomen kulttuuri-historiaan. Samanaikainen viite Henrik-perinteeseen löytyy myös Hem-minki Maskulaisen *Piae Cantiones* -laulujen suomennoksesta.¹⁴¹ Nämä tekstit ovat ainakin osin toisiinsa erityisissä suhteissa, joiden selvitys olisi tutkimustehtävä sinänsä.

138 1) Algot Scarinin teoksessaan *De Sancto Henrico, Fennorum apostolo 1737* (s. 5) julkaisemat viisi säettä II-versioon palautuvaa tekstiä (Haavio 1948, 14); 2) H. G. Porthanin kokoelman ruotsin- ja suomenkielinen muistiinpano (SKVR VIII 992); 3) Gregorius A. Halleniuksen väitöskirjan (1741) latinankielinen teksti (runokatkelta suomeksi, SKVR VIII 991); 4) Christfried Gananderin sanakirjaan sisältyvät runon säkeet (SKVR VIII 996 ja XV 82).

139 1) Martinus Aschaneuksen ruotsinkielinen muistiinpano (julk. Maliniemi & Mikkola 1930, 5–7), 2) Messeniuksen latinankielinen muistiinpano (julk. Haavio & Vallinkoski 1952; käännös Sarajas 1956, 22–24), 3) Tuntemattoman kirjoittajan *Chronicon Finlandiae* (julk. latinaksi Christian Nettelbladin toimittamassa teoksessa *Schwedische Bibliothek I* 1728; ruotsinkielisen käsikirjoituksen julk. Maliniemi 1939), 4) Albertus Davidis Spenseniuksen ruotsinkielinen muistiinpano 1674 (SKVR VIII 986); 5) Andreas Haszelqwistin teoksen *Rosa orbis arctoi* (1682) teksti (SKVR VIII 987), 6) Elias Palmskiöldin omakätinen ruotsinkielinen muistiinpano (SKVR VIII 994), 7) Gabriel Peldanin latinankielinen käsikirjoitus *Noctes Aboënses* 1721 (SKVR VIII 989), 8) Rovasti R. Grönvallin hallussa ollut ruotsinkielinen käsikirjoitus (Julk. Mikkola & Maliniemi 1930, 8–9), 9) Gananderin ruotsinkielinen selostus *Mythologia Fennicassa* 1789 (SKVR VIII 997).

140 Ks. Haavio 1948; Järvinen & Timonen 2014.

141 Lehtonen 2013a, 125, 129–130.

Ruotsalainen pappi ja antikviteettien harrastaja Martinus Aschaneus laati pitkään vanhimpana pidetyn selostuksen Pyhän Henrikin perinteestä. Kirjoituksen ajankohtaa ei tunneta, mutta Aschaneuksen tiedetään keränneen käsikirjoituksia ja perinnettä jo vuodesta 1591 lähtien, vaikka hänet vasta 1630 nimitettiin Ruotsin valtakunnan ensimmäiseksi antikvaariksi.¹⁴² On oletettu, että Henrik-muistiinpano on kopioitu tai kokoonpantu Suomessa ja perustuu Suomesta saatuihin tietoihin.¹⁴³ On siis syytä tarkkailla hänen mahdollisia yhteyksiään Suomeen.

Jo Aschaneuksen taustasta löytyy pieni yhteys. Hänen läheinen ja pitkäaikainen oppilaansa, Johannes Haquini Rhezelius, kävi Ahvenanmaalla riimukiviä tiedustelemassa. Vähintään oppilaansa kautta Aschaneuksen on täytynyt tuntea tämän isoisän Laurentius Jonae Gestriciuksen 1591 julkaisema kokoelma *Andliga visor och lovsånge* ja etenkin sen uusi painos, Johannes Rhezeliuksen isän Haquinus Laurentii Rhezeliuksen 1619 toimittama *Någre psalmer, andelige wijsor och loffsonge* – tähän sisältyvät varhaisimmat tunnetut *Piae Cantiones* -laulujen ruotsinnokset. Haquinus Laurentii Rhezelius mainitsee uuden laitoksen esipuheessa (1619), että lauluja on kerätty Suomen puolelta.¹⁴⁴

Aschaneuksen Suomen-käyntejä on tiedossa kaksi. Vuonna 1613 hän poikkesi Viipurin sotateatterissa matkallaan Novgorodiin Jacob de la Gardien joukkojen kenttäpapiksi Johan von Monickhouenin rykmenttiin, joka seuraavan vuoden aikana liikkui Tihvinässä, Gdovissa ja Staraja Russiassa; tämän jälkeen hän toimi moneen otteeseen sotapappina kuninkaan joukoissa Liivinmaalla vuosina 1615–1617. Hänen tiedetään näillä sotaretkilläkin jatkaneen antikviteettiharrastustaan. Suomalaiskontakteista näinä vuosina ei ole löytynyt tietoja. Sen sijaan toimiessaan tulkkina Johannes Rudbeckiuksen tarkastusmatkalla Baltiassa 1627 hän oleskeli pitkään Tallinnassa ja paluumatkalla viikon Turussa.¹⁴⁵ Päiväkirjassaan hän kertoo Tallinnassa tavanneensa muun

142 Vuonna 1591 Aschaneus haastatteli kotiseutunsa vanhuksia ja toimi keräilijänä jo 1595 (löysi pienen riimikronikan, Svenska Chronikan på rijm). Myöhemmin hän keskittyi erityisesti riimukirjoituksiin, mutta keräsi myös vanhoja käsikirjoituksia, esimerkiksi 1613–1614 Venäjän sodassa kenttäpappina toimiessaan. Ks. Gihl 1925, xxiii–xxxii; Pereswetoff-Morath 2014, 291–292; Vennberg 1920.

143 Maliniemi & Mikkola 1930, 3, 5.

144 Laurentius Jonae Gestricius 1591; Haquinus Laurentii Rhezelius 1619, vi'.

145 Strömbeck 1993, 275–295; Pereswetoff-Morath 2014, 292.

muassa Inkerinmaan käskynhaltijan (ståthållaren) Henrik Flemingin ja Viron maaherran Johan Pontusson de la Gardien sekä kuunnelleensa sarjan saarnoja, joita pitivät omilla kielillään muun muassa virolaiset ja suomalaiset papit. Hän mainitsee nimiä: Paulus Sammelis; Simon Henriksson, ”Tavast-finne” joka opetti superintendentin lapsia; Arvid Nilsson Viipurista; Georgius Johannis, ”östfinne”; Ericus ”soldatepräst”; Dom. Paulus, finne; Michael Mathei, ”vice pastor i Koskis”, ”sitter på Guds höggra hand”. Tälläkin perusteella on päätelty, että hän osasi viroa ja suomea. Myös Turusta hän nimeää kohtaamiaan ihmisiä: Isaacus Rothoviuksen, jonka kanssa hän kävi Nummen pitäjässä tämän ensimmäisellä suomalaisella tarkastusmatkalla; Nils Bielken, kirkkoherra maisteri Joachimin, koulun rehtorin maisteri Gabrielin sekä Gerslinin, jonka luona oli vieraisilla.¹⁴⁶ Aschaneuksen muista suomalaisista tuttavuuksista tiedetään ainakin ratsumestari, myöhemmin eversti ja ritari Claes Christersson Horn af Åminne (1587–1651), jonka häihin hän kirjoitti vuonna 1620 latinankielisen onnittelurunon.

Aschaneuksen muistiinpano on kirjoitettu ruotsiksi, proosamuodossa, vaikeaselkoisella käsialalla ja kielellä, kenties kiireessä.¹⁴⁷ Se saatiin Uppsalan yliopiston kirjaston kokoelmiin vuonna 1717 kirjastonhoitaja Erik Benzeliuksen sinne hankkiman Aschaneuksen käsikirjoitusnipun joukossa.

Tekstissä kerrotaan suhteellisen lyhyesti, miten Henrik tuli Uppsalaan vuonna 1148, miten hänet siellä määrättiin ensimmäiseksi ”itämaan” piispaksi ja miten hän matkusti Turkuun 1150. Vuonna 1151 hän lähti ensimmäiselle visitiaatio- eli tarkastusmatkalleen kappalainen ja palvelija seuranaan, ja Köyliön (Kiula) pitäjässä seurue saapui Polsun kylään (Bolsoby) ja poikkesi Lallin (lalle) taloon pyytämään ruokaa maksua vastaan. Isäntä oli poissa, emäntä kieltäytyi antamasta, jolloin matkalaiset ottivat ruoat itse ja jättivät rahat pöydälle. Isännän tultua kotiin emäntä valehteli seurueen ottaneen ruokaa maksamatta. Tämän jälkeen ”ei kukaan voinut kärsiä Henrikiä kristinopin vuoksi, vaan vihasi pakannain tapaan”. Lalli lähti piispan perään, tavoitti tämän Köyliönjärven jäällä, löi tältä käden poikki ja iski tähän kuolinhaavat. Vielä vähän hengissä

146 Pereswetoff-Morath 2014, 291–293; Strömbäck 1993, 180–285. Ks. myös Vennberg 1920.

147 UUB Martinus Laurentii Aschaneuksen käsikirjoitussnide S 136. Julk. Maliniemi-Mikkola 1930, 5–7.

ollessaan piispa käski palvelijansa hakemaan läheisestä Lähteen (lechtis) kylästä kesyttämättömän härkäparin: mihin härät pysähtyisivät, sinne pitäisi hänet haudata. Härät pysähtyivät Nousiaisissa, ja samalla nousi kalliosta esiin käärme, joka ”vaipui vuoreen”, ja sen kuva näkyy kivessä yhä. Siihen hänet haudattiin.

Jatkossa Aschaneus referoi ihmekertomuksen sokeasta miehestä, joka seuraavana kesänä löysi Köyliönjärvestä piispan käden sormukseineen ja sai sormuksella kasvojaan siveltyään näkönsä takaisin. Pääasia muistiinpanon loppuosassa on Pyhän Henrikin kultti. Henrikin hauta on Nousiaisten kirkossa, rautaketjuin ympäröitynä, nimi kupariin kirjoitettuna. Haudan äärellä harjoitetaan epäjumalanpalvelusta:

ther hafuer myky afguderij bruchats mest allt här till. ther plegha de ofra in pennengarna genom galldran och the kunna och plega de tagha them wt giönom ehn Jären luka ther the the plegha tagha iord genom galdrone och genom et stort misbruch her med hafuer funet hertill här thill.

Nousiaisissa siis on näihin päiviin asti uhrattu rahoja rautaketjujen lävitse ja otettu ristikon reikien läpi multaa, jota on mitä pahimmalla tavalla käytetty väärin. Aschaneus tulkitsee, kuten 1600-luvulla usein tehtiin, katolisen käytännön epäjumalanpalvelukseksi (*afguderij*).

Aschaneus jatkaa katolisen kultin selvitystä: Henrikin ruumis (*lechamen*) kuljetettiin joitakin kertoja (*Någhro gånghor*) hänelle pyhitettyyn Turun kaupungin tuomiokirkkoon, mutta hänen ruumiinsa (*kropp*) ei ole jäänyt sinne. Mainitaan henrikinpäivän markkinat, Pyhän Eerikin ja Pyhän Henrikin kaivertamat nimet ja risti kalliossa heidän Suomeen saapumisensa paikalla *röde hamnissa* ja *röd berghissä*, Henrikin pitäminen Suomen suojeluspyhimyksenä (tässä yhteydessä selvitetään epäselvästi pyhimykseksi tulemistä).¹⁴⁸ Kerrotaan myös, että Suomen ensimmäinen kirkkomessu pidettiin Henrikin aikana ja että joka viides

148 "...såsom man ser af någre bref i Konungh Albertij tidh af Giöterna huar man skref om landzens Patrones tillbildelse om gät för laghande sunnan Skogh Nordan skogh sende ther af man see kan huar landhz Patron."

mies ja nainen on Suomessa tapana nimetä ”henrichiksi ja henricaksi, suomeksi heikei ja heika” Pyhän Henrikin muistoksi. Lopuksi Aschaneus palaa Henrikin Ruotsiin tuloon mainiten, että englantilainen kardinaali Nicolaos Albonensis (myöhemmin paavi Adrianus IV) toi Pyhän Henrikin mukaan Englannista ja teki hänestä Linköpingissä piispan Uppsalaan.

Aschaneuksen käsikirjoitus sisältää myöhemmän perinteen keskeiset kohdat, lukuun ottamatta kertomusta Henrikin ja Eerikin lapsuudesta ja ristirekkestä Suomeen sekä Henrikin rekimatkasta. Kun nämä yleensäkin puuttuvat proosaperinteestä eikä Aschaneuksen teksti muutenkaan sisällä eksplisiittisiä viitteitä runoon, voi olettaa, että kertomus ainakin pääosin perustuu suorasanaiseen perinteeseen. Martti Haavion mukaan paikannimet Pölsu ja Lähde viittaavat köyliöläiseen muistiinpanoseutuun.¹⁴⁹ Aschaneuksen elämäntarinassa pistää silmään se, että hänen vaiheensa ovat sivunneet sekä Jacob että Johan de la Gardieta, Köyliön kartanon silloisia omistajia.¹⁵⁰ Tietoja veljesten suhteesta Köyliöön sen enempiä kuin Aschaneukseen ei kuitenkaan enempiä ole.

Henrikin surmatarina on sisällöltään suunnilleen samanlainen kuin myöhempi kansanperinne, vaikka paikoin suppeammin ilmaistu. Huomiota kiinnittää paikannimien lisäksi käärmeihmeen sijoittuminen Henrikin ruumissaattueen saapumiseen; myöhemmissä lähteissä sen kerrotaan tapahtuneen Henrikin elinaikana hänen manauksensa seurauksena.¹⁵¹ Erityisen aschaneuslaiselta vaikuttaa tarinan kehystys historialla, kultilla ja omilla kommentteilla. Johdanto vuosilukuineen samoin kuin lopussa mainittu Nicolaos Albanolaisen osuus Henrikin tuomisessa Ruotsiin ja nimittämisessä piispaksi pohjautuu keskiaikaiseen kirjalliseen traditioon;¹⁵² Aschaneuksen lähde näyttää kuitenkin lähinnä olevan Olaus Petrin *Swensk Cröneka*, josta hänen tekstissään on sanatarkkoja

149 Haavio 1948a, 21.

150 Aschaneus toimi Jacob de la Gardien joukoissa Venäjällä 1613–1614 ja tapasi Johan de la Gardien Tallinnassa, kuten yllä on mainittu. Pontuksista Köyliön kartanon omistajina ks. Sarajas 1956, 15 sekä Messeniuksen (Forsiuksen) teksti (ks. s. 456–458), jossa mainitaan, että kartano on nyt Pontuksen pojilla.

151 Ks. Haavio 1948a, 132–133.

152 Ks. Heikkilä 2005, 56–59, 67.

lainauksia.¹⁵³ Henrikin ja Eerikin maihinnousu sekä heidän nimensä ristiteeneen ”rödhamnin” ja ”rödh bergin” kalliolla puolestaan on varhaisin maininta ensimmäisen ristiretken suuntautumisesta Aurajoen suuhun – Haavio tunnistaa ”rödh bärg” -maininnan Kaarinan pitäjän Ruskia-kallioksi, samaksi, josta Klaus Fleming lähetti kirjeen Kaarle-herttualle 1595 ja joka esiintyy myös *Kaarle-herttuan runossa* (”ruskian calliohon ruwettuansa”).¹⁵⁴ Aschaneuksen maininta siitä, että Henrikiä vihattiin kristinuskon tähden, on samankaltainen kuin Laurentius Petrin edellisessä luvussa sivutussa *Ajan-tieto*-kronikassa, ja heijasteleekin Haavion mielestä ”oppinutta selitystä”.¹⁵⁵ Muissa lähteissä sitä ei esiinny.

Henrikin hautakultin kuvauksen täytyy perustua silminnäkiäjöiden kertomuksiin tai Aschaneuksen omiin huomioihin ja viitata 1500–1600-luvun vaihteen käypään tapaan. Kirjoittaja ei peittele paheksuntaansa, joka johtunee juuri siitä, että tässä ei ole kyse historiasta vaan nykyajasta.

Aschaneuksen tieto Henrikin ruumiin (*lechamen*) siirrosta muutamia kertoja Turkuun, kuitenkin niin että hänen ruumistaan (*kropp*) ei ole siellä, tarkoittanee, että Henrikin pyhänjäännoksiä (esimerkiksi pääkallo ja käsivarren luut) oli viety asteittain Nousiaisista Turkuun, mutta varsinainen ruumis jätetty paikoilleen.¹⁵⁶ Näin Tuomas Heikkilä arvelee todellisuudessa tapahtuneen;¹⁵⁷ eri asia on, mistä Aschaneus oli informaationsa saanut – tämä vaikuttaa oppineiden tiedolta enemmän kuin kansantarinoiden. Sama koskee viidesosaa suomalaisista Henrikin kunniaksi Heikei- ja Heika-nimiseksi ristityistä ihmisistä.

Aschaneuksen tai hänen tuntemattoman lähteensä teksti siis koostuu osin kirjallisista tiedoista, osin suullisesta perinteestä. Aikakauden

153 Esim. ”Then samme Nicolaus (som en part mena) hade Sancte Henric hijt med sigh utaff Engeland” (Olaus Petri 1917, 54), vrt. Aschaneus: ”then samma some ehen part mena hade S. Hendrich hijt medh sigh af enghelandh”. Olaukseen perustunee myös Aschaneuksen viite riitaan arkkipiispan viran sijoituspaikasta.

154 Haavio & Vallinkoski 1952, 66.

155 Haavio 1948a, 93. Vrt. esim. Laurentius Petri Aboikuksen *Ajan-Tieto*-kronikan säkeet Henrikistä: ”Suomalaiset vscoon saatti. Jota pacanat pahax panit” (VKK LPet 1658-A2a).

156 Uusin analyysi on tuonut kiinnostavaa valaistusta Turun tuomiokirkon reliikkeihin, joista vanhimmat (kallo, selkänikama) on ajoitettu 1100-luvulle (Taavitsainen, Oinonen & Possnert 2015).

157 Heikkilä 2005, 105. Sana *lechamen* on tässä ymmärretty pyhänjäännokeksi tulkitun ruumiinosan edustuksena ruumiista; sanaa on käytetty myös Kristuksen ehtoollisruumiista.

antikviteettitalennusten päämääränä olikin ensisijaisesti historiasta kertovien lähteiden löytäminen, ei suullisen perinteen tallentaminen sinänsä. Uusi näkökulma käsikirjoitukseen avautui vuonna 1944, kun Harald Olsson löysi toisen samanaikaisen Henrikistä kertovan latinankielisen käsikirjoituksen Tukholmasta Kungliga Bibliotekista Johannes Messeniuksen papereiden joukosta ja mainitsi sen tutkimuksessaan Messeniuksen *Scondia Illustratan* lähteistä. Hän oletti, että kyseessä on ote Sigfrid Aronus Forsiuksen kadonneesta Suomen kronikasta, koska tekstin keskellä mainitaan: ”Ex Magistri Sigfridi relatione”.

Martti Haavion ja Jorma Vallinkosken 1952 julkaisemasta tekstistä kävi ilmi, että Messeniuksen muistiinpanossa on kolme osaa: 1) johdanto, jossa luetellaan Turun, Rauman ja Viipurin kirkot ja luostarit sekä hiippakunnan sata kirkkoa ja kaksi *legiferatusta*; 2) Martinus Aschaneuksen käsikirjoituksessa esiintyvän tekstin tai sen edeltäjän tai rinnakaistekstin käännös lyhennettynä; 3) Sigfrid Aronus Forsiukselta saaduksi mainittu kertomus Pyhästä Henrikistä.¹⁵⁸

Haavio havaitsi, että Aschaneuksen ja Messeniuksen tekstit eivät olleet identtiset: Messeniuksen vastaava esitys on lyhyempi, ja nimien oikeinkirjoitus on erilainen, johtuen osin ruotsin ja latinan erilaisista käytännöistä.

Käsikirjoitusten suhdetta selventää tekstien lähempi vertailu. Ensimmäkin johdantokappaleet ovat aivan erilaisia, Aschaneuksella ytimeenä Henrikin tulo Suomeen, Messeniuksella Suomen kirkolliset olot. Toiseksi Messeniuksen käännöksestä puuttuvat kokonaan 1) viittaus siihen, että Henrikiä vihattiin pakanatapaan kristinuskon tähden; 2) kuvaus ”epäjumalanpalveluksesta” Nousiaisten sarkofagin luona; 3) kuvaus Henrikin *lechamenin* siirtämisistä Turkuun; 4) tieto ensimmäisen kirkkomessun pitämisestä Henrikin aikana; 5) suomalaiset nimet *heikey* ja *heika*; 6) viittaus piispan- ja arkkipiispanvirikoihin Uppsalassa. Vaikka Messenius on Aschaneusta selkeämpi ja sujuvampi, hänen tekstissään ei ole mitään uutta. Pieniä eroja löytyy, esimerkiksi Aschaneuksella järvelle *tuli* sokea *mies* (man) *renkinsä* taluttamana, kun Messeniuksella

158 Haavio & Vallinkoski 1952, 63.

järvellä *purjehti* sokea *maamies* (villicus) *pojan* (cum puero) kanssa; nämä voivat johtua käännöksen vapaudestakin.

Miksi Messenius olisi näin voimakkaalla kädellä lyhentänyt tekstiä, jos se oli hänen edessään? Oletettavasti häntä katolisuuteen taipuvana olisi kiinnostanut ainakin Pyhän Henrikin kulttiin liittyvä tietous. Jos Aschaneuksen protestanttinen paheksunta häiritisi häntä, hän olisi voinut jättää pois vain sen. Todennäköisintä on, että hän ei koskaan nähnytkaan Aschaneuksen tekstiä, vaan hänen käännöksensä lähteenä oli Aschaneuksen köyliöläinen lähde tai sen toinen kopio. Ehkä hänen lähdetekstissään on ollut laajempi johdanto, josta kumpikin on valinnut mieleisiään kohtia, tai Aschaneus ja Messenius ovat kumpikin kirjoittaneet ingressinsä Henrikin tarinaan itsenäisesti.

Entä Aschaneuksen tekstin lisät? Jos ne periytyvät hänen lähteestään, se oli todellakin erilainen kuin Messeniuksen lähde. Toinen mahdollisuus on, että innokkaana keräilijänä hän kokosi lisätietoja itse: kirjallisuudesta, tapaamiltaan suomalaisilta papeilta. Hänen kirjoituksensa rosoisuus ja epäyhtenäisyys viittaavat tähän. Joka tapauksessa hänen tekstinsä on Messeniuksen vastaavaa tekstiä olennaisesti rikkaampi.

Sigfrid Aronus Forsiuksen teksti, *Ex Magistri Sigfridi relatione*, on Messeniuksen käsikirjoituksen varsinainen uutuus. Aikaisemmat tutkijat ovat olleet yksimielisiä siitä, että kyseessä täytyy olla Forsiuksen kadonneen Suomen kronikan tai sen aineiston piispa Henrikiä koskeva katkelma Messeniuksen kääntämänä ja lyhentämänä.¹⁵⁹ Forsiuksen kronikan tiedetään olleen hänen ystävänsä Messeniuksen käytössä vuosien 1615–1616 aikana, koska Messenius mainitsee Forsiuksen *Scondia illustratan* lähteenä 1615 ja kertoo kirjeessään vuonna 1624, että Forsiuksen kronikka takavarikoitiin hänen käsikirjoituskoristaan muun Suomea koskevan aineiston mukana hänen vangitsemisensä yhteydessä vuonna 1616.¹⁶⁰ Kronikan kohtalosta ei enempää tiedetä. Ruotsalaisen Törnevallan kirkon kirkonkirjaan on vuonna 1692 kirjattu muistitieto siitä, että Forsius olisi muurannut Suomea koskevia papereitaan kirkon seinään alttarin oikealle puolelle; jos tämä pitää paikkansa, kronikka

159 Haavio & Vallinkoski 1952, 73; Sarajas 1956, 22.

160 Haavio & Vallinkoski 1952, 70.

on voinut olla näiden papereiden joukossa.¹⁶¹ Valitettavasti Törnevallan kirkko purettiin 1800-luvun alussa, eikä asiaa enää voi tarkistaa.

Sitä mielenkiintoisempi Forsiuksen-Messeniuksen teksti on. Siinä mennään johdannoitta suoraan asiaan, Henrikin matkaan Köyliönjärvelle. ”Lalles”, ”vapaa pakana” (*ad villam liberi paganj*), asuu Saaren kartanossa. Lallen vaimoa ei tässä kohden näy. Kerronta on ilmeikästä. Lalli väijyy piispaa, jonka hän tietää matkustavan Kokemäelle päin ja joka yöpyy Ylistarossa maalaismajassa – se on yhä pystyssä, ”sen seinät on verhottu villakankailla ja asukkaat pitävät sitä hyvässä kunnossa sen saaman maineen vuoksi ja koska pyhiinvaeltajat käyvät siellä tammi-kuun 20. sekä kesäkuun 18. jolloin sormus löydettiin”. Piispan surma, sormus-ihme ja Nousiaisten kirkon synty kerrotaan paikoin värikkäästi. Forsiuksen mukaan piispan luut kuljetettiin Turkuun: ”Siellä niitä vielä tänä päivänä säilytetään lippaassa ja käydään katsomassa.”

Haavio ei huomannut, että käsikirjoitus jatkuu sivun toisella puolella. Sarajas löysi jatkon ja julkaisi suomennoksen koko tekstistä.¹⁶² Jatkossa Lalli tulee kotiin piispanhiippa päässä. Nyt vasta vaimo astuu esiin. Kahteen kertaan siteerataan hänen repliikkiään, joka toisella kerralla määritellään pilkanteoksi. Forsius esittää repliikit näissä katkelmissa pelkästään latinankielisinä ja hieman toisistaan poikkeavina, runo-
muotoisuutta mainitsematta:

Vnde bireta tulit prauus tam grandia Lalles! (Mistä sai paha Lalli noin mahtavan baretin!) *Lalles unde malus pileum tulit ille decorum, etc.*¹⁶³ (Mistä sai ilkeä Lalli noin kauniin lakin, etc.)

Sarajas kääntää molemmat repliikit kalevalamittaisella, myöhemmissä lähteissä esiintyvällä säeparilla ”Kusta Lalli lakin saanut, häjy/paha mies hyvän hytyrän”, adjektiivin vaihtamisella ilmeisesti tavoitellen tuntemaansa kalevalamittaisen repliikin variaatiota. Alkuperäisten säeparien muotoja ei kuitenkaan voi latinalaisen käännöksen perusteella päätellä. Kirkkolauluissa esiintyvä *biretum* viittaa barettiin, jota keskiajan korkeimmat oppineet käyttivät;¹⁶⁴ *pileum* on tavallinen lakki.

161 Ks. Haavio & Vallinkoski 1952, 70–72.

162 Sarajas 1956, 22–24.

163 Sarajas 1956, 324.

164 Haavio 1948a, 148.

Jälkimmäisen sitaatin jäljessä oleva *etc.* viittaa siihen, että Forsius tai Messenius ei katso tarpeelliseksi toistaa lakin tarttumista Lallin päänahkaan. Tässä joka tapauksessa siteerataan ensimmäisen kerran runomittaisia säkeitä, vaikkakin ne sananlaskunomaisina yleensä kuuluvat tarinoihin, eivät aina runoon. Lallin rangaistuksen, lakin päähän tarttumisen, Forsius vielä kertoo katolisen *nocturnan* selvästi muistinvaraisesti kirjoitetuilla säkeillä; Lallin nimen esiintymistä yhdessä niistä (*Lalles imponet capiti* 'Lalli asetti päähän') pidetään Forsiuksen muisti-*virheenä*.¹⁶⁵

Ainutkertainen on Forsiuksen kertomus Köyliönjärvellä tapahtuneesta ihmeestä, jota seurasi kultti:

Mutta järvessä josta sormi löydettiin, kohoaa pohja syvyyksistä ja kasvaa Lähteen saareksi, soveliaaksi paikaksi saarella siitä pitäen sijaitsevaa pyhän Henrikin ja Fabianuksen kappelia varten, jonka seiniä syvät vedet huuhtovat ja jossa joka vuosi pyhän Henrikin päivänä pidetään juhlaa.

Lopuksi kerrotaan, että kuormatut veneet laskevat kappelin luo maihin, ja ne sidotaan sen seinässä oleviin renkaisiin.

Messeniuksen käsikirjoituksen löytyminen toi lisävaloa myös hänen tuotantonsa Henrik-kuvausten lähteisiin. Erikoista on, että Aschaneuksen tietoihin hän ei näytä viittaavan lainkaan, ja Forsiuksenkin tiedot hän ottaa käyttöönsä hitaasti. *Scondia illustratan* 2. osassa (1621) ja 9. osassa (1625) Messenius kertoo Lallista keskiaikaisiin lähteisiin nojaten, mutta mainitsee murhaajan nimen Lalle. Vasta teoksen 10. osassa (1628–1629) on selvästi tietoja Forsiuksen tekstistä: Saaren kartano Lallin kotina, Köyliönjärvi, Ylistaron maja, jossa Henrik nukkui viimeisen yönsä ja josta tuli kappeli, Lähteen kappeli Köyliön saarella. Vuonna 1629 valmistuneessa ruotsinkielisessä riimikronikassaan Messenius kertoo yksityiskohdista laajemmin.¹⁶⁶ Murhapaikalle, hän sanoo Forsiusta mukaillen, on ”eräs hurskas mies rakentanut puukappelin”,

165 Sarajas 1956, 24. Katolisessa laulussa käytetään sanaa murhaaja (*occisor*).

166 Haavio & Vallinkoski 1952, 74–79; Sarajas 1956, 25.

missä ”aiemmin” kävi paljon ihmisiä jumalanpalveluksissa. Forsiukselta saatuun tietoon Messenius yhdistää uuden eloisan detaljin, joka viittaa kirjoittamisen ajankohtaan:

Och i Juny månadh hwart år Af Stort Samquem thär marknadh står;	Siellä pidetään myös joka vuosi kesäkuussa suuri markkinajuhla.
Lallen förbannar huar, och en, Som theras Apostel död z meen Giorde...	Jokainen kiroaa Lallia, joka surmasi heidän apostolinsa. ¹⁶⁷

Lallin nimi Messeniuksen teoksissa ei johtune vain Aschaneus-Forsiuksen tekstistä. Messenius on voinut tuntea muitakin lähteitä, ja jo vuonna 1616 nimi oli esiintynyt painettuna Hemminki Maskulaisen *Piae Cantiones* -suomennoksessa *Vanhain Suomen maan Pijspain / ja Kircon Esimiesten Latinan kielised laulud*. Laulu *Ramus virens olivarum* (Oliivipuun vihreä oksa) on ainoa aiheeltaan suomalainen ja keskittyy kristinuskon saapumiseen Suomeen Pyhän Eerikin ja Pyhän Henrikin toimesta. Laulu oli julkaistu latinaksi jo *Piae Cantiones* -kokoelman ensipainoksessa 1582. Se sisältyy osastoon historiallisia lauluja; ryhmän kolmesta laulusta jokainen viittaa pelastushistoriaan. Tekstissä rinnastetaan Nooan arkin pelastuminen vedenpaisumuksesta – merkinä kyyhkysen tuoma oliivipuun oksa – Suomen kansan pelastumiseen pakanuudesta Eerikin ja Henrikin ansiosta. Henrikin surma kerrotaan suppeasti marttyyriyden voitonpalmua painottaen. Latinankielinen runo kuuluu niihin, joiden kirjoittajan tai tilaajan nimi on luettavissa akrostikonista: Raguualdus. Nimen on oletettu parhaiten sopivan Turun piispa Ragvaldukseen (piispana 1309–1321).¹⁶⁸

Hemmingin käännöstä voi sanoa uudestirunoiluksi, niin paljon se poikkeaa latinankielisestä laulusta. Hän muutti asioiden järjestystä, jätti säkeitä pois ja lisäsi kokonaan uuden säkeistön. Hän teki lukijoille selvemmäksi vedenpaisumuksesta ja pakanuudesta pelastumisen

167 Messenius 2004, 52, 186.

168 Lehtonen 2013a, 116–124.

paralleelisuuden, korvasi marttyyriuden palmu-symboliikan viattoman veren vuodatuksella ja nimesi ja määritteli murhaajan kansankielisin termein.¹⁶⁹ Suomen kansan käännyttämistä ja Pyhän Henrikin murhaa kuvaava jakso kuuluu runossa seuraavasti (”Iloidze” lyhenteineen tarkoittaa säikeistöjen välissä toistuvaa kertosaikeistöä):

Suomen sotaan sitt hangidzevat, Pacanoihin pyrkivät, Pirun palveljoita polkevat, Velhod ylidzvoittavat. Iloidze.

Pyhä mies oikja opettaja, Annoi idzens vaarahan: Oikjan uscon opin tavan, Eteen pannein pacanain. Ilo.

Ruodziin riensi Kuningas Erich, Jäll valdans vallidzeman. Jäi tännä pyhä Piispa Henrich, Pacanoit opettaman. Iloidze.

Jollen pahoin palcan maxoi, Lalli paha pacana. Pyhän Piispan murhalda tapoi, Vuodhatt veren viattoman. I.¹⁷⁰

Lallin nimi esiintyy tässä ensimmäisen kerran painetussa sanassa. Hemminki on voinut tuntea nimen *Surmavirren*, tarinoiden tai kirkonmiesten vanhan suullisen perinteen perusteella. Täysin mahdotonta ei ole sekään, että hän olisi jossain keskustellut Messeniuksen kanssa asiasta. Latinankielisen runon muotoja ja sävelmää seurailevassa runossa on muutenkin havaittu kalevalamittaisen runouden kaikuja: alkusointua, formuloita, alluusioita.¹⁷¹ Suullisen perinteen kannalta huomio kiintyy jo siihen, että Hemminki korostaa suomalaisten pakanuutta toistamalla sanan *pacana* neljä kertaa, kolmesti monikossa suomalaisiin ja kerran yksikössä Lalliin liittyen. Suomalaisten suhteen hän ehkä heijastelee kirjallisia lähteitä, esimerkiksi keskiaikaisen latinankielisen legendan näkemystä Suomen ”pakanakansasta” (*plebs Finnonica*), tosin painokkaammin.¹⁷² Toisaalta *pakana*-termi toistuu Henrikin legendan runo- ja proosamuotoisissa teksteissä samoissa merkityksissä kuin Hemmingillä. Lalliin liittyneenä se löytyy ensimmäisen kerran edellä mainitun Messeniuksen käsikirjoituksen Aschaneus- ja Forsius-

169 Lehtonen 2013a, 124–130.

170 VKK Hemm1616-117.

171 Lehtonen 2013a, 127–130; ks. myös Haavio 1948a, 154; Sarajas 1956, 15–16.

172 Ks. Heikkilä 2005, 403.

katkelmissa: ”paganus sanctoque odiosus” (pyhimykselle vihainen pakana), ”ad villam liberi pagani” (vapaan pakanan kartanoon),¹⁷³ myöhemmin esimerkiksi Andreas Hasselqvistin tekstissä (”barbarus Lalle”, raakalainen eli pakana Lalli).¹⁷⁴ Hemmingin Lallista käyttämä ”paha pakana” -formula taas liittyy selvästi suulliseen runouteen.¹⁷⁵ Se on myöhemmin tallennetuissa loitsuissa yleinen pahan olion luonnehdinta: ”Halkia, paha pakana!”; ”Oi sinä paha pakana, pahoin oot tehnyt”.¹⁷⁶ Ilmaus löytyy myös Länsi-Suomesta, esimerkiksi satakuntalaisesta loitusta ja varsinaissuomalaisesta pilkkarunosta: ”Poika paha pakana, kom paskanta papi lakana”.¹⁷⁷ Hemmingin ”Lalli paha pakana” -säkeellä on kokonaisuutena täsmällisin paralleeli vanhimmassa *Surmavirren* tekstissä: ”Lalli pahin pakanoista”.¹⁷⁸

Hemmingin kalevalamitan kaltainen trokeesäe ”Jollen pahoin palcan maxoi” muistuttaa läheisesti 1800-luvun kalevalamittaisen runouden tallenteissa yleistä säettä ”pahoin maksoit orjan palkan”. Säe esiintyy suullisessa runoudessa yleensä kristillisissä yhteyksissä, erityisesti Lasarus-aiheen muunnelmassa *Viron orja ja isäntä*,¹⁷⁹ joskus myös *Tapain virressä*.¹⁸⁰ Hemmingin runon ja näiden suullisten runojen yhteiskunnallinen asetelma on käänteinen: suullisessa runossa isäntä maksaa huonosti (”pienellä mitalla”, ”kaitaisella kyynärällä”) orjalle palkkaa; Hemmingin runossa Lalli maksaa huonosti eli murhalla piispan hyvät opetukset. Tässä on pieni esimerkki kansanomaisen kielen kääntämisestä kirjalliseksi; konkreettinen ilmaus muuttuu metaforiseksi. Kummassakin tapauksessa huonosti maksaja saa jumalallisen rangaistuksen.

Hemmingin runon Lalli-jakson päättää säe ”Vuodhatt veren viattoman”. Viattoman veren vuotaminen on kristillisessä kielenkäytössä luonteva Kristukseen ja yleensä kärsimykseen liittyvä mielikuva. Hemminki itse käyttää sitä virsisuomennoksissaan pariin otteeseen Herodeksesta,

173 Sana ei esiinny Aschaneuksen omissa muistiinpanossa, tässäkin yksi ero siihen nähden.

174 SKVR VIII 987.

175 Lehtonen 2013a, 129.

176 Esim. SKVR VII3 1125; VII3 1180.

177 SKVR X2 3099; VIII 4192.

178 Krohn 1900, 132; SKVR VIII 990A ja 990B; ks. myös s. 473, 476.

179 Lehtonen 2013a, 129; esim. SKVR III3 3880; VI1 406.

180 Esim. SKVR I2 1182.

joka ”Vuodhatta veren viattoman”¹⁸¹ sekä kerran Kristuksesta: ”Sen Weri viatoin wuodatettin”.¹⁸² Yhtä poikkeusta¹⁸³ lukuun ottamatta vanhojen virsikirjojen viattoman veren kuvat ovat Hemmingin kynästä. Niinpä on kiinnostavaa havaita, että ”viaton veri” -sanapari toistuu kalevalamittaisessa loitsurunoudessa tiuhaan ja laajalla alalla.¹⁸⁴ ”Viaton” ihminen ja häntä symboloiva ”viaton veri” ovat niitä, joita ”paha pakana” loitsurunoudessa yhtenään piinaa.

Jonkinlaista dialogia suullisen perinteen kanssa voi sisältyä myös loppurukouksen säkeeseen ”Christe anna raoha Ruodzin maall”. Jos sana Christe poistetaan, jäljelle jää kalevalamittainen säe, jonka ensimmäinen sanapari on etenkin karjaloitsujen rukouksissa mitä yleisin: ”Anna rauha raavahille.”¹⁸⁵ Se saattaa kummassakin tapauksessa olla perinteistä uskonnon kieltä, molemminpuolisesti tuttua.

Laulun nimikkosäe, öljypuun vihreä oksa, sisältää sekin – ehkä tahattoman – alluusion kansanrunouteen:

Öljypuun oxan vihoitavan
Toi mettinen merkixi:
Vedhen voiman vähendyvän,
Jo vihan leppynexi.

Mettinen on vanha länsisuomalainen kyyhkynen nimitys. Kyyhkynen symboloi tässä ja myös esimerkiksi Ilmestyksen ja kasteen kuvauksissa Pyhää Henkeä, pelastuksen saapumista tai sen ilmoitusta. Kalevalamittaisissa suullisissa rukouksissa taas mettinen, idempänä aina mehiläinen, on parantavien voiteiden tuoja; sitä pyydetään hakemaan niitä merien takaa tai Metsolasta tai taivaasta tai Jordanin joesta eli toisesta

181 VKK Hemm1605-210:5; Hemm1605-64:10 (”O pito kirottu, kiukkuinen, Kusa veri viatoin vuotaa”).

182 VKK Hemm1605-153.

183 VKK WK1701-141:10 (Pärtyli Hordellin käännös 1636). Myös Salamnius (1690) toistaa formulaa, mutta kyseessä voi olla kansanrunovaihtus (ks. s. 357–359).

184 Varsinais-Suomessa: ”Jesuksen veri viaton tämän haavan voiteeks”; Etelä-Pohjanmaalla: ”Älä pysty pyhään lihaan, Eikä viattoman vereen”; Savossa: ”Ei maito muahan jouva, Nurmeen veri viaton”; Pohjois-Karjalassa: ”Purit ihmisen ihoo, Vijatointa verta joit” (SKVR VIII 333; XI 1375; VI1 3404; VII3 1092).

185 SKVR X2 5535.

maailmasta: ”Mettiäinen mettä tuopi, Meren yheksän ylitse”.¹⁸⁶ Mehiläisen medentuonti esiintyy huomattavan usein luvussa *Suomalainen Neitsyt Maria* tarkasteltujen Maria-rukousten lomassa, ja on useita esimerkkejä siitäkin, että Maria ja mehiläinen sekoittuvat: ”Neitsyt oli mehiläinen, ilman lintu, Lenteä höröttelevi yheksän meren ylitse”.¹⁸⁷ Martti Haavio ajatteleekin, että kirkkotaiteessa Marian yhteydessä usein esiintyvä kyyhkynen on idempänä Suomessa sanojen sekaantumisen takia tulkittu mehiläiseksi, mikä on vahvistanut Marian ja mehiläisen yhteyttä.¹⁸⁸ Mehiläisen voiteentuonti liittyy siis kansan mielikuviin moisiin pyhiin, tuonpuoleisiin ulottuvuuksiin ja vesien yllä lentämiseen. Vaikka Hemminki ei olisikaan tietoisesti yhdistänyt mettistä ja öljypuun oksan tuontia tähän, hän on yhtä kaikki saanut nämä pelastumisen teemat resonoimaan keskenään suomenkielisten kuulijoiden tajunnassa.¹⁸⁹

Hemminki Maskulaisen on havaittu paitsi Lallin yhteydessä myös muissa käännöksissään ja omissa virsissään ja lauluissaan liikkuvan lähempänä vanhaa suomalaista runoa ja mittaa kuin edeltäjänsä.¹⁹⁰ Lallisaikoiden toistuva lukeminen rinnan suullisten runojen kanssa vahvistaa käsitystä, että hän on tuntenut kalevalamittaista runoperinnettä ja ehkä myös jonkun tarinan tai runon Pyhästä Henrikistä. Tämä tietous kuultaa hänen runonsa lävitse, vaikka hän asiassa tukeutuu kirjalliseen traditioon.

Varhaiset Pyhän Henrikin tarinan muistiinpanijat ja pohtijat Aschaneus, Forsius ja Messenius puolestaan edustavat toisenlaista tiedonintressiä. He olivat aikansa antikvaareja, tutkijoita; heitä kiinnosti historia, ja suullinen perinnekin oli heille historian lähde.¹⁹¹ He eivät ilmoita eikä heidän tekstinsä täysin varmasti paljasta, tunsivatko he *Surmavirren* ja käyttivätkö he muistiinpanoissaan tarinoiden ohella sitäkin lähteenään. Jos he tunsivat runon, ei muodolla ja sanataiteella ollut heille merkitystä.

186 SKVR XII 4539.

187 SKVR VII 4 1785. Ks. myös s. 286, 290, 313–315.

188 Haavio 1928, 200–204.

189 Lehtonen 2013a, 128.

190 Laitinen 2005, 154, 155–156; Viinamäki 2005; Lehtonen 2013a, 114–115. Ks. myös s. 340–342, 347–350.

191 Aikakauden hengestä ja näistä tutkijoista erityisesti ks. Sarajas 1956, 17–28; antikviteettitoiminnasta ks. Schück 1932–1944; Widenberg 2006.

Koska Forsiuksen *Suomen kronikan* on täytynyt syntyä ennen vuotta 1615, jolloin Messeniuksella oli se hallussaan, Haavio katsoo, että Messeniuksen käsikirjoituksen löytyminen siirsi Aschaneuksen käsikirjoituksen tai sen lähteen ajankohdan 1600-luvun alkuun tai jopa 1500-luvun lopulle.¹⁹² Messeniuksen lähteenä oli kuitenkin Aschaneuksen lähde tai jokin rinnakkainen kopio, ei Aschaneuksen teksti itse. Messeniuksen kopio siitä ja Forsiuksen tekstistä on varmasti kirjoitettu vuonna 1615 tai sitä ennen. Aschaneuksen tekstin syntyä jää avoimeksi.

Aschaneuksen, Forsiuksen ja Messeniuksen tekstit avaavat näköalan 1600-luvun alun Henrik-harrastukseen. Nämä Henrikin tarinan kertojat ovat avoimia perinteelle. He välittävät mitä mielikuvituksellisimpia Henrikiin liittyviä juttuja ja ihmeitä asiallisesti, värittämättä niitä asenteillaan, toisin kuin esimerkiksi Algot Scarin sata vuotta myöhemmin kommentoidessaan tarinaa häristä, jotka vetivät Henrikin ruumista: ”Suoralta kädeltä jokainen näkee... että ne juontavat juurensa tuon aikaisen uskonnon helpuudesta.”¹⁹³ Poikkeuksena on Aschaneuksen Nousiaisten hautakultin arvostelu ”epäjumalanpalveluksena” ja ehkä myös, vastakkaisella tavalla, Messeniuksen hyväksyvä maininta Henrikin murhaajan kiroamisesta. Pyhän Henrikin hautakultin arvostelun voi liittää 1590-luvulla alkaneeseen ja 1600-luvulla jatkuneeseen pyrkimykseen juuria sekä vääränlaisia kirkollisia rituaaleja että usein ”pakanallisiksi” tulkittuja kansanomaisia katolisia kultteja.¹⁹⁴

Henrikin murhatarinan ohessa näitä varhaisia intellektuelleja kiinnostikin Henrikin kultti. Jokainen heistä antoi siitä uutta tietoa, joka myöhempinä aikoina oli lähes tavoittamattomissa. Heidän kuvauksensa myös osaltaan osoittavat, että Henrikin kultti oli vielä 1600-luvun alussa elävää todellisuutta.

ANDERS TÖRNUDDIN KOKOELMAN TEKSTI

1600-luvun alku- ja keskivaiheilta ei ole säilynyt *Surmavirren* runomutoisia muistiinpanoja. Säeparin ”Custa Lalli Lakin saanut, Häijy Mies

192 Haavio & Vallinkoski 1952, 66. Sarajas (1965, 25) pitää Aschaneuksen tekstiä Messeniuksen lähteenä.

193 Sit. Sarajas 1956, 159.

194 Lehtonen & Kallio 2017; ks. myös luku *Pahat pakanat*.

Hyvän Hytyrän” olivat kyllä Forsiuksen käännöksen jälkeen kirjanneet Albertus Davidus Spensenius 1674 ja Andreas Haszelqwist 1684,¹⁹⁵ mutta se kuuluu olennaisesti myös proosakertomukseen Lallin vaimon repliikinä Lallin palatessa piispan lakki päässään. Siksi sen kirjaaminen ei ole todiste itse runosta.

Tunnetuimmat ja vanhimmat *Surmavirren* muistiinpanot ovat oletettavasti 1600–1700-luvun vaihteesta. Toinen niistä säilyi kirkkoherra Anders Törnuddin (1748–1820) kokoelmassa Pohjanmaalla, toinen ruotsalaisen arkistomiehen ja keräilijän Elias Palmiskiöldin (1667–1719) kokoelmassa Uppsalan yliopiston kirjastossa. Ne edustavat erilaisia *Surmavirren* versioita ja tallentumiskonteksteja, ja niistä kummastakin on säilynyt myöhempiä kopioita. Törnuddin tekstin perinteeseen kuuluu vaasalaisen talonpojan Andreas Heikkilän 1739 tuntemattomasta lähteestä kopioima *Surmavirsi*. Palmiskiöldin tekstin kopioita taas ovat H. G. Porthanin julkaisema *Surmavirsi*, jonka Adolf von Becker puolestaan kopioi omistamansa Christfried Gananderin *Mythologia Fennican* välilehdille; samaa tekstiä edustaa tavalla tai toisella myös A. J. Sjögrenin käsikirjoituksista Pietarissa löytynyt kopio.¹⁹⁶

Varhaisimpana pidetyn Törnuddin runotekstin löysi runonkeruumatkallaan ylioppilas Theodor Reinius Pohjanmaalta, Toholammilta vuonna 1852. Oravalan talossa mamselli Amalia Christina Birling (1796–1856) antoi hänelle nipun runoja, jotka hän oli perinyt sisarensa mieheltä Toholammin kappalaiselta Anders Gustaf Törnuddilta (1793–1835) ja jotka olivat alun perin kuuluneet tämän isälle, mainitulle Anders Törnuddille. Isä ja poika Törnudd olivat harrastaneet runoutta molemmat, ja Anders Törnudd vanhempi myös keräsi runoja ja kirjoitti runoja niitä itsekin.¹⁹⁷

Mamselli Birlingin antamassa kansanrunonipussa oli monia vanhoja tekstejä, joiden on todettu olleen tuttuja Gananderille. *Surmavirsi* ei kuulu niihin. Se oli omassa erityisessä vihkossaan. ”Vihkonen on soma ja siihen sisältyvä *Surmavirsi* on selkeällä, painokirjaimia mukailevalla

195 SKVR VIII 986–987. Spenseniuksen tekstiä pidetään mahdollisesti *Surmavirteen* perustavana (Haavio 1948a, 24).

196 SKS Reinius Th. III: Runo Laulu Sant Henderikistä. Käsikirjoitusten lähteet ks. viite 135 sivulla 448.

197 Autio 2007; Haavio 1948a, 17–19; Sarajas 1956, 68.



Piispa Henrikin surmavirren ensimmäinen säilynyt muistiinpano alkuaan Anders Törnudd vanhemman, sittemmin Th. Reiniuksen kokoelmasta. Kuva: SKS:n arkisto, SKS Reinius Th. III:1.

käsialalla kirjoitettu”, toteaa Haavio.¹⁹⁸ Tämä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkistossa säilytettävä vihkonen on ulkoasultaan loistelas poikkeus kansanrunomuistiinpanojen joukossa. Se imitoi *locus sigilli* -tekstillä ja piirroksella auktoritatiivista kirjaa tai käsikirjoitusta. Kaikki nämä piirteet viittaavat siihen, että tekstin tallentaja on pitänyt runoa merkittävänä ja arvokkaana ja on halunnut osoittaa sen lukijoille. Samat piirteet olivat tuttuja kuninkaallisista ja kirkollisista virallisista julistuksista ja painateista, ja niitä käytettiin myös ahkeraan niiden käsikirjoitetuissa kopiaissa.¹⁹⁹

Käsikirjoituksen ulkonainen muoto nostaa esiin joukon kysymyksiä: Miksi se on tehty niin hienoksi? Millainen ihminen, rahvaanmies

198 Haavio 1948a, 18.

199 Lehtonen 2013a, 114–116.

vai oppinut, sen on kopioinut? Jos oli oppinut, oliko hengenmies vai maallikko? Arvostiko hän näin paljon Pyhää Henrikiä vai vanhaa runomuotoa? Vai molempia, piirtäen pyhimyksestä kertovat pyhät säkeet kauneimpaan mahdolliseen muotoon? Tekstiä ei ole kuitenkaan hahmotettu säkeittäin, vaan se on kirjoitettu pötköön säejaosta piittaamatta.

Käsikirjoituksen ikä ja alkuperä eivät käy siitä ilmi. Sarajas olettaa, vaasalaisen rinnakkaiskopion perusteella, että Törnudd sai vihkon käsiinsä toimiessaan Kauhajoen kappalaisena 1783–1802. Tutkimuksessa on perinteisesti ajateltu, että teksti on kirjoitettu 1600-luvun lopulla.²⁰⁰ Varmuutta asiasta ei ole. Muistiinpanon kielen perusteella Heikki Ojansuu ajatteli, että tallennuspaikasta huolimatta kysymyksessä ei ole pohjalainen, vaan itäisempi runo: ”Luulen että niiden [Törnuddin ja Heikkilän] kantateksti on pantu kirjaan Kaakkois-Hämeessä tai itäisellä Uudellamaalla, joka tapauksessa hämäläisten asuma-alueilla.” Hän nimesi tekstin ”Kymijoen toisinnoksi”.²⁰¹ Kaarle Krohn oli toista mieltä, samoin Martti Haavio, jonka mielestä tekstin läpi kuultaa ”läntisempi laulualue”.²⁰² Runokieli ei aina seuraa arkikielen logiikkaa, joten runon ”kotimurteen” määrittely ei ole yksinkertaista.

Andreas Törnuddin mahdollisesti Kauhajoelta haltuunsa saama runo on rinnakkaiskopionsa ohella *Surmavirren* muistiinpanoista pisin, 200-säkeinen. Teksti esitetään tässä sellaisenaan, vain säejaako on SKVR:n toimituksen tekemä.²⁰³ Käsikirjoituksen teksti vasemmalla, oikealla sen selvennös.

Runo Laulu Sant henderjkistä Ensimmäjsestä Tuurun pispasta joca on syndynyt Englandisa ja sitten Cunjngahasta Ruotzisa Erjki Rjjarista. wuona. 1150.

200 Haavio 1948a, 18 (”Sekä paperin laadusta että käsialasta ja ortografiasta voinee päätellä, että teksti on 1600-luvulta, luultavimmin sen lopulta; missään tapauksessa se ei ole myöhäisempi 1700-luvun alkua.”); Sarajas (1956, 68) pitää tekstiä ”1600-luvun muistiinpanona”.

201 Ojansuu 1917, 28.

202 Haavio 1948a, 212–213.

203 SKVR:n tekstiin ladotut pystyviivat osoittamassa käsikirjoituksen rivinvaihtoja on seuraavassa jätetty pois, samoin kuin käsikirjoituksen sivun lopussa toistetut seuraavan sivun ensimmäiset sanat. Säänumerointi muutettu tätä tekstiä vastaavaksi.

Caxj olli pyhä mjestä.
 caxi cansan Ruhtjnasta,
 ja Risti weljestä Jaloa.
 yxi caswoj Ruotzjn maalla.
 Tojnen maalla wierahalla. 5
 pijan casuojt pinnelliset.
 yxi wuotiset ylleninj.
 Lapsi maalda wjerahalda
 Se olli herra henderjki
 wan joca Ruotzisa yllenj, 10
 Se olli Erikj rijdarj.
 Ruotzin cuulujsa cunjngas.

Kaksi oli pyhää miestä
 kaksi kansan ruhtinasta
 ja uskonveljeä jaloa.
 Yksi kasvoi Ruotsin maalla
 toinen maalla vierahalla.
 Pian kasvoivat pinnelliset²⁰⁴
 samanikäiset ylenivät.
 Lapsi maalta vierahalta
 se oli herra Henderikki,
 vaan joka Ruotssissa yleni
 se oli Eerikki ritari
 Ruotsin kuuluisa kuningas.

sanoj herra henderjki
 Erjkillen weljellensä
 Läkämme hämehen maallen. 15
 maallen Ristimätömällen
 paikallen papitomallen
 Kiwij Kjrkoa tetämmähän
 ja Cappelja Rakendamahan
 nijn sitten Eriki Rijdarj 20
 Sanojn Lausuj sujn puheli
 weikosenj wajmon pojka
 paljon on sinne mennehittä
 eij palion pallanehitta
 Ennämpi wiellä ewännehitä 25
 njn fanoj hän
 Toki mjnä Lähden en tottele
 Jos mjnä tappetanehen
 maan cunjngahat cattunehet

Sanoi herra Henderiki
 Erikille veljellensä:
 ”Lähtekäämme Hämehen maalle
 maalle ristimättömälle
 paikalle papittomalle
 kivikirkkoja teettämähän
 ja kappeleita rakentamahan.”
 Niin sitten Eerikki ritari
 sanoin lausui, suin puheli:
 ”Veikkoseni, vaimon poika
 paljon on sinne mennehiä
 ei paljon palannehia
 enemmän vielä kieltäytyneitä.”
 Niin sanoi hän:
 ”Toki minä lähden, en tottele.
 Jos minut tapettanehen
 maan kuninkahat kaatunevat

204 *Pinnelliset*-sanalle on haettu erilaisia selityksiä. Esim. Haavio johtaa sen sanasta *pinni* 'side' ja olettaa sen tässä viittaavan kapalovöihin samoin kuin seuraavan säkeen *wuotiset* (kopiointivirhe sanasta *>wöilliset*). Setälän mielestä merkitys on 'pinnalliset' = lihavat, pulskat, Ojansuun mielestä 'samaa sukuun kuuluvat' (*>peripinne >börd*). (Haavio 1948a, 50.) Koska mikään näistä ei ole varma ja koska kopioija on ymmärtänyt seuraavan säkeen *yksivuotisiksi*, *pinnelliset* jätetään tässä kääntämättä.

Jällisänsä Juoxemahan
 Lattoi se Lauman Laulajtta
 päänsä päällen Lendämahan[!].
 otzahansa wjrwtomahan 55
 carhu olli. Rauta cahlehisa
 Terj Rautajnen. cukersi
 Carhun Rautaisen Kidasa.
 Jänön wiellä walkojseen hypjtj
 edesänsä fildin päällä 60

jäljessänsä juoksemahan,
 pani se lauman laulajja
 päänsä päälle lentämähän
 otsaansa virvottamahan,
 karhu oli rautakahlehissa
 teeri rautainen kukersi
 karhun rautaisen kidassa.
 Jänön vielä valkoisen hypitti
 edessänsä viltin päällä.

njn sanoj pildj pikurujnen
 wandi waaxahan corcuhujnen
 jo mjnrun tullepäi nälkä
 njn sanoj herra henderjki
 jo pijan talo tullepj 65
 Laloila on takoja Lähdet
 otta Kyrsä unnjn päädä
 otta olluta cellarista
 heittä pennjngit sijahan
 hejnät heinä huonehesta 70
 ja caurat caura hjngalosta
 heittä pennjngit sijahan
 nijn sitten paha waimo
 pannahjnen
 Satta Syöja Sappenhjnen
 Sepä Kirkuj Kiukahalda 75
 parku patzahan nenästä
 Lahca cujn Lalloj cottihin saapj
 wielä se suun Luunsi Lujstelepj
 wjellä päänsj päristelepi

Niin sanoi poika pikkuruinen
 ajomies vaaksan korkuinen:
 ”Jo minun tuleepi nälkä.”
 Niin sanoi herra Henderikki:
 ”Jo pian talo tuleepi
 Lalloila on takana Lähdet (?).²¹¹
 Ota kyrsä uunin päältä
 ota olutta kellarista
 heitä penningit sijahan,
 heinä heinähuonehesta
 ja kaurat kaurahinkalosta
 heitä penningit sijahan.”
 Niin sitten paha waimo
 pannahinen
 salasyöjä²¹² sappehinen
 sepä kirkui kiukahalta
 parkui patsahan nenästä:
 Annappa kun Lalloi kotihin saapi
 vielä se sun luusi murskaa²¹³
 vielä pääsi päristelepi

211 Säkeeseen sisältyy Haavion (Haavio 1948a, 75–76) mukaan osin hämärtyneitä köyliöläisiä paikan-nimiä: Lalloila, Tako, Lähdet. Heikkilän rinnakkaisversiossa säe kuuluu ”Lalloila takoa lähden”.

212 Sanan merkitys on epäselvä. Lönnrotin ehdotus *sakasyöjä* (SKVR VIII 990 nootti 20) tuntuu oudolta, Kaarle Krohnin ehdotus *salasyöjä* (Krohn 1921, 59) on sen sijaan luonteva, etenkin kun kyseessä on vahva haukkumasana Vienen ja Pohjois-Suomen runoissa (SKVR I4 484, 1872; XII 3616).

213 VKS: luistella^a: rikkoa, murskata; aiheuttaa kipua, vihloa.

jo Lallo hihhtäjn tulleepi
 pitkä Keihäs cajnalosa
 Tunsi hän Tuhon Tulleswan
 hättä päjwän päällen saawan
 ja sanoj pildisenj piennoisemj 110
 wandi waxahan corkuhujjnen
 catzos Kiwen taka
 eij olle Kilpiä Kjwesä
 catzo taka tammen
 warjosta hywään hewojsen 115
 cuhunga Luunj lendelepi
 Suonenj Sjrottelepi
 ne sinä werkahan wettele
 sini langojhjn sittelle
 Sjwu caji caunjhisti 120
 ja asetta orjhjn Rekehen
 cuhunga orit tauwonnewi
 sittä härkä pandacohon
 ja cuhunga härkä tauwonewi
 sijhen Kirko tehtäköhön 125
 cappeli rakettacohon
 herran henderjkin njmehen
 Josa on härkä tauwonuna
 njn Nousiajset heittä maahan
 hejttä cangahan njemmehen 130
 nenähän
 Sijhen Herra henderjki
 Ensimmäjnen haudatihin
 Kirko myöskjn Rakettihin
 Sijhen herran henderikjn
 njmehen

”Jo Lallo hiihtäin tuleepi
 pitkä keihäs kainalossa.”
 Tunsi hän tuhon tulewan
 hätäpäivän päälle saawan
 ja sanoi: ”Poikaseni, pienoiseni
 ajopoika vaaksan korkuinen
 katsos kiven takaa,
 ei ole kilpeä kivessä,
 katso takaa tammen
 varjosta hyvän hevosen.
 Kuhunka luuni lenteleepi
 suoneni sirottuvat
 ne sinä verkahan vetele
 sinilankoihin sitele
 taita/silitä kaikki kaunihisti
 ja aseta orihin rekehen.
 Kuhunka ori tauonnevi
 siitä härkä pantakohon
 ja kuhunka härkä tauonnevi
 siihen kirkko tehtäköhön
 kappeli rakennettakoon
 herran Henderikin nimehen.
 Jossa on härkä tauonnunna
 niin Nousiaisten hietamaahan
 hietakankahan niemehen eli elli
 nenähän,²¹⁶
 siihen herra Henderikki
 ensimmäinen haudattihin,
 kirkko myöskin rakennettiin
 siihen herran Henderikin
 nimehen.

216 Ilmaukset ”heittä maahan” ja ”hejttä cangahan” ovat kopiointivirheitä; säkeiden 128–129 merkitys on selvä Heikkilän rinnakkaistekstissä.

mutta wan eij pojca pikurujnen	135	Mutta vaan ei poika pikkuruinen
wandj waxahan corkuhujnen		ajomies vaaksan korkuinen
eij Kexinyt lumen sisäldä		ei keksinyt lumen sisältä
pyhän mjehen peucalota		pyhän miehen peukaloo
sormja Json Jsännän		sormia ison isännän
culda sormuxen Keralla	140	kultasormuksen keralla
ennen cujn Kesä sydännä		ennen kuin kesäsydännä
fitten cujn Kewät olli Jhana		sitten kun kevät oli ihana
ja j jää olli Järwestä suulanut		ja jää oli järvestä sulanut
nijn sitten Kesä sydännä		niin sitten kesäsydännä
pienen jään palaisen päällä	145	pienen jääpalasen päällä
Tuuli alloisa aijellj		tuuli aalloissa ajeli
Sormja pyhän urohon		sormia pyhän urohon
culda Sormuxen Keralla		kultasormuksen keralla
Jhmjsillen nähtäwäxi		ihmisille nähtäväksi
Tunnus merkixi jalloxi	150	tunnusmerkiksi suureksi,
jotta eij suonnut suurj Luoja		jota ei suonut suuri Luoja
eijkä sallinut Jumala		eikä sallinut Jumala
weden alle wajpumahan		veden alle vaipumahan
eijkä hukahan tullemahan		eikä hukkahan tulemahan
pyhän mjehen peukalota	155	pyhän miehen peukaloo
Sormja Json Jsännän		sormia ison isännän
culda sormuxen Keralla.		kultasormuksen keralla.
Lallj sitten pahin pakanojsta		Lalli sitten pahin pakanoista
Julmin Juudasten seasta		julmin Juudasten seasta
joca tappoi pyhän mjehen	160	joka tappoi pyhän miehen
pispan Herran henderjkin		piispan herran Henderikin
otti corkjan Kypärän		otti korkean kypärän
pyhän miehen pispan päästä		pyhän miehen piispan päästä,
panj päähänsä omahansa		pani päähänsä omaansa
callohonsa jlkiähän	165	kallohonsa ilkeähän,

menj sitten cjdinä cotihin waimo Kehräs tortillansa sanojn Lausuj Suujn puheli mistä on Lalloj Lakin saanut mjēs häjy hywän Kypärän 170 Lalli nosti sitten Lakiansa Lallin hiuxet Lakihin Jmejnyjt cajken camaran Keralla Lujkos Luista Jrrallensa cajki callofta camara eranut 175	meni sitten ylpeänä ²¹⁷ kotihin. Vaimo kehräsi tortillansa ²¹⁸ sain lausui, suin puheli: ”Mistä on Lalloi lakin saanut mies häijy hyvän kypärän?” Lalli nosti sitten lakkiansa Lallin hiukset lakkiin imeytyivät koko päänahka mukana liukui(?) luista irrallensa koko päänahka irronnut kallosta, tuli turpa turvattomaksi pää paha paljahaksi nahattomaksi kuin naudan pää paljahaksi pahan otsa. Sen teki suurj Luoja 180 salli wäkewä Jumala Jmehexi Jsoixi Tunnus merkixi jaloxi
mutta nyt on pispa Jlosa Lalli pijnasa pahasa 185 pispa Engelein cansa Laulele jlon wirtä weisajle Lallj hijdesä hihtelepj Lylyjnensä Lujstelepi pijnan sawuhun sakiahan 190	Mutta nyt on piispa ilossa Lalli piinassa pahassa, piispa enkeleiden kanssa laulelee ilon virttä weisailee Lalli hiidessä hiihteleepi lylyjnensä luisteleepi piinan sawuhun sakeahan

217 *SMS: Kiltti*: 'tottelevainen', 'ystävällinen'; 'ripeä, reipas'; 'vallaton', 'pahantapainen'; *VKS: kiltti*: 'hyvän-tapainen' tai 'laillinen' jne. Gananderin sanakirjan (1997, 8879) 'högmödig' kuitenkin sopii runoon parhaiten.

218 *Tortti (tottii)*, turkulainen ja ilmajokelainen sana (Ganander 1997, 26458), tarkoittaa kuontalonpidintä rukissa.

sauwallansa sattutele.
 pirut pahojn pistelevät
 helwetin heldehesä
 sjelu parka wajwallewat
 pijnalewat hirujsesti 195
 warjele sieldä meittä waka Jumala
 ja estä totinen Luoja
 saatta sallihin Tajwahasa
 ja Jlohon Jjankaikisehen
 ja päästä häjyst maajlmasta 200
 Amen.

sauvallansa tapailee²¹⁹
 pirut pahoin pistelevät
 helvetin heltehesä
 sieluparkaa vaivailewat
 piinailewat hirmuisesti.
 Varjele sieltä meitä waka Jumala
 ja estä totinen Luoja
 saata salihin taivahassa
 ja ilohon iankaikkisehen
 ja päästä häjyst maailmasta.
 Amen.

Tämä muistiinpano rinnakkaisteksteineen on *Surmavirsistä* upein ja ristiriitaisin. Sen ensimmäinen puolisko sisältää kaikkein runsaimmin myöhempien aineistojen vanhakantaisille suullisille kalevalamittaisille runoille keskeisiä säkeitä ja aiheilmia. Näiden perusteella on oletettu, että tekijä ja ehkä myöhemmät kehittelijätkin ovat käyttäneet runon rakennusaineksina hyvin tuntemaansa suullista runoutta ja että tuo runous on myös elänyt läntisessäkin Suomessa. Toisaalta vuosisatojen ajalle levittäytyvä vuorovaikutusten rihmasto ei yleensä anna mahdollisuuksia päätellä varmasti, mikä missäkin tapauksessa on ollut mahdollisen vuorovaikutuksen suunta.

Runon avaus, kahden sankarin kasvu ja kehotus, sisältää samoja säkeitä kuin inkeriläinen *Untamon ja Kalervon runo*, Ruotsin kuninkaan määrityssäe (säe 12) esiintyy myös seuraavassa alaluvussa käsiteltäväsä, vuoden 1599 jälkeen seipitetysssä *Kaarle-herттuan runossa*, papittomia maita kuvaava säepari (16–17) on yleinen loitsuissa ja kertovissa runoissa, ”veljen” puhuttelusäe (22) laulajan sanoissa, varoitussäkeet 23–24 sota-aiheisissa runoissa, sanomissäe (21, 32 ja 105) yleisesti runoissa. Rekimatkan kuvaus (33–60) sisältää paitsi tarkkaa etnografiaa myös samantyyppisiä säkeitä kuin myöhempien häärunojen matkavaraukset.

219 Elina Heikkilän tiedonannon mukaan vanhassa kirjasuomessa satuttaa on merkinnyt ’koskettaa, kajo-ta’, esim. ”ojensi hän sauwans cuin hänen kädesäns oli, ja satutti pään hunajaläjään” (*Biblia* 1642, 1. Sam. 14:27). Sana kuvaa tässä Lallin haparointia sauvan varassa savun keskellä. Ks. myös ”*ej sattunut lintuun ’tog ej i fogeln, skättet träffade ej’*” (Ganander 1997, 22499).

Lallin hiihtokuvaus (97–103) rakentuu metsästysloitsujen ja *Hiiden hirven hiihdäntä* -runojen kanssa samoille säeaineksille. Tuhon tulemisen toteaminen (108–109) on yleinen runoilmaus ja sinisillä langoilla sitominen (119) parannusloitsuissa tavallinen pyyntö.²²⁰ Perinteisen, laajalle myöhemmässä aineistossa levinneen runoilmaisun tavallista vahvempi läsnäolo tuo tähän kirjaanpanoon erityistä eloisuutta ja konkreettisuutta.

Vaikutussuhteet eivät välttämättä ole yksisuuntaisia. Palvelijan puhuttelusäkeen ”pildisemj pienojsemj” (33, 110) läheisin vastine löytyy Vienasta Arhippa Perttusen *Marian virrestä*: ”Piltti pieni piikaseni”.²²¹ Julius Krohn ei tulkinnut sitä *Surmavirren* kansanomaisuudeksi, vaan todisteeksi runon leviämisestä itään.²²² Myös *Surmavirren* säepari ”Lalli sitten pahin pakanojsta, Julmin Juudasten seasta” (158–159) on lähellä Arhippa Perttusen *Hiiden sepän kahlinta* -runon Kristuksen vastustajaa: ”Sanoi julmin Juuttahista, Pahin poikia pahoja”.²²³ Gananderkin tunki säkeen ”Se julmin sanoi juuttahista”.²²⁴ Kun vielä muistetaan Hemminki Maskulaisen säe ”Lalli paha pacana”²²⁵ ja *Surmavirren* rinnakkaistekstin, Heikkilän käsikirjoituksen, kirjalliseksi arvioitu muoto ”Judasten segasta”,²²⁶ jää pohdittavaksi, kuuluisiko esimerkiksi tässä kohtaa *Surmavirttä* kaikuja yhtä lailla kirjallisesta kuin vanhasta kalevalamittaisesta suullisesta perinteestä.

Kiinnostavaa ristivaloa asiaan tuo se, että *Surmavirren* tässä tekstissä on myös eniten myöhäisiksi tulkittuja lisiä, joihin pakana- ja juutasäkeetkin kuuluvat. Lisäysten on katsottu pilaavan runon muuten ”jaloa” muotoa. Niitä ovat monet tutkijat listanneet, ja Haavio kiteyttää: ”sen kieliasussa on myöhempien tradition kannattajain ja muistiinmerkitäjän tiliin luettavia kielellisiä edelleenkehittyymiä”; ”heikkoa runoasua”,

220 Haavio 1948a, 48–49, 53–57, 61–69, 83–84, 87–90, 95–100, 103–105. Lisäksi säe ”Paha vaimo pannahinen” sisältää yleisen pahan olion haukkumasanan *pannahinen* sekä muistuttaa myöhemmin runoissa esiintyviä pahoja kehrääjiä: ”Paha akka pannahinen” kehräsi kivisestä langasta käärmeeen (SKVR IX3 656) tai uhmasi Jumalaa kehräämällä kiirastorstaina (SKVR XIII3 7967–7968).

221 SKVR I2 1003–1003c.

222 Krohn 1900, 136. Toinen vastaava on Krohnista *ruokaruotsi*-sanan esiintyminen ilomantsilaisessa *Kilpakosinta* -runossa (*Ruoan Ruotsi*).

223 Arhippa: SKVR I2 1003c, 1005–1005c. Raja-Karjalassa vastaava ilmaus on ”vanhin juuttahista”.

224 SKVR XV 80.

225 Ks. s. 461.

226 Krohn 1921, 57.

”epäperäistä”, ”oppitekoista”, ”sekundaarista kerrostumaa”; ”runon plastillisen kokonaisuuden ja aatteellisen sisällönkin kannalta tarpeeton, selittelevä”.²²⁷ Tällaiseksi on leimattu itse asiassa tekstin koko loppuosa: härän pysähtyminen Nousiaisiin, Henrikin hautaaminen, kirkon rakentaminen (säkeet 128–134), piispan sormuksen katoaminen hankeen ja löytyminen kesällä jäältä (135–157) sekä kertomus siitä, miten Lalli painaa piispan hiipan päähänsä ja miten hänen kotiin tullessaan kehräävä vaimo lausuu sanansa (”Mistä on lalloi lakin saanut...”), ja Lalli nostaa lakkinsa hirmuisin seurauksin (158–179).²²⁸

Kaikki nämä aiheet esiintyvät, vaikka vähemmän eläväisinä ja yksityiskohtaisina, proosaperinteessä ja lakki- ja sormiaiheiden osalta myös kirkollisessa legendassa. Ne voi todella tulkita tarinoiden tai legendan myöhemmäksi muuttamiseksi runomuotoon. Kaikkineen lähes puolet koko runosta on tällaista runon alkupuoliskon tyylistä poikkeavaa ainesta, huippenuksena runon loppu, säkeestä 180 lähtien ainoa laatuaan, ilman proosavirikettä. Ilmeisesti viimeisten säkeiden tyyli ja oletettu uutuus on tehnyt ne tutkijoiden mielestä mielenkiinnostomiksi, koska niiden analyysi on jäänyt vähäiseksi.

Lopetusjakson alkusäkeissä (180–183) sanotaan suuren Luojan, väkevän Jumalan, sallineen lakin juuttua Lallin päähän ”Jmehexi Jsoixi, Tunnus merkixi jaloxi”, minkä jälkeen siirrytään päähenkilöiden kuolemanjälkeisiin kohtaloihin. Tämän jakson runomuoto poikkeaa alkuosan tyylistä. Koko käsikirjoitukselle ovat ominaisia jäljempänä esiteltävä satunnaisten selittävien lisäsanojen käyttö sekä paikoittaiset lyhentyneet sanat. Loppujakson monissa säkeissä on silti nämä piirteet huomioidenkin epätyypillisen paljon poikkeamia kalevalamitan tavusäännöistä ja suullisille runoille tyypillisistä lauserakenteista – sanaston ohella juuri nämä piirteet ovat luultavasti olleet aiempien tutkijoiden näkemysten taustalla.

Vaikka jakson kalevalamitta näiltä osin muistuttaa 1600-luvun kirjallisten runojen tyyliä, uskonnollisissa formuloissa on yhteyksiä muuallekin: ”suuri Luoja” on yleinen ilmaus myöhemmissä suullisissa runoissa

227 Haavio 1948a, 115, 171, 202 *q. passim*.

228 Ojansuu 1917, 34–35; Krohn 1921, 55–57; Haavio 1948a, 115, 141–142, 171, 193.

mutta poikkeuksellinen virsissä;²²⁹ *Surmavirren* ”Sen teki suuri Luoja, salli väkevä Jumala” (180–181) on lähellä kansanrunoilmaisuja ”Älköön Jumala luoko, Älköön luoko suuri Luoja” tai ”Ei ole suonut suuri Luoja, Sallinna hyvä Jumala”.²³⁰ ”Tunnusmerkiksi” (182) tehdään asioita joskus loitsuissa, mutta toisaalta sanaa käytetään paljon vanhassa kirjasuomessakin.²³¹ Yhdistettynä Jumalan ihmisille antamaan dramaattiseen merkkiin tulee mieleen myös Hemminki Maskulaisen Henrik-runon öljypuun oksa, mettisen kantama Jumalan merkki.²³²

Haavio on kiinnittänyt huomiota siihen, että Messeniuksen riimikronikassa (1629) on mahdollisesti viitteitä tämän *Surmavirsi*-version johonkin käsikirjoitukseen. Kronikan sormuskohtauksessa on useita yhtymäkohtia, esimerkiksi se, että piispan sormuksen sanotaan ”Jumalan tahdosta” kadonneen lumeen, josta sitä ei löydetty – runossa todetaan, ettei ajomies keksinyt sitä lumesta eikä jää sulanut sen alta, koska Jumala ei sallinut sen joutua veden alle (135–157); jumalallisen tahdon ilmaus juuri näin muotoiltuna puuttuu kaikista muista versioista. Ja kun Messenius sanoo Lallista: ”Kuitenkin Jumala ja ihmiset rankaisivat häntä enemmän, kuten joku kirjoitti” (*som en skref*), Haavio piti mahdollisena, että tässä on viittaus runossa esitettyyn Lallin rangaistukseen helvetin tulesa pirujen pisteltävänä (188–195).²³³ Jumalallisesta kostosta tai voimasta puhuivat toisaalta myös Henrikin keskiaikainen legenda päähän tarttuneen lakin yhteydessä,²³⁴ 1400-luvulta säilynyt saarna *Legenda nova* sormuksen yhteydessä²³⁵ ja Palmskiöldin kokoelman runoteksti kertoes-

229 SKVR-tietokanta, haut: ”suuri Luoja” (100 esiintymää), ”Luoja suuri” (26), ”suuren Luojan” (26), ”Luojan suuren” (7) esiintymää; virsissä formulaa esiintyy vain kahdesti (VKK WK1701-356:2-43; WK1701-306:4-410, jälkimmäisessä Hemmingin tai Careliuksen virressä vuodelta 1605 runoilmaisuja lähellä: ”Miks sinä suutuit Luoja suuri”, vrt. esim. SKVR l4 1095: ”Mistä suuttu suuri luoja”). Tässä Salamnius (1690) näyttää liittyvän runotraditioon toistaessaan ”suuri Luoja” -formulaa.

230 SKVR IV2 1605; IX2 23.

231 Esim. SKVR VI1 5192; Agricola I, 372.

232 Ks. s. 462.

233 Messenius 2004, 51; Haavio 1948a, 173. Haavion käsityksen mukaan ei voi sanoa, kumpi lainasi kummalta vai oliko heillä lähteenä samoja kansantarinoita tai kirjoituksia (”som en skref”). Tuntuu epätodennäköiseltä vaikka ei mahdottomalta, että runon uudistajalla olisi ollut käytössään Messeniuksen käsikirjoitus, joka julkaistiin vasta 1774.

234 Heikkilä 2005, 60.

235 Haavio 1948a, 175.

saan molemmista.²³⁶ Tässä kirjalliset ja suulliset traditiot risteytyvät miltei tavoittamattomin tavoin.

Lallin ja Henrikin lopullinen vastakkainasetelma – piispa veisaa enkeleiden kanssa *ilon virttä*, Lalli hiihtelee *helvetin helteessä* (184–195) – on taivaskohtauksen osalta yhdistetty 1400-luvun *Legenda novan* kuvaukseen, jossa ”enkelit nostivat [Pyhän Henrikin] ylhäisessä riemusaatossa taivaaseen... ja hänet yhdistetään pyhien kuoroon ikuisiksi ajoiksi”.²³⁷ *Legenda novasta* kuitenkin puuttuu helvetin piina Lallin rangaistuksena.

Kokonaisuutena *Surmavirren* kohtaaus on samantyyppinen kuin lähinnä Vesilahdelta tallennetun *Elinan surman* loppu, jossa Elina istuu ylimmäisessä taivaassa poika sylissä ja Klaus Kurki Kirsti-huorineen kärsii alimmassa helvetissä.²³⁸ Sama kaava toistuu laajalle levinneessä *Viron orjan virressä*, jossa orja istuu taivaassa kultatuolilla olutta juoden, isäntä Tuonelassa tulisella tuolilla tulijuomaa hörppien. Näillä kuvauksilla on vastaavuuksia *Raamatussa* ja keskiajan uskonnollisessa kirjallisuudessa, mutta kiintoisaa on, että kolme yleensä keskiaikaiseksi ajateltua Suomen alueella esiintynyttä kalevalamittaista runoa päättyy samaan asetelmaan. Toisaalta on syytä muistaa reformaatio- ja puhdasoppisuusajan suomenkielinen virsirunous, jossa taivaallista iloa ja *voiton virsiä* hyvillä ja *helvetin tulta* ja pirun piinaa pahoille kuvattiin väkevin sanankäntein.²³⁹ Lallin kärsimyksiä muistuttavin ilmauksin niissä syntiset ”helvetin tuleen tuomitaan, Piruin cans piinan kituman” (Hemminki); siellä ”Tuli ja tulikiwi, Liecki ja pirun pijli, Sielu pijnas pitäpi” (Aboicus).²⁴⁰

Taivas- ja helvettikohtauksen jälkeen *Surmavirsi*-teksti päättyy rukoukseen. Nyt siirrytään nykyhetkeen ja tulevaisuuteen. Lalli ja Henrik ovat läsnä enää torjuttavana ja toivottavana mallina. Anojina ovat ”me”:

warjele siellä meittä waka Jumala
ja estä totinen Luoja
saatta sallihin Tajwahasa

236 SKVR VIII 993A.

237 Haavio 1948a, 193. Kyse ei Haavion mielestä tässä ole lainasta, vaan runot edustavat yleistä ”katoliskristillistä vaatimusta hyvän ja pahan erilaisesta palkasta”.

238 Haavio 1948a, 193.

239 Kurvinen 1941, 223–224. ”Voiton virsi” esim. VKK WK1701-402:6-531; WK1701-409:7-544.

240 VKK WK1701-198:12-232; 1701-407:23-539.

ja Jlohon Jjankaikisehen
ja päästä häjyst maailmasta
Amen.

Onko tämä kaikia jostain katolisesta suomenkielisestä tai latinankielisestä rukouksesta vai reformaation jälkeistä lisäälyä katoliseen *Surmavirteeseen*? Martti Haavio johti säkeet ”saatta sallihin Tajwahasa ja Jlohon Ijankaikisehen” Pyhän Henrikin talvijuhlan hymnin latinankielisestä rukouksesta,²⁴¹ nykykäännöksenä: ”Henrikin esirukouksen tähden anna meille, Jeesus, synnit anteeksi ja ikuinen riemu taivaan palatsissa. Amen.”²⁴² Hymnin loppu *amenineen* tuntuukin muistuttavan *Surmavirren* runorukousta – mikään muu *Surmavirren* versio ei pääty *ameneen*. Toisaalta rukouksen henki on *Surmavirressä* toisenlainen. Synneistä ei siinä puhuta. Ilmaisuja *taivaan sali* ja *iankaikkinen ilo* löytyy runsaasti vanhoista virsistä: ”Suo wijmein taiwan salisa, Sun Engelittes parisa, Sua kijtäm ilos caunisa”.²⁴³ Myös *Surmavirren* runorukouksen kaksoisvalaistus, helvetin pelko ja halu pahasta maailmasta taivaaseen, lähenee virsien maailmaa: ”Syndi meidhät pois cadhot Ja heluettin alas waiot, Sä meidhät siel ylös nostit, Ja calli werelläs otit, Saata meit taiuas”.²⁴⁴ Toisaalta luterilaiset virret usein periytyvät koko kristinuskon ajalle yhteisistä *Raamatun* teksteistä, jo keskiajalla kehittyneestä kirkollisesta kansankielestä tai keskiaikaisista hymneistä ja muista lauluista – kuten edellinen Jacobus Finnon virsikirjaan tekemä suomennos 1300-luvulta periytyvästä *Piae Cantiones*-kokoelman (1582) latinaa ja ruotsia yhdistyneestä laulusta *In dulci jubilo*, jota ainakin Saksassa oli laulettu vuoden toiseksi tärkeimmässä jouluaamun jumalanpalveluksessa.²⁴⁵ Yhteyksiä suullisten kalevalamittaisten runojenkin kieleen esiintyy *Surmavirren* loppurukouksen ilmaisuissa ”warjele... vaka Jumala” ja ”totinen Luoja”.²⁴⁶

241 Haavio 1948a, 193.

242 Taitto 1998, 86, 122 (...*et in celi palacio perhenniter leticiam*).

243 VKK WK1701-131:7-159.

244 VKK FinnoVk-52:3-47a.

245 Ks. Kurvinen 1929, 283–284; Lehtonen & Kallio 2017, 185–186.

246 Esim. ”Varjele, vaka Jumala, Akasta äkisevästä” (SKVR VI1 605); ”Anna vastakin Jumala, Toistekin totinen Luoja” (SKVR XII2 6562). Virsistä ei vastaavia formuloita löydy, eikä muustakaan Vanhan kirjasuomen korpuksesta (VKK).

Surmavirren alkuosa on lähes täydellistä kalevalamittaa, loppuosassa taas vilisee tavunlaajuuspoikkeamia ja suulliselle runolle epätyypillisiä lauserakenteita. Miltei kaikki loppusäikeistäkin ovat silti sanamuotoja pidentämällä ja toisinnolle tyyppillisiä selittäviä sanoja poistamalla tul-kittavissa enemmän tai vähemmän kalevalamittaisiksi. Loppujakson 21 säkeestä 62 % on alkusointuisia, eli vähän enemmän kuin keskimäärin Hemminki Maskulaisen virsissä, mutta vähemmän kuin alkusoinnun lähes joka säkeeseen nostavissa oppineissa paririimeissä. Loppusäikeet resonoiivat sekä sanastoltaan, syntaksiltaan että säerakenteidensa väl-jyyden osalta varhaisen virsirunouden kanssa, mutta eivät käytä virsille pakollista ja oppineille 1600-luvun alkupuoliskon runoilta tyyppillistä säännöllistä riimiä eivätkä toisaalta soinnu yhteen 1600-luvun lopulta lähtien kirjoitetun mitoiltaan säännöllisemmän virsirunouden kanssa. Tyyliään ja muodoltaan loppusäikeet ovat kuitenkin monella tasolla alkupuoliskon suullisen kalevalamittaisen runon tyylistä poikkeavia.

Mahdollisesti joku Hemminki Maskulaisen virsirunouden rakenteet ja kielikuvat sekä luterilaisen perusmentaliteetin omaksunut ihminen on sepittänyt viimeisen osion 1600-luvulla. Viimeistään 1600-luvun lop-pua kohden tullessa sepittäjän ei ehkä olisi tarvinnut edes olla niin ko-ivin korkeasti oppinut. 1600-luvun tuomiokirjoissa on muutama merkki Agricolan ja Finnon rukousten omaksumisesta,²⁴⁷ ja 1700-luvulla uusia virsiä tekivät herätysliikkeiden piirissä maallikotkin.²⁴⁸

Runon tuntematon lisäilijä tulee osoittaneeksi, että rukouksen, virren ja perinteisen suullisen kalevalamittaisen runon ilmaisua ei välttämättä mielletty erimaailmaisiksi: niitä voitiin yhdistää. Haluttiinko näin tehdä erityisesti silloin, kun aihe oli tavallista pyhempi? Koetettiinkö sellaisen ilmaisemiseksi luoda poeettisten arvokielten, erilaisten pyhien rekisterien, kirjallisten ja suullisten, moniääninen yhteisointi?

Vanhin *Surmavirren* teksti on niin kerroksellinen ja erilaisista vii-teistä tiheä, että päätelmiä sen sanelijasta tai kirjoittajasta on enempää hankala tehdä. Selvää on joka tapauksessa, että hän on tuntenut sekä kirkollista suomenkielistä traditiota että kalevalamittaista runoutta, että näiden teemat ovat monin paikoin mahdottomia ajoitettavia ja että

247 Ks. s. 379.

248 Bastman 2017; Niinimäki 2007, 70–71.

kirkollisen ja kalevalamittaisen tradition lähteiden taakse jäävän vuoro-vaikutuksen aika oli uudelle ajalle tultaessa jo useita satoja vuosia pitkä.

Kiinnostava on myös kahden samaa runon versiota edustavan käsi-kirjoituksen suhde. Niissä on havaittavissa muitakin kuin vain kopioimisesta ja väärinymmärryksistä johtuvia eroja. Törnuddin tekstissä viljellään runsaasti jopa kalevalamittaa rikkovia täyte- ja selityssanoja (wiellä, njn cujn, sitten, nijsitten, ja, mutta, eij, ja sanoj), mutta Heikkilän tekstistä ne puuttuvat. Koska tekstit ovat muuten säemuudoiltaan lähes yhteneväiset, täytesanat pohjaavat erilaiseen pohjatekstiin tai kertovat sen ihmisen intentioista, joka kopioi runon tuohon kauniiseen vihkoon. Törnuddin 1600-luvun loppupuolen (vasemmalla) ja Heikkilän 1700-luvun alkupuolen²⁴⁹ (oikealla) erilaiset säkeet rinnakkain lukien valaisevat asiaa:

nijn sitten Eriki Rijdarj
ja pane corja cohdallensa
otta sitten ohrjlda orojnen
ja caurat caura hjngalosta
nijn sitten paha waimo pan nahjnen
nijn sitten Herra henderjki
Lalloi cujn *sitten* tulli cotihin
walehteli wanha naara *ja sanoj*

Sijtte Ericki Riddari
pane coriia cohdallensa
Ota ohrilda oroinen.
Caurat kaura hingaloista.
Paha waimo pannahinen,
Sitte herra hendricki
Lalloi cuin tuli kotihin,
Walehteli wanha naara,

nijn siwuj lallo|loj Lahtarjnsa
Lykäjs *sitten* Lylynsä Lumellen
nijsitten Lalli hihti hirmmujsesti
Sawu Sauwan Somman tjestä *elli siasti*
ja asetta orjhjn Rekehen
ja cuhunga härkä tauwonewi
nijn Nousiajset heittä maahan
mutta wan eij pojca pikurujnen
eij Kexinyt lumen sisäldä
ja jjää olli Järwestä suulanut

Siwui lalloi lahtarinsa,
lyckäisi lilyn lumellen,
Lalli hihti hirmuisesti.
Sawu sauwacon siasta
asetta oroin rekehen.
Kuhunga oritt tauwonnewi,
Nousiaisten hieta maahan,
waan eij poica pickuruinen
kecxinyt lumen sisäldä
Jää oli Jär westä sullanut,

249 SKVR VIII 990A.

Lallj *sitten* pahin pakanojsta
menj *sitten* cjdinä cotihin
Lalli nosti *sitten* Lakiansa
mutta nyt on pispa Jlosa

Lalli pahin pacaoista,
meni killdinä kotihin,
Lalli nosti lackiansa
Nyt on pijspa jlosa

Vertailussa näkyy selvästi, miten sanojen lisäily on muuttanut runon sävyä ja rikkonut runomittaa. Heikkilän talonpoikainen teksti edustaa näiltä osin säännöllisempää mitta, mutta Törnuddin teksti saadaan helposti yhtä säännölliseksi poistamalla nuo lisäsanat. Vaikuttaa siltä, että joku tekstin kirjoittajista (tai laulaja tai sanelija?) on halunnut selventää runon sanomaa ja muutenkin saada tarinan juoksemaan sulavammin.²⁵⁰ Jos hän oli tekstin kirjoittaja, hän ei ole ollut kalevalamittaisen perinteisen runouden tuntija; tämä käy ilmi paitsi ”uusista” mittavirheistä myös siitä, että hän on ymmärtänyt väärin joitakin runon ilmauksia, kuten säkeissä 128–129: ”*njn* Nousiajset heittä maahan, heittä cangahan njem-mehen elli nenähän”. Säkeet kuuluvat Heikkilällä: ”Nousiaisten hieta maahan, Hieta Cangahan nenähän”. Missä vaiheessa nämä lisäykset on tehty, ja periytyvätkö ne viimeiseltä kopioijalta, on arvoitus.

Joka tapauksessa: vaasalaisella talonpojalla Andreas Heikkilällä on ollut edessään saman pohjarunon toinen, ilmeisesti alkuperäisempi versio. Myös hänen kirjaanpanonsa osoittaa suurta arvostusta. Se sisältyy vihkoon otsikolla ”Amen Amen Iesus tuocon hyfvä yötä ia dämä on yxi vähä suomalainen wirsi kiria ANNO 1731”.²⁵¹ Omistaja on moneen kertaan kirjannut nimensä: Andreas Israelinpoika Kamp eli Heikkilä. Myös tässä käsikirjoituksessa on pyritty kirjanomaisuuteen, vaikka kömpelösti. Laulujen alkukirjaimet ja/tai alkuvärssyt ovat suuria, kaunokirjoitettuja, etenkin vihon alkuosassa, ja usein laulun alussa on koristekuvio. Esteettinen ote alkaa lipsua vihon edetessä. Tekstejä on yhteensä 21, näistä suurin osa virsiksi tai hengellisiksi lauluiksi luokiteltavia; niille ei löydy täsmällisiä vastineita painetuista virsikirjoista. ”Historiallisiksi lauluiksi” alaotsikoiduista kolmesta tekstistä kaksi näyttää perustuvan 1600-luvun

250 Jo Ojansuu (1917, 28) kiinnitti huomiota näihin täytesanoihin ja muihin tekstien detaljieroihin.

251 KK käsikirjoitusarkisto: Hengellisiä lauluja (Andreas Heikkilä: ”Dämä on yxi vähä suomalainen wirsi kiria Anno 1731”). Käsikirjoituksen proveniensi on tuntematon.

lopulla tai vuosisadan vaihteessa julkaistuihin arkkeihin (*Jerusalemiin suutari, Linna itäisellä maalla*). Kolmas, *Surmavirsi*, on kirjattu ”joullun pyhin wonna 1739”. Tässä vihkossa *Surmavirsi*, samoin kuin nuo kaksi traagista arkkia, on rinnastettu arvoltaan protestanttisiin virsiin, ja ne käsittelevät kärsimystä ja marttyyriutta kaikki kolme. *Surmavirren* muistiinpano-aika, joulun pyhät, on pyhittävä tieto sekini.

Sekä Törnuddin kokoelman kaunis, kirjaa jäljittelevä muistiinpano että Heikkilän kirjaanpano omatekoisessa ”wirsi kiriassa” ovat todisteita Etelä-Pohjanmaalla vallinneesta surmavirrikultista, jos näin voi sanoa, tai ainakin pyhityksestä, 1600–1700-lukujen vaihteen molemmin puolin. Pyhittäminen johti suullisen, kirkollisesta kulttuurista tai suhteesta siihen alkunsa saaneen runon uudenlaiseen ”kirjallistamiseen”. Jää pohdittavaksi, onko ilmiöllä vielä vanhempaa paikallista pohjaa, ja viittaisiko jopa runon loppuosan eteläpohjalaiseen alkuperään esimerkiksi se, että ”torttiaan” kehräävä Lallin vaimo esiintyy myös Isonkyrön alttarikaapin kuvissa.²⁵² Joka tapauksessa: tekstien erot ovat osoitus useiden eteläpohjalaisten kopioiden olemassaolosta. Tämä traditio ei liity historiografiseen kiinnostukseen, kuten 1600-luvun alun proosamuotoiset muistiinpanot. Annamari Sarajas on toisaalta kyllä asettanut Törnuddin tekstin taustaksi antikviteettikollegion keräyskehotuksia vuosien 1667 ja 1674 välissä, mutta toisaalta mieltii, että ”yllykkeenä on saattanut olla vanhempi perinne: aateliston piirissä 1500- ja 1600-luvulla yleinen mieltymys runojen ja laulujen muistiin kirjoittamiseen”. Tapa olisi levinnyt myös Suomen sivistyneistöön ja siltä talonpoikaisen väen keskuuteen.²⁵³ Oli tavan alkuperä mikä tahansa, siitä tulee oma. Nyt kirjoitetaan arvoladattua runotekstiä kirjaksi, itselle, oman elämän ja lähipiirin ja jälkeläisten kohotukseen, ei suurvallan historiankirjoituksen raaka-aineeksi. Katolisuus ei tässä identiteetinrakennuksessa ilmeisesti häiritse; ensimmäisen suomalaisen piispan kohtalo koetaan yleiskristillisen, yleisinhimillisen ja paikallisen hiippakunnan historian ydinkertomukseksi.

252 Myös Nousiaisten kenotafissa on kuva Lallin kotiinpaluusta ja nainen lakkia ihmettelemässä. Tässä ei ole ”torttia”. Haavion mukaan näiden kuvien olemassaolo osoittaa, että 1400-luvulla tunnettiin perinne Lallin kotiintulosta piispanlakkia päässä. (Haavio 1948a, 145) Kirkollinen legenda mainitsee kotiintaluun, mutta ei vaimoa.

253 Sarajas 1956, 68.

PALMSKIÖLDIN KOKOELMAN MUISTIINPANO

Toinen 1600-luvun lopulta tai vuosisadanvaihteesta periytyvä *Surmavirren* käsikirjoitus on Uppsalan yliopiston kirjastossa Elias Palmiskiöldin (1667–1719) kokoelmassa. Sekin on erillinen pieni vihko, mutta siinä ei niinkään tavoitella painetun tekstin ulkoasua eikä siihen ole lisätty kuninkaallisen tai kirkollisen auktoriteetin merkkejä. Sen sijaan se on jäljennetty erityisen huolellisella käsialalla ja jaettu säkeisiin. Näyttää siltä, että tallentaja on halunnut jäljentää runon helposti luettavaksi ja on säejaolla halunnut painottaa sen poeettista luonnetta. Samaa korostaa käsikirjoituksen samalla käsialalla tehty ruotsinkielinen otsikko *Runoi wijsa om S. Hendrich*. Otsikon jäljessä on ruotsiksi Henrikin surmasta proosaselitys, jonka lopussa ilmoitetaan vuosiluku 1151 Messeniukseen ja Paulus Juusteniin vedoten sekä määritetään runon paikallisuus: ”Uthi een Finsk Ruuno wijsa stält, Tavast-Finnonibus satis nota” (suomalaisen runolaulun asuun pantuna, Hämeen suomalaisille kyllin tuttu). Ojansuun mukaan lause mukailee Juustenin piispainkronikan lausetta Henrikin kuolemasta kertovasta legendasta, ”que Finnonibus satis est nota”.²⁵⁴ Kahdesti toistettu ”Runoi wijsa” puolestaan määrittää tekstin perinteiseksi (suomalais-hämäläiseksi) kalevalamittaiseksi runoksi.²⁵⁵

Käsikirjoituksen alkuperä on hämärän peitossa. Elias Palmiskiöld keräsi kaikenlaista Ruotsin historiaan ja kulttuuriin liittyvää aineistoa 1600-luvun lopulla ja 1700-luvun alussa, ja hänen kokoelmansa on Ruotsin suurimpia. Hän aloitti aineistokeruun 1692 työskennellessään Riksarkivetissa.²⁵⁶ On oletettu, että *Surmavirsi* tuli hänen käsiinsä hänen aktiivisimpana keruuajanaan juuri tuolloin, 1600–1700-luvun vaihteessa.²⁵⁷

Tästä *Surmavirren* versiosta tunnetaan Palmiskiöldin kokoelman käsikirjoituksen lisäksi useita tekstejä. Algot Scarin julkaisi sen alkusäkeitä

254 UUB Palmiskiöldska samlingen XIV:58, 231–238; Ojansuu 1917, 11.

255 Ks. s. 393.

256 Haavio 1948a, 15.

257 Haavio 1948a, 15. Haavio sanoo Kaarle Krohnin ajoittaneen tekstin 1660-lukua varhemmaksi. Krohn kuitenkin tarkoittaa Palmiskiöldin kokoonpanotekstin oletettua toista, lounaissuomalaista alkutekstiä, jonka oikeinkirjoitus heijastuisi tähän tekstiin ja joka viittaa hänestä kyseiseen ajankohtaan (Krohn 1921, 54).

teoksessaan *De Sancto Henrico, Fennorum apostolo* vuonna 1737.²⁵⁸ H. G. Porthan kopioi runon Palmskiöldin kokoelman käsikirjoituksesta ja julkaisi sen vuonna 1788 Juustenin piispainkronikan kommentoissa, mistä Reinhold von Becker sen kopioi.²⁵⁹ Kopioiden sarjaan on luettu myös myöhempi A. J. Sjögrenin käsikirjoitus; se on esimerkiksi SKVR-julkaisussa tulkittu kopioksi Turun yliopistossa olleesta kappaleesta, josta Palmskiöldin versio olisi toinen kopio.²⁶⁰

Mahdollisesta turkulaisesta alkukappaleesta ei ole kuitenkaan todisteita. Tiedetään siis vain tämä: on olemassa Palmskiöldin kokoelman teksti, jonka kopio on Porthanin teksti, jonka kopio on R. von Beckerin teksti. Porthanin tekstiin perustuu myös Elias Lönnrotin *Kantelettar*een toimittama *Surmavirsi*. A. Scarinin teksti on liian lyhyt päätelmien tekoon, poikkeuksena sen toisessa säkeessä²⁶¹ oleva yhden kirjaimen yhteys A. J. Sjögrenin tekstiin: ”Toinen casvoi calimasta” esiintyy molemmilla, kun Palmskiöldin perusteksti ja sen varmat kopiot toistavat inessiivimuotoa ”caalimaassa/kaalimasa”. Tämä voi merkitä siitä, että Scarin ja Sjögren perustuvat samaan kadonneeseen tekstiin. Muitakin mahdollisuuksia on: Sjögren on voinut yhdistellä Palmskiöldiltä Uppsalassa kopioimaansa tekstiin tuon Scarinilla esiintyvän muodon. Muissa suhteissa Sjögrenin teksti voisi hyvin olla kopio Palmskiöldiltä, vaikka ortografista vaihtelua teksteissä onkin, sekä muutamia vaikeammin selitettäviä eroja:

Palmskiöld: Änd’ on järwet jätämättä – Sjögren: Händ’ on järvet
jättömät

Palmskiöld: Mies paha hyvän kypärän – Sjögren: Mies paha hyvän
hyt[yr]in

258 Haavio 1948a, 14.

259 Porthan 1978, 176–179; SKVR IX 1 3 (Beckerin kopio). Porthan ilmoitti itse tekstin olevan ”*ex Schedis Palmsköldianis exscriptum*” (mts. 176) ja mainitsi kopioinnista vielä Ruotsissa pitämässään esitelmässä samana vuonna (Sarajas 1956, 277).

260 SKVR VIII 993B ja SKVR IX 1 2. Haavion (1948a, 14) mukaan ”on aivan ilmeistä, että innokas romantikko ja kansanrunouden harrastaja A. J. Sjögren oli kopioinut tämän tekstinsä nuoruutensa päivinä Turun yliopiston käsikirjoituskokoelmista”. Toisen arvion (SKVR IX 1 2) mukaan se on kopio Palmskiöldin kokoelmasta.

261 Scarinin teksti: ks. Haavio 1948, 14.

Ensimmäisessä tapauksessa Sjögrenillä esiintyvä sana *Händ* tietysti tarkoittaa samaa kuin Palmskiöldin *Änd* eli 'entä'.²⁶² Mitä syytä olisi ollut muuttaa ymmärrettävämpää muotoa murteellisemmaksi? *Händ'* voi olla jälki eri lähdekäsikirjoituksesta, mutta ehkä myös siitä, että sanan eri muotoja käytettiin kirjoittaessakin vaihdellen. Toisessa tapauksessa Palmskiöldillä on lakkia tarkoittava *kypärän*, Sjögrenillä *hyt[yr]in*; tässä voi jälleen olla eri lähdekäsikirjoituksen merkki tai yleinen tietoisuus säeparissa tavallisemmasta *hytyrä*-sanasta.²⁶³ Porthanin Palmskiöld-kopiossa onkin molemmat vaihtoehdot: "kypärän (al. Hytyrin)".

Jos Sjögrenin ja Scarinin tekstit perustuvat johonkin kadonneeseen käsikirjoitukseen, se ei näin ollen ole olennaisesti eronnut Palmskiöldin tekstistä. Heikki Ojansuu päätteli kielen perusteella, että näiden kaikkien käsikirjoitusten edustama teksti ei ole yhtenäinen kokonaisuus, vaan kokoonpano, jossa on säkeitä kahdesta erillään olevasta toisinnosta. Toisesta, länsisuomalaisesta, on lisätty säkeitä ja jaksoja päteksiin, joka taas on "lähinnä siltä alueelta, joka jää Vaasasta Rautalammin kirkolle ja Kokkolasta Iisalmelle vedettyjen viivojen väliin". Kokoonpano-tulkinnan ovat hyväksyneet Martti Haavio ja Annamari Sarajas.²⁶⁴ Tekstillä on myös kiintoisia kosketuskohtia tuntemattoman tekijän *Chronicon Finlandiae* -tekstiin, suorasanaiseen mutta oletetusti runoon perustuvaan, muun muassa paikannimien perusteella länsisuomalaista perinnettä edustavaksi oletettuun käsikirjoitukseen 1600-luvun lopulta.²⁶⁵ Yhteneväisyydet – Lallin vaimon nimi on Kerttu ja Lalli varastaa piispan sormuksen – sisältyvät juuri niihin säeryhmiin, jotka Ojansuu määritteli länsisuomalaisiksi.

Palmskiöldin tekstissä on 104 säettä. Se on sanonnaltaan niukempi kuin Törnudd-Heikkilän puolta pitempi teksti ja siksi esityksenä iskevä: Kaksi lasta, "Hämehen Henirichi" ja "Erichi Kuningas" kasvoivat toinen

262 SMS: *händä*.

263 Haavio lukee Sjögrenin sanan *hytin* (Haavio 1948a, 141), mutta käsikirjoituksessa näkyy selvästi välissä kaksi epäselvää kirjainta. SKVR taas tekee virheen Palmskiöldin tekstin säkeessä 22 (Anduroillensan *awarat*); käsikirjoituksessa lukee *andawat* ja Sjögrenillä *antavat*, mutta Porthanilla kopiointivirheenä *avarat*, jota Krohn näyttää pitävän alkuperäisenä tässä (Krohn 1921, 58; vrt. Haavio 1948, 65).

264 Haavio 1948a, 15–16; Sarajas 1956, 76.

265 Haavio 1948a, 23; Sarajas 1956, 73–76.

caalimaassa, toinen Ruotsissa. He lähtivät ristimään ristimättömiä maita, papittomia seutuja. Rekimatalla Köyliössäkin he olivat yhdessä, ja siksi että Erich tuli nälkäiseksi, he menivät syömään Lallin taloon. Siellä Kerttu ”suitsi suuta kunnotonta” ja Henirichi otti ruokaa ja olutta kellarista, mutta maksoi niistä. Lallin kotiin tultua ”paha emäntä” valehteli vieraiden ottaneen ruoat ja antaneen hiekkaa rahan sijasta. Vaikka paimen ”patzahalda” varoitti uskomasta, Lalli ”paha tapainen” otti keihäänsä ja lähti ”herran” perään (nyt Erich unohtuu tarinasta). Kun kumu alkaa kuulua järven takaa, Henirichi käskee uskollisen palvelijansa piiloutua kiven taakse ja jos hänet tapetaan, kerätä hänen luunsa, laittaa ne härän rekeen, joka vetää ne Suomeen. Sinne mihin härkä pysähtyy, on rakennettava kirkko pappien saarnattavaksi. Kun Lalli palaa kotiin, kysyy ”paimen patzahalda”, mistä Lalli on lakkinsa saanut, ja kun Lalli nostaa sen päästään, ”hiuxet ne himachtelit”, ja kun hän ottaa sormuksen sormestaan, ”sormen suonet liucachtelit”. Runon loppuaiheena on jälleen Jumalan kosto, nyt vain viitteenä:

Näin tämän pahantapaisen,
Pispan rackaan ratelian,
Tuuli costo corkialda,
Maxo mailman waldialda.

Tässäkin kostoteemassa voi kuulla yhteyksiä *Viron orjan virteen*, nyt viimeisiin säkeisiin – ”Paha makso manalla, Kova kosto Tuonelassa”²⁶⁶ – mutta yhtä lailla latinankieliseen legendaan, jossa Lallin päänahkan irrottua todetaan: ”Oli jumalalliselle kostolle sopivaa, että häntä... rangaistiin tuollaisella piinalla.”²⁶⁷

Vaikka kansanrunoyhteyksiä on tässä versiossa vähän, niitäkin on, esimerkiksi samat *Kullervo*-runolle tyypilliset säkeet alussa kuin Törnudd-Heikkilän versiossa sekä ”paikoille papittomille” lähteminen ja paimenen totuuksien lausuminen ”patsahalta”.²⁶⁸ Myös formula ”paha

266 Yleinen säepari, esim. SKVR III 492.

267 Heikkilä 2005, 411.

268 Haavio 1948a, 48, 53–54, 83. Haavio ei yhdistä patsaalta lausumista kansanrunoihin, mutta paraleelleja löytyy; esim. ”Virkki paimen patsaan päältä” (SKVR VII 539).

emäntä” ja adjektiivit ”pahatapainen” ja ”pahasukuinen” ovat tavallisia myöhemmin tallentuneissa kalevalamittaisissa suullisissa runossa ja loitsussa.²⁶⁹

Palmskiöldin surmavirsiversio pysähdyttää hetkeksi kohtaan, jossa pyhät miehet suunnittelevat lähtöä pakanamaahan. Henrik tekee ehdotuksen, Eerik epäröi:

Sanoi sitt' Erich Kuningas
Henrichillen weliellensen:
Änd' on järwet jätämättä
Sulan on Jáki Kåwerä.

Sanoi sitten Eerik kuningas
Henrikille veljellensä:
Entä jos järvet on jäätymättä
kiemurainen²⁷⁰ joki sulana?

Ristiretkikuningas esitetään tässä pelokkaana ja passiivisena. Idea on Henrikin, eikä Eerik häpeile ilmaista pelkäävänsä hukkumista. Asetelma toistuu edellä esitellyssä Törnudd-Heikkilän tekstissä sekä Porthanin kokoelman puoliksi suorasanaaisessa, varsinaissuomalaisessa tekstissä, joka on oletettu kirjaanpannuksi 1700-luvun alussa.²⁷¹ Näissäkin Eerik epäilee Henrikin ehdotusta, mutta nyt kalevalamittaiselle suulliselle runolle tyypillisen säkein: paljon on sinne menneitä, ei paljon palaneita.²⁷²

Eerikin repliikkiä seuraa jokaisessa kolmessa *Surmavirren* versiossa Henrikin vastaus, jossa hän tyrmää Eerikin vastustelun, kussakin erilaisin perusteluin. Palmskiöldin toisinto on pragmaattisin:

Sanoi Hämehen Heinirichi
Kyllä me kiärräm Kiuulon järwen
Ymbärj joki Kåweron

Henrikin mielestä siis sulat paikat kierretään. Törnudd-Heikkilän Henrik aloittaa *Lemminkäisen virrelle* tyypillisellä sankarin uhmakkaalla

269 Esim. VII2 2431 (pahasukunen), VII4 3165 (Pohjolan paha emäntä).

270 *Kåverä* joki viittaa ilmeisesti kiemuraiseen Köyliönjokeen (Haavio 1948a, 75).

271 SKVR VIII 992; Haavio 1948a, 16–17.

272 Kansanrunostaustasta ks. Haavio 1948a, 57.

lauseella, jota jatkaa sotilaan eetos kansanomaisia sota-aiheisia säikeitä²⁷³ muistuttavin kääntein:

Toki mjnä Lähden en tottele²⁷⁴
Jos mjnä tappetanehen
maan cunjngahat cattunehet
cujtengin tojnen jänewi jälljlen

Haavio näkee tässä Henrikin repliikissä viitteen sotaiseen ristiretkeen.²⁷⁵ Henrik tahtoo siis sanoa, että vaikka minä tai maan kuningas tapettaisiin, toinen jää henkiin.

Porthanin tekstissä Henrikin vastaus on taas uudenlainen:

Osotan liha jumalam
Näytän kalkin Kaunin
Eiköst he häwene häjy.

Osoitan jumalan lihan
näytän kalkin kauniin
eikös ne häijyt hävinne.

Kuten Haavio on todennut, tässä Henrik viittaa *hostian* (ehtoollislevän ja -viinin, siis Kristuksen ruumiin ja veren) kohottamiseen sen vihkimisen jälkeen; katolisessa messussa se tapahtui 1300-luvulta lähtien ehtoolliskalkilla (maljalla). Saksalaisista ja tanskalaisista loitsuista ja keskiaikaisesta kirjallisuudesta löytyy mainintoja pahan ja sairauksien kaikkoamisesta papin kohottaessa ehtoolliskalkin, ja ristiretkeläisestä, joka otti mukaansa Kristuksen verta. Porthanin versiossa Henrik siis aikoo karkottaa päälle karkaavat pakanat kohottamalla *hostian*, Jumalan lihan.²⁷⁶ On tässä yhteydessä kiinnostavaa, että *hostian* kohottaminen (lat. *elevatio*) oli kautta koko 1500-luvun kiistelty traditio, jonka reformaattorit halusivat hylätä ja jota vielä vuosisadan lopun kärjistyneissä yhteenotoissa esimerkiksi Klaus Fleming ja hänen kappalaisensa voi-

273 Ks. esim. SKVR VII2 1824 ("Joska vaimo pojan saapi, Kuolevi kylän kululla, Raukiavi rantatielle, Sortuvi sotimäelle, Kaatu tappotanterelle").

274 Vrt. *Lemminkäisen virren* säettä "Toki lähen, en totelle", joka torjuu naisten vastaavat varoitukset (esim. SKVR II 232; SKVR VII1 812).

275 Haavio 1948a, 58.

276 Haavio 1948a, 58–59.

makkaasti puolustivat. Varhaisortodoksisten luterilaispappien vaatimus luopua ehtoollisaineiden kohottamisesta aiheutti myös kansanomaista vastarintaa.²⁷⁷ Herää kysymys, onko tämä tulkinta Henrikin vastauksesta syntynyt tai ainakin ajankohtaistunut vasta 1500–1600-luvulla, suomenkielisen väestön puheenvuorona kiistaan?

Kun liturgisessa legendassa idea lähteä Suomeen on Eerikin, *Surmavirressä* aloitteentekijä on siis Henrik.²⁷⁸ Viitteitä Henrikin aktiivisuuteen löytyy kyllä kirjallisestakin traditiosta. Esimerkiksi Johannes Magnuksen mukaan Eerik lähti piispa Henrikin kehotuksesta Suomeen,²⁷⁹ ja Hemminki ehkä viittasi samaan sanoessaan, että pyhä mies ”Annoi idzens vaarahan”.²⁸⁰ Mutta, kuten yllä on nähty, *Surmavirsi* kehrittelee Henrikin sankaruutta pitemmälle tekemällä Eerikistä varovaisen ja varoittelevan nahjuksen ja Henrikistä vaaroja kavahtamattoman, uhkarohkeaan Lemminkäiseen rinnastuvan sankarin, joka ei säiky sulia vesiä, ei vihamielisiä pakanoita eikä kuolemaa. Oman pyhimyksen rakennus ja sen variaatio näkyy näinkin pienen aiheelman kautta.

Surmavirren ensimmäisissä muistiinpanoissa kirjallisen kulttuurin sekä käsikirjoituksista että painatteista tuttuja piirteitä on lainattu suullisesti välittyneen perinteen tallenteeseen. Käsialat ja kirjoitusmuodot viittaavat siihen, että tallentajat ja kopioijat ovat olleet oppineita, osanneet latinaa tai ruotsia ja halunneet osoittaa tallentamansa tekstin arvon. Varhaisimmissa runokäsikirjoituksissa suullinen perinne ja kirjallinen kulttuuri kietoutuivat toisiinsa: *Piispa Henrikin legendasta* oli luotu itsenäinen suullinen kertomaperinne ja runo, joka haluttiin 1600–1700-luvun taitteessa tallentaa huolellisesti laadittuihin käsikirjoituksiin. Niihin lisättiin eri tavoin kirjallisia ja visuaalisia piirteitä (käsiala, säejako, sineitin paikka eli *locus sigilli*) vahvistamaan tekstin auktoritatiivista luonnetta ja ilmaisemaan sen arvoa. Samalla itse runokieli kantoi eriaikaisia ja eri yhteyksiin viittaavia piirteitä. Kansankielellä kerrottuun katoliseen pyhimyskertomukseen liitettiin uuden luterilaisen virsikielen aineksia. *Piispa Henrikin surmavirttä* on yleensä haluttu tarkastella keskiaikaisen

277 Paarma 1980, 245–246; Lehtonen & Kallio 2017, 171–174, 179–180; ks. myös s. 75.

278 Haavio 1948a, 52.

279 Haavio 1948a, 53.

280 Ks. s. 460.

suullisena perinteenä – ja epäilemättä runon ydin on sellaista, mutta meille säilyneet runokäsikirjoitukset ovat syntyneet uudessa asetelmassa ja uudenlaisessa suullisen ja kirjallisen vuorovaikutuksessa, jossa suullisen perinteen rekisteriin omaksuttiin kansankielisen kirjallisen rekisterin piirteitä.

Kaarle-herttuan runo

Samoihin aikoihin ensimmäisten *Surmavirren* käsikirjoitusten kanssa, aivan 1600-luvun lopussa tai 1700-luvun alussa joku kirjoitti Turun linnankirkon vuodelle 1699 päivätyn pöytäkirjan jälkeen samalle artikille pitkän, nyttemmin ainoastaan kopiona säilyneen suomenkielisen runon.²⁸¹ Runo kertoo yli sadalla säkeellään Kaarle-herttuan (1550–1611; Kaarle IX 1604 lähtien) laivanvarustuksesta, merimatkasta Suomeen, leirytmisestä ja voittoisasta taistelusta Turun linnanisäntiä ja papinpoikia vastaan. Kyseessä on *Piispa Henrikin surmavirren* ohella ensimmäinen tallentunut pitkä kalevalamittainen, hyvin suullisen kaltainen runo. Sen sijainti pöytäkirjojen joukossa hämmentää. Onko runo oikeastaan kansanruno vai osa oppinutta historiakulttuuria? Mitä se kertoo eliitin ja kansan välisistä suhteista? Selvää on, että runon kirjoittaja on ollut oppinut, vähintäänkin kirjoitustaitoinen, linnankirkon väkeen kuulunut mies. Sitä vastoin hämärän peittoon jää, koska runo oli sepitetty, mikä oli kirjoittajan suhde runoon, paljonko runossa näkyy hänen kädenjälkensä ja miksi hän kirjoitti runon.

Tekstin luonteen ohella tutkijat ovat pohtineet runon suhdetta sen kuvaamiin sata vuotta aikaisempiin (1597–1599) historiallisiin tapahtumiin sekä erilaisiin suullisiin ja kirjallisiin, kansan ja oppineiden kulttuureihin. Kaarle-herttuan historiallinen runo sisältää muutaman yhteisen säkeen ja yhteisiä teemoja kahden muilla tavoin poikkeuksellisen runon kanssa. Näistä toinen on 1500-luvun lopulla suomeksi kirjoitettu keskiaikainen hymni *Hyvä herra herra christ* ja toinen Erik Justanderin vuonna 1654 kuningas Kaarle X Kustaan häihin sepittämä onnittelu-

281 SKVR VIII 1006; ks. Krohn 1900, 171.

runo *Hywä Herra CARL Cuningas*.²⁸² Runojen välisten suhteiden hahmottaminen riippuu siitä, oletetaanko *Kaarle-herttuan runo* sepitetyksi heti tapahtumien jälkeen vai vasta sata vuotta myöhemmin, ja minkä ihmisryhmän edustaja sepittäjäksi oletetaan. Runojen väliset viittaus-suhteet pakottavat myös pohtimaan, miten erilaisten runomuotojen tai -tyylien väliset suhteet mahdettiin hahmottaa. Tekstit avaavat näkymiä uuden ajan alun kirjalliseen kulttuuriin ja samalla siihen, mikä mahti eri aikoina ja eri lajien puitteissa olla oppineiden suhde kansankielisiin laulunlajeihin.

HYVÄ HERRA HERTTU KAARLE

Kaarle-herttuan runo on tallentunut kahtena pitkänä toisintona sekä muutamina yksittäisinä teemoina ja säkeinä. Linnankirkon pöytäkirjojen oheen vuoden 1699 paikkeilla tallentuneen tekstin ohella toinen pitkä teksti on Henrik Gabriel Porthanin käsikirjoituksissa sata vuotta myöhemmin. Tämän lisäksi joitakin lähinnä Porthanin toisinnon kanssa samanlaisia säkeitä sisältyy Christfried Gananderin sanakirjan sananselityksiin, sekä kaksi säettä antikvaaritallennuksiin liittyvään muistelmiaan Laitilan kirkkoon haudatuista aatelisista.²⁸³

Kaarle-herttuan runon vuoden 1699 toisinto alkaa herttuan esittelyllä (toisella palstalla tulkitseva selvennös):

Hywä Herra Hertu Carle,
Ruotzin Cullanen Cuningas,
Wahwa Suomen Waldamies,
Isän Maan Iso Isändä,

Hyvä herra herttua Kaarle,
Ruotsin kultainen kuningas,
vahva Suomen valtamies,
isän maan iso isäntä,

Tämänkaltainen nimeävä aloitusformula ja sen käyttö myöhemmin runossa kerronnan jaksottajana on suulliselle kalevalamittaiselle runoudelle ominainen tyylipiirre. 1800-luvulla tallennetusta aineistosta löytyy myös muita myöhempiä kuninkaita nimeäviä formuloita: ”Petri

282 Kurvinen 1929, 415–416; Sarajas 1956, 51–55; Rapola 1934.

283 SKVR VIII 1006–1009; XV 95 (Matti Kuusen kompilaatio Gananderin irtosäkeistä); Porthanin kokoelmista ks. esim. Hakamies 2008.

kuuluisa kuningas, sotiherra Suomen niemen”, ”Iivana on miän isäntä, miän on kuulusa kuningas”, ”Katri kuuluisa kuningas” tai yleisempiä muotoiluja ”Meidän kudroipää kuningas”, ”Venähen kuningas viekas”.²⁸⁴ Toisin kuin *Kaarle-herttuan runon* alussa, nimeävä aloitusformula on itämerensuomalaisissa suullisissa runoissa kuitenkin tyyppillisesti ainoastaan yhden tai kahden säkeen mittainen (”Annikainen neito nuori”, ”Neitsyt Maaria emonen, rakas äiti armollinen”). Herttuan nelisäkeinen esittely rinnastuukin pituutensa puolesta ennemminkin 1600-luvun kuninkaalle osoitettuihin oppineisiin runoihin – joissa on myös samankaltaisia formuloita – sekä pitkiin viralliset asetukset ja kirjeet aloittaviin hallitsijan nimeäviin litanioihin, jotka luettelevat eri arvonimet ja hallintoalueet. 1600-luvun kuluessa jälkimmäisistä kehittyi jopa kuninkaan nimen jälkeen kalevalamitan kaltaista rytmistä muotoa hakeva versio (rinnalla nykykielinen selvennös):

Me Gustaff Adolph
 Jumalan armosta Ruotzin,
 Göthin ia Wendin, Cuningas,
 Suriförsti Suomen Maalle,
 Eestin maalle ja Carelin,
 Herra Ingermannin maalle etc.²⁸⁵

Me Kustaa Adolf
 Jumalan armosta Ruotsin,
 Göötin ja Vendin kuningas,
 Suuriruhtinas Suomen maalle,
 Eesti maalle ja Karjalan
 Herra Inkerin maalle etc.

Suora tekstuaalista yhteyttä kuningaslitanioihin ei silti runossa ole. Enemminkin herttuan esittely käyttää hyväkseen uskonnollisia formuloita (kultainen kuningas, *rex aureus*; kunnian kuningas, *rex glorie*). Kultaisia kuninkaita ovat myöhemmin tallennetuissa suullisissa kalevalamittaisissa runoissa Luojan lisäksi erityisesti tämän kanssa osin synonyyminen Ukko sekä Tapio, metsän kultainen kuningas.²⁸⁶ Toinen yleinen muotoilu sekä kalevalamittaisen oppineen että kansanomaisen runon puitteissa on yhtä lailla alkusoinnullinen ”kuuluisa kuningas”²⁸⁷, joka

284 Esim. SKVR I2 1040; I2 1044; III1 4; III2 1395; 2370.

285 VKK AHF-1628-74; ks. Kallio 2015b, 19–21.

286 SKVR-tietokanta, haut: ”+kulta* +kuning*”, ”+kulda* +kuning*”.

287 Esim. Martinius 1968, 113–122; SKVR VIII 990.

onkin herttuan epiteettinä Porthanin toisinnossa. *Kaarle-herttuan runo* jatkuu laivojen varustamisen kuvauksella:

Hangiskeli Hahdeians	valmisteli haahti-laivojaan,
Laitteli Laiwoians	laitteli (varusteli) laivojansa,
Tyrin warta valmisteli,	peräsimen vartta valmisteli,
Suomen tielle toimitteli,	Suomen tielle toimitteli.
Oijensi pisimät Pielet,	Ojensi pisimmät pielet,
Suurten Hahtein Hartioiill,	suurten haahtein hartioille,
Ylensi <i>Puriet</i> punaiset,	ylensi purjeet punaiset,
Kirjoi-Raacansa rakensi:	kirjotut purjeensa ²⁸⁸ rakensi:

Laivojen varustelun kuvaukseen asiantuntevasti käytetyt termit ovat vanhaa, osin ruotsalaisperäistä merenkulun sanastoa (tyri-styre; raakapurje-råsegel). Kuvaus korostaa laivaston komeutta ja juhlavuutta: purjeet ovat värjättyjä ja kirjavia, suurten laivojen pielet ovat pitkät. Myöhemmissä suullisissa kalevalamittaisissa sotaretkikuvauksissa laivojen varustelun kuvaukset ovat usein lyhyempiä ja metaforisempia: ”Pani purjeen puun nenähän, Vaatteen varpasen varahe, Laski laivoja vesillä, Nuinkuin sotka poikiahen, Tavi luopi lapsiaan.”²⁸⁹ Kaarle-herttuan laivaston liikkeistä ja laadusta oltiin yksityiskohtaisen kiinnostuneita myös tapahtuma-ajan kirjeissä.²⁹⁰ Laivojen varustelun jälkeen koittaa matkaan lähdön aika.

Tuimast sijt tulit Wenhet,	tuimasti siitä tulivat veneet,
Hartast myös Hahdet suuret	hartaasti (voimakkaasti) myös suuret haahdet,
Cowasti ison cocoiset,	kovasti ison kokoiset,
Picaisesti pitkät Järwet,	pikaisesti pitkät järwet,
Läpi laski Lainehita,	läpi laski laineita,

288 Punaisen purjeen kertosanaksi asettava ”kirjoi-raaca” tarkoittanee ennemminkin kirjavaksi kudottua raakapurjetta kuin raakaa eli maston vaakasuoraa osaa.

289 SKVR 12 1051, hakasulkeet poistettu.

290 SRA Arvid Henriksson Tavasts samling, vol. 1, Arvid Henrikinpoika Tawast Ivar Arvidinpoika Tawastille 2.7.1599, Viipuri; SRA Avskriftsamlingar efter 1520, vol. 13: Gödik Finckes registratur 1598–1599; ks. myös Lappalainen 2009, 212, 218. Ulla Koskiselä kiitos huomiosta ja viitteistä.

Cohdastansa coucku paicat,	kohdastansa koukkupaikat (mutkaiset paikat),
Järiestänsä Järwet suuret,	järjestänsä järvet suuret,
Syrjällänsä sywimmät Sundit.	syryjällänsä sywimmät salmet.
Calliot waelsi caarittain,	Kalliot vaelsi kiertäen,
Carttain Taittet taamba,	karttain mutkat taaempaa,
Paitzi juoxit Paxut Mäet,	juoksivat ohi paksujen mäkien,
Siwuitzen sitkiät Wuoret,	sivuitse sitkeiden vuorien.

Laivamatkan kuvaus on siirtymä tutusta vieraaseen ja vaarallisempaan, samankaltaisesti kuin usein myöhemmin tallentuneissa mytologisissa laivaretken kuvauksissa maavesiltä merivesille, merivesiltä selän vesille.²⁹¹ *Kaarle-herttuan runossa* tie kulkee järviltä merelle, kalastuspaikoilta suurille salmille ja niiltä eteenpäin kallioiden ohi. Runon Porthanin koelmiin tallentunut toisinto kertoo soutajina (ja oppaina) olleen vaikeissa paikoissa ”suomen vaimojen”, joten tässä versiossa hyökkävään laivastoon kuuluu jossain roolissa myös suomalaisia. Lopulta laivaston kuvataan rantautuvan Turun kaupungin kupeeseen.

Randahan sijt Laiwoia rakensi,	Rantaan siitä laivoja rakensi (asetti),
Tuli Turun-Wierrahaxi,	tuli Turun-vieraaksi,
Suomen suurexi Hywäxi	Suomen suureksi hyväksi,
Linnan lijaxi Wierrahaxi.	linnan liiaksi vieraaksi. ²⁹²
Suomehen sijt saatuansa,	Suomeen siitä saatuansa,
Papin Luotohon panduansa,	[laivansa] Papinluotoon pantuansa,
Ruskian Calliohon ruwettuansa,	Ruskiankallioon ruvettuansa,
Linnan alla tulduansa,	linnan alle tultuansa,
Leijrins lewitti Kedolle,	leirinsä levitti kedolle,
Meren rannalle rakensi,	meren rannalle rakensi,
[A]nckurins asetti merheen,	ankkurinsa asetti mereen,
Maalle carwahti Cappalehens,	veti maalle tykkinsä (kappale=styk),

291 Ks. SKVR-tietokanta, runotyypin *Laivaretki*.

292 Salminen (1934, 318) tulkitsee ”liiaksi vierahaksi”.

Laiwans kijnitti Lainehille,
Wenhens istutti Wesille

laivansa kiinnitti laineille,
veneensä istutti vesille.

Kaarlen laivasto saapui Turkuun, ankkuroitui kaupungin sivulle ja leiriytyi kedolle. Rantautumisen kuvaus on kalevalamittaiseksi runoksi poikkeuksen yksityiskohtainen ja todellisiin paikkoihin (Papinluoto, Ruskian kallio, Keto) sidottu. Historiallisessa runossa paikkojen merkitystä voi tarkastella kahdesta suunnasta. Joskus voi olla, että kuvaus on tosi: näin tapahtui, ja ne, jotka olivat tapahtumaa seuraamassa, sepittivät runon tai tarinan, joka tallensi yksityiskohtaisesti tapahtuneen. Usein suullisen perinteen paikat ovat kuitenkin häilyviä: tarina voi kulkea seudulta toiselle ja tulla muokatuksi kunkin seudun nimistön ja maiseman mukaisesti, tai samallakin seudulla voidaan kertoa samasta tarinasta eri paikkoihin sitoutuvia versioita.²⁹³ On todettu, että *Kaarle-herttuan runon* kuvaus noudattelee joissain kohden tarkasti historiallisissa lähteissä kuvattuja tapahtumia, toisissa eroaa niistä oikoen, yhdistellen ja muunnellen.²⁹⁴ Olennaisinta on tässä kohden huomata, että sata vuotta runossa kuvattujen tapahtumien jälkeen sen kirjoittaja halusi sitoa tapahtumat tarkasti nimettyihin kohteisiin eli pitää kuvauksen mahdollisimman paikallisena ja sävyltään realistisena. Jos runotraditio ei ollut saanut alkuaan heti tapahtumien jälkeen, täytyi kirjoittajan sepittää runonsa suullisen proosakerronnan tai kirjallisten lähteiden pohjalta. Yksityiskohtaisen runon sata vuotta myöhemmälle sepittämiselle on tosin hankala keksiä selvää motivaatiota.

Runo jatkuu maihinnousun äänekkyuden ja komeuden kuvauksella: koko ranta raikui miehistön rantautuessa laukausten saattelmana.

Randa raskui, Meri häälyi,

Ranta raksui (raskui), meri piti
ääntä,

Calliot cowin caiasit,
Hahdet hartasti wapisit,
Pyszyt parwuit Partahilla,

kalliot kovin kajasi,
haahdet hartaasti vapisi,
pyssyt parkuivat (laivojen) partailla.

293 Ks. esim. Honko 1979; Lehtipuro 1982, 45-47; Siikala 1984.

294 Salminen 1934, 321-323, Krohn 1862, 20-25; ks. Lappalainen 2009, 206-252.

Astui sijt Maalle Manderelle,	Astui siitä maalle, mantereelle,
Jstuden Jsposten Mäelle,	istui Isposten mäelle,
Hengeänsä wetämähän,	henkeänsä vetämähän,
Jalcoiansa lewättämän,	jalkojansa lepuuttamaan.

Jakson alku muistuttaa esimerkiksi Jeesuksen ylösnousemusta Salamniuksen *Ilo-laulussa* ja myöhempien loitsujen *Jumalan tunti* -aihelmaa sekä pahan karkoittamista ”Herran hengellä hyvällä”, jolloin ”Linnat liikui, jäätki järski, kalliot kaheksi halkes”.²⁹⁵

Runon tapahtumien paikkaan sitominen jatkuu: maihin noustuaan herttua seisautui Ilpoisten (Ispoisten) mäellä, mistä hän historiallisten lähteidenkin mukaan lähetti toisen varoituskirjeensä.²⁹⁶

Lähetti Kirjan kijruhusti,	Lähetti kirjan kiireesti,
Warhain Paperin rahdun,	varhain paperin rahdun,
Nopiasti hyvän sanomansa,	nopeasti hyvän sanomansa,
Caunin cullaisen Puhensa,	kauniin kultaisen puheensa
Suomen Sonnein Kylihin,	Suomen poikien kyliin,
Surten Sangarten Salihin,	suurten sankarien saliin,
Tothollarein Tupihin,	valtioonhoitajien (ståthållare) tupiin,
Linnan wahwinden Wajoihin,	linnan vahvinten vajoihin:

Myöhemmissä suullisissa runoissa kirjeistä tai kirjoitetuista viesteistä puhutaan tyypillisesti kirjoina. *Kaarle-herttuan runossa* viestin kuvaus aloitetaan juuri tällä sanalla, mutta säe saa peräänsä kolme rinnakkais-säettä: herttua lähettää kirjan, paperin rahdun, hyvän sanoman eli kauniin kultaisen puheen. Kaksi ensimmäistä korostavat viestin kirjoitettua, materiaalista luonnetta, kaksi jälkimmäistä taas puhuttua. ”Sanoma” kuulostaa äkkiseltään modernilta ”viestin” vastineelta, mutta erityisesti puheen paralleelina pohjalla oleva sanan rakenne käy selväksi: ’sano-ma’ on jonkun sanoma viesti, joka tässä välitetään kirjeen ja kirjeen

295 SKVR VII4 1750; ks. myös esim. SKVR V2 2584; VII1 909 (Kullervon soittaessa ”suo schorahti, mua järähti, kankaspa vastah on kajahti. Ottipo olkisen orihen, ajoi, jotta uallot halkei, rannat vettä vieb-rajeli, linnat liikkui, järvet järski, vuoret vaskiset vapisi, linnan torit torkahтели.”)

296 Lappalainen 2009, 209–211; Salminen 1934, 21.

lukevan viestinviejän välityksellä. Suullinen muoto on yhtä olennainen puoli viestiä kuin kirjoitettu. Runo korostaa myös, että sanoma on hyvä, kaunis ja kultainen, jalo ja hyvänsuopa. Kuten viesti, myös vastaanottajat ja näiden asuinpaikat nimetään neljällä rinnakkaisella säkeellä. Vastapuolella ei ole keitä hyvänsä, vaan suuria sankareita ja valtionhoitajia. Viesti vaikuttaa rauhanomaiselta:

Enmä tullut Sotia warten, Engä warten Tappelusta, Waan Suome sowittaman,	En mä tullut sotia varten, enkä varten tappeluita, Vaan Suomeen/Suomea sovittamaan,
Angaroita asettaman, Tappeluxia taittamahan, Rijdoia ratki rickomahan,	ankaroita (tekoja) asettamaan, tappeluita taittamaan, riitoja ratki rikkomaan (ratkaisemaan),
Wäriä oikein kändämähän, Tottelemattomia torumahan,	vääriä oikein kääntämään, tottelemattomia torumaan.

Tämä pitkä viestiä kuvaava jakso puuttuu runon myöhemmästä toisinnosta. Ensisilmäyksellä jakso näyttää sovinnolliselta: oikeamielinen, sota kaihtava tuomari on tulossa sovittamaan itäisen maakunnan kohdilleen, ratkomaan riidat ja tappelut, kääntämään vääryydet ja torumaan väärin tehneitä. Sävyä on kuitenkin aikalaisyleisön korvissa epäilemättä muokannut se, että jakso käyttää suoraan hyväkseen kahta 1500-luvun lopulla käsikirjoitukseen kirjoitettua helatorstaihymnin säettä. Hymnissä Kristus tulee lopulta siunaamaan ja kutsumaan taivaan kunniaan siunatut – ja tuomitsemaan tuomitut, kiroamaan kirotut. Tässä yhteydessä tuomitseminen ei tarkoita niinkään syyllisyyden punnitsemista, vaan rangaistuksen langettamista.

Tuomittavien käsittely alkaa hymnissä säkeillä, jotka *Kaarle-herttuan runossa* on sijoitettu vähän eri muodossa viestin alku- ja loppupuolelle: ”väri oikein wändämen, Ja angaroita asettaman”. Helatorstaihymnin varhaisen tunnettuuden puolesta puhuu se, että Hemminki Maskulainen muokkasi sen pohjalta vuoden 1605 virsikirjaan yhä samoja säkeitä sisältävän virren – ja uudesta versiosta huolimatta Olaus Elimaeus

liitti hymnin virsikirjan vuoden 1621 painokseen.²⁹⁷ Hymni sisältyi 1600-luvun virsikirjoihin Elimaeuksen virsikirjasta lähtien; se saattoi olla laajasti tuttu jo runon kuvaamien tapahtumien aikaan. Runouden lajeja ja muotoja koskevan aikalaisymmärryksen kannalta mielenkiintoista on, että vuoden 1699 *Kaarle-herttuan runon* kirjoittaja tai runon aikaisempi sepittäjä katsoi kalevalamittaan nojaavan, mutta jambisen ja riimillisen hymnin ja kalevalamittaisen suullisen tyyllisen runon olevan lainauksin rinnastettavissa olevia muotoja.

Helatorstaihymnin alulle ”Hyvä herra herra Christ, Se suuri cunnian cuningas” on sukua myös *Kaarle-herttuan runon* aloittava ja sen myötä toistuva puhutteluformula ”Hyvä Herra Hertu Carle, Ruotzin Cullanen Cuningas”. Kaarle-herttuan toiminta rinnastuu runossa Jeesuksen rooliin viimeisellä tuomiolla ja vastapuoli jo tässä kohden helvettiin joutuviin pahantekijöihin.

Kaarle-herttua itse vetosi Suomen pakanalliseen menneisyyteen ja ruotsalaisiin kristinuskon tuojina puhuessaan vuonna 1596 Suomen omavaltaiseksi syyttämälleen aatelille. Hänen ääneen lausuttuna päämääränään vuoden 1597 hyökkäyksessä oli, kuvaa Mirkka Lappalainen, lopettaa ”kurjat murhatyöt ja verenvuodatus”. Torvensoittajan Turun linnan päällikkö Arvid Stålargille tuomassa kirjeessä herttua ”vakuutti tulleensa Suomeen rauhanomaisissa aikeissa, poistamaan laittomuuden, suojelemaan syyttömiä ja rankaisemaan niitä, joiden syytä verenvuodatus oli”.²⁹⁸ *Kaarle-herttuan runon* kytkeytyminen helatorstaivirren asetelmaan on siten täysin linjassa sen kuvan kanssa, jonka herttua itse halusi omasta toiminnastaan antaa.

Huomattavaa on, että Kaarle-herttuan vastapuolta käskynhaltija (ståthållare) Klaus Flemingiä (noin 1535–1597) ei runossa suoraan mainita, vaan viitataan ainoastaan Suomen poikiin ja valtionhoitajien (tothollarein) tupiin. Tämä saattaa liittyä siihen, että ennen runon kuvaamia vaiheita Fleming oli juuri menehtynyt ja Turun linnaa emännöi hänen puolisonsa Ebba Stenbock; toisen, vuoden 1599 Turun valloituksen

297 Elimaeus 1621, 78r; Maskulainen 1607, 146v–147r; ks. myös Kurvinen 1929, 359–360; Rapola 1934.

298 Lappalainen 2009, 157, 206–207.

jälkeen taas Kaarle teloitutti Flemingin vasta antautuneen pojan Johan Flemingin. Linnan valloittaminen vastustajan leskeltä ja hänen antautuneen poikansa aikalaisia kauhistuttanut teloitus olivat kaukana teoista, joita olisi runossa voinut ylistää.²⁹⁹

Sankareista tai valtionhoitajista ei hymniviitteen jälkeen enää puhuta, vaan vastapuolen häpeämättömyys ja aggressiivisuus tehdään selväksi:

Jlkiät sijt Jsännät Linnan,	Siitä ilkeät linnan isännät
Pappein Poiat pannaiset,	pappien pojat pannahiset
Turun Suutarritten sugusta,	Turun suutarien suvusta,
Caria coiran Codosta,	karja-koiran kodista,
Cowasti cowat puhelit,	kovasti kovat puhuivat
Häijysti Häpiämättömät,	häijysti häpeämättömät,
Waliusti waliut wastaisit,	valjusti valjut vastailivat,
Pahasti pahan tapaiset,	pahasti pahantapaiset.
Purit Huulda, wäristit päätä,	Purivat huulta, väristivät päätä,
Callistelit Callojansa,	kallistelivat kallojansa,
Mulistelit Muotoansa,	mullistelivat muotoansa,
Ruotzin Sotan wastan,	Ruotsin sotaa vastaan:
Hertuan Merhen heitämme,	herttuan mereen heitämme,
Hahdet Halgoxi ricomme,	haahdet haloiksi rikomme,
Wenhet säriemme wesille.	veneet särjemme vesille

Linnan isännät ja pappien pojat alennetaan suutarien sukuun ja paimenten tai näiden koirien majoista lähtöisin oleviksi. Turkulaisten pahantapaisuutta korostetaan kautta jakson: ilkeät, pannahiset, kovat, häpeämättömät, valjut, pahantapaiset miehet vastaavat herttuan sovinnoneleeseen – tai tuomiouhkaukseen – kovasti, häpeämättömästi, valjusti, pahasti, kasvojaan hirvittäväällä tavalla raivosta vääntäen. He uhkaavat heittää herttuan mereen ja rikkoa hänen laivansa.

299 Ks. Lahtinen 2007a, 70–80, 102–107; Lappalainen 2009, 252; Tarkiainen 2001. Kiitos Anu Lahtiselle ajatuksesta.

Hyvä Herra Hertu Carle,
Ruotzin Cullainen Cuningas,
Se kyll laului Lapsillens,

Puhui Poicaen tygö,
Lähtekämme lijcumahan,
Wahwasti waeldamahan,

Hyvä herra herttua Kaarle,
Ruotsin kultainen kuningas,
sepä lauloi lapsillensa
(miehistölleen)

puhui pojilleen:
Lähtekäämme liikkumaan,
vahvasti vaeltamaan.

Herttua vastaa välitettyyn viestiin rauhallisesti komentamalla joukkonsa liikkeelle. Herttuan käskyyn viitataan sekä laulamisenä että puhumisenä. Resitaationomainen, laulava puhe on voinut olla suurille väkijoukoille puhuttaessa toimiva keino saada ääni kuulumaan. Myöhemmin tallennetussa suullisessa runoudessa laulaminen tarkoittaa usein loitsimista tai maagista vaikuttamista, ja 1900-luvun alussa on tallennettu myös laulettuja loitsuja.³⁰⁰ Toisaalta lapsille laulaminen rinnastuu myös yleisiin kehtolauluformuloihin ("miepä se laulan lapsilleni")³⁰¹ ja niiden kautta kautta hallitsijan ja alamaisen – tässä sotaväen – hierarkkiseen, vanhemman ja lapsen väliseen kaltaiseen suhteeseen. Runon toisessa toisinnossa laulamissäettä ei ole, vaan herttua "Neuvoi sitten huoviansa, Puhui sota palveljoillens." Kummassakin toisinnossa sotajoukko lähtee jotakuinkin samoin säkein liikkeelle:

Culki sijte Cupitzalle,
Harpaisi Hanhen Pajustohon

Crapsais Turun Callioille
Jopa jouduttin Talli Mäkehe
Johon siirsi Laumansa,
Laitti, lewitti Leijrinsä,
Sädän siirsi siwullansa,

Kulki siitä Kupittaalle,
harppasi Hanhipajukkoon (hanhen
pajusto)

krapsasi Turun kalliolle,
jopa jouduttiin Tallimäkeen,
johon siirsi laumansa (sotajoukon),
laitti, levitti leirinsä
sodan (sotajoukkonsa)³⁰² siirsi
sivullensa,

300 Ks. Siikala 1989.

301 Ks. SKVR-tietokanta, haut: "laulan lapselleni", "laulan lapsellen", "laulan lapsellani".

302 Porthanin toisinnossa "Sodan siirsi sivullensa" (SKVR VIII 1008).

Toisen toiselle puolellansa
Siehen Rattat rakensi,
Asetti myös Arckelijns,

Culietti cupari Pyszynsä,
Waiwaisi waski Cappalens:

toisen toiselle puolellensa.
Siihen rattaat rakensi,
asetti myös arckelinsa
(tykistönsä, sotakoneistonsa),
kuljetti kuparipyssynsä,
vaivasi vaskitykkinsä

Herttuan kulku sidotaan jälleen paikalliseen maisemaan: hän kulki Kupittaalle (Kupitsa), Hanhipajustoon, Turun kallioille, ja viimein Tallimäelle, johon leiriytyi. Hän valmisteli joukkonsa ja aseensa, joita kuvataan taas tarkasti ja yksityiskohtaisesti.

Hywä Herra Hertu Carle
Ruotzin Cullainen Cuningas,
Pyszyt päästi pylwimähän,

Nuolet suret culkemahan,
Widiat pitkät wingumahan,

Cupari cowin kilisi,
Cansa caicki Waski torvet,
Puu Pillit pärisit sechan,
Pärmät wahwasti pärisit,

Cansa caicki Calwolaudat.
Orhi hirnuu, Cangas caicui,
Harniskaiset Hartioilla,
Rautamiehet Ratzoilla,
Wahwistetut wahwoil Aseill.

Hyvä herra herttua Kaarle,
Ruotsin kultainen kuningas,
päästi pyssyt pylvimään
(ampumaan),
nuolet suuret kulkemaan,
pitkät vitjat vinkumaan
(ketjuammus?),
Kupari kovin kilisi,
sekä kaikki vaskitorvet,
puupillit pärisi sekaan,
pärmät (nahat, rummun kalvot)
vahvasti pärisi
sekä kaikki kalvolaudat (rummut).
Ori hirnuu, kangas kaikui,
haarniskat [kaikuivat] hartioilla,
rautamiehet ratsailla,
vahvistetut vahvoilla aseilla.

Sotajoukon kuvaus on komea, sekä visuaalinen että äänellinen, ja laveudessaan ja yksityiskohtaisuudessaan kalevalamittaisen runouden parissa vertaansa vailla. Pyssyt pylvivät, pitkät nuolen vitsat vinkuvat, kupari kilisee. Vaskiset torvet, puiset pillit ja rummut soivat. Orit hirnuvat aseilla ja haarniskoilla varustettujen miesten alla, koko sotajoukko kaikuu.

Hyvä Herra Hertu Carle,
Ruotzin Cullainen Cuningas,
Otta Tulda tuttisestans,
Wäkewitå wierrestånså,
Hampunuorran Hartioildansa,
Wyöldånså Wiritys nuorran,
Cohta rutia rakensi,
Wånckipannun panepi,
Cowin sijt kirppuisit kipinät,
Luodit läxit lendämähån,
Sauwu sateli peråstä;
Siwut poicki Miehet silloin,
Surmattijn

Hyvä herra herttua Kaarle,
Ruotsin kultainen kuningas,
Otti tulta kuontalosta (tutti, tott)
väkeviä viereltånså(?),
hampunuoran hartioiltansa,
vyöltånså virityснуoran:
kohta ruutia rakensi,
pani wånkipannuun,
kovin siitä kirpusi kipinät,
luodit läksi lentämään,
savu sateli peråstä.
Sivut poikki miehet silloin,
surmattiin.

Kaiken sotajoukkojen komeuden keskellä herttua virittää aseensa. Hän ottaa tulta, hamppunuoraa sytytinlangaksi ja ruutia, panee ruudin wånkipannuun ja laukaisee. Runon tämä versio loppuu lakonisesti: vastapuolen miehet katkottiin kahtia, surmattiin. Näyttää siltä, että kirjuri oli tarkoitus vielä jatkaa runoa, sillä teksti päättyy puolikkaaseen säkeeseen, mikä ei ole sen koommin suullisen kuin kirjalliseen aikalaisrunouden tyylikeino. Sen sijaan esimerkiksi virsikirjojen sivujen – ja *Surmavirren* käsikirjoitusten – lopussa oli usein seuraavalla sivulla jatkuvan runon ensimmäisen säkeen alkupuolisko. Porthanin kokoelman toisinnossa sotajoukon kuvaus rajoittuu vain muutamaan soittimia kuvaavaan säkeeseen, mutta taistelua pyssyyn ja jalkajousin kuvataan hieman monisanaisemmin, ja lopuksi kerrotaan, minne soihin ja alhoihin linnan ”isot isännät”, ”Kurci”, ”Arvei”, ”Harteviki” ja muut eli Kaarle-herttuan voittaman suomalaisen aateliston keskeishahmot päättyivät. Kaksi näistä säkeistä mainitaan myös noin vuonna 1750 laaditussa Laitilan seurakuntaa ja sinne haudattuja aatelisiä kuvaavassa muistelmassa *Antiquiteter i Lätala Moder kyrcka*: ”Hardtvjk pääsi Havistohon, Kurcki Kuusistohon.”³⁰³

303 SKVR VIII 1007.

Kalevalamittaisten runojen kontekstissa *Kaarle-herttuan runoon* sisältyy poikkeuksellisen yksityiskohtaisia varustautumis-, purjehtimis- ja sotimiskohtauksia. Monessa muussa suhteessa *Kaarle-herttuan runon* kerronta on samanlaista kuin lähialueiden suullisen runon. Kuvaus keskittyy tapahtumiin ja aineelliseen maailmaan: tunteita ei juuri erikseen kuvata, vaan ne ovat tarvittaessa kuultavissa laulajan tai kertojan äänestä tai pääteltävissä aineellisesta kuvauksesta.

KAARLE-HERTTUAN RUNON TOISINNOT JA RUNOKIELI

Varhaisin *Kaarle-herttuan runon* versio on pituudeltaan 121 säettä ja myöhempi Porthanin papereista löydetty 81 säettä. Yhteisiä samoja tai samankaltaisia säkeitä runoilla on ainoastaan 26, joskin nämä osuvat usein keskeisten teemojen alkuihin. Kummassakin on toisesta puuttuvia teemoja, mutta silti runojen juonenkulku on sama. Jos runot yhdistää, saa 181 säettä pitkän hieman monisanaisemman tarinan. Lisäksi runon säkeitä löytyy kymmenittäin myös Christfried Gananderin suomen kielen sanakirjasta vuodelta 1786. Nämä liittyvät pääosin Porthanin papereista löytyneeseen toisintoon: sanamuodot ovat samoja, kirjoitusasut erilaisia. Kaikki Gananderin sanakirjasta löytyvät, tavalla tai toisella *Kaarle-herttuan runoon* yhdistettävissä olevat säkeet eivät ole kuitenkaan sovitettavissa olemassa olevien toisintojen puitteisiin.³⁰⁴ Voi siis hyvin olla, että Kaarle-herttuasta ja kenties muistakin samanaikaisista ja edeltävistä ruhtinaista ja sotaherroista on sepitetty eri aikoina erilaisia, eri tapahtumiin liittyviä ja jopa päähenkilöitään eri kannoilta kuvaavia runoja.

Kahden sangen erilaisen täyspitkän toisinnon tallentuminen viittaa joka tapauksessa siihen, että runo ei ole elänyt käsikirjoituksesta toiseen kopioituna muistiinpanona vaan suullisena, esityksestä ja laulajasta toiseen varioivana runona. Vertailukohtia löytyy helposti sekä pitkistä historiallisista että myyttisistä runoista, jotka saattoivat eri laulajilla muodostua hyvinkin erilaisiksi kokonaisuuksiksi. Esimerkiksi vianankarjalaisen Martiska Karjalaisen sepittämä porovirsi levisi nopeasti erilaisiksi paikallisiksi ja laulajakohtaisiksi versioiksi.³⁰⁵

304 SKVR XV 95.

305 Tarkka 2005, 329–353; ks. myös Saarinen 1988.

Kaarle-herttuan runon kummankin toisinnon runomitta on hyvin lähellä suullista kalevalamittaa. Tässä ne eroavat edellisessä luvussa käsitellyistä 1600-luvun oppineista kirjallisista runoista, joissa kalevalamitta oli vuosisadan loppuvuosikymmenille asti usein tavuluvultaan tiukan säännöllistä, murrelmasäikeitä karttavaa ja riimeillä varustettua. Rinnakkaissäikeiden käyttö on *Kaarle-herttuan runon* ensimmäisessä toisinnossa kuitenkin runsasta, runsaampaa kuin yleensä kansanrunoissa. Tyypillisesti asia ilmaistaan neljällä rinnakkaisella säkeellä, mikä tekee muodosta tyypillistä suullista kalevalamittaista runoa säännöllisemmän ja vaikutelmasta kirjallisemman. Väinö Salminen myös huomautti, että paikoin runossa esiintyy varhaiselle kirjakielelle tyypillisiä muotoja (”puhui poicaen tygö”).³⁰⁶ Paralleelisten säikeiden jaksoja lukiessa mieleen tulee paikoin suullisen runon sijasta Elias Lönnrotin kertorakenteiltaan ylenpalttinen *Kalevala* tai Ericus Justanderin jäljessä käsiteltävä onnitteleuruno. Nelisäkeinen kertorakenne murtuu kuitenkin riittävän usein, jotta täysin pysyvää vaikutelmaa nelisäkeisistä säikeistöistä ei pääse syntymään. Neljän säkeen jaksoja ei myöskään ole sidottu toisiinsa riimin käytöllä, vaikka samankaltaiset säerakenteet ja sanamuodot johtavat paikoin riimin kaltaisiin satunnaisempiin rakenteisiin. Porthanin versiossa nelisäerakennetta ei ole, ja se on lähempänä suulliselle runolle ominaista hieman vähäsanaisempaa, kertorakenteiltaan epäsäännöllisempää tyyliä.

1600-luvun oppineen runouden valtavirrasta *Kaarle-herttuan runo* erottuu myös säännöllisen murrelmasäikeiden käytön sekä säikeiden suullisen kaltaisen tavumäärän variaation puolesta. Säkeissä on, tulkinnosta riippuen, jopa kuudesta kymmeneen tavua. Kahdeksantavuista lyhyemmät säkeet ovat lähes poikkeuksetta tulkittavissa kahdeksantavuisista säikeistä lyhentyneiksi – säkeen taustalla on hahmotettavissa kahdeksantavuinen, pidempi rakenne. Alkusointua on runsaasti: vanhemman toisinnon 121 säkeestä 91 % on alkusointuisia, Porthanin toisinnossa 90 %. Tämä asettuu suullisen kalevalamittaisen epiikan (keskimäärin 80 %) ja liioitellun alkusointuisten oppineiden paririimien ja

306 Salminen 1934, 323.

kalevalamitan mukailujen (jopa 97 %) välille.³⁰⁷ Säkeiden kaikkia sanoja ei ole kuitenkaan pyritty saamaan alkusointuisiksi.

Runon mitta on pääosin klassista kalevalamittaa. Välillä säkeen viimeinen tavu jää pois tai sana esiintyy runokieltä lyhyemmässä muodossa (”Laitteli Laiwoians”; Porthanin toisinnossa ”Laitlexi laivojansa”). Tämä on tyypillistä kirjoitetulle ja sanellulle suulliselle runolle: jopa suullisen runon käyttäjät itse tapaavat jättää keveämpiä tai ainoastaan lauluun liittyviä tavuja pois runoja kirjoittaessaan.³⁰⁸ *Kaarle-herttuan runossa* on myös säkeitä, jotka poikkeavat suullisen kalevalamitan tavu-painojärjestelmästä tai sille tyypillisistä lauserakenteista. Runon rakenteen perusteella näyttääkin todennäköiseltä, että vanhimman kirjallisen version – tai jonkun sitä edeltävän version – luoja on tuntenut sekä suullisen runouden että kirjallisen runouden konventioita. Pohjalla tuntuu olevan suullisen runon yleisempi kalevalamittainen tai *Kaarle-herttuan* liittyvä perinne, jota on muokattu nelisäkeiseen rakenteeseen välillä säkeitä suullisen runon kannalta kömpelöstikin luoden tai muotoillen. Suurimmalle osalle säkeitä ja teemoja ei myöskään ole vastineita myöhemmin tallennetuissa suullisissa runoissa. Toisaalta kirjoittaja ei ole pyrkinyt kirjalliselle aikalaisrunoudelle tyypilliseen riimin käyttöön tai säntillisen kahdeksantavuiseen trokeesäkeeseen. Nelisäkeisyyteen pyrkimistä voisi silti ajatella yhtenä keinona lisätä kirjallista painokkuutta muuten tyyliltään suulliselle runolle.

Kaksi erilaista toisintoa ja yksi parin säkeen maininta aivan toisessa yhteydessä viittaa variaationsa puolesta runon käyttöön suullisen kulttuurin piirissä, mutta ei ole selvää, keiden suullisen kulttuurin: talonpoikien, papiston, porvariston, suomenkielisen aateliston, vai näistä useamman? Ensimmäisen runon tallentumisyyhteys viittaa paikalliseen kirkolliseen kontekstiin; toisaalta juuri kirkonmiehille levitettiin 1600-luvun loppupuolella valtakunnallisia kehotuksia tallentaa muinaismuistoja.³⁰⁹ Mihinkään keruutyöhön ei pöytäkirjojen sekaan sijoittuva teksti kuitenkaan viittaa. Selvältä joka tapauksessa vaikuttaa se, että

307 Ks. s. 336, 340.

308 Esim. Foley 2004, 149–151; Niemi 1998, 33, 38–39.

309 Sarajas 1956, 58–71.

runo on ollut paikallisella tasolla merkittävä – pitkät, yksityiskohtaiset, paikallishistoriaan sitoutuvat tallenteet ovat molemmat Turusta.

KUNINGASRUNOT SUULLISESSA PERINTEESSÄ

Kaarle-herttuan runo on pisin, mutta ei suinkaan ainoa uuden ajan alun kuninkaita käsittelevä suullinen tai kirjallinen runo. 1600- ja 1700-luvulla oppineet sepittivät Ruotsin kuninkaille lukuisia onnittele- ja ylistysrunoja, ja Ericus Justanderin (1654) runosta lähtien näissä tyypillisesti käytettiin kalevalamittaa tai ainakin alkusointua ja trokeesäettä. Etenkin 1800-luvulla taas tallennettiin suullisesta perinteestä pääosin vähän myöhempiin hallitsijoihin – sekä Ruotsin että Venäjän – liittyviä suullisia runoja.

Kaarle-herttuan sotaretkestä Riikaan (1605) on tallennettu vuoden 1870 tienoilla mahdollisesti Savosta C. A. Gottlundin kokoelmiin ilmeisen suullinen runo, jonka aloitusformula ja purjehdusteemat osuvat sangen lähelle *Kaarle-herttuan runoa*:

Hyvä herra, Hert Caarle,
Ruotsin kuuluisa kuninkas,
Laski laivoja merelle -
Laski laivan, laski toisen,
Laski kohta kolmanenkin.
Nyt on laivoja merellä,
Kuin ol' saaria selillä;
Nyt ol' mastoja merellä,
Kuin on honkia salolla.
Tullaxensa toivotteli
Alle riskin Rian linnan.
Ampui kerran, ampu toisen,
Ampui kohta kolmanenkin;
Linnan tornit totkahteli,
Linnan vallitkin vapisi.
Ambui rikki ringiportin.
Moni mies, moni hevonen,
Moni kaunis kannusjalka,

Mennyn alle märkänöpi,
Haon alle happanopi;
Alle linnan ammuttiini,
Tapettini tappelussa.
Moni rouva poikoansa
Itkiä tihertelöipi.
Tämä riskin Rian herra,
Puolan pumpula puhupi:
Hyvä herra, Herta Caarle,
Ruotsin kultainen kuninkas,
Tule siivolla sisälleen,
Älä pyri pyssyn kansa,
On olutta juuvaxeisi,
Mette kyllä syyvexäisi;
Ei mäsi merestä puutu,
Olut Rian kaupungista.³¹⁰

Männyn alle märkänävät miehet ja näitä itkevät naiset ovat paralleelisia *Kaarle-herttuan runon* Porthanin toisinnon loppuosion kuka mihinkin kuusikkoon, alhoon tai haavikkoon karkuun pääseville suomalaisille aatelisille sekä Viipurissa ja Narvassa mestattuja miehiään valittaville naisille. Vaikka Kaarle-herttuan Riian sotaretki epäonnistui, kuvaa suullinen runo sen menestyksekkäänä.³¹¹

Suullinen savolaisruno on lyhyempi, ja sen kuvaus on sekä paikkojen että tapahtumien kannalta huomattavasti yleisempää ja suurpiirteisempää kuin *Kaarle-herttuan runon*. Runon tyylipiirteet ja runokieli vastaavat tyyppillisiä suullisen runon piirteitä. Paralleelijaksot ovat kahdesta neljään säkeen pituisia. Vaikka runotoisintoja on vain yksi, se antaa olettaa, että herttuankin sotaretkistä on voitu laulaa aikanaan laajemmaltikin. Pieni viite laajempaan historialliseen runostoon sisältyy myös *Kaarle-herttuan runon* toiseen pidempään toisintoon. Porthanin kokoelmista löytyvän runon lopussa herttuan matka jatkuu Viipuriin,

310 SKVR VI1 161.

311 Ks. Lappalainen 2009, 268–270.

historiallisten tapahtumien kulkua seuraten. Runon jälkeen on kuitenkin erillinen Jaakko Ilkkaan liittyvä runonpätkä ("Ilcka ilkiä isändä"), ja sen jälkeen mahdollisesti otsikoksi tarkoitettu, alleviivattu "Öfwer Narva Slag", joka saattaisi viitata jälleen johonkin erilliseen taistelurunoon.³¹² Joka tapauksessa suullinen 1800-luvun lopun toisinto viittaa siihen, että historiallisen tapahtuman tai henkilön muisto on voinut säilyä runostossa miltei kolmesataa vuotta. Tämä on kuitenkin ainoa Kaarle-herttuaan selkeästi liittyvä myöhemmin tallentunut suullinen runo. Esimerkiksi Kaarle XII:sta, Pietari Suuresta, Jacob de la Gardiesta ja Katariina Suuresta löytyy sitä vastoin melko runsaasti 1800-luvulla tallennettuja kansanomaisia runoaiheita ja toisintoja.³¹³

Kaarle-herttuaan puhuttelu, juonikuvion peruskaari ja purjehduskuvaus kytkevät runon Kaarle-herttuaan Riian retkestä Turun valtausta kuvaavaan runoon, mutta tarina sijoittuu eri paikkaan, se kuvaa kuolemaa elävämmin ja antaa puheenvuoron myös antautuvan kaupungin hallitsijalle. Purjehduksen ja linnan piirityksen teema on 1800-luvulla tallennetuissa kansanrunoissa melko yleinen. Matti Kuusi huomauttaa, miten samat aiheet liittyvät vaihdellen eri hahmoihin: "hyvä herra herttu Kaarle tai jalo herra Jaakko Puntus tai meidän Iivana isäntä tai Petri kuuluisa kuningas tai muu päämies varustaa laivaston ja purjehtii vaikkapa Turun, Viipurin, Narvan tai Riian linnan edustalle. Kun välttämättömät hävyttömyydet on vaihdettu, voittoisa meikäläinen alkaa tyyrätä tykeillä tai panee pyssyt pyykämään, jalot jouset joikumaan, umpiputket ulvomaan, avokurkut ammumaan, ruutikirnut kiljumaan." Runojen näkökulma kulloiseenkin hahmoon riippuu laulajan sijainnista Venäjän tai Ruotsin puolella. Kuusen mukaan tämän tyyppisen runouden vanhimmat viitteet historiaan sijoittuvat 1500-luvun lopulle (*Kaarle-herttuaan runo*), tuoreimmat 1700-luvun alkuun.³¹⁴ On myös runoja, joissa juoni sijoittuu myyttisemmälle tasolle. Inkerissä laulettiin veljen veneenveistosta, jossa vene syntyi vain kolmella kirveeniskulla tai kokonaan iskutta. Veli laskee venon lainehelle, lastaa sen täyteen väkeä ja lähtee soutamaan. Monissa

312 SKVR VIII 1008.

313 SKVR-tietokanta, runotyypit *Iivanan virsi, Jaakko Pontus, Kaarlon sota, Petri kuuluisa kuningas, Rukous isonvihan ajoilta, Sotamiehenotto*.

314 Kuusi 1963, 398–399.

pidemmissä runoissa matkaaajat päätyvät Pentin linnan alle anomaan linnasta lihaa, jonka saamiseksi täytyy löytää jättiläishärälle tappaja. Runon lyhyemmissä versioissa saatetaan matkata vaikka Suomeen.³¹⁵

VIITTEET OPPINEISIIN RUNOIHIN

Hyvin erilainen tyyliltään on Ericus Justanderin painattama onnitteluruno kuningas Kaarle X Kustaan ja Hedvig Eleonoran häihin vuonna 1654. Runo on osa painettua onnittelurunojen vihkosta. Suurin osa runoista on latinaksi, Justanderilta yksi latinaksi ja yksi suomeksi. Suomenkielinen runovihkon viimeinen runo kulkee otsikolla *Imitatio Antiquorum Tavvast-Finnonicorum Runorum*, hämäläis-suomalaisen vanhan runon imitaatio. Runon latinankielinen johdantoteksti on painettu kruunun ja valtakunnanomenan muotoon.

Hywä Herra CARL Cuningas,
Ruotzin röykiä Ruhtinas,
Lähdätti Lawiat Laiwat,
Pani Pyssyt päälle parhat,
Huilut Harput Helisemän,
Trumbut tuimat tömistemän,
Liput Laweet Liehumahan,
Pyssyt paxut pauckumahan;
Tuoman tänne Tyttyräistä,
Halataxens hyppyräistä.
Edes käywäx Geiw Grikin,
Uscoi ulos urhollisen,
Hamast Holstenin huonesta
Caimaman culd' Cumpanista.
Toipa tänne tullesansa,
Caunis cullas kijldäwäisen,
hopeess halees hochtawaisen,
HEDWIGIN ELEONORAN,
Trotingixi Neidzen nuoren.

315 Esim. SKVR III 1327, 2346, 4250.

HERRA hurscas holho heitä Votum.
Anna aina neuwoi näitä!
Jotca Jumalalle kelpais
Aina alimmaisi auttais.
Suo heill HERRa hedelmäisi,
Paisumahan perillisi,
Kuista Ruotsin Ruchtinaita,
Casvais corkeit Cuningaita.
HERran huomana Teitä annan,
Terwetyxi caikilt kannan
Suomalaisild, suurest Suomest
Hämeest, Pohjast, Turust tuorest.

Runon ensimmäinen osa on korostuneen maallinen näyttävän kosio-
retken kuvaus laveine laivoineen, raamatullisesti helisevine huiluineen
ja harppuineen, tömisevine trumpuineen, liehuvine lippuineen ja pauk-
kuvine pyssyineen ja kiiltävällä kullalla ja hohtavalla hopealla puettuine
neitsyt-morsiamineen. Runon alun yhtymäkohdat *Kaarle-herttuan ru-
non* moniaistisiin kuvauksiin – kirjutut purjeet, pyssyjen, soitinten ja
sotajoukkojen äänet – ovat ilmeisiä, mutta suoria säetason yhteyksiä
ei ole monta. Toisaalta näihin teemoihin liittyvät säemuodot varioivat
runsaasti myös *Kaarle-herttuan runon* kahden pitkän toisinnon välillä.
Kaarle-kuninkaan runon jälkimmäinen toivotus-osa (*votum*) toivottaa
parille Jumalan varjelusta ja jälkeläisiä ja välittää suomalaisten – hämä-
läisten, pohjalaisten ja turkulaisten – tervehdyksen.

Onnitteluruno on kirjoitettu Hemminki Maskulaisen virsikirjan
esipuheen myötä alkaneen alkusointuisen ja riimillisen kirjallisen
trokeerunon jatkumoon. Runon 31 säkeestä 20 koostuu pelkästään kes-
kenään alkusointuisista sanoista ja alkusoinnollisia on 90,5 % runon sä-
keistä. Riimi yhdistää säntillisesti jokaisen säeparin (morsiamen nimi si-
joittuu omaksi säkeekseen yhden säeparin keskelle). Jokaisessa säkeessä
on kahdeksan tavua, kun taas klassisessa kalevalamitassa tavuja tyypilli-
sesti on vaihdellen kahdeksasta kymmeneen säettä kohden, joskus seit-
semän tai yksitoistakin. Painolliset eli sanan aloittavat tavut on pääosin
sijoitettu runon painollisiin asemiin niiden pituuksista välittämättä:

kalevalamitalle on ominaista lyhyiden painollisten tavujen sijoittaminen eri tavalla kuin pitkien. Joukossa on kuitenkin kolme murrelmasäettä. Pitkä pääpainollinen tavu esiintyy kaksi kertaa myös painottomassa runoasemassa (”Ruotsin röykiä *ruhtinas*”). Kalevalamittaisen runon trokeesäkeet puolittavasta kesuurasta tai pitkien sanojen sijoittamisesta säkeen loppuun ei ole piitattu (”Jotca Jumalalle kelpais”).

Sekä runon sisältö että muoto ovat tarkoin harkittuja ja aikakauden ihanteiden mukaisia. Toini Melander huomauttaa, että runon muoto noudattaa 1600-luvun väitöskirjoissa ja kieliopissa ilmaistujen väljien käsitysten lisäksi yleisempiä eurooppalaisia muotivirtauksia. Muinaisrunot olivat tulleet muotiin oppineessa käytössä myös Ruotsissa. Niihin lisättiin Justanderin tapaan loppuriimi, ja säkeiden tavumäärästä oltiin uudella tavalla tarkkoja.³¹⁶ Runo on tyyliltään hyvin kirjallinen, vaikka se otsikollaan julistautuu muinaisrunomukaelmaksi. Runomuoto on riimeineen, tavulukuineen ja ylenpalttisine alkusointuineen niin säntillinen, että tämä monen eri tekijän tasolla toteutuva säännöllisyys näkyy myös visuaalisesti kieltä tuntemattomallekin. Tähän viittaa jo Melander: ”Julkaisua silmäillessä kiinnittää eniten huomiota sen erikoinen typografinen asu. Näyttää melkein siltä, kuin olisi Justander tervehdystä laatiessaan enemmän tarkoittanut sitä silmin nähtäväksi kuin korvin kuultavaksi.”³¹⁷

Onnitteluruno saattoi olla Justanderin monikielisen, monikymmenpäisen tuotannon tärkein runo. Turun akatemian runousopin professori oli juuri täytettävänä, mutta turkulaisen raatimiehen lahjakkaalakaan aviottomalla pojalla ei ollut hyviä lähtökohtia virkauralle, vaikka olisikin noussut kenraalikuvernööri Per Brahen suosikkien joukkoon. On oletettu, että onnittelurunolla oli ansionsa hänen valinnassaan runousopin professoriksi vuonna 1655 akatemian konsistorin vastustuksesta huolimatta.³¹⁸ Justanderin virkakehitys ja laajempi 1600-luvun oppineen runon konteksti viittaavat siihen, että nykylukijan kannalta monotonisen hakkaava ja toistoinen runo oli aikakauden kontekstissa

316 Melander 1928, 13–14.

317 Melander 1928, 13.

318 Melander 1928, 11–14; Pitkäranta 2000.

Imitatio Antiquorum Tavvast-Finonicorum
Runorum.

Svea Herra **ENX** Cuningas /
 Anoen röpsä Nuchmas /
 Lähdätti Latvat Lanoat /
 Pam Pöfist päälle parbat /
 Huulit Harjut Helsemän /
 Trumbut tumat tömsenän /
 Lyut lavect Iehumahan /
 Pöfist parut paucumahan /
 Tuoman tänne Tottordistä /
 Halataten Hyyördistä /
 Ed. s. kävöär Grethv Erfin /
 Vskot ulos urhellisen /
 Hamast Helsemän Huonestä /
 Gannaman cild Gannansta /
 Teopa tänne tullekansa /
 Gannys aillas fyldevänsen /
 Hevcefi Haloes Hechtavaisen /
HEDWIZIN EIEDNDAN /
 Trötmari Nadsen meren.

Votum. **HENNA** hurskas helho heitä
 Anna ama neuvot näitä!
 Totta Jumalalle sepaais
 Anna alimmasti auttais,
 Eno Heill Herra Hedelmäst /
 Parimmahan perillisi /
 Gnsia Anoen Nuchmaita /
 Casvais cecken Cuningasta.
HENon huoman Teitä annan /
 Tervehdyri castid annan
 Suemalastid / siurefi Suomefi
 Hämeest / Pohjast / Turust tuveest.



Ericus Justanderin onnitteluruno Kaarle X Kustaan häihin vuonna 1654. Kuva: Kungliga biblioteket.

taidokas. Kaiken kaikkiaan käytetty runomitta on, juuri kuten Justander otsikoi, aikakauden ihanteiden mukaan tehty suomalais-hämäläisen suullisen kalevalamitan riimillinen muunnelma, joka ottaa kansanrunosta käyttöön lähinnä alkusoinnun ja säkeen pituuden, eli kaikkein visuaalisimmat ja selkeimmin tunnistettavissa olevat piirteet.

Kaarle-herttuan runolla on selvät yhtymäkohdat paitsi Ericus Justanderin *Kaarle-kuninkaan runoon* myös edellä mainittuun, tätä varhaisempaan *Ascendit Christus hodie* -hymnin suomennokseen *Hyuä herra herra christ* (1583). Tässä helatorstaihymnissä Christus ”isäns tahdon täytti tääl”, Kaarle-herttua taas on ”isän(s) maan iso isäntä”. Christus ei ”valtamiehiä vapise”, Kaarle on ”vahva Suomen valtamies”. Kummatkin tulevat ”angaroita asettaman, vääriä oikein vääntämään” tai ”kääntämään”. Kun hymnin käsikirjoitusta ei vielä ollut löydetty, oletti hymnologi P. J. I. Kurvinen historiallisen runon antaneen vaikutteita vuonna 1621 julkaistuun hymniin.³¹⁹ Hymnin käsikirjoituksen löytyminen ja ajoittaminen ajalle 1575–1589 kuitenkin käänsi lainautumissuunnan toiseksi: *Kaarle-herttuan runon* tekijä asetti kuninkaansa Kristuksen kaltaiseksi oikeiden tuomioiden antajaksi lainaamalla virren säkeitä.³²⁰ Alkusäkeen formula ”Hywä Herra” vihjaa osaltaan, että viittauskohteena oli juuri tuntemattoman tekemä käänös, ei Hemminki Maskulaisen tämän pohjalta tekemä säkeistöllinen versio, josta alkusäe on jätetty pois. Kuten jo Kurvinen osoitti, selkeästi yhteisiä säkeitä on käsikirjoitushymnin ja Hemmingin version välillä vain kaksitoista: näihin kuitenkin kuuluvat juuri säkeet ”Väärii pahoi duomidzeman, Ja angaroit asettaman.”³²¹ Näiden säkeiden liike kalevalamitan ja jambimuotojen välillä viittaa osaltaan siihen, miten liukuva oli aikalaisymmärryksessä raja erilaisten runomuotojen välillä, ja miten keveästi säe oli muokattavissa erilaisiin runokonteksteihin.

Justanderin *Kaarle-kuninkaan runo* taas näyttäisi lainaavan alkusäkeensä ”Hywä Herra CARL Cuningas” ja ajatuksen laivojen lähettämisestä matkaan (”lähätti laviat laivat”) *Kaarle-herttuan runon* traditiosta (laitteli laivojansa”), jos tämän oletetaan syntyneen 1600-luvun

319 Kurvinen 1929, 416.

320 Rapola 1934.

321 Kurvinen 1929, 355–356, 415.

alkupuoliskolla. Samoin rinnastuu laivan koristeellisuus ("liput laveet liehumahan" – "kirjoi-raakansa rakensi", Porthanin toisinnossa "viheriäiset viirin päällä"). Sanastolliset yhteydet ovat vahvempia Porthanin toisinnon suuntaan. Vaikuteketju siis kiemurtaa mutkitellen Kristuksen taivaaseen astumisesta ja sieltä tuomitsemaan tulemisesta herttuan Suomeen purjehtimiseen ja Turun valloitukseen ja siitä vielä kuninkaan kosioretkeen ja morsiamen tuomiseen. Helatorstaihymniä on lainattu suorina säelainoina ainoastaan *Kaarle-herttuan runon* varhaisimmassa toisinnossa. Helatorstaihymni on ollut olemassa jo tapahtuma-aikana, joten viitteen suunta on selkeä. Sitä vastoin ei ole selvää, missä suhteessa ensimmäinen tallentunut *Kaarle-herttuan runo* on suullisiin perinteisiin tai kuinka laajoja nämä ovat olleet. Viittaussuunta on todennäköisesti kahtalainen: kirjalliset runot ovat ottaneet vaikutteita suullisista perinteistä ja vaikuttaneet taas vuorostaan näihin. On myös mahdollista, että sekä *Kaarle-herttuan* että *Kaarle-kuninkaan runo* viittaavat laajempiin, ennen mittavien tallennusten aikaa käytöstä jääneisiin 1600-luvun suullisen runon teemakenttiin.

Mielenkiintoisesti suhteessa *Kaarle-herttuan runoon* asettuvat myös *Piispa Henrikin surmavirren* ensimmäisessä pitkässä toisinnossa esiintyvä säepari "Se oli Ericki riddari, Ruotzin cuulluisa cuningas"³²² sekä muutamat kuninkaille osoitetut myöhemmät kirjalliset runot. Vuonna 1700 I. G. H. S. julkaisi ylistysrunon "Ilo Laulu, Ylitzen Sen suloisen Woiton" Kaarle XII:sta Narvassa käymän taistelun voiton johdosta. Runossa käytetään muutamaa otteeseen *Kaarle-herttuan runosta* tuttuja formuloita, mutta kovin suuria samankaltaisuuksia ei temaattisesta yhteydestä huolimatta ole. Runo on säkeiltään täysin suullisen kaltaista kalevalamittaa, mutta lauserakenteet, sanavalinnat ja teemat poikkeavat monin kohdin pääosin myöhemmin tallentuneiden suullisten runojen tyylistä. Mielenkiintoista on, että myös Kaarle XII:sta puhutaan säkein "Ruotzin cuulluisa Cuningas, Hywä Herra Hertu CARLE."³²³ Nimen

322 SKVR VIII 990.

323 "Ruotzin cuulluisa Cuningas, Hywä Herra Hertu CARLE Kijruhtawi Kijntiästi Awun canssa ahkerasti, Wainomiesten Wastuxexi" (VKK IGHS1700); ks. myös "FRIDERICUS rauhast ricas, Awar' awuist, aiwan armas, Rupeis Ruodzin Ruhtinaxi, Cuningaxi cuulluisaxi... Pääsköön pysyt pylymästä, Luodit lijan lendämästä Tauwotcohon tappamasta, Muodottomast murhamasta" (VKK LZlith1720).

edeltäjiltään perinyt kuningas näyttää perineen myös heihin liitetyt laajemmat epiteetit. Hieman varhaisempi esimerkki oppineista kuningasrunoista on luvussa *Uuden ajan alun runokielet ja lajit* tarkemmin käsitelty Matthias Martiniuksen kieliopissaan esimerkiksi asettama riimillinen, trokeinen runo: ”CARLEJ Cullainen Cuningas, Ruodzin Riikin Ruhtinas, Suuri SANGAR Suomalaisten, Kempfi Caunis Carjalaisten...³²⁴ Runo on omistettu kuningas Kaarle XI:lle ja sidottu kirjoitusajankohtaan tapahtumia koskevilla päiväysmerkinnöillä. Teemakenttä liikkuu vihollisten voittamisista siunauksiin.³²⁵

1600- ja 1700-lukujen kuningasrunoissa hahmotetaan paikallista historiaa ja oman alueen turvallisuutta kuninkaan ja tämän käymien sotien ja taisteluiden kautta, ja paikoin esitetään moninaisia toivotuksia sekä kuninkaalle että hänen hallitsemilleen alueille. Kaarle-nimisten kuninkaitten kohdalla kalevalamittaiset formulat ovat samoja tai samaa sukua, mutta ”kultainen/kuuluu kuningas” ja ”Ruotsin ruhtinas” toistuvat muidenkin yhteydessä. Suoria lainoja ei ole kovin paljon, mutta samankaltaiset teemat ja sanavalinnat toistuvat varioiden. Toistuvat teemat ja formulat viittaavat siihen, että kuninkaista kertovilla tai heille osoitetuilla runoilla, teemoilla ja yksittäisillä formuloilla saattoi olla laajempi sekä suullisen että kirjallisen runon aloille ulottuva pohja. Näyttää siltä, että ruotsinkielisissä kronikkateksteissä ja propagandalauluissa samankaltaisia kuninkaan nimeäviä aloitusformuloita ei sitä vastoin ole.³²⁶

OPPINEIDEN VAI RAHVAAN RUNOUTTA, HISTORIAA VAI PROPAGANDAA?

Kaarle-herttuan runosta on siis ainoastaan kaksi pitkää anonyymiä tallennetta, ensimmäinen noin vuodelta 1699 ja toinen 1700-luvun lopulta. Ensimmäinen on kirkollisten pöytäkirjojen joukossa, toinen H. G. Porthanin kansanrunouskokoelman osana. Ensimmäinen toisinto satuu yhteen 1600-luvun lopun yleisempään suullisen kaltaisen kalevalamitan kirjallisiin lähteisiin ilmestymisen kanssa: *Surmavirren*, Petrus

324 Martinius 1968, 113–115.

325 Ks. s. 394.

326 Ks. Hildeman 1950; Hyltén-Cavallius & Stephens 1853; Nordquist 2015.

Bångin karhunmetsästysloitsun, riimittömän oppineen kalevalamitan ja Salamniuksen *Ilo-laulun*. Ei ole kuitenkaan selvää, missä määrin nämä – Bångia lukuun ottamatta – liittyvät suoraan Ruotsissa suurvaltakaudella nousseeseen antikviteettiinnostukseen, jonka puitteissa haluttiin tallentaa merkkejä ja jälkiä historiasta ja käyttää muinaisuuteen viittaavia muotoja, vaikka antikviteettiharrastuksen nousu on varmasti antanut tukea kalevalamitan kaikenlaiselle käytölle. Alkusoinnun ja kalevalamittaisten sananlaskujen moninainen käyttäminenhan on jo heti 1600-luvun alussa ilmenevä piirre, eikä siten suoraan sidoksissa myöhempään antikviteetti-innostukseen. Vuonna 1690 julkaistu riimitön, kalevalamittainen *Ilo-laulu* puolestaan perustelee itsensä ja muotonsa rahvaan opettamisella.

Surmavirren ja *Kaarle-herttuan runon* varhaisimmilla muistiinpanoilla onkin voinut olla myös muita, paikallisiin ja kristillisiin identiteetteihin sekä historiankerrontaan liittyviä motiiveja. Ne ovat voineet olla ennemminkin kirjoittajille itselleen ja heidän viiteryhmilleen (yhä) merkityksellisiä runoja kuin pyrkimyksiä tallentaa vanhaa tai toisen sosiaalisen ryhmän perinnettä. Selkeästi antikviteettitoimintaan, tarkoitukseen kansanrunouden keruuseen, viittaa sen sijaan *Kaarle-herttuan virren* ja *Surmavirren* toisten toisintojen sijainti Porthanin kansanrunokokoelmassa. Turun yliopiston piiriin 1700-luvun lopulla kertyneet kansanrunot olivat keskeistä materiaalia myös Christfried Gananderin sanakirjassa, jossa *Kaarle-herttuan runoa* ja *Surmavirttäkin* siteerataan tiuhaan.³²⁷

Mielenkiintoisen *Kaarle-herttuan runosta* tekee sen siekailemattoman ylistävän sävyn ja ensimmäisen tallennuspaikan jännite. Turun linna oli se paikka, johon suomenkielisen aateliston tuho Viipurin ohella keskityi,³²⁸ ja tässä samassa paikassa haluttiin sata vuotta myöhemmin kirjoittaa muistiin hyökkäystä ylistävä ja oikeuttava runo.

1590-luvulla ja aivan 1600-luvun alussa Ruotsissa harjoitettiin runsaasti propagandistista *Kaarle-herttuan* ja Sigismundin valtakamppailuun liittyvää kirjoittelua. Tarve muokata käsityksiä tapahtumista oli

327 SKVR VIII 1009; XV 82, 95.

328 Ks. Lappalainen 2009, 248–252.

suuri – Kaarle ylistävillä teksteillä oli Suomessa tarvetta ennen kaikkea hänen itsensä ja hänen kannattajiensa näkökulmasta, sillä varsinkin aatelin ja herttuan välillä vallitsi molemminpuolinen epäluulo.³²⁹ Aikalaiskontekstiinsa sijoitettuna, koko sadan vuoden jaksolle itse tapahtumista runon kirjoittamiseen asti, *Kaarle-herttuan runon* sävy on selkeän propagandistinen. Sen sepittäminen tai julkinen käyttäminen on ollut selkeä voittajapuolelle identifioitumisen teko. 1600-luvun lopulla se on saattanut samalla myös toimia kulloisenkin hallitsijan Kaarle-herttuasta välillä sängen mutkaisesti ja huterastikin juontuvan perimysoikeuden vahvistamisena. Justanderin onnittelemurunossa aloitusformulan ja purjehdusteemojen viite *Kaarle-herttuan runoon* kytkee Kaarle X:n Kustaan osaksi Pyhästä Eerikistä alkavaa Suomen ylistettyjen, oikeamielisten, lain ja järjestyksen takaavien kuninkaiden ketjua.

Vaikuttaa todennäköiseltä, että *Kaarle-herttuan runo* on sepitetty melko pian sen kuvaamien tapahtumien jälkeen ja että se liittyy valtakamppailun lopun propagandakirjoitusten ja -laulujen kenttään. On kuitenkin mahdotonta sanoa, miten varioivina suullisina ja ehkä kirjallisinaakin versioina se on 1600-luvulla elänyt tai onko esimerkiksi varhaisinta säilynyttä muistiinpanoa jaksottava suulliselle runolle epätyypillinen nelisäkeisyys ensimmäisen sepittäjän vai jonkun myöhemmän käyttäjän tekoa. Riimittömyys ja kalevalamitan tavusääntöjen noudattaminen erottavat runon joka tapauksessa lähes kaikista 1600-luvun kirjallisista kalevalamittaa soveltavista oppineista teksteistä – mutta yhtä lailla muutamasta aikakauden tuomiokirjoihin tallentuneesta länsisuomalaisesta riimillisestä pilkkalaulusta. Tarkat laivastoon ja merenkulkuun, historiallisiin tapahtumiin ja paikkoihin sekä sotaväkeen, aseisiin ja taisteluun liittyvät yksityiskohdat puolestaan näyttävät liittyvän *Kaarle-herttuan runon* sepittäjän tai sepittäjien näkökulman ennemminkin aateliston, laivaston ja sotaväen piiriin kuin pappien tai talonpoikien.

329 Lappalainen 2014, 33–37, 53–58; ks. myös esim. Anthoni 1935; Fleming 1603; Sommarstöm 1935; Ylikangas 1978.

Kenen runoa, suullista vai kirjallista?

Edellä käsitellyt runot punovat eri tavoin yhteen sekä kirjallis- tai kristillisperäisiä elementtejä että kansanomaisia, laajalle levinneitä runokuvia. *Helkavirret* edustavat yllättävän pitkään, 1800-luvulle asti suullisena paikallisperinteenä käytettyä, mutta vasta tuolloin tallennettua, *Surmavirsi* ja *Kaarle-herttuan runo* puolestaan yllättävän varhain 1600–1700-luvun taitteessa muistiin kirjoitettua runoutta.

Vaikka *Helkavirret* saattavat yksittäisissä runokuvissaan tai rituaalin pohjajuonteena kantaa esikristillisiäkin häivähdyksiä, on runojen ja koko rituaalin yleissävy selkeän kristillinen. Virsistä laulajien mielestä ensimmäinen ja merkittävin, *Mataleenan virsi*, on *Raamattuun* ja *Legenda aureaan* väljästi perustuva tarina. *Alkuvirressä* mainitaan jumaliin lähteminen, loppuvirressä taas jätetään Jeesus ja Neitsyt Maria laulajan sijalle. *Helkavirsien* kertosäe ”Kaunis joukossa Jumala” toi Jumalan läsnäolevaksi jokaiseen laulettuun säkeeseen, kunnes tuli ilmeisesti 1700-luvun lopulla muutetuksi maallisempaan, kirkkoherralle kelpaavaan muotoon ”Kauniissa joukos”. *Inkerin* ja *Annikaisen virsissä* ei ekplisiittistä kristillisyyttä ole näkyvissä, mutta laulujen moraalit on tulkittavissa paitsi kansanomaisten myös kristillisten ihanteiden kautta. Ominaista melko lakonisesti kerrotuille tarinoille ja niitä kehystävälle lyrisille ketjuille on nimenomaan monitulkintaisuus. Tämä saattaa osaltaan selittää niiden säilymistä: laulajien, säätyläiskuulijoiden, talentajien ja julkaisijoiden tulkintojen ei ole tarvinnut olla yhtäläisiä, vaan runo saattoi tulla tulkituksi kulloisenkin kuulijan tai käyttäjän kannalta suotuisasta näkökulmasta. *Annikaisen virsi* on myös hyvä esimerkki siitä, miten paikalliset säätyläiset olivat kiinnostuneita tietyistä talonpoikaisväestön perinteistä. Ensimmäiset tallenteet tehneet Gottlund ja Lönnrot, kaksi runontallennuksen pioneeria, olivat molemmat tahoillaan kuulleet Ritvalan helkajuhlalta ja pyrkivät eri tavoin saamaan tallenteita. Näyttää siltä, että 1800-luvun alkupuolen Länsi-Suomessa tallentamisen kohteeksi tulivat ensisijaisesti ne perinteet, josta sivistyneistön piirissä oltiin jo valmiiksi syystä tai toisesta tietoisia. Uutta, osin tuntematonta perinnettä lähdettiin etsimään idempää, Savosta, Karjalasta ja Venäjän puolelta.

Nykytutkimuksenkin pohjan luovassa suurtyössään *Suomen kansanrunouden tuntemus 1500–1700-lukujen kirjallisuudessa* Annamari Sarajas kirjoittaa tarinan oppineistosta, joka vähitellen, vuosisatojen kuluessa tulee yhä tietoisemmaksi ympärillä olevan kansan perinteistä ja uskomuksista. Nykytiedon valossa tämä suuri kertomus kaipaa tarkistamista. Turun hiippakunnan uuden ajan alun oppineistossa oli vaihtelevista, sekä suomen- että ruotsinkielisistä talonpoikaisista, porvarillisista ja aatelisista taustoista nousseita pappeja. Perhepiirissään ja seurakunnissaan nämä olivat monin tavoin vuorovaikutuksessa yhteiskunnan eri ryhmien kanssa. Voi siten ajatella, että papiston kirjossa oli läsnä kokemukseräistä tietoa lähes koko yhteiskunnan eri ryhmien suullisista perinteistä. Lisäksi oppineilla on voinut olla myös omia esimerkiksi paikallista historiaa koskevia suullisia perinteitään. Kirjallisista lähteistä on usein mahdotonta saada selville edes oppineiden tai eliittien saati rahvaan hallitseman suullisen kulttuurin kirjoja. Kaikkea ei ole tarpeen kirjoittaa muistiin, ja toisaalta paljon kaikesta kirjoitetusta tuhoutuu tai katoaa vuosisatojen myötä. Peter Burke toteaa, että uuden ajan alun kansanomaisesta kulttuurista suuri osa näyttää olleen tavalla tai toisella myös eliitin jakamaa tai hyödyntämää.³³⁰

Annikaisen virrellä, *Surmavirrellä* ja *Kaarle-herttuan runolla* on vahvat, mutta osittain eri tavoin painottuvat intertekstuaaliset kentät. *Annikaisen virrellä* on yhteyksiä laajaan itämerensuomalaiseen kosintarunostoon, mutta jonkin verran myös skandinaaviisiin balladeihin sekä itämerensuomalaisiin loitsuihin ja epiikkaan. *Surmavirrellä* on vahva side sekä latinankieliseen legendaan, suorasanaisiin proosakertomuksiin että laajaan kirjoon suullista kalevalamittaista runoa: vanhakantaiseen epiikkaan, kristillisiin runoihin, loitsuihin ja lyriikkaan. Runon loppuosiolla on myös yhteyksiä 1600-luvun virsiin sekä vaikeasti ajoitettavaan kirkolliseen kielenkäyttöön. *Kaarle-herttuan runossa* painottuu yhteys tuntemattoman tekijän varhaiseen, kalevalamittaa ja riimiä yhdistävään virteen, myöhempiin oppineisiin runoihin, suullisiin kalevalamittaisiin hallitsijoita ja sotaretkiä käsitteleviin runoihin sekä – asetelmansa puolesta – ruotsalaisiin riimikronikoihin ja propagandalauluihin. Muutamassa

330 Burke 2009, 51–56.

kohdin saattaa olla yhteys myös *Surmavirteen* ("Ruotsin kuuluisa kuningas", "pannahinen") ja Pyhästä Henrikistä kertoviin proosakertomuksiin (röda berget, Ruskiakallio), ellei yhteys ole vain samankaltaisen taustalla olevan suullisen runoperinteen formula- ja alkusointurakenteiden ja paikalliseen maisemaan kiinnittyvien merkitysatkumoiden (Ruskiakallio yleisenä maihinnousupaikkana) tuottamaa. *Annikaisen virren* ja *Surmavirren* yhteydet lajillisesti ja maantieteellisesti laajaan suullisen runon kenttään tuntuvat kertovan siitä, että sepittäjät ja muokkaajat ovat rakentaneet runonsa suullisen perinteen kielikuvia, kerrontakeinoja ja formuloita käyttäen.

Piispa Henrikin surmavirsi on samanaikaisesti sidoksissa länsisuomalaiseen paikallisuuteen ja kirkolliseen perinteeseen ja toisaalta kalevalamittaisen suullisen epiikan keinoihin ja formuloihin. Tämän on perinteisesti ajateltu osoittavan, että tämänkaltainen epiikka on yleisemmin ollut käytössä Länsi-Suomessa runon sepitysaikana. *Kaarle-herttuan runossa* taas säetason yhteydet myöhempään kalevalamittaiseen suulliseen perinteeseen ovat hämmäntävän ohuita: ne keskittyvät lähinnä muutamiin hallitsijoista kertoviin runoihin sekä yleisempiin laivaretkistä kertoviin temaattisiin yhteyksiin. *Kaarle-herttuan runon* ensimmäinen vuoden 1699 tienoilla kirjoitettu toisinto poikkeaa hyvin vahvassa alkusointuisuudessaan, lauserakenteissaan, paralleelijaksojensa pituudessa ja nelisäkeistä jaksotusta mukailevassa rakenteessaan hieman suulliselle kalevalamittaiselle runoudelle ominaisesta tyylistä. Tämänkaltaiset piirteet ovat tyypillisempiä oppineille, kirjallisille kalevalamitan sovelluksille. Toisaalta runossa ei käytetä 1600-luvun oppineelle runoudelle tyypillistä riimiä tai siinä tyypillisiä säerakenteita. Runo joka tapauksessa näyttää, että riimitön kalevalamitta on 1600-luvun Turun seudulla ollut käyttökelpoinen propagandan väline myös muiden kuin rahvaan kannalta.

Usein vaikutteiden suuntaa ei voi päätellä. Onko Arhippa Perttusen 1800-luvulla laulamiin kristillisiin eppisiin runoihin kulkeutunut vaikutteita 1600-luvun lopulla tallennetusta, ilmeisesti keskiajan kuluessa sepitetystä *Surmavirrestä*, vai onko *Surmavirsi* näiden piirteiden osalta rakennettu jo sen sepitysaikana eläneestä kristillisestä epiikasta, joka sitten on erilaisina varioivina suullisina muotoina polveillut 1900-luvulle

asti? Ovatko *Surmavirren* ”Ruotsin kuuluisa kuningas” ja *Kaarle-herttuan runon* ”Ruotsin kultainen/kuuluisa kuningas” suhteessa ensisijaisesti toisiinsa vai laajempaan suulliseen tai suullis-kirjalliseen hallitsijoita käsittelevään perinteeseen? Vaikuttaa siltä, että kuninkaita käsittelevien historiallisten runojen elinkaari ei ole ollut muutamaa sataa vuotta pidempi: Kaarle-herttua esiintyy myöhemmässä aineistossa ainoastaan yhdessä lyhyessä 1800-luvun suullisperäisessä toisinnossa. Toisaalta Turun hiippakunnan syntymyytiksi asettuva tarina Pyhästä Henrikistä ja Pyhästä Eerikistä on erilaisina kirjallisina ja suullisina, runo- ja proosamuotoisina teksteinä ja mainintoina ollut lukuisten ihmisten näkökulmasta tärkeä säilytettävä vielä vuosisatoja tarinaan liittyvien historiallisten tapahtumien jälkeen.

Surmavirsi ja *Kaarle-herttuan runo* ovat mielenkiintoisia myös siltä kannalta, että vaikka molemmista on säilynyt ilmeisesti 1600–1700-lukujen vaihteeseen paikantuva käsikirjoitus ja näistä eroavia versioita H. G. Porthanin 1700-luvun lopun käsikirjoituskokoelmassa, ei kumpaakaan ole julkaistu ennen 1700-luvun loppua. 1800-luvun suullisessa perinteessä niistä näkyy vain hyvin heikkoja jälkiä. Vaikka kasvava kiinnostus antikviteetteihin leimasi 1600-luvun loppupuoliskoa ja saattaa vaikuttaa käsikirjoitusten taustalla, eivät varhaisimmat muistiinpanot kontekstiltaan tai muotoiluiltaan viittaa antikviteettien tallentamiseen. *Surmavirteen* näyttää liittyvän vahva säätyrajoja ylittävä arvostus: monimuotoinen käsikirjoitusperinne ja esiintyminen myös virsivihkosen osana. *Kaarle-herttuan runon* ensimmäinen käsikirjoitus kytkeytyy puolestaan kirkolliseen ja paikalliseen yhteyteen.

Kaikki tässä luvussa käsitellyt kolme kertovaa runoa liittyvät jollain tavalla – rituaalin, uskonnon tai historian kautta – paikallisiin identiteetteihin. Juuri paikallinen ja sosiaalinen identiteetti saattaa olla se tekijä, jonka takia runot ovat joko pysyneet käytössä yllättävän pitkään tai tulleet tallennetuiksi yllättävän varhain. *Annikaisten runon* ja muiden helkavirsien säilyminen käytössä 1700–1800-lukujen Hämeessä – oli rituaalin historiallinen jatkumo sitten minkä ikäinen hyvänsä – näyttää selittyvän paikallisten kyläläisten vahvana, emotionaalisena suhteena itse laulamisrituaaliin ja sen satoa turvaavaan merkitykseen. *Piispa Henrikin surmavirren* varhaiset muistiinpanot näyttävät, että keskiaikainen hiippa-

kunnan suojelepyhimys oli yhä merkittävä hahmo, jonka tarinaan liittyvää kalevalamittaista runoa oli tarpeen eri tavoin muokata ja selittää kirjalliseen muotoon. *Kaarle-herttuan runon*, myöhempien suullisten runojen ja samanaikaisten oppineiden kirjallisten kuningasrunojen muodostama vyyhti näyttää, että hyvin samanlaiset teemat olivat relevantteja erilaisten kalevalamitan kirjallisten ja suullisten variaatioiden piirissä. *Kaarle-herttuan runo* ja *Surmavirsi* saavat pohtimaan, mikä mahtoi olla suomenkielisen uuden ajan alun papiston, porvariston tai aatelistonkin suhde suullisena eläneisiin kalevalamittaisiin runoihin. Eri aikoina talentuneiden anonyymien runotoisintojen tarkat tulkinnalliset yhteisöt (*interpretive communities*)³³¹ jäävät silti tavoittamattomiin.

331 Stock 1983, 88–92 & *passim*.

Lopuksi: Suullinen ja kirjallinen kulttuuri uuden ajan alun Suomessa

Suomen ja Itämeren itäisen puoliskon harvaan asutut seudut on ymmärretty eurooppalaisen kulttuurin syrjäiseksi periferiaksi, joka aste asteelta siirtyi tai alistettiin osaksi läntistä sivilisaatiota, kristikuntaa ja sen taloudellisia ja valtiollisia rakenteita. Kulttuurin muutos ymmärretään tässä mallissa ”heikomman” tai ”alkeellisemmän” kulttuurin päätyminenä osaksi ”vahvempaa” ja ”edistyneempää” kulttuuria: kun suomalaiset, hämäläiset, karjalaiset ja Suomenlahden eteläpuolella virolaiset ja inkeriläiset omaksuivat kristinuskon, tulivat hitaasti etenevän kirjallisen kulttuurin piiriin ja joutuivat lännessä ruotsalaiseen tai saksalaiseen ja idässä venäläiseen valtapiiriin, heidän oma alkuperäinen uskomusmaailmansa ja kulttuurinsa vähitellen väistyi. Omaperäisen kulttuurin rippeet koottiin 1800-luvulla kansallisromanttisen liikkeen toimesta talteen, ja niistä rakennettiin uudelleen heränneelle modernille suomalaiselle ja virolaiselle kansakunnalle identiteetti ja lopulta itsenäinen valtio.

Tätä perustarinaa on vaikea murtaa, vaikka sen sisältämä näkemys kulttuurista tai sivilisaatiosta ja niitä kannatelleista kansoista on nykymaailmasta menneisyyteen heijastettu kuvitelma. Samaa tai samantapaisia kieliä puhuneet ihmisryhmät eivät muodostaneet kansaa, vaikka he olisivat itse tehneet eron heille ymmärrettävää tai kokonaan vierasta kieltä puhuneiden ihmisryhmien välillä. Emme edes tiedä, missä kulkiivat kielten, murteiden ja identiteettien rajat – ketkä todella ymmärsivät

toisiaan ja milloin ymmärtämisen tarve oli niin suuri, että se synnytti yhteisyyden tunteen. Laajoilla alueilla Skandinaviaa, Itämeren eteläistä rannikkoa ja Pohjanmeren ranta-alueita liikkuneet ihmiset saattoivat siirtyä aste asteelta kielestä toiseen ja ymmärtää toisiaan tarpeen tullen varsin isolla alueella. Silti kautta Euroopan nykyisten kansallisvaltioiden mukaiset kieleen identiteettinsä nojaavat kansallisvaltiot ovat myöhäistä tekoa eikä niiden alueiden väestö puhunut kauttaaltaan yhteisesti ymmärrettävää kieltä ennen luku- ja kirjoitustaidon ja yhtenäisen koulutuksen vakiintumista 1800- ja 1900-luvulla.

Myöskään kulttuurit ja sivilisaatiot eivät ole vakaita ja yhtenäisiä kokonaisuuksia: kulttuuri on jatkuvasti muuntuva ja uudistuva inhimillisen toiminnan kokonaisuus, joka toki perustuu jatkuvuuksiin ja tunnistettaviin piirteisiin mutta joka ei ole itsessään ”olio” vaan inhimillisen vuorovaikutuksen yhä uudestaan synnyttämä ja muokkaama ilmiö.

Ei siis oikeastaan ollut mitään suomalaista kulttuuria, joka olisi sitten kristillistynyt ja länsimaistunut, vaan oli joukko toisiaan muistuttavia elämäntapoja, jotka olivat lukemattomien eri aikoina eri suunnista tulleiden ja erilaisilla matkoilla haettujen vaikutteiden pohjalta kehittäneet omia perinteitään ja omia uskomusmaailmojaan. Ne elivät olosuhteiden mukana: pellot, pyyntieläimet ja metsät olivat olosuhde siinä missä rannikon tai sisämaan vesistöjen kauppapaikalle saapunut vieras, jonka kautta osallistuttiin suureen vaihdon ja kaupan verkostoon. Josakin vaiheessa syntyi jotakin uutta: esihistoriallisen kauppapaikan väki ehkä omaksui joitakin ulkonaisia merkkejä, kuten ristiriipuksia, ehkä suostui mukaan itselleen uusiin rituaaleihin ja ehkä kiinnitti huomiota itselleen entuudestaan outoihin esineisiin, kuten pyhiin kirjoihin, joita muukalaiset näyttivät kunnioittavan ja jotka vaikuttivat erityisellä tavalla heihin. Tämä on kuvitelmaa: tiedämme vaikutteiden kulkeutumisesta esinelöytöjen perusteella jotain, mutta niiden omaksuminen ja vaikutus uskomusmaailmoihin on hämärän peitossa.

Ranskalainen antropologi Claude Lévi-Strauss kuvaa teoksessaan *Tristes tropiques* (1955), kuinka brasilialaisen Nambikwara-heimon päällikkö alkaa matkia vierailevaa antropologia eli Lévi-Straussia itseään, lainaa tämän muistiinpanovihkoa ja kynää ja on kirjoittavinaan, kun heimon jäsenet kohtaavat toisen heimon jäseniä vaihtaakseen tavaroita.

Lévi-Strauss pitää heimopäällikön teeskennelyä kirjoitus- ja lukutaitoa turmeluksen merkinä. Hän ajattelee, että alistavan länsimaisen siviilisaation ote vapaan alkuperäiskansan piirissä alkaa sillä hetkellä, kun esitetty ja kuviteltu kirjoitustaito tunkeutuu aiemmin kokonaan suullisen kulttuurin piiriin.¹ Asian voi nähdä toisinkin: oivaltava heimopäällikkö omaksui oudolta vieraalta toimintatavan – näennäisen luku- ja kirjoitustaidon –, jonka painoarvon hän oivalsi paremmin kuin vieras arvasi. Kulttuurinen muutos käynnistyi heti, kun jotakin uutta ja merkittävän oloista tarjoutui ulottuville, vaikka sen kaikkia ulottuvuuksia ei olisi heti ymmärretty.

Epäilemättä läpi esihistoriallisen ajan, keskiajan ja uuden ajan alun Itämerenkin itäisillä ja koillisilla alueilla omaksuttiin merkittävilta tuntuneita tapoja ja toimintamalleja, joita muokattiin ja sovellettiin yhdistämällä niitä omiin tapoihin ja uskomuksiin. Niin omaksuttiin maanviljelyksen tekniikoita kaskeamisesta raskaaseen kääntöauraan, ja otettiin käyttöön uudet tavat rakentaa hirsirakennuksia tai muurata tulisijoja. Niin omaksuttiin uusia sanoja ja puhetapoja ja niin omat uskomukset muokkautuivat.

Edellä on tarkasteltu Suomessa tapahtunutta kulttuurista muutosta erityisesti suullisen ja kirjallisen kulttuurin risteyksessä. Tämä teema määrittää tarkastelun ajan ja aineiston: suomen kieltä alettiin käyttää kirjoitettuna kielenä 1500-luvulla. Niinpä se on aikaisin mahdollinen ajankohta tutkia muutoksia kielenkäytön tasolla – tässä tapauksessa erityisesti laulun ja kirjallisen runon murrosta suhteessa suulliseen kulttuuriin, jonka piirteitä voi päätellä enimmäkseen myöhemmän suullisen aineiston tallenteista. Uuden ajan alkuun sijoittuvat myös ensimmäiset kuvaukset suomalaisten laulamisesta, uskomuksista ja perinnäistavoista, vaikka ne ovat katkelmallisia ja ajan yleiseurooppalaisten käsitysten kautta suodattuneita.

Aineiston luonne määrittää myös kirjan kokonaisuutta. Kirjallisen kulttuurin osalta huomio on 1500–1600-luvun suomalaisten oppineiden kuvauksissa kansan uskomuksista ja laulutavoista sekä heidän itse tekemissään kirjallisissa runoissa ja virsissä. Suullisen kulttuurin aineistoja

1 Lévi-Strauss 1978, 385–399.

on tallentunut 1500–1600-luvulta alkaen satunnaisesti, 1700-luvulla tietoisemmin ja 1800–1900-luvulla valtavassa määrin – ensimmäisten vuosisatojen tallenteet ja tiedot ovat yleensä aivan muita tarkoituksia kuin kansanperinteen dokumentaatiota varten kirjoitettuja. Kuten edellä on osoitettu, nämä kaksi aineistokokonaisuutta risteytyvät ja viittaavat toisiinsa lukuisin, välillä hämmentävinkin tavoin.

KANSAN TAIKAUSKO JA OPPINEIDEN KUVAUKSET

Oppineiden ja rahvaan kulttuurit vaikuttivat toisiinsa monella tasolla, vaikka säilyneistä aineistoista tavoitamme vain katkelmallisen, satunnaisen ja kapean siivun. On tärkeää muistaa, keitä 1500-luvun oppineet olivat, missä tarkoituksessa he kirjoituksensa kirjoittivat ja keitä he tavoittelivat yleisökseen. Tämä auttaa erottamaan, miten paljon he kirjoittivat toisille oppineille tai sellaisiksi koulutettaville ja miten he oikeastaan halusivat välittää oppineessa maailmassa olennaisena pidettyjä seikkoja, argumentointitapoja ja ilmaisutyyliä. Kun Mikael Agricola vuonna 1551 kertoi *Daavidin psalmtarin* käyttötarkoituksesta ja -tavoista ja sitten riimiteli omasta työstään, korosti uudestaan psalmien arvoa ja lopuksi kertoi hämäläisten ja karjalaisten entisistä uskomuksista, on syytä uskoa, että hän teki sitä, mitä sanoi tekevänsä. Tämä on joskus tutkijoilta unohtunut, kun Agricolan tekstistä on haluttu löytää suomalaisten muinaisuus ja on uskottu hänen halunneen välittää meille kansallisesti arvokkaan etnografisen raportin. Agricola kertoi epäjumalista ja muista kuvainpaltvontana pitämistään tavoista, koska hän halusi varmistaa, että suomalaiset turvautuisivat hänen käsityksensä mukaisesti oikealla tavalla tuonpuoleisiin voimiin eivätkä harhautuisi pahan johdateltaviksi. Samalla hän epäilemättä tuli kertoneeksi kansan uskomuksista jotain, jonka hän oli saattanut omaksua kasvuympäristöstään, ehkä papiston omassa piirissä liikkuneesta suullisesta perinteestä, mahdollisesti kohdannut omilla tarkastusmatkoillaan tai kuullut syrjäseuduilla toimineilta kollegoiltaan.

Välillä oppineiden kirjoitukset ovat tiukemmin kiinni kirkollisen kirjallisen kulttuurin sisällöissä, kuten silloin kun luterilainen piispa Paulus Juusten vuonna 1573 antoi hiippakuntansa papiston kokouksessa ohjeita ja määräyksiä taikuuteen ja noituuteen suhtautumisesta – ja kopioi

säädökset käytännössä keskiaikaisten edeltäjiensä kirkolliskokouksissa esitetyistä ohjeista ja *Vanhasta testamentista*. Tätä voi tuskin tulkita muutoin, kuin että hänellä ei ollut erityistä tarvetta nimetä paikallisia noituuden muotoja. Niinpä hän tyytyi luettelemaan erilaisia taikuuden lajeja, joiden harjoittamisesta on sakotettava, ja lainasi Mooseksen kirjoista noituuden kuvauksen ja sen ansaitseman kuolemantuomion. Hän ei kommentoi eri lähteittensä eroja eikä valitse kumpaakaan ensisijaiseksi ohjenuoraksi. Kuolemantuomion mainitsemisesta huolimatta hän näyttää ajattelevan, että kirkonmiehet voivat keskiaikaiseen tapaan jakaa edelleen häpeärangaistuksia ja sakkoja taikuudesta. Kuolemantuomioita ei kirkollinen oikeus voinut keskiajalla tai uudella ajalla langettaa, sillä se kuului yksin maalliselle oikeudelle. Mooseksen laki taas otettiin Ruotsissa ja Suomessa maalliseksi oikeuslähteeksi Kaarle IX:n toimesta 1600-luvun alussa.² Käsitusten ja käytäntöjen tiukentuminen näyttääkin paikantuvan vasta 1600-luvun jälkipuoliskolle.

Jacobus Finno taas halusi uudistaa suomalaisten laulukulttuurin ja opettaa kansan reformaation myötä yleistyneen seurakunnallisen yhteislaulun käyttäjäksi. Muutoksella oli kaksi kärkeä. Se tarkoitti ensimmäistä askelta pois pappien ja teinien kuorojen harjaantuneesta yksi- ja moniäänisestä ja usein harjoittelua vaativasta latinankielisestä laulamisesta, vaikka tiedetään, että vanhat kirkkolaulun muodot elivät pitkään 1600-luvulle ja sen yli, ja vaikka luterilaisilla virsillä oli edeltäjänsä latinankielisissä hymneissä. Finnon laatima virsikirjan esipuhe oli varmasti osoitettu ensi sijassa papeille – seurakuntalaisista tuskin juuri kukaan oli vielä 1580-luvulla edes lukutaitoinen. Finnon raamatullinen ja oppinut retoriikka vahvistaa tätä käsitystä. Toisena kärkeenä Finnolla oli opettaa seurakuntalaiset laulamaan virsiä sekä jumalanpalveluksissa että arjessa – tähän hän tarvitsi asialle omistautuneita pappeja, joille hän osoitti esipuheensa sanat ja joita hän taivutteli kertaamalla kristillisen laulamisen historiaa ja kertomalla Saksassa leimahtaneesta uskonnollisesta laululiikkeestä.

Samoin kuin Agricolan kuvauksiin myös Finnon teksteihin on kiertynyt hänen näkemäänsä ja kokemaansa – Saksan osalta Finno sanoi

2 Lappalainen 2014, 217–233.

tämän suoraan ja muilta osin on syytä olettaa, että hän tunsikin ainakin eteläisen Suomen paikallisia laulukulttuureita. Toki on uskottava taas ensisijaisesti häntä itseään: Finno kuvasi sitä, miten hänen käsityksensä mukaan rahvas oli laulanut ylipäätään läntisessä kristikunnassa. Hänen kotiseutunsa – luultavasti Varsinais-Suomi tai Uusimaa – oli tiivis osa tuota samaa kristikuntaa, eikä Finnon kannalta tässä kohdassa ollut olennaista paikallistaa kuvausta sen tarkemmin. Joka tapauksessa hänen tavoitteenaan oli vieroittaa rahvas ja erityisesti nuoriso riettaista ja häpeällisistä lauluista tarjoamalla liiankin helposti improvisoitujen ja muistiin painuvien laulujen tilalle riimillisiä hurskaita lauluja eli virsiä niin kuin oli tehty muualla kristikunnassa.

Kaikenlaiset kansanomaiset uskonharjoituksen muodot, katolisen perinteen jäänteet ja nyt taikauskaisiksi tulkitut seremoniat tulivat aiempaa tarkemman huomion kohteiksi 1590-luvulla, kun Ruotsin ja Suomen kirkoissa sitouduttiin Augsburgin uskontunnustukseen ja haluttiin erottautua niin katolisuudesta kuin kalvinismistakin.³ Turussa vajaa kymmenen vuotta tuomiorovastina toiminut Petrus Melartopaeus kuvasi paimenkirjeissään kirkkoväen käytöstä ja uskomuksia. Hän lainasi pätkän Agricolan epäjumalien luettelosta ja totesi, että hänen omiana aikanaan ei näihin esi-isien palvomiin epäjumaliin enää uskottu. Myös Agricola oli sijoittanut epäjumalien palvonnan menneisyyteen. Pyrkinessään osoittamaan katoliselta ajalta jääneiden seremonioiden – kuten ehtoollisaineiden kohottamisen sekä kasteessa ja muissa menoissa yleisen kynttilöiden ja suolan käytön – taikauskoisuuden hän tuli samalla kuvanneeksi aikalaisten käytöstä jumalanpalveluksessa ja joitakin kristilliseen uskonharjoitukseen liittyneitä rituaaleja, erityisesti Neitsyt Marialle osoitettua kalastusuhria. Melartopaeus myös suomensi neljä keskiaikaista latinankielistä hymniä ja Martin Lutherin taisteluvirren *Gott ist unser feste Burg* (nykysuomennos: Jumala on piinamme). Hän kuitenkin käytti loppusoinneissa virsissään surutta kalevalamittaisesta suullisesta runoudesta lainautuneita piirteitä, kuten alkusointua. Samanlainen oli myös vuoden 1605 virsikirjan ja samalla

3 Ks. Laasonen 1998.

Melartopaeuksenkin virret julkaisseen Hemminki Maskulaisen valinta.⁴ Kansan taikauskon ja ”papististen” menojen karsiminen ei heidän kohdallaan merkinnyt kansanomaisen ilmaisumuodon kaihtamista.

Turun piispa Ericus Sorolainen oli Melartopaeuksen opiskelutoveri, mutta hän edusti aluksi mukautuvampaa kirkkopoliittista linjaa eikä kaihtanut edellisen paheksumia seremonioita. Hän oli enemmän huolissaan siitä, että luterilainen kirkko omaksuisi liian kalvinistisia piirteitä. Sorolainen kuitenkin muutti kantaansa Uppsalan 1593 ja 1595 kirkolliskokousten jälkeen ja kirjoitti itsekin pari paimenkirjettä, joissa kehoitettiin luopumaan taikauskaisista tavoista ja seremonioista – taikausko tässä tapauksessa tarkoitti nimenomaan katolisina pidettyjä kristillisen hartauden muotoja.⁵ Myöhemmin Sorolainen julkaisi kaksiosaisen saarnakokoelmansa eli *Postillan* (1621–1625), jossa hän käsitteli suomalaisten vanhaa pakanuutta ja tuomitsi kaikenlaisen taikuuden.⁶ Vasta Sorolaisen ajan jälkeen Turun ja Viipurin hiippakuntien johtomiehet alkoivat toden teolla jahdata taikuutta ja noituutta, kun kiivasta puhdasoppisuutta ajaneesta Isaacus Rothoviuksesta tehtiin Turun piispa. Jo aiemmin Viipurin hiippakunnan johtoon oli asetettu Olaus Elimaeus, jota Kustaa II Aadolf oli evästännyt kitkemään itäisessä hiippakunnassa erityisen voimakkaana esiintyvää taikauskoa.⁷ Tosin näissäkin tapauksissa ”taikausko” oli usein katoliselta ajalta periytynyttä hartaudenharjoitusta. Asetelma sopi hyvin Kustaa II Aadolfin (ja hänen isänsä Kaarle IX:n) epäluuloiseen suhtautumiseen suomalaisiin näiden katolisten ja sigismundilaisten sympatioiden johdosta.⁸

PYHIMYKSET, NEITSYT MARIA JA SUURI PIENI TRADITIO

Suomalaisessa pääosin 1800-luvulla tallennetussa suullisessa perinteessä esiintyy selkeänä noin viisikymmentä pyhimystä. Nämä kytkeytyvät erilaisiin, osin lomittaisiin lajeihin ja käyttötilanteisiin: loitsuihin, kertoviin runoihin, tapaperinteeseen, sananlaskuihin ja sanontoihin,

4 Lehtonen & Kallio 2017, 180–192.

5 Lehtonen & Kallio 2017, 171–174, 179–180.

6 Renvall 1949, 98.

7 Lagus 1847, 102.

8 Lappalainen 2014, 83–85; ks. myös Lappalainen 2009.

rituaaleihin, proosatarinoihin. Perinteet vaihtelivat sekä pyhimyksittäin että alueellisesti. Siinä missä monesta pyhimyksestä oli käytössä vain lyhyt, usein kalevalamittainen tämän muistopäivään liittynyt säe, jossa perinteisiä pyhimyksen attribuutteja oli tulkittu paikallisen vuodenvuorokierroksen mukaan – Simo siltoja tekee, Urpo rukkaset riisuu, Laurilla lata kädessä – liittyi toisiinsa pitkiä runoja. Esimerkiksi pitkää *Katriinan poltto*-legendarunoa voitiin käyttää palovammojen parantamiseen, *Tapanin virsi* liittyi tapaninpäivän rituaaleihin ja juhlintaan, *Mataleenan virttä* laulettiin Ritvalassa helatorstaina ja muina kevätkesän pyhäpäivinä, ja 1800-luvulla jo unohtuneen pitkän *Piispa Henrikin Surmavirren* käytöstä ei ole tietoja. Neitsyt Maria, Johannes Kastaja, Pyhä Pietari, Pyhä Anna, Pyhä Katariina, Pyhä Yrjö ja monet muut esiintyivät parantavissa ja elinkeinoja suojaavissa loitsuissa usein rinnan tai vaihtoehtoisina Jeesuksen, Jumalan sekä esikristillisten yliluonnollisten olentojen kanssa. Pyhimysperinteet liittyivät usein parantamiseen, vuodenvuorokierroon ja elinkeinorituaaleihin. Suosituimpia näyttävät olleen raamatulliset sekä Turun hiippakunnan varhaiset pyhimykset.

Oppinut kiinnostus suullisen perinteen lajikirjoon ja kontekstietoihin kasvoi 1800-luvun lopulle ja 1900-luvun alkuun tultaessa, mikä johti aiempaa laajempiin ja monipuolisempiin tallennuksiin. Monista loitsuista ja pyhäpäiviin liittyvistä perinteistä on kuitenkin ensimmäinen sitaatti tai maininta Christfried Gananderin julkaisuissa ja muiden turkulaisten oppineiden kokoelmissa 1700-luvulta, joistain myös 1600-luvun tuomiokirjoissa ja kirkollisissa lähteissä. Monet teemat pysyvät yllättävän samankaltaisina ensimmäisistä maininnoista 1800-luvun runsaampiin lähteisiin asti: toisaalta on myös teemoja, joita esiintyy ainoastaan ensimmäisissä tai viimeisissä lähteissä.

Lukusiinä keskiaikaisiin pyhimyskultteihin liittyneet perinteen ainekset on nähty osoituksina kansankulttuurissa säilyneistä katolisista piirteistä. Pyhimyksiin liittyneiden perinteiden alueellisen ja lajillisen runsauden sekä lähteissä näkyvien jatkumoiden kannalta katsottuna tämä näyttää uskottavalta. Kirjan aineistojen edessä käy kuitenkin ilmeiseksi, että 1800-luvun runoja ja tapaperinteitä käyttävän rahvaan kannalta kyse ei ollut vanhoista jäänteistä, vaan nykyhetkessä toimivista auttajahahmoista ja rituaaleista. Perinteet eivät myöskään säilyneet

suullisen perinteen piirissä muuttumattomina tai uuden ajan kirkollisesta kulttuurista irrallisina, vaan niitä tulkittiin, kehitettiin ja muunneltiin eteenpäin.

Luterilainen reformaatio ei suinkaan poistanut kaikkia pyhimysten juhlapäiviä kalenterista eikä kirkkotilojakaan puhdistettu katolisen ajan maalauksista ja veistoksista, vaikka niihin liittyneitä kirkon ylläpitämiä kultteja rajoitettiin ja lakkautettiin. Vasta valistuksen edustaja Henrik Gabriel Porthan piti 1800-luvun alussa Turussa papeille luentoja, joissa hän korosti kirkkojen valoisuuden merkitystä ja iloitsi viimeaikaisista kirkkojen kirjavien maalauksien peittämisistä. Pyhiinvaellukset oli kielletty Ruotsin kirkossa vuonna 1544, mutta Suomessa vahvistui 1600-luvun kuluessa keskiajan pyhiinvaelluksiin osin juontava uhrikirkkoperinne, ja se jatkui pietismin ajan vastustuksesta huolimatta 1800-luvulle asti.⁹ Monet reformaatioon yhdistetyt opilliset ja käytännölliset muutokset ovat siten vasta 1700- ja 1800-lukujen tekoa. Etenkin pyhimyasemastaan riisutuista *Raamatun* hahmoista kerrottiin kirkoissa 1900-luvulle asti.

Tarkimmin edellä on käsitelty Pyhää Katariinaa, Tapania ja Annaa sekä Neitsyt Mariaa. Pyhä Katariina Aleksandrialainen oli itäsuomalaisen legendarunojen kangasta kutova Kaio, Kaisa tai *kapo*, jota Ruotusten kuningas tai itse Väinämöinen turhaan kosi ja lopuksi yritti polttaa. Toisessa roolissaan hän oli ”Katriina kipo kaponen, hyvä rouva roukku-selkä”, jonka päivänä nautittiin navetassa uhriateria ja jolta rukoiltiin karjaonnea. Pyhä Stefanus (Tapani) oli hevosten suojelija, jonka päivään kuuluivat kilpa-ajot, hevosten juottaminen oluella tai lähteen äärellä, naamioituneet kiertäjät ja pitkä legendaruno *Tapanin virsi*. Näiden pyhimysten kunniaksi ja eläinten onneksi nautitut ateriat, maljat ja muut menot edustavat sukupuolisesti eriytyneitä rituaaleja, katariinanpäivä naisten, tapaninpäivä miesten juhlaa.

Tapaninpäivän rituaalit ja laulut säilyivät Katariinan perinteitä pitempään ja niitä tallennettiin runsaammin, joten aineistossa näkyy selkeämpänä rituaalin ja runon yhteys, perinteen muutosprosesseja sekä näiden yhteys erilaisiin suullisiin ja kirjallisiin perinteisiin. Kalevalamittainen

9 Ks. Toivo 2014.

Tapanin virsi kytki Jeesuksen syntymään rituaalin keskiössä olevan hevosen ja tämän juottamisen, ja sen erilaiset versiot leikkittelivät hevosen, Tapanin, runon minän ja laulajien toisiinsa sulautuvilla identiteeteillä. Runo on huomattavan samanlainen kuin englantilainen 1400-luvulta tunnettu balladi, ja se tunnetaan myös skandinaavisina versioina. Viimeistään 1800-luvulla laulu sai jatkokseen ja rinnalleen riimillisiä, myös arkkina julkaistuja lauluja.

Neitsyt Marian äidin Pyhän Annan myöhäiskeskiaikainen kultti sai puolestaan Suomessa omintakeiset kansanomaiset muunnelmansa, jotka liittyvät hänen rooliinsa aineellisen hyvän hallitsijana. Anna oli Jeesuksen isoäiti ja talon emäntä, jonka muistopäivään sekä Suomessa että Ruotsissa kuului joulun ruokien ja juomien valmistuksen aloittaminen. Itä-Suomen ja Karjalankin kalevalamittaisessa loitsurunoudessa Anna toimi Neitsyt Marian ja lukuisten muiden hahmojen rinnalla parannusloitsuissa ja Tapion, Mielikin ja muiden kanssa metsään liittyvissä loitsuissa, tehtävinään karjan suojeleminen pedoilta sekä metsästäjän auttaminen.

1600–1800-luvulla tallennetussa laajassa loitsuperinteessä Neitsyt Maria on yleisin apuun pyydetty hahmo. Marian roolilla ihmisten tukena on mitä ilmeisimmin keskiaikaiset juuret. Vaikka reformaatio muutti Marian aseman taivaan kuningattaresta ja rukoiltavasta ihmisten auttajasta ja esirukoilijasta vain esikuvalliseksi ihmiseksi, hän oli yhä keskeinen raamatullinen hahmo. Ensimmäisten suomalaisten virsikirjojen lauluissa hän – luterilaisen opin kehystämänä – jatkoi läsnäoloaan Kristuksen neitseellisenä synnyttäjänä 1800-luvulle asti, mikä osaltaan tuki hänen rooliaan suullisessa perinteessä. Samalla tavoin on voinut toimia vuorovaikutus ortodoksialueiden suullisten Mariaan liittyvien runojen ja loitsujen kanssa. Esimerkiksi venäjänkarjalaista pitkää *Marian virttä* vastaavia kertovia runoja ei ole kuitenkaan suomalaisessa perinteessä ollut tai ainakaan säilynyt. Sitä vastoin Mariaan liittyvä loitsurunous on lajillisesti ja temaattisesti laaja.

Maria esiintyy Suomen alueen loitsuissa kolmella tasolla. Syntyloitsut rakentuvat tietyn myyttisen, perustavanlaatuisen tapahtuman tai alkujuuren kuvaamiselle: kertomalla, kuinka Maria pyydysti ensimmäisen tulikipunan, paransi ensimmäisen niukahduksen tai synnytti kivutto-

masti, oli mahdollista saada käsillä oleva vamma tai uhka ratkaistuksi. Toinen loitsujen Maria-puhe kuvaa hänen saapumistaan taivaallisilta tai kaukaisilta asuinsijoiltaan auttamaan ihmisiä. Näiden jaksojen visuaalisissa mielikuvissa on paikoin tunnistettu yhteyksiä kirkkotaiteeseen. Toisaalta niissä näkyy myös vahva vuorovaikutus kristinuskon ulkopuolisten hahmojen ja mielikuvien kanssa. Kolmas loitsujen taso on suora avunpyyntö, jota on tässä kirjassa käsitelty kalevalamittaisena rukouksena, kansanomaisena tulkintana kirkollisista rukouksista. Kansanomaisten, varioivien Maria-rukousten suhteet eri aikakausien ja kirkkokuntien kirkollisiin rukouksiin eivät kuitenkaan ole helposti tavoitettavissa.

Nämä kolme loitsujen Maria-diskurssia painottuvat eri tavoin Länsi- ja Itä-Suomesta tallennetuissa aineistoissa. Lännessä ovat yleisiä myyttiset kertomukset Mariasta parantajana omana elinaikanaan, usein vapaamittaisina tai mitattomina ruotsinkielisten loitsujen mukailuina, joskus paikallisina luomuksina, joskus kalevalamittaisena yhteisperinteenä tai näiden elementtien sekoituksena. Täältä löytyy myös eläviä kuvauksia Marian apuun tulemisista. Rukous Marialle taas puuttuu Varsinais-Suomesta kokonaan ja on muuallakin lännessä niukka. Rukous sen sijaan hallitsee itäsuomalaista Maria-loitsustoa, jossa myyttiset ja kuvalliset tasot ovat vahvoja. Kertovissa loitsuissa Maria yhdistetään kristillisen historian lisäksi esikristillisiin myytteihin, esimerkiksi *Tulen synnyn* aktiiviseksi toimijaksi. Itä- ja länsisuomalaisella Maria-kulttuurilla on yhtymäkohtia – yhteistä kalevalamittaista ilmaisua ja teemoja sekä ruotsinkielisestä perinteestä omaksuttuja suorasanaisia loitsutyyppejä – mutta kokonaisuutena itäsuomalainen Maria-perinne liittyy läheisesti ortodoksialueiden perinteisiin.

Suomesta ja Karjalasta tallennettua Maria-runoutta ja -loitsuja on tavattu pitää keskiajan perintönä. Onkin selvää, että Marian persoona, hänen vahva kokemisensa ihmisten taivaalliseksi auttajaksi ja jopa ihmeidentekijäksi, hänen jatkuva rukoilemisensa sekä monet yksittäiset häneen liittyvät aiheumat, kuten Marian parantava maito ja hänen suojeleva vaippansa, ovat saaneet alkunsa keskiajalla. Mariaan liittyvä kalevalamittainen runous on kuitenkin päätyntä tallennusaikaisiin muotoihinsa niin monien vaiheiden ja kontaktien kautta, että tarkat paikan-

nukset ovat mahdottomia. Aineiston runsaus antaa kuitenkin olettaa Maria-perinteen olleen paitsi elävää myös uusia muotoja tuottavaa vielä pitkälle reformaation jälkeen.

Pyhimyskultteilla oli keskiaikaisessa kirkollisessa perinteessä erilaisia erityistehtäviä ja omia suojelukohteitaan. Pyhimykset toimivat auttajina – virallisesti välittäjinä – lukuisissa ihmiselämän pulmatilanteissa. Heiltä anottiin apua parantamiseen ja elinkeinojen onnistumiseen. Niinpä pyhimykset olivat käyttökelpoisia tapakulttuurin kristillistämässä aivan eri tavalla kuin monimutkaiset tai hienopiirteiset teologiset opinkappaleet. Uudella ajalla pyhimyskultit osin jatkuivat kansanomaaisessa tapakulttuurissa. Pyhimysten juhlapäivät säätelivät edelleen agraarikalenteria ja tukivat vuoden kierron määräaikojen muistamista. Kirjallisen ja kansanomaisen pyhimysperinteen dialogi nousee kirkkaimmin esiin Pyhän Henrikin legendan suullisissa ja kirjallisissa versioissa, Katariinan legendan muuttamisessa kertovan kalevalamittaisen runon keinoja ja formuloita käyttäväksi runoksi, Pyhän Stefanuksen legendan muuntumisessa lopulta jopa painetun arkin tukemaksi karnevalistiseksi miesten ja hevosten juhlaeksi sekä Neitsyt Marian keskiaikaisen rukousperinteen nivelytymisessä osaksi suullista, rahvaan omaa rukous- ja loitsuperinnettä.

UUDEN AJAN ALUN SUOMALAINEN RUNOUS

1500–1600-luvun suomenkielisen runouden ensimmäiset lähteet on nopeasti lueteltu: useampi sata virttä ja liturgista laulua, kymmeniä oppineita esipuhe-, onnittelu- ja surunvälittelurunoja, muutamia rahvaalle suunnattuja pitkiä opettavia runoelmia, sananlaskuja sekä viitisenkymmentä loitsutekstiä ja viitisen pilkkalaulua pääosin tuomiokirjoissa. Näiden ryhmien sisäinen ja paikoin ajallinen tai kirjoittajakohtainenkin variaatio on suurta. Tulkinta niiden muotojen kantamista merkityksistä on mahdollista lähinnä lajien, runomuotoon liittyvien piirteiden ja käyttökontekstien välisten suhteiden analyysin kautta, sillä suoria aikalaiskommentteja on niukalti. Uuden ajan alun kansankielisen runouden ihanteet poikkesivat 1600-luvulta lähtien hitaasti yleistyneistä säännöllisen runomitan ja riimin vaatimuksista, joten aineistoja on tarkasteltu käyttäjilleen ja tekijöilleen mielekkäinä lauluina ja runoina,

joiden merkityksiä ei voi suoraan johtaa myöhempien vuosisatojen näkemyksistä.

Ensimmäiset kirjoitetut suomenkieliset runot ovat liturgisia lauluja ja hymnejä 1500-luvun puolivälin tienoilla. Mikael Agricolalle näyttää olleen olennaisempaa kääntää perinteisen vapaamittaisen kirkkolaulun tekstejä kuin mitallisia virsiä, joita on hänen ajaltaan säilynyt vain muutamia. Kalevalamitan piirteitä ei näissä lauluissa näy, mutta myöskään riimin käyttö ei ole niissä säännöllistä. Ensimmäisen virsikirjan (1583) tekijä Jacobus Finno loi luterilaisen virsimuodon ja vakiinnutti sen muunkielisten esikuvien mukaisesti riimilliseksi ja säkeistölliseksi. Hän karttoi suulliselle kalevalamittaiselle runolle tyypillistä alkusointua ja muita perinteisen runon piirteitä. Tämä ei ollut kuitenkaan koko kirkollisen yhteisön jakama kanta. 1580-luvulla Tukholman suomenkielisen seurakunnan piirissä joku käänsi (tai kopioi) suomeksi kaksi perinteistä pääsiäisen ja helatorstain hymniä, joissa huomattavan vahva alkusointu ja kalevalamitan kaltaiset rakenteet yhdistyvät jambiseen runomittaan ja satunnaisiin riimeihin. Hemminki Maskulaisen laajentaman virsikirjan (1605) uusiin virsiin on samankaltaisin tavoin yhdistetty vahvaa alkusointua ja perinteisen suullisen runon piirteitä, mutta samalla on pidetty kiinni Finnon määrittämästä virren perusrakenteesta säntillisine riimeineen ja säkeistömuotoineen.

Martin Lutherin piirissä keskeiseksi nostettu seurakunnan kollektiivinen virsilaulu oli yksi tekijä saksankielisen reformaation suosion takana. Siinä missä Finno toi suosituksen laulumuodon sävelmineen ja keskeisimpine tunnuspiirteineen suomenkielisiin seurakuntiin, näyttävät varhaisen puhdasoppisuuden edustajat Hemminki Maskulainen ja Petrus Melartopaeus soveltaneen Lutherin ajatusta kansalle tutun ja vetovoimaisen muodon käytöstä yhdistämällä virsiin paikallisessa kulttuurissaan keskeisiä runokielen piirteitä. Perinteisen suullisen runon riimittömästä ja säkeistöttömästä muodosta ei silti koskaan tullut virsirunouden kieltä. Lajina luterilainen virsi perustui riimiin, säkeistömuotoon ja näihin kiinteässä yhteydessä oleviin sävelmiin.

Jo Finno esitti eksplisiittisen toiveen, että virsilaulu korvaisi aiemmat jumalattomat ja häpeälliset laulut. 1600-luvun piispat tuomitsivat kovin sanoin loitsut ja epäjumalanpalveluksen, Isaacus Rothovius myös esi-

vanhemmilta perityt laulut kaikkineen. Näiden tekijöiden pohjalta on ajateltu, että suullisen runon kalevalamitta käsitettiin yksiselitteisesti pakanalliseksi ja vältettäväksi. Tilanne näyttää kuitenkin tätä yleiskuvaa monimutkaisemmalta. Reformaattorit vastustivat kuvainpalvontaa, jota he näkivät ”papistisen” kirkon menoissa. Asenne tiukkeni puhdasoppisen luterilaisuuden myötä. Olennaista ei ollut esikristillinen pakanuus – joka oppineissa kirjoituksissa yleensä sijoitettiin menneisyyteen – vaan taikausko ja kuvainpalvonta riippumatta siitä, oliko se esikristillistä vai papistista. Lisäksi ei ole lainkaan selvää, mitkä kaikki runot edustivat aikalaisille vanhaa suomalaista runoa tai sen jatkumoa.

Hemminki Maskulaisen virsikirjan esipuheesta sai alkunsa kalevalamitan piirteitä sisältävän alkusoinnallisen paririimillisen trokeesäkeen kirjallinen traditio, joka jatkui pitkälle 1800-luvulle asti. Sillä oli edeltjänsä Mikael Agricolan esipuheiden alkusoinnuttomissa ja väljemmissä paririimeissä, joille oli ilmeiset ruotsin- ja saksankieliset esikuvat. Oppinut paririimi esiintyi 1600-luvulla monissa periaatteiltaan vaihtelevissa muodoissa, joille yhteistä oli alkusoinnun ja riimin liitto. Rakenteet vaihtelevat säännöllisen kalevalamitan kaltaisista muodoista erilaisiin Agricolan kaltaisiin väljempiin sovelluksiin ja toisaalta Maskulaisen kaltaisiin tiukkoihin trokeesäkeisiin. Näillä muodoilla kirjoitettiin paitsi onnittelu- ja surunvälittelurunoja myös esimerkiksi pitkä Suomen historian esitys ja luterilainen huoneentaulu. Päättellen siitä, että Matthias Salamnius joutui vuonna 1690 pitkän messiadinsa esipuheessa perustelemaan, miksi oli kirjoittanut riimittömän kalevalamittaisen *Ilo-laulunsa* ”Runoi Wärsyillä”, käsitettiin kalevalamitan riimilliset versiot jollain tapaa kirjallistetuiksi tai uudistetuiksi perinteisen runon muodoiksi. Oppineita riimillisiä runoja oli ollut tapana nimetä perinteiseen suomalaiseen runoon viittaavin termin, ja Michael Wexionius jopa yhdisti Hemminki Maskulaisen alkusointua ja riimiä yhdistävän virren trokeesäkeet vanhan suullisen runon jatkumoon. Näkemyksissä oli siten eroja ja ristiriitaisuuksia.

Oppinut runomuotojen käyttö oli osin sidoksissa kirjoittajien koti-seutuihin. Turun ja länsirannikon kirjoittajat suosivat riimillisiä kalevalamitan versioita, mutta 1660-luvulta lähtien etenkin pohjois-pohjalaiset ja kainuulaiset papit ja opiskelijat alkoivat kirjoittaa suullisen

kaltaista riimitöntä kalevalamittaa – näihin kuului myös edellä mainittu Salamnius. Tuntuu epätodennäköiseltä, että riimitön kalevalamitta olisi nostettu kirjalliseen käyttöön juuri taikuus- ja noituusoikeudenkäyntien kiivaimpina vuosikymmeninä, jos sen kantamat assosiaatiot olisivat olleet yksiselitteisen pakanallisia.

Riimittömän kalevalamitan nousu kirjallisen runon kieleksi saattoi kuitenkin osin liittyä Ruotsin suurvalta-ajan kuluessa nousseeseen antikviteetti-innostukseen. Esivanhempien tavat ja uskomukset nostettiin valtakunnallisen historian rakennusaineiksi, ja ruotsinkielisiininkin runoihin otettiin mukaan arkaisoivia piirteitä. Antikviteetteihin liittyviä suomalaisen suullisen runon tallenteita on 1600-luvulta kuitenkin ainoastaan kaksi karhunmetsästyksen liittyvää loitsu tekstiä vuodelta 1675.

Toisaalta kalevalamittaiset sananlaskut ovat lähteissä läsnä jo Mikael Agricolan *Rucouskiriasta* (1543) lähtien, ja oppineet näyttävät käyttävän niitä kuin omaa perinnettään. Olaus Elimaeus kirjoitti 1600-luvun alussa kaksi nelisäkeistä sananlaskurunoa opiskelutoveriensa muistokirjoihin: vaikka runot ovat muodoltaan puhdasta kalevalamittaa, saa paralleelisäkeiden käyttö runot näyttämään myös riimillisiltä. Myöhemmin Viipurin piispana Elimaeus pyrki kuninkaan käskystä karsimaan hiippakunnastaan taikauskaisia tapoja. Tämä ei estänyt häntä painamasta Itä-Suomea varten toimittamaansa virsikirjapainokseen kahta edellä mainittua 1500-luvun lopulla seipitettyä, vahvoja suullisen runon tunnuksia kantavaa riimillistä virttä.

Näiden erilaisten valintojen arviointia vaikeuttaa perinteisen suullisen suomenkielisen runon monimuotoisuus. Kalevalamitta sisältää sekä trokeesäkeitä että jambia muistuttavia murrelmasäkeitä. Sisältöä kertaavat paralleelisäkeet taas luovat runoon usein epäsäännöllisiä riiminkaltaisia rakenteita. Vaikka tavuja on säkeessä tyypillisesti kahdeksan, voi tavumäärä käytännössä vaihdella jopa viiden ja kahdentoista välillä – ääripäissä runomitan luonne jo hämärtyy täysin. Tämän lisäksi uuden ajan alun länsisuomalainen suullinen runous on pääosin lähteiden ulottumattomissa. Tallentuneissa sananlaskuissa ja loitsuissa on sekä säännöllistä riimitöntä kalevalamittaa että erilaisia väljempää säemuotoja. Riimiä ja säkeistömuotoa löytyy ainoastaan parista

pilkkalaulusta. Kalevalamitan muodoille ovat lännessä olleet ominaisia hieman itäsuomalaista väljemmät tavupainojen sijoittumista koskevat säännönmukaisuudet. Myöhempien vuosisatojen läntisten aineistojen laajempaan näyttämä variaatio kalevalamitasta erilaisiin väljempiin tai vapaamittaisiin muotoihin on hyvin mahdollisesti kuulunut jo uuden ajan alun länsisuomalaisiin suullisiin perinteisiin.

Kalevalamitan tyypilliset, säännöllisimmät säemuodot kuvattiin tarkasti vasta 1800-luvulla. Kalevalamitan käsite sellaisena kuin se nykyisin ymmärretään oli uuden ajan alun oppineille tuntematon. Heillä oli vain vaihteleva kokemus suomenkielisestä suullisesta runoudesta. 1600-luvun muutamien suomenkielisen runomitan kuvaukset olivatkin väljiä ja näyttivät esimerkkiensä puolesta sulkevan usein sisäänsä kaiken aikalaisrunouden jambisista virsistä ja alkusointuisista oppineista runoista kalevalamittaisiin sananlaskuihin.

Nämä tekijät ovat vaikuttaneet siihen, miten perinteinen suomalainen runomitta ja suomen kielen poeettiset mahdollisuudet ylipäätään on ollut mahdollista hahmottaa. Voi olla, että esimerkiksi Jacobus Finnon tai 1600-luvun runomittaoppien kirjoittajien näkökulmasta satunnainen riimin käyttö Agricolan julkaisemissa lauluissa ja satunnaiset paralleelisäkeiden muodostamat riimit suullisessa kalevalamitassa ovat näyttäytyneet samankaltaisena ilmiönä. Voi olla, että kalevalamitan monimuotoisuus trokee- ja murrelmasäkeineen on osaltaan vaikuttanut siihen, että uuden ajan alun virsirunoilijoille ei ollut ongelmallista käyttää vaihtelevia, väljiä säemuotoja jambisia runoja suomeksi kääntäessään.

Kalevalamittaan assosioituihin vaihteleviin merkityksiin on varmasti vaikuttanut myös suullisen runon lajien monimuotoisuus. Esimerkiksi sananlaskut olivat oppineidenkin käyttämä, loitsut taas selkeän tuomitava laji. Myöhempien lähteiden perusteella vaikuttaa todennäköiseltä, että keskiajalla Suomen alueella vallitsi vahva pitkien kertovien runojen perinne, jonka piiriin kuului paitsi esikristillisiä teemoja myös osin näiden pohjalta rakennettuja kristillisiä runoja.

PITKÄT PAIKALLISET JA KRISTILLISET RUNOT

Suullinen perinne on kerrostunutta. Jokainen runo rakentuu edeltävän runokielen ja mielikuvien – ja usein osin jo olemassa olevien säkeiden ja teemojen – pohjalta ja voi esityksestä ja laulajalta toiselle kulkiessaan muunnella ja tulla seipitetyksi uudelleen lukemattomia kertoja. Tämä on hyvin aavisteltavissa esimerkiksi *Annikaisen virren*, *Piispa Henrikin surmavirren*, *Kaarle-herttuan runon* sekä joidenkin muiden kirjassa käsiteltyjen kalevalamittaisten runojen, kuten *Tapanin virren* ja *Katriinan polton*, kohdalla. Kuten *Johdannossa* huomautettiin, hyvin samalla tavalla kerroksellista ja eriaikaisiin teksteihin viittaavaa on myös kirjallinen perinne. Uuden ajan oppineet kirjoittivat omia kansankielisiä versioitaan niin latinankielisistä keskiaikaisista lauluista kuin Lutherin ja muiden kollegoidensa lauluista, ja esipuheissaan he varioivat tuttuja kielikuvia ja raamatunkohtia. Kirjallisena kulkevien runojen muutokset ovat kuitenkin verkkaisempia ja usein helpommin jäljitettävissä kuin suullisten.

Annikaisen virren toisintoja tallennettiin kolmen muun helkavirren kanssa 1800-luvulla Sääksmäen Ritvalan kylästä, jossa kylän tytöt kulkiivat helatorstaina, helluntaina ja muina kevätkesän pyhinä pitkin kylää runoja laulaen. Kyläläisten mukaan tapa oli vanha – ja välttämätön peltojen viljavuuden ylläpidolle. Runojen joka säkeen jälkeen toistetusta kertosaäkeestä kerrottiin 1700-luvulla kirkkoherran vaatimuksesta karsitun sana ”Jumala”, ja juuri Jumalan mainitsemiseen runoissa oli tartuttu heidän mukaansa myöhemminkin. Toisaalta tallennusaikaiseen alkuvirteen sekä Annikaisen virren loppuosaan sisältyivät yhä säkeet ”jumaloihin” menemisestä sekä Jeesuksen ja Marian tekemistä teloista. Varmaa on, että Ritvalan julkinen, helluntain ja helatorstain pyhiin tiivistyvä rituaali on ollut vuorovaikutuksessa kirkon ja esivallan näkemysten kanssa – oli se sitten peräisin mistä hyvänsä kohtaa sitä esihistoriasta 1800-luvulle ulottuvaa ajallista jatkumoa, jossa sadon varmistaminen rituaalein on ollut tarpeen.

Annikaisen virttä on usein luettu tutkijoiden maantieteellis-historiallisen metodin puitteissa konstruoiman ideaalityypin puitteissa. Tähän ideaalityypiin – runon oletettuun alkumuotoon – koottiin vanhoiksi päätelty teemat eri alueilta. Näin Ritvalan virteen yhdistettiin Inkerissä ja Karjalassakin tyypillinen Jumalalta myrskyn anova tai manaava,

petollisen miehen hukuttava Annikka. Teemojen ja säkeiden samankaltaisuuden pohjalta ei ole epäilystäkään, etteikö ympäri Suomenlahtea lauletuilla, tutkijoiden *Annikaisen virsiksi* kutsumilla runoilla olisi keskinäisiä yhteyksiä. On kuitenkin hyvin vaikea päätellä, minkälaisena runo on voinut aiempien vuosisatojen aikana eri paikoissa elää tai miten kulkea paikkojen välillä. Voi olla, että Sääksmäen Ritvalassa on joskus laulettu *Annikaisen virrestä* versiota, jossa pettynyt tyttö manaa tai pyytää Jumalalta myrskyn ja hukuttaa petollisen kauppamiehen – tai voi olla, että tätä on laulettu vain muualla. Toisaalta taas Ritvalan runossa keskeistä Annikaisen haluamien tavaroiden luetteloa ei ole tallennettu muualta. 1800-luvun Ritvalan naiset eivät ainakaan eksplisiittisesti laulaneet kostonhimoisesta, petollisen miehen hukuttavasta työstä: heidän versionsa oli melko lakoninen ja monitulkintainen. Sama päti myös Matalaan ja Inkerin virsiin. Ne kertoivat nuorten naisten kohtaloista, mutta eivät juuri selittäneet tai arvottaneet tarinaa. Siten eri kuulijoiden – kyläläisten, juhlaa seuraamaan saapuneiden säätyläisten, runon tallentajien – oli mahdollista tehdä runojen merkityksistä hyvinkin erilaisia tulkintoja.

Annikaisen hahmo ja hänen virtensä synty on usein sijoitettu keskiajan Turkuun. Tarkemmin katsottuna ajanjakso, jona runossa mainitut tapahtumat ja sen aineellinen maailma ovat olleet Itämeren alueella relevantteja, on kuitenkin paljon pidempi. Kauppamiehet, laivat, villa- ja pellavakankaat, raskaat rahat, jouluoluet, kultakoristeiset vyöt ja turku eli markkinapaikka tai Turun kaupunki olivat Itämeren alueella vaihtelevin muodoin läsnä esihistorialliselta ajalta 1800-luvulle asti. Ne eivät ajoita runoa tai osoita sen alkuperää.

Laajemman 1800-luvun runoaineiston puitteissa tarkasteltuna *Annikaisen virren* teemat ja itse Annikaisen (Annikin, Annin) hahmot leviävät joukoksi erilaisia nuoreen naimaikäiseen neitoon liittyviä, vaihtelevin tavoin toisiinsa punoutuvia aiheita pitkin Inkeriä, Karjalaa ja Savoaa. Itse runo hajoaa laajaksi yhdistelmien kirjoksi, kun taas neito näyttäytyy Väinämöiseen ja muihin suullisen runoperinteen keskeishahmoihin verrattavana toistuvana, samankaltaisin mutta alueittain ja runotyypeittäin muuntelevin epiteetein nimettynä hahmona, jolle ominaista on asema isänsä kodissa asuvana tai sieltä juuri lähteneenä naimaikäisenä

neitona. Runoteemojen laaja alueellinen ja sisällöllinen variaatio viittaa siihen, että Annikaisen virren taustalla on laajempi, alati liikkeessä ollut runokenttä. Ritvalan helkavirsien Annikainen on tästä vain yksi versio, mutta laulajat olivat hyvin tietoisia paikallisen versionsa erityisyydestä. 1800-luvun runojulkaisujen lauluihin lisätyt teemat olivat heidän näkökulmastaan savolaisia, helkavirsiin kuulumattomia runoja.

Toisin kuin 1800-luvun helkavirsien, ensimmäisten pitkien länsi-suomalaisten runojen käyttötavat ja tallentumisprosessit ovat arvoitus. Piispa Henrikistä ja Lallista kertova kalevalamittainen runo eli *Piispa Henrikin surmavirsi* kiistatta pohjautuu keskiajan kirkolliseen, latinankieliseen Pyhän Henrikin perinteeseen. Ensimmäiset välilliset tai välittömät viittaukset *Surmavirteen* ja suulliseen tarinaperinteeseen ovat kuitenkin vasta 1600-luvun alun tienoilta, jolloin oppineet kuvasivat Pyhän Henrikin kulttia ja historiaa latinan- ja ruotsinkielisissä proosateksteissä. Tällöin myös Hemminki Maskulainen käänsi *Piae Cantiones*-kokoelmasta laulun Suomen käännytyshistoriasta Lallin nimen ensimmäistä kertaa mainiten ja myöhemmin tallennetulle suulliselle perinteelle ominaisia sanamuotoja ja teemoja käyttäen.

Piispa Henrikin surmavirsi on tallennettu runomuodossa ensimmäisen kerran ehkä 1680-luvulla, vaikka ajoitus on epävarma. *Surmavirsi* kertoo osin eri tarinan, osin muuntelee ja kehittelee omaan itsenäiseen ja draamallisempaan suuntaansa keskiaikaisesta latinankielisestä legendasta, Pyhän Henrikin kulttiin liittyneistä saarnoista ja erilaisista kirkollisista lauluista ja kuvallisista esityksistä tuttuja aiheita. Toisin kuin pyhimyselämäkerta, kansankielinen perinne yksilöi piispan murhaajan ja antoi hänelle nimen. Runo tunnetaan kolmena erilaisena riippumattomana versiona yhteensä seitsemästä lähteestä. Nämä ovat pääosin 1700-luvulta, ja 1800-luvun tallenteet ovat kaikki kopioita aikaisemmista. Kaksi pisintä versiota kertovat saman tarinan, mutta osin erilaisin runosäkein ja teemoin: ero on suulliselle perinteelle tyypillinen. On epäuskottavaa, että Pyhän Henrikin suullinen perinne olisi syntynyt vasta luterilaisena aikana, vaikka reformaation taite ei ollutkaan niin jyrkkä kuin joskus on ajateltu. Etenkin pisimmän käsikirjoituksen loppujaksot kuitenkin sisältävät varhaisille suomenkielisille virsille tyypillisiä piirteitä.

Kaarle-herttuan runosta on ainoastaan kaksi pitkää tallentunutta versiota, toinen ilmeisesti aivan 1600-luvun lopusta Turun linnankirkon pöytäkirjojen seasta, toinen H. G. Porthanin kokoelmista lähes sata vuotta myöhemmin. Runo kuvaa herttuan sotaretken (tai kaksi sotaretkeä) Suomeen vuosina 1597 ja 1599 monin kohdin historiallisiin tapahtumiin ja paikkoihin tarkasti sitoutuen. Vastaaviin itämeren-suomalaisiin suullisiin runoihin verrattuna laivaston, purjehduksen ja sotaväen kuvaukset ovat poikkeuksellisen yksityiskohtaisia ja laajoja. Runon kaksi toisintoa kertovat saman tarinan, mutta pitkälti eri säkein. Etenkin runon jälkimmäinen muistiinpano on tyyliltään suullisen kaltainen. Ensimmäinen taas sisältää epätavallisen pitkiä ja säännöllisiä paralleelisäkeiden jaksoja, ja lähes koko runo noudattaa suulliselle runolle epätavallista neljän säkeen jaksotusta.

Surmavirren varhaisin muistiinpano sisältää samoja säkeitä kuin monet eri lajeihin kuuluvat, ympäri Suomenlahden myöhemmin tallennetut runot *Lemminkäisen virrestä* *Laulajan sanoihin*, *Hiiden hirven hiihdäntään*, metsästysloitsuihin ja häärunoihin. Toisaalta kytköksiä on yhtä lailla latinankieliseen hagiografiaan, Hemminki Maskulaisen *Ramus virens* -käännökseen, virsiin ja yleisemmin uskonnolliseen kieleen sekä proosamuotoiseen suulliseen perinteeseen. Runon loppuosa poikkeaa alkuosan suullisen tyylisestä lauserakenteesta, sanastosta ja runomitasta, ja juuri siinä tihentyvät yhteydet uskonpuhdistusajan virsiin. *Kaarle-herttuan runolla* on samalla tavoin yhteyksiä sekä 1500-luvun lopun kalevalamitan piirteitä sisältävään virteeseen, myöhemmin tallennettuun suulliseen perinteeseen – joskin vähemmän kuin *Surmavirren* pisimmällä versiolla – että 1600-luvun kuninkaalle osoitettuihin oppineisiin kalevalamitan jäljitelmiin.

Kaarle-herttuan runon ensimmäinen toisinto rinnastaa virsisäkeitä lainaamalla herttuan viimeisellä tuomiolla oikeutta jakavaan, pahat helvettiin syöksevään Kristukseen. Toisaalta herttuasta käytetty epiteetti ”Ruotsin kullanen (tai kuuluisa) kuningas” kytkee runon myös *Piispa Henrikin surmavirrestä* lähtien Ruotsin kuninkaista käytettyihin muotoihin. Herttuan historiallinen ja runossa ilmaistu maihinnousupaikka on ilmeisesti myös sama kuin Martinus Laurentii Aschaneuksen 1600-luvun alkuun sijoittuvassa, ilmeisesti erilaisiin oppineisiin ja rahvaan

suullisiin perinteisiin pohjautuvassa proosakuvauksessa annettu Pyhän Henrikin ja kuningas Eerik Pyhän rantautumispaikka. Viitteet Kristukseen ja *Surmavirteen* eivät ole satunnaisia, vaan mukailevat historiallisiin lähteisiin jääneitä tietoja Kaarle-herttuan omista sanoista. Hän perusteli itse toimintansa viittaamalla ensimmäiseen ristiretkeen ja oikeudenmukaisen järjestyksen tuomiseen. Kokonaisuutena Kaarle-herttuan runo rinnastuukin Kaarlen ja Sigismundin valtakamppailun tiimoilta kirjoitettuihin ruotsinkielisiin propagandalauluihin.

Piispa Henrik ja Pyhä Eerik olivat keskeisiä Ruotsin valtakunnan historiankirjoituksessa ja esimerkiksi 1500-julkaistun latinankielisen *Piae Cantiones* -kokoelman historiallisten laulujen osastossa sekä vuoden 1658 suomenkielisen runomuotoisen kronikan alussa mainittuja hahmoja. 1600-luvulla paikoin mielikuvituksellisenkin historiankirjoituksen lähteiksi alettiin hiljalleen kartoittaa aineellisia muistomerkkejä ja suullista perinnettä. 1600-luvun alun *Surmavirteen* osin pohjautuvat proosakuvaukset tavataan Ruotsin historiaa eri tavoin kartoittaneiden ja kirjoittaneiden teksteissä. Vaikka he käyttivät Henrikin kulttia koskevan aikalaistiedon, tarinamuotoisen suullisen perinteen ja ilmeisesti myös *Surmavirren* teemoja kuvauksessaan, he eivät kokeneet tarpeelliseksi tallentaa suullista runoa saati kuvata sen käyttötapoja. Perinteenkeruun kaltaista ilmiötä ei 1600-luvulla vielä Suomessa ole näkyvissä: ainoat tunnetut varta vasten suullisesta perinteestä ilman muuta käyttötarkoitusta tallennetut tekstit ovat kaksi Petrus Bångin Ruotsin alueen uskontojen historiaa käsittelevään teokseensa hankkimaa karhunmetsästysloitsuja.

Surmavirren ja *Kaarle-herttuan runon* ensimmäiset lähteet eivät anna mitään merkkiä liittymisestä antikviteettiharrastukseen. Ne näyttävät olleen kirjoittajilleen tärkeitä toisenlaisilla, identiteetteihin ja paikalliseen historiaan liittyvillä tasoilla. *Surmavirsi* kertoi Turun hiippakunnan mytologisen syntyhistorian, johon myös myöhempien kuninkaiden kelpasi vedota. Sen käyttäminen tai sen lainaaminen myöhemmissä kuningasta ylistävissä runoissa merkitsi puolestaan vahvaa samaistumista Kustaa Vaasan jälkeläisten kruununperimyskiistan voittajiin. *Surmavirsi* kehystettiin ensimmäisissä kirjaanpanoissa arvokkaana ja virsiin rinnastavana runona, ei muinaismuistona.

Sitä vastoin Riksarkivetissa työskennelleen Elias Palmskjöldin kokoelman mahdollisesti 1600-luvun lopulla kirjoitettu koristelematon *Surmavirren* teksti saattaa liittyä myös historian tallennushankkeisiin: tekstin ruotsinkielinen otsikko nimeää runon Hämeen suomalaisille tutuksi ja tarkentaa lajin kalevalamittaiseksi runoksi sanoilla ”Runoi Wijsa”. Nämä muotoilut ovat samankaltaisia kuin oppineet kuvaukset ja otsikot Juustenin piispainkronikasta (”que Finnonibus satis est nota”) esimerkiksi Ericus Justanderin riimilliseen muinaisrunoimitaatioon (”Imitatio Antiquorum Tavvast-Finnonicorum Runorum”) ja Salamniuksen Ilovirren esipuheeseen (”Runoi wärsyillä”, ”Runolauluin”). Porthanin kokoelmasta 1700-luvun lopulla löytyvät tallenteet liittyvät jo laajempaan suullisen perinteen tallentamiseen ja tutkimiseen.

Länsimurteiden alueilta tallentuneissa kalevalamittaisissa runoissa herättää huomiota niiden kristillinen viitekehys. *Helkavirret*, *Piispa Henrikin surmavirsi* ja *Kaarle-herttuan runo* kytkeytyvät monin eri tavoin paikallisiin, historiallisiin ja uskonnollisiin tulkintakehyksiin. Samalla niissä näkyy vahvana suullisten ja kirjallisten, oppineiden ja kansanomaisten perinteiden monenlainen vuorovaikutus, jonka suuntia tai tapahtuma-aikoja on yksittäisissä tapauksissa usein vaikea päätellä.

Vaikka tarkat vuorovaikutussuhteet ja kirjallisten lähteiden taakse jäävät ilmiöt ovat harvoin todennettavissa tai ajoitettavissa, kertovat eriaikaisten tekstien väliset yhteydet kuitenkin sekä suullisperäisten että kirjallisten tekstien monikerroksisuudesta, käyttökelpoisuudesta ja niiden paikoin pitkistäkin ajallisista jatkumoista. Reformaatioajan suulliset kulttuurit nojaavat monin tavoin sekä kirjallisiin että suullisiin edeltäviin perinteisiin. Joidenkin uudelta ajalta alkaen tallentuneiden runoteemojen mahdollisten viitekehysten tavoittamattomassa alkupäässä on sekä kristinuskon tuloa edeltävään aikaan palautuva että keskiajalla vanhempien kansankielisten ja latinankielisten suullisten ja kirjallisten traditioiden pohjalta todennäköisesti seipitetty suullinen runous. Siinä missä keskiajan kirjallinen ja latinankielinen kulttuuri lauluineen on tallentunut eurooppalaisiin lähteisiin runsaana, ei samanaikaisesta suullisesta – kirkollisesta tai maallisesta – suomen kielen käytöstä ole lähteitä. Juuriltaan vanhatkin teemat ovat kuitenkin tulleet muunnettuiksi, muokatuiksi, kerrotuiksi ja tulkituiksi yhä uudestaan, ja suulliset

kulttuurit ovat eläneet pitkässä ja monisyisessä vuorovaikutuksessa kirjallisten kanssa.

SUULLINEN, KIRJALLINEN JA TAIANOMAINEN TODELLISUUS

Aiemmassa tutkimuksessa reformaatioaikaa ja sitä seuraavia vuosisatoja on pidetty suomenkielisen kulttuurin kannalta kaksijakoisena aikana. Yhtäältä suomenkielisen kirjoitetun kulttuurin alkua on juhlistu kansallisen kulttuurin merkkipaaluna, toisaalta on harmiteltu sitä, että reformaattorien poeettiset ratkaisut hylkivät suullisen perinteen ja kalevalamittaisen runouden keinovarantoa. Luterilaisen papiston on ajateltu kiihdyttäneen kansanuskon ja kansanrunouden vastaista toimintaansa. Suurvaltakausi on nähty suomen kielen käyttöalan kaventumisen aikana.

Huolellinen aikalaietekstien analyysi ei kuitenkaan yksiselitteisesti tue vakiintunutta näkemystä. Agricola ja Finno sovelsivat pääsääntöisesti germaanisen, skandinaavisen ja latinankielisen runouden malleja ja käyttivät riimejä, mutta 1500- ja 1600-luvun taitteessa näkivät päivänvalon monet omintakeiset kalevalamittaa, alkusointuja ja suulliselle perinteelle ominaisia säkeitä riimin ja säkeistömuodon yhteyteen soveltavat uskonnolliset laulut ja virret. 1600-luvun oppineet sovelsivat kalevalamittaista suullista perinnettä monin tavoin ja loivat myös kalevalamittasta kirjallisia, riimillisiä versioita. Ensimmäiset pitkät, suullisen kaltaiset kalevalamittaiset runot ilmestyvät kirjallisiin lähteisiin 1600-luvun lopulla. Samoihin aikoihin, 1660-luvulta lähtien, kiivaimpien noituus- ja taikusoikeudenkäytien aikaan, riimitön suullisen kaltainen kalevalamitta otettiin sekä oppineiden onnittelurunojen että piispa Gezelius nuoremman tuella vuonna 1690 luterilaisen, oikeaoppisen kansanvalistuksen kieleksi.

Oppinut sananlaskujen käyttö yhdessä *Piispa Henrikin surmavirren* ja *Kaarle-herttuan runon* varhaisimpien muistiinpanojen kanssa näyttää viittaavan siihen, että suullinen kalevalamittainen perinne ei välttämättä ollut pelkästään oppimattoman rahvaan perinnettä – jota eliitit olisivat vaihdellen ja ristiriitaisesti joko hyljeksineet ja tuominneet tai etäisellä kiinnostuksella dokumentoineet. Se saattoi olla myös koko suomenkielisen väestön enemmän tai vähemmän ja erilaisiin lajeihin painot-

tuen jakama keinovara. Suullinen ja kirjallinen kulttuuri näyttävät joka tapauksessa vaikuttaneen toisiinsa monimuotoisesti.

Samalla uskomusmaailmat toki muuttuivat ja suhtautuminen erilaisiin katolisiin tai esikristillisiin tapoihin vaihteli. Ennen 1590-lukua tämänkaltaisten tapojen tuomitseminen ei vaikuttanut kovin aktiiviselta: Agricola kertoi menneiden aikojen uskomuksista, varoitteli ”vanhan kirkon” perinteistä ja suositteli rukousten ja psalmien käyttöä ihmiselämän tukaluuksien ratkaisun etsimisessä ja sadon turvaamisessa. Hän ajatteli, että niillä on voima vaikuttaa todellisuuteen aivan kuten loitsuilla ja epäjumalien kutsumisella – väärät keinot oli korvattava oikeilla keinoilla. Ei ole juuri merkkejä muunlaisista tai jyrkemmistä kannanotoista. 1600-luvun korkea-arvoisten kirkonmiesten tuomitsevista kuvauksista aikalaisien harjoittamista vääristä menoista mainitaan kirkon ympäri konntaamista, kalastustaikoja, Marian palvontaa ja karhunpeijaisia – siis yhtä lailla keskiaikaisiin kirkollisiin käytäntöihin kuin kansanomaiseen elinkeinomagiaan liittyviä tapoja. Samalla tuomiokapitulit kehittivät pappeja malttiin rahvaan tapojen korjaamisessa: vain räikeimmät kuvainpalvonnan ja harhaopin muodot oli kitkettävä, jotta ei aiheutettaisi turhaa levottomuutta.

Kansainvälisten noituuskäsitysten leviäminen synnytti 1600-luvun lopulla noitavainojen aallon. Tällöin synkretistiset kristilliset ja epä-kristilliset rituaalit joutuivat hyökkäyksen kohteeksi: oikeudenkäyntiaineiston perusteella oli melkein yhtä paha asia hokea kristillisperäistä rukousta kuin käyttää meidän silmissämme puhtaan epäkristillistä ja pakanallista loitsua. Yli puolet 1600-luvun tuomiokirjoihin tallentuneista noin viidestäkymmenestä loitsusta kytkeytyy kristillisiin mielikuva-kehyksiin, ja esikristilliseksi tulkittavia hahmoja niissä ei kolmea savolaista loitsua lukuun ottamatta mainita. Toisaalta syytetyt epäilemättä pyrkivät välttämään niitä piirteitä, joiden tiesivät olevan tuomittavia. 1800-luvun perinneaineistoissa esikristillisten hahmojen ympärille rakentuvia loitsuja ja kertovia runoja on paljon – tosin ei lainkaan Satakunnan ja Varsinais-Suomen alueilta tallennettuina ja muualtakin Länsi-Suomesta niukasti.

Kansanuskomukset ja erilaiset rituaalit kiinnittivät oppineitten huomiota silloin, kun he väänsivät kättä kristillisen kirkkonsa omista rituaa-

leista. Tässä suhteessa reformaatio näyttää nostaneen erilaiset rituaalit aivan eri tavalla huomion kohteiksi, kuten tapahtui kautta läntisen kristikunnan niin katolisilla kuin protestanttisilla alueilla. Heti kun kirjallisia lähteitä alkaa olla enemmän, tihkuu niihin mainintoja ihmisten uskomuksista ja tavoista – ja toki silloin enemmän myös mainintoja siitä, mikä on hyväksyttävää tai paheksuttavaa. On kuitenkin ilmeistä, että keskiajalla ja vielä Agricolan, Juustenin ja Finnon aikana suurin huoli oli opettaa yhteiselle rahvaalle *Isä meidän* -rukous, uskontunnustus ja joitakin muita kristillisiä lyhyitä tekstejä tai lauluja – keskiajalla Marian tervehdys, reformaation jälkeen tärkeimpiä virsiä. Vasta 1600-luvun noitavainojen seurauksena ilmeni huolta siitä, missä yhteydessä ja mihin tarkoitukseen niitä käytettiin. On vaikea pitää tätä huomiota erityisenä esikristillisen kulttuurin kitkemisenä. Kyse oli ennemminkin oman yhteisen kulttuurin sisällä siitä, miten supranormaaleja voimia kutsuttiin vaikuttamaan omaan todellisuuteen ja mihin voimiin turvauduttiin. Tässä mielessä eliitit ja rahvas, oppineet ja oppimattomat jakoivat monin osin saman taianomaisen todellisuuskäsityksen.

Suullinen ja kirjallinen kulttuuri vaikuttivat toisiinsa kahdensuuntaisesti. Edellä on osoitettu, miten suullisen perinteen piirteitä käytettiin monin tavoin oppineiden kirjallisen kulttuurin piirissä. Toisaalta oppineiden tarjoilemat uudet kansankieliset laulut, rukoukset ja riimilliset runomuodot levisivät suulliseen käyttöön ja jatkoivat siellä omaa elämäänsä. Joidenkin suullisten runojen kirjallistamisessa käytettiin erityisen painokkaasti kirjallisen ja tekstuaalisen kulttuurin keinoja niiden arvon tai luonteen osoittamiseksi, kuten esimerkit *Piispa Henrikin surmavirrestä* osoittavat.

Vaikka luku- ja kirjoitustaito olivat ilmaantuessaan uudenlainen kommunikaation teknologia, joka varmasti muutti niin kulttuurista kuin yhteiskunnallista ja poliittista dynamiikkaa, eivät hitaat muutokset olleet yksisuuntaisia eikä kirjallistuminen yksinomaan syrjäyttänyt suullisia muotoja. Ennemmin seurauksena oli uusien erilaisten kulttuuristen ja yhteiskunnallisten dynamiikkojen muotoutuminen. Kirjoitustaito toi uudenlaiset hallinnolliset ja oikeudelliset käytännöt, mutta asiakirjoissa viitataan usein suulliseen perimätietoon esimerkiksi jonkin nautinta- tai omistusoikeuden yhteydessä. Vallan seremoniaalisissa ja rituaalisissa

yhteyksissä kirjallinen muoto haki tukea suullisesta ääneen esitetystä: kirkon pyhimät vapaamittaiset raamatulliset tekstit olivat etenkin seurakuntien näkökulmasta ensisijaisesti laulua ja resitaatiota, riimilliset virret sepitettiin suhteessa paitsi niiden esikuvien runomittaan myös sävelmäarakenteisiin, ja kuninkaiden julistusten avausosioita muokattiin 1600-luvulla rytmisiksi, jolloin kielellisten rekisterien ja esitystapojen valinnalla ilmaistiin tilanteen erityisyyttä. Myös suullinen osattiin kirjallisessa yhteydessä haluttaessa ”merkitä” niin, että sen erityisyys ilmeni painavammin.

Suomessa kirjallistuminen oli vuosisatojen mittainen hidas prosessi, joka alkoi kristillisen kirkon lähetystyön mukana, laventui uskonnolliseksi, hallinnolliseksi ja taloudelliseksi kirjalliseksi kulttuuriksi keskiajalla ja muuntui kansankieliseksi uskonnolliseksi kulttuuriksi reformaation tuloksena. Kansankielistyminen toi esiin suullisen kulttuurin piirteitä, ja suullisen ja kirjallisen vuorovaikutus alkaa näkyä lähteissä aiempaan verrattuna paljon selkeämmin. Asteittainen kirjallistuminen ensin kirkollisen opetuksen ja sitten 1800-luvun koululaitoksen leviämisen ja lopulta modernisoitumisen myötä läpäisi yhteiskunnan niin, etteivät sen toiminnot olleet enää mahdollisia ilman kirjoitettua sanaa. Tämä ei tietenkään ole hävittänyt suullista kulttuuria, mutta monet sen tavat kannatella ja siirtää muistettavia asioita eivät enää ole samalla tavalla keskeisiä.

Lähteet

LYHENTEET

Cod Holm.: *Codex Holmiensis*

FSF: *Finlands svenska folkdiktning*

HDA: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*

IMS: *Inkeröismurteiden sanakirja*

KA: Kansallisarkisto

KB: Kungliga Biblioteket

KK: Kansalliskirjasto

KKS: *Karjalan kielen sanakirja*

MV: Museovirasto

SHS: Suomen Historiallinen Seura

SKHS: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura

SKAS: lehti (Suomen keskiajan arkeologian seura)

SKS: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura

SKS KRA: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston käsikirjoitukset

SKSÄ: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston äänitekoelmat

SKVR: Suomen Kansan Vanhat Runot

SLS: Svenska Litteratursällskapet i Finland

SMS: *Suomen murteiden sanakirja*

SMY: Suomen Muinaismuistoyhdistyksen arkisto

SRA: Svenska Riksarkivet

SUS: Suomalais-Ugrilainen Seura

TMA: Turun maakunta-arkisto

UUB: Uppsala Universitetsbiblioteket

VKK: *Vanhan kirjasuomen korpus*

VKS: *Vanhan kirjasuomen sanakirja*

ARKISTOLÄHTEET

Kansallisarkisto (KA):

Vaasan läänin tilikirjat: Mantals register på Förtäringen vid Korsholms gårdh anno 1564.

Pohjois-Pohjanmaan renovoidut tuomiokirjat: Varsinaisten asioiden pöytäkirjat 1694,

Kemin tuomiokunta: talvikäräjät (KOa 15).

Kansalliskirjasto (KK):

Hengellisiä lauluja. (Andreas Heickilä: ”Dämä on yxi wähä suomalainen wirsi kiria Anno 1731”).

Kungliga Biblioteket (KB):

Codex Holmiensis A. 917: Paulus Juusten, *Relatio B: Episcopi Aboënsis Pauli Justeni, De*

Reformatione Ecclesia Lutherana in Finlandia, Anno Christi 1537, scripta Muscovia et asfixa Meditationibus ejus Evan: Anno 1570.

Codex Holmiensis D.345:10: Johan Messenius, *Schedae. Strödda anteckningar* [Sigfridi Aroni Forsii 1615?].

Codex Holmiensis D. 409: Olaus Petri, *Een Swenske Crönike* 1552, omistaja: Anna Clemetzdotter [Hogenskild Bielke til Åkeröö].

Codex Holmiensis D. 411: Olaus Petri, *Een Swenske Crönike* 1568, omistaja: Gödik Fincke.

Codex Holmiensis Epistolae F 2: *Skrivelser till Gustaf Fincke*, Michael Agricolan ja Canutis Johanniksen kirje Säämingin pappilasta 7.2.1549.

Museovirasto (MV):

SMY: Suomen Muinaismuistoyhdistyksen arkisto: H. A. Reinholmin kokoelma 70: 354–458 (Tapani).

Svenska Riksarkivet (SRA):

SRA Avskriftsamlingar efter 1520, vol. 13: Gödik Finckes registratur 1598–1599.

SRA Arvid Henriksson Tavast's samling, vol. 1, Arvid Henrikinpoika Tawast Ivar Arvidinpoika Tawastille 2.7.1599, Viipuri.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto (SKS), Kansanperinteen ja nykykulttuurin kokoelma:

SKS KRA (käsikirjoituskokoelmat): Vihtori Alava, C. A. Gottlund, Hämeenlinnan alakouluseminaari, V. Kallio, Kansallismuseon Kansatieteellinen Osasto (VK), J. Karhu, Väinö Kaukonen, J.V. Kotikoski, Arvid Kuusola (KT), Frans Kärki, Erkki Lahti (VK), Lauri Laiho, M. Leander, Aili Lehtimäki, Jalo Numminen, Fiina Palukka (KRK), Erkki Peltonen, Helena Onttonen, Eemil Saarimaa, Toivo Setälä, Martti Tiitinen.

SKSÄ (äänitekoelmat): L 427 (Jouko Hautala & Lauri Simonsuuri 1952, Anni Tenisova); A 301/36a (Armas Launis 1906).

Reinius Th. III. (Antti Törnudd vanhemman kokoelmasta): *Runo Laulu Sant Henderijkistä*.

Turun maakunta-arkisto (TMA):

Turun arkkhiippakunnan tuomiokapitulien arkisto, Gummerus-kokoelma. II Painetut teokset.

Uppsala Universitetsbiblioteket (UUB):

Martinus Laurentii Aschanei handskrift S 136.

Palmskiöldska samlingen 311: 127: Anonyymi ruotsinkielinen luettelo suomalaisten epäjumalista.

Palmskiöldska samlingen 311: 129: *Finnorum idola*, latinankielinen luettelo suomalaisten epäjumalista.

Palmskiöldska samlingen XIV: Topographica 58, 231–238: *Runoi wijsa om S. Hendrich*.

PAINETUT TUTKIMUSAINEISTOT

- Agricola, Mikael I–III: *Mikael Agricolan teokset I–III*. 1987 [1543–1552]. Porvoo: WSOY. Julkaistu myös digitaalisena editiona: *Agricola. Vanhan kirjasuomen korpus*. Kotus. [15.1.2017.]
- Agricola, Mikael 2007 [1543]: *Abckiria: Kriittinen editio*. Häkkinen, Kaisa (toim.). Helsinki: SKS, 1–24 [erillinen numerointi keskellä kirjaa].
- Apokryfiset evankeliumit* 2008. Suomentanut Johannes Seppälä. Vantaa: Ortokirja.
- Arwidsson, Adolf Iwar 1853: *Handlingar till upplysning af Finlands häfder* 6. Stockholm: P. A. Norstedt & söner.
- Arwidsson, Adolf Iwar 1856: *Handlingar till upplysning af Finlands häfder* 8. Stockholm: P. A. Norstedt & söner.
- Bure, Anders 1626: *Orbis arctoi nova et accurata delineatio*. Stockholm: Christoffer Reusner. (Julkaistu myös käännöksenä: Pekkanen, Tuomo 1985: *Pohjoismaiden kuvaus v. 1626*. SKS: Helsinki.)
- Codex Westh* 2012a: *Codex Westh. Westhin koodeksin tekstit*. Häkkinen, Kaisa (toim.). Turku: Turun yliopisto.
- Codex Westh* 2012b: *Westhin koodeksin kirkkolaulut*. Tuppurainen, Erkki (toim.). Helsinki: Sibelius-Akatemia.
- Davidz Psaltare* 1560: *Davidz Psaltare*. Amund Laurenzon: Stockholm.
- Eesti regilaulude andmebaas*. Oras, Janika & Saarlo, Liina & Sarv, Mari (toim.). Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Rahvaluule Arhiiv, 2003–2016. <http://www.folklore.ee/regilaul/andmebaas> [15.1.2017.]
- Elimaeus, Oloui 1621: *Soomenkielinen Wirsikiria, soomencocouxis Jumalata kijttä soomenkielellä, tehty M. Jacobilda Soomalaiselta, ia muilda Soomen papilda. M. Olouin Elimaeuxen tiedhost ia soosiost*. Stockholm: Reusner.
- En ny psalmebog* 1983: *En ny psalmebog 1553. Faksimileudgave*. Universitets-Jubilaets danske Samfunds skriftserie 487. Andersen, Niels Knud (toim.). København: Akademisk Forlag.
- Ericus Erici Sorolainen 1988: *Postilla I (1621)*. Näköispainos. Parvio, Martti (toim.). Helsinki: SKS.
- FSF: *Finlands Svenska Folkdiktning*. Eri toimittajia. Helsingfors: SLS, 1917–1975. Julkaistu myös digitaalisena editiona: <http://www2.sls.fi/folkdiktning> [15.1.2017.]
- Finno, Jacobus 1583: *Yxi wäähä Rukous Kiria monil Jumalisil ia tarpelisil Rucouxil ia kiitossanoil / sekä entisistä Suomen kielen että mös muista Rucouskirioista lisätty / Enätty ia vdhistettu / Jumalan cunniaxi ia Suomalaisten tarpexi. I.P. Finno*. Stockholm: Andreas Gutterwitz.
- Finno, Jacobus 1615: *Catechismus Eli Sen Christilisen opin pää cappalet / lyhykäisten vluos toimituxen cansa / Yxikertaisil Inhimisil sangen tarpelinen. Mutta nytt toisen kerran wastwdest / Stockholmin caupungis präntätty Christ: Reusnerilta / Sinä MDCXV. wuona / jälken Christuxen syndymän*. Stockholm: Christian Reusner.
- Finno, Jacobus 1988: *Jaakko Finnon Virsikirja 1583*. Näköispainos. Lempiäinen, Pentti (toim.). Helsinki: SKS.
- Fleming, Claes Hermansson 1603: *Res in Finnia*. [Rostock].
- Florinus, Henrik 1987: *Wanhain suomalaisten tawaliset ja suloiset sananlascut* 1702. Näköispainos teoksessa *Sananlascut*. Helsinki: SKS.
- Ganander, Christfrid 1786: *Runo-kirja: joka sisällänsä pitää 1. K. Salomonin Korkia weisun. 2. K. Dawidin 96:dennen 100:s psalmit. 3. Hjobin kirjan 3:mas ja 7:mäs luku. 4. Runot, luu-*

- karsinan kirkko-maan ja haudan ylitse. 5. Kaxi kiwi-pijrrosta, ja 6. Dawidin 133 psalmi, weisat-tawaxi wirrexi laadittu.* Vaasa: Georg Wilhelm Londicer.
- Ganander, Christfrid 1984: *Mythologia Fennica* 1789. Näköispainos. Helsinki: SKS.
- Ganander Christfrid 1997: *Nytt finskt lexicon.* Nuutinen, Liisa (toim.). Helsinki: SKS.
- Gestricius, Laurentius Jonae 1591: *Andliga visor och lovsänge.* Stockholm.
- Grotenfelt, Kustavi 1912: *Suomenkielisiä historiallisia asiakirjoja Ruotsin vallan ajalta (vuosilta 1548–1809).* Acta Historica Fennica. Helsinki: SKS.
- Gummerus, Jaakko 1902: *Synodalstatuter och andra kyrkorättsliga aktstycken från den svenska medeltidskyrkan.* Uppsala: Wretmans tryckeri.
- Haapalainen, T. I. & Tuppurainen, Erkki 2004: *Virtuaalikedraali, Suomen vanhat virsi-sävelmät.* Helsinki: Sibeliussäätiö, kirkkomusiikin osasto. www2.siba.fi/virtuaalikedraali/vanhatvirret/ [15.1.2017].
- Hemminki Maskulainen 1605: *Yxi vähä suomenkielinen Wirsikiria.* [Stockholm.]
- Hemminki Maskulainen 1607: *Yxi vähä suomenkielinen wirsikiria, suomencocouxis Jumalata kijttä suomenkielellä, tehty m. Jacobilda Suomalaiselta, ja muiltd Suomen papeilda.* Rostock: Stephan Möllemann. Digitoitu: *Doria.* Helsinki: Kansalliskirjasto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2015120321826> [13.4.2017].
- Hemminki Maskulainen 1616: *Vanhain Suomen maan Piispain ja Kircon Esimiesten Latinan kielised laulud.* Stockholm. Digitoitu: *Doria.* Helsinki: Kansalliskirjasto. <http://www.doria.fi/handle/10024/59053> [13.4.2017].
- Hemminki Maskulainen 1630: *Yxi vähä suomenkielinen Wirsikiria, suomencocouxis Jumalata kijttä suomenkielellä, / tehty M. Jacobilda [Petri] Suomalaiselta, ja muiltd papeilda. Cunnjalisten herrain Turun pisan M. Erichin, ja capitularesten tiedhost ja suosioist, H. Hemmingin [Henricij] Maschun kirkkoherran waivall ja cultuxel. Mutta nyt wastaudest achkarast ylize catzotu.* Stockholm: Ignatius Meurer.
- Henning, Samuel 1954: *Siaelinna Thrøst. Første delinn aff the bokinne / som kallas siaelinna thrøst. Efter cod. Holm. A 108 (f. d. cod. Ångsö).* Henning, Samuel (toim.). Uppsala & Stockholm: Svenska fornskriftsällskapet.
- Juslenius, Daniel 1987: *Vanha ja uusi Turku (1700).* Pekkanen, Tuomo & Seppälä-Pekkanen, Virpi (toim.). Helsinki: SKS.
- Juusten, Paulus 1978: *Se Pyhä Messu. Somen kielen ei Pauin Mutta pyhän Euangeliumin ia Christilisen seuracunnan tauan iälken Stockholmis 1575.* Parvio, Martti (toim.). Näköispainos. Helsinki: SKS.
- Juusten, Paulus 1988: *Catalogus et ordinaria successio episcoporum Finlandensium.* Helsinki: SKHS.
- Juusten, Paulus 1995: *Acta legationis muscoviticae, per Paulum Juusten episcopum Aboensem breviter comprehensa.* – Kajanto, Iiro (toim., käänt.), *The Tragic Mission of Bishop Paul Juusten to Tsar Ivan the Terrible: The Itinerary of the Delegation to Moscow.* Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Juusten, Paulus 2000: *Matka Moskovaan 1569–1572.* Bogatyrev, S. N. (käänt.). St. Peterburg: Vänäläis[sic]-Balttilainen tiedotuskeskus.
- Kajanto, Iiro 1995: *Tragic mission of Bishop Paul Juusten to Tsar Ivan The Terrible: The Itinerary of the Delegation to Moscow. Translated, with introduction and commentary by Iiro Kajanto.* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

- Kõiva, Mare (toim.) 2015: *Eesti loitsud*. Tallinn: Pegasus.
- Kyrkoordning 1571: *Laurentius Petris Kyrkoordning av år 1571*. Toim. Samfundet Pro Fide et Christianismo. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, 1932.
- Lagus, Wilhelm Gabriel 1836: *Handlingar till Upplysning i Finlands Kyrkohistoria Med det Hörwärdiga Domkapitlets i Åbo tillståndelse 3:1*. Åbo: Christ. Ludv. Hjelt.
- Lagus, Wilhelm Gabriel 1845: *Handlingar och uppsatser rörande Finlands kyrko-historia 1*. Helsingfors: Waseniuska boktryckeriet.
- Leinberg, K. G. 1898: *Handlingar rörande Finska kyrkan och presterskapet: tredje samlingen, ny följd 1539–1651*. Helsingfors.
- Lillhannus, Mats: *Piae cantiones*. www.lillhannus.net/piae-cantiones [15.1.2017].
- Luther, Martin 1525: *De Psalter dii desch*. Wittemberch: Hans Lufft.
- Luther, Martin 1529: *Enchridion: De klene Catechismus vor de gemeynen katechesen vnde Predikere*. Mar. Lut. Hamburg: Jürgen Richolffdoy.
- Luther, Martin 1539: *Geistliche lieder / auff's new gebessert un gemehrt zu Wittenberg D. Marti. Luther. Viel Geistliche Gesange / vom andern frommen Christen gemacht. Item Die ordnung der deutschem Mess*. Leipzig: Schumann.
- Luther, Martin 1543: *Geistliche leder vnd Psalmen / uppert nye gebetert. Mart. Luther. Dyth sint twee gesank Bökelin / Zum mit velen andern gesangen / den thoudrem vormeret vnde gebetert. Gedrucket tho Magdeborch / dorschau Walthers*. 1543. Magdeburg: Hans Walther.
- Luther, Martin 1607: *Catechimus [!] Se on christilisen opin pääcappaleet, d. Martinus Lutherin vlostoimituxen cansa, soomen kielen tulkitut. Lyhykäisen esipuheen cansa, iosa yxikertaises-ta tiettäväxi tehdän, quinga itze cukin christitty, hänens swren hödytyxen cansa ioca päivä Catechismuxessa harioitta machta. Simonis Iohannis Carelij culutuxel vlos käynnyt, ia prentätty Rostokissa Staffan Mylly mieheltä*. Rostock: Stephan Möllemann. Digitoitu: Doria. Helsinki: Kansalliskirjasto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2015120321827> [15.1.2017].
- Luther, Martin 1985: *Luthers geistliche Lieder und Kirchensänge. Vollständig Neuedition in Ergänzung zu Band 35 der Weimarer Ausgabe* bearbeitet von Markus Jenny. *Achiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen. Band 4*. Toim. Gerhard Ebeling, Bernd Moeller und Heiko A. Oberman. Köln & Wien: Böhlau Verlag.
- Luther, Martin: *Vähä katekismus*. Julkaistu sähköisenä editiona: *Luterilaiset tunnustuskirjat*. Suomen evankelis-luterilainen kirkko. <http://www.evl.fi/tunnustuskirjat/vahakatekismus.html#tavallisille> [30.7.2015.]
- Magnus, Olaus 1972: *Historia de gentibus septentrionalibus, Romae 1555*. Facsimile. Granlund, John (toim.). Copenhagen: Rogenskilde and Bagger international booksellers and publishers.
- Magnus, Olaus 1976: *Historia om de nordiska folken*. Tredje delen. 2. uppl. Granlund, John (käänt.). Stockholm: Gidlunds.
- Magnus, Olaus 2002: *Suomalaiset Pohjoisten kansojen historiassa*. Linnilä, Kai & Pukkila-Toivonen, Hanna & Aaltonen, Pekka & Savikko, Sari (toim.). Helsinki: Tammi.
- Magnus, Olaus 2010: *Historia om de nordiska folken*. Granlund, John (käänt.). Hedemosa: Gidlunds förlag.
- Malmö-salmebogen 1533. Faksimiledition*. Kroon, John (toim.). Malmö: AB Malmö Ljustryckanstalt.

- Martinius, Matthias 1968: *Hodegus Finnicus, Eller Finsk Wägwisare 1689*. Näköispainos. Helsinki: SKS.
- Melartopaeus, Petrus Henrici 1904: P. Melatopaeus' herdabrev till Åbo stifts prästerskap. Lundström, Herman (ed.): Meddelanden och aktstycken. – *Kyrkohistorisk årsskrift* 5: 185–203.
- Messenius, Johannes 2004: *Suomen riimikronikka*. Lönnroth, Harry & Martti Linna (toim., suom.). Helsinki: SKS.
- Mosvidius, Martinus 2000: *Catechismus in Martyno Mažvydo raštai ir jų šaltiniai*. Michelini, Guido (toim.). Vilnius: Mokslo ir Enciklopediju Leidybos Institutas.
- Någhra nyttiga Andhliga wijsor 1576: Någhra nyttiga Andhliga wijsor*. Stockholm: Torbjörn Tidemansson.
- Olaus Petri 1915: *Samlade Skrifter utgifna af Sveriges kristliga studentrörelses förlag II: Svenske songer eller wijsor 1536*. Hesselman, Bengt (toim.). Upsala: Almqvist & Wiksell.
- Olaus Petri 1917: *En Svensk Cröneka*. Sahlgren, Jöran (toim.). Uppsala: Sveriges kristliga studentrörelses förlag.
- Olaus Petri 1956: *Davidz Psaltare 1536. Bibelöversättningarna av år 1536 I: Davidz Psaltare*. Sjögren, Gunnar (toim.). Malmö & Uppsala: AB Malmö Ljustrycksanstalt & Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB.
- Opitz, Martin 1624: *Buch von der Deutschen Poeterei*. Breslau. Digitoitu: DTA. Berlin: Deutsches Textarchiv. http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/opitz_buch_1624 [13.4.2017].
- Petraeus, Aeschilius 1968: *Linguae Finnicae Brevis Institutio 1649*. Näköispainos. SKS: Helsinki. Digitoitu: *Doria*. Helsinki: Kansalliskirjasto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fd2015-00009344> [13.4.2017].
- Piae Cantiones 1967: Piae Cantiones ecclesiasticae et scholasticae veterum episcoporum 1582, Theodoricus Petri (Rutha), Nylandensis*. Marvia, Einari (toim.). Näköispainos. Helsinki: Edition Fazer.
- Porthan, Henrik Gabriel 1978: *Opera omnia*. VI. Edidit Porhan-seura. Turku: Porthan-seura.
- Porthan, Henrik Gabriel 1983: *Suomalaisesta runoudesta 1766–1778 [De poësi Fennica]*. Kajanto, Iiro (käänt.). Helsinki: SKS.
- Raamattu: Pyhä Raamattu: Vanha testamentti, Uusi testamentti*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Piiliseura. Ilmestynyt myös sähköisenä: *Raamattu*. Kirkon keskusrahasto, <http://raamattu.fi/1992> [25.12.2016].
- Rhezelius, Haquinus Laurentius A. 1619: Företalet. – Laurentius Jonae, Gestricius, *Någre psalmer, andelige wijsor och lofsonger, vthsatte af Lavrentio Jonae Gestritio... och nu med noter affsätte, och aff trycket vtgångne aff Haqvino Lavrentii A. Rhezelio Predikant i Gråmuncka Clöster med egen bekostning*. Stockholm: Ignatius Meurer.
- Rothovius, Isaacus 1640: *En christeligh tacksäjelse predikan til Gudh wår Herra, hällen i Domkyrko then 15. Julij anno MDCXL*. Upsala.
- Rothovius, Isaacus 1646: *De cavenda idolatriae abominatione commonefactio Pastoribus Dioceseos Aboensis missa*. Aboa.
- Russow, Balthasar 2004: *Liivinmaan kronikka 1584*. Reko, Timo (käänt.). Helsinki: SKS.
- Ryan, Granger & Ripperger, Helmut 1969: *The Golden Legend of Jacobus de Voragine*. Trans-

- lated and adapted from the Latin by Granger Ryan and Helmut Ripperger. New York: Arno Press.
- Salamnius, Matthias 1690: *Ilo-laulu Jesuxesta*. Turku: Johan Winter. Digitoitu: Doria. Helsinki: Kansalliskirjasto. <http://s1.doria.fi/helmi/bk/rv/fem970222> [15.1.2017].
- Slüter, Joachim 1858: *Joachim Slüter's ältestes rostocker Gesangbuch vom Jahre 1531 und der demselben zuzuschreibende Katechismus vom Jahre 1525*. Wichmann-Kadow, C. M. (toim.). Schwerin: Druck und Verlag von Dr. F. W. Bärensprung.
- Suloisia nuorukaisten Lauluja niin myös Tapanipäivä-Lauluja, joita nuorukaiset ovat tawaksensa ottaneet, käydä weisaamassa Tapanipäivä aamuna*. Pori: O. Palander 1866.
- Suomen kielen muistomerkki. – *Suomen Museo* 1894, 45.
- Taitto, Ilkka (toim.) 1998: *Missa et officium Sancti Henrici. Suomen suojeluspyhimyksen liturgian keskeiset lauluosat*. Helsinki: SULASOL.
- Tengström, Johan Jakob 1825: *Afhandling om presterliga tjenstgörningen och aflöningen i Åbo erke-stift*. Åbo: Domkapitlet i Åbo.
- Then Swenska Psalmboken 1567: Then Swenska Psalmboken*. Stockholm: Amund Laurentzon.
- Then Swenska Psalmboken 1572: Then Swenska Psalmboken*. Stockholm: Amund Laurentzon.
- Tidningar utgifne af et Sällskap i Åbo 1778*.
- SKVR: Suomen Kansan Vanhat Runot. Eri toimittajia. Helsinki: SKS, 1908–1997. Julkaistu myös sähköisenä: SKVR-tietokanta. <http://www.skvr.fi>; URN:[NBN:fi-fe20051411.] [Käytetty 1.1.2013–15.1.2017.]
- Undeutsche Psalmen und geistliche Lieder oder Gesenge 1886: Undeutsche Psalmen und geistliche Lieder oder Gesenge, welche in den Kirchen des Fürstenthums Churland u. Semigallien in Liefplande gesungen werden. Königsberg bey George Osterbergern 1587: Aur Feier des 300jährigen Jubiläums der lettischen Litteratur*. Facsimile. Bezzenberger, A. & Bielenstein, A. (toim.). Mitau – Jelgawā: Gebr. Behre's Verlag.
- VKK: *Vanhan kirjasuomen korpus*. Helsinki: Kotus, http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/vks_coll_rdf.xml [Käytetty 1.1.2013–15.1.2017.]
- VKK AHF: Acta Historica Fennica 1600-luvun asiakirjoja. Julk. Grotenfelt 1912. – *Vanhan kirjasuomen korpus*. Helsinki: Kotus, http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/lait/ahf1600_rdf.xml [15.1.2017.]
- VKK A: Mikael Agricola (1543): ABC-kirja ja Rukouskirjan alkuosa raamatullisten rukousten loppuun – *Vanhan kirjasuomen korpus*. Helsinki: Kotus, http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/agricola/agri1rk1_rdf.xml [15.1.2017.]
- VKK FinnoVK: [Jaakko Finno: Virsikirja, n. 1583] – *Vanhan kirjasuomen korpus*. Helsinki: Kotus, http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/virret/finno_rdf.xml [15.1.2017.]
- VKK Flor1702: Henricus Florinus: Wanhain Suomalaisten Tawaliset ja Suloiset, Sananlascut. Turku: Johan Winter. [1702]. – *Vanhan kirjasuomen korpus*. Helsinki: Kotus, http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/varia/flor1702_rdf.xml [15.1.2017.]
- VKK Hemm1605: [Hemminki Maskulainen: Virsikirja]. [1605.] – *Vanhan kirjasuomen korpus*. Helsinki: Kotus, http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/virret/hemm1605_rdf.xml [15.1.2017.]
- VKK Hemm1616: Hemminki [Maskulainen] (suom.): Vanhain Suomen maan Pijspain, ja Kircon Esimiesten Latinan kielised laulud 1616. – *Vanhan kirjasuomen korpus*. Helsinki: Kotus, http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/virret/hemm1616_rdf.xml [15.1.2017.]

- VKK IGHS1700: I. G. H. S. [?] = Jooseppi Gabrielinp. Calamnius]: Ilo Laulu, Ylitzten Sen suo-
loisen Woiton - - Narwan Caupungin alla. [1700] – *Vanhan kirjasuomen korpus*. Helsinki:
Kotus, http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/varia/ighs1700_rdf.xml [15.1.2017.]
- VKK LPet1658: Laurentius Petri Aboicus: Ajan Tieto / Suomenmaan menoist ja vscost /
erinomaisest Suomen Pispoist. [1658.] – *Vanhan kirjasuomen korpus*. Helsinki: Kotus,
http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/lpetri/lpet1658_rdf.xml [15.1.2017.]
- VKK Menn1699: [Jonas Mennander:] Huonen-Speili. [1699] – *Vanhan kirjasuomen kor-
pus*. Helsinki: Kotus, http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/varia/menn1699_rdf.xml
[15.1.2017.]
- VKK Procop1690: Christiano Procopoeo 1690: BONUS EPISCOPUS. – Ruumissaarvoja
ym. puheita ja muistorunoja 1600-luvulta. – *Vanhan kirjasuomen korpus*. Helsinki: Kotus,
http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/saarnat/saarnat1600_rdf.xml [15.1.2017.]
- VKK WK1701: Uusi Suomenkielinen Wirsi-Kirja. [1701.] – *Vanhan kirjasuomen korpus*. Helsin-
ki: Kotus, http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/virret/wk1701_rdf.xml [15.1.2017.]
- VKK ZLith1720: Zacharias Lithovius: Suomalaisten suosio-sanat, Toiwotuxet totisimmat.
– Varia – tekstejä eri aloilta. – *Vanhan kirjasuomen korpus*. Helsinki: Kotus,
http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/varia/zlith1720_rdf.xml [15.1.2017.]
- Wexionius, Michael O. 1650: *Epitome descriptionis Sueciae, Gothiae, Fenningiae, et subiecta-
rum provinciarum*. Aboae: Wald.
- Åbo Tidningar 17. 26.4.1791.

KIRJALLISUUS

- Agha, Asif 2004: Registers of Language. – Duranti, Alessandro (toim.): *A Companion to
Linguistic Anthropology*. Malden: Blackwell, 23–45.
- Agha, Asif 2007: *Language and Social Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ahola, Joonas & Frog & Lucenius, Jenni (toim.) 2014: *The Viking Age in Åland. Insights into
Identity and Remnants of Culture*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Ahola, Joonas & Frog with Tolley, Clive (toim.) 2014: *Fibula, Fabula, Fact. The Viking Age in
Finland*. Helsinki: SKS.
- Ahola, Joonas 2014: The Other Island: Kalevalaic Epic and History. – Ahola, Joonas & Frog
& Lucenius, Jenni (toim.) 2014, *The Viking Age in Åland. Insights into Identity and Rem-
nants of Culture*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 55–82.
- Aldrin, Viktor 2011: *The Prayer Life of Peasant Communities in Late Medieval Sweden. A Con-
trast of Ideals and Practices*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press.
- Andrén, Åke 1999: *Sveriges kyrkohistoria. Reformationstid*. Stockholm: Verbum.
- Ankarloo, Bengt 1984: *Trolldomsprocesserna i Sverige*. 2. painos. Stockholm: A.-B. Nordiska
Bokhandeln.
- Ankarloo, Bengt 1990: Sweden: The Mass Burnings (1668–1676). – Ankarloo, Bengt &
Henningsen, Gustav (toim.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*.
Oxford: Clarendon Press, 285–317.
- Ankarloo, Bengt & Henningsen, Gustav (toim.) 1990: *Early Modern European Witchcraft:
Centres and Peripheries*. Oxford: Clarendon Press.
- Anthoni, Eric 1935: *Till avvecklingen av konflikten mellan hertig Carl och Finland I: Konflikten
uppkomst och hertigens seger*. Helsingfors: Mercators boktryckeri.

- Anttila, Miikka E. 2013: *Luther's Theology of Music. Spiritual Beauty and Pleasure*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Anttonen, Pertti 2004: A Catholic Martyr and Protestant Heritage. A Contested Site of Religiosity and its Representation in Contemporary Finland. – Siikala, Anna-Leena & Klein, Barbro & Mathisen, Stein R. (toim.), *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Helsinki: SKS, 190–221.
- Anttonen, Pertti 2005: *Tradition through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki: SKS. <https://doi.org/10.21435/sff.15> [15.1.2017.]
- Anttonen, Pertti 2008: Pyhä Henrik, pyhä maa ja pyhä aika. – Mahlamäki, Tiina & Pyysiäinen, Ilkka & Taira, Teemu (toim.), *Pyhä. Raja, kielto ja arvo kansanomaisessa uskonnossa*. Helsinki: SKS, 13–41.
- Anttonen, Veikko 2012: Literary Representation of Oral Religion: Organizing Principles in Mikael Agricola's List of Mythological Agents in the Late-Medieval Finland. – Raudvere, Catharina & Schjødt, Jens Peter (toim.), *More Than Mythology. Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*. Lund: Nordic Academic Press, 185–223.
- Anttonen, Veikko 2014: Missä pyhä, sieltä apu – kansanomaisen ja kristillisen pyhän kohtaamispisteitä keskiajan Suomessa. – Katajala-Peltomaa, Sari, Krötzl, Christian & Meriluoto-Jaakkola, Marjo (toim.), *Suomalaisten pyhiinvaellukset keskiajalla. Kun maailma aukeni*. Helsinki: SKS, 65–81.
- Anttonen, Veikko & Taira, Teemu 2004: Uskontotiede uskonnollisuuden paikantajana. – Fingerroos, Outi & Opas, Minna & Taira, Teemu (toim.), *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*. Helsinki: SKS, 18–50.
- Apo, Satu 1986: *Ihmesadun rakenne*. Helsinki: SKS.
- Apo, Satu 1997: Suomalainen kansanrunous. – Laitinen, Kai, *Suomen kirjallisuuden historia*. Helsinki: Otava, 13–95.
- Apo, Satu 2012: Satugenre kirjallisuudentutkimuksen ja folkloristiikan riitamaana. – *Elore* 19(2), 17–29.
- Ashley, Kathleen & Sheingorn, Pamela (eds) 1990: *Interpreting Cultural Symbols: Saint Anne in Late Medieval Society*. Athens (GA): University of Georgia Press.
- Asplund, Anneli 1994: *Balladeja ja arkkiveisuja: suomalaisia kertomalalauluja*. Helsinki: SKS.
- Asplund, Anneli 1997: *Murros, muutos ja mitta: metriikan, rakenteen ja sisällön välisistä suhteista suomalaisissa kansanlauluissa*. Julkaisematon lisensiaatintutkimus. Helsinki, Helsingin yliopisto, folkloristiikka.
- Asplund, Anneli 2006: Runolaulusta rekilauluun: kansanlaulun murros. – Asplund, Anneli & Hoppu, Petri & Laitinen, Heikki & Leisiö, Timo & Saha, Hannu & Westerholm, Simo (toim.), *Suomen musiikin historia 8: Kansanmusiikki*. Helsinki: WSOY, 108–159.
- Attwater, Donald 1976: *The Penguin Dictionary of Saints*. Middlesex, England: Penguin Books Ltd. Harmondsworth.
- Autio, Veli-Matti 2005: Melartopaeus (1500–), suku. – *Kansallisbiografia-verkkójulkaisu*. Helsinki: SKS, 1997–. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-006694> [15.5.2017.]
- Autio, Veli-Matti 2007: Törnudd (1700–), suku. – *Kansallisbiografia-verkkójulkaisu*. Helsinki: SKS, 1997–. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-006767> [15.5.2017.]

- Badalanova-Geller, Florentina 2004: *The Spinning Mary: Towards the Iconology of the Annunciation*. – *Cosmos* 20, 211–260.
- Balzamo, Elena 2015: *Den osynlige ärkebiskopen. Essäer om Olaus Magnus*. Stockholm: Atlantis.
- Balzer, Marjorie Mandelstam 1999: *The Tenacity of Ethnicity: a Siberian Saga in Global Perspective*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Basman, Eeva-Liisa 2017: *Poetiikka ja pietismi 1700- ja 1800-luvun suomalaisessa virsirunoudessa*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-3246-8> [7.8.2017].
- Bauman, Richard 1977: *Verbal Art as Performance*. Illinois: Prospect Heights.
- Bauman, Richard & Briggs, Charles L. 1990: Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. – *Annual Review of Anthropology* 19, 59–88.
- Bauman, Richard & Briggs, Charles L. 2003: *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Beissel, Stephan 1909: *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung.
- Bell, Catherine 1992: *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Ben-Amos, Dan 1976: *Folklore Genres*. Austin: University of Texas Press.
- Bendix, Regina 1997: *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison (WI): University of Wisconsin Press.
- Bernau, Anke 2003: A Christian *Corpus*: Virginity, Violence and Knowledge in the Life of St Katherine of Alexandria. – Jenkins, Jacqueline & Lewis, Katherine J. (toim.), *St Katherine of Alexandria. Texts and Contexts in Western Medieval Europe*. Turnhout, Belgium: Brepols, 109–130.
- Berntson, Martin 2010: *Mässan och arborstet. Uppror och reformation i Sverige 1525–1544*. Skellefteå: Artos.
- Berntson, Martin 2016: Popular Belief and the Disruption of Religious Practices in Reformation Sweden. – Lehtonen, Tuomas M. S. & Kaljundi, Linda (toim.), *Re-forming Texts, Music and Church Art in the Early Modern North*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 43–68.
- Binder, Tuija 1996: *Maria in Finnland – vom Missale Aboense zu den Schriften Mikael Agricolas*. Helsinki: Luther-Agricola Gesellschaft.
- Bläuer, Auli 2014: *Voita, villaa ja vetoeläimiä. Karjan ja karjanhoidon varhainen historia Suomessa*. Turku: Turun yliopisto.
- Bohlin, Folke 1971: "Någrahanda sång". Kyrkoordningen 1571 och musiken. – Kjellerström, Sven (toim.), *Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning*. Lund: Håkan Ohlssons Förlag, 294–301.
- Bonn, Ann 1973: Plainsong in Lutheran Church. – *The Musical Times* 114, 582–587.
- Borenus, Akseli August 1873: Missä Kalevala on syntynyt? – *Suomen Kuvalehti* 23, 269–274.
- Borenus, Akseli August 1886: Suomen keskiaikaisesta runoudesta I. Luojan virsi. – *Virtittäjä* II, 58–82.
- Boureau, Alain 2014: *Satan the Heretic. The Birth of Demonology in Medieval West*. Lavender Fagan, Teresa (käänt.). Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Boynton, Susan 2007: Prayer as Liturgical Performance in Eleventh- and Twelfth-Century Monastic Psalters. – *Speculum* 82(4), 896–931.

- Boynton, Susan 2011: Plainsong. – Everist, Mark (toim.), *The Cambridge Companion to Medieval Music*. Cambridge: Cambridge University Press, 9–25.
- Bringéus, Nils-Arvid 1988: *Årets festseder*. 4. uudistettu painos. Stockholm: LT.
- Bowman, Marion & Valk, Ülo 2012: *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. London: Equinox Publishing.
- Brown, Christopher Boyd 2005: *Singing the Gospel: Lutheran Hymns and the Success of the Reformation*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Brown, Christopher Boyd 2008: Devotional Life in Hymns, Liturgy, Music, and Prayer. – Kolb, Robert (toim.) *Lutheran Ecclesiastical Culture 1550–1675*. Leiden: Brill, 205–258.
- Burke, Peter 1990: The Comparative Approach to European Witchcraft. – Ankarloo, Bengt & Henningsen, Gustav (toim.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford: Clarendon Press, 435–441.
- Burke, Peter 2004: *Languages and Communities in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke, Peter 2009: *Popular Culture in Early Modern Europe*. 3. uudistettu painos. Great Britain: Ashgate.
- Cajander, K. A. 1897: Muutamia taikajuttuja Uudenkaupungin ja Ali-Satakunnan tuomiokirjoista – *Suomen muinaismuisto-yhdistyksen aikakauskirja* 17, 83–100.
- Cameron, Euan 2011: *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion, 1250–1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Cameron, Euan 2012: *The European Reformation*. 2. painos. Oxford: Oxford University Press.
- Carlquist 1996, Jonas: "Nymære af vare fru". Jungfru Maria i äldre fornsvensk litteratur. – Brodd, Sven-Erik & Härdelin, Alf (toim.): *Maria i Sverige under tusen år*. Föredrag vid symposiet i Vadstena 6–10 oktober 1994. Skellefteå: Artos, 151–179.
- Celander, Hilding 1945: Till Stefanlegendens och Staffansvisornas utvecklingshistoria. – *Arv* 1, 134–160.
- Cerquiglini, Bernard 1989: *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*. Paris: Seuil.
- Cianci, Eleonora 2012: *Maria lactans* and the Three Good Brothers. The German Tradition of the Charm and its Cultural Context. – *Incantatio* 2, 55–70. www.folklore.ee/incantatio/Incantatio_2012_1.pdf, DOI:10.7592/Incantatio2012_1-Cianci, [15.1.2017].
- Collijn, Isak 1927–1938: *Sveriges bibliografi intill år 1600 I-III*. Uppsala: Svenska litteratursällskapet.
- Courth, Franz 1984: Marianische Gebetsformen. – Beiner, Wolfgang & Petri, Heinrich (toim.), *Handbuch der Marienkunde*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 363–403.
- Crone, Patricia 1989: *Pre-industrial Societies*. Oxford: Blackwell.
- Czaika, Otfried 2002: *David Chytraeus und die Univärsität Rostock in ihren Beziehung zum schwedischen Reich*. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft.
- Czaika, Otfried 2012: Die Ausbereitung der Reformation im Ostseeraum ca. 1500–1700 als Kulturtransfer – Czaika, Otfried & Holze, Heinrich (toim.), *Migration und Kulturtransfer im Ostseeraum während der Frühen Neuzeit*. Stockholm: Kungliga Biblioteket, 76–100.
- Curtius, Ernst Robert 1979: *European Literature and the Latin Middle Ages*. Trask, W. R. (käänt.). London & Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Dollinger, Philippe 1998: *Die Hanse*. Stuttgart: Kröner.

- Driscoll, Matthew J. 2012: What's Truth Got to Do with It? Views on the Historicity of the Sagas – Jackson, Tatjana N. & Melnikova, Elena A. (toim.), *Skemmtligastar Lygisögur. Studies in Honour of Galina Glazyrina*. Moscow: Dimitriy Pozharskiy University, 15–27.
- DuBois, Thomas A. 1996: The Kalevala Received: From Printed Text to Oral Performance. – *Oral Tradition*, 11(2), 270–300. <http://journal.oraltradition.org/issues/11ii/dubois>, [15.1.2017.]
- DuBois, Thomas A. 2006: *Lyric, Meaning, and Audience in the Oral Tradition of Northern Europe*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Duffy, Eamon 2005: *Stripping the Altars. Traditional Religion in England 1400–1580*. New Haven & London: Yale University Press.
- Edgren, Helena 1993: *Mercy and Justice. Miracles of the Virgin Mary in Finnish Medieval Wall-Paintings*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Edgren, Helena 2000: Taiteen merkitys keskiajan kirkoissa. – Linder, Marja-Liisa & Salonie-mi, Marjo-Riitta & Krötzl, Christian (toim.): *Ristin ja Olavin kansaa. Keskiajan usko ja kirkko Hämeessä ja Satakunnassa*. Tampere: Tampereen museot, 85–89.
- Eilola, Jari 2003: *Rajapinnoilla. Sallitun ja kielletyn määrittäminen 1600-luvun jälkipuoliskon noituus- ja taikuustapauksissa*. SKS: Helsinki.
- Ein Hexenprozess in Narwa. – *Das Inland* 1848 (38), 818–822.
- Eisenstein, Elizabeth L. 2005: *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. 2. painos. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eliade, Mircea 2003: *Pyhä ja profaani*. Laitila, Teuvo (suom.). Helsinki: Loki-kirjat.
- Enwald, Liisa 2010: Yksi katoamaton veisu. – Enwald, Liisa & Hökkä, Tuula (toim.), *Virren virtaa. Veisattu runo ennen ja nyt*. Helsinki: Kansanvalistusseura, 47–66.
- Enwald, Liisa & Hökkä, Tuula 2010: *Virren virtaa. Veisattu runo ennen ja nyt*. Helsinki: Kansanvalistusseura.
- Enäjärvi-Haavio, Elsa 1949: *Pankame käsi kätehen. Suomalaisten kansanrunojen esittämis-tavoista*. Porvoo: WSOY.
- Enäjärvi-Haavio, Elsa 1953: *Ritvalan helkajuhla*. Jälkeenjääneen käsikirjoituksen täydentänyt ja painoon toimittanut Martti Haavio. Porvoo: WSOY.
- Erich, Oswald A. & Beitel, Richard 1955: *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Eriksen, Thomas Hylland 1993: *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Evans, Richard J. 2001: *In Defense of History*. New York: W. W. Norton & Co.
- Farmer, David Hugh 1979: *The Oxford Dictionary of Saints*. Oxford: Clarendon Press.
- Fingerroos, Outi & Opas, Minna & Taira, Teemu (toim.) 2004: *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*. Helsinki: SKS.
- Fine, Elizabeth C. 1984: *The Folklore Text. From Performance to Print*. Bloomington: Indiana University Press.
- Finnegan, Ruth 1977: *Oral Poetry. Its Nature, Significance and Social Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finnegan, Ruth 1988: *Literacy and Orality. Studies in the Technology of Communication*. Oxford: Basil Blackwell.

- Fogelberg, Paul & Viertola, Juhani 1974: *Suomen teiden historia I: Pakanuudenajalta Suomen itsenäistymiseen*. Lehtipuu, Eero (toim.). Helsinki: Tie- ja vesirakennushallitus.
- Foley, John Miles 1985: *Oral-Formulaic Theory and Research. An Introduction and Annotated Bibliography*. New York: Garland.
- Foley, John Miles 1988: *The Theory of Oral Composition: History and Methodology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Foley, John Miles 1991: *Immanent Art. From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Foley, John Miles 1995: *The Singer of the Tales in Performance*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Foley, John Miles 2002. *How to Read an Oral Poem?* Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Foley, John Miles 2004: *The Wedding of Mustajbey's Son Becirbey as Performed by Halil Bajgoric*. Foley, John Miles (toim., käänt.). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- af Forselles, Cecilia & Laine, Tuija (toim.) 2008: *Kirjakulttuuri kaupungissa 1700-luvulla*. Helsinki: SKS.
- af Forselles, Cecilia & Laine, Tuija (toim.) 2011: *The Emergence of Finnish Book and Reading Culture in the 1700s*. Helsinki: SKS.
- Fredriksson, Inger 1985: *Studier i Mikael Agricolas bibliska företal*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Frog 2013a: Revisiting the Historical-Geographic Method(s). – Lukin, Karina & Frog & Katajamäki, Sakari (toim.): *Limited Sources, Boundless Possibilities: Textual Scholarship and the Challenges of Oral and Written Texts*. *RMN Newsletter* 7,18–34. http://www.helsinki.fi/folkloristiikka/English/RMN/RMN_7_Dec_2013_Limited_Sources_Boundless_Possibilities.pdf, [15.1.2017.]
- Frog 2013b. The Parallax Approach: Situating Traditions in Long-Term Perspective. – Frog & Latvala, Pauliina & Leslie, Helen F. (toim.), *Approaching Methodology*. 2. tarkistettu painos. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 99–129.
- Frog 2015: Registers of Oral Poetry. – Agha, Asif & Frog (toim.), *Registers of Communication*. Helsinki: SKS, 77–104.
- Frog & Siikala, Anna-Leena & Stepanova, Eila (toim.) 2012: *Mythic Discourses. Studies in Uralic Traditions*. Helsinki: SKS, 257–287.
- Frog & Stepanova, Eila 2011: Alliteration in (Balto-) Finnic Languages. – Roper, Jonathan (toim.), *Alliteration in Culture*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 195–218.
- Frösén, Jaakko 2008: The Monastery of St. Catherine at Sinai. – Jääskinen, Aune (toim.), *Yesterday and Today. My Byzantine, Far and Near*. Helsinki: Suomen Bysanttikomitea ry, 8–26.
- Gallén, Jarl 1958: Dominikanorden. – *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid* III. Helsinki: AB Örnförlaget, 174–185.
- Gallén, Jarl 1998: *Finland i medeltidens Europa. Valda uppsatser*. Lind, John, Pousar, Jarl, Rask, Henry & Stenius, Henrik (toim.). Helsingfors: SLS.
- Gasparov, Mikhail Leonovich 1996: *A History of European Versification*. Oxford: Clarendon Press.

- Ghiselli, Anja 2005: *Sanan kantaja. Martti Lutherin käsitys Neitsyt Mariasta*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Gihl, Gunnar 1925: *Sigtuna och Norrsunda. Tvenne antikvariskt-topografiska manuskript af Martinus Aschaneus, utgifna och kommenterade*. Uppsala: Edv. Berlings nya boktryckeri A–B.
- Ginzburg, Carlo 1980: *The Cheese and Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Tedeschi, John & Anne (käänt.). Harmondsworth: Penguin Books.
- Ginzburg, Carlo 1996: *Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*. Vuola, Aulikki (käänt.) Helsinki: Gaudeamus.
- Goody, Jack 1986: *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack 1987: *The Interface between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gothe, Rickhard 1993: *Från trolldomstro till kristendom. Studier rörande det kulturella tillståndet bland skogsfinnar i Sverige under 16–1700-talen*. Hjältanstorp och Mora: Finnbygdens förlag & antikariat.
- Gottlund, Carl August 1832: *Otawa. Eli suomalaisia huvituksia*. II. Osa. Tukholma: B. M. Bredbergin kirjapaja.
- Granlund, John 1976: Kommentar. – Magnus, Olaus 1976: *Historia om de nordiska folken* 3. 2. painos. Stockholm: Gidlunds, 229–344.
- Greene, Roland et al. (toim.) 2012: *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. 4. painos. Princeton: Princeton University Press.
- Grell, Ole Peter 1998: Scandinavia. – Pettegree, Andrew (toim.), *The Early Reformation in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 94–119.
- Grotenfelt, Kustavi 1887: *Suomen kaupasta ja kaupungeista ensimmäisten Vaasa-kuninkaitten aikoihin*. Helsinki: J. C. Frenckellin & pojan kirjapaino.
- Grudule, Māra 2016: The Emergence of Hymns at the Crossroads of Folk and Christian Culture: An Episode in Early Modern Latvian Cultural History. – Lehtonen, Tuomas M. S. & Kaljundi, Linda (toim.), *Re-forming Texts, Music and Church Art in the Early Modern North*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 217–250.
- Gröndahl, Satu M. 1997: *Den ofullkomliga traditionen: bilden av Ingermanlands kvinnliga runotradition*. Uppsala: Universitas Upsaliensis.
- Gummerus, Jaakko 1908: *Mikael Agricola. Hänen elämänsä ja kirjallinen toimensa*. Jyväskylä: Gummerus.
- Gummerus, Jaakko 1912: Eräs kirjalöytö Turun tuomiokapitulin arkistosta. – *Suomen kirkko-historiallisen seuran pöytäkirjat liitteineen* X (1909–1910), 81–124.
- Gummerus, Jaakko 1931: Onko katolisella ajalla ollut suomenkielisiä viirsiä? – *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja* 21, 333–353.
- Gummerus, Jaakko 1941: *Mikael Agricolan Rukouskirja ja sen lähteet I*. Maliniemi, Aarno & Turka, Aarne (toim.). Helsinki: SKHS.
- Gummerus, Jaakko 1947: *Mikael Agricolan Rukouskirja ja sen lähteet II*. Maliniemi, Aarno & Turka, Aarne (toim.). Helsinki: SKHS.
- Gura, A. V. 2001: Ptšela kak Bogoroditsa v narodnoi traditsii slavjan. – *Živaja starina* 1, 16–19.

- Göransson, Harald 1999: Musiken under reformationstiden. – Andrén, Åke (toim.), *Sveriges kyrkohistoria. Reformationstid*. Stockholm: Verbum, 260–270.
- Haapanen, Toivo 1928: *Suomalaiset runomittateoriat 1800-luvulla*. Helsinki: SKS.
- Haapanen, Toivo 1930: Uskonpuhdistusajan muunnoksia katolisista kirkkolauluista. – *Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia* 28, 93–103.
- Haapoja, Heidi 2017: *Ennen saatuja sanoja: Menneisyys, nykyisyys ja kalevalamittainen runolaulu nykyaikansävelmään kentällä*. Helsinki: Helsingin yliopisto & Suomen etnomusikologinen seura. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-2721-1> [15.1.2017.]
- Haavio, Martti 1928: Vanhojen runojemme maailmankäsityksestä. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 8, 195–231.
- Haavio, Martti 1931: *Kansanrunouden keruu ja tutkimus*. Helsinki: SKS.
- Haavio, Martti 1935: *Suomalaisen muinaisrunouden maailma*. Porvoo: WSOY.
- Haavio, Martti 1948a: *Piispa Henrik ja Lalli: Piispa Henrikin surmavirren historiaa*. Porvoo: WSOY.
- Haavio, Martti 1948b: *Viimeiset runonlaulajat*. Porvoo: WSOY.
- Haavio, Martti 1952: *Kirjokansi. Suomen kansan kertomaruoutta*. Porvoo: WSOY.
- Haavio, Martti 1955: *Kansanrunojen maailmanselitys*. Porvoo: WSOY.
- Haavio, Martti 1959: *Karjalaisten jumalat*. Porvoo: WSOY.
- Haavio, Martti 1961: *Kuolematonten lehdot: Sämpeö Pellervoisen arvoitus*. Porvoo: WSOY.
- Haavio, Martti 1964: Tuohikirje n:o 292: vanha suomalaisen muinaisuskonnon lähde. – *Virittäjä* 68, 1–17.
- Haavio, Martti 1967: *Suomalainen mytologia*. Helsinki: WSOY.
- Haavio, Martti & Vallinkoski, Jorma 1952: Johannes Messeniuksen papereissa säilyneitä varhaishistoriamme aineksia. – *Turun historiallinen arkisto* 11, 61–82.
- Haggrén, Georg, Halinen, Petri, Lavento, Mika, Raninen, Sami & Wessman, Anne 2015: *Muinaisuutemme jäljet. Suomen esi- ja varhaishistoria kivikaudelta keskiajalle*. Helsinki: Gaudeamus.
- Hakamies, Pekka 2008: Henrik Gabriel Porthan kansanrunouden kerääjänä ja tutkijana. – *AURICA. Scripta a Societate Porthan edita* 1, 59–65.
- Hako, Matti 1963: Riimilliset kansanlaulut. – Kuusi, Matti & Konsala, Simo (toim.), *Suomen kirjallisuus I*. Helsinki: SKS & Otava, 418–446.
- Hallio, Kustaa 1936: *Suomalaisen virsikirjan virret: alkuperä ja kehitys*. Helsinki: SKS.
- Hammel-Kiesow, Rolf 2008: *Die Hanse*. 4. painos. München: C. H. Beck.
- Hannikainen, Jorma 2006: *Suomeksi suomalaisten tähden. Kansankielisen tekstin ja sävelmän suhde Michael Bartholdi Gunnæruksen suomenkielisessä Officia missæ -introtuskokoelmassa (1605)*. Kuopio: Sibelius-Akatemia.
- Hannikainen, Jorma & Tuppurainen, Erkki 2016: Vernacular Gregorian Chant and Lutheran Hymn-singing in Reformation-era Finland – Lehtonen, Tuomas M. S. & Kaljundi, Linda (toim.), *Re-forming Texts, Music and Church Art in the Early Modern North*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 157–177.
- Hanks, William F. 1996: *Language and Communicative Practices*. Boulder (Colo.); Oxford: Westview Press.
- Hansen, Heinrich Johann 1858: *Geschichte der Stadt Narva*. Dorpat.
- Hanska, Jussi & Lahtinen, Anu 2010: Keskiajalta 1500-luvun lopulle. – Hanska, Jussi &

- Vainio-Korhonen, Kirsi (toim.), *Huoneentaulun maailma: kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle*. Helsinki: SKS, 17–111.
- Harva, Uno 1941: Katolisia pyhimyksiä Suomessa. 1. Metsästyksen ja kalastuksen suojelupyhimyksiä. – *Kotiseutu* 42(4), 156–164.
- Harva, Uno 1942: Helan huutaminen. – *Suomi* 101, 51–70.
- Harva, Uno 1948: *Suomalaisten muinaisusko*. Porvoo: WSOY.
- Harvilahti, Lauri 1992a: *Kertovan runon keinot. Inkeriläisen runoepiikan tuottamisesta*. Helsinki: SKS.
- Harvilahti, Lauri 1992b: The Production of Finnish Epic Poetry. Fixed Wholes or Creative Compositions? – *Oral Tradition* 7(1), 87–101. <http://journal.oraltradition.org/issues/7i/harvilahti> [15.1.2017.]
- Harvilahti, Lauri 1994: The Ingrian Epic Poem and its Models. – Siikala, Anna-Leena & Vakimo, Sinikka (toim.), *Songs beyond the Kalevala. Transformations of Oral Poetry*. Helsinki: SKS, 91–112.
- Harvilahti, Lauri 2012: Finland. – Bendix, Regina F. & Hasan-Rokem, Galit (toim.): *A Companion to Folklore*. Malden (MA): Wiley-Blackwell, 391–408.
- Harvilahti, Lauri 2013: Ethnocultural Knowledge and Mythical Models: The Making of St Olaf, the God of Thunder, and St Elijah during the First Centuries of Christian Era in the Scandinavian and Baltic Regions. – Mortensen, Lars Boje & Lehtonen, Tuomas M. S. & Bergholm, Alexandra (toim.), *The Performance of Christian and Pagan Storyworlds. Non-Canonical Chapters of the History of Nordic Medieval Literature*. Turnhout: Brepols, 199–222.
- Hautala, Jouko 1945: *Lauri Lappalaisen runo: vertaileva kansanrunoudentutkimus*. Helsinki: SKS.
- Hautala, Jouko 1954: *Suomalainen kansanrunoudentutkimus*. Helsinki: SKS.
- Hautala, Jouko 1960: Sanan mahti. – Hautala, Jouko (toim.): *Jumin keko. Tutkielmia kansanrunoustieteen alalta*. Helsinki: SKS, 7–42.
- Hautala, Jouko 1974: *Vanhat merkkipäivät*. Toinen painos. Helsinki: SKS.
- Havelock, Eric A. 1963: *Preface to Plato*. Cambridge (Mass.) & London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Havelock, Eric A. 1986: *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to Present*. New Haven: Yale University Press.
- HDA: Hoffmann-Krayer, E. & Bächtold-Stäubli, Hans (toim.) 1927–1942: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 1–10. Berlin: de Gruyter.
- Heal, Bridget 2007: *The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany. Protestant and Catholic Piety, 1500–1648*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heide, Eldar & Bek-Pedersen, Karen (toim.) 2015: *New Focus on Retrospective Methods. Resuming Methodological Discussions: Case Studies from Northern Europe*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Heikkilä, Jelisei 2013: Pokrova venäläisessä kansanperinteessä. – *Logos* 2, 20–23.
- Heikkilä, Tuomas 2005: *Pyhän Henrikin legenda*. Helsinki: SKS.
- Heikkilä, Tuomas 2010a: Kirjallistumisen jäljillä. – Heikkilä, Tuomas (toim.), *Kirjallinen kulttuuri keskiajan Suomessa*. Helsinki: SKS, 11–66.
- Heikkilä, Tuomas (toim.) 2010b: *Kirjallinen kulttuuri keskiajan Suomessa*. Helsinki: SKS.

- Heikkilä, Tuomas 2013: The Arrival and Development of Latin Literacy on the Edge of Europe: The Case of Medieval Finland. – Mortensen, Lars Boje & Lehtonen, Tuomas M. S. & Bergholm, Alexandra (toim.), *The Performance of Christian and Pagan Storyworlds. Non-Canonical Chapters of the History of Nordic Medieval Literature*. Turnhout: Brepols, 67–108.
- Heikkinen, Antero 1969: *Paholaisen liittolaiset: Noita- ja magiakäsityksiä ja -oikeudenkäyntejä Suomessa 1600-luvun jälkipuoliskolla (n. 1640–1720)*. Helsinki: SHS.
- Heikkinen, Antero & Kervinen, Timo 1990: Finland: The Male Domination – Ankarloo, Bengt & Henningsen, Gustav (toim.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford: Clarendon Press, 319–338.
- Heininen, Simo 1974: *Marcus Henrici Helsingius*. Helsinki: SKHS.
- Heininen, Simo 1981: Mikael Agricolan pyhimyskollehdat. – *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 70–71*, 38–63.
- Heininen, Simo 1992: *Mikael Agricolan psalmisummaariot*. Helsinki: SKS.
- Heininen, Simo 1994: *Mikael Agricolan Psalmtarin reunahuomautukset*. Helsinki: SKS.
- Heininen, Simo 2000a: Laurentius Petri Aboicus (noin 1605–1671). – *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Helsinki: SKS, 1997–. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-002404> [15.5.2017.]
- Heininen, Simo 2000b: Melartopaeus, Petrus Henrici (k. 1610). – *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Helsinki: SKS, 1997–. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-001711> [15.5.2017.]
- Heininen, Simo 2007a, *Mikael Agricola. Elämä ja teokset*. Helsinki: Edita.
- Heininen, Simo 2007b: *Abckirian sisältö ja lähteet*. – Mikael Agricola, *Abckiria*. Kriittinen editio. Toim. Kaisa Häkkinen. Helsinki: SKS, 42–61.
- Heininen, Simo 2012a: *Agricolan perintö. Paulus Juustenin elämä*. Helsinki: Edita.
- Heininen, Simo 2012b: The Reformation in Finland. – Laine, Tuija (toim.), *Luther, reformaatio ja kirja*. Helsinki: SKHS, 25–30.
- Heininen, Simo 2014: Reformaatio, pyhimykset ja pyhiinvaellukset. – Katajala-Peltomaa, Sari, Krötzel, Christian & Meriluoto-Jaakkola, Marjo (toim.), *Suomalaisten pyhiinvaellukset keskiajalla. Kun maailma aukeni*. Helsinki: SKS, 147–161.
- Heinonen, Kati 2008: Inkeriläisen runolaulun monta estetiikkaa. – Knuuttilla, Seppo & Piela, Ulla (toim.), *Kansanestetiikka*. Helsinki: SKS, 249–270.
- Hellström, Olle 1942: Elevationsstriden och enighetsförbundet efter Uppsala möte 1593. Några synpunkter på prästerskapets ställning från Uppsala möte till Arboga riksdag. – *Kyrkohistorisk årsskrift* 42, 56–123.
- Helmer, Paul 2009: Catholic Luther and Worship Music. – Helmer, Christine (toim.), *The Global Luther. A Theologian for Modern Times*. Minneapolis: Fortress Press, 151–172.
- Henning, Samuel 1960: *Skrivarformer och Vadstenaspråk i Sielinna thröst: en textkritisk och filologisk undersökning*, Uppsala & Stockholm: Svenska fornskriftsällskapet.
- Herjulfsdotter, Ritwa 2008: *Jungfru Maria möter ormen – om formlers tolkningar*. Göteborg: Ask & Embla hb.
- Herjulfsdotter, Ritwa 2013: *Mariaväxter i folktron*. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap.
- Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache* 1997: Drosdowski, Günther (toim.). Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag.
- Hertl, Joseph 2004: *Worship Wars in Early Lutheranism: Choir, Congregation, and Three Centuries of Conflict*. Oxford: Oxford University Press.

- Hertzberg, Rafael 1889: *Bidrag till Finlands kulturhistoria på 1600-talet. Vidskepelse*. Helsingfors: Hufvudstadsbl. Nya Trückeri.
- Hiekkänen, Markus 2002: Sääksmäki ja keskiajan uskonnollinen kulkue. – *Sääksmäki*. Sääksmäki: Sääksmäki-seura, 22–24.
- Hiekkänen, Markus 2006: Helminauhoja uuden ajan alkupuolen haudoissa. – *Muinais-tutkija* 3, 23–43.
- Hiekkänen, Markus 2007: *Suomen keskiajan kivikirkot*. 2. painos. SKS: Helsinki.
- Hiiemäe, Mall (toim.) 1994: *Eesti rahvakalender VI*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Hiiemäe, Mall 1998: *Der estnische Volkskalender*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- Hildeman, Karl-Ivar 1950: *Politiska Visor Från Sveriges Senmedeltid*. Stockholm: Gebers.
- Hiljanen, Mikko 2013: *Kieleen kätetty katolisuus. Suomalainen reformaation jälkeinen kansanuskontokulttuuri*. Suomen historian pro gradu -tutkimus. Jyväskylän yliopisto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:juu-201304161447> [15.1.2017.]
- Hill, Thomas D. 2001: The Ballad of St Stephen and Herod: Biblical History and Medieval Popular Religious Culture. *Medium Aevum* 70(2), 240–249.
- Hirn, Yrjö 1909: *Det heliga skrinet. Studier i den katolska kyrkans poesi och konst*. Söderström: Helsingfors.
- Hobbs, R. Gerald 1990: Hebraica veritas and Traditio Apostolica. Saint Paul and the Interpretation of the Psalms in the Sixteenth Century – Steinmetz, David C. (toim.), *The Bible in the Sixteenth Century*. Durham & London: Duke University Press, 83–99.
- Hockman, Tuula 2006: *Kolmen polven perilliset: Ingeborg Aakentytär (Tott) ja hänen sukunsa (n. 1460–1507)*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Holma, Juhani 2008: *Sangen ialo Rucous. Schwencfeldiläisten rukouskirja Mikael Agricolan lähteenä*. Helsinki: Yliopistopaino. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-4694-0> [15.5.2017].
- Honko, Lauri 1979: Perinteen sopeutumisesta. – *Sananjalka* 21, 95–125.
- Honko, Lauri 1998: *Textualising the Siri Epic*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- Hornby, Emma 2009: *Medieval Liturgical Chant and Patristic Exegesis. Words and Music in the Second-Mode Tracts*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Hyltén-Cavallius, G. O. & Stephens, G. 1853: *Sveriges historiska och politiska visor*. Örebro: N. M. Lindh.
- Hymes, Dell 1981: *'In vain I tried to tell you': Essays in Native American Ethnopoetics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hymes, Dell 1989: *Ways of Speaking*. – Bauman, Richard & Sherzer, Joel (toim.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge: Cambridge University Press, 433–451.
- Häggman, Ann-Mari 1992: *Magdalena på källebro: En studie i finlandssvensk vistradition med utgångspunkt i visan om Maria Magdalena*. Helsingfors: SLS.
- Häggman, Kai 2015: *Pieni kansa, pitkä muisti: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura talvisodasta 2000-luvulle*. Helsinki: SKS.
- Häkkinen, Kaisa 2005: Maskun Hemmingin kieli. – *Hymnos. Soukat sanat maistaa suu. Hemminki Maskulaisen virsikirja 400 vuotta*. Helsinki: Hymnologian ja liturgiikan seura, 27–38.
- Häkkinen, Kaisa 2007a: Mikael Agricolan elämä ja elämäntyö. – Häkkinen, Kaisa & Vaittinen, Tanja (toim.), *Agricolan aika*. Helsinki: BTJ Kustannus, 13–23.

- Häkkinen, Kaisa 2010: Johdatus Mikael Agricolan Psalttariin. – *Mikael Agricolan Psalttari*. Toim. Kaisa Häkkinen. Turku: Turun yliopisto, 7–15.
- Häkkinen, Kaisa 2012a: The Rise of the Literary Finnish. – *Cahiers d'Études Hongroises et Finlandaises* 18, 11–17.
- Häkkinen, Kaisa 2012b: Johdatus Mikael Agricolan runoihin. – *Mikael Agricolan runokirja*. Häkkinen, Kaisa (toim.). Turku: Turun yliopisto, 9–48.
- Häkkinen, Kaisa (toim.) 2012c: *Mikael Agricolan runokirja*. Turku: Turun yliopisto.
- Häkkinen, Kaisa (toim.) 2012d: Tutkimuksia Westhin koodeksista. Turku: Turun yliopisto.
- Häkkinen, Kaisa 2013: Kansanrunouden aineksia vanhimmassa suomalaisessa kirjallisuudessa. – Hovi, Tuomas & Hänninen, Kirsi & Leppälahti, Merja & Vasenkari, Maria (toim.), *Viisas matkassa, vara laukussa: näkökulmia kansanperinteen tutkimukseen*. Turku: Turun yliopisto, 56–75.
- Häkkinen, Kaisa 2015: *Spreading the Written Word: Mikael Agricola and the Birth of Literary Finnish*. Helsinki: SKS. <https://doi.org/10.21435/sflin.19> [15.1.2017.]
- Häkkinen, Kaisa & Vaittinen, Tanja 2007: *Agricolan aika*. Helsinki: BTJ Kustannus.
- Hästesko, F. A. 1910: *Länsisuomalaiset tautien loitsut*. Helsinki: SKS.
- Hästesko, F. A. 1918: *Länsisuomalainen loitsurunous*. Helsinki: SKS.
- Ilomäki, Henni 2014: *Loitsun mahti*. Helsinki: SKS.
- Ilomäki, Henni: ”Seiso veri niin kuin vesi Jordanin virrassa”. Flum Jordan -loitsumotiivin keskiaikaista taustaa. Julkaisematon käsikirjoitus, tekijän hallussa.
- IMS: *Inkeröismurteiden sanakirja* 1971. Nirvi, R. E. (toim.). Helsinki: SUS.
- Issakainen, Tenka 2012: *Tavallista taikua: tulkinta suomalaisten taikojen merkityksistä Mikko Koljosen osaamisen valossa*. Turku: Turun yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-5158-1>.
- Itkonen, Tuomo 1945: *Keminlapin apostolit J. Pictorius, E. Fellman ja G. Tuderus. Piirteitä 1600-luvun lapinlähetyksestä*. Helsinki: Lapin sivistysseura.
- Jaago, Tiiu 1993: *Kuldnaïne*. Tartu: Tartu Ülikool.
- Jenkins, Jacqueline & Lewis, Katherine J. (toim.) 2003: *St Katherine of Alexandria. Texts and Contexts in Western Medieval Europe*. Belgium: Brepols.
- Jenny, Markus 1989: Kirchenlied 1. – Baltz, Horst Robert et al. (toim.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 18, 602–629.
- Jensen, Carsten Selch, Sands, Tracey, Petersen, Nils Holger, Jensen, Kurt Villads & Leh-tonen, Tuomas M.S. (toim.) 2017: *Saints and Sainthood around the Baltic Sea: Identity, Literacy, and Communication in the Middle Ages*. Kalamazoo, Michigan: MIP (ilmestyy).
- Johanesson, Kurt 2010: Efterskrift. – Magnus, Olaus, *Historia om de nordiska folken*. Granelund, John (käänt.). Hedemosa: Gidlunds förlag, 1091–1102.
- Jonsson, Bengt R. 1967: *Svensk balladtradition. 1, Balladkällor och balladtyper*. Stockholm: Svenskt visarkiv.
- Jordanova, Ludmila 2006: *History in Practice*. London: Arnold.
- Jutikkala, Eino 1934: *Sääksmäen pitäjän historia*. Sääksmäki: Sääksmäen kunta.
- Juva, Mikko 1952: Jaakko Finno rukouskirjansa valossa. – *Ramus virens in honorem Aarno Maliniemi* 9. *Maii* 1952. Helsinki: SKHS, 72–109.
- Juwelius, Einar W. 1930: Elämää Suomessa 1600-luvulla. – Juwelius, Einar W. (toim.), *Suo-*

- men kansan aikakirjat. Suomalaisen historiallisen kirjallisuuden ja Carl Grimbergin suurteoksen pohjalla. IV: 1680–1721. Helsinki: Otava, 5–97.
- Järvinen, Irma-Riitta (toim.) 1981: *Legendat. Kansankertomuksia Suomesta ja Karjalasta*. Helsinki: SKS.
- Järvinen 1990: ”Sydämiltään tahrattomat ja ruumiiltaan puhtaat”: Legenda aurean naispyhimysten elämäkerrat. – Nenola, Aili & Timonen, Senni (toim.), *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*. Helsinki: SKS, 117–126.
- Järvinen, Irma-Riitta 2004: *Karjalan pyhät kertomukset: tutkimus luvinkielisen alueen legenda-perinteestä ja kansanuskon muutoksista*. Helsinki: SKS.
- Järvinen, Irma-Riitta 2013: Provider of Prosperity. The Image of St Anne in Finnish and Karelian Folklore. – Mortensen, Lars Boje & Lehtonen, Tuomas M. S. & Bergholm, Alexandra (toim.), *The Performance of Christian and Pagan Storyworlds. Non-Canonical Chapters of the History of Nordic Medieval Literature*. Turnhout: Brepols, 273–294.
- Järvinen, Irma-Riitta 2016: Transformations of Saint Catherine of Alexandria in Finnish Vernacular Poetry and Rituals. – Lehtonen, Tuomas M. S. & Kaljundi, Linda (toim.), *Re-forming Texts, Music and Church Art in the Early Modern North*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 421–446.
- Järvinen, Irma-Riitta & Timonen, Senni 2014: Pyhän Henrikin tiellä – mitä ”kansan muisti” kertoo? – Katajala-Peltomaa, Sari & Krötzel, Christian & Meriluoto-Jaakkola, Marja (toim.): *Suomalaisten pyhiinvaellukset keskiajalla. Kun maailma aukeni*. Helsinki: SKS, 321–339.
- Järvinen, Irma-Riitta & Timonen, Senni 2015: Salmin kansanperinne. – Kokkonen, Jukka (toim.): *Rajoil da randamil. Salmi ja salmilaiset 1617–1948*. Joensuu: Salmi-Säätiö, 527–576.
- Jääskinen, Aune 1969: Uskonnollisuus kuvataiteessa. – Justander, Kalle & Ojalahti, Jussi (toim.): *Itä-Suomi on erilainen*. Mikkeli: Itä-Suomen instituutti, 152–156.
- Jääskinen, Aune 2005: Arasteltu kuvateema idässä, suosittu lännessä: Maidolla ruokkiva Jumalanäiti. – Jääskinen, Aune et al. (toim.), *Minun Bysanttini: kaukana ja lähellä*. Helsinki: Suomen Bysanttikomitea, 113–115.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki 1978: Ruton sanat, vanhin suomalainen loitsumuistiinpano. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 58, 199–213.
- Kajanto, Iiro 2000: *Latina, kreikka ja klassinen humanismi Suomessa*. Helsinki: SKS.
- Kalkun, Andreas 2011: *Seto laul eesti folkloristika ajaloos. Lisandusi representatsiooniloole*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus. <http://hdl.handle.net/10062/18222> [15.1.2017.]
- Kallio, Kati 2013a: *Laulamisen tapoja. Esitysareena, rekisteri ja paikallinen laji länsi-inkeriläisessä kalevalamittaisessa runossa*. Helsinki: Helsingin yliopisto, E-Thesis. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-9566-5>.
- Kallio, Kati 2013b: Ave Maria. – *FF network* 43, 18.
- Kallio, Kati 2015a: Multimodal Register and Performance Arena in Ingrian Oral Poetry. – Agha, Asif & Frog (toim.), *Registers of Communication*. Helsinki: SKS, 322–335.
- Kallio, Kati 2015b: Kalevalamitta oppineiden käytössä uuden ajan alun Suomessa. – *Elore* 22(1), 1–30. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:ELE-1622203>, [15.1.2017.]
- Kallio, Kati 2016: Changes in the Poetics of Song during the Finnish Reformation. – Lehtonen, Tuomas M. S. & Kaljundi, Linda (toim.), *Re-forming Texts, Music and Church Art in the Early Modern North*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 125–155.

- Kallio, Kati 2017: Literary "Kalevala-meter" and Hybrid Poetics in the 16th and 17th Century Finland. – *Folklore: electronic journal of folklore* 67, 13–48. <https://doi.org/10.7592/FEJF2017.67.kallio>
- Kallio, Kati & Frog (2017): What to Call the Poetic Form: Kalevalaic, Regivärs, Runosong, Finnic Tetrameter, or Something Else? – RMN Newsletter, 12–13.
- Kallioinen, Mika 2000: *Kauppias, kaupunki, kruunu. Turun porvareijhteisö ja talouden organisaatio varhaiskeskiajalta 1570-luvulle*. Helsinki: SKS.
- Karonen, Petri 2008a: Reformaatio Ruotsin politiikassa – Salminen, Joonas (toim.), *Reformaatio. Henkilökuvia ja tutkimussuuntia*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura & SKHS, 47–61.
- Karonen, Petri 2008b: *Pohjoinen suurvalta. Ruotsi ja Suomi 1521–1809*. Täydennetty ja päivitetty laitos. Helsinki: WSOY.
- Katajala, Kimmo (toim.) 2004: *Northern Revolts. Medieval and Early Modern Peasant Unrest in the Nordic Countries*. Helsinki: SKS.
- Katajala-Peltomaa, Sari & Toivo, Raisa Maria 2004: *Paholainen, noituus ja magia – kristinuskon käänttöpuoli. Pahuuden kuvasto vanhassa maailmassa*. Helsinki: SKS.
- Katajala-Peltomaa, Sari, Krötzel, Christian & Meriluoto-Jaakkola, Marjo (toim.) 2014: *Suomalaisten pyhiinvaellukset keskiajalla. Kun maailma aukeni*. Helsinki: SKS.
- Kaukonen, Väinö 1942: "Maarian vakainen vaippa" suomalaisissa loitsurunoissa. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 22, 66–78.
- Kaukonen, Väinö 1979: *Lönnrot ja Kalevala*. Helsinki: SKS.
- Keinänen, Marja-Liisa 2015: Metsäsuomalaisten kansanusko. – Metsänkylä, Antti (toim.), *Finnskogar: Metsäsuomalaiset*. Helsinki: Museovirasto, 68–97.
- Kepsu, Saulo 2005: *Uuteen maahan. Helsingin ja Vantaan vanha asutus ja nimistö*. Helsinki: SKS.
- Kerkkonen, Gunvor 1977: *Borgare och bondeseglare. Handelssjöfart på Reval S-V Finlands skärgård under tidigt 1500-tal. Kring tvenne skuldböckers notismaterial. Detaljutredning och reflexioner*. Helsinki: Suomen historiallinen seura.
- Kervinen, Timo & Nenonen, Marko 2005: Noituus, taikuuus ja noitavainot Suomessa. Tampere: Tampereen yliopisto. www.uta.fi/laitokset/historia/noitanetti [3.1.2016].
- Keskiaho, Jesse 2010: Pappien koulutus ja oppineen papiston kirjat. – Heikkilä, Tuomas (toim.), *Kirjallinen kulttuuri keskiajan Suomessa*. Helsinki: SKS, 147–181.
- Ketola, Kimmo & Korkee, Simo & Pesonen, Heikki & Pyysiäinen, Ilkka & Sakaranaho, Tuula & Sjöblom, Tom 1997: *Näköaloja uskontoon: uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Kierckhefer, Richard 2014: *Magic in the Middle Ages*. 2. painos. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kilström, Bengt Ingmar 1967: Nödhjälparna. – *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid* XII. Helsingfors: Akademiska Bokhandeln, 458–466.
- Kirby, David 2003: *Northern Europe in the Early Modern Period. The Baltic World 1492–1772*. London & New York: Longman.
- Kirjavainen, Heini 2012: Neitsyt Marian villamekko? – *SKAS* 4: 46–56.
- Kirjavainen, Heini 2015: The Dress of a Saint? A Medieval Textile Find from Turku Cathedral. – *Mirator* 16(2), 324–336.

- Kirkinen, Heikki 1987: *Bysantin perinne ja Suomi. Kirjoituksia idän kirkon historiasta*. Joensuu: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.
- Kirkinen, Heikki 1988: *Pohjois-Karjalan kalevalaisen perinteen juuret*. Helsinki: SKS.
- Kiviniemi, Eero 2006: *Suomalaisten etunimet*. Helsinki: SKS.
- KKS: Karjalan kielen sanakirja, 2009: Torikka, Marja (toim.). Helsinki: Kotimaisten kielten tutkimuskeskus. <http://kaino.kotus.fi/cgi-bin/kks/karjala.cgi>, [15.1.2017.]
- af Klintberg, Bengt 1965: *Svenska trollformler*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Knuutila, Jyrki 1990: *Avioliitto oikeudellisena ja kirkollisena instituutiona Suomessa vuoteen 1629*. Helsinki: SKHS.
- Knuutila, Jyrki 1997a: Virsikirjat ja hengelliset laulukirjat – Laine, Tuija (toim.), *Vanhimman suomalaisen kirjallisuuden käsikirja*. Helsinki: SKS, 134–143.
- Knuutila, Jyrki 1997b: Hartauskirjallisuus – Laine, Tuija (toim.), *Vanhimman suomalaisen kirjallisuuden käsikirja*. Helsinki, SKS, 146–166.
- Knuutila, Jyrki 2006: Suomen keskiaikainen pyhimyskulttuuri jumalanpalveluselämän valossa. – *Ergo qui sum. Festskrift till Jouko Martikainen. Jouko Martikaisen juhlakirja*. Åbo: Åbo Akademi, 275–292.
- Knuutila, Jyrki 2010: *Soturi, kuningas ja pyhimys. Pyhän Olavin kultti osana kristillistymistä Suomessa 1200-luvun alkupuolelta 1500-luvun puoliväliin*. Helsinki: SKHS.
- Knuutila, Seppo 1994: *Tyhjän kansan teoria: näkökulmia menneestä tulevaan*. Helsinki: SKS.
- Koivula, Pilvi 1997: *Neitsyt Maria suomalais-karjalaisessa loitsustossa*. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Kulttuurien tutkimuksen laitos. Turun yliopisto.
- Korhonen, Mikko 1994: The Early History of the Kalevala Metre. – Siikala, Anna-Leena & Vakimo, Sinikka (toim.), *Songs beyond the Kalevala. Transformations of Oral Poetry*. Helsinki: SKS, 75–87.
- Korpela, Jukka 1989: Mikkeli – muisto keskiaikaisesta P. Mikaelin kultista. – *Historiallinen aikakauskirja* 87(2), 83–100.
- Korpela, Jukka 2003: The Patronal Saints of the Medieval Finnish Churches and Altars. – Jones, Graham (ed.), *Saints of Europe: Studies towards a Survey of Cults and Culture*. Donington: Shaun Tyas, 199–209.
- Koski, Kaarina 2011: *Kuoleman voimat: kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä*. Helsinki: SKS.
- Koski, Suvi-Päivi 2016: Ennennäkemätön kirjalöytö Saksasta. – *Bibliophilos* 75 (1), 4–12.
- Koskinen, Yrjö 1866: Suomenkieliset Loihtu-sanat kirjoitetuina v. 1564. – *Historiallinen arkiisto* 1, 93–95.
- Koskinen, Ulla 2011: *Hyvien miesten valtakunta: Arvid Henrikinpoika Tawast ja aatelien toimintakulttuuri 1500-luvun lopun Suomessa*. Helsinki: SKS.
- Kreslins, Janis 2010: Linguistic Landscapes in the Baltic. – *Scandinavian Journal of History* 28 (3–4), 165–174. <http://dx.doi.org/10.1080/03468750310003659>. [15.1.2017.]
- Krohn, Julius 1862: *Suomenkielinen Runollisuus Ruotsinvallan aikana ynnä Kuvaelmia Suomalaisuuden Historiasta*. Helsinki: Julius Krohn.
- Krohn, Julius 1880: *Suomalaisen Virsikirjan Historia*. Helsinki: Kansanvalistuseura.
- Krohn, Julius 1900–1901: *Kantelettaren tutkimuksia I–II*. Toim. Kaarle Krohn. Helsinki: SKS.
- Krohn, Julius 1884: *Suomalaisen kirjallisuuden historia II:1*. Helsinki: SKS.

- Krohn, Kaarle 1914: *Suomalaisten runojen uskonto*. Suomensuvun uskonnot I. Porvoo: WSOY & Helsinki: SKS.
- Krohn, Kaarle 1921: Piispa Henrikin surmaruno. – *Virittäjä* 25, 49–63.
- Krohn, Kaarle 1932: Griechisch-katholische Heilige in den magischen Liedern und Sprüchen der archangelischen und olonetzischen Karelrier. – *Finnisch-Ugrische Forschungen* B XXVII, 100–107.
- Krötzl, Christian 1997: Pyhimysten ja pyhiinvaeltajien Eurooppa. – Lehtonen, Tuomas M. S. (toim.) 1997: *Keskiajan kevät. Kirjoituksia eurooppalaisen kulttuurin juurista*. Porvoo, Helsinki, Juva: WSOY, 287–310.
- Kuha, Miia 2016: *Pyhäpäivien vietto varhaismodernin ajan Savossa (vuoteen 1710)*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-6598-3>, [15.1.2017.]
- Kuismis, Anna & Driscoll, M. J. (toim.) 2013: *White Field, Black Seeds: Nordic Literacy Practices in the Long Nineteenth Century*. Helsinki: SKS.
- Kurisoo, Merike 2016: Continuity and Change: Reorganizing Sacred Space in Post-Reformation Tallinn. – Lehtonen, Tuomas M. S. & Kaljundi, Linda (toim.), *Re-forming Texts, Music and Church Art in the Early Modern North*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 311–354.
- Kuronen, Miia 2009: *Onnea tavoitellen, vaaraa välttään. Kansanomainen uskonnonharjoitus sekä noituus- ja taikuuskäsitykset puhdasoppisuuden ajan Kuopion pitäjässä*. Suomen historian pro gradu -tutkielma. Jyväskylä: Historian ja etnologian laitos, Jyväskylän yliopisto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:jyu-201002051189>. [1.1.2016.]
- Kurvinen, Onni 1941: *Vanha virsikirja. Vuoden 1701 suomalaisen virsikirjan synty ja sisällös*. Rauma: Länsi-Suomen kirjapaino.
- Kurvinen, P. J. I. 1929: *Suomen virsirunouden alkuvaiheet v:een 1640*. Helsinki: SKS.
- Kuujo Anja 1954: Eräs pistoksen luku 1600-luvulta. – *Virittäjä* 58, 320.
- Kuujo, Erkki 1955: Ortodoksisen kirkon alkuvaiheet Suomessa. – Maliniemi, Aarno & Juva, Mikko & Pirinen, Kauko (toim.), *Novella plantatio, Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran juhlakirja Suomen kirkon juhlavuotena 1955*. Helsinki: SKHS, 165–179.
- Kuujo, Erkki 1963: *Raja-Karjala Ruotsin vallan aikana*. Joensuu: Karjalaisen kulttuurin edistämissäätiö.
- Kuusi, Matti 1949: *Sampo-eeos. Typologinen analyysi*. Helsinki: SUS.
- Kuusi, Matti 1952a: Kalevalaisen säkeen, säeryhmän ja runon painavoituvuudesta. – *Virittäjä* 56, 241–261.
- Kuusi, Matti 1952b: Tapanin virren varhaisimmat tosinnot. – *Kotiseutu* 5–7(1), 157–158.
- Kuusi, Matti 1953: *Vanhan kansan sananlaskuviisaus: suomalaisia elämänohjeita, kansan-aforismeja, lentäviä lauseita ja kokkapuheita vuosilta 1544–1826*. Porvoo: WSOY.
- Kuusi, Matti (toim.) 1963: *Suomen kirjallisuus I. Kirjoittamaton kirjallisuus*. Helsinki: SKS & Otava.
- Kuusi, Matti 1965: Ilomantsilainen häväistysruno vuodelta 1686. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 45, 199–207.
- Kuusi, Matti 1975: Kolme Ruotsin vallan ajan herjavirttä. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 55, 71–83.
- Kuusi, Matti 1985 [1979]: Kalevalakielestä. – *Perisuomalaista ja kansainvälistä*. Helsinki: SKS, 184–197.

- Kuusi, Matti 1987: Taustatietoa. – *Henrik Florinus: Wanhain Suomalaisten Tavaliset ja Suloiset Sananlaskut*. Näköispainos. Toim. Matti Kuusi. Helsinki: SKS, 1–11.
- Kuusi, Matti 1994: Questions of Kalevala Metre: what exactly did Kalevala Language Signify to its Users? – Siikala, Anna-Leena & Vakimo, Sinikka (toim.), *Songs beyond the Kalevala. Transformations of Oral Poetry*. Helsinki: SKS, 41–55.
- Kuusi, Matti 1998: Salamnius, Matthias (1640–1691). – *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Helsinki: SKS, 1997–. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-002340> [15.5.2017.]
- Kuutma, Kristin & Kästik, Helen 2014: Creativity and "Right Singing": Aural Experience and Embodiment of Heritage. – *Journal of Folklore Research* 51(3), 277–309. <http://www.jstor.org/stable/10.2979/jfolkrese.51.3.277> [15.1.2017.]
- Laakso, Johanna 1999: Vielä kerran itämerensuomen vanhimista muistomerkeistä. – *Virittäjä* 103, 531–555.
- Laaksonen, Pekka 2008: Elias Lönnrot runojen jäljillä. – Piela, Ulla & Knuutila, Seppo & Laaksonen, Pekka (toim.): *Kalevalan kulttuurihistoria*. Helsinki: SKS, 272–295.
- Laasonen, Pentti 1991: *Suomen kirkon historia 2: Uskonpuhdistuksen ja kirkollisen puhdasoppisuuden aika*. Helsinki: Otava.
- Laasonen, Pentti 1998: *Luterilaisuus Rooman ja Geneven välissä. Luterilaisuuden identiteetti-taistelu 1577–1590* [sic! po. 1690]. Helsinki: SKHS.
- Labov, William 1972: *Language in the Inner City. Studies in the Black English Vernacular*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lagerborg, Rolf 1907: *Vår äldsta konstdiktning*. – Skrifter utgivna av Svenska Litteratursällskapet i Finland 78. Helsingfors: SLS, 57–111.
- Lagerlöf, Erland 2005: Gotland och Bysans. Östlig inflytande under vikingatid och tidig medeltid. – Janson, Henrik (toim.), *Från Bysans till Norden. Östliga kyrkoinfluenser under vikingatid och tidig medeltid*. Skellefteå: Artos & Norma.
- Lahtinen, Anu 2007: *Sopeutuvat, neuvottelevat, kapinalliset: naiset toimijoina Flemingin sukupiirissä 1470–1620*. Helsinki: SKS.
- Lahtinen, Anu 2007b: Mikael Agricola aatelisvallan verkostoissa. – Häkkinen, Kaisa & Vaittinen, Tanja (toim.), *Agricolan aika*. Helsinki: BTJ Kustannus, 24–35.
- Laine, Esko M. 2008: Orastava ortodoksia. Mikael Agricolan ja Ericus Eri Sorolaisen aika: kolme näkökulmaa reformaatioon ja ortodoksiaan. – Salminen, Joonas (toim.), *Reformaatio. Henkilökuvia ja tutkimussuuntia*. Helsinki: SKHS & Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 180–208.
- Laine, Tuija (toim) 1997a: *Vanhimman suomalaisen kirjallisuuden käsikirja*. Helsinki: SKS.
- Laine, Tuija 1997b: Aapiset ja katekismukset. – Laine, Tuija (toim.), *Vanhimman suomalaisen kirjallisuuden käsikirja*. Helsinki: SKS, 80–101.
- Laine, Tuija (toim.) 2012: *Luther, reformaatio ja kirja = Luther, the Reformation, and the Book*. Helsinki: SKHS & Suomen teologinen kirjallisuusseura.
- Laitila, Teuvo 2014: *Uskonto, isänmaa ja antisemitismi. Kiistely juutalaisuudesta suomalaisessa julkisuudessa ennen talvisotaa*. Helsinki: Arator.
- Laitinen, Heikki 2003: *Matkoja musiikkiin 1800-luvun Suomessa*. Tampere: Tampere University Press. <http://urn.fi/urn:isbn:951-44-5707-2>. [15.1.2017.]
- Laitinen, Heikki 2004: Anni Tenisonan Marian virsi. – Siikala, Anna-Leena & Harvilahti, Lauri & Timonen, Senni (toim.), *Kalevala ja laulettu runo*. Helsinki: SKS, 157–193.
- Laitinen Heikki 2005: Barokki tunteen ja järjen dialogina: Hemminki Maskulaisen Uscovai-

- sen sielun halu Christuxen jälkeen. – *Hymnos. Soukat sanat maistaa suu. Hemminki Maskulaisen virsikirja 400 vuotta*. Helsinki: Hymnologian ja liturgiikan seura, 143–163.
- Laitinen, Heikki 2006: Runolaulu. – Asplund, Anneli & Hoppu, Petri & Laitinen, Heikki & Leisiö, Timo & Saha, Hannu & Westerholm, Simo (toim.), *Suomen musiikin historia 8: Kansanmusiikki*. Helsinki: WSOY, 14–79.
- Laitinen, Heikki 2007: Laulun ja musiikin mahti. – Hatara, Viia & Westermarck, Harri (toim.), *Sanan mahti: Mikael Agricola 450 vuotta*. Helsinki: Helsingin yliopiston Vapaan sivistystyön toimikunta, 12–29.
- Laitinen, Lea 2013: Rahvaan käsitehistoria. – Laitinen, Lea & Mikkola, Kati (toim.) 2013, *Kynällä kyntäjät: kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*. Helsinki: SKS, 55–59.
- Laitinen, Lea & Mikkola, Kati (toim.) 2013: *Kynällä kyntäjät: kansan kirjallistuminen 1800-luvun Suomessa*. Helsinki: SKS.
- Laitinen, Riitta 2012: Church Furnishings and Rituals in a Swedish Provincial Cathedral from 1527 to c. 1660. – Spicer, Andrew (toim.), *Lutheran Churches in Early Modern Europe*. Farnham: Ashgate, 311–331.
- Langosch, Karl 1975: *Lateinisches Mittelalter. Einleitung in Sprache und Literatur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lappalainen, Mirikka 2002: Aatelisvallan kulmakivet ja aateliskulttuurin murros. – Lehtonen, Tuomas M. S. & Joutsivuo, Timo (toim.), *Suomen kulttuurihistoria 1: Taivas ja maa*. Helsinki: Tammi, 254–264.
- Lappalainen, Mirikka 2009: *Susimessu. 1590-luvun sisällissota Ruotsissa ja Suomessa*. Helsinki: Siltala.
- Lappalainen, Mirikka 2014: *Pohjolan leijona: Kustaa II Aadolf ja Suomi 1611–1632*. Helsinki: Siltala.
- Launis, Armas 1930: *Runosävelmiä II: Karjalan runosävelmät*. Helsinki: SKS.
- Lauerma, Petri 2004: *Larin Parasken epiikan kielellisestä variaatiosta*. Helsinki: SKS.
- Lauerma, Petri 2012 (toim.): *Rudimenta linguae Finnicae breviter delineata: suomen kielen varhaiskielioppi ja sen tausta*. Randein, Suvi (alkutekstin toim. & käänt.). Helsinki: SKS.
- Laurila, Vihtori 1956: *Suomen rahvaan runoniekat sääty-yhteiskunnan aikana. 1. osa, Yleiset näkökohdat*. Helsinki: SKS.
- Lavery, Jason 2011: The Reformation in Finland. – A Historiography of Continuities. – Chrisidis, Nicolaos & Potter, Cathy & Schimmelpenninck, David & Van Der, Spock & Jennifer, Oye (toim.), *Religion and Identity in Russia and the Soviet Union*. Bloomington: Slavica, 127–143.
- Lavery, Jason 2012a: A Frontier of Reform. – Czaika, Otfried (toim.), *Migration und Kulturtransfer im Ostseeraum während der Frühen Neuzeit*. Stockholm: Kungliga Biblioteket, 60–75.
- Lavery, Jason 2012b: The Swedish Kingdom and Europe's Age of Reform 1523–1611. – Laine, Tuija (toim.), *Luther, reformaatio ja kirja = Luther, the Reformation, and the Book*. Helsinki: SKHS, 9–14.
- Leaver Robin A. 2007: *Luther's Liturgical Music. Principles and Implications*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Lehtipuro, Outi 1982: Historialliset tarinat. – Järvinen, Irma-Riitta & Knuuttila, Seppo (toim.), *Kertomuserinne. Kirjoituksia proosaperinteen lajeista ja tutkimuksesta*. Helsinki: SKS, 44–55.

- Lehtonen, Tuomas M. S. 1999a: Latinet och folkspråken. – Wrede, Johan (toim.), *Finlands svenska litteraturhistoria. Första delen: Åren 1400–1900*. Helsingfors & Stockholm: SLS & Bokförlaget Atlantis, 26–40.
- Lehtonen, Tuomas M. S. 1999b, Piae Cantiones. – Wrede, Johan (toim.), *Finlands svenska litteraturhistoria. Första delen: Åren 1400–1900*. Helsingfors & Stockholm: SLS & Bokförlaget Atlantis, 41–50.
- Lehtonen, Tuomas M. S. 2000: *Hopeamarkkojen evankeliumi. Kirjoituksia sydänkeskijän kulttuurihistoriasta*. Helsinki: WSOY.
- Lehtonen, Tuomas M. S. 2007a: Finlands erövring och frälsningshistoria: Sankt Henrik, Finlands kristnande och uppbyggandet av det förflutna. – Edgren, Helena & Talvio, Tuukka & Ahl, Eva (toim.), *Pyhä Henrik ja Suomen kristillistyminen*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys & Glossa, 7–26.
- Lehtonen, Tuomas M. S. 2007b: Conquête et construction de l'histoire sacrée en Finlande. – Lehtonen, Tuomas M. S. & Mornet, Élisabeth (toim.), *Les élites Nordiques et l'Europe occidentale (XIIe – XVe siècle)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 169–188.
- Lehtonen, Tuomas M. S. 2007c: Preliminaires. Colonisation et culture écrite: Les sources du pouvoir des élites nordiques de la mer Baltique. – Lehtonen, Tuomas M. S. & Mornet, Élisabeth (toim.), *Les élites Nordiques et l'Europe occidentale (XIIe – XVe siècle)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 11–19.
- Lehtonen, Tuomas M. S. 2013a: Spoken, Written, and Performed in Latin and Vernacular Cultures from Middle Ages to the Early Seventeenth Century: Ramus Virens Olivarum. – Mortensen, Lars Boje & Lehtonen, Tuomas M. S. & Bergholm, Alexandra (toim.), *The Performance of Christian and Pagan Storyworlds. Non-Canonical Chapters of the History of Nordic Medieval Literature*. Turnhout: Brepols, 107–139.
- Lehtonen, Tuomas M. S. 2013b: Mikä pitää koossa folkloristiikkaa? – *Elore* 20(2), 77–93, www.elore/arkisto/2_13/lehtonen.pdf.
- Lehtonen, Tuomas M. S. 2016: Pious Hymns and Devil's Music: Michael Agricola (c. 1507–1557) and Jacobus Finno (c. 1540–1588) on Church Song and Folk Beliefs. – Lehtonen, Tuomas M. S. & Kaljundi, Linda (toim.), *Re-Forming Texts, Music and Church Art in the Early Modern North*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 179–216.
- Lehtonen, Tuomas M. S. & Kaljundi, Linda 2016: Introduction. – Lehtonen, Tuomas M. S. & Kaljundi, Linda (toim.), *Re-Forming Texts, Music and Church Art in the Early Modern North*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 21–40.
- Lehtonen, Tuomas M. S. & Kallio, Kati 2017: Petrus Melartopaeuksen kirjeet ja virsisuomenokset: seremoniat, kansanusko ja runokieli 1500- ja 1600-luvun Suomessa. – *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja* 106, 168–202.
- Leino, Pentti 1970: *Strukturaalinen alkusointu Suomessa. Folklore pohjainen tilastoanalyysi*. Helsinki: SKS.
- Leino, Pentti 1982: *Kieli, runo ja mitta. Suomen kielen metriikka*. Helsinki: SKS.
- Leino, Pentti 1986: *Language and Metre. Metrics and the Metrical System of Finnish*. Helsinki: SKS.
- Leino, Pentti 1994: The Kalevala Metre and its Development. – Siikala, Anna-Leena & Vakimo, Sinikka (toim.), *Songs beyond the Kalevala. Transformations of Oral Poetry*. Helsinki: SKS, 56–74.

- Leino, Pentti 2002 [1975]: Äidinkieli ja vieras kieli: rahvaanrunouden metriikkaa. – *Mittoja, muotoja, merkityksiä*. Helsinki: SKS, 207–230.
- Lempinen, Lauri 1970: *Neitsyt Maria suomalaisissa virsikirjoissa*. Opinnäytteet: Helsingin yliopisto, teologinen tiedekunta.
- Lempiäinen, Pentti 1965: *Kastekäytäntö Suomen kirkossa 1500- ja 1600-luvulla*. Helsinki: SKHS.
- Lempiäinen, Pentti 1967: *Piispan- ja rovastintarkastukset Suomessa ennen isoavihaa*. Helsinki: SKHS.
- Lempiäinen, Pentti 1969: *Lapsensynnyttäjien ja morsianten kirkkoonotto*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Lempiäinen, Pentti 1988: Ensimmäinen suomalainen virsikirja. – Lempiäinen, Pentti (toim.), *Jaakko Finnon virsikirja*. Facsimile. Helsinki: SKS, 358–361.
- Lempiäinen, Pentti 2000: Hemminki Henrikinpoika Maskulainen (noin 1550–1619). – *Kansallisbiografia-verkkajulkaisu*. Helsinki: SKS, 1997–. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sk-ks-kbg-002327> [15.5.2017.]
- Lempiäinen Pentti 2012: Finno, Jacobus (noin 1540–1588). – *Kansallisbiografia-verkkajulkaisu*. Helsinki: SKS, 1997–. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sk-ks-kbg-002310> [15.5.2017.]
- Leskelä, Ilkka 2007: *Kauppa, verkosto, kaapparisota. Turkulaisen kirkonmiehen Paavali Scheelin ja Danzigin porvarin Hans Chonnertin kauppayhteydet 1509–1516*. Pro gradu Helsingin yliopistossa. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe20072028> [15.1.2017.]
- Leskelä, Ilkka 2016: Trade and the Known World: Finnish Priests' and Laymen's Networks in the Late Medieval Baltic Sea Region. – Lehtonen, Tuomas M. S. & Kaljundi, Linda (toim.), *Re-Forming Texts, Music and Church Art in the Early Modern North*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 69–96.
- Lévi-Strauss, Claude 1978: *Tristes tropiques*. Weightman, John & Doreen (käänt.), Harmondsworth: Penguin Books.
- Liedgren, Emil 1967: *Den svenska psalmboken: en historisk överblick*. Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelse.
- Lilja, Eva 2003: The Staves of Alliteration and the Prominences of 'Knittel'. A Contribution to the Problem of the Scandinavian Four Beat Line. – *Jahrbuch für Internationale Germanistik*, 35(1), 125–138.
- Lilja, Eva 2006: *Svensk metrik*. Stockholm: Svensk Akademien.
- Lind, John H. 2007: Denmark and Early Christianity in Finland. – Edgren, Helena & Talvio, Tuukka & Ahl, Eva (toim.), *Pyhä Henrik ja Suomen kristillistyminen. Suomen Museo, Finskt museum 2006*. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys & Glossa, 39–54.
- Linna, Martti 1996: Suomen alueellinen pyhimyskultti ja vanhemmat alueajat. – Honka-Haila, Helena (toim.), *Vesilahti*. Vesilahti: Vesilahden kunta ja seurakunta, 148–207.
- Lippus, Urve 1995: *Linear Musical Thinking: A Theory of Musical Thinking and the Runic Song Tradition of Baltic-Finnish Peoples*. Helsinki: University of Helsinki.
- Lord, Albert B. 1960: *The Singer of Tales*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Lundén, Tryggve 1963: Jungfru Marie psaltare. – *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid VIII*. Helsingfors & Malmö: AB Örnförlaget, 24–25.
- Lundgreen-Nielsen, Flemming & Ruus, Hanne 1999: *Svøbt i mår: dansk folkevisekultur 1550–1700. I: Adelskultur og visebøger*. København: C. A. Reitzel.

- Luukkanen, Tarja-Liisa 2016: *Mitä maalaiskansa luki? Kirjasto, kirjat ja kirjoja lukeva yhteisö Karstulassa 1861–1918*. Helsinki: SKS.
- Lukkarinen, J. 1911: Inkeriläisten praasniekoista. – *Suomen Kansanrunousseminaarin julkaisuja II*. Helsinki: SKS, 37–91.
- Lönnrot, Elias 1840: *Kanteletar, elikkä, Suomen kansan wanhoja lauluja ja wirsiiä*. Helsinki: SKS.
- Lönnrot, Elias 1849: *Kalevala*. Helsinki: SKS.
- Malin, Aarno 1916: *Piae Cantiones*. Kokoelma Suomen keskiaikaista latinankielistä runoutta – *Aika* 2, 285–303.
- Malin, Aarno 1925: *Der Heiligenkalender Finnlands. Seine Zusammensetzung und Entwicklung*. Helsingfors: SKHS.
- Maliniemi, Aarno 1955: Kansankieli Suomen keskiajan kirkossa. – Maliniemi, Aarno & Juva, Mikko & Pirinen, Kauko (toim.), *Novella plantatio, Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran juhlakirja Suomen kirkon juhluvotena 1955*. Helsinki: SKHS, 105–112.
- Maliniemi, Aarno 1963: Suomen keskiaikainen kirjallisuus. – Rapola, Martti (toim.), *Suomen kirjallisuus II. Ruotsin ajan kirjallisuus*. Helsinki: SKS & Otava, 7–68.
- Maliniemi, Aarno & Mikkola, J. J. 1930: Kaksi pyhää Henriikkiä koskevaa muistiinpanoa. – *Juhlajulkaisu Jaakko Gummerukselle ja Martti Ruuthille heidän täyttäessään 60 vuotta*. Helsinki: SKHS, 3–9.
- Malmstedt, Göran 1994: *Helgdagsreduktionen: Övergång från ett medeltida till ett modernt år i Sverige 1500–1800*. Göteborg: Historiska institutionen, Göteborgs Universitet.
- Malmstedt, Göran 2002: *Bondetro och kyrkoro: religiös mentalitet i stormaktidens Sverige*. Falun: Nordic Academic Press.
- Mannhardt, Wilhelm 1936: *Letto-Preussische Götterlehre*. Riga: Latviešu Literāriskās Bledidri bas izdevums.
- Manninen, Ilmari 1916: Palanen kirkollisperäistä taikauskoo. – *Kotiseutu* 2, 153–155.
- Manninen, Ilmari 1921: Muuan loitsuluku Karjalasta 1600-luvun lopulta. – *Virittäjä* 25, 30–31.
- Mansikka, V. J. 1909: *Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen*. Helsinki: SKS.
- Mansikka, V. 1938: Martin- ja Tapaninvirsistä. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 18, 228–241.
- Mansikka, V. J. 1941a: Karjalais-inkeriläisiä pyhimyksiä ja juhlapäiviä. – *Virittäjä* 45, 91–105, 153–154, 289–300.
- Mansikka, V. J. 1941b: Pyhä Miikkula. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 20–21, 176–197.
- Mansikka, V. J. 1941c: Katolisia pyhimyksiä Suomessa. 2. Maanviljelyksen suojeluspyhimyset. – *Kotiseutu* 42(4), 164–174.
- Mansikka, V. J. 1943: Keväänalkajaiset ja Yrjön päivä. – *Virittäjä* 47, 166–198, 245–246.
- Marrone, Steven P. 2015: *A History of Science, Magic & Belief from Medieval to Early Modern Europe*. London: Palgrave Macmillan.
- Mathisen, Stein R. 2005: Folklore in Northern Multicultural Contexts. – *FF Network* 32, 3–9.
- Matthews, Shelly 2010: *Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- McGuire, Meredith 2008: *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.

- Meinander, Henrik 2002: Paikallisjuhlasta kansallisperinteeksi. Helkajuhlan historialliset yhteydet ja katkeamat. – *Sääksmäki vuosikirja 2001* (ilm. 2002), 12–14.
- Melander, Toini (toim.) 1928–1941: *Suomalaista tilapäärinoutta Ruotsin vallan ajalta I–II*. Helsinki: SKS.
- Melve, Leidulf 2006: *Med orden som våpen. Tale og skrift: vetsleg historie*. Oslo: Universitet i Oslo.
- Mennecke-Haustein, Ute 2001: Staphylus, Friedrich – Batltz, Horst Robert et al. (toim.), *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, Bd. 32, 113–115.
- Mennecke-Haustein, Ute 2002: *Conversio ad Ecclesiam: Der Weg des Friedrich Staphylus zurück zur vortridentinischen katholischen Kirche*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Merilai, Arne 2006: Regilaulu ürgsuse müüt: mimesis ja meetrum. – Lindrop, Aado (toim.), *Regilaul – esitus ja tõlgendus*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 15–18.
- Mikkola, Kati 2009: *Tulevaisuutta vastaan. Uutuuksien vastustus, kansantiedon keruu ja kansakunnan rakentaminen*. Helsinki: SKS.
- Miettinen, Tiina 2012: *Ihanteista irrallaan. Hämeen maaseudun nainen osana perhettä ja asiakirjoja 1600-luvun alusta 1800-luvun alkuun*. Tampereen yliopisto: Tampere. <http://urn.fi/urn:isbn:978-951-44-8887-0> [15.1.2017.]
- Miettinen, Tiina 2015: *Piikojen valtakunta: nainen, työ ja perhe 1600–1700-luvuilla*. Jyväskylä: Atena.
- Mitchell, Stephen A. 2011: *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Philadelphia & Oxford: University of Pennsylvania Press.
- Mittelniederdeutsches Handwörterbuch* 1888. Lübben, August & Walther, Christoph (toim.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Morgan, Marcyliena 2004: Speech Community. – Duranti, Alessandro (toim.), *A Companion to Linguistic Anthropology*. Malden: Blackwell, 3–22.
- Muchembled, Robert 2011: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe–XVIIIe siècle)*. Paris: Flammarion.
- Muir, Edward 2009: *Ritual in Early Modern Europe*. 2. painos. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mundal, Else & Wellendorf, Jonas (toim.) 2008: *Oral Art Forms and Their Passage into Writing*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Murray, Robert 1952: *Olavus Petri*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag.
- Mäkinen, Timo 1964: *Die aus frühen böhmischen Quellen überlieferten Piaae Cantiones -Melodien*. Jyväskylä: Jyväskylän kasvatustieteellinen korkeakoulu.
- Mäkinen, Timo 1968: *Piaae Cantiones -sävelmien lähdetutkimuksia*. Helsinki: Suomen Musiikkitieteellinen seura.
- Mäntylä, Ilkka 1969: *Ja yhteinen rahvas todisti. Kollaasi 1600-luvun suomalaisista tuomio-kirjoista*. Porvoo: WSOY.
- Mänd, Anu 2005: *Urban Carnival. Festive Culture in the Cities of the Eastern Baltic 1350–1550*. Turnhout: Brepols.
- Nagy, Ilona 2007: The Roasted Cock Crows: Apocryphal Writings (Acts of Peter, the Ethiopic Book of the Cock, Coptic Fragments, the Gospel of Nicodemus) and Folklore Texts. – *Folklore* Vol. 36. <https://www.folklore.ee/folklore/vol36/nagy.pdf> [15.1.2017.]

- Nedkvitne, Arned 2004: *Social Consequences of Literacy in Medieval Scandinavia*. Turnhout: Brepols.
- Neonen, Marko 1992: *Noituus, taikuus ja noitavainot Ala-Satakunnan, Pohjois-Pohjanmaan ja Viipurin Karjalan maaseudulla vuosina 1620–1700*. Helsinki: SHS.
- Nevanlinna, Saara & Taavitsainen, Irma 1993: *St Katherine of Alexandria. The Middle English Prose Legend in Southwell Minster MS 7*. Suffolk: D. S. Brewster & Finnish Academy of Sciences and Letters.
- Niemi, A. R. 1896: *Tutkimus Sakari Topelius vanhemman runonkeräyksistä*. Helsinki: SKS.
- Niemi, A. R. 1900: Ritvalan helkajuhla. – *Virittäjä* 4, 49.
- Niemi, Jarkko 1998: *The Nenets Songs: a Structural Analysis of Text and Melody*. Tampere: University of Tampere.
- Niinimäki, Pirjo-Liisa 2007: "Saa veisata omalla pulskalla nuotillansa." Riimillisen laulun varhaisvaiheet suomalaisissa arkiveisuissa 1643–1809. Helsinki: Suomen etnomusikologinen seura. <http://urn.fi/urn:isbn:978-951-44-6851-3> [15.1.2017.]
- Nilsén, Anna 2016: Reform and Pragmatism: On Church Art and Architecture during the Swedish Reformation Era. – Lehtonen, Tuomas M. S. & Kaljundi, Linda (toim.), *Re-Forming Texts, Music and Church Art in the Early Modern North*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 253–286.
- Norlind, Tobias 1909: *Latinska skolsånger i Sverige och Finland*. Lund: Lunds universitet.
- Nordquist, Margaretha 2015: *A Struggle for the Realm: Late-medieval Swedish Rhyme Chronicles as Ideological Expressions*. Julkaisematon historian väitöskirja. Stockholm: Stockholms universitet.
- Nummela, Ilkka 2003: Asutus, pelto, karja – Rasila, Viljo & Jutikkala, Eino & Mäkelä-Alitalo, Anneli (toim.), *Suomen maatalouden historia I: Perinteisen maatalouden aika esihistoriasta 1870-luvulle*. Helsinki: SKS, 133–158.
- Nummela, Ilkka 2011: Regional Inequality – Lamberg, Marko & Hakanen, Marko & Haikari, Janne (toim.), *Physical and Cultural Space in Pre-industrial Europe. Methodological Approaches to Spatiality*. Falun: Nordic Academic Press, 335–374.
- Nuorteva, Jussi 1997: *Suomalaisten ulkomainen opinkäynti ennen Turun akatemian perustamista 1640*. Helsinki: SHS & SKHS.
- Nygren, Olga Alice 1945: *Helgonen i Finlands medeltidskonst. En ikonografisk studie*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Nygren, Olga Alice 1951: *Gudsmodersbilden i Finlands medeltidskonst*. Helsingfors: Söderström.
- Nyman, Magnus 2002: *Förlorarnas historia. Katolsk liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*. Stockholm: Veritas förlag.
- Ohr, F. 1917: *Danmarks trylleformler. I. Indledning og tekst*. København og Kristiania: Gyldendalske boghandel – Nordisk Forlag.
- Ohr, F. 1927: *Da signed Krist – tolkning af det religiøse indhold i Danmarks signaler og besværgelser. Danmarks trylleformler. III. Tolkningsbind*. København: Gyldendalske boghandel – Nordisk Forlag.
- Oja, Aulis 1947: Varsinaissuomalainen käärmeen loitsu 1600-luvulta. – *Virittäjä* 51, 253–356.
- Oja, Aulis 1952: *Suomen talonpoikia Lallista Kyösti Kallioon*. Porvoo: WSOY.
- Oja, Linda 1997: *Varken Gud eller natur. Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*. Stockholm – Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.

- Ojansuu, Heikki 1917: *Piispa Henrikin surmavirren historiaa*. Helsinki: SKS.
- Olson David R. & Torrance, Nancy (toim.) 1991: *Literacy and Orality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ommundsen, Åslaug 2013: The Word of God and the Stories of Saints: Medieval Liturgy and its Reception in Norway. – Mortensen, Lars Boje & Lehtonen, Tuomas M. S. & Bergholm, Alexandra (toim.), *The Performance of Christian and Pagan Storyworlds: Non-canonical Chapters of the History of Nordic Medieval Literature*. Turnhout: Brepols, 45–66.
- Ong, Walter J. 1982: *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*. London and New York: Methuen.
- Ora, Yrjö 1909: Mattias Salamnius vanhan suomalaisen runomitan käyttäjänä. *Virittäjä* 13, 97–104.
- Oras, Janika 2008: *Viie 20. sajandi naise regilaulumaailm. Arhiivitekstid, kogemused ja mälestused*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus. <http://erb.nlib.ee/?kid=23588482> [15.1.2017.]
- Oras, Janika 2010: Musical manifestations of textual patterning in Estonian regilaul. – *Journal of Ethnology and Folkloristics* 4(2), 55–68. <http://www.jef.ee/index.php/journal/article/view/55> [15.1.2017.]
- Paarma, Jukka 1980: *Hiippakuntahallinto Suomessa 1554–1604*. Helsinki: SKHS.
- Paarma, Jukka 1999: Skytte, Martinus (noin 1480–1550). – *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Helsinki: SKS, 1997–. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-000332> [15.5.2017.]
- Page, Christopher 2010: *The Christian West and Its Singers: The First Thousand Years*. New Haven: Yale University Press.
- Pahlmblad, Christer 1996: *O Maria, det är dig visst Stor ära att du födde Jesum Christ*. Om Maria i reformationstidens kyrkliga böcker. – Brodd, Sven-Erik & Hårdelin, Alf (toim.), *Maria i Sverige under tusen år*. Skellefteå: Artos, 587– 618.
- Pajamo, Reijo & Tuppurainen, Erkki (toim.) 2004: *Suomen musiikin historia 7. Kirkkomusiikki*. Helsinki: WSOY.
- Palazzo, Éric 2000: *Liturgie et société au Moyen Age*. Paris: Aubier.
- Palonen, Kari 1988: *Tekstistä politiikkaan*. Tampere: Vastapaino.
- Parvio, Martti 1968: Mikael Agricola ja hänen Uusi testamenttinsa: lisiä Agricolan-tutkimukseen – *Sananjalka* 10, 13–36.
- Parvio, Martti 1988: Postscript. – *Missale Aboense. Secundum Ordinem Fratrum Praedicatorum 1488*. Facsimile. Helsinki: SKHS & WSOY, 544–556.
- Parvio, Martti 1990: Piispa Ericus Eri (Sorolainen) ja hänen Postillansa. – Parvio, Martti (toim.), Ericus Eri Sorolainen, *Postilla II* (1625). Näköispainos. Helsinki: SKS, 989–1050.
- Patjas, Maria 2015: *Rukousloitsu – määritelmä ja tulkinta Aunuksen ja Vienan Karjalan loitsuaineistojen valossa*. Pro gradu -tutkielma. Folkloristiikka. Turun yliopisto.
- Paulaharju, Marjut 2015: *Länsi-Suomen kansanrunous: uskomusten, runojen ja tarinoiden jäljillä*. Helsinki: SKS.
- Pekkanen, Tuomo 1977: Latinsk litteratur i Finland under 1500- och 1600-talen. Kort översikt över bestånd och forskning. – Friis-Jensen, Karsten (toim.), *Latinen i Norden 1500–1700. Inlaeg ved nylatinurset på Biskops-Arnø august 1975*. København: Museum Tusulanum, 35–56.

- Pekkanen, Tuomo 1983: Suomen uuslatinalainen runous ennen Turun akatemian perustamista. – Laasonen, Pentti, Heininen, Simo, Salminen, Seppo J. & Nuorteva, Jussi (toim.), *Collegium Scientiae. Suomen oppihistorian kehityslinjoja keskiajalta Turun akatemian alkuaikoihin*. Helsinki: SKHS, 99–120.
- Pentikäinen, Juha 1978: Suomalaisen uskontotieteen identiteetti. – *Teologinen aikakauskirja* 83, 139–147.
- Pentzin, Leino 1928: Pohjalaisia taikoja ja loitsuja 1600-luvulta. – *Virittäjä* 32, 231–237.
- Pereswetoff-Morath, Alexander 2014: Ord och blad. Martinus Aschaneus och allt det ryska. – Ambrosiani, Per, & Löfstrand, Elisabeth & Teodorowicz-Hellman, Ewa (toim.), *Med blicken österut. Hyllningskrift till Per-Arne Bodin*. Stockholm: Stockholms universitet, Slaviska institutionen, 291–307.
- Pernler, Sven-Erik 1996: Rosenkransfromhet i senmedeltidens Sverige. – Brodd, Sven-Erik & Hårdelin, Alf (toim.), *Maria i Sverige under tusen år*. Skellefteå: Artos, 557–582.
- Perälä, Väinö 1928: *Eskil Petraeus: Turun yliopiston professori ja hiippakunnan piispa 1593–1657. Kirkkohistoriallinen tutkielma*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Petersen, Nils Holger 2003: Lutheran Tradition and the Medieval Latin Mass. – Østrem, Eyolf & Fleischer, Jens & Nils Holger Petersen (toim.), *The Arts and Cultural Heritage of Martin Luther*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 33–49.
- Pettersson, Erik & Sandén, Annika 2014: Smärtans väg. Ärkebiskop Angermannus räfts i Götalandskapen. – Berntson, Martin (toim.), *Vägen mot bekännelsen. Perspektiv på organisation, bekännelsebildning och fromhetsliv i Skara stift ca 1540–1595*. Skara: Skara stifts-historiska sällskap, 167–180.
- Pettegree, Andrew 2005: *Reformation and the Culture of Persuasion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettegree, Andrew 2011: *The Book in the Renaissance*. New Haven & London: Yale University Press.
- Piela, Ulla 2010: *Kansanparannuksen kerrotut merkitykset Pohjois-Karjalassa 1800- ja 1900-luvuilla*. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-61-0208-5>. [15.1.2017.]
- Piippo, Mikko 2002: Kiltalaitos keskiajan Suomessa. – Lehtonen, Tuomas M. S. & Joutsivu, Timo (toim.), *Suomen kulttuurihistoria 1: Taivas ja maa*. Helsinki: Tammi, 202–203.
- Pirinen, Hanna 1991: Neitsyt Maria -aiheiset maalaukset Suomen luterilaisessa kirkkotaiteessa. Teologisen taustan ja kuvasisällön tarkastelua. – *Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran vuosikirja* 80–81, 71–89.
- Pirinen, Hanna 1996: *Luterilaisen kirkkointeriöön muotoutuminen Suomessa. Pitäjänkirkon sisustuksen muutokset reformaatiosta karoliinisen ajan loppuun (1527–1718)*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Pirinen, Hanna 2016: Early Lutheran Networks and the Changes in the Furnishings of the Finnish Lutheran Parish Church. – Lehtonen, Tuomas M. S. & Kaljundi, Linda (toim.), *Re-Forming Texts, Music and Church Art in the Early Modern North*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 287–309.
- Pirinen, Kauko 1962: *Turun tuomiokapituli uskonpuhdistuksen murroksessa*. Helsinki: SKHS.
- Pirinen, Kauko 1991: *Suomen kirkon historia 1. Keskiaika ja uskonpuhdistuksen aika*. Porvoo: WSOY.

- Pitkäranta, Reijo 2000: Justander, Ericus (1623–1678). – *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Helsinki: SKS, 1997–. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-002278> [15.5.2017.]
- Pleijel, Hilding 1970: *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*. Stockholm: Verbum.
- Porkka, Volmari 1886: Kertomus runonkeruu-matkasta, jonka v. 1883 kesällä teki Inkeriin Volmari Porkka. – *Suomi II* (19), 149–169.
- Pylkkänen, Riitta 1953: Neitsyt Marian laina morsiamelle. – *Kotiseutu* 1, 34–38.
- Pöldvee, Aivar 2016: Agricola's List (1551) and the Formation of the Estonian Pantheon. – Lehtonen, Tuomas M. S. & Kaljundi, Linda (toim.), *Re-Forming Texts, Music and Church Art in the Early Modern North*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 449–474.
- Rajamäki, Suvi 2015: *Uppsalan käsikirjan messun piirteitä ja suhde muihin reformaatioajan messuteksteihin*. Suomen kielen pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto.
- Rampton, Ben 2014: *Crossings: Language and Ethnicity Among Adolescents*. Oxon: Routledge.
- Ramsten, Märta & Strand, Karin & Ternhag, Gunnar 2015: *Tryckta visor. Perspektiv på skillingtryck som källmaterial*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs akademien för svensk folkkultur.
- Rantanen, Saijaleena 2013: *Laulun mahti ja sivistynyt kansalainen. Musiikki ja kansanvalistus Etelä-Pohjanmaalla 1860-luvulta suurlakkoon*. Helsinki: Sibelius-Akatemia. <http://ethesis.siba.fi/files/nbnfffe20130111088.pdf> [15.1.2017.]
- Rapola, Martti 1933: *Hämeen heimo esi-isänsä perintöä tallentamassa. Katsaus hämäläisen kansanrunouden keruun varhaisempiin vaiheisiin*. Hämeenlinna: Hämeen heimoliitto.
- Rapola, Martti 1934: Vanhan runon kuvastelua parissa 1500-luvun virressä – *Kalevalaseuran vuosikirja* 14, 149–169.
- Rapola, Martti 1959: *Vanhan kirjasuomen lukemisto*. Helsinki: SKS.
- Rapola, Martti 1963a: Raamatunsuomennoksen kirjakielen normien vakiinnuttajana. – Rapola, Martti (toim.), *Suomen kirjallisuus II. Ruotsin ajan kirjallisuus*. Helsinki: SKS & Otava, 139–162.
- Rapola, Martti (toim.) 1963b: *Suomen kirjallisuus II. Ruotsin ajan kirjallisuus*. Helsinki: SKS & Otava.
- Redfield, Robert 1956: *The Little Community. Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Renvall, Pentti 1939: *Klaus Fleming und der finnische Adel in den Anfangsphasen der Krise der neunziger Jahre des 16. Jahrhunderts*. Turku: Turun yliopisto.
- Renvall, Pentti 1949: *Suomalainen 1500-luvun ihmisen oikeuskatsomusten valossa*. Turku: Turun yliopisto.
- Roper, Jonathan (toim.) 2004: *Charms and Charming in Europe*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Roper, Jonathan (toim.) 2009: *Charms, Charmers and Charming: International Research on Verbal Magic*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Rorty, Richard, Schneewind J. B. & Skinner, Quentin 1984: *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, Kristina 2013. Riimi sunnil sündinud elukas. – *Keel ja Kirjandus* 7, 522–528. <http://kjk.eki.ee/ee/issues/2013/7/418> [15.1.2017.]
- Ross, Kristiina 2015. Regivärsist kirikulauluni: Kuidas ja milleks kõrvutada vanu allkeeli. – *Keel ja Kirjandus* 7: 457–470. <http://kjak.eki.ee/ee/issues/2015/7/666> [15.1.2017.]

- Rubin, Miri 2010: *Mother of God. A History of the Virgin Mary*. London: Penguin Books.
- Rublack, Ulinka 2011: *Reformation Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruoppila, Veikko 1955: Sanoissa piilevä Neitsyt Maria. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 35, 263–278.
- Rüütel, Ingrid 2006: Eesti regivärsiliste rahvalaulude musikaalne tüpologia. – Kõiva, Mare (toim.), *Võim ja kultuur*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Kultuuriloo ja folkloristika keskus, 83–102.
- Rüütel, Ingrid 2012: *Eesti uuema rahvalaulu kujunemine*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.
- Räsänen, Päivi 2008: Reformaatio sosiaalisena liikkeenä. – Salminen, Joonas (toim.), *Reformaatio. Henkilökuvia ja tutkimussuuntia*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura & SKHS, 31–46.
- Räsänen, Elina 1996: *Maito armon ja vallan metaforana: imetyksen representaatiosta Maria lactans -kuvatraditiossa ja Axel Gallénin taiteessa*. Pro gradu -tutkielma: Taidehistoria, Helsingin Yliopisto.
- Räsänen, Elina 2009: *Ruumiillinen esine, materiaallinen suku. Tutkimus Pyhä Anna itse kolmantena -aiheisista keskiajan puuveistoksista Suomessa*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-9057-73-6> [15.1.2017.]
- Räsänen, Elina 2016: Ikonoklasmi Suomessa – keskiajan puuveistosten muodonmuutokset. – Heinonen, Meri & Räsänen, Marika (toim.), *Pohjoisen reformaatio*. Turku: Turun Historiallinen Yhdistys & Turku Centre for Medieval and Early Modern Studies, 254–262.
- Räsänen, Matti 1977: *Ohrasta olutta, rukiista ryyppättävää: mietojen kansanomaisten viljajuoimien valmistus Suomessa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Saarikivi, Janne 2007: Finnic Personal Names on Novgorod Birch Bark Documents. – *Slavica Helsingiensia* 32, 196–246. <http://www.helsinki.fi/venaja/nwrussia/eng/sbornik2008/saarikivi.pdf> [15.1.2017.]
- Saari, Jukka 1988: *Variaatio Arhippa ja Miikkali Pertusen epiikassa*. Julkaisematon pro gradu -työ. Helsingin yliopisto, folkloristiikka.
- Saari, Jukka (tulossa): *Runolaulun poetiikka. Säe, syntaksi ja parallelismi Arhippa Pertusen runoissa*. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Sadeniemi, Matti 1951: *Die Metrik des Kalevala-verses*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Saksa, Aleksandr & Uino, Pirjo & Hiekkänen, Markus: Ristiretkiäika 1100–1300 jKr. – Saarnisto, Martti (toim.): *Karjalan synty. Viipurin läänin historia I*. Joensuu: Karjalan Kirjapaino Oy, 383–474.
- Salminen, Väinö 1915: Taikua ja mytologisia tietoja kirkollisissa tarkastuspöytäkirjoissa. – *Virittäjä* 19, 101–104.
- Salminen, Väinö 1929: *Kertovien runojen historiaa. Inkeri*. Helsinki: SKS.
- Salminen, Väinö 1934: *Suomalaisten muinaisrunojen historia I*. Helsinki: SKS.
- Salokas, Eino 1923: *Maallinen arkkirunoutemme Ruotsin vallan aikana*. Helsinki: SKS.
- Sands, Tracey R. 2010: *The Company She Keeps. The Medieval Swedish Cult of Saint Katherine of Alexandria and Its Transformations*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies; Turnhout: Brepols.
- Sarajas, Annamari 1956: *Suomen kansanrunouden tuntemus 1500–1700-lukujen kirjallisuudessa*. Porvoo: WSOY.

- Sarmela, Matti 2004: Ritvalan tyttökulkuheet peräisin Inkeristä. – *Hiidenkivi* 11(6), 48–49.
- Sarmela, Matti 2007: *Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto 2*. Kolmas, osittain uusittu painos. <http://www.kolumbus.fi/matti.sarmela/Suomen%20perinneatlas.pdf> [15.1.2017.]
- Sarv, Mari 2008: *Loomiseks loodud: Regivärsimööd traditsiooniprotsessis*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum. <http://hdl.handle.net/10062/5358> [15.1.2017.]
- Sarv, Mari 2011: Possible Foreign Influences on the Estonian Regilaul Metre: Language or Culture? – Lotman, Mihail & Lotman, Maria-Kristiina (toim.), *Frontiers in Comparative Prosody*. Bern: Peter Lang, 207–226.
- Sarv, Mari 2015: Regional Variation in Folkloric Meter: The Case of Estonian Runosong. – *RMN Newsletter* 9, 6–17. http://www.helsinki.fi/folkloristiikka/English/RMN/RMN_9_Winter_2014-2015.pdf [15.1.2017.]
- Sautman, Francesca 2000: Anna, Saint. – *Medieval Folklore: An Encyclopedia of Myths, Legends, Tales, Beliefs, and Customs*, Lindahl, Carl & McNamara, John & Lindow, John (toim.). Santa Barbara: ABC-CLIO, 29–30.
- Schalin, Olav D. 1946: *Kulthistoriska studier till belysande av reformationens genomförande i Finland 1*. Helsingfors: SLS.
- Schalin, Olav D. 1947: *Kulthistoriska studier till belysande av reformationens genomförande i Finland 2*. Helsingfors: SLS.
- Schjødt, Jens Peter 2015: Folkloristic Material and Pre-Christian Scandinavian Religion. – Heide, Eldar & Bek-Pedersen, Karen (toim.), *New Focus on Retrospective Methods: Resuming Methodological Discussions: Case Studies from Northern Europe*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 42–58.
- Schück, Henrik 1932–1944: *Kgl. Vitterhets historie och antikvitets akademien: dess förhistoria och historia*. Tukholma: [Wahlström & Widstrand].
- Scribner, Robert 1987: *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London and Ronceverte: Hambledon.
- Selinheimo, Kai 1970: *Jumalansynnyttäjä Maria Suomen ortodoksisen kirkon liturgisissa teksteissä*. Teologian lisensiaattitutkielma Åbo Akademin Teologisessa tiedekunnassa. Åbo Akademi.
- Setälä, E. N. 1932: *Sammon arvoitus. Isien runous ja usko I*. Helsinki: Otava.
- Setälä, E. N. & Tarkiainen, V. & Laurila, Vihtori 1935: *Suomen kansalliskirjallisuus: valikoima Suomen kirjallisuuden huomattavimpia tuotteita. 2, Suomalaista kansanrunoutta käsi-kirjoituksissa ja julkaisuissa 1544–1930*. Helsinki: Otava.
- Siikala, Anna-Leena 1984: *Tarina ja tulkinta. Tutkimus kansankertojista*. Helsinki: SKS.
- Siikala, Anna-Leena 1989: Laululoitsu ja tietäjän toimi. – Sihvo, Hannes & Turunen, Risto (toim.), *Rajamailta*. Joensuu: Joensuun yliopisto, 109–123.
- Siikala, Anna-Leena 1990: Runolaulun käytäntö ja runoston kehitys. – Hakamies, Pekka (toim.), *Runo, alue, merkitys. Kirjoituksia vanhan kansanrunon alueellisesta muotoutumisesta*. Joensuu: Joensuun yliopisto, 7–28.
- Siikala, Anna-Leena 1992: *Suomalainen šamanismi – mielikuvien historiaa*. Helsinki: SKS.
- Siikala, Anna-Leena 1994: Transformations of the Kalevala Epic. – Siikala, Anna-Leena & Vakimo, Sinikka (toim.), *Songs beyond the Kalevala. Transformations of Oral Poetry*. Helsinki: SKS, 15–38.

- Siikala, Anna-Leena 2000: Body, Performance, and Agency in Kalevala Rune-singing. – *Oral Tradition* 15(2), 225–278. <http://journal.oraltradition.org/issues/15ii/siikala> [15.1.2017.]
- Siikala, Anna-Leena 2012: *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: SKS.
- Sjöblom, Tom 1997: Menneisyyden malleja. Uskontotiede ja historialliset metodit. – Ketola, Kimmo et al. (toim.), *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*. Helsinki: Yliopistopaino, 128–159.
- SMS: *Suomen murteiden sanakirja*. Helsinki: Kotus. Osa ilmestynyt myös verkossa. <http://kaino.kotus.fi/sms> [15.1.2017.]
- Solberg, Olav 2008: The Scandinavian Medieval Ballad: From Oral Tradition to Written Texts and Back Again. – Mundal, Else & Wellendorf, Jonas (toim.), *Oral Art Forms and their Passage into Writing*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 121–133.
- Sommarström, Hugo 1935: *Finland under striderna mellan Sigismund och hertig Karl I: Klas Flemings tid*. Stockholm: Björck och Börjessons bokförlag.
- Stark-Arola, Laura 1998: *Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland*. Helsinki: SKS.
- Stark, Laura 2014: The Rise of Finnish-language Popular Literacy Viewed Through Correspondence to Newspapers 1856–70. – Edlund, Ann-Catrine & Edlund, Lars-Erik & Haugen, Susanne (toim.), *Vernacular Literacies: Past, Present and Future*. Umeå: Umeå University & the Royal Skyttean Society, 261–277.
- Stepanova, Eila 2014: *Seesjärveläisten itkijöiden rekisterit: tutkimus äänellä itkemisen käytänteistä, teemoista ja käsitteistä*. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Stepanova, Eila 2015: The Register of Karelian Lamenters. – Agha, Asif & Frog (toim.), *Registers of Communication*. Helsinki: SKS, 258–274.
- Stock, Brian 1983: *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretations in the 11th and 12th Centuries*. Princeton: Princeton University Press.
- Stolt, Bengt 1996: Mariaskulpturer med förlorade Jesusbarn. – Brodd, Sven-Erik & Härdelin, Alf (toim.), *Maria i Sverige under tusen år. Föredrag vid symposiet i Vadstena 6–10 oktober 1994* 1. Skellefteå: Artos, 407–430.
- Street, Brian V. 1984: *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strömbeck, Göran 1993: *Herr Märten i Borgby eller Martinus Laurentii Aschaneus som kyrkoherde i Fresta och Hammarby 1620–1641. Dokumentarisk sammanställning*. Upplands Väsby hembygdsförening.
- Strömbäck, Dag 1968: St Stephen in the Ballads. – *Arv* 24, 133–147.
- Sulkunen, Irma 1999: *Liisa Eerikintytär ja hurmosliikkeet 1700–1800-luvulla*. Helsinki: Gaudeamus.
- Suolahti, Gunnar 1912: *Suomen pappilat 1700-luvulla*. Porvoo: WSOY.
- Suolahti, Gunnar 1919: *Suomen papisto 1600- ja 1700-luvuilla*. Porvoo: WSOY.
- Suomi, Vilho 1963a: Suomenkielinen lyriikka ennen vuotta 1640. – Rapola, Martti (toim.), *Suomen kirjallisuus II. Ruotsin ajan kirjallisuus*. Helsinki: SKS & Otava, 245–262.
- Suomi, Vilho 1963b: Suomenkielinen runous 1640–1743. – Rapola, Martti (toim.), *Suomen kirjallisuus II. Ruotsin ajan kirjallisuus*. Helsinki: SKS & Otava, 263–306.
- Suomi, Vilho 1967: Luther, Agricola ja Neitsyt Maria. – *Teologinen Aikakauskirja* 5, 321–347.
- Suomi, Vilho 1979: Missale Aboense ja Marian kultti. – *Turun historiallinen arkisto* 33, 36–46.

- Survo, Arno 2001: *Magian kieli: Neuvosto-Inkeri symbolisena periferiana*. Helsinki: SKS.
- Suvanto, Seppo 1986: Punkalaidun kivikaudelta oman seurakunnan syntyyn. – Suvanto, Seppo & Niemelä, Jari: *Punkalaitumen historia 1. Vuoteen 1721*. Punkalaidun: Punkalaitumen historiatoimikunta, 13–178.
- Svensk etymologisk ordbok*, 1922. Hellqvist, Elof (toim.). Lund: C. W. K. Gleerups förlag. <http://runeberg.org/svetyim/> [15.1.2017.]
- Svenska Akademiens ordbok*. Stockholm: Svenska Akademien. <http://www.saob.se> [15.1.2017.]
- Sykäri, Venla 2011: *Words as Events. Cretan Mantinádes in Performance and Composition*. Helsinki: SKS. <https://doi.org/10.21435/sff.18> [15.1.2017.]
- Särg, Taive 2005: *Eesti keele prosoodia ning teksti ja viisi seosed regilaulus*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus. <http://hdl.handle.net/10062/551> [15.1.2017.]
- Taavitsainen, Jussi-Pekka 1982: Keskiajan kangaskaupasta kirjallisten ja esineellisten lähteiden valossa. – *Suomen museo* 89, 23–43.
- Taavitsainen, Jussi-Pekka 2014: Jyvästä jyrjännähkaan – pyhän jäänteet Turun tuomio-kirkossa. – Katajala-Peltomaa, Sari, Krötzl, Christian & Meriluoto-Jaakkola, Marjo (toim.), *Suomalaisten pyhiinvaellukset keskiajalla. Kun maailma aukeni*. Helsinki: SKS, 263–277.
- Taavitsainen, Jussi-Pekka & Oinonen, Markku J. & Possnert, Göran 2015: The Turku Cathedral Relics Revisited and Anonymous relics dated to the Eleventh and Twelfth Centuries. – *Mirator* 16(2): 308–322. <http://www.glossa.fi/mirator/pdf/ii-2015/theturkucathedralrelics.pdf> [15.1.2017.]
- Tahkokallio, Jaakko 2010: Kirjallisen kulttuurin ensi vaiheet Suomen lähetyshiippakunnassa. – Heikkilä, Tuomas (toim.), *Kirjallinen kulttuuri keskiajan Suomessa*. Helsinki: SKS, 71–80.
- Taitto, Ilkka 2000: Ardennien Hubertus Hollolassa. – Linder, Marja-Liisa & Saloniemi, Marjo-Riitta & Krötzl, Christian (toim.), *Ristin ja Olavin kansaa. Keskiajan usko ja kirkko Hämeessä ja Satakunnassa*. Tampere: Tampereen museot, 126–133.
- Taitto, Ilkka 2002: Latinankielinen kirkkolaulu. – Lehtonen, Tuomas M. S. & Joutsivuo, Timo (toim.), *Suomen kulttuurihistoria 1. Taivas ja maa*. Helsinki: Tammi, 148–150.
- Talvio, Tuukka 2003: *Suomen rahat*. Helsinki: Suomen Pankki.
- Tarkiainen, Kari 2001: Fleming, Klaus (noin 1535–1597). – *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Helsinki: SKS, 1997–. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-000526> [15.5.2017.]
- Tarkiainen, Viljo 1922: *Piirteitä suomalaisesta kirjallisuudesta*. Porvoo: WSOY.
- Tarkiainen, Viljo 1922b: *Ritvalan helka. Juhla ja virret*. Helsinki: Kalevalaseura.
- Tarkiainen, Viljo 1929: *Mikael Agricolan runot ja virret*. Helsinki: Otava.
- Tarkiainen, Viljo 1934: *Suomalaisen kirjallisuuden historia*. Helsinki: Otava.
- Tarkiainen, Viljo & Tarkiainen, Kari 1985: *Mikael Agricola: Suomen uskonpuhdistaja*. Helsinki: Otava.
- Tarkka, Lotte 1989: Karjalan kuvaus kansallisena retoriikkana. Ajatuksia karelianismin etnografisesta asetelmasta. – Knuutila, Seppo & Laaksonen, Pekka (toim.), *Runon ja rajan teillä*. Helsinki: SKS, 243–257.
- Tarkka, Lotte 1996: Transformations of Epic Time and Space: Creating the World's Creation in Kalevala-metric Poetry. – *Oral Tradition* 11(1), 50–84. <http://journal.oraltradition.org/issues/11/tarkka> [15.1.2017.]
- Tarkka, Lotte 2005: *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: SKS.

- Tarkka, Lotte 2010: Lajisiirtymiä kalevalamittaisessa runossa: Kuivajärven Moarien tapaus. – Knuuttilla, Seppo & Piela, Ulla & Tarkka, Lotte (toim.), *Kalevalamittaisen runon tulkintoja*. Helsinki: SKS, 13–34.
- Tarkka, Lotte 2013a: *Songs of the Border People: Genre, Reflexivity, and Performance in Karelian Oral Poetry*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Tarkka, Lotte 2013b: Sanan polvia: lainaamisen poetiikka kalevalamittaisessa runossa. – Hovi, Tuomas & Hänninen, Kirsi & Leppälahti, Merja & Vasenkari, Maria (toim.), *Viisas matkassa, vara laukussa: näkökulmia kansanperinteen tutkimukseen*. Turku: Turun yliopisto, 97–129.
- Tedlock, Dennis 1983: *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Thomas, Keith 1991: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-century England*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Thompson, Edward P. 1997: *Herrojen valta ja rahvaan kulttuuri*. Lehtonen, Tuomas M. S. (käänt.). Helsinki: Gaudeamus.
- Timonen, Senni 2004: *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanryyriikkaan*. Helsinki: SKS.
- Timonen, Senni 2013: ‘She was fulfilled, she was filled by it...’: a Karelian Popular Song of St Mary and the Conception of Christ. – Mortensen, Lars Boje & Lehtonen, Tuomas M. S. & Bergholm, Alexandra (toim.), *The Performance of Christian and Pagan Storyworlds. Non-Canonical Chapters of the History of Nordic Medieval Literature*. Turnhout: Brepols, 389–432.
- Timonen, Senni (tulossa): Inkeröisten pyhät runot. – *Inkeröiset, setut, vatjalaiset*. Helsinki: SKS.
- Tittonen, Emmi 2007: ”Tuomitaan taikuuden harjoittamisesta”: Taikusoikeudenkäynnit 1700-luvun lopun Pohjois-Pohjanmaalla ja Kainuussa. Pro gradu-opinnäyte. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, Historian ja etnologian laitos. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:jyu-200762315.1.2017>.
- Toivo, Raisa Maria 2008: *Witchcraft and Gender in Early Modern Finland: Finland and the Wider European Experience*. Farnham: Ashgate.
- Toivo, Raisa-Maria 2014: Uhrirkirkoperinne – luterilainen pyhiinvaellus uuden ajan alun Suomessa? – Katajala-Peltomaa, Sari & Krötzel, Christian & Meriluoto-Jaakkola, Marjo (toim.), *Suomalaiset pyhiinvaellukset. Kun maailma aukeni*. Helsinki: SKS, 299–320.
- Toivo, Raisa-Maria 2016: *Faith and Magic in Early Modern Finland*. London: Palgrave Macmillan.
- Tuppurainen, Erkki 1998: Suomalaisten virsikirjojen virsien sävelmät 1500-luvun lopulta 1700-luvun puoleenväliin. – *Virsin, lauluin, psalttarein. Juhlakirja Reijo Pajamon 60-vuotispäivänä 27.9.1998*. Kuopio: Sibelius-Akatemia, 83–126.
- Tuppurainen, Erkki 2012: Westhin koodeksi reformaatioajan kirkkomusiikin dokumenttina. – Häkkinen, Kaisa (toim.), *Tutkimuksia Westhin koodeksista*. Turku: Turun yliopiston suomen kielen ja suomalais-ugrilaisen kielentutkimuksen oppiaine, 29–42.
- Uusitalo, Harri 2015: *Reformaatioajan suomenkielisten Isä meidän -rukousten erot*. Pro gradu -tutkielma. Turku: Turun yliopisto, Kieli- ja käännöstieteiden laitos. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201504142602> [12.12.2016]

- Vapaavuori, Hannu 1997: *Virsilaulu ja heräävä kansallinen kulttuuri-identiteetti: jumalanpalveluksen virsilaulua ja -sävelmistöä koskeva keskustelu Suomessa 1800-luvun puolivälistä vuoteen 1886*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Vartia, Arvo 1907: Ilmanennustuksia Laviasta. – *Satakunta. Kotiseututkimuksia I*. Helsinki: Satakuntalainen osakunta, 225–228.
- Vennberg, B. L. 1920: Martinus Laurentii Aschaneus – *Svenskt biografiskt lexikon*. Stockholm: Riksarkivet. <http://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/18865>. [15.1.2017.]
- Vento, Urpo 2007a: Juhlakiertueet. – Sarmela, Matti, *Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto 2*. Kolmas, osin uudistettu painos. Helsinki: Matti Sarmela, 229–243. <http://www.kolumbus.fi/matti.sarmela/Suomen%20perinneatlas.pdf> [15.1.2017.]
- Vento, Urpo 2007b: Masks and Mummig Traditions in Finland and Karelia. An Introductory Survey. – Gunnell, Terry (ed.), *Masks and Mummig in the Nordic Area*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, 327–365.
- Viinamäki, Anna 2005: *Hemminki Maskulainen – virsirunoilija*. Helsinki: Kotimaisten kielten tutkimuskeskus. <http://kaino.kotus.fi/www/artikkelit/maskulainen> [15.1.2017.]
- Viljakainen, Maarit 2005: Neitsyt Maria synnytsloitsuissa. – *Elore 2*, 1–20. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:ELE-1055734> [15.1.2017.]
- Vilkuna, Kustaa 1938: Eesti Kadrina Soomes ja Karjalas. – *Õpetatud Eesti Seltsi Toimetused 30*(2), 846–853.
- Vilkuna, Kustaa 1941: Katolisia pyhimyksiä Suomessa. 3: Karjanhoidon pyhimyksiä. – *Kotiseutu 42*(4), 174–184.
- Vilkuna, Kustaa 1977: Esipuhe. – Magnus, Olaus, *Pohjoisten kansojen historia. Suomea koskevat kuvaukset*. Helsinki: Otava, 7–13.
- Vilkuna, Kustaa 1969: *Suuri nimipäiväkalenteri*. Helsinki: Otava.
- Vilkuna, Kustaa 1991: *Vuotuinen ajantieto. Vanhoista merkkipäivistä sekä kansanomaisesta talous- ja sääkalenterista enteineen*. Otava: Helsinki.
- Vilkuna, Kustaa H. J. 2010: *Katse menneisyyden ihmiseen: valta ja aineettomat elinolot 1500–1850*. Helsinki: SKS.
- Vilkuna, Kustaa H. J. 2014: Viina miehen mitta: vapaa-ajalla rakennettu miehekkyyys 1550–1850. – Markkula, Pirjo & Östman, Ann-Catrin & Lamberg, Marko, *Näkymätön sukupuoli: mieheyden pitkä historia*. Tampere: Vastapaino, 92–113.
- Virrankoski, Pentti 1968: Rantsilan noita ja hänen ihmisnukkensa. – *Kotiseutu 7–8*(2), 180–187.
- Virtanen, Leea 1968: *Kalevalainen laulutapa Karjalassa*. Helsinki: SKS.
- Virtanen, Leea 1991: *Suomalainen kansanperinne*. Helsinki: SKS.
- Virtaranta, Pertti 1991: Ritvalan helkarunojen alkuperän arvoitus. – *Aikakirja III*. Valkeakosken kaupunki: Valkeakoski, 37–42.
- VKS: *Vanhan kirjasuomen sanakirja 1985–*. Useita toimittajia. Helsinki: Kotimaisten kielten tutkimuskeskus. <http://kaino.kotus.fi/vks> [15.1.2017.]
- Voigt, Vilmos 1989: Min käre son... Direct or Indirect Folk Belief Data behind Medieval First Commandment Catechism Stories. – Hoppál, Mihály & Pentikäinen, Juha (toim.), *Uralic Mythology and Folklore*. Budapest: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences; Helsinki: SKS, 59–76.

- Voipio, Aarni 1940: *Virsiemme synty ja olemus: evankelisen hymnologian pääpiirteet*. Porvoo: WSOY.
- Vuola, Elina 2010: *Jumalainen nainen. Neitsyt Mariaa etsimässä*. Helsinki: Otava.
- Vuorela, Irmeli & Hicks, Sheila 1996: Human Impact on the Natural Landscape in Finland. A Review of the Pollen Evidence. – *Landscapes and Life*. PACT 50, 245–258.
- Väinölä, Tauno (toim.) 1995: *Vanha virsikirja. Vuoden 1701 suomalainen virsikirja*. Helsinki: Kirjaneliö.
- Väisänen, A. O. 1917: *Suomen kansan sävelmäin keräys, vaiheet ja tulokset*. Helsinki: SKS.
- Västriik, Ergo-Hart 2007: *Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni. Alliktekstid, representatsioonid ja tõlgendused*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus. <http://hdl.handle.net/10062/3458> [15.1.2017.]
- Väänänen, Kyösti 2011: *Turun hiippakunnan paimenmuisto 1554–1721 -verkkojulkaisu*. Helsinki: SKS. URN: NBN:fi-fe201101191118. [15.1.2017.]
- Wallace, Peter G. 2012: *The Long European Reformation*. London: Palgrave Macmillan.
- Widenberg, Johanna 2006: *Fäderneslandets antikviteter: etnoterritoriella historiebruk och integrationssträvanden i den svenska statsmaktens antikvariska verksamhet ca 1600–1720*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Widoff, Andreas 2013: Vad är knittel? Fyrtaktig poesi kontra rimmad prosa. – *Språk & stil* NF 23, 205–231. Urn:nbn:se:uu:diva-232394 [15.1.2017.]
- Wimmer, Otto 1959: *Handbuch der Namen und Heiligen*, 2. painos. Innsbruck: Haller.
- Wimmer, Otto, Gelmi, Josef & Metzger, Hartmann 1988: *Lexicon der Namen und Heiligen*. Innsbruck: Tyrolia.
- Wolf-Knuts, Ulrika 1974: *Begreppen folkreligion, universalreligion, folketro, i belysning av föreställningar om jungfru Maria i nordiska trollformler*. Julkaisematon uskontohistorian lisensiaatintyö. Åbo: Åbo Akademi.
- Wolf-Knuts, Ulrika 1999: The Virgin Mary in Ostrobothnian Magic Spells. – Valk, Ülo (toim.), *Studies in Folklore and Popular Religion. Volume 2*. Tartu: Department of Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu, 65–78.
- Ylikangas, Heikki 1978: *Nuijasota*. Helsinki: Otava.
- Žukas, Saulius 1996: *The First Lithuanian Book and Its Cultural Context: Martinius Mosvidius' Catechismus, 1547*. Tekorienė, Dalia (käänt.). Toinen korjattu laitos. Vilnius: Baltos Lankos.
- Zumthor, Paul 1986: Y-a-t-il une 'littérature' médiévale? – *Poétique* 66, 131–140.
- Ödman, Per-Johan 1993: Pedagogik på kropp och själ. Folkuppföstran och disciplinering i 1500- och 1600-talets Sverige. – Broberg, Gunnar, Wikander, Ulla, Åmark, Klas (toim.), *Tänka, tycka, tro. Svensk historia underifrån*. Stockholm: Ordfronts förlag, 79–101.
- Östegren, Stefan 1987: Petrus Henrici Melartopaeus. *Svenskt biografiskt lexikon* 25, 356. Stockholm: Riksarkivet. <http://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/9257>

English summary

Laulut ja kirjoitukset: suullinen ja kirjallinen kulttuuri uuden ajan alun Suomessa (Songs and writings: oral and literary culture in early-modern Finland) has been written at the crossroads of historical and folkloristic studies. Our purpose is to study the interface of literary and oral cultures in early modern Finland, focusing on the sixteenth and seventeenth centuries.

The book renews the understanding of exchange between the learned culture of clergymen and the culture of commoners, or “folk”. What happened when the Reformation changed the position of the vernacular language to literary and ecclesiastical, and when folk beliefs seem to have become an object for more intensive surveillance and correction? How did clergymen understand and use the versatile labels of popular belief, paganism, superstition and Catholic fermentation? Why did they choose particular song languages, poetic modes and melodies for their Lutheran hymns and literary poems, and why did they avoid oral poetics in certain contexts while accentuating it in others? How were the hagiographical traditions representing the international medieval literary or “great” tradition adapted to “small” folk traditions, and how did they persist and change after the Reformation? What happened to the cult of the Virgin Mary in local oral traditions?

This book studies the relations and mutual influences of oral and literary cultures in Finland during the long period stretching from late Middle Ages to the nineteenth century. The Reformation, the process of turning vernacular languages into literary ones, the rise of new early-modern territorial principalities, and the reorganisation of the whole Baltic Sea area in the sixteenth century and after all affected both people’s everyday lives and the spheres of the sacred. The learned elites became interested in folk beliefs and practices as they started to argue about and order their own religious practices in a new way.

Lutheran congregational singing spread from the German area to the northern Baltic Sea regions. The first Finnish sixteenth-century

reformers admired the new Germanic models and avoided the Finnic vernacular Kalevala-metre idiom, while their successors picked up many vernacular traits, most notably alliteration, in their ecclesiastical poetry and hymns. Over the following centuries, the new features introduced via new Lutheran hymns such as accentual metres, end-rhymes and strophic structures were infusing into oral folk poetry, although this took place also via secular oral and literary routes. On the other hand, seventeenth-century scholars cultivated a new academic interest in what they understood as “ancient Finnish poetry”.

The main source materials studied in this book are from the Reformation period and immediately after, when Finnish clergymen wrote their first comments and depictions of folk beliefs and worked to create Lutheran hymns in Finnish, and also largely from the nineteenth century, when most Finnish folk poetry and older oral traditions were collected. These later folklore materials are used here to shed light on the transformations of folk beliefs and poetic forms during the centuries that followed the Reformation. The emphasis is on the areas which formed the old medieval diocese of Turku (Swedish Åbo) or what the Swedish rulers called the province of Österland (Lat. Osterlandia, later Finlandia) west from the border of Nöteborg (Finnish Pähkinäsaari) between Sweden and the Grand Duchy of Novgorod in 1323. In addition, some other sources, especially from the Finnic and Scandinavian areas, are used as comparative material.

Oral and literary cultures and the study of early-modern Finland

During the Reformation the linguistic hierarchy changed and the vernacular languages received a new position in liturgy and religious education. Finnish – like many of the vernaculars around the Baltic Sea such as Estonian, Latvian and others – had not been used as a written language before. Latin (in the church and education), Swedish (in administration), and Low German (in commerce) dominated as written languages in the region even after the Reformation. The slow advance of the use of the

written word and literacy increasingly affected, step by step, the ways in which vernacular communities understood and coped with both the natural and supernatural world.

The Reformation has also been described as a huge song movement, which altered performative and religious ritual practices. Previously, the clergy and choir (formed by the clergymen and schoolboys) had been in charge of liturgical singing. Medieval liturgical songs were mostly unmeasured, while measured stanzaic hymns belonged to the hours. In contrast, Finnish medieval folk songs were most probably based on alliterative Kalevala-metre verses with no stanzas or rhyme, used across a variety of different genres from epic and ritual songs to Christian legends, proverbs, dancing songs, lullabies and mocking songs. What happened when the laity was taught to sing stanzaic songs with different metrics and melodies? Why did the first Finnish reformers avoid all the references to the alliterative Kalevala-metre while building the new Lutheran poetics on the rhymed and mostly iambic models of German Lutheran songs? Why did their immediate successors suddenly integrate the most visible and audible features – most notably alliteration – of Kalevala-metre poetry in both their Lutheran hymns and learned literary poetry? How were the boundaries of different poetry genres defined and how were they experienced as something proper to Finnish-speaking audiences themselves?

The early-modern relationships of commoners and elites, oral and literary, and great and small traditions were close, complex and dynamic. Nevertheless, scholarship has often treated these as separate cultural enclaves. Finnish church and literary historians have meticulously documented the emergence of literary culture from the arrival of the written word and medieval Latin culture to the beginnings of written Finnish in the early-modern period. In Finnish historiography, the sixteenth century has been seen as a time of political and social crisis where the nobility defended its position within the new territorial monarchy and took a tighter grip on the freehold peasants. The period has been interpreted as a transitional time where popular culture underwent a deep change and a new kind of hereditary clerical estate was formed. Recently, scholarship has studied the networks and kinship

of the gentry, their family strategies and attitudes towards the peasants and the commoners. As the time of the creation of the Finnish literary language, the sixteenth century has also been a period of keen interest to linguists.

Folklorists and ethnographers have not paid much attention to sixteenth- and seventeenth-century Finnish traditions or communities. During the first half of the twentieth century, the geographical-historical method tried to reach for earlier times by reconstructing the original forms and expansion routes of oral poems far beyond the actual folklore sources, most of which were recorded during the nineteenth century. The paradigm was shaken by ethnographic and anthropological developments that revitalised research into oral poetry through systematic mythological reading, formula analysis, ethnography of speaking, ethnopoetics and performance theory. It became crucial to concentrate on individual performers and small-scale local communities, and to contextualise poems with recording processes, performance practices and actual uses of tradition in particular historical communities. All this led to much more complex understandings and conceptualisations of poetic variation. These approaches work best with ample poetic and contextual materials, which explains the fairly small interest within the contemporary paradigm in the scant early-modern sources. These sources are well presented by Annamari Sarajas, who in 1956 published a comprehensive study *Suomen kansanrunouden tuntemus 1500–1700-lukujen kirjallisuudessa* (the knowledge of Finnish folklore in sixteenth- to eighteenth-century literature).

The present study focuses on the interaction of oral and literary cultures as a dynamic, mutual and continuous phenomenon, and as such it differs from most earlier historical and folkloristic studies of early-modern Finland. We not only look at how the expressive modes affected each other but strive to find some traits of the cultural dynamics themselves. The learned elite and illiterate commoners are studied here because of their shared beliefs, and as actors in a complex two-way interaction. This is not to say that the cultural spheres were not different or that they did not have their own dynamics and independent features. Obviously, early-modern Finnish society was highly hierarchical, with

the elites trying to indoctrinate the populace and to force their beliefs and practices upon it.

Popular superstition in learned descriptions

Learned and popular cultures interacted in multiple ways and on various levels. However, the sources allow us to reach only a fragmented, random and limited view of these interfaces. The sources were primarily written by the governing elites. Nevertheless, most of the early reformers were from bourgeois or even peasant backgrounds, and mostly from Finnish-speaking or bilingual Swedish and Finnish regions. They were certainly familiar with popular culture and people that they were addressing in their religious teachings.

The headmaster of the Turku school and later bishop, Michael Agricola (*c.* 1507–57), listed pagan idols and other forms of superstition and idolatry of the ancient Tavastians and Karelians while aiming to point out the usefulness and effectiveness of David's psalter in the preface of his translation of it (1551). He wanted to strengthen his contemporary Finns in their search for help in a correct Christian way without being tempted by supernatural evil forces. His description of the folk beliefs was meant to reinforce the point of the first commandment: "Thou shalt have no other gods before me." His main target was superstitious "popish" idolatry, such as worship of saints and relics.

His successor, Bishop Paulus Juusten (*c.* 1516–75), instructed the clergy of the Turku diocese in 1573 on how to deal with superstition, magic and witchcraft. In practice, Juusten copied these synodical rules from the orders his medieval Catholic predecessors had given in the fifteenth-century synods of Turku and Arboga. He parted from the medieval tradition only by adding some quotations from the Old Testament books of Leviticus and Deuteronomy. He did not feel it necessary to describe any local forms of magic or witchcraft, merely repeating the conventional pan-European topics of non-acceptable superstition, which were to be punished with fines and excommunication.

Jacobus Finno (c. 1540–88), the headmaster of the Turku cathedral school, published the very first Lutheran hymn book in Finnish in 1583. In his preface, he stated his intention to initiate new forms of congregational singing amongst his “dear Finns”. Singing together was among the most important ways to indoctrinate laymen and to teach them Christian truths as they were interpreted by the Lutheran clergy. When reporting folk customs, Jacobus Finno supposedly drew from his own experiences of the popular traditions and singing cultures in south-western Finland. However, we should take his testimony at face value: Finno was not explicitly interested in the local culture but relates how commoners of Western Christianity had been singing “lewd, impious and ridiculous” songs since vernacular Christian hymns had been abolished, simply following their natural inclination to sing. His purpose was to estrange laymen and youth from the lewd and impious songs and replace these with godly ones. He wished to promote rhymed pious songs or hymns similar to those in use elsewhere in Christendom.

During the 1590s, all kinds of religious and ritual practices, remnants of “popish” (Catholic) traditions and ceremonies now interpreted as superstitious became objects of intensive attention and anxiety when the Swedish church proclaimed the Augsburg Confession and Luther’s Catechism as the basis of its creed. The leading Swedish Lutherans wanted to distance themselves both from the Catholicism of their king, Sigismund, monarch of Poland and Sweden, and from the Calvinism favoured by some members of the clergy and, in the opinion of many contemporaries, Duke Charles, uncle and challenger of Sigismund.

Petrus Melartopaeus (c. 1550–1610), a participant in the Uppsala meeting in 1593 and a Lutheran priest with a stance close to that of Duke Charles, was sent to Turku in 1595. His task was probably to convince and to survey the implementation of the Uppsala decision to abolish the “popish misuse and superstition” attached to certain ceremonies, such as the elevation of the host in the High Mass, the use of candles in the daylight (as an offering) and the giving of salt and candles in the baptism ceremony. The more recent “popish” superstitions were to be abolished. While arguing this, he reported the unruly behaviour of the congregation during the Mass and some superstitious beliefs about false

ceremonies, among them the sacrifices fishermen were offering to the Virgin Mary.

The bishop of Turku Ericus Sorolainen (1546–1625) had studied together with Melartopaeus in Rostock but did not share all of his theological and liturgical inclinations. In his later years, Sorolainen published a two-volume homiletic collection, *Postilla* (1621, 1625), which seems to have been in its making at least from the 1590s onwards. In it he briefly mentioned the ancient beliefs of the pagan Finns without naming their idols and sporadically attacked the various forms of superstition and magic. The next bishop of Turku, Isaacus Rothovius, (1572–1652) was known for his fierce attacks on all kinds of superstition, without distinguishing between pagan and “popish” forms. For him it was equally damnable to go on the knees around churches, to raise crosses at crossroads or to practise magical hunting and fishing rituals.

The contemporary folk beliefs mentioned either by Michael Agricola in the 1550s or by Petrus Melartopaeus in the 1590s, Ericus Sorolainen in the 1620s and Isaacus Rothovius in the 1640s all seem to refer to Catholic folk piety (veneration of saints and relics, false understanding of the ceremonies in the High Mass, offerings to the Virgin Mary, misuse of sacred substances, kneeling around churches, erecting crosses at crossroads), mixed with some forms of fertility rites and rituals of hunting and fishing. The lived religion and folk beliefs in southern and western Finland seem to have been in many ways similar to those found elsewhere in late-medieval and early-modern Europe. In the eastern and northern Finnish, Karelian and Sámi borderlands, dependent on the traditional livelihoods of hunting and fishing, the old pre-Christian cults seem to have remained and were often partly integrated into Christian frameworks. Sometimes it is not clear where the local populace and even their priest set the limits between Christian and non-Christian beliefs. The question of whether benevolent or malevolent powers were evoked seems to have been more relevant for most contemporaries than the theological details.

Saints, the Virgin Mary and folk beliefs: the great small tradition

Most scholars have shared the assumption that oral traditions may bear much older layers and features within them than those dating from the moment when the tradition has been recorded. Therefore, for example, many features in the post-Reformation oral tradition related to the medieval saints such as St Catherine, St Anne, the Virgin Mary or St Henry, the martyr bishop of Finland, have been seen as a proof of the tenacity of Catholic traits in folk memory. However, it should be noted that the Lutheran Reformation did not omit all saints' days from the calendar. Neither were the churches cleansed of the medieval wall paintings nor were the saints' sculptures always destroyed or even removed, even if the saints' cults and feasts were officially forbidden. It was only in the Enlightenment period at the very beginning of the nineteenth century that the Turku professor, Henrik Gabriel Porthan, emphasised in his lectures the importance of well-lit churches and expressed his joy at the whitewashing of the multi-coloured paintings. Pilgrimages were forbidden in the Swedish church already in 1544 but the sources reveal that the pilgrimage tradition was not broken, continuing in some regions at least up to the seventeenth century. Moreover, the tradition of offering churches was strengthening during the seventeenth century, and continued through the nineteenth century and even later, despite the resistance of Pietistic revivalism. Many changes even in Lutheran doctrine but especially in religious practices date from no earlier than the eighteenth and nineteenth centuries. The vernacular veneration of saints has long historical continuity, but it has been prone to changes both before and after the Reformation.

The oral folk tradition appropriated and used the figures of the cult of saints for its own purposes. The virgin martyr St Catherine became a protector of cattle in eastern Finland. St Stephen became a protector of horses, as in Scandinavian and German traditions. The continental bourgeois cult of St Anne was turned into a rural one, central to the life of peasant women. In western Finland, St Anne, together with the Virgin Mary, had the role of a healer and as the grandmother of Jesus

she was noted for starting the preparation of Christmas food and drink. In eastern Finnish Kalevala-metre charms and prayers St Anne, joining a group of forest deities, protected the livestock from predators and helped the hunter to catch prey.

The Virgin Mary was deeply rooted in folk traditions; she was asked for help in the incantations and spells right up to the nineteenth century. Even though Reformation theologians aimed to change her from being a helper to be prayed to as a model of piety and motherly morals, she was inevitably a central figure in the New Testament, which also strengthened her position in the post-Reformation folk culture.

Finnish incantations presented the Virgin Mary in three different ways. First, in mythical narratives about both pre-Christian and Christian events Mary was an actor at the very beginning of the world, working with other Christian and non-Christian mythical figures. Secondly, there were descriptions of her arriving to help the people in current times. Thirdly, there were prayers or prayer-like incantations addressed to her. These were emphasised differently in the western and eastern Finland. Eastern texts tend to be longer, more narrative and more prayer-like, and Mary works together with both Christian and non-Christian figures like the old sage Väinämöinen and the god Ukko. In shorter, western texts, the co-actors are mostly Christian. Moreover, in Karelian folklore one speciality is a long narrative poem on the Virgin Mary, combined with a vernacular Messiah, which is unknown or at least has not been recorded from western Finland. This seems to reflect the differences between the continuing and uninterrupted Orthodox influence in Karelia and the discontinuities in St Mary's cult undergone in the transition from Catholicism to Lutheranism in western Finland.

Folk poetry on the Virgin Mary recorded in Finland and Karelia has usually been considered as a medieval legacy. Clearly the figure of the Virgin Mary in her role as a heavenly helper, even becoming a source of miracles, with constant prayers addressed to her, and various themes connected to her (milk, dress etc.) were created in the Middle Ages. However, the recorded folklore has received its form and content through multiple later phases and contacts. Hence it is reasonable to assume that the tradition was very much alive after the Reformation,

and new variations, forms and contents were created long after it, and, on the other hand, the vernacular character of the Virgin Mary has evidently also amalgamated themes not related to the Christian faith.

Oral and literary across the poetic genres

Early-modern poetic sources – proverbs, charms and mocking songs in the traditional Finnish Kalevala-metre and some rhymed mocking songs, several hundred rhymed Lutheran hymns and translations of medieval ecclesiastical unmeasured songs, and learned literary poems in various forms – show how specific in genre and context the use of different poetic forms was, but also how versatile and interactive the oral and literary poetic systems were.

Finnish oral poetry in Kalevala-metre was not recorded during the sixteenth century, other than a single proverb and one rota in the calendar part of the first Finnish Prayer Book, and one spell written down in the margins of an account book. These sources were not recordings of folklore *per se*, but pieces of useful knowledge printed in an ecclesiastical context (the proverb and the rota), or for some personal purpose by someone literate and in command of Latin, Swedish and Finnish (the spell). Thus, the first sources in the Kalevala-metre seem to point to the use of proverbs and charms by non-peasants. On the other hand, these sources also demonstrate the versatility of the metre, as is further confirmed by later recordings. It is evident that this versatility in the traditional oral poetry in Western Finland was one reason behind the later complexity of learned descriptions and literary uses of the Kalevala-metre.

The first Finnish writers of hymns avoided the features of unrhymed, alliterate Kalevala-metre poetry. Michael Agricola published biblical texts and unmeasured translations of Latin liturgical songs with some measured, rhymed hymns to fulfil the needs of divine service in the Finnish language. Jacobus Finno created the genre of Finnish Lutheran hymns by publishing the first Finnish hymnal with rhymed, stanzaic and iambic songs. By choosing these formal features he wanted to

affiliate with the Lutheran song movement and to make attractive new songs for Finnish congregations. The most explicit feature avoided by these early writers was alliteration, which was probably the most visible and audible feature of the traditional oral poetics. However, the situation changed quickly.

The features of oral tradition – alliteration, trochaic verses similar to those in Kalevala-metre, and formulae common in the later recordings of oral tradition – are clearly visible in two translations of medieval Latin hymns from the 1580s and in the second Finnish hymn book (1605) by Hemmingius of Masku and in his translations of the Latin *Piae Cantiones* in 1616, although all these build on rhyme and stanzaic structures. Hemmingius and his colleague Petrus Melartopaeus were both representatives of the new strict form of Lutheran confessional orthodoxy. Melartopaeus had openly attacked “popish and superstitious” ceremonies and criticised some expressions of lay piety. Evidently, neither understood the features relating to old oral poetics as pagan or as a Catholic heritage to be avoided. Indeed, these hymn-writers found ways to make skilful hybrid poems that may be interpreted as ways of adaptation of Lutheran rhymed singing through the use of traditional features that were familiar and affective for the Finnish congregations. Indeed, some rhymed trochaic hymn verses with ample alliteration by Hemmingius were explicitly understood within the continuum of traditional Kalevala-metre *runo*-songs by Michael Wexionius in 1650. In slightly different ways, hybrid forms of Kalevala-metre and rhymed poetry were also made within learned literary poetry.

Seventeenth-century scholars and clergymen developed an intricate hybrid form of trochaic versification, rhymed couplets and alliteration that Ericus Justander named an “imitation of ancient Finnish poems”. Earlier scholarship has evaluated these writings as failures and clumsy imitations of the original folk poetry. However, the phenomenon illustrates the transformation of oral tradition into literary culture. For contemporary audiences, these texts were skilful poems, worth printing with decorative layouts. While these hybrid forms testify to the literary appropriation of the old oral metre, it is not clear what associations different poetic features and registers carried. Some seventeenth-

century clergymen strictly condemned all secular singing, and Matthias Salamnius, the poet of the first Lutheran Messiah in unrhymed Kalevala-metre, felt the need to defend his use of traditional oral metre.

Several factors contribute to the enigma of the status of poetic languages in early-modern Finland. The explicit statements on poetics are few and open to various interpretations. Very little is known directly about the scale of early-modern oral poetics and genres, as the large folklore collections were not created until the late eighteenth and nineteenth centuries. Most importantly, nothing is directly known of the practices of the medieval church as regards folk poems and customs, although it is evident that the reformers made their choices in complex relationship to earlier practices – the complexity of rejecting some practices and keeping and adopting others is clearly visible in early-modern discussions on ecclesiastical rituals. Later sources indicate that many medieval Christian themes were adopted in *runo*-song verses in Kalevala-metre, and, equally, it has been thought that at least some short rhymed stanzas may already have been composed in Finnish by medieval clergymen.

Narrative poetry and long continuums

The first sources of long oral-style poems in unrhymed Kalevala-metre date from the end of the seventeenth century – the same time as the first scholarly, literary uses of the unrhymed traditional metre took place. Although this concurrent appropriation of the unrhymed oral idiom may have been inspired by the antiquarian interests of the time, these long narrative poems are not found in any folklore collections proper, but in various unofficial literary contexts. Together with some poems in later folk tradition, these poems offer various opportunities to analyse the complex relationships of oral and literary, elite and folk traditions in western Finland. In this chapter, the first poem discussed, *The Song of Annikainen*, was recorded from oral tradition in the nineteenth century, while the two others, *The Death of Bishop Henry* and *The Song of Duke Carl*, are found in anonymous seventeenth-century sources. Set against

nineteenth-century folklore collections, cultural history and early-modern literary sources, these poems illustrate the processes of a long oral-literary interaction.

The Song of Annikainen was the last of four poems performed during spring-time evenings by the early-nineteenth-century girls of Ritvala village, as they ritually walked the village roads. The poems consisted of lyrical themes on singing and three narratives on the fates of young maidens. Many of the verses were not fully comprehensible to the nineteenth-century singers. The poetic themes have links in many directions: to various genres of Finnic oral poetry, Scandinavian ballads, medieval vernacular legends in northern Europe and biblical texts. The singers related that during the eighteenth century, the local vicar had ordered the refrain that was sung after every verse to be changed from “God is beautiful in a group / in the beautiful group” to “In the beautiful group”, as it was not fitting to repeat God’s name in vain. On the other hand, the singing tradition was both altered and codified by the publications of the poems, also in a chapbook, during the first half of the nineteenth century. Both the poems and the ritual have received differing interpretations of age and origin. The present reading highlights the multiplicity of thematic connections, and the relevance of both the ritual and the poems over extensive periods of time and to varied historical audiences. On the base of the intertextual relationships visible in the poems, it is evident the tradition had been influenced from various directions over a long period of time.

The other two poems relate in more evident ways to actual mythologised or ideologised historical events. *The Death of Bishop Henry* makes up its own version of the Latin hagiographic legend of St Henry from the late thirteenth century, the medieval sermons and hymns summarising and varying the same topics and the pictorial tradition widely visible in Finnish medieval church art. In contrast to the Latin legend, where the murderer of the bishop was an anonymous malefactor, the vernacular oral tradition treats the bishop’s killer as an identifiable individual and names him as Lalli. The vernacular storyline is more drama-like and uses dialogue, which has given some scholars a reason to think that the poem was used as a medieval mystery play at

the saint's festival. The different versions of the poem show intertextual links to various genres of Finnic folk poetry, Latin hagiography, oral prose narratives, Latin hymn and its Lutheran rendition (1616) and ecclesiastical prayer-like language.

The long narrative poem on Duke Charles was written down in the late seventeenth century. The poem relates the attack of the duke on Turku (Åbo) in the late sixteenth century during the power struggle with King Sigismund. The poem is full of geographical, naval and military details not found in later oral poetry, and it divides into thematic and syntactic sections of four verses in a way uncharacteristic of oral poetic idiom. Another variant from the eighteenth century follows a more oral-style structure. The poem bears intertextual links to a late-sixteenth-century hymn and to some learned seventeenth-century poems in rhymed Kalevala-metre. Creating an image of the duke as a biblical hero coming to save the city of Turku, it conforms to poetic and prosaic propaganda writings of late-sixteenth- and early-seventeenth-century Sweden. The poet or the recorders of the versions of this poem on the duke's landing at Turku and his taking of its castle are not known. Yet the existence of the poem proves that the south-western Finnish elite was telling and interpreting its own recent history through traditional oral poetry, and in complex relation to ecclesiastical and literary poetic genres. Obviously, in the early-modern Turku region, oral-like Kalevala-metre was seen as suitable for the propaganda purposes of the victorious branch of the royal Vasa dynasty. Indeed, together with learned literary poetry, both the poem on Bishop Henry and the poem on Duke Charles seem to indicate that the traditional oral metre was not only used by the peasantry and laity, but used and modified in various ways also among the higher social groups.

In addition, the analysis of poems also prompts some thoughts on the dating of poetic themes. The variation apparent in different versions and the intertextual links of all the three poems, when examined through a contemporary understanding of the complexity of changes and continuums of oral tradition, offers no chance of reconstructing any "original forms" projected onto history beyond the sources. What the poetic variation shows is the versatility and interpretative

possibilities of narrative themes and mental images, making them usable and applicable in various contexts. *The Song of Annikainen*, a narrative song on a maiden who is abandoned by a foreign merchant, a “guest” (Finnish *kesti*, Swedish *gäst*, German *Gast*) may have been relevant for audiences in various places and times, with tangible details such as beer, woollen cloth and heavy coins that kept their meaning at least for thousand years around the Baltic Sea. Contrary to the traditional scholarly interpretation, nothing in the poem itself couples it unambiguously with the medieval city of Turku, even though it remains likely that the poem would have been relevant also in that context.

In the case of the poem of Duke Charles, the timeframe is more limited, from the event described, which took place in 1599, to the first source of the poem around 1699 and the second version in the eighteenth century. Nevertheless, it is not evident whether the poem was created shortly after the historical events it describes or later, on the basis of historical sources and prose narratives. Likewise, it is unclear whether the late-seventeenth-century version of the poem with some literary features is an edited version of an earlier oral variant, or whether it represents the original poem, later developed into varying oral versions.

There is no doubt that *The Death of Bishop Henry*, the apostle and martyr of the medieval diocese of Turku, is based on medieval traditions, albeit the first references to this vernacular Kalevala-metre song are from the early seventeenth century. Scholars have held differing opinions on its possible origins, from the twelfth to the fifteenth century. It is not plausible that the oral tradition could have arisen only in the Lutheran period, even if the Reformation did not mean as sharp a disruption in ecclesiastical and popular culture as has previously been thought. The oldest recorded poem on Bishop Henry and his murderer, the peasant Lalli, possibly dates from the 1680s, although this dating is not certain. There are seven other variants of the poem from the eighteenth and nineteenth centuries, following the same basic plot, but showing great variety in verses, style and length. In addition, there are several Latin and Swedish seventeenth- and eighteenth-century prosaic summaries of its contents.

Oral and literary cultures and the enchanted world

The mainstream interpretation of the Reformation period in Finnish cultural, ecclesiastical and literary history has been ambivalent. On the one hand, the rise of the written word and literary culture has been celebrated as a turning point towards full-blown Finnish culture, and on the other hand, the very same process has been seen as harmful since the reformers seemed to have avoided traditional Finnish poetics, i.e. Kalevala-metre poetry. Lutheran clergymen were seen as intolerant persecutors of folk beliefs and folk poetry.

Careful analysis of the texts from the sixteenth and seventeenth centuries does not back this interpretation. It is definitively true that the very first publishers and poets of Finnish-language hymns, Michael Agricola and Jacobus Finno, avoided Kalevala-metre, appropriated Germanic poetic models and admired rhymed verse. It is also true that unrhymed alliterative Kalevala-metre proper never came to be used in Lutheran hymns. Nevertheless, during the sixteenth and seventeenth centuries, many hymns and literary poems combining rhyme or stanza-structure with alliteration, formulae familiar from the oral tradition and even Kalevala-metre verse were composed. Some clergymen made use of proverbs in the Kalevala-metre, not presenting these as folklore but using proverbs as their own. Learned men of the seventeenth century created new literary versions of rhyming Kalevala-metre poetry, moved on to the non-rhymed Kalevala-metre similar to that found in oral traditions, and finally the very first pieces of long oral-style Kalevala-metre poetry was recorded. If this line of interpretation is credible, it shows a vivid and multifarious interaction of oral and literary cultures.

The Reformation evoked the discussion of various ritual practices, folk beliefs, Catholic and pre-Christian superstitions and a drawing of distinctions between acceptable and rejected forms of religion in a new way. Yet the available sources may distort our understanding of the change, as no direct sources exist for local oral traditions and folk practices in the medieval period and very little survives even from early-modern Finland. In any case, the shift in the attitudes of the Lutheran clergy in Sweden and Finland was certainly radical after the mid-1590s.

Before that in Finland the harmless ceremonies or *adiaphora* were not persecuted. The syncretistic Christian and pre-Christian rituals and practices, and the use of prayers and sacred Christian objects, led to large numbers of judicial accusations only when pan-European ideas of witchcraft were adopted by the learned circles of Sweden and Finland in the second half of the seventeenth century. At the same time the ecclesiastical authorities became more active in persecuting traditional folk piety or mixtures of pre-Christian and Christian worship such as fertility rituals with toasts to Ukko, in which the local clergy had participated as well.

The clergy became keenly aware of folk beliefs and practices when they were fighting over the right forms of Christian worship amongst themselves. In this respect, the Reformation forced the clerical elites to take stance into the meaning and details of rituals. The medieval clergy and still Agricola and Finno were mostly concerned to teach the lay people the Lord's Prayer, the Creed and some short Christian texts and songs – in the Middle Ages *Ave Maria*, after the Reformation some of the most important hymns. Only in the seventeenth century did the clergy become more concerned with the purposes and contexts of use of the Christian teachings. Defining and delimiting the relations with the supranormal forces in general became an issue of utmost importance, with effects on the level of the whole of society. In this sense, most members of the elite and the commoners, learned and unlearned were sharing the same conception of the enchanted world.

Oral and literary spheres of culture were interacting intensely with each other. Many of the features of oral vernacular tradition were adopted in learned poetry and discourse, and some forms of it (such as proverbs) were shared by all Finnish speakers, regardless of their social status. On the other hand, the Lutheran hymns and prayers spread into oral use – already in 1634 a vernacular snake charm in a court record is followed by a long cycle of Lutheran prayer themes. In some early cases of the recording of oral poetry such as the song of St Henry, signs and tokens of literary culture were expressly used to emphasise the authority and value of oral-style poems.

Vernacular reading and writing were new communication technologies that certainly changed cultural, social, religious and political dynamics. However, literacy did not simply replace oral culture in its various forms; its arrival and appropriation led to a synthesis of new cultural and social dynamics. Through writing, new administrative and legal practices were introduced but documents frequently point to oral testimonies and agreements. In the rituals and ceremonies of power the written form was amplified with the features of oral performance.

The shift from oral to literate culture was a slow process taking place over many centuries. It began with the advent of Christianity and its mission, was broadened into religious, administrative and economic literary culture in the Middle Ages and transformed into a vernacular religious culture as the result of the Reformation. The turn to the vernacular brought in features of oral culture, and the interaction of oral and literary cultures became more visible. Gradually, through the religious teaching and later, in the nineteenth century, through the spread of modern educational institutions, literacy was integrated at every level. Although this did not abolish oral culture, the ways to continue and transfer memorable things changed.

Kirjoittajat

FT Kati Kallio (ORCID 0000-0002-3673-1409) on tutkija hankkeessa *Kirjoitukset ja laulut*. Aikaisemmin hän on perehtynyt inkeriläisiin ja karjalaisiin kalevalamittaisiin 1900-luvun alun laulukulttuureihin.

Dosentti Tuomas M. S. Lehtonen (ORCID 0000-0002-4167-9609) on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran pääsihteeri. Hän on tutkinut keskiajan latinankielistä runoutta ja historiankirjoitusta sekä uuden ajan alun kulttuurihistoriaa.

FT Senni Timonen on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran emerita-tutkija. Hän on itämerensuomalaisen suullisen lyriikan ja runoaineistojen asiantuntija.

Dosentti Irma-Riitta Järvinen on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran emeritatutkija. Hän on tutkinut karjalaisia suullisia legendoja ja kansanomaista uskonnollisuutta.

FM Ilkka Leskelä viimeistelee väitöskirjaa Itämeren 1400-luvun ja 1500-luvun vaihteen kauppaverkostoista ja taloushistoriasta. Hän on julkaissut myös 1900-luvun historiasta.

Henkilöhakemisto

A

Aalto, K. K. 418
Aboicus, Laurentius Petri 454 (viite)
Absalom 84
Agricola, Mikael 26, 35, 45, 56–62, 65,
69, 76–94, 102, 104, 106–108, 112–116,
120–121, 123–126, 131, 222–227, 239–240,
310, 323, 327–334, 340–341, 344–349, 353,
355, 359, 362–366, 371–373, 376, 380, 384,
390–391, 393 (viite), 394, 396, 402, 404–
406, 408, 481, 528–530, 537–540, 547–549
Aholta, Joonas 49, 440
Alanus de Rupe 225
Aldrin, Viktor 316 (viite)
Anastasia, Pyhä 208
Andreas, Pyhä (Antti) 130, 137–138, 140,
300
Angermannus, Abraham 102, 244
Ankarloo, Bengt 100 (viite)
Anna, Pyhä 31, 127–129, 135, 137–139, 141–
148, 187, 194, 201, 212–213, 217, 221, 233,
236, 306, 320, 433–436, 532–534
Anni ks. Anna
Annikainen 144–145, 403, 411–418, 421–422,
426, 428–444, 446–447, 494, 520–523,
541–543
Annikki, tytär Tapion, metsän emäntä
(ks. myös Anna, Annikainen) 31, 145–148,
212, 306, 431–436, 534
Anttonen, Pertti 52 (viite)
Anttonen, Veikko 45, 86 (viite), 88
Apo, Satu 416
Arwidsson, Adolf Ivar 194–195
Aschaneus, Martinus Laurentii 449–456,
459–460, 463–464, 544
Asp, C. H. 165, 170, 458
Asplund, Anneli 86 (viite), 346, 383, 385
Augustinus, kirkkoisä 84
Auvinen, Pekka 152

B

Barbara, Pyhä 186
Basileios Suuri 84
Beauvaislainen, Vincentius 85 (viite)
Becker, Adolf von 465
Becker, Reinhold von 486
Benzelius, Erik 451
Bernau, Anke 185
Bertil, kirkkoherra 59
Bielke, Anna Clemetzdatter Hogenschild
86, 92
Bielke, Hogenschild 92
Bielke, Nils 451
Bielke, Nils Pedersson 92
Binder, Tuija 226–227 (viite)
Birgitta, Pyhä 130, 139–140, 147, 187, 194,
208, 285
Birling, Amalia Christina 465
Bitz, Conradus 65–66, 96, 98–101
Biörman, Maria Antintytär 386
Block, Johannes 60
Blåfield, August 417, 447
Bora, Katharina von 207
Borenius, Axel August 48, 295, 356, 418,
420–421
Brahe, Per 199, 513
Brigitta, vääpelin vaimo 252–253
Brunner, Otto 72
Bugenhagen, Johannes 89
Bureus, Anders 387–388, 395
Burke, Peter 54, 408, 521
Bång, Petrus 310, 377, 399, 517–518, 545

C

Cajanus, Erik 357, 439 (viite)
Cajanus, Johan 97, 152, 199–200, 343
Canutus Johannis 79–80, 87 (viite), 126
Carlenius, Henrich 153
Castrén, M. A. 191
Celandier, Hilding 173 (viite)

Cerquiglino, Bernard 51
Clemet, koulumestari 62
Costus, kuningas 188

D

Daavid, kuningas 26, 35, 83–84, 89, 94,
107–108, 111, 115–116, 238, 344, 406, 528
De la Gardie, Jacob 450, 453, 510
De la Gardie, Johan Pontusson 451, 453
Dominicus, Pyhä 313
Dorothea, Pyhä 186, 209

E

Eerik Henrikinpoika 248
Eerik XIV, kuningas 210, 353, 447, 460
Eerik, Pyhä (Erich, Erichi, Erik, Eerikki,
Eerikki ritari) 138, 187, 423–424, 452–454,
459, 467–468, 482, 488–489, 491, 516,
519, 523, 545
Eerikki, ritari, ks. Eerik, Pyhä
Eeva 147, 267, 295
Elia, Pyhä, profeetta (Iilia, Elias) 97, 137,
297 (viite)
Eliade, Mircea 203
Elimaeus, Olaus 341, 354–355, 367, 500,
531, 539
Elina 182, 237, 412, 433, 479
Elisabet, Johannes Kastajan äiti 218, 220,
227, 229
Enäjärvi-Haavio, Elsa 48, 414, 416, 419,
422, 424, 426–427, 429–430, 435–439,
444
Erasmus Rotterdamilainen 60
Ericus, soldatepräst 451
Erkki Matinpöika 151
Erkki Niilonpöika 151
Eusebios, piispa 69, 103–104

F

Fabianus 458
Fincke, Gustaf 79, 92
Fincke, Gödik 92
Finno, Jacobus Petri 23, 26, 40, 56–58, 63,
65–66, 76, 104, 106–115, 117–124, 126,

228–233, 323, 326, 330, 333–342, 344,
356–357, 359, 379, 389–391, 393 (viite),
394, 396, 408, 410, 480, 481, 529–530,
537, 540, 547, 549
Fleming, Claes Hermansson 102 (viite)
Fleming, Henrik 451
Fleming, Johan 501
Fleming, Klaus 102, 454, 490, 500–501
Florinus, Henricus 352, 354 (viite), 366–367,
402, 433
Florinus, Jaakko 383
Florinus, Marketta Eerikintytär 383
Foley, John Miles 43, 174
Follingius, Petrus 62, 102
Forsius, Sigfrid Aronus 118 (viite), 449,
455–460, 463–465
Forssman, Karl 134
Foucault, Michael 72
Frantzt, Heicki 259
Frog 49

G

Gabriel, arkkienkeli 144, 341
Gabriel, rehtori 451
Gadamer, Hans-Georg 72
Ganander, Christfried 55, 111, 153, 162 (viite)
200, 202–203, 205, 280, 284, 306, 308,
309 (viite), 310, 357, 361, 398, 400, 435,
465, 476, 493, 518, 532
Georgius Johannis 451
Gerslin (Gerslinius, Anders) 451
Gertrud, Pyhä 138–139, 208
Gesticrius, Laurentius Jonae 450
Gezelius, Johannes nuorempi 357, 547
Gezelius, Johannes vanhempi 356
Gottlund, Carl Axel 144, 197, 314, 417, 419,
424–425, 437, 447, 508, 520
Greenblatt, Stephen 72
Gummerus, Jakob 308, 310, 328–330, 404
Gunnærus, Michael Bartholdi 327
Gunnar, Olaus 89
Gutterwitz, Andreas 106

H

Haavio, Martti 48, 88, 93, 128, 131, 135 (viite), 139 (viite), 171, 174, 200, 295, 296 (viite) 313–314, 416, 438, 453, 455, 463–464, 466–467, 468–470 (viite), 476, 478, 479 (viite), 480, 484–487 (viite), 488, 490

Hadrianus IV, paavi (Nicolaos Albonensis, Nicholas Breakspear) 453

Hakkarainen, Anna 144

Hansen, Heinrich Johann 253 (viite)

Harva, Uno 88, 416

Harvilahti, Lauri 90 (viite)

Hasselqvist, Andreas 461, 465

Hautala, Jouko 48, 288 (viite)

Hedvig Eleonora, kuningatar 511

Heikel, Axel Olai 419

Heikki Mikonpoika 151

Heikkilä, Andreas 465, 467, 476, 482–484, 488–489

Heikkilä, Elina 350 (viite), 475 (viite)

Heikkilä, Tuomas 454

Heikkinen, Antero 252 (viite)

Heikkinen, Seppo 389 (viite)

Heininen, Simo 81 (viite), 87, 89, 113 (viite), 240

Helsingius, Marcus Henrici 64

Hemmingius, piispa 136

Hemminki Maskulainen (Hemmingius Henrici Maskulainen) 58, 63–64, 67, 106–107, 121, 161, 228–238, 241, 280 (viite), 323, 335–336, 340–346, 349–351, 353, 357–358, 389, 391–394, 397, 399–400, 410, 449, 459–463, 476, 478, 481, 491, 499, 512, 515, 531, 537–538, 543–544

Henderikki (Henderiki, Henirichi, Heinirichi), ks. Henrik, Pyhä

Henrik, piispa ks. Henrik, Pyhä

Henrik, Pyhä (Piispa Henrik; Henderikki, Henderiki, Henirichi, Heinirichi) 30–31, 54, 103–104, 129, 131, 135–136, 164, 189, 217, 234, 297 (viite), 324, 327, 352–353, 362, 373, 394, 403, 411–412, 421, 447–460, 463–464, 466–473, 477–480, 485–486–492, 516, 522–523, 536, 543–547, 549

Herjulfsdotter, Ritwa 267, 305 (viite)

Hertl, Joseph 104 (viite)

Herman, Nicolaus, piispa 233 (viite)

Herodes, kuningas (Ruotus) 150, 165–167, 169–173, 175, 191–192, 194–195, 197–198

Hertzberg, Rafael 254 (viite)

Hessus, Eobanus 89

Hiekkanen, Markus 187 (viite), 416

Hiärne, Thomas 88

Hokka, Isak 173

Holma, Juhani 60

Holopainen, Olli 152

Horn, suku 231

Horn af Åminne, Claes Christersson 451

Horus 317

Hukkanen, Paavo 195

Hypatia Aleksandrialainen 186

Häggman, Ann-Mari 423

Häkkinen, Kaisa 119 (viite), 344

Hämäläinen, Liisa Paavalintytär 197

Härkäpää, Ericus 59

Hästesko, Frans Akseli 266, 268, 273 (viite), 369 (viite)

I

Iivana III (Iivana Suuri), tsaari 494

Iivana IV (Iivana Julma), tsaari 62, 64, 510

Iilia (Iilia) ks. Elia, Pyhä

Ilja, munkki 68

Ilkka, Jaakko 510

Ilmarinen 127, 197, 381–382, 403, 432, 434

Ilomäki, Henni 275 (viite)

Inkeri 412, 418, 421–424, 444, 446, 520, 542

Isak, Daavidin isä 238

Isis 317

Ison Eerolan emäntä 437

Itkonen, Tuomo 377

J

Jaakko, Pyhä (Jacobus) 130, 133, 135

Jaakob 141, 144, 317, 348–349

Jacobus de Voragine 128, 188

Jeesus Nasarettiläinen (Jesus, Kiesus, Kristus, Ristus, joskus myös Luoja) 103,

109, 119, 127, 129, 136–137, 141, 143–144,
149–150, 161, 170, 172–173, 185, 192, 198,
212, 217–219, 222–225, 228–230, 232–234,
238–242, 247, 250, 252–253, 255–257, 260–
261, 263, 265–269, 272–275, 276 (viite),
277–279, 283, 289–290, 294, 300, 304,
306, 308, 311, 315, 318, 320–322, 329–330,
333, 336–337, 339, 341, 345, 348, 356–361,
367, 369, 371–372, 375–376, 380–381, 398,
402–403, 413, 415, 421–423, 430–431, 438,
461–462, 480, 490, 498–500, 515, 520,
532, 534, 541, 544–545
Jenkins, Jacqueline 187
Jesaja 238
Joachim, kirkkoherra 451
Joakim, Pyhän Annan mies 141–142
Johan, Hoijan krevi 60
Johannes, apostoli 137
Johannes, arkkipiispa 101
Johannes Kastaja (Pyhä Johannes) 129,
132–133, 135–136, 368, 372–373, 376, 381,
532
Joosef 172
Joukahainen 432
Juhana III, kuningas 62–63, 116, 334
Jumala (Luoja, Luojo, joskus myös Ukko)
76, 80 (viite), 84, 87, 95, 97, 103, 108–110,
112–115, 118–119, 123, 131, 136, 148–149,
257, 260–261, 272–273, 277, 279, 290, 295,
297, 303, 305, 311–313, 341, 347, 351, 357–
359, 367–369, 371, 373–376, 380, 389, 394,
402, 419, 422, 426, 428, 434, 438–439,
451, 474, 477–480, 490, 498, 512–513, 520,
530, 532, 541
Juntell, Juha 160
Juslenius, Daniel 398–399
Jussoila, Johannes 249
Justander, Ericus 399, 492, 506, 508, 511,
513–515, 519, 546
Justinianus, keisari 142
Jutikkala, Eino 416
Juudas 200–201
Juusten, Paulus 56–59, 61–62, 65–66, 69,

76, 79, 81, 91, 95–102, 124, 126, 485–486,
528, 546, 549
Juusti, Per 62
Järvinen, Irma-Riitta 52
Jääskinen, Aune 299, 307
Jöran Eerikinpoika 384

K

Kaarina Maununtytär, kuningatar 210
Kaarle IX, kuningas (Kaarle-herttua) 54,
63–64, 102, 242, 259 (viite), 324, 340,
362, 394, 403, 411–412, 454, 475, 492–510,
512, 515–524, 529, 531, 541, 544–547
Kaarle V, keisari 62
Kaarle X Kustaa, kuningas 399, 492–493,
511, 514, 519
Kaarle XI, kuningas 394, 517
Kaarle XII, kuningas 510, 516
Kaarle-herttua, ks. Kaarle IX
Kaimio, Maarit 310 (viite)
Kaisa ks. Katariina Aleksandrialainen
Kaivola-Bregenhøj, Annikki 369 (viite), 371
Kalevanpoika 193
Kallio, Kati 55
Kamp, Andreas Israelinpoika ks. Heikkilä,
Andreas
Karjalainen, Martiska 505
Katariina Aleksandrialainen, Pyhä (Kaisa,
Kaarina, Katriina, Katri, Kaio, Kaia, Katjoi,
Katti, Kati, Karina, Kairina, Kuarinainen,
Kuarina) 30, 97, 127–128, 130–132, 135,
139–142, 164, 167, 185–214, 271, 320, 327,
494, 510, 532–533, 536, 541
Katariina Suuri 210 (viite)
Katriina ks. Katariina Aleksandrialainen
Kaukamoinen 192
Kaukonen, Väinö 194, 299, 303, 306–307
Keijoi, Thomas 62
Kepplerus, Simon 248 (viite)
Kerttu, Lallin vaimo 487–488
Kiesus, ks. Jeesus
Kihl, Gregorius 310 (viite)
Kinnula, Anna Kaisa 272

- Kirjavainen, Heini 220
 Kirkinen, Heikki 296, 307
 Kirsti, Rolofintytär 254
 Kivutar 287, 319
 Kleophas, Maria 141
 Kõiva, Mare 235 (viite)
 Kokkoinen, Valpuri Pietarintytär 380
 Kokkonen, Jukka 153 (viite)
 Koselleck, Reinhart 72
 Koski, Suvi-Päivi 349
 Koskinen, Ulla 369 (viite), 495 (viite)
 Koskinen, Yrjö 369 (viite), 374
 Kristiina, kuningatar 236 (viite)
 Kristoffer, kuningas 96
 Kristus, ks. Jeesus Nasaretilainen
 Krohn, Julius 48, 337, 342, 416, 439, 445, 476
 Krohn, Kaarle 48, 128, 295–296, 416, 439, 465, 469–470 (viite), 485 (viite), 487 (viite)
 Krook, Clemeth Henriksson 59, 80, 95–96
 Kuha, Miiä 133 (viite), 152, 184
 Kullervo Kalervonpoika 432, 488, 498 (viite)
 Kurki, Klaus 182, 479, 504
 Kurvinen, Onni 335
 Kurvinen, P. J. I. 233 (viite), 515
 Kustaa II Aadolf, kuningas 408, 494, 531
 Kustaa III, kuningas 132
 Kustaa Vaasa, kuningas 21, 23–24, 60, 62, 80, 82, 91–92, 95, 101, 221, 242, 545
 Kuusi, Matti 48, 165 (viite), 173, 199, 272 (viite), 358–359, 366, 369 (viite), 386 (viite), 416, 493 (viite), 510
- L**
- Lagerborg, Rolf 233
 Lahtinen, Anu 369 (viite), 501 (viite)
 Laitila, Teuvo 310 (viite)
 Laitinen, Heikki 231, 335, 356, 401, 404
 Lalli 189, 448, 451, 457, 459–461, 463–464, 471–474, 477–479, 482–484, 487–488, 543
 Lalmanti, ritari 423–424
 Landanus, Jacobus Zeiglerus 87 (viite)
 Lappalainen, Mirkka 500
 Laurelius, Olaus 354
 Laurentii, Thomas 64
 Laurentius ks. Pyhä Lauri
 Laurentius Petri Aboicus 71, 78, 112, 229, 242, 323, 352–354, 366, 394, 454, 476, 479
 Laurenzon, Amund 81
 Lauri, Pyhä (Laurentius) 130–132, 134–135, 140, 187
 Laurila, Mikko Pietarinpoika 248, 532
 Leena Pertuntytär 257–259
 Lehtonen, Tuomas 32 (viite), 121 (viite), 245 (viite), 336
 Lemminkäinen 192, 359, 403, 427, 489, 491, 544
 Lempiäinen, Pentti 106, 246
 Lepola, J. 166–171
 Leskelä, Ilkka 275 (viite), 440 (viite)
 Lewis, Katherine 187
 Lévi-Strauss, Claude 526–527
 Liimatainen, Erik (Erich Limatain) 153
 Lilja, Eva 345
 Liljeblad, Jakob Fredrik 194
 Lindqvist, Aleksander 418
 Ljungo Tuomaanpoika 96
 Lord, Albert 48
 Lovviitar (Lovetar, Vuoliantar) 285, 381–382
 Louhi, Pohjolan emäntä 434
 Lucia, Pyhä 195
 Lucia Olofsdotter 220
 Luhtala, Anneli 235 (viite)
 Lundström, Herman 245 (viite)
 Luther, Martin 22–23, 28, 35, 40, 61–62, 78, 80–82, 89–90, 94, 101, 105–107, 109–111, 115–117, 119, 126, 207, 223–224, 226, 227 (viite), 231, 238, 277, 327, 331–332, 336, 345, 362, 389, 408, 410, 530, 537, 541
 Luukas, evankelista 240
 Luukka, Maria 428
 Lönnrot, Elias 44, 46, 166, 194, 413, 417–420, 437, 447, 470 (viite), 486, 506, 520

M

Maaria, ks. Neitsyt Maria
Magnus Erikinpoika, kuningas 96
Magnus, Johannes 26, 71, 105, 491
Magnus, Olaus 26, 71, 91, 105, 125, 182,
241–242, 245
Makari, arkkipiispa 68–69, 104
Malmstedt, Göran 129 (viite)
Manner, Armiida 420
Mansikka, Vihtori 128
Margareeta Antiokialainen, Pyhä 139
Margareeta Pelagius, Pyhä 139
Margareta Agnetsdotter 251 (viite)
Margareta, Pyhä 130, 140, 186
Maria Magdalena (Mataleena, Mateliina),
Pyhä 130, 139, 237, 357, 359, 412, 417,
421–423, 520, 531, 542
Maria, Pyhä ks. Neitsyt Maria
Martinus, Matthias 365, 392, 394, 397, 517
Martinus ks. Martti, Pyhä
Martti, Pyhä (Martinus) 130, 138, 202, 207
Mataleena, ks. Maria Magdalena
Mathei, Michael 451
Mathias, kirkkoherra 248
Maxentius, keisari 188–189
Meinander, Henrik 416
Melanchthon, Philipp 23, 61–62, 80, 116,
126
Melander, Toini 513
Melartopaeus, Petrus Henrici 63–64, 67,
70, 78, 102, 124, 242–245, 340–342,
357–358, 397, 423, 530–531, 537
Mennander, Jonas 354
Merelä, Matti 375
Messenius, Johannes 449, 455–460, 463–
464, 478, 485
Metaphrastes, Simon 185
Meurman, Agathon 174 (viite)
Mielikki 147–148, 306, 320, 433, 534
Miettinen, Tiina 416, 444
Mikael, arkkienkeli 137, 202, 217 (viite)
Mikael, Pyhä 130, 135
Mikkonen, Sipi 152

Moisio, Kaisa 266
Monickhouen, Johan von 450
Mooses, profeetta 66, 69–70, 82, 89, 93,
98, 101, 116, 148, 239–240, 243, 259–260,
285, 433, 529
Mosvidius, Martinus (Martynas Mažvida)
35, 90–91
Muir, Edward 124
Murenius, Boëthius 151
Mäkinen, Timo 162
Mäntylä, Ilkka 153 (viite)

N

Neitsyt Maria (Pyhä Maria, Maaria, Neitsy
Maaria) 28, 30, 53, 76, 115–116, 127–128,
130, 133, 135–136, 138–139, 141–144, 147–
148, 161, 164, 172, 185–186, 192–194, 198,
201, 210–211, 213, 215–322, 340–341, 355,
368–369, 373–374, 376, 380–382, 402–403,
413, 415, 430–431, 433, 446, 463, 476,
494, 520, 530–536, 541, 548–549
Neovius, Adolf 251 (viite)
Nicolai, Philipp 241
Niemi, A. R. 416
Niinimäki, Pirkko-Liisa 400
Nikkilän sukupiiri 436
Nilsson, Arvid 451
Numminen, Jalo 179
Nätyri, Kerttu 253–254, 256–257, 261

O

Ojansuu, Heikki 467, 468 (viite), 483 (vii-
te), 485, 487
Olaus Petri 26, 35, 70–71, 81, 86, 90–92,
94, 104–106, 111, 116–117, 223, 225, 231,
345, 453
Olavi, Pyhä, kuningas 97, 130, 132–133, 135,
135 (viite), 187, 190, 217 (viite)
Olsson, Harald 455
Ommundsen, Åslaug 221
Onoila, livana 302 (viite)
Opitz, Martin 345, 407
Oxenstierna, Axel 354

P

Paavali, Pyhä, apostoli 107–109, 112–113, 117–118, 122, 130, 133, 135, 137, 187
Palander, Marjatta 309 (viite)
Palander, Otto 178
Palmskiöld, Elias 465, 478, 485–487, 489, 544
Palonen, Kari 72
Parkoinen, Marketta Pietarintytär 254
Parry, Milman 48
Patjas, Maria 288
Pedro ks. Pyhä Pietari
Pelagius, Margareta 139
Perkele (saatana, paholainen, piru) 119, 123, 330, 381, 460, 479
Perttu Eerikinpoika 248
Perttunen, Arhippa 166, 167 (viite), 170, 284 (viite), 476, 522
Petersen, Nils Holger 334
Petraeus, Aeschillus 365–366, 388–394, 397, 408
Petri, kuningas 493, 510
Pietari, Pyhä (Petri, Petrus) 97, 130, 133, 135, 137, 187, 265–267, 322, 432, 532
Pietari Suuri, tsaari 510
Piispa Henrik, ks. Henrik, Pyhä
Pilatus 289
Pirinen, Hanna 245 (viite)
Pirinen, Kauko 66
Pirjata, ks. Birgitta, Pyhä
Plinius, Gaius 85 (pyhä)
Porfirius 189
Porthan, Henrik Gabriel 42, 45, 117 (viite), 120, 162 (viite), 356, 395, 398–401, 465, 486–487, 489–490, 493, 495–496, 504–507, 509, 516–518, 523, 533, 544, 546
Pullo (Pulloi), Elias Simonpoika 257–261
Puuska (Puuskoi), Tuomas Jaakonpoika 257–260
Pylkkänen, Riitta 221 (viite)

R

Ragvaldus, piispa 459
Rajamäki, Suvvi 236 (viite)

Ranta-Rikiina 421, 426
Rapola, Martti 339 (viite), 367
Redfield, Robert 27, 54, 57
Reinholm, H. A. 174 (viite), 179 (viite), 212 (viite), 418
Reinius, Theodor 465–466
Renvall, Pentti 160
Rhegius, Urbanus 89
Rhetzelius, Johan 132
Rhezelius, Haquinus Laurentii 110, 450
Rhezelius, Johannes Haquini 450
Riches, Samantha 187
Riitta Erikintytär 261
Rikkoinen, Lauri Matinpöika 386
Rinkinen, Juho 251–252, 261
Rolf Hannunpoika 254
Rossi, Niilo 153
Rothovius, Isaacus 69–70, 392, 409–410, 451, 531, 538
Ruatus, ks. Herodes, kuningas
Rudbeckius, Johannes 450
Ruoppila, Veikko 280
Ruuth, Christian Bartholdi 64
Ruuth, Theodoricus Petri 63, 232
Räsänen, Elina 129 (viite), 142, 277 (viite)

S

Sachs, Hans 345
Sadeniemi, Matti 121 (viite)
Sakarias, Johannes Kastajan isä 229
Salamnius, Matthias 322, 356–358, 360–361, 393 (viite), 403, 423, 462 (viite), 478 (viite), 497, 518, 538–539, 544
Salih, Sandra 187
Salmelainen, Eero 155 (viite)
Salminen, Väinö 48, 506
Salome, Maria 141
Salomies Olli 235 (viite)
Salomon 234
Salve, Kristi 296 (viite), 429 (viite)
Sammelis, Paulus 451
Samuli 161–162
Sands, Tracy R. 210
Sarajas, Annamari 355, 457, 484, 487, 521

Sarmela, Matti 416
Sarv, Mari 401
Saul, kuningas 83, 94
Scarin, Algot 464, 485–487
Schroderus, Ericus 388, 393 (viite)
Seklucjan, Jan 90
Setälä, Emil Nestor 48, 369 (viite), 468 (viite)
Sigfrid, Pyhä 187
Sigismund, kuningas 63, 210, 242, 323, 346–347, 518, 543
Siikala, Anna-Leena 44–45, 48, 159, 183, 232, 276, 283–284, 320 (viite), 427, 446
Simeon 240
Simo, ks. Simon Kiivailija, Pyhä
Simon Henriksson 451
Simon Kiivailija, Pyhä, apostoli 130, 138, 532
Sipilä, Jussi 176–177
Sissonen, Simana 358 (viite)
Sjögren, Anders Johan 465–466, 486–487
Skinner, Quentin 72
Skumpe, Samuel 152
Skytte, Martinus Johannis 23, 60–62
Sorolainen, Ericus Erici 58, 63–64, 69, 76, 79, 102, 124, 150, 243–245, 350, 391, 531
Spensenius, Albertus Davidus 465
Staffan, ks. Stefanus, Pyhä
Staphylus, Friedrich 62, 91
Stefanus, Pyhä ks. Tapani, Pyhä
Stenbock, Ebba 500
Stutaeus, Joachimus 350
Stålar, Arvid 500
Suomalaenius, Olaus Georgii 350
Suomi, Vilho 345
Suvanto, Seppo 249
Sämingensis, Olaus Petri 350
Särkilähti, Magnus 59
Särkilähti, Petrus 60–61
Säteri, Miina 182

T

Taira, Teemu 45
Tammelinus, Gabriel 366
Tapani, Pyhä (Staffan, Tahvana) 97, 127–128,

132, 135, 148–150, 152, 153–158, 160–162, 164–179, 181–184, 200, 212–214, 303, 327, 403, 461, 532–534, 536, 541
Tapio 127, 145–148, 431, 433, 494, 532
Tapiotar 381
Tarkiainen, Kari 81 (viite)
Tarkiainen, Viljo 81 (viite), 359, 416
Tarkka, Lotte 427
Tedlock, Dennis 42
Teit, Gregorius 64
Teit, Jacobus 59
Teit, Martinus 59, 61
Tellervo 147–148
Thavonius, Jonas 384
Thomae, Valentinus 346–347, 405
Thomas à Jesu 23, 119
Thompson, E. P. 76 (viite)
Thor 80 (viite)
Timonen, Senni 52, 56, 121 (viite)
Toikkala, Kristeri Simonpoika 383, 405–406
Toivo, Raisa Maria 212, 248–249
Toivonen, Heikki 180
Tolley, Clive 119 (viite)
Topelius, Zacharias 46, 170, 173
Topelius, Zacharias vanhempi 308, 315
Topon Anni 421
Tott, Ingeborg 225
Tuomas, apostoli 138, 358
Tuonetar 285, 320
Turkki, Matti Laurinpoika 386
Törnudd, Anders Gustaf, nuorempi 465
Törnudd, Anders, vanhempi 464–466, 482–484, 488–489

U

Ukko, ylijumala (ks. myös Jumala) 68, 76, 80, 95–97, 137, 199, 202 (viite), 213 (viite), 283, 285, 294, 302, 304, 306, 310 (viite), 320, 378, 381, 427, 430, 494
Uljaana, inkeroislaulaja 316 (viite)
Urbanus, Pyhä (Urpo) 138, 532
Urpo, ks. Urbanus, Pyhä
Ursula, Pyhä 187

V, W

Valburg, Pyhä 133
Valkiapää, Tuomas 250 (viite)
Vallinkoski, Jorma 455
Vappu Tuomaantytär 257
Varelius, Antero 417–418, 437, 447
Varvana Hevaalta 170 (viite)
Wendalius, Anna 386
Vento, Urpo 184
Westh, Martinus 61, 89, 323, 329, 332, 340, 390
Wexionius, Michael 392–393, 395, 400, 538
Vianderska, Maria Katharina 161–162
Widoff, Andreas 346
Viljakainen, Maarit 291 (viite)
Vilkuna, Kustaa 139–140, 155, 208, 246, 469 (viite)

Vilkuna, Kustaa H. J. 184 (viite)
Virrankoski, Pentti 257 (viite), 259
Virtaranta, Pertti 416, 444
Voigt, Vilmos 88–89
Vuori, Hilikka-Liisa 372 (viite)
Väinämöinen 49, 115, 127, 192, 195–197, 247, 284, 306, 320, 374, 381–382, 403, 432, 434, 533, 542

Y

Yrjänä, Pyhä ks. Yrjö, Pyhä
Yrjö, Pyhä (Georgios) 132, 135, 138, 147, 164, 274, 278, 285, 320, 428 (viite), 532

Ä

Äinämöinen, ks. Väinämöinen

Paikannimihakemisto

A

Aasia 124
Ahvenanmaa 135, 153, 189, 440, 450
Ala-Satakunta 208, 248–249, 321
Aleksandria 185–186
Arboga 99–101
Arkangel 306
Augsburg 530
Aunus 148, 165, 191, 296–297, 302
Aurajoki 454

B

Baltia 334, 450
Bergen 209
Betlehem 150, 171, 192
Bologna 98
Bolsoby ks. Polsu
Brittein saaret 200
Bysantti 209

D

Danzig 24

E

Elimäki 151
Englanti 150, 186, 353, 423, 453–454
Etelä-Karjala 34, 155, 165, 217, 261–262, 429
Etelä-Pohjanmaa 165, 216–217, 251, 261–
264, 266–268, 271, 273, 278, 296, 321,
379, 402, 484
Etelä-Pohjanmaan lääni 280
Etelä-Savo 153, 262, 281
Etelä-Suomi 21
Etelä-Viro 402
Eurajoki 161 (viite)
Eurooppa 22, 27–28, 71, 73–75, 86, 95, 98,
116, 143, 186–187, 202, 215–217, 220, 277,
286, 311, 316, 327, 377, 422, 526

F

Flander 186
Forssa 297

G

Gdansk ks. Danzig
Gdov 450
Genova 188
Gotlanti 209, 211, 440
Greifswald 119
Gråmunkenholm 110
Gräsmark 144
Göötanmaa 102

H

Halikko 280
Hammarland 187
Hankasalmi 271 (viite)
Hannus 193
Hattula 301, 366
Hauho 23, 68, 97
Heinola 159, 167
Helkavuori 417, 420
Helsinki 153 (viite)
Hevaa 137, 167, 170 (viite), 303 (viite)
Hiitola 358
Hippo Regius 84
Hodego 277
Hollola 150 (viite), 217
Huittinen 187, 208, 248–249, 250 (viite)
Huittula 420
Häme 34, 46, 68, 87, 157, 165–166, 170,
178, 208, 216–217, 235, 261, 265, 266
(viite), 268, 276, 356, 399, 402, 412–413,
427–428, 440, 443–445, 467–468, 485,
487, 489, 512, 523, 546
Hämeen lääni 279
Hämeenlinna 225

I

Iisalmi 199, 487
 Ikaalinen 438
 Ilomantsi 287, 386, 438
 Inari 377
 Inkeri 25, 27, 42, 45, 47, 51, 68–69, 97, 114,
 138–139, 155, 165, 170, 202, 206 (viite),
 208, 226 (viite), 235, 281, 296, 297 (viite),
 298, 305, 316, 322, 356, 359, 413, 418,
 424, 426–427, 429–433, 435, 437–439,
 442–444, 447, 494, 510, 542
 Inkerinmaa ks. Inkeri
 Isokyrö 150 (viite), 271, 484
 Italia 179, 188, 423
 Itä-Göötanmaa
 Itä-Savo 309
 Itä-Suomi 30, 45, 136, 138, 153, 157, 236,
 261–262, 272, 281–283, 286–289, 291,
 293–294, 308, 321–322, 366, 375, 386–387,
 403, 534–535, 539
 Itämeren alue 23–25, 27, 31, 33–34, 56, 59,
 73, 95, 117, 120, 183 (viite), 206, 209, 412,
 441–442, 446, 525–526, 542

J

Janakkala 150 (viite)
 Jelettijärvi 304
 Jomala 142
 Jordan 369, 373, 462
 Juntula 386
 Jutikkala 417
 Juva 155, 313–314
 Jyväskylä 420
 Jääski 133

K

Kaarina 187, 454
 Kadrina 206
 Kainuu 21, 46, 148, 191, 199, 208, 281, 297,
 305, 355–356, 358, 366
 Kajaani 68, 355–356
 Kalajoki 96
 Kalanti 87 (viite), 190, 217, 277, 300–301
 Kangasala 160

Kankainen 231
 Kannas 166
 Karjala 21, 25 (viite), 27, 30, 45–47, 51, 68–
 69, 87–88, 137, 148, 157, 165, 191, 206, 215,
 235–236, 251, 273, 275, 287, 291, 293–298,
 301–302, 307, 313, 319, 322, 355–356, 375,
 399–400, 403, 413, 426, 429, 431–433,
 435, 438–439, 442–443, 462 (viite), 494,
 520, 534–535, 541–542
 Karjalan kannas 62, 191, 208, 281, 297, 437
 Karjalohja 384
 Karstula 403
 Katalonia 423
 Kauhajoki 467
 Kauvatsa 249
 Kemi 153, 283, 377
 Kemiö 217
 Kerimäki 251
 Kesarea 69, 84, 104
 Keski-Eurooppa 57, 98, 142
 Keski-Inkeri 208, 296, 429
 Keski-Pohjanmaa 379
 Keski-Suomi 208, 262, 271, 377
 Keto 497
 Kiikala 246
 Kitee 283
 Kiula ks. Köyliö
 Kiuruvesi 194
 Koitere 292
 Kokemäki 217, 248, 457
 Kokkola 153 (viite), 487
 Konevitsa 68
 Konstantinopoli 142, 277, 300
 Koroinen 216
 Korppoo 217, 221
 Korsholma 247, 368, 370
 Koski 166–167, 451
 Kuhmo 194
 Kuhmoniemi 191
 Kuopio 95, 97, 152, 153 (viite), 199, 382
 Kuopiola 152
 Kupanitsa 208
 Kupittaa 502–503
 Kymenlaakso 208

Kymijoki 467
Käkisalmen lääni 25, 251, 379, 388
Königsberg 62, 90–91, 98, 106, 119
Köyliö 136, 451, 453, 488
Köyliönjärvi 451–452, 457–458, 489

L

Laatokka 68, 191
Laihia 150 (viite), 279, 321
Laitila 180, 493, 504
Lalloila 470
Lammi 97
Lappajärvi 271
Lappee 386
Lappi 21, 25 (viite), 68
Lappiniemi 153
Latvia 105
Leipzig 98
Lempaala 167, 430
Lieksanjoki 68
Liettua 27, 91, 105
Liivinmaa 22, 24–25, 27, 70, 106, 450
Liminka 257
Linköping 64, 453
Lohja 134, 187, 301, 366
Lohtaja 68
Lounais-Suomi 46, 124, 447
Louvain 60
Luumäki 133
Lyypekki 24
Lähde 452–453, 458
Lähdet 470
Lähi-Itä 307
Länsi-Eurooppa 142, 200
Länsi-Inkeri 208, 287, 296–297, 429
Länsi-Suomi 30, 47, 51, 137, 157, 164–165,
182, 184, 208, 216, 237, 248, 261–264, 267,
269–271, 273, 276–279, 281–282, 287, 290,
293–294, 296–297, 304, 321, 362, 385, 387,
401–402, 404–405, 433, 447, 461, 520,
522, 535, 548
Länsi-Viro 402

M

Maaria 63, 76, 217
Magdeburg 62
Mariefred 225
Marttila 158, 177, 228
Masku 63
Mikkeli 137, 294
Moloskoviitsa 208
Moskova 22, 24–25, 62, 68
Muhos 375
Muolaa 153
Mustasaari 217
Muurla 160
Mynämäki 181, 187

N

Naantali 89, 217, 250
Nahkela 251 (viite)
Napoli 23, 60
Narva 251–252, 379, 509–510, 516
Nauvo 167
Neva 68
Normandia 186
Nousiainen 136, 216–217, 220, 452,
454–455, 457, 464, 472, 477, 482–483, 484
(viite)
Novgorod 22, 24–26, 68, 104, 209, 294,
298, 450
Nummi 451
Nyköping 388
Närpiö 217

O

Olavinlinna 21, 59, 79
Oravainen 273 (viite)
Oulunsalo 153 (viite)

P

Padasjoki 142
Paimio 383
Paltamo 199
Papinluoto 496–497
Parainen 301
Pariisi 186

Pernaja 59
Pielinen 292
Pielisjärvi 68, 199
Pietari 47, 442, 465
Piippola 202 (viite), 308
Pirkanmaa 246
Pietarsaari 380
Pohja 150 (viite), 217
Pohjanmaa 25, 34, 46, 68, 87 (viite), 138–
139, 153, 165, 226 (viite), 236, 252, 274,
285, 290 (viite), 400, 462 (viite), 465
Pohjanmeri 24, 526
Pohjois-Aunus 165
Pohjois-Eurooppa 149
Pohjois-Häme 198, 262, 271, 296
Pohjois-Karjala 46, 191, 281, 285, 288, 297,
304, 305, 309, 429
Pohjois-Pohjanmaa 165, 251, 281, 306, 309,
355–356, 379
Pohjois-Savo 199, 285
Pohjois-Suomi 30, 133, 153, 261, 297
Pohjoismaat 24, 105, 263, 305, 419, 423
Pohjola 23, 28, 31, 71, 129, 142, 209, 211,
315, 434
Polsu 451, 453
Pori 153, 178
Porvoo 87 (viite), 217
Preussi 27, 91
Pulkils 308
Punkalaidun 248–249, 250 (viite)
Puola 22, 423, 509
Puola-Liettua 24
Pyhäjoki 308, 398–399
Pähkinäsaari 294
Pälkjärvi 386
Pälkäne 134, 217
Pöytyä 158

R
Raasepori 87 (viite)
Raja-Karjala 296–297, 302, 305–306, 429
Ranska 186
Rantsila 257, 308
Rauma 60, 455

Rautalampi 271 (viite), 487
Rautavaara 377
Reininmaa 217
Riddarholm ks. Gråmunkenholm
Riika 106, 508–510
Ritvala 139, 279, 359, 367, 403, 412–413,
417–418, 420–421, 424, 431, 435–436,
442–445, 447, 520, 532, 541–543
Rooma 26, 103, 307
Rostock 58, 60, 62–64, 106, 119, 354, 408
Rouen 186
Ruokolahti 133, 152, 203
Ruotsi 21–26, 29, 38, 52, 63–64, 66, 70–71,
75, 86, 90–93, 98–100, 102, 104, 106, 113,
118, 121, 129, 132–133, 135, 138, 144, 149–
150, 158, 167, 183, 197–199, 209, 211, 221,
223 (viite), 225, 244, 250–251, 278 (viite),
280, 296, 327, 331, 345, 353, 361, 387, 392,
394, 397, 408, 425, 427, 440, 449–450,
453, 462, 467–468, 475, 485, 488, 494,
500–504, 508–513, 516–518, 522–523,
529–530, 533–534, 539, 544–545
Ruovesi 399
Ruskiakallio 454, 496–497, 522
Rymättylä 221

S
Saaren kartano 457–458
Saksa 23, 38, 60, 116, 119, 122, 124, 149,
183, 211, 225, 249, 267, 278, 305, 328, 425,
427, 440, 480, 529
Saksalais-roomalainen keisarikunta 24
Saksi 80
Salmi 297, 382
Samaria 283
Saltvik 152
Sastamala 217
Satakunta 34, 68, 87 (viite), 153, 155,
157–158, 165–166, 178, 216–217, 249–250,
261, 263, 266, 268, 271, 355, 379, 382,
402–403, 412, 429, 548
Savilahti 294
Savo 21, 25, 45–46, 59, 68, 148, 153, 155,
165, 191, 198, 208, 235, 251, 271, 281, 290

(viite), 294, 296–298, 302, 305–306, 355,
379, 385, 399–400, 413, 426, 433, 443, 462
(viite), 508, 520, 542

Savonlinna 92

Savonlinnan lääni 79, 95–96

Setumaa 46

Siena 98

Sigtuna 60

Siikainen 153 (viite)

Siinain vuori 186, 189, 267

Sisä-Suomi 47

Skandinavia 149–150, 183, 263, 267, 294,
305, 328, 423, 447, 526

Skuoritsa 208

Slovenia 105

Smoolanti 409

Soikkola 165 (viite), 208, 303 (viite)

Staraja Russa 450

Strängnäs 61, 225

Suistamo 304, 382, 430

Sulkava 151–152

Sund 189

Suojärvi 297

Suomenlahti 25, 59, 166 (viite), 167, 209,
246, 441–443, 525, 542, 544

Suomi (Finland) 25 (viite), 182 (viite), 250
(viite)

Suomussalmi 156

Säräisniemi 363

Sääksmäki 139, 150 (viite), 159, 168, 170,
366, 413, 417–419, 421, 429–430, 439,
443–445, 541–542

Sääminki 79, 126, 385

T

Taipalsaari 386

Tallinna 24, 59, 206, 450

Tammela 352, 366, 429

Tanska 22–24

Tartto 206

Telataipale 152

Temmes 257

Tenhola 64

Tervola 153

Tihvinä 450

Toholampi 465

Toksova 418, 447

Torsby 59

Tottijärvi 166, 169–170

Tšekki 423

Tukholma 23, 71, 81, 91, 106, 323, 339–340,
349, 354, 356–357, 455, 537

Turku 38, 47, 55–56, 59–65, 69, 75–76,
78–79, 87, 91, 95, 97–98, 101–102, 136,
138–139, 187, 216–217, 220, 242–243, 245,
334, 340–341, 351–352, 354, 356, 377, 388,
397–400, 403, 408–409, 412–414, 423,
425, 427, 430, 435, 437, 439–443, 450–452,
454–455, 457, 459, 467–468, 486, 492,
496–497, 500–503, 508, 510, 512–513, 516,
518, 521–523, 530–531, 533, 538, 542, 544

Turun hiippakunta 25, 29–30, 33–34, 67, 89,
93–94, 98–100, 104–105, 124, 129–130,
134, 141–142, 187, 216, 218, 261, 281, 294,
317, 321, 331, 334, 340, 356, 390, 403, 408,
531–532, 545

Turun ja Porin lääni 280

Tuulos 97

Tuusniemi 155

Tuutari 208

Tverin Karjala 296–297

Tyrväntö 429

Tyrvää 418

Tyrö 208

Törnevalle 456–457

Töysä 271

U

Ukraina 423

Ulvila 138, 248, 250

Ummeljoki 159

Uppsala 60–61, 63–64, 71, 99, 101–102,
106, 210, 236, 242–243, 451, 453, 455, 465,
485–486, 531

Urjala 142, 429

Uskela 166 (viite), 274

Uudenmaan lääni 280

Uusikaupunki 161–162, 179 (viite)

Uusikirkko ks. Kalanti
Uusimaa 34, 58–59, 63, 87 (viite), 139, 208,
216–217, 235, 251–252, 261, 268, 297, 355,
379, 387, 402, 467, 530

V, W

Vaasa 487
Vadstena 70, 89, 139–140
Valko-Venäjä 423
Vallby 132
Vanajavesi 445
Varazze 188
Varsinais-Suomi 34, 47, 58, 63, 87, 157,
165–166, 178, 181, 214, 216–217, 234–237,
245–246, 261, 263–264, 266 (viite), 270,
273, 280, 355, 379, 382, 387, 402–403, 412,
429, 462 (viite), 530, 535, 548
Vehkalahti 217
Venäjä 22, 45–46, 157, 165, 186, 296, 305,
403, 423, 429, 438, 494, 508, 510, 520
Vesilahti 182, 479
Veteli 271
Vienan Karjala (Viena) 46, 51, 114, 148,
165, 170, 191, 208, 287, 296–297, 302,
304–306, 359, 426, 429, 434, 476
Viipuri 58–62, 64, 91, 98, 217, 252 (viite),
341, 393, 442, 450–451, 455, 509–510, 518,
539

Viipurin hiippakunta 61, 94, 124, 531
Viitasaari 271 (viite), 293
Vilna 346–347
Viro 25, 39, 42, 45–46, 51, 105–106, 138,
206, 208–209, 211, 235, 292, 296, 334,
401, 426, 451, 461, 479, 488, 494
Virumaa 206
Visby 209, 440
Wittenberg 23, 58–59, 61–64, 89, 91, 98,
106, 119, 345, 350
Vähäkyrö 253
Väikylä 208
Välimeri 31
Värmlanti 197, 388
Västerås 242, 331

Y

Ylistaro 457–458

Z

Zerbst 62

Å

Åkerö 92

Ö

Örebro 132