

TOIMITTANEET
SONJA HUKANTAIVAL,
KAROLINA KOUVOLA,
TIINA MAHLAMÄKI
JA ALEKSI MOINE

MAGIAA

ENNEN JA NYT

SKS

Magiaa ennen ja nyt

Magiaa ennen ja nyt

Toimittaneet

SONJA HUKANTAIVAL, KAROLINA KOUVOLA,
TIINA MAHLAMÄKI JA ALEKSI MOINE



Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1497

Teos on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran nimeämien asiantuntijoiden tarkastama.

SKS:n julkaisujen kokoelma kuuluu Unescon kansalliseen Maailman muisti -rekisteriin.

© 2024 Sonja Hukantaival, Karolina Kouvola, Tiina Mahlamäki, Alekski Moine ja SKS

Kansi: Emmi Kyytsönen

Etukannen kuva: Kalkkimaalaus Lohjan kirkossa. Museovirasto / Historian kuvakokoelma / P. O. Welinin kokoelma. CC BY 4.0.

Takakannen kuva: Karhunhammas. Suomen kansallismuseo / Kansatieteelliset kokoelmat. CC BY 4.0.

Sarja-asu: Timo Numminen

Taitto: Sisko Honkala

EPUB: Tero Salmén

ISBN 978-951-858-906-1 (nid.)

ISBN 978-951-858-907-8 (EPUB)

ISBN 978-951-858-908-5 (PDF)

ISSN 0355-1768 (nid.)

ISSN 2670-2401 (verkkojulkaisut)

DOI <https://doi.org/10.21435/skst.1497>

Teos on lisensoitu Creative Commons BY-NC-ND 4.0 International -lisenssillä, ellei toisin mainita. (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.fi>)



Teos on avoimesti saatavissa osoitteessa
<https://doi.org/10.21435/skst.1497>
tai lukemalla tämä QR-koodi mobiililaitteella.



Hansaprint Oy, Turenki 2024

Sisällys

JOHDATUS MAGIAN MONIIN ULOTTUVUUKSIIN 7

Sonja Hukantaival, Karolina Kouvola, Tiina Mahlamäki ja Aleksis Moine

MAITO, NAISET JA PAHOLAISET 42

Magia Suomen keskiajan kirkkomaalauksissa

Janika Aho ja Katja Fält

”EI VAATTEISIINSA OMMELTU VAAN LIHASSAAN KANTAMAA” 66

Noituuskäsitykset muutamissa Finnmarkia käsittelevissä teksteissä
varhaismodernilta ajalta

Konsta I. Kaikkonen

TUKHOLMAN NOITASYYTÖSTEN ETNISISTÄ JA SOSIAALISISTA ULOTTUVUUKSISTA 90

Intersektionaalisia näkökulmia neljän Tukholmassa kuolemaantuomitun
noidan syytteisiin ja tuomioihin

Marja-Liisa Keinänen

KANSANHENGET JA ETNISYYS OSANA MAAGISTA MAAILMANKUVAA 119

Tomas Mansikka

KUVAMAGIAA 1600-LUVUN POHJOLASSA 146

Keskiajan oppineen magian teokset kuningatar Kristiinan
kirjakokoelmassa

Lauri Ockenström

KERÄELMÄ TAIKAESINEITÄ 179

Taikuuden aineellinen puoli kahden museokokoelman valossa

Sonja Hukantaival

SUOMALAIS-KARJALAINEN LOITSURITUAALI 1800–1900-LUKUJEN VAIHTEESSA 206

Maallikoiden ja tietäjien näkökulmien uudelleentarkastelua

Siria Kohonen ja Tuukka Karlsson

”SAMMAKKOJA LEPPÄKIRSTUISSA” 239

Katsaus 1800-luvun taikuuteen Tuusniemellä

Ilona Tuomi

POHJOLAN WELHOTAR, TAIKATAITEILIJÄ PAULINE SCHMIDT 267

Pauliina Räsänen

”VELHON LAIT IANKAIKKISESTA IANKAIKKISEEN” 299

Tattarisuon noitapiirin vernakulaari rituaalimagia

Boris Brander

KUVITELTUA TAIKUUTTA 340

Magia uudessa suomalaisessa fantasiakirjallisuudessa

Merja Leppälahti

PAKANUUS JA NOITUUS VETONAULOINA 374

Uushenkistä yhteisöllisyyttä Pakanallisilla syysmessuilla

Mila Santala ja Katriina Marjamäki

UUSSHAMANISMI SUOMESSA JA VENÄJÄLLÄ 396

Uususkonnollisuuden kahdet kasvot

Marko Nenonen ja Daria Kuznetsova

KIRJOITTAJAT 432

ABSTRACT 436

HAKEMISTO 437

Johdatus magian moniin ulottuvuuksiin


Sonja Hukantaival

 <https://orcid.org/0000-0003-0123-0708>

Karolina Kouvola

 <https://orcid.org/0000-0002-7523-5408>

Tiina Mahlamäki

 <https://orcid.org/0000-0002-2100-9878>

Alexi Moine

 <https://orcid.org/0000-0001-7977-310X>

Juuri tuosta syystä en pidä taikuudesta, kapteeni. Se on taikuutta. Mitään ei voi kysyä. Se vain on taikuutta. Se ei selitä mitään, se on taikuutta. Kukaan ei tiedä mistä se on peräisin, sillä se on taikuutta! Juuri tuon takia en pidä taikuudesta, se tekee kaiken taikuuden avulla!

– Terry Pratchett, *Muks!*

Terry Pratchettin fantasiaromaanissa *Muks!* (ks. Pratchett 2012, 269) edellä lainatun valvontavartioston komentajan Sam Vimesin mukaan taikuus ja magia eivät selitä mitään eikä niitä voi selittää tieteen tai tutkimuksen keinoin. Ne eivät kuulu rationaalisen diskurssin piiriin vaan jäävät sen ulkopuolelle: taikuus on taikuutta ja magia on magiaa. Magia liitetään usein modernissa ajattelussa epärationaalisuuteen: siinä missä tiede tarkastelee luonnonlakeja, magia koskee yliluonnollisia

ulottuvuuksia, joiden olemassaolon modernin tieteen ontologia puolestaan kieltää. Ihmiset ovat kuitenkin kautta aikojen harjoittaneet maagisia rituaaleja, joista on kuvauksia historiallisissa lähteissä ja etnografisissa teksteissä. Sellaisia harjoittavat myös nykynoidiksi itseään kutsuvat henkilöt, ja magian representaatiot ovat erittäin suosittuja populaarikulttuurissa, muun muassa fantasiakirjallisuudessa.

Kaikki nämä magian ilmentymät ovat kiinnostaneet tutkijoita, ja magiatutkimus onkin kukoistanut viime vuosikymmeninä eri tieteenaloilla. Magiaa siis on, ja sitä on pyritty määrittelemään eri tavoin. Yllä mainittu kehämääritelmä, jonka mukaan magia on magiaa, ei kuitenkaan auta ymmärtämään tutkittavaa ilmiötä. Koska käsite on niin monikerroksellinen ja monimuotoinen, se on tuntunut hankalalta – jopa niin hankalalta, että on ehdotettu sen käytöstä luopumista (Pocock 2006, 3). Syitä tähän käsitellään jäljempänä, mutta ensin on todettava, ettei magia ole ainoa kulttuurinen ilmiö, joka on aiheuttanut päänvaivaa sitä tutkiville. Teoksessaan *Metamodernism* (2021) Jason Josephson Storm kirjoittaa kattavasti kulttuuristen käsitteiden kriisistä. Hän puhuu yhteisöllisistä luokista (*social kind*), jotka eroavat perinteisten luonnontieteiden tuntemista luonnollisista luokista, kuten koira, puu tai alkuaine. Yhteisöllisillä luokilla ei ole tarkkoja rajoja, ne ovat riippuvaisia asiayhteyksistä ja jatkuvassa muutoksessa. Yhteisölliset luokat ovat myös ihmismielestä riippuvaisia ja keskinäisriippuvaisia, eli niiden ominaisuudet riippuvat niiden suhteista muihin yhteisöllisiin luokkiin. Ne ovat siis kontekstisidonnaisia.

Muiden kulttuuristen käsitteiden (kuten uskonto tai taide) tavoin magia on tällainen yhteisöllinen luokka. Siksi sen määrittely ei ole onnistunut tyydyttävästi, lukuisista yrityksistä huolimatta (ks. esim. Otto & Strausberg 2014; Bailey 2006). Magialla ei ole tarkkoja rajoja, vaan jokaiselle magian määritelmälle löytyy rajatapauksia ja ilmiöitä, jotka eivät sovi määritelmän sisään. Magia riippuu asiayhteydestä; se on erilaista sitä harjoittavalle, sitä tuomitsevalle ja sitä tutkivalle. Se on erilaista taiteenlajina ja uskonnon osana. Tämäkin on yhteisöllisten luokkien ominaisuus: ne eivät sulje toisiaan pois. Jokin voi siis olla samanaikaisesti magiaa ja uskontoa tai magiaa ja taidetta.

Onko siis magialla käsitteenä mitään merkitystä? Kyllä on. Josephson Storm (2021) tähdentää, että ihmiset eivät perusta mielikuviaan tarkkarajaisille määrittelyille. Sen sijaan ilmiöt ovat ominaisuuksien ryppäitä, joille on sallittua muuttua asiayhteydestä toiseen. Voimme tutkia, mitä ominaisuuksia magialla on eri asiayhteyksissä ja minkälaiset sen suhteet ovat muihin yhteisöllisiin luokkiin, kuten uskontoon, taiteeseen tai tieteeseen. Eri tieteenalojen käyttämät lähteet poikkeavat toisistaan, mikä luonnollisesti sekin vaikuttaa tutkimuksen näkökulmaan. Siksi magian käsitteestä ei myöskään ole tarvetta luopua, vaan sitä on syytä tarkastella eri konteksteissa.

Magiaa ennen ja nyt -teoksen syntysanat ajoittuvat lokakuussa 2021 Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa järjestettyyn seminaariin, jossa magiaa tarkasteltiin ja siitä keskusteltiin eri tieteenalojen ja eri koulukuntien näkökulmista sekä alustuksissa että paneelikeskusteluissa. Puheenvuoroissa kävi selväksi, että magiatutkimus edellyttää moniäänisyyttä ja useiden tieteenalojen lähestymistapojen yhdistämistä – niin moniaalle, monenlaisiin aineistoihin, käytäntöihin ja keskusteluihin magia menneisyydessä ja nykypäivässä asettuu. Kaksipäiväisen seminaarin lopussa keskusteluun nousi ajatus koota ajankohtaista magia- ja noituustutkimusta suomen kielellä aihepiiristä kiinnostuneiden lukijoiden toiveisiin ja tarpeisiin. Tämä antologia kokoaa yhteen suomalaisten magia- ja noituustutkijoiden viimeisintä tutkimusta. Maantieteellisesti luvut sijoittuvat Suomeen ja sen lähialueille, ajallisesti keskiajalta nykypäivään. Teoksen kirjoittajat on rekrytoitu kirjoituskutsulla. He edustavat eri tieteenaloja, kuten folkloristiikkaa, uskontotiedettä, arkeologiaa, historiaa ja taidehistoriaa.

Tässä johdantoluvussa perehdytämme lukijan teoksen aihepiiriin, sen eri lukuihin ja magian monitieteiseen tutkimukseen. Keskitymme ensin magian käsitteen määrittelyyn ja kehitykseen sekä keskustelemme sen yhteyksistä uskontoon, tieteeseen ja rationaalisuuteen. Tämän jälkeen tarkastelemme erilaisia konteksteja, joihin magia ja magian diskurssit on liitetty.

Magian käsitteen historiasta: uskonto, tiede ja rationaalisuus

Magiaa on kulttuurisidonnaisena käsitteenä vaikea määritellä tyhjentävästi, sillä sen tulkinnat ja ilmenemismuodot vaihtelevat eri aikakausina ja eri viitekehyksissä (Stark-Arola 1998, 37). Vaikka monet tutkijat ovat pyrkineet antamaan magialle substanssimääritelmän, nämä yritykset ovat usein epäonnistuneet. Tähän voi nähdä syyn itse käsitteen historiassa. Moderni magian käsite kehitettiin 1800-luvun länsimaisessa antropologiassa, mutta sen juuret ulottuvat jo antiikin Kreikkaan. Tutkimuksessa magialla on useimmiten ollut privatiivinen määritelmä. Tämä tarkoittaa, että sitä on yleensä määritelty kontrastien kautta: Magia ei ole uskontoa eikä tiedettä. Se muistuttaa kumpaakin, mutta siitä puuttuu tiettyjä tieteen tai uskonnon ominaisuuksia – mikä juuri tekee siitä magiaa. (Smith 2001, 13–16.)

Muinaiskreikan termillä *mageia* viitattiin persialaisten pappien (*magoi*) toimintaan (Bailey 2018, 10; Gaskill 2010, 26). Varhaisimmissa lähteissä sanalla on neutraali konnotaatio, mutta merkitys muuttuu jo Platonin teksteissä, joissa maagikoiden toiminta ulottuu rationaalisen *politiksen* ulkopuolelle. Klassinen filologi Fritz Graf näkee, että *mageiasta* tuli kiistanalainen termi 400-luvulla eaa. filosofisen teologian ja lääketieteen kehityksen myötä. Grafin mukaan magian ja tieteen ero ei perustunut rationaalisuuteen, vaan pikemminkin kosmologiaan: maagikot selittivät sairaudet jumalallisten toimijoiden toiminnalla, kun taas antiikin lääketieteen kehittämä humoraalioppi tarkasteli sairauksia ihmisruumiin neljän nesteen tasapainon kautta. (Graf 2001, 38–42; ks. myös Otto & Strausberg 2014, 20.) Magia erotettiin näin uskonnosta ja tieteestä, ja käsite on kautta historian toiminut eronteon ja arvottamisen välineenä. Magia nähtiin ”taikuskona”, ja sen avulla erotettiin myös ”rationaaliset” länsimaiset ihmiset ”epärationaalisisista” ”primitiivisistä yhteisöistä”. Toisaalta historiallisesti tieteeseen katsottiin kuuluvan useita sellaisia tiedonaloja, jotka nykyään miellämme maagisiksi. Klassinen esimerkki tästä on astrologia, jonka katsottiin pitkään kuuluvan samaan tieteelliseen luokkaan astronomian kanssa. (Gaskill 2010, 25; Stark-Arola 1998, 35.) Akateemisessa tutkimuksessa 1900-luvun alussa korostui käsitys

magiasta tieteen ja uskonnon vastakohtana. Tämä käsitys on havaittavissa varhaisimmissa tutkimuksissa maagiseksi ymmärretyistä perinteistä. Tutkimusparadigma alkoi kuitenkin 1900-luvun myötä muuttua, ja 1990-luvulta lähtien magiantutkimus on ollut kasvava ja asemansa vakiinnuttanut ala humanistisen tutkimuksen kentällä. (Ockenström 2014, 43 ja 45–46.)

Palatkaamme 1800-luvun antropologiaan ja modernin, länsimaisen magiakäsityksen kehitykseen. Brittianropologit B. Tylor ja J. G. Frazer näkivät magian ”kehittymättömien” kulttuurien ajatusvirheenä, jossa assosiaatio yhdistetään todelliseen syy-seuraussuhteeseen. Tylor ja Frazer olivat omaksuneet käsityksensä brittiläisen siirtomaahallinnon virkamiesten rakentamasta uskonnon ja magian vastakkainasettelusta, jossa uskonto määriteltiin kristinuskon standardien mukaan ja magiaa taas edustivat sen tarjoaman muotin ulkopuolelle jäävät uskomukset ja rituaalit. (Tylor 1891; Frazer 1922; Mauss 2006 [1902]; Kahlos 2023.) Tylor (1891, 112) yhdisti magian lähinnä tieteeseen, ei uskontoon, ja hän nimitti magiaa okkultiksi tieteeksi (*occult science*). Hänestä magia ja uskonto olivat toisistaan täysin erillisiä. Frazer taas näki kulttuurievolutiivisen jatkumon: magia–uskonto–tiede. Tässäkin taustalla oli ajatus siitä, että uskonto on tieteestä erillinen ilmiö. Niin Tylorin kuin Frazerinkin mukaan magia toimii sympaattisesti eli vuorovaikutuksessa, siinä on oletuksena ylikuonnollisten voimien tai olioiden olemassaolo ja tapahtumat vaikuttavat toisiinsa, vaikka niitä erottaisikin välimatka. Frazer erotti kaksi magian aluetta: homeopaattisen eli jäljittelymagian (*the law of similarity*, samanlainen aiheuttaa samanlaista) ja tarttuvan eli kosketusmagian (*the law of contagion*). Alun perin tämä jako oli Tylorilta, joka puolestaan oli saanut sen Cornelius Agrippan *De Occulta philosophia*-teoksesta (1531), johon hän omista teoksissaan ahkerasti viittaa. Magian tieteellinen teoretisointi on siis paljosta velkaa 1400-luvun renessanssin aikana syntyneelle oppineen magian ja hermeettisen tradition tutkimusperinteelle. (Gosden 2020, 28–29; Hanegraaff 2016; Ockenström 2014, 42–46.)

Kosketusmagiassa toisiinsa kosketuksessa olleet asiat sisällyttivät itseensä toisen olemusta riippumatta fyysisestä tai ajallisesta etäisyydestä. Jäljittelymagiassa taas jäljittelemällä jotakin tai jotakuta toista

esimerkiksi rituaalissa päästään osaksi tuon toisen olemusta ja pystytään täten vaikuttamaan asioiden kulkuun. Esimerkiksi käsittelemällä vaikkapa toisen ihmisen hiuksia uskotaan vaikuttettavan koko ihmiseen. Vaikutusvaltaisen ihmisen omistamalla esineellä tai hänen jäänteillään katsotaan olevan esimerkiksi parantavia vaikutuksia – tai sairastuttavia; ihmiset eivät esimerkiksi halua pukea päälleen puhdasta puseroa, jonka kerrotaan kuuluneen jollekulle pahaksi mielletylle henkilölle, kuten Hitlerille. (Ks. esim. Rozin ja muut 1986; Pohjanheimo 2014; Kahlos 2023.)

Yhdysvaltalainen psykologian professori Paul Rozin tutkimusryhmineen tarttui 1990-luvulla Frazerin ja myös sosiologi Marcel Maussin (2006 [1902]) sympaattisen magian teorioihin ja testasi niitä nykyihmisiin. Rozin ryhmineen tutki erityisesti inhon tunteen ilmenemistä. Koikkeissaan he mm. tarjosivat koehenkilöille ulosteita jäljittelevää suklaata ja syanidiksi merkittyä sokeria. Vaikka koehenkilöille kerrottiin selkeästi ruokien todelliset sisällöt, silti useimmat karttoivat niiden syömistä. Tutkijat totesivat maagisen ajattelun olevan ihmisille luontaista ja ihmisten uskovan, että maailma toimii ja rakentuu samalla tavalla kuin ajattelu. (Rozin ja muut 1986.) Havainto siitä, että magia on ihmisen ajattelulle luontaista, johti ajatukseen, että sillä on todennäköisesti tärkeitä psykologisia tehtäviä. Epäilyttävän ruoan karttamisesta on voinut ihmislajin historiassa olla myös evolutiivista etua. (Nemeroff & Rozin 2000.)

Magian yhteyttä psykologisiin ilmiöihin on toki pohdittu jo aikaisemminkin. Esimerkiksi Trobriandsaarilla 1900-luvun alkupuolella kenttätöitä tehnyt antropologi Bronislaw Malinowski tulkitsi, että magia on hänen tutkiemiensa ihmisten keino pyrkiä niihin tavoitteisiin, jotka liittyvät heidän tarpeisiinsa ja toiveisiinsa heidän kaikissa toimissaan: metsästyksessä, kalastuksessa, viljelyssä, kaupankäynnissä, puolison löytämisessä, parantamisessa ja kuolemassa. Niinpä magia oli käytännöllistä toimintaa. Muiden käytännön taitojen tavoin myös sillä oli omat toimintaperiaatteensa ja tekniikkansa. Malinowskin mukaan magia liittyi vahvoihin tunteisiin ja toiveisiin. Se oli ihmisten tapa käsitellä ahdistustaan ja voimattomuuttaan luonnonvoimien ja sattuman edessä. Malinowski kuvasi sitä epätoivon aiheuttamana sijaistointana. (Malinowski 1948.)

Malinowski näki siis magian psyyken ilmiönä, jolla oli sosiaalista merkitystä. Myöhemmin filosofit Ian C. Jarvie ja Joseph Agassi (1967)

tarttuivat tähän samaan teemaan ja siihen liittyvään keskusteluun magian rationaalisuudesta tai epärationaalisuudesta. He käyttivät esimerkkinään kysymystä, miksi satoa toivova viljelijä sekä istuttaa siemeniä että taikoo. Yleinen käsitys oli, että siementen istuttaminen on rationaalista toimintaa, kun taas taikominen ei ole. Jarvie ja Agassi kritisoiivat tätä kahtiajakoa. He päätyivät kuitenkin siihen lopputulemaan, että vastaus kysymykseen piilee ”alkukantaisen” viljelyn tehottomuudessa. Koska istutettujen siementen itäminen oli niin epävarmaa, viljelijä ei huomannut taikomisen olevan tehotonta ja siksi tarpeetonta. (Jarvie & Agassi 1967.) Tässäkin esimerkissä näkyy tarve selittää magian olemassaolo länsimaisen ihmisen näkökulmasta. Juuri tämä länsimainen näkökulma on ollut merkittävä syy kritisoida magian käsitteen käyttämistä tutkimuksessa. On epäilty, että muutkin länsimaiset tutkijat ovat huomaamattaan pakottaneet muiden kulttuurien ilmiöitä eurooppalaisen magian käsitteen kehukseen.

Nykyajan magiateoreetikot näkevät kuitenkin magian pikemminkin erilaisena rationaalisuutena. Kyse on tiedon, tietämisen ja toiminnan alueesta, joka ilmiselvästi on olemassa mutta jota on vaikea sijoittaa nykypäivän käsitykseen rationaalisuudesta tai tieteellisyydestä ja joka ei oikeastaan istu myöskään siihen, minkä ymmärretään olevan uskontoa. Kyse on jonkinlaisesta jäännöskategoriasta, jota on nimitetty magian lisäksi okkultismiksi, taikauskoisuudeksi, mystisismiksi, esoteriaksi, järjettömyydeksi tai primitiiviseksi ajatteluksi. Magiaan ja okkulttiin on lisäksi suhtauduttu jokseenkin negatiivisesti – verrattuna siihen, miten myötäsukaisesti tutkijat lähestyvät tiedettä tai uskontoa. Taustalla hämmöittää tässäkin kristillinen ajattelu, jossa uskonto on perinteisesti merkinnyt todellista kristinuskkoa ja magia vaarallista demonien kutsumista tai pakanallista kuvainpalvontaa. (Hanegraaff 2016; ks. myös Cameron 2010.)

Tosin jako ei ole näin yksinkertainen. Pitkään, aina 1700-luvun valistukseen asti, oli käytössä myös kristinuskon sisällä hyväksytty luonnollisen magian muoto, *magia naturalis*. Esimerkiksi vuonna 1486 Saksan alueella julkaistussa *Malleus Maleficarumissa* (suom. *Noitavasara* 2014) luetellaan huolellisesti ne magian muodot, jotka ovat sallittuja eivätkä siis noituutta. (Hanegraaff 2016.) Historiantutkijat ovatkin tutkineet

magian käsitteen muuttumista ajan kuluessa. Keskiajan magiaa tutkinut Richard Kieckhefer (1994) osallistui rationaalisuuskeskusteluun toteamalla, että keskiajan magian käsitteen kehitystä Euroopassa tulisi lähestyä ajan maailmankuvan näkökulmasta. Samoin esimerkiksi Euan Cameron (2010) on selvittänyt uskonnon ja magian välistä rajanvetoa ja siinä tapahtuneita muutoksia Euroopassa keskiajalta valistuksen aikaan. Lähteinään hän on käyttänyt erilaisia teologisia kirjoituksia ”taikauskosta”. Niiden kautta hän on päässyt käsiksi oppineiden jatkuvaan keskusteluun siitä, mihin tärkeä raja sallitun ja kielletyn välillä tulisi vetää.

Tämänkin kokoelman jotkin luvut tarkastelevat magiaan liittyviä tietoja ja magian suhteita tieteeseen. Tomas Mansikka lähestyy magiaa aatehistorian näkökulmasta. Mansikan mukaan maagisella maailmankuvalla on ollut vuosisatainen vaikutus siihen, miten maailmaa hahmotetaan, minkälaisia entiteettejä maailmassa toimii ja miten nämä entiteetit vaikuttavat yksittäisten ihmisten tai kokonaisten kansojen toimintaan. Lauri Ockenströmin luku puolestaan käsittelee vertailevalla otteella kuvamagiaa ja erityisesti kuvallisten korukivien maagisia käyttötapoja käsittelevien käsikirjoitusten esiintymistä kuningatar Kristiinan kirjastossa 1600-luvun Ruotsissa. Käsikirjoitukset ovat aineellisia esineitä, jotka kertovat voimallisista esineistä eli kuvallisista korukivistä. Esimerkkiensä avulla Ockenström pureutuu aiemmin vähän tunnettuun aiheeseen, siihen, miten oppinut magia levisi Pohjoismaihin. Aikanaan tällaiset käsikirjoitukset edustivat sallituksi luokiteltua magiaa, joka oli suosittua oppineissa piireissä. Kristiinan käsikirjoituskokoelma ei siis ole poikkeus vaan päinvastoin osoittaa, että 1600-luvun Ruotsissa oltiin ajan hermoilla.

Magia ja toiseuttamisen diskurssit

Kuten edellä on käynyt ilmi, magiaa on aiemmin pyritty määrittelemään nimenomaan suhteessa uskontoon ja siitä erillisenä ilmiönä. Magiaa on pidetty vääränä ymmärryksenä maailman toiminnasta mutta myös vääräoppisuutena tai toiseutetun ihmisryhmän uskontona. Näin tekivät esimerkiksi ranskalaiset sosiologit Émile Durkheim (ks. Hanegraaff

2016) ja Marcel Mauss (2006 [1902]) hahmotellessaan funktionaalista magian määritelmää. Heidän mukaansa magia sijaitsee institutionaalisen uskonnon ulkopuolella. Se on yksityinen, salainen ja mystinen rituaali, joka taipuu kohti jotakin kiellettyä. Magian harjoittajat eivät muodosta kirkkoa; maagikoilla on pikemminkin asiakkaita. Magia on uskonnosta poiketen ei-sosiaalista, kirjoitti Durkheim *Uskontoelämän alkeismuodot* -teoksessaan (1912). Tällaisessa lähestymistavassa tieteelliseen keskusteluun on omaksuttu kristinuskon näkemys magiasta harhaoppina: magia on jotakin, jota epäsosiaaliset toiset harjoittavat. Tämä magian toiseuttava ja alentava merkityskuorma on sekin ollut merkittävä syy kritisoida käsitteen käyttöä tutkimuksessa. (Hanegraaff 2016.)

Lisäksi länsimaisessa käsityksessä magiasta on ollut ongelmana myös sen pyrkimys universaalisuuteen. On ajateltu, että on mahdollista löytää magiaa muistuttavia ilmiöitä kaikista kulttuureista, myös sellaisista, joiden käsityksiä ei välttämättä voi edes verrata länsimaiseen käsitykseen. Esimerkiksi egyptologi Robert K. Ritnerin mukaan egyptiläisiä käytäntöjä alettiin kutsua maagisiksi ja erottaa uskonnosta vasta siitä lähtien, kun niitä tarkasteltiin roomalaisesta eli vieraasta näkökulmasta (Ritner 2001, 59–60). Ulkopuolinen katse eli etisistinen näkökulma voi näin olla usein ristiriidassa yhteisön sisäisten eli emitististen käsityksien kanssa.

Yhtenä vastauksena magian käsitteen ongelmiin onkin pyritty tarkastelemaan sen kulloisiakin emitistisiä käsityksiä. Näin magia on voitu ymmärtää siinä sosiokulttuurisessa viitekehityksessä, jossa sitä harjoitetaan. Tutkijat kiinnostuivat vähitellen siitä, miten magiasta puhutaan ja miten sitä esitetään. Antropologi Edward E. Evans-Pritchard (1937) tarkasteli afrikkalaisten azandeyhteisöjen rationaalisuutta ja etenkin noituuteen liittyviä käsityksiä: noituussyytöksiä käytettiin kaiken pahan tapahtuneen selittämisessä, ja nämä syytökset määrittivät sosiaalisia suhteita. Evans-Pritchardin innoittamina monet muutkin tutkijat (esim. Turner 1967; Thomas 1971; Favret-Saada 1977) käänäsivät huomion itse maagisista rituaaleista kohti noituussyytöksiä ja syyttäjiä. Tämän lähestymistavan kautta he pääsivät tarkastelemaan yksityiskohtaisesti yhteisön sisäisiä ristiriitoja ja jännitteitä. Siinäkin on kuitenkin ongelmansa. Uskontotieteilijä Jonathan Z. Smith (esim. 2001, 18–20) näkee siinä

muun muassa riskin supistaa magian ilmiö pelkäksi sosiaalisen aseman kysymykseksi ja keskittyä ainoastaan tilanteisiin, joissa maagikko leimataan ulkopuolelta käsin noidaksi. Keskittyminen syytöksiin vaikeuttaa magiasta puhumista: siitä, että on olemassa yhteisöjä, joissa maagisia rituaaleja harjoitetaan ja joissa maagikot muodostavat ammattikunnan.

Näitä eri näkökulmia magiaan ja sen harjoittamiseen voi lähestyä diskursseina eli puhetapoina. Diskurssintutkimus on yleistä etenkin historiallisten, kirjallisten aineistojen tarkastelussa, ja se mahdollistaa niin kielteisten kuin myönteistenkin magiaan liittyvien puheiden analyysin (ks. esim. Meylan 2014, 9–12). Diskurssin käsitteen avulla keskitytään siihen tapaan, jolla magiasta puhutaan tietyssä kontekstissa ja tilanteessa: magia nähdään performatiivisena lausumana, joka käyttää retorisia keinoja (esim. Tambiah 1990, 82–83). Taustalla on ajatus puheen ja maailman välisestä vuorovaikutuksesta ja siitä, että sanoilla voi muuttaa myös sosiaalista todellisuutta (ks. esim. Austin 1962). Puheen diskurssit voivat heijastaa yhteisöjen valtarakenteita tai olla ristiriidassa niiden kanssa: diskursseista löytyy usein myös poliittinen ulottuvuus (Foucault 1969; 1971; Bourdieu 1982). Siksi magian ja uskonnon eronteko onkin ollut merkittävä: magiaan liitettävät ilmiöt ovat usein tavalla tai toisella vallitsevien normien vastaisia. Magiaan liittyvät diskurssit voivat olla esimerkiksi kristinuskoon, tieteeseen tai noituuteen liittyviä tarinoita, joita yhteisöissä kerrotaan ja joihin suhtaudutaan vaihtelevasti. (Esim. Mencej 2017; Kahlos 2023.) Toiseuttava diskurssi etäännyttää puheen kohteena olevan ihmisryhmän diskurssin käyttäjän omasta kohderyhmästä, jolle hän sanansa kohdistaa. Kun itselle vieras ihmisryhmä esitetään jonakin toisena, siihen voidaan liittää negatiivisiksi tulkittuja piirteitä.

Magia-termillä on tehty erontekoa muun muassa kristillisen ja eikristillisen välillä (Middleton 2005, 5562), mikä näkyy esimerkiksi noitaoikeudenkäynneissä. Magiaa ja noituutta pyrittiin kitkemään Euroopassa muun muassa lainsäädännön keinoin erityisesti 1600-luvulla. Jo tätä ennen 1300-luvulta lähtien noituusosoikeudenkäynnit olivat alkaneet lisääntyä useissa Euroopan maissa, kun syyttäjät oli vapautettu todistusvelastaan. Noituussyytöksen esittäjän ei enää tarvinnut näyttää syytöstään toteen saadakseen asiansa oikeuslaitoksen käsittelyyn, sillä pelkkä

syytös noituudenharjoittamisesta riitti oikeusprosessin käynnistymiseen. (Katajala-Peltomaa & Toivo 2004, 11.) Kuitenkin vasta 1600-luvulta alkoi niin sanottu noituusosoikeudenkäyntien aika, jolloin etenkin Raamatun Vanha testamentti vaikutti voimakkaasti siihen, että noidiksi epäiltyjä voitiin haastaa toimistaan käräjille. Kristinuskon mukaan maailmassa vallitsi absoluuttinen hyvä eli Jumala ja absoluuttinen paha eli Paholainen. Persoonallinen paha muodostaakin esimodernin ajan noituuskäsityksissä olennaisen toimijan, jonka kanssa noidat tekivät Jumalaa uhmaavan sopimuksen saadakseen itse maallista menestystä. (Katajala-Peltomaa & Toivo 2004, 15–16.) Noituusosoikeudenkäynneissä yhdistyivät kansanomaiset ja virkamiesten näkemykset siitä, millainen ihminen oli noita ja mihin kaikkeen noita taikakeinoin kykeni.

Noitavainojen myötä syntyi laajalle levinnyt mielikuva feminiinisuuden ja noituuden yhdistymisestä. Suomen lisäksi Islannissa, Virossa, Venäjällä ja Normandiassa suurin osa noituudesta syytetyistä oli miehiä, Britanniassakin viidennes (Levack 2006, 15–16; Gaskill 2010, 37), mutta mielikuva naisnoidasta oli silti vahva: se perustui esimerkiksi siihen, että yleisesti ottaen naisten katsottiin olevan miehiä heikompia ja sitä kautta alttiimpia Paholaisen houkutuksille. Tämä ajatus juontaa juurensa aina muinaiseen Egyptiin ja Babyloniaan saakka, joissa kerrottiin tarinoita naisdemoneista, jotka pyrkivät saattamaan miehiä perikatoon ja pelottivat kunniallisia ihmisiä. Näin siitäkkin huolimatta, että muinaisen maailman miehetkin olivat kiinnostuneita maailman manipuloimisesta maagisin keinoin. (Gaskill 2010, 38–39.)

Erityisesti 1500- ja 1600-luvulle sijoittuneet noitavainot Euroopassa ovat pitkään olleet historiantutkijoiden huomion kohteena.¹ Erilaisia oikeuksien pöytäkirjoja päälähteinään käyttävässä tutkimuksessa pahantahtoinen magia korostuu, sillä sellaiset tapaukset, joissa pahantahtoista taikuutta epäiltiin, päätyivät helpoiten oikeuden eteen. Magialla vahingoittaminen onkin kirjattu rangaistavana tekona jo Pohjoismaiden vanhimpiin lakeihin. (Mitchell 2011.) Lakitekstit ja oikeuksien pöytäkirjat

1 Yleisesitys Euroopan noituudesta ja magiasta antiikista 1900-luvulle on *Witchcraft and magic in Europe* -tiedekirjasarja. Noitavainosta suomalaisessa kontekstissa ks. esim. Nenonen & Kervinen 1994; Eilola 2003; Nenonen 2006; 2007; ruotsalaisessa kontekstissa ks. Ankarloo 1971; Oja 1997. Sukupuoliroolien vaikutuksesta noituussytyksiin ks. esim. Toivo 2008. Lainoppineiden ja teologien näkemyksistä katolisessa Espanjassa ks. esim. Baroja 1992.

ovat hedelmällisiä tutkimuksen lähteitä, ja niiden tarkasteluun löytyy jatkuvasti uusia näkökulmia.

Noituusosoikeudenkäyntien päättymiseen vaikuttivat useat eri tekijät. Yhtenä avaintekijänä oli luonnollisesti lainsäädännön muuttuminen. Skandinaviassa lainsäädäntö muuttui 1700-luvulla, jolloin noituudesta syyttäminen kuolemantuomion uhalla katosi hiljalleen lakiteksteistä. Paholaisella ei katsottu enää olevan vastaavanlaista vaikutusta tähän maailmaan kuin mitä aikaisemmin oli ajateltu. Lain sijaan Paholaista vastaan tulisikin taistella pikemminkin hengellisin asein. Muutos ei kuitenkaan tapahtunut yksioikoisesti. Esimerkiksi Tanskassa voitiin edelleen syyttää Paholaisen kanssa tehdystä liitosta, liittoa vain ei enää yhdistetty noituuteen vaan jumalanpilkkaan. Toisaalta vielä vuonna 1858 Ruotsissa käytiin oikeutta noitia vastaan ja myös Norjassa noituussyytökset jatkuivat virallisen lakimuutoksen jälkeen, joten usko noituuden vahingoittavaan voimaan säilyi vuosisatoja laajamittaisten noituusosoikeudenkäyntien jälkeenkin. (Knutsen 2006, 150–153, 154 ja 159; Davies & de Blécourt 2004; Oja 1999, 35, 36 ja 113.) Noituussyytökset ja niitä seuranneet joukkosurmaamiset eivät ole kuitenkaan valitettavasti jääneet kokonaan historiaan. Vielä 2000-luvun alussa noituudesta syytettyjä lynkattiin joissakin Afrikan valtioissa, kuten Kamerunissa ja Etelä-Afrikassa, mutta myös Euroopan maissa, kuten Tanskassa ja Puolassa. Usko magian tehoon on johtanut myös ihmisten esineellistämiseen kuolettavalla tavalla. Esimerkiksi tietyissä osissa Afrikkaa uskotaan, että erityisesti albiinolasten ruumiinosat ovat noituudenharjoittamisessa tarpeellisia, mikä on johtanut sanoin kuvaamattomiin väkivallantekoihin. (Levack 2006, 23–24; Geschiere 2000, 169–171; Cimpric 2010, 27–28.)

1700-luvulla teologinen ja juridinen ajattelu alkoi korostaa lääketieteellisiä syitä. Tautien syntyä alettiin selittää luonnollisiin syihin, ei noituuteen, perustuvaksi. Kansanomaiseen uskoon kiinnittyi kuitenkin pidempään ajatus Paholaisen ja ihmisen välisestä liitosta, mikä näkyy esimerkiksi vielä 1900-luvun alussa kerätyssä muistitiedossa tietäjä- ja noitamaineisista henkilöistä. (Olli 2004, 118; Kouvola 2023, 30; Raudvere 2020, 24.)

Tässä kirjassa Konsta I. Kaikkosen ja Marja-Liisa Keinäsen luvut käsittelevät toiseuttamisen diskurssia ja noitien sosiokulttuurista asemaa.

Kaikkonen tarkastelee Norjassa 1600-luvun jälkeen kirjoitettuja toiseuttavia kuvauksia saamelaisista magianharjoittajina. Nämä kuvaukset yhdistyivät uskoon Paholaisen ja magian liitosta, valistuksen aikaan sekä ajatukseen muinaisskandinaavisesta jumala Odinista. Keinänen tarttuu Tukholman suomalaisia ja saksalaisia naisia koskeneisiin noituussyytöksiin ja pohtii, mikä vaikutti siihen, että naiset joutuivat syytetyiksi. Keinänen mukaan tuomioihin vaikuttivat naisten sosiokulttuurinen asema sekä heidän maineensa ja sosiaaliset suhteensa muihin tukholmalaisiin jopa enemmän kuin heidän ei-ruotsalainen alkuperänsä.

Magian harjoittajien tiedot ja taidot

Vaikka osa maagisista käytänteistä on liitetty toiseuttamisen näkökulmaan, niillä on myös pyritty myönteisempiin tavoitteisiin, ja magian harjoittaminen on hyvinkin voinut olla hyväksyttyä tietyissä yhteisöissä. Usein magian muodot erotellaan hyvän- ja pahansuopaiseksi magiaksi – on käytetty myös nimityksiä musta ja valkoinen magia. Valkoiseen magiaan on vanhastaan liitetty hyvää tarkoittava magian harjoittaminen, eikä sitä välttämättä ole pidetty tuomittavana edes kristinuskon silmissä. Sen sijaan mustaan magiaan on liitetty tavoite toisen elollisen vahingoittamisesta suoraan tai välillisesti ja esimerkiksi Pohjoismaissa tämä on ollut lain edessä kiellettyä. (Eilola 2003, 50.) Suurin osa maagisista käytännöistä liittyy kuitenkin hyväntekemiseen: huolenpitoon itsestä ja toisista sekä elinolosuhteista. Tällöin maagisilla toimilla pyritään suojaamaan läheisten ihmisten lisäksi kotieläimiä, rakennuksia, viljelyskasveja ja niiden kasvua sekä työkaluja ja tarvikkeita. Magian avulla on pyritty takaamaan esimerkiksi metsästyksen, kalastuksen ja maanviljelyn onnistuminen ja sitä kautta omaisuus ja toimeentulo. (Gosden 2020, 18–20.)

Tärkeä osa magiaa on aina ollut tulevaisuuden ennustaminen. Se on voinut tapahtua arkisena ympäristön, eläinten ja luonnonilmiöiden tarkkailuna tai tulevaisuuden tiedusteluna erityisiltä spesialisteilta, kuten tietäjiltä, shamaaneilta tai oraakkeilta. Joskus heiltä on kysytty myös tapahtuneiden asioiden, kuten sairauksien, onnettomuuksien tai luonnonkatastrofien, syitä ja pyritty siten ymmärtämään menneisyyttä

ja välttämään vastaavat vastoinkäymiset tulevaisuudessa. Ylipäätään sairauksien tai tapaturmien aiheuttamien vammojen parantaminen on ollut tärkeä osa magiaa ennen lääketieteen kehittymistä, eikä se ole vierasta nykypäivänäkään. Vaikka pahansuopa magia on menneisyydessä ollut todennäköisesti vähäisempää kuin hyvää tarkoittava magia, on siitä kirjoitettu huomattavasti enemmän – ja se on vahvasti esillä vaikkapa nykypäivän populaarikulttuurin magiakuvastossa. (Gosden 2020, 20–24.)

Arkeologi Chris Gosdenin (2020) tulkinnan mukaan maaginen toiminta on esihistoriallisina aikoina voinut toimia yhteisöissä yhteen sitovana voimana. Esimerkiksi Kiinassa, Afrikassa ja Tyynen valtameren alueilla esi-isät ja niihin kohdistuva huomio muodostivat keskeisen yhteisöä ylläpitävän järjestelmän. Elävien ja vainajien välistä yhteydenpitoa ylläpidettiin erilaisilla ennustamisen, oraakkeliin ja uhrauksien järjestelmillä. Yleisiä olivat myös tiettyihin paikkoihin sidoksissa olevat henget, joiden kanssa toimittiin vuorovaikutuksessa tarkoituksena vaikkapa erilaisten harmien ja vastoinkäymisten ehkäisy. (Gosden 2020, 15–17.) Kaukaiseen esihistoriaan liitetyt tulkinnat ovat aina epävarmoja, mutta Gosdenin päättelyä on helpompi seurata, kun tuntee hänen magian määritelmänsä. Gosdenille magia on uskontoa ja tiedettä vanhempi ja näistä selvästi erottuva: tiede erottaa ihmisen maailmankaikkeudesta ja uskonto keskittyy jumaliin, mutta magia korostaa ihmisen osallisuutta maailmankaikkeudessa.

Vaikka käsitykset magiasta, noidista ja velhoista liitetään nykyään usein keskiaikaan, ovat ne kuitenkin pääosin peräisin jo vuosisadoilta ennen ajanlaskun alkua. Egypti oli tärkeä alue, jossa hellenistisellä ajalla kreikkalainen ajattelu kohtasi persialaiset ja intialaiset käytännöt. Rooman valtakunnan laajentuessa Egyptiin levisivät siellä kehittyneet ajattelutavat ja käytännöt vaikkapa magiasta, astrologiasta ja alkemiasta Eurooppaan. (Ks. esim. Goodrick-Clarke 2008.) Antiikin maailmaa kansoittivat monenlaiset jumalat, mutta myös jumalten ja ihmisten väliin sijoittuvat sekä hyväntahtoiset että pahantahtoiset henkiolennot. Antiikin ihmisten arkielämään kuuluivatkin monenlaiset maagiset rituaalit, joiden avulla pyrittiin selviytymään vaarallisessa maailmassa ja kontrolloimaan sitä. He pyrkivät suojautumaan pahoilta voimilta ja etsivät

ratkaisuja arkisiin ongelmiin käyttämällä vaikkapa loitsuja, amuletteja, taikayrttejä ja kiroustauluja. (Wilburn 2012; Edmonds 2019.) Maijastina Kahloksen (2023) tarkastelemat antiikin ajan ihmiset liittivät magian epätavallisiin ilmiöihin tai rituaalien tavallisesta poikkeavaan vaikuttavuuteen. Maagisiin rituaaleihin turvauduttiin arkea kohdanneissa kriiseissä, kun tavallisemmat keinot eivät riittäneet.

Esoteerisen eli muilta salatun tiedon hallussapito ja sen käyttäminen maagisesti rituaalein ja riitein on taannut yhteisöllisen aseman rituaalispecialistina, jota on kutsuttu eri nimityksillä eri aikakausina ja eri kulttuureissa. Rituaalispecialistin toimintaa on voitu säädellä laeilla, joiden avulla tiedon hankkimista esimerkiksi kuolleilta on pyritty estämään. Usein magiaan liittyvät lait paljastavat yhteisön arvoja ja moraalikäsitteitä myös suhteessa magian harjoittamiseen. Säännöt ja lait määrittelevät sitä, millaisen henkilön uskottiin olevan kykenevä magian toimiin. Voimakkaat tunteet, kuten viha, kateus ja mustasukkaisuus, ymmärrettiin syiksi sille, miksi joku halusi vahingoittaa toista magian keinoin (ks. esim. Gaskill 2010, 45). Noituudella vahingoittaminen liitettiin nimenomaisesti naisen eri elämänvaiheisiin, oli kyse sitten naimattomasta nuoresta työstä, synnyttävästä naisesta tai vaihdevuodet ohittaneesta vanhemmasta naisesta (Gaskill 2010, 73).

Historioitsija Jari Eilola (2003, 83) on jakanut magianharjoittajat esimodernin ajan aineistossa kolmeen eri kategoriaan sen perusteella, millaista taikuutta kirjalliset lähteet ovat kertoneet heidän harjoittaneen. Näistä ryhmistä ensimmäiseen kuuluivat ihmiset, jotka osasivat yksinkertaisia kotitalouksissa tarvittavia taikoja. Toiseen ryhmään kuuluivat rituaalispecialistit, jotka osasivat parantavia rituaaleja ja loitsuja. Heidän lisäksi parantavia taikoja osasivat tehdä varsinaiset tietäjät, joilla oli hallussaan mittava määrä myyttistä tietoa. Koska erilaisia magianharjoittajia ja -osaajia oli niin paljon ja heillä kaikilla oli hieman toisistaan eroavat taustatiedot ja omanlaiset maailmankuvansa, voi nykypäivän tutkijan olla vaikea sijoittaa menneisyyden magianharjoittajia minkään tietyn kattokäsitteen, kuten noita tai tietäjä, alle (ks. esim. de Blécourt 1994, 296).

Tietäjät rituaalispecialisteina

Hyvin taitavaa ja erikoistunutta magian harjoittajaa on suomalaisessa, karjalaisessa ja inkeriläisessä perinteessä kutsuttu tietäjäksi, mutta myös muunlaiset kutsumanimet, kuten myrrysmies, velho tai noita, ovat olleet käytössä eri alueilla. Pelkän nimityksen perusteella voi olla vaikeaa hahmottaa, millaista noituutta tai taikuutta henkilön on uskottu harjoittaneen. Rituaalispecialisteja tarvittiin tarinaperinteen perusteella muun muassa erityisesti vaativammin parannettavissa olevien ja noituudella aiheutettujen tautien parantamiseen, nostamaan seksuaalista viehätysvoimaa ja onnea, löytämään kadonneita ihmisiä ja eläimiä sekä päästämään heitä metsänpeitosta, harjoittamaan vahingoittavaa magiaa, ennustamaan tulevaisuutta ja tunnistamaan varkaita. (Kouvola 2023, 23; Karlsson 2022, 30; Stark 2007; Piispanen 2009, 148–150.)

Tietäjät voidaan määritellä rituaalispecialisteiksi, jotka käyttivät edellä mainittuihin tarkoituksiin sekä vuorovaikutukseen tuonpuoleisen kanssa kalevalamittaisia kommunikatiivisia loitsurunoja osana riittejä sekä harjoittivat rituaaleja muuntuneessa tietoisuudentilassa. Tietäjän taidot periytyivät usein saman suvun sisällä. Tietäjän osaamisen ytimessä oli hänen myyttinen tietonsa erilaisten olentojen ja elementtien synnystä. Tämä tieto tulee esille loitsuissa, erityisesti syntyloitsuissa. (Karlsson 2022, 29; Tarkka 2013, 105, 111 ja 125–127.) Rituaalispecialistin, kuten tietäjän, roolista yhteisössään piirtyy moniulotteinen kuva riippuen käytetystä lähdeaineistosta. Myyttisen tiedon osaamisen lisäksi tietäjät ovat esiintyneet tarinaperinteessä eri puolilla Suomea rooleissa, joissa he korjaavat jonkin poikkeuksellisen ja yhteisön tasapainoa järkyttäneen tilanteen oikeanlaiseksi, esimerkiksi pirun mellastuksen, tai he ratkaisevat toiminnallaan muunlaisen pulman tai vaikean tilanteen. (Piispanen 2009, 114 ja 119–120.)

Tietäjillä oli muita vahvempi luonto, jonka he nostattivat vahvistaakseen itseään esimerkiksi rituaalia varten. Luonnon käsite on olennainen osa tietäjäperinnettä. Termillä tarkoitetaan eräänlaista sisäistä voimaa, joka on ihmisissä ja joka selittää sen, miksi toiset ovat voimakkaampia käyttämään taikuutta hyväkseen. Luonto voi olla pehmeä tai kova, ja sitä

pystyi halutessaan taitojen niin salliessa keventämään tai vahvistamaan. Voimakkaiden tunteiden, kuten aggression, avulla luontoa pystyi nostatamaan. (Stark 2006, 262–266.) Hampaiden nähtiin olevan vahvin osa ihmiskehoa, sen takia hyvällä taikojalla tuli olla kaikki hampaat tallella (Stark 2006, 306–314).

Yleisesti oman kehon ja ympäristön väliset rajat koettiin suomalais-karjalaisella alueella häilyviksi, jolloin maaginen sairaus tai muu vihamielisyys ylitti kehon rajat helposti, jos niitä ei ollut suojattu tarvittavin riitein. Kun jotakin poikkeuksellista tapahtui, kuten äkillinen sairastuminen, rakastavaisten kyllästyminen toisiinsa tai lapsen itkeminen tavanomaista pidempään ja tiuhempaan, pidettiin sitä noituuden piiriin kuuluvana asiana. Noituuden alkulähteenä oli jokin pahantahtoinen voima, joka saattoi olla toinen ihminen tai jokin epäinhimillinen taho. (Stark 2014, 126–127.) Arkipäivän tasapaino oli järkkynyt, ja sen korjaajaksi tarvittiin tavanomaisia taikakeinoja monimutkaisemmat taidot omaavaa tietäjää.

Parantaminen on ollut yksi tärkeimmistä magianharjoittajan tehtävistä vuosisadasta toiseen. Eräs syy tietäjäperinteen pitkäikäisyydelle erityisesti Karjalassa oli etäisyys virallisiin tahoihin, kuten kirkkoon, joka ei näkynyt kylien arjessa vakituisesti. Toinen merkittävä syy oli lääkäriverkoston hajanaisuus ja lääkäreiden palveluiden kalleus. (Tarkka 2013, 38–39; Piela 2006, 293.) Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut sitä, että ihmiset olisivat ensisijaisesti pyrkineet lääkärin puheille, sillä paikalliset parantajat jakoivat yleisesti ottaen saman maailmankuvan ja tautien selityksen kuin heidän asiakkaansakin.

Tässä teoksessa Siria Kohonen ja Tuukka Karlsson tarkastelevat maallikoiden ja tietäjien eli rituaalispecialistien näkemysten välisiä jännitteitä suomalais-karjalaisessa kontekstissa 1800-luvun loppupuolella. He nostavat esiin näiden tahojen käsityksiä loitsuista ja niiden esitysteksteistä sekä osoittavat, että myös maallikoiden ymmärrys sanamagiasta oli erittäin monipuolista. Luku valottaa näin uudesta näkökulmasta suomalaisen loitsututkimuksen historiaa.

Magia käytäntönä: sanoista materiaalisuuteen

Edellä on käynyt ilmi, että maagisia rituaaleja on harjoitettu erilaisissa yhteisöissä ja että näihin maagisiin rituaaleihin kuuluu tiettyjä tietoja ja taitoja. Maagisista rituaaleista on olemassa kuvauksia, ja niitä ovat voineet havainnoida myös antropologit kenttätöissään. Magian voi nähdä sosiokulttuurisena käytänteenä, ja rituaalit koostuvat yleensä sekä verbaalisesta että materiaalisesta osuudesta.

Maagisia sanoja voi lausua, lukea tai kirjoittaa, ja niillä pyritään muuttamaan maailmaa. Näitä sanakaavoja kutsutaan suomenkielisessä tutkimuksessa yleisesti loitsuiksi, vaikka Suomessa ja Karjalassa loitsuja taitavat ihmiset käyttivät useammin termejä *sanat* tai *luvut* (Siikala 1992, 65). Loitsun käsite on yhtä haastava määrittellä kuin magia, sillä se kattaa monenlaisia tekstejä ja käytäntöjä. Loitsut kuuluvat sekä kirjalliseen että suulliseen perinteeseen, ja niitä löydetään niin keskiajan käsikirjoituksista kuin suullisen perinteen arkistoista. Loitsujen moninaisuus on kiinnostanut eri alojen tutkijoita ja kansainvälinen loitsututkimus on kukoistanut 2000-luvun alusta lähtien. (Ks. esim. Roper 2004; Kapaló ja muut 2013; Pócs 2019.)

Loitsuja on pyritty määrittelemään yhtenäisenä genrenä eli suullisen tai kirjallisen perinteen lajina muun muassa vertaamalla niitä muihin läheisiin tekstityyppeihin. Magian ja uskonnon välinen jännite näkyy myös sanamagian tapauksessa, sillä loitsut on usein eroteltu rukouksista. Jälkimmäiset on liitetty kristinuskoon, kun taas edelliset esikristillisyyteen tai pakanuuteen, mutta molemmilla on voinut olla samankaltainen funktio. Tämä eronteko ei siis välttämättä vastaa yhteisön jäsenten käsityksiä, vaan on enemmän tutkijoiden kehittämä rakennelma, jota viimeaikainen tutkimus on tarkastellut kriittisesti. (Fisher 2016; Kapaló 2011; Gay 2004.)

Suomalais-karjalaisten loitsujen tutkimuksella on pitkät perinteet folkloristiikassa. 1800-luvulla suullisen perinteen kerääjät kirjoittivat ylös eppisten ja lyyristen laulujen lisäksi myös monia loitsutekstejä Suomesta ja lähialueilta, etenkin Karjalasta ja Inkeristä. Suurin osa loitsuista ja muista kerätyistä runoista noudattaa samaa runomittaa eli nelipolvista trokeeta, jota anakronisesti kutsutaan kalevalamitaksi

(ks. keskustelua termistä Kallio ja muut 2017). Runsasta loitsuaineis-
toa on sitemmin arkistoitu ja julkaistu Suomen Kansan Vanhat Runot
-lähdejulkaisussa sekä verkkotietokannassa² ja loitsuja on pyritty luo-
kittelemaan erilaisten kriteerien mukaan. Länsisuomalaiset loitsut ovat
useimmiten lyhyempiä ja yksinkertaisempia kuin itäsuomalaiset ja kar-
jalaiset loitsut, jotka voivat olla jopa muutaman sadan säkeen pituisia.
Aikanaan, 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa, maantieteellis-his-
toriallisen menetelmän edustajat pyrkivät kartoittamaan runojen alkue-
perää ja leviämistä. (Krohn 1917; ks. esim. Frog 2013.) Vuosien varrella
tutkimusparadigmat ovat muuttuneet, ja loitsuista kiinnostuneet folklo-
ristit keskittyivät 1950-luvulta lähtien enemmän loitsujen esityskonteks-
tiin. Parannusloitsut nähtiin parantamisnäytelmän osana (Hako 1956;
Hautala 1960). Loitsut esitettiin aina tiettyssä tilanteessa, jotta saataisiin
aikaan tiettyjä muutoksia maailmassa. Anna-Leena Siikala (esim. 1992)
on perusteellisesti tarkastellut tietäjän instituutiota ja loitsuja tietäjän
kommunikaatiovälineenä tuonpuoleisen kanssa.

Mistä siis tulee loitsujen voima? Mihin sanojen tehokkuus perustuu?
Englantilainen filosofi J. L. Austin kehitti puheaktiteorian, jonka mu-
kaan sanoilla tehdään asioita. Performatiiviset lausumat, kuten lupauk-
set, jotka lausutaan aina tiettyssä kontekstissa, luovat todellisuutta, aina-
kin sosiaalisessa maailmassa. (Austin 1962; Pihlström 2009.) Austinin
tutkimat lausumat kuuluvat arkiseen elämään ja kielenkäyttöön eivätkä
magian piiriin, mutta ne osoittavat, että sanojen voima ulottuu monille
ihmiselämän alueille. Loitsun kieli eroaa tavallisesta, arkisesta kieles-
tä. Vertaus- ja kielikuvat ovat arkipäiväisiä tehokeinoja kielessä, mutta
taikuudessa asioiden yhteydet ovat vahvemmat. Useissa kulttuureissa
loitsut pohjautuvat käsitykseen, että sanoilla on itsessään voimaa, kun
ne lausutaan ääneen. Asian nimeäminen on jo usein vahva teko. Tuon-
puoleisia toimijoita puhutellaan, heitä kutsutaan paikalle tai heitä ma-
nataan käyttämällä eri rekistereitä (Karlsson 2022). Sanoilla on myös
materiaalinen olemus, ja niitä voidaan esimerkiksi loihtia voiteeseen,
jota käytetään parannusriitissä (Piela 2007; Baiburin 2003). Siksi loit-
sun sanojen jakaminen ulkopuoliselle voi olla vaarallista ja niitä on

2 Ks. <https://skvr.fi/>.

hyvä pitää salaisena tietona (ks. esim. Frog 2019). Loitsuissa voi esiintyä myös kommentteja loitsijalta, joka esittää lausumiensa sanojen voiman jumalallista tai yliluonnollista alkuperää (esim. Tarkka 2005, 92–95).

Maagisten rituaalien materiaalisuus eli aineellinen puoli on toinen merkittävä osa magiaa. Erilaiset taikaesineet eli rituaaleissa käytetyt, voimallisina pidetyt esineet esiintyvät usein rituaalien keskeisinä osina. Rituaalissa käsiteltävien esineiden lisäksi myös esimerkiksi rituaalispecialistin vaatetus voi olla merkittävä. Myös taikojan ja mahdollisten muiden rituaaliin osallistujien kehot aisteineen ovat magian aineellisuutta. Näiden lisäksi ne paikat, joissa rituaaleja suoritetaan, ovat usein tärkeitä rituaalin aineellisia ulottuvuuksia. Rituaaleissa suosituissa esineissä ja paikoissa on paljon laajasti tunnettuja piirteitä. Esimerkkeinä voidaan mainita teiden risteykset, lähteet ja hautausmaat, jotka ovat ainakin yleiseurooppalaisia, elleivät jopa yleismaailmallisia, maagisten rituaalien suorituspaikkoja. Samoin esineistä esimerkiksi suurten petoeläinten kulmahampaat, erilaiset kivet, jalometallit, fossiilit ja kivikautiset kivityökalut toistuvat voimallisten esineiden joukossa ympäri maailmaa. Materiaalisuuden tutkimus on viime aikoina lisääntynyt niin antiikin magian kuin myöhempienkin aikojen tutkijoiden joukossa (esim. Wilburn 2012; Boschung & Bremmer 2015; Houlbrook & Armitage 2015).

Materiaalisuuteen kuuluvat myös loitsut, silloin kun ne on kirjoitettu ylös. Kirjoitettuja maagisia ohjeita ja loitsuja on jaettu harvoille ja valituille ja niitä on poltettu vaarallisina ja vahingollisina. Kirjainten ja sanojen merkitys ja voima muuttaa asioita liittyvät vahvasti esimerkiksi juutalaisuuteen ja kabbalismiini. Kirjoitettujen loitsujen käyttö eri tarkoituksiin on hyvin vanhaa. Jo 500-luvulta ennen ajanlaskua on löydetty nahanpaloille kirjoitettuja loitsuja (Hanegraaff 2016). Myös vanhin tunnettu karjalainen loitsu on Novgorodista löytynyt, 1200-luvun alkupuoliskolla tuohenpalaan riimukirjoituksella kirjoitettu jumalannuolen (salama?) vala (Haavio 1964).

Ajanlaskun alun molemmille puolille ajoittuva egyptiläinen, enimmäkseen kreikankielinen papyruskokoelma (*Papyri Graecae Magicae*, PGM), joka sisältää loitsuja, rituaalien ohjeita ja taikaesineiden reseptejä, on ollut eurooppalaisen antiikin ajan magian tutkijoiden erityishuomion kohteena (esim. Edmonds 2019). Myöhemmin keskiajalla suurin

osa magiateksteistä kirjoitettiin kirkon piirissä, erityisesti luostareissa. Myös lääketieteen harjoittajat kirjoittivat ja lukivat magiatekstejä. Magia ja kristinusko kulkivat limittäin. Esimerkiksi Ave Maria tai Isä meidän -rukouksia saatettiin käyttää maagisina välineinä. Raamatusta saatettiin etsiä satunnainen tekstikohta ja tulkita se vastaukseksi kysymykseen. Jotta kai kristilliset esineet, kuten pyhäinjäännökset, krusifiksit ja amuletit, olivat ahkerassa käytössä. (Hanegraaff 2016; Mansikka & Mahlamäki 2020.)

Kirjoitetut loitsut ja maagisten rituaalien ohjeet ovat ensisijaisesti luku- ja kirjoitustaitoisten henkilöiden saavutettavissa, vaikka kirjoitus on usein voinut olla lukutaidottoman mielessä jopa ihmeellisempi asia kuin sellaiselle, joka ymmärtää kirjoitetun merkitykset. Kuitenkin maagisten kirjojen ja käsikirjoitusten ajatellaan usein olevan osa oppinutta magiaa eli kirjallisen kulttuurin taitavan yläluokan harjoittamaa magiaa. Kirjapainotaidon kehittymisen jälkeen Euroopassa levisi laajasti niin kutsuttu *grimoire*-kirjallisuus. Grimoiret ovat yleensä loitsujen tai muiden taikuuteen, ennustamiseen tai henkien kutsuun liittyvien tekstien kokoelmia. Tunnetuimmat grimoire-kokoelmat kulkevat nimillä Kuudes ja seitsemäs Mooseksen kirja tai Musta Raamattu.

Tässä teoksessa Sonja Hukantaipaleen luku pureutuu Suomen museokokoelmissa säilytettävien, 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun kansanomaisten taikaesinekokoelmien erityispiirteisiin. Luvussa pohditaan toisaalta esineiden roolia niitä käyttäneiden ihmisten toimissa, toisaalta museoesineinä. Ilona Tuomen luku puolestaan nostaa esille yhden kansanomaisen taikaesinetyypin, sammakkoarkun, ja sen roolin Tuusniemen ”taikurin” Vupeksen laajassa osaamisessa. Tietyt eläinlajit nousevat taikuudessa usein esiin, ja sammakko on yksi näistä kansainvälisestikin tunnetuista taikaeläimistä.

Nykymagian monimuotoisuus

Sosiologi Max Weber näki 1900-luvun alussa edessään modernin ja rationaalisen maailman, joka oli riisuttu lumouksesta, uskonnoista ja myös magiasta, jotka oli tuomittu katoamaan lisääntyvän

rationaalisuuden, tehokkuuden ja tarkoituksenmukaisuuden tieltä. Hänelle magiasta riisuttu maailma oli sekä saavutus että menetys, sillä maailma ilman magiaa oli maailma ilman tunteita ja ihmetystä. Nykypäivänä kuitenkin monenlaiset uushenkisyyden muodot, kuten manifestointi, astrologia ja tarotkortit, kasvattavat suosiotaan erityisesti nuorten ikäluokkien keskuudessa, ja puhutaan länsimaisten yhteiskuntien uudelleenlumoutumisesta. Maaginen ajattelu, ylikuonnolliset ilmiöt ja fantasiamaailmat kukoistavat ja leviävät erityisesti populaarikulttuurin eri muodoissa. (Gosdan 2020, 28; Partridge 2005; Opas & Mahlamäki 2022.) Monet tutkijat ovatkin kritisoineet Weberin näkemystä lumouksen häviämisestä nostaan esiin sen, miten monella tavalla magia ja esoteria ovat vaikuttaneet Euroopan rationaalisessa ilmapiirissä (esim. Hanegraaff 2003; Josephson Storm 2017). Suuri osa nykypäivän Suomesakin harjoitetusta magiasta asettuu oletettavasti osaksi uushenkisyyden kenttää. Kyse on yksilöllisesti tehdyistä valinnoista, pyrkimyksistä henkiseen kasvuun ja rituaaliperinteiden eklektisyydestä. (Opas & Mahlamäki 2022.)

Vaikka tutkimuksen näkökulmasta uushenkisyyteen kytkeyty monia maagisia käytäntöjä, nykypäivän ihmisten käsitys magiasta liittyy usein myös moderniin seremonialliseen magiaan tai rituaalimagiaan, joka muotoutui 1800-luvun salaseuroissa, erityisesti brittiläisessä Hermetic Order of the Golden Dawn -järjestössä (lyh. Golden Dawn). Se omaksui rituaaleja ja initiaatiojärjestelmänsä vapaamuurariliikkeestä ja asemoitui kristinuskon vastaliikkeeksi hyödyntämällä käänteisesti kristinuskon rituaaleja, symboleja ja metaforia. Golden Dawnin käyttämiin rituaaliteksteihin ja -kaavoihin perustuvat monien nykypäivän rituaalimagiaa harjoittavien järjestöjen, erityisesti Aleister Crowleyen perustaman Thelema-yhteisön, toiminta sekä 1900-luvun loppupuolella Anton LaVeyn perustama Church of Satan ja siitä versonnut Temple of Set. Yksi esimerkki nykypäivän Golden Dawnin perintöä noudattavasta vihkimysjärjestöstä on Tukholmassa toimiva Sodalitas Rosae Crucis -yhteisö. Suomalainen nykypäivän rituaalimagiajärjestö on vaikkapa teosofiasta ammentava Azazelin Tähti. Rituaalimagian järjestöihin liittyy vahva vastakulttuurisuus, niin modernin yhteiskunnan konventioita

kuin valtavirtauskontoa eli kristinuskkoa kohtaan. (Cejvan 2023; Gosden 2020, 23–24.)

Elizabeth M. Butler määrittelee vuonna 1949 julkaistussa *Ritual Magic* -teoksessaan seremoniallisen tai rituaalisen magian pääasialliseksi tarkoitukseksi henkimaailman hallitsemisen. Tämä tapahtuu monimutkaisten ja moninaisten keinojen avulla, jotka vaihtelevat lyhyistä loitsuista (*spells & charms*) pitkiin ja monimutkaisiin seremonioihin, joissa rukoukset tai vetoamukset ovat pääosassa. Tekstien ja rituaalien taustalla on alkemiasta ja astrologiasta tuttu vastaavuuksien maailma, jossa eri planeettojen ja taivaankappaleiden sekä metallien, jalokivien, lintujen, eläinten, kukkien, yrttien, värien ja tuoksujen välillä nähdään olevan luonnollinen vastaavuus, jota rituaalissa pyritään hallitsemaan. (MacWilliams 2012.)

Rituaalimagian tavoitteena on mystinen kokemus, vihkiytyminen ja viime kädessä henkilökohtaisen kokemuksen saaminen jumalallisesta. Mystiseen kokemukseen pääsee käsiksi tai sen voi saavuttaa oppimalla: lukemalla yhteisön oppeihin johdattavia käsikirjoja ja omaksumalla samalla yhteisön tukemana sen opillisen kehyksen (*faith frame*, ks. Luhrmann 1989), tekemällä päivittäisiä meditaatioharjoituksia ja samalla kehittämällä omaa keskittymiskykyään, itsekuria ja reflektiokykyään, saamalla ohjausta kokeneemalta harjoittajalta (joka on sekä roolimalli että motivoija) sekä arvioimalla jälkeinpäin kokemaansa ja oppimaansa yhdessä toisten järjestön jäsenien kanssa. Itse kokemus on kuitenkin jokaisella omansa. Magiayhteisön opit ja tekniikat eivät ole valtavirran hyväksymiä tietämisen tapoja, vaan kyse on enemmänkin kokemuksellisesta tiedosta, joka syntyy paitsi päivittäisessä harjoitusten noudattamisessa myös erityisissä initiaatoriiiteissä ja muissa järjestön rituaalisissa tilaisuuksissa. Initiaatiot muodostavat koulutuksellisen polun asteittaiseen muutokseen ja etenemiseen ryhmän hierarkiassa. (Cejvan 2023.) Samankaltaista initiaatorituaaleissa karttuvaa kokemuksellista tietoa pidetään keskeisenä myös vaikkapa vapaamuurariaatteeseen pohjautuvissa järjestöissä.

Selkeämmin magia kytketään nykypäivänä erilaisiin uuspakanallisiin liikkeisiin, kuten wiccaan. 1800-luvun alussa esitettiin ensimmäistä kertaa ajatus, jonka mukaan noituus pohjautuisi esikristilliseen luonnon-

uskontoon. Idean mukaan noituus ja sitä harjoittavat kultit olisivat säilyttäneet muinaista tietoa, jota kristinusko ei ole turmellut. Vaikka tämä teoria ei ole saanut tukea akateemisesta tutkimuksesta, teki sen kuuluisaksi 1900-luvun alussa kirjoituksillaan folkloristi Margaret Murray (1863–1963), joka osaltaan vaikutti voimakkaasti esimerkiksi feministiseen noituudentutkimukseen ja wicca-yhteisön syntyyn. (Phillips 2023, 6, 13–14.)

Modernin wicca-liikkeen perustajana voidaan pitää Murrayn ajatuksista vaikuttunutta Gerald Gardneria, joka kokosi aineistoa eri lähteistä ja muokkasi opillisen ja rituaalisen perustan wiccalle. Hän halusi elvyttää ja rekonstruoida eurooppalaisen esikristillisen uskonnon. Gardner omaksui myös elementtejä esoteerisesta perinteestä. Myöhemmin wicca on saanut uusia kehittäjiä ja jakautunut eri suuntauksiin ja myös irtautunut Murrayn ja Gardnerin ajatuksista. 1960-luvun alussa wicca levisi Yhdysvaltoihin, ja siellä syntyi 1970-luvun lopulla myös feministisen noituuden muoto, josta käytetään nimitystä *reclaiming*. Se toi noituuteen yhteiskunnallisen ulottuvuuden, joka alkuperäisestä wiccasta puuttui. (Hjelm 2005.) Nykypäivän uuspakanuudessa sekoittuvat erilaiset kansainväliset perinteet yhdistyneinä populaarikulttuurin käsityksiin suomalaisesta muinais- tai kansanuskosta sekä shamanismista. Tämän päivän noita harjoittaa magiaa sillä tavalla kuin itse tahtoo.

Kun 1900-luvun alkupuolella magiaa tutkineet antropologit matkustivat kaukasiin paikkoihin havainnoimaan, nykypäivän magiatutkija löytääkin tutkittavaa omasta lähiympäristöstään ja voi havainnoida vaikkapa arjessa esiintyviä maagisia käytänteitä ja uskomuksia. Moderni ihminen voi sylkäistä kolme kertaa mustan kissan nähdessään, koputtaa puuta tai välttää kulkemista tikkaiden alta. Sateenvarjoakin on hyvä pitää mukanaan, jottei sataisi. Urheilijat saattavat pukea varusteensa aina tietyssä järjestyksessä ja tenttiin lähtijä pukea ylleen onnea tuottavan paitansa. (Esim. Dömötör ja muut 2016; Rudski & Edwards 2007.) Monelle nykypäivän ihmisellekin amuletit, kristallit tai kivet voivat toimia tärkeinä arjen kannattelijoina (ks. esim. Teidearu 2023). Magian harjoittaminen voi olla kaupallistettua ja julkista toimintaa tai tapahtua kodin yksityisyydessä tai erityisissä salaseuroissa. Salaseurojenkaan magia ei jää tutkijoilta

piiloon, sillä rituaalimagiayhteisöjen magian harjoittamista ja vihkimyseremonioita voi tutkia etnografisesta ja autoetnografisesta näkökulmasta haastatteluiden ja osallistuvan havainnoinnin menetelmin (esim. Luhrmann 1989; Granholm 2014; Hedenborg White 2020; Cejvan 2023). Voidakseen tutkia salaisiksi luokiteltuja rituaaleja on tutkijan liityttävä – jos hän ei ennestään ole jäsen – magiaa harjoittavan ryhmän jäseneksi ja ryhdyttävä opiskelemaan rituaalitekstejä ja harjoittamaan päivittäistä mietiskelyä ja maagisten kaavojen opiskelua. Nykypäivän maagisia käytäntöjä ja magian harjoittamista tutkivan onkin reflektoitava huolellisesti omaa suhdettaan tutkittavaan aiheeseen ja yhteisöön.

Nykymagian muotoja käsittelevät tässä kokoelmassa Boris Branderin, Mila Santalan ja Katriina Marjamäen sekä Marko Nenosen ja Daria Kuznetsovan tekstit. Boris Branderin luvussa tarkastellaan 1930-luvun Tattarisuon tapausta. Keskiöön nousee noitapiirin johtaja Vilho Kallio, Noita-Kallio, jonka toimijuudessa suomalainen kansanomaisen tietäisyys yhdistyi eurooppalaisen oppineen magian grimoire-traditioihin. Erilaisen perinteiden yhdisteleminen on yleinen ilmiö, joka näkyy erittäin selkeästi Branderin määrittelemässä vernakulaarissa rituaalimagiassa.

Mila Santala ja Katriina Marjamäki tarkastelevat nykypäivän magian materiaalisuutta. He ovat havainnoineet vuosittain järjestettävillä pakannallisilla syysmessuilla, joilla korostuu nykymagian kaupallisuus. Tämä ei tietenkään ole yllättävää, sillä kyse on nimenomaan messuista, joilla erilaiset kaupalliset toimijat tarjoavat sekä palvelujaan että erilaisia artefakteja, kuten tarotkortteja, unisieppareita tai ”entisistä oravista” jauhettua luujauhoa: monenlaisia materiaaleja, joista messukävijät saavat vapaasti valita inspiraation lähteitä. Nykypäivän messut ovat tapahtuma, jossa magia asettuu osaksi uushenkisyyden moninaista kenttää mutta myös osaksi populaarikulttuuria, sillä moni messukävijä pukeutuu tapahtumaan cosplay-henkisesti vaikkapa haltijaksi.

Marko Nenosen ja Daria Kuznetsovan luvussa pohditaan uushamanismin ja uushenkisyyden suhdetta. Heillä on vertaileva tutkimusote, jonka avulla he tarkastelevat shamanismiin liittyviä asenteita sekä Venäjällä että Suomessa – erilaisissa poliittisissa konteksteissa. Venäläiset shamaanit tarjoavat terapeutista keskustelua ja neuvontapalveluita, ja

heidän toimintansa perustuu yhteisön perinteisiin, kun taas Suomessa nähdään enemmän eklektisyyttä yksilöiden toiminnassa.

Magian representaatiot taiteessa

Nykypäivän maagiset rituaalit pohjautuvat useaan lähteeseen ja löytävät vaikutteita muun muassa populaarikulttuurista, jossa esitetään maagisia elementtejä ja toimijoita. Nykykirjallisuudessa fantasia on yleinen ja suosittu genre, jossa erilaiset perinteet voivat sekoittua mutta viittaavat usein myös yhteiseen kulttuuriseen muistiin. Fantasiakirjallisuus ja historialliset romaanit mutta myös muut kulttuuriset tuotokset, kuten elokuvat ja tv-sarjat, rakentavat usein tietynlaisen kuvan kuvitellusta keskiajasta, mitä ilmiötä kutsutaan tutkimuksessa *medievalismiksi* (ks. Mäkelä 2021; Dell 2011). Samanlaisia stereotyyppioita näkyy näiden tuotosten rakentamisessa maailmoissa: sota ja väkivalta kulkevat usein käsi kädessä magian ja noituuden kanssa.

Tarinoita velhoista, noidista sekä yliluonnollisista esineistä ja olioista on kuitenkin kerrottu kautta aikojen, ja esimerkiksi monissa ihmesaduissa sankari joutuu taistelemaan yliluonnollisia voimia vastaan tai käyttämään maagisia esineitä. Grimmin veljekset kiinnostuivat 1800-luvulla kansan sepittämistä ihmesaduista, ja folkloristit ympäri maailmaa ovat keränneet kertomuksia, joista löytyy kaikuja myös antiikin ajan tarinoista. (Ks. Apo 2018, 12–60.) Magiaa on esitetty myös kuvataiteessa, aina antiikin keramiikasta keskiajan kirkkomaalauksiin ja modernien symbolistien tauluihin. Osalla kuvista saattaa olla tärkeä rooli myös maagisissa rituaaleissa.

Taideteosten esittämää magiaa voi olla hedelmällistä tarkastella diskurssina pragmaattisen lingvistiikan näkökulmasta. Kyse on magian representaatiosta, jossa näkyvät kyseisen kulttuurin tai toimijan käsitykset ilmiöstä ja jolla voi olla erilaisia tarkoituksia esityskontekstissaan. Taideteokset voivat esimerkiksi ylläpitää tai päinvastoin kyseenalaistaa vallitsevia näkemyksiä magiasta, uskonnosta tai tieteestä sekä näihin liittyviä valtarakenteita. Magiadiskursseja on voinut käyttää poliittisena työkaluna. Esimerkiksi keskiajan islantilaisia saagoja tutkinut Nicolas

Meylan (2014) katsoo, että magialla oli 1300- ja 1400-lukujen kirjallisuudessa kumouksellinen funktio kuninkaiden valtaa vastaan.

Magia ei kuitenkaan ole pelkästään vakava asia. Sillä voi myös olla viihteellistä arvoa: se kiehtoo, se pelottaa, se naurattaa. Magia voi olla itsessään taiteenlaji. Modernia esittävää taikuutta kehitti 1800-luvulla muun muassa ranskalainen Jean Eugène Robert Houdin (ks. esim. Jones 2008). Taikataiteilijat olivat suuressa suosiossa 1800-luvun loppupuolella. He loivat esityksissään illuusion yliluonnollisista tapahtumista, joilla he lumosivat yleisönsä. Taikatempujen onnistuminen on yleensä kiinni taikurin simuloinnin ja salaamisen taidoista ja esityksen viehätys syntyy esiintyjän tiedon ja yleisön tietämättömyyden välisestä jännitteestä. Taikurin esittämässä illuusiossa rajat tieteen, taiteen ja magian välillä ovat häilyviä. (Ks. esim. Smith 2015; Macknik ja muut 2008.) Tällaisten esitysten suosio jatkuu edelleen nykymaailmassa, sillä esimerkiksi sosiaalisessa mediassa näkyy usein videoita, joissa taikuri esittää tempun, jonka salaisuuksia pyritään paljastamaan ja näin purkamaan jännitettä.

Tämän teoksen kolmessa luvussa paneudutaan magian taiteellisiin representaatioihin. Janika Aho ja Katja Fält tarkastelevat myöhäisen keskiajan kirkkomaalauksia, joissa kuvataan naisia valmistamassa voita yhteistyössä pahoilaisten kanssa. Kuvissa on useita viittauksia paheksuttavaan seksuaalisuuteen noitanaisten ja pahoilaisten välillä, mahdollisesti myös humoristisessa mielessä. Moraliteettikuvien ensisijaisena tarkoituksena oli muistuttaa hyvästä ja pahasta. Maalausten kristillinen ikonografia käytti yhteisön perinteitä moraalisen tavoitteen näkökulmasta. Osoittamalla noitien toiseutta oli mahdollista korostaa kristilliseen yhteisöön kuulumista.

Pauliina Räsänen luku taikataiteilija Pauline Schmidistä pohjautuu sekini sukupuolihistorialliseen näkökulmaan. Luvussaan Räsänen tarkastelee Schmidin Suomen-kiertuetta 1880–1890-luvuilla muun muassa taikataiteilijan numeroita esittävien lehtimainoksien avulla. Räsänen esittää, miten naistaiteilijat neuvottelivat erilaisten sukupuoleen liittyvien stereotyyppien ja ennakkoluulojen kanssa: porvarillinen naisideali saattoi olla ristiriidassa kiertelevän elämäntyylin kanssa ja siten vaikuttaa naistaiteilijoiden uraan.

Merja Leppälähden luvussa taas tarkastellaan magian ja lumoutumisen muotoja nykypäivän populaarikulttuurissa, josta voidaan käyttää myös Christopher Partridgen (2005) tutkimukseen lanseeraamaa käsitettä *okkulttuuri*. Leppälähti lukee tuoretta kotimaista fantasiakirjallisuutta, josta löytyy myös viittauksia kansanomaisen magian käytänteisiin, kuten loitsujen käyttöön arkisten toimien onnistumisessa sekä erityisiin toimijoihin, joilla on taikavoimia käytössään ja jotka opettavat romaanin päähenkilölle taitojaan. Jännitystä tai huumoria syntyy, kun loitsu syystä tai toisesta epäonnistuu, esimerkiksi sen vuoksi, että taikasanat lausutaan väärin tai puutteellisesti.

Lopuksi

Käsillä oleva teos kokoaa yhteen suomalaisten magia- ja noituustutkijoiden viimeisintä tutkimusta. Katsauksesta nähdään, että suomalainen magiatutkimus on laaja-alaista ja käsittelee aiheita toiseuttamisesta kehollisuuteen, aineellisista esineistä naistaikureihin. Kiinnostus magiaa ja sen ilmiöitä, kuten noituutta ja taikuutta, kohtaan on viime vuosina kasvanut niin tieteentekijöiden kuin suuren yleisön parissa. Tämä on näkynyt esimerkiksi Ylen sarjatuotannossa ja kustantamojen uutuuksiluetteloissa. Magia näkyy niin videopeleissä, elokuvateattereiden valkokankailla kuin kirjallisuudessa. Jokin arkipäivän pieni taikatempu, kuten puun koputtaminen suurten sanojen jälkeen tai manaus vihreille valoille toimistolle kiiruhtaessa, saattaa näkyä heidänkin arjessaan, jotka eivät muutoin magian nimiin vannoisi. Magia koskettaa meistä jokaista, tavalla tai toisella.

Kirjan luvut johdattavat meidät erilaisiin ympäristöihin eri aikoina. Tapaamme esimodernin ajan norjalaisia kirjoittajia, ihmettelemme savolaisia sammakkokirstuja ja kuningatar Kristiinan hovin alkemistisia käsikirjoituksia. Magian historiankirjoitus ulottuu kuitenkin syvemmälle kuin pinnallisiin kuriositeetteihin. Kirjan luvut ovat kronologisessa järjestyksessä, mutta kaikki yllä esitetyt kysymykset ja aiheet ovat läsnä tavalla tai toisella kaikissa eri teksteissä. Lukujen esiin nostamien tapausten kautta voidaan tarkastella laajemmin niiden taustalla olevia

yhteiskunnallisia teemoja, jotka kertovat oman aikakautensa ajattelutavoista ja arvoista. Kirjan tarkoituksena ei ole tehdä kaikenkattavaa esitystä magiasta, vaan valottaa magian käsitettä eri näkökulmista. Magiaa ymmärretään paremmin, kun sitä tarkastellaan erilaisissa, toisiaan täydentävissä viitekehyksissä.

Nykypäivänä sosiaalinen media ja sen ilmiöt vaikuttavat myös magiatutkimukseen. Noidat ovat kenties verkostoituneempia kuin koskaan jakaessaan oppejaan Instagramissa ja TikTokissa. Eri uskomusperinteiden ja katsomusten käsitykset virtaavat saumattomasti toisiinsa ja limittyvät muodostaen uudenlaisia magianharjoittamisen teorioita ja käytänteitä. Joitakin nykypäivän magianharjoittamisen piirteitä koskettaa keskustelu kulttuurisesta appropriaatiosta. Sen mukaisesti kyseiseen kulttuuriin kuulumattomat henkilöt hyödyntävät toisen kulttuurin uskomusperinteitä esimerkiksi kaupallisesti tai ei-kaupallisesti omaksi edukseen. Magian nykykäytössä esimerkiksi sana ”shamaani” ja siihen liittyvät harjoitustavat ovat olleet suurennuslasin alla. Sana ”shamaani” pohjautuu Siperian alkuperäiskansan evenkien kieleen, jossa se tarkoittaa rituaalispecialistia, joka muun muassa parantaa. Yleisessä kielenkäytössä shamaani on kuitenkin alkanut tarkoittaa hyvin erilaisia rituaalispecialisteja, joilla ei ole suoranaista yhteyttä sanan alkuperäiseen käyttötarkoitukseen. (Kouvola 2023, 31–32.)

Nykypäivän magian ilmenemismuodot osoittavat, että taikuu ei ole hävinnyt yhteiskunnastamme. Edelleenkin noidat saavat vastaanotoilleen asiakkaita ja omassa elämässään magiaan uskomaton saattaa iltapuhteinaan ampua tulipalloja käsistään videopelihahmona. Käsitteenä magia soveltuu monenlaiseen toimintaan ja tulee olemaan osa ihmisyyttä sekä ihmisten välistä vuorovaikutusta jatkossakin. Tämä teos toivotavasti auttaa lukijoita ymmärtämään laajemmin magian merkitystä ja vaikutusta jokapäiväiseen elämään eri aikoina.

Kirjallisuus

- Ankarloo, Bengt 1971: *Trolldomsprocesserna i Sverige*. Tukholma: Nordiska bokhandeln.
- Apo, Satu 2018: *Ihmesatujen historiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Austin, John L. 1962: *How to Do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Toim. J. O. Urmson & Marina Sbisà. Oxford: Clarendon Press.
- Baiburin, Albert 2003: The Concept of Word in Russian Tradition. Teoksessa Lotte Tarkka (toim.) *Dynamics of Tradition. Perspectives on Oral Poetry and Folk Belief*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 162–170.
- Bailey, Michael D. 2006: The Meanings of Magic. *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1 (1): 1–23.
- Bailey, Michael D. 2018: *Magic. The Basics*. New York: Routledge.
- Baroja, Julio Caro 1992: *Vidas mágicas e inquisición. 1 ja 2*. Madrid: Istmo.
- de Blécourt, Willem 1994: Witch doctors, Soothsayers and Priests. On Cunning Folk in European Historiography and Tradition. *Social history* 19 (3): 285–303.
- Boschung, Dietrich & Bremmer, Jan M. (toim.) 2015: *The Materiality of Magic*. Morphomata 20. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Bourdieu, Pierre 1982: *Ce que parler veut dire*. Pariisi: Fayard.
- Cameron, Euan 2010: *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion 1250–1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Cejvan, Olivia 2023: *Arts and Crafts Divine. Teaching and Learning Ritual Magic in Sodalitas Rosae Crucis*. Lund: Lund Universitet.
- Cimpric, Aleksandra 2010: *Children Accused of Witchcraft. An Anthropological Study of Contemporary Practices in Africa*. Dakar: Unicef/WCARO.
- Davies, Owen & de Blécourt, Willem 2004: *Beyond the Witch Trials. Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe*. Manchester: Manchester University Press.
- Dell, Helen 2011: Nostalgia and Medievalism: Conversations, Contradictions, Impasses, *Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies*, 2, 115–126.
- Dömötör, Zsuzsanna & Ruíz-Barquín, Roberto & Szabo, Attila 2016: Superstitious Behavior in Sport. A Literature Review. *Scandinavian Journal of Psychology* 57 (4): 368–82. <https://doi.org/10.1111/sjop.12301>.
- Edmonds, Radcliffe, G. III. 2019: *Drawing Down the Moon. Magic in the Ancient Greco-Roman World*. New Jersey: Princeton University Press.
- Eilola, Jari 2003: *Rajapinnoilla. Sallitun ja kielletyn määrittelemisen 1600-luvun jälkipuoliskon noituus- ja taikuustapauksissa*. Bibliotheca historica, 81. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Evans-Pritchard, Edward Evan 1937: *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Favret-Saada, Jeanne 1977: *Les Mots, la mort, les sorts. La Sorcellerie dans le Bocage*. Pariisi: Gallimard.
- Fisher, Rebecca M. 2016: Genre, Prayers and the Anglo-Saxon Charms. Teoksessa Kaarina Koski & Frog & Ulla Savolainen (toim.) *Genre – Text – Interpretation. Multidisciplinary Perspectives on Folklore and Beyond*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 137–151.

- Frazer, James George 1922: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Lyhennetty painos. New York: Macmillan.
- Foucault, Michel 1969: *L'Archéologie du savoir*. Pariisi: Gallimard.
- Foucault, Michel 1971: *L'Ordre du discours*. Pariisi: Gallimard.
- Frog 2013: Revisiting the Historical-Geographic Method(s). *RMN Newsletter* 7: 18–34.
- Frog 2019: Approaching Ideologies of Things Made of Language. A Case Study of a Finno-Karelian Incantation Technology. *Фолклористика* (Faculty of Philology, University of Belgrade) 4: 211–257. <https://doi:10.18485/folk.2019.4.1.8>.
- Gaskill, Malcolm 2010: *Witchcraft. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Gay, David Elton 2004: On the Christianity of Incantations. Teoksessa Jonathan Roper (toim.) *Charms and charming in Europe*. Hampshire, New: Palgrave Macmillan. 32–46.
- Geschiere, Peter 2000: *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: The University Press of Virginia.
- Gosden, Chris 2020: *The History of Magic. From Alchemy to Witchcraft, from the Ice Age to the Present*. Lontoo: Penguin Random House.
- Goodrick-Clarke, Nicholas 2008: *The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Graf, Fritz 2001: Excluding the Charming. The Development of the Greek Concept of Magic. Teoksessa Marvin Meyer & Paul Mirecki (toim.) *Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden: Brill. 29–42.
- Granhölm, Kennet 2014: *Dark Enlightenment. The Historical, Sociological, and Discursive Contexts of Contemporary Esoteric Magic*. Leiden: Brill.
- Haavio, Martti 1964: The Oldest Source of Finnish Mythology. Birchbark Letter No. 292. *Journal of the Folklore Institute* 1 (1/2): 45–66. <https://doi.org/10.2307/3814030>.
- Hako, Matti 1956: *Das Wiesel in der europäischen Volksüberlieferung mit besonderer Berücksichtigung der finnischen Tradition*. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Hanegraaff, Wouter J. 2003: How Magic Survived the Disenchantment of the World. *Religion* 33 (4): 357–80. [https://doi.org/10.1016/S0048-721X\(03\)00053-8](https://doi.org/10.1016/S0048-721X(03)00053-8).
- Hanegraaff, Wouter J. 2016: Magic. Teoksessa Glenn Alexander Magee (toim.) *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*. Cambridge: Cambridge University Press. 393–404.
- Hautala, Jouko 1960: Sanan mahti. Teoksessa *Jumin keko. Tutkielmia kansanrunoustieteen alalta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 7–42
- Hedenborg White, Manon 2020: *The Eloquent Blood. The Goddess Babalon and the Construction of Femininities in Western Esotericism*. New York: Oxford University Press.
- Hjeltnes, Titus 2005: *Mitä wicca on?* Helsinki: Like.
- Houlbrook, Ceri & Armitage, Natalie (toim.) 2015: *The Materiality of Magic. An Artifactual Investigation into Ritual Practices and Popular Beliefs*. Oxford: Oxbow.
- Jarvie, Ian C. & Agassi, Joseph 1967: The problem of the rationality of magic. *British Journal of Sociology* 18: 55–74.
- Jones, Graham M. 2008: The Family Romance of Modern Magic. Contesting Robert-Houdin's Cultural Legacy in Contemporary France. Teoksessa Francesca Copa & Lawrence

- Hass & James Peck (toim.) *Performing Magic on the Western Stage. From the Eighteenth Century to the Present*. New York: Palgrave Macmillan. 33–60.
- Josephson Storm, Jason A. 2017: *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Josephson Storm, Jason A. 2021: *Metamodernism. The Future of Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kahlos, Maijastina 2023: *Taikakirja. Magia antiikin Kreikassa ja Roomassa*. Helsinki: Otava.
- Kallio, Kati & Frog & Sarv, Mari 2017: What to call the poetic form – Kalevalameter or Kalevalaic verse, regivärss, runosong, the finnic tetrameter, finnic alliterative verse or something else? *RMN Newsletter* 12–13: 139–161.
- Kapaló, James A. 2011: Genre and authority in the scholarly construction of charm and prayer. A view from the margins. *Incantatio* 1: 79–101. <https://ojs.folklore.ee/incantatio/article/view/19/19>.
- Kapaló, James & Pócs, Éva & Ryan, William 2013: *The Power of Words. Studies on Charms and Charming in Europe*. Budapest: Central European University Press.
- Karlsson, Tuukka 2022: "Come Here You Are Needed": Registers in Viena Karelian Communicative Incantations. Väitöskirja. Helsinki: University of Helsinki. <http://hdl.handle.net/10138/338206>.
- Katajala-Peltomaa, Sari & Toivo, Raisa Maria 2004: Miten lähestyä paha? Tutkimuksen lähtökohtia. Teoksessa Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo (toim.) *Paholainen, noituus ja magia – kristinuskon kääntöpuoli. Pahuuden kuvasto vanhassa maailmassa*. Tietolipas 203. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 9–33.
- Kieckhefer, Richard 1994: The Specific Rationality of Medieval Magic. *The American Historical Review* 99 (3): 813–36. <https://doi.org/10.2307/2167771>.
- Knutsen, Gunnar W. 2006: The End of Witch Hunts in Scandinavia. *Arv. The Nordic Yearbook of Folklore* 62: 143–164.
- Kouvola, Karolina 2023: *Cunning folk as other. Vernacular beliefs about magic users in premodern Swedish-speaking Ostrobothnian rural community*. Väitöskirja. Helsinki: University of Helsinki. <http://hdl.handle.net/10138/353985>.
- Kouvola, Karolina 2023: *Pohjolan noituus: Magian historia Pohjoismaissa*. Jyväskylä: Atena.
- Krohn, Kaarle 1917: *Suomalaiset syntylöitsut. Vertaileva tutkimus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Levack, Brian P. 2006: Themes of Recent Witchcraft Research. *Arv. Nordic Yearbook of Folklore* 62: 7–31.
- Luhrmann, T. M. 1989: *Persuasions of the Witch's Craft. Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge: Harvard University Press.
- McWilliams, Stuart 2012: *Magical Thinking. History, Possibility and the Idea of the Occult*. Lontoo: Continuum.
- Macknik, Stephen & King, Mac & Randi, James & Robbins, Apollo & Teller, John Thompson & Martinez-Conde, Susana 2008: Attention and awareness in stage magic. Turning tricks into research. *Nature Reviews Neuroscience*, 9: 871–879. <https://doi.org/10.1038/nrn2473>.
- Malinowski, Bronislaw 1948: *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Toimittanut Robert Redfield. Boston: Beacon Press.

- Mansikka, Tomas & Mahlamäki, Tiina 2020: Suomalaisen esoterian ja okkultismin juurilla. Teoksessa Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 31–49.
- Mauss, Marcel 2006: *A General Theory of Magic*. Kääntänyt Robert Brain. Ranskankielinen alkuteos 1902. Routledge Classics. New York: Routledge.
- Mencej, Mirjam 2017: How and Why to Talk about Witchcraft? Discourses on Witchcraft and Uses of Bewitchment Narratives in 21st Century Rural Eastern Slovenia. *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion* 53(1): 143–179. <https://doi.org/10.33356/temenos.65139>.
- Meylan, Nicolas 2014: *Magic and Kingship in Medieval Iceland. The Construction of a Discourse of Political Resistance*. Studies in Viking and Medieval Scandinavia, 3. Turnhout: Brepols.
- Middleton, John 2005: Magic. Teoksessa Lindsay Jones (toim.) *Encyclopedia of Religion* 2. p. Vol. 8. New York: Macmillan Reference. 5562.
- Mitchell, Stephen 2011: *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mäkelä, Heidi Henriikka 2021: The Desired Darkness of the Ancient. Kalevalaicity, Medievalism, and Cultural Memory in the Books Niemi and Viiden meren kansa, *Mirator*, 21(1): 24–49. <https://journal.fi/mirator/article/view/102835>.
- Nemeroff, Carol & Rozin, Paul 2000: The Makings of the Magical Mind: The Nature and Function of Sympathetic Magical Thinking. Teoksessa Karl S. Rosengren, Carl N. Johnson & Paul L. Harris (toim.) *Imagining the Impossible. Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*. Cambridge: Cambridge University Press. 1–34.
- Nenonen, Marko 2006: *Noitavainot Euroopassa: myytiin syntä*. Jyväskylä: Atena.
- Nenonen, Marko 2007: *Noitavainot Euroopassa: ihmisen pahuus*. Jyväskylä: Atena.
- Nenonen, Marko & Kervinen, Timo 1994: *Synnin palkka on kuolema. Suomalaiset noidat ja noitavainot 1500–1700-luvulla*. Helsinki: Otava.
- Ockenström, Lauri 2014: *Talismaaneja, tulenliekkejä ja taivaallisen heijasteita. Marsilio Ficinin kuvamagian taustat ja hermeettinen perinne*. Väitöskirja. Jyväskylän yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-5635-6>.
- Oja, Linda 1999: *Varken Gud eller natur. Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*. Tukholma: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Oja, Linda (toim.) 1997: *Vägen till Blåkulla. Nya perspektiv på de stora svenska häxprocesserna*. Uppsala: Uppsala universitet. Historiska institution. <https://urn:nbn:se:uu:diva-49994>.
- Olli, Soili-Maria 2004: Paholainen on minun veljeni. Kirkon ja kansan paholaiskuva uuden ajan alussa. Teoksessa Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo (toim.) *Paholainen, noituus ja magia – kristinuskon kääntöpuoli. Pahuuden kuvasto vanhassa maailmassa*. Tietolipas 203. Helsinkin: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 116–135.
- Opas, Minna & Mahlamäki, Tiina 2022. Johdanto. Teoksessa Tiina Mahlamäki & Minna Opas (toim.) *Uushenkisyys*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 8–48. <https://doi.org/10.21435/tl.275>.
- Otto, Bernd-Christian & Strausberg, Michael (toim.) 2014: *Defining Magic. A Reader. Critical Categories in the Study of Religion*. Lontoo: Routledge.


- Partridge, Christopher 2005: *The Re-Enchantment of the West. Volume 1 Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*. Lontoo: T&T Clark.
- Phillips, Julia Avis 2023: *Witchcraft and the Fourth Estate in Victorian Britain*. Bristol: The University of Bristol.
- Piela, Ulla 2006: Luonto ja muuttuvat maailmat kansanlääkinnässä. Teoksessa Hilikka Helsti & Laura Stark & Saara Tuomaala (toim.), *Modernisaatio ja kansan kokemus Suomessa 1860–1960*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 277–331.
- Piela, Ulla 2007: Parantajan sanat ja taivaalliset voiteet. *Duodecim* 122: 2880–2888.
- Pihlström, Sami 2009: Sanoilla tekeminen – filosofinen näkökulma. Teoksessa Seppo Knuuttila & Ulla Piela (toim.) *Korkeempi kaiku. Sanan magiaa ja puheen poetiikkaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 88. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 13–24.
- Piispanen, Sirkku 2009: *Kansanomainen moraalit. Tutkimus savolaisista ja pohjalaisista uskomustarinoista*. Väitöskirja, Helsingin yliopisto.
- Pócs, Éva (toim.) 2019: *Charms and Charming. Studies on Magic in Everyday Life*. Ljubljana: Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. <https://doi.org/10.3986/9789610502159>.
- Pocock, David 2006: Foreword. Teoksessa Marcel Mauss *A General Theory of Magic*. Routledge Classics. New York: Routledge. 1–8.
- Pohjanheimo, Outi 2014: Oma, oikea usko – toisten väärä taikausko. Maagisen ajattelun rikastuminen ja liioiteltu toiseuttaminen. *Uskonnontutkija – Religionsforskare* 3(1). <https://journal.fi/uskonnontutkija/article/view/64584>.
- Pratchett, Terry 2012: *Muks!* Suomentanut Mika Kivimäki. Englanninkielinen alkuteos 2005. Hämeenlinna: Karisto.
- Raudvere, Catharina 2020: *Narratives and Rituals of the Nightmare Hag in Scandinavian Folk Belief*. Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic. Cham: Palgrave Macmillan.
- Ritner, Robert K. 2001: The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic. Teoksessa Marvin Meyer & Paul Mirecki (toim.) *Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden: Brill. 43–60.
- Roper, Jonathan (toim.) 2004: *Charms and charming in Europe*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rozin, Paul & Millman, Linda & Nemeroff, Carol 1986: Operation of the Laws of Sympathetic Magic in Disgust and Other Domains. *Journal of Personality and Social Psychology* 50 (4): 703–712.
- Rudski, Jeffrey M. & Edwards, Ashleigh 2007: Malinowski Goes to College. Factors Influencing Students' Use of Ritual and Superstition. *The Journal of General Psychology* 134 (4): 389–403. <https://doi.org/10.3200/GENP.134.4.389-404>.
- Siikala, Anna-Leena 1992: *Suomalainen šamanismi*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Smith, Jonathan Z. 2001: Trading Places. Teoksessa Marvin Meyer & Paul Mirecki (toim.) *Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden: Brill. 13–27.
- Smith, Wally 2015: Technologies of stage magic. Simulation and dissimulation. *Social Studies of Science* 45(3): 319–343. <https://doi.org/10.1177/0306312715577461>.
- Stark-Arola, Laura 1998: *Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland*. Helsinki: Finnish Literature Society.

- Stark, Laura 2006: *The Magical Self. Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Stark, Laura 2007: Sorcerers and Their Social Context in 19th–20th Rural Finland. *Arv – Nordic Yearbook of Folklore* 63: 7–29.
- Stark, Laura 2014: Magic and Witchcraft in Their Everyday Context. Childhood Memories from the Nineteenth-Century Finnish Countryside. *Arv – Nordic Yearbook of Folklore* 70: 125–146.
- Teidearu, Tenno 2023: The Material Agency of Crystals in New Spirituality. Significance of Decay and Failure of Materials. *Ethnologia Fennica* 50(1): 168–191. <https://doi.org/10.23991/ef.v50i1.120977>.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja 1990: *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tarkka, Lotte 2005: *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte 2013: *Songs of the Border People. Genre, Reflexivity, and Performance in Karelian Oral Poetry*. *Folklore Fellows' Communications* 305. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters.
- Thomas, Keith 1971: *Religion and the Decline of Magic*. New York: Scribner.
- Toivo, Raisa Maria 2008: *Witchcraft and Gender in Early Modern Society. Finland and the Wider European Experience*. Women and Gender in the Early Modern World. Farnham: Ashgate.
- Turner, Victor 1967: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Lontoo: Cornell University Press.
- Tylor, Edward B. 1891: *Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. Vol. 1. Kolmas, päivitetty painos. Lontoo: John Murray.
- Wilburn, Andrew T. 2012: *Materia Magica. The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain*. Ann Arbor: University of Michigan Press.


Maito, naiset ja paholaiset

Magia Suomen keskiajan kirkkomaalauksissa

Janika Aho

 <https://orcid.org/0000-0002-5327-5214>

Katja Fält

 <https://orcid.org/0000-0002-6172-5377>

Keskiaikaiset kirkkomaalaukset ovat suurin nykyisen Suomen alueelta säilynyt kuvallinen aineisto keskiajan elämästä. Vaikka pääsääntöisesti kirkkojen seiniin ja holveihin maalatut aiheet kuvaavat Raamatun tapahtumia sekä pyhimyksiä, ovat seinämaalausten aiheet hyvin moninaisia ja joukosta löytyy myös arkiseen elämään ja keskiajan rikkaaseen uskomusmaailmaan liittyviä kuva-aiheita. Monissa kuva-aiheissa esiintyy myös magiaan liittyviä käsityksiä ja tapahtumia. Kirkko oli tila, jossa kuvattiin sitä, mikä yhteisölle oli yhteistä ja rajoja määrittävää. Tämä käsitti paitsi uskonnon opetuksellisen sisällön myös keskiaikaisen yhteisön rikkaan kulttuuri- ja tarinaperinteen. Kuva-aiheiden tarinat liittyivät moraaliin, käsityksiin ihmisestä ja yliluonnollisesta, sallitusta ja ei-sallitusta.

Magian määrittäminen keskiajan yhteydessä ei ole yksiselitteistä. Keskiajan tutkimuksessa magia voidaan jaotella niin sanottuun oppineeseen magiaan ja käytännölliseen, arkipäivän magiaan. Erotuksena oppineesta magiasta arkipäivän magia oli käytännönläheistä toimintaa, joka pyrki vaikuttamaan ihmisen omassa elinpiirissä olevaan asiaan.

Tällainen magia oli usein sidoksissa ajatukseen siitä, että ihmisellä on mahdollisuus vaikuttaa ympäröivään maailmaan erilaisilla tavoilla, kuten yrteillä, loitsuilla, amuleteilla ja muilla suojaavilla esineillä tai toimilla. Arkipäiväisen magian tausta-ajatuksena oli usein karkottaa pahaa, turvata hyvä onni elinkeinon harjoittamisessa ja taata harjoittajalleen menestystä (Kieckhefer 1989, 9–11). Tässä luvussa käsittelemme magiaa ja sen kuvauksia ensisijaisesti esimerkkinä tällaisesta arkipäivän magiasta, johon kuitenkin luovat pahaenteisen pohjavireen aiheiden viittaukset oman edun tavoitteluun ja paholaisen apuun. Täten sen oletetut harjoittajat erottautuvat hyvästä kristillisestä käytöksestä.

Meidän päiviimme asti säilyneet Suomen keskiaikaisten kirkkojen seinä- ja holvimaalaukset ovat peräisin myöhäiseltä keskiajalta, 1400-luvun lopusta ja 1500-luvun alusta. Tämä aikakausi oli vilkasta kirkkomaalauksen tuottamisen aikaa. Suuri osa kirkkoja maalanneista ryhmistä oli saanut vaikutteensa ja oppinsa Ruotsin Uplannissa Mälarenin alueella toimineilta mestareilta (Wennervirta 1937, 184; Riska 1987, 144–145; ks. myös Nygrén 1957, 176–178; Nilsén 1986, 9–16; Aaltonen 1999; Hiekanen 2020, 47–48). Mahdollisesti vaikutteita ja ammattilaisia on tullut myös muualta Itämeren piiristä, kuten Baltiasta (Nygrén 1957, 180 ja 187–188; Stigell 1974). Aihe kaipaa kuitenkin lisätutkimusta.

On huomioitava, että keskiaikaisten Suomen alueen kirkkojen maalaukset liittyvät samaan traditioon ja kulttuuripiiriin kuin koko Itämeren alueen katolinen maailma eikä niitä siksi tule ymmärtää paikallisena tai erityisen suomalaisena ilmiönä. Suomen kirkkojen keskiaikaiset maalaukset ovat paikoin toteutustavaltaan vaatimattomampia kuin muut pohjoismaiset vastineensa, mutta kuvien sisältö on sama. Maalareista tai heidän apulaisistaan ei ole säilynyt juurikaan tietoja, mutta maalauksen toteuttamistapaa ja eri tekijöiden kädenjälkeä vertailemalla voidaan analysoida maalariryhmien yhteyksiä toisiinsa (Nygrén 1957, 175–176; Nilsén 1986, 11–16; Riska 1987, 144–146 ja 161–162; Fält 2012).

Tässä luvussa käytämme nimiä Suomi ja Suomen alue viitatessamme *nykyisen* Suomen kattamaan maantieteelliseen alueeseen. Suomea ei varsinaisesti ollut keskiajalla olemassa sen nykyisessä määritelmässä, vaan alue oli joukko Ruotsin kruunun hallitsemia provinssveja, joissa puhuttiin suomea, ruotsia sekä saamea (ks. esim. Tarkiainen 2010).

Eniten keskiaikaisia kirkkojen seinämaalauksia on säilynyt Varsinais-Suomessa, Uudellamaalla sekä Hämeessä eli alueilla, joihin niitä myös keskiajalla eniten toteutettiin. Maalauskokonaisuuksien tekemisestä, tilaamisesta tai tekijöistä ei ole säilynyt kirjallisia lähteitä, eikä aloitettujen maalausprojektien tarkkaa lukumäärää voida tietää.

Tässä luvussa käsittelemme Suomen keskiaikaisten kirkkojen magiaa ja noituutta esittäviä myöhäiskeskiaikaisia ammattimaalareiden maalauksia, jotka on maalattu aikavälillä 1470–1520. Analysoimme kolmea keskiajan lopulta säilynyttä kuvakokonaisuutta: Lohjan, Espoon ja Kalannin kirkoista löytyviä aiheita Varkain lypsy sekä Voin kirnuaminen, joissa kuvataan naisia, paholaisia ja para-olentoja varastamassa maitoa ja kirnuamassa siitä voita yhteistuumin noitakeinoja hyödyntäen. Näistä kuva-aiheista voidaan käyttää yhteisnimitystä maitomagia, sillä niiden keskeinen piirre on maitotuotteiden valmistus ja niiden määrän lisääminen oman edun ja varallisuuden kasvattamiseksi.

Lohjan maalaukset sijaitsevat kirkon asehuoneessa ja ovat peräisin noin vuodelta 1510, kun taas Espoon kirkon noin vuosiin 1500–1510 ajoitetut maitomagian kuvaukset sijaitsevat lounaisnurkan holvissa vastakkaisilla holvivaipoilla. Kalannin kirkon lypsyä ja kirnuamista kuvaavat aiheet ovat varhaisempia, noin 1470-luvulta, ja ne ovat säilyneet vain osittain eli fragmentaarisisa. Jan Wall on tutkinut maidon varastamista käsitteleviä kuva-aiheita väitöskirjassaan *Tjuvmjölkkande väsen* (Wall 1977; 1978). Anna Nilsén on myös käsitellyt tätä kuvaryhmää osana muita moraliteettiaiheita väitöskirjassaan *Program och funktion i senmedeltida kalkmåleri* (Nilsén 1986, 425–426). Ruotsin Uplannissa esiintyviin maitomagiakuviin on keskittynyt Ann-Sofi Forsmark artikkelissaan ”Den tjuvmjölkkande kvinnan” (Forsmark 2003). Maitomagia-aiheita muiden paholaiskuvien ohella Tanskan ja Ruotsin myöhäiskeskiaikaisissa kirkkomaalauksissa on tutkinut Ebba Nyborg teoksessaan *Faenden på väggen* (Nyborg 1979). Suomen aineistoon keskittyen aihetta on käsitellyt magian ja sukupuolen näkökulmasta aiemmin Katja Fält artikkelissaan ”Women and Demons in the Late Medieval Wall Paintings in the Church of Espoo” (Finland) (Fält 2017). Lisäksi Suomen kirkkojen muita paholaisaiheita on tutkinut Helena Edgren (1979; 1983; 1991, 119–140).

Varkain lypsämisen ja siten hankitun maidon kirnuamisen lisäksi maalauksissa saatettiin kuvata myös lentoa Blåkullaan sekä siellä paholaisen kanssa nautittuja kestejä. Nämä magiaan liitetyt kuva-aiheet on kirkkotilassa ryhmitelty samoihin tiloihin muiden moraliteettikuvien oheen. Moraliteettikuvat ovat yhteisnimitys keskiajan kirkkojen kuvatyyppille, jossa esitetään jokin tarina tai kohtaus, jonka avulla kuvan kokija saa käsityksen ja muistutuksen hyvästä ja pahasta eli oikeanlaisesta ja vääränlaisesta toiminnasta. Moraliteettikuvien tarkoitus on ollut myös moraalien pohtiminen ja erilaisten tuntemusten ja reaktioiden herättäminen niiden kokijassa (Melin 2007; Aho 2020, 41–42). Moraliteettikuvissa on kuvattu magian harjoittamisen lisäksi muun muassa juoruamisesta ja turhamaisuudesta varoittavia sekä ihmisen kuolevaisuudesta muistuttavia kohtauksia (ks. esim. Melin 2007; Fält 2017; Aho 2020).

Moraliteettikuvat ovat alkuperältään ja sisällöltään varsin moninaisia, mutta yhteistä tälle kuvien joukolle on se, etteivät ne pohjaa Raamatun teksteihin. Useiden moraliteettikuvien kirjallinen versio on löydettävissä ns. *exemplumeista*, opettavaisista moraalisisistä tarinoista, joita esimerkiksi papit käyttivät apuna saarnojen laatimisessa (Edgren 1979, 54–68; Edgren 1993, 140–141; Melin 2007, 67–72). *Exemplum*-tarinoiden tarkoitus oli arkkityyppisten hahmojen ja allegorioiden avulla kertoa esimerkkejä hyvästä ja pahasta (ks. esim. Lamberg 2014, 142–143). Maidon varastamisen kuvaus taikasäkin tai muun välineen avulla esiintyy sekin myöhäiskeskiajan *exemplum*-kirjallisuudessa (ks. Tubach 1969, nro 5327; Wall 1977, 74–79 ja 85–89; Mitchell 2011, 138).

Maitomagian kuvaukset ovat visuaaliselta sisällöltään kuitenkin tätä moninaisempia. Niiden esikuvat kumpuavat luultavasti sekä suullisesta että kirjallisesta tarinaperinteestä, ja kulttuurisesti ne liittyvät niin esikristilliseen uskomusmaailmaan kuin yleiseurooppalaiseen kristilliseen perinteeseenkin. Ylipäätään moraliteettikuvat, kuten muutkin kirkkojen seinämaalaukset, olivat moniulotteisia eivätkä pelkästään kirjallisen kulttuurin toisintoja visuaalisessa muodossa. Niihin liittyi todennäköisesti myös paljon yhteisesti jaettua oraalista kulttuuria ja multimediaalisuutta: maalaukset muistuttivat saarnoista, tarinoista ja näytelmistä, jotka olivat ihmisille hyvin tuttuja ja maalausten äärellä niitä myös kerrottiin eteenpäin (ks. esim. Gertsman 2010, 45–47; Räsänen 2015, 305–306).

Magiaa ja maidon lypsyä käsittelevät aiheet ovat yleisiä Tanskan, Ruotsin ja Suomen kirkkojen seinämaalauksissa, ja lisäksi niitä esiintyy myös Pohjois-Saksassa (Wall 1977, 22–56; Nyborg 1978, 80–86; Nilsén 1986, 422–426). Näille aiheille ei ole löydettävissä mitään yhtä kirjallista vastinetta, vaan maitoon ja lypsyyn liittyvät perinteet ja maagilliset uskomukset näyttäytyvät moninaisesti keskiaikaisessa kansanperinteessä, lakiteksteissä sekä vielä uuden ajan noituustapausten pöytäkirjoissa (Wall 1977; 1978; uuden ajan tapauksista ks. Hertzberg 1889). Yksi isoimmista lähdeaineistoista maitomagian kuvauksille ovat kuitenkin juuri itse kirkkojen maalaukset, joita on säilynyt runsaasti Pohjoismaista. Ne ovat sisällöltään melko yhteneväisiä, joten kyse on selkeästi laajalle levinneistä ja hyvin yleisistä käsityksistä.

Erityisesti magian harjoittamista kuvaavissa moraliteettiaiheissa on ihmisten ja eläinten lisäksi läsnä paholaishahmo tai useampi. Nämä oliot on kuvattu tyypillisellä kristilliseen ikonografiaan kuuluvalla tavalla: sarvekkaina, hännäkkäinä, eläimenjalkaisina ja -korvaisina, edustaen erilaisia inhimillisen ja eläimellisen sekoittumisen muotoja. Paholaisten kehojen kuvaaminen tällä tavoin epäjärjestyksen muodostamina heijasteli keskiajan käsityksiä paholaisten perimmäisestä olemuksesta, josta puuttuivat loogisuus ja harmonia (Liepe 2003, 200–203; Makhov 2011, 30; ks. myös Mellinkoff 1993; 113–117). Maidon varastamista kuvaavissa kuvissa naiset lypsävät paholaishahmon avustuksella tämän esimerkiksi pidellessä lehmää sarvista kiinni. Voin valmistamisessa paholaiset ovat apuna kirkon äärellä. Myös muissa moraliteettiaiheissa, kuten juurujen levittelyä kuvaavissa aiheissa, paholainen on aktiivinen toimija, joka houkuttelee tekemään ei-toivotun asian tai avustaa sen tekemisessä. Paholaisen läsnäolo on siten selkeä kuvallisen viestinnän keino: kuvassa tapahtuu jotakin ei-toivottua ja hyvän kristillisen elämän ulkopuolelle kuuluvaa (Hundsichler 2011, 55).

Nämä kaikki mainitut esimerkit on kirkkotilassa sijoitettu lähelle muita moraalin tai sopivan käytöksen rajoja käsitteleviä aiheita. Asehuone eli kirkon eteläpuolella sijainnut pääoven eteinen oli hyvin tyypillinen moraliteettikuvien sijoituspaikka. Toinen tyypillinen paikka, jonka esimerkkinä ovat tässä yhteydessä Espoon kirkon maalaukset, oli kirkon länsipääty, jossa sijaitsi kirkon pienempi, toissijainen sisään- ja

uloskäynti. Tällaiset aiheet olivat siis tyypillisesti esillä lähellä kirkon kulkuaukkoja. Sijoittelulle saattaa olla useita syitä. Sisäänkäyntien läheisyys saattoi liittyä rituaaliseen siirtymään; kirkkoon tulija ja sieltä poistuja kulki ikään kuin läpi näistä moraalisisistä esityksistä, saaden samalla muistutuksen niistä evääksi ulkomaailmaan. Toisaalta kuvissa esiintyy sellaisia kohtauksia arkipäiväisestä elämästä, joiden paikka oli luontevasti kirkkotilan ulottuvuuksissa, lähellä arkista maailmaa. Kirkon kuoriosia eli alttarin alue taas oli varattu kristillisen teologian ydinaiheille, kuten maailman luomiselle ja viimeiselle tuomiolle.

Espoon kirkon maalauksista Varkain lypsy sijaitsee pohjoislaivan neljännessä holvissa. Osin fragmentoituneessa maalauksessa nainen on polvillaan maassa ja lypsää sorkkaeläintä. Eläimen vasemmalla puolella seisoo paholaishahmo seuraamassa toimenpidettä. Paholaisen oikea käsi näyttää ikään kuin osoittavan kohti lypsävää naista, ja olennon häntä kiertyy takakautta eteen osoittamaan samaan suuntaan. Eläimen yläpuolelle on kuvattu toinen kuva-aihe, matka Bläkullaan, joka esittää luutamaisella tai pitkävartista kirvestä muistuttavalla esineellä ratsastavaa hahmoa, jonka molemmissa käsissä on pussukat. Matka Bläkullaan liittyi myytiin noitasapatista, jossa – tyypillisesti – naiset matkustivat lentämällä kaukaiselle saarelle tai vuorelle, jossa he suorittivat erinäisiä riittejä ja tekivät sopimuksia paholaisen kanssa. Ajatusrakennelma vihjasi lisäksi, että erityisesti naisten kohdalla yhteys paholaiseen saattoi olla järjestäytynyttä toimintaa. Pohjoismaissa käsitys noitien yhteisistä kokoontumisista tai noitasapatista on jäljitetty noin 1300-luvun taitteeseen, joskaan termiä sapatti ei käytetty keskiajalla. (Ginzburg 1990, 136 ja 212–217; Zika 2003, 293–299; Toivo 2008, 60–61; Mitchell 2011, 118–125 ja 203; Sörlin 2008, 99–124.) Matkaa Bläkullaan tai paholaisen vastaanottoa siellä esiintyy Ruotsin ja Tanskan kirkkojen seinämaalauksissa varsin yleisenä, mutta nämä on eritelty omiksi aiheikseen. Espoon kirkossa luudalla lentäminen on kiinnostavalla tavalla liitetty Varkain lypsyn kanssa samaan kuvaan, jolloin lypsävä nainen yhdistyy erottamattomasti luudalla lentämiseen – ei siis voi jäädä mitenkään epäselväksi, että lypsykuvassa harjoitetaan tavallisen arkiaskareen sijasta magiaa.



Kuva 1. Varkain lypsy, seinämaalaus, noin 1500–1510-luvut. Espoon tuomiokirkko.
Kuva: Janika Aho 2020.



Kuva 2. Voin kirnuaminen, seinämaalaus, noin 1500–1520-luvut. Espoon tuomio-
kirkko. Kuva: Janika Aho 2020.

Samassa holvissa, vastapäätä Varkain lypsyä on kuvattu lisäksi Voin kirnuaminen. Aiheen keskiössä ovat oikealla seisova paljasjalkainen, esiliinaan pukeutunut nainen ja vasemmalla seisova ihmisenkokoinen sarvekas paholainen. Heidän välissään on kirnu, ja paholainen avustaa naista pitämällä kiinni kirnumännästä. Paholaisen häntä kiertyy takaa eteen ja kärki nousee fallosmaisesti eteen. Kaksi eläimen kaltaista olen- toa – *paraa*, jotka ymmärrettiin magiaa harjoittavien ihmisten apureiki – joko juo sangoista tai oksentaa niihin. Maalauksen yläosassa on kuvattu voikasoja, joista kaksi on kolmijalkaisen astian päällä ja viisi lankkumaisella alustalla ylimpänä kuvassa.

Lohjan kirkossa Varkain lypsy ja Voin kirnuaminen on kuvattu samassa maalaukokokonaisuudessa asehuoneen pohjoisseinällä. Varkain lypsy on sijoitettu maalauksessa oikealle. Se esittää sorkkaeläintä lypsävää kyykistynyttä naista, joka vetelee eläimen nisistä maitoa puiseen kiuluun. Eläimen takana seisoo yksisarvinen paholainen ja pitää eläintä sarvesta kiinni. Paholainen on asettanut oikean kätensä nivustensa



Kuva 3. Voin kirnuaminen, seinämaalauk, 1510-luku. Lohjan kirkko. Kuva: Janika Aho 2020.



Kuva 4. Varkain lypsy, seinämaalauk, 1470-luku. Kalanni kirkko. Kuva: Janika Aho 2021.

eteen, ja kuva vihjaa siihen, että pahalainen pitelee kädessään omaa sukuelintään. Sorkkaeläimen alle on kuvattu kettumainen para, joka juo maitoa kiulusta – tai ehkä oksentaa maitoa kiuluun. Vasemmalla maalauksessa on kuvattuna Voin kirnuaminen. Aivan kuten Espoon kirkossa tässäkin kirnu on asetettu naisen ja yksisarvisen pahalaisen keskelle ja molemmat kuvataan työn touhussa. Tämäkin pahalainen kuvataan käsi taittuneena nivusten eteen ja käsi näyttää pitävän pullo-maista esinettä. Asento kuitenkin vihjaa varsin suoraviivaisesti siihen, että tämäkin pahalainen on alun perin pidellyt kädessään sukuelintä. Pullo on ilmeisesti maalattu falloksen peitoksi joskus keskiajan jälkeen (Nilsén 1986, 424; Hiekkänen 2007, 499).

Kalannin kirkon asehuoneessa sijaitsevat osittaisina säilyneet Varkain lypsy sekä Voin kirnuaminen. Nämä maalaukset ovat edellä mainittuja Espoon ja Lohjan maalauksia varhaisemmat, jo noin 1400-luvun jälkimmäiseltä puoliskolta. Varkain lypsy -aiheessa nainen lypsää kyykkyasennossa lehmää, josta paholaishahmo pitelee kiinni. Kuva on ehjä lukuun ottamatta lehmän päätä, joka on osittain kulunut pois. Pahalainen on kuvattuna pitämässä kiinni lehmän sarvista sekä muutenkin koskemas- sa eläimeen ikään kuin sitä rauhoitellen tai paikallaan pitäen, mikä on toistuva sommittelullinen tapa varkain lypsyä kuvaavissa aiheissa. Paholaisella on päässään yksi kierteinen sarvi ja isot eläimelliset korvat, ja se on kauttaaltaan raidallisen karvan tai ihon peitossa.

Heti Varkain lypsyn oikealla puolella on osittaisena säilynyt kuvaus voin kirnuamisesta, jossa huivipäinen nainen ja kaksisarvinen paholaishahmo pitelevät yhdessä kiinni kirnumännästä. Kuva on näkyvissä vain yläosastaan ja on muuten kulunut pois. Vielä tämän aiheen oikealla puolella on esitettyä pöytä ja nainen sen edessä. Maalaus on varsin kulunut, mutta se on mahdollisesti esittänyt voitoppaa muotoilevaa naista ja ehkä paholaista. Näiden lisäksi Kalannin kirkon asehuoneessa sijaitsee aihe, jossa on luudalla tai muulla pitkävartisella välineellä lentävä nainen sekä suuri punainen paholaishahmo, joka istuu vuoren tai kukkulan päällä. Aihe kuvaa matkaa Bläkullaan tai Kyöpelinvuorelle. Tämän aiheen suurella paholaishahmolla on yksi mutkainen sarvi ja suuret, suipot korvat. Bläkulla ja Kyöpelinvuori noitien lennon määränpäänä eivät ole yksiselitteisesti sama asia. Bläkullaan liittyvät uskomukset linkittävät

sen voimakkaasti noitasapattiin. Kyöpelinvuorella ei tätä konnotaatiota ole. (Nenonen 1992, 90–91 ja 310; Nenonen & Kervinen 1994, 160–161; Voltmer-Willumsen 2020, 5.)

Paholaishahmojen kuvaamisen tavasta voidaan yhtäältä luoda yhteyksiä eri kirkkojen maalausten välillä ja toisaalta erottaa maalareita toisistaan. Kalannin kirkossakin on toiminut samassa maalariryhmässä todennäköisesti ainakin kaksi eri paholaishahmoja maalannutta henkilöä. Tämä on havaittavissa erilaisia paholaishahmoja maitomagia-aiheiden ja fragmentaarisen säilyneen, lammasvarkautta kuvaavan moraliteetti-aiheen kesken vertaillen. Lammasvarkaus-aiheen paholaishahmot ovat ulkonäöltään varsin erilaisia kuin maitomagia-aiheen. Paremmin säilynyt, isompi paholaishahmo lammasvarkaan oikealla puolella edustaa tyyppiä, jolla on terävät, kaartuvat sarvet, epämääräisesti aaltoileva kehon muoto sekä purjemaaiset siivet. Molemmat paholaistyytit, sekä purjesiipinen että maitomagia-aiheiden yksisarvinen paholaistyyppi, ovat yleisiä Ruotsin Uplannin kirkkojen maalauksissa. Kalannin kirkon maalaukset voidaan yhdistää Mälarenin alueella toimineisiin uplantilaisiin maalari-ryhmiin (Aaltonen 1999; Hiekkänen 2020, 47–48).

Asehuoneesta jo kadonneet maalausten yksityiskohdat ovat todennäköisesti noudatelleet samoja sommittelun käytäntöjä kuin mitä Uplannin kirkoissa on edelleen löydettävissä. Kyseessä ovat siis varsin yleiset ja laajalle levinneet pohjoismaiset aiheet. Raamatullisia aiheita sekä myös useita moraliteetti-aiheita, kuten elämänpyörää, maalattaessa maalareilla oli apunaan mallikuvia, jotka levisivät myös yksittäisinä graffikanlehtinä sekä varhaisten painettujen kirjojen välityksellä (ks. esim. Nygrén 1957, 181–185; Riska 1990, 143; elämänpyörä-aiheesta ks. Aho 2020, 46).

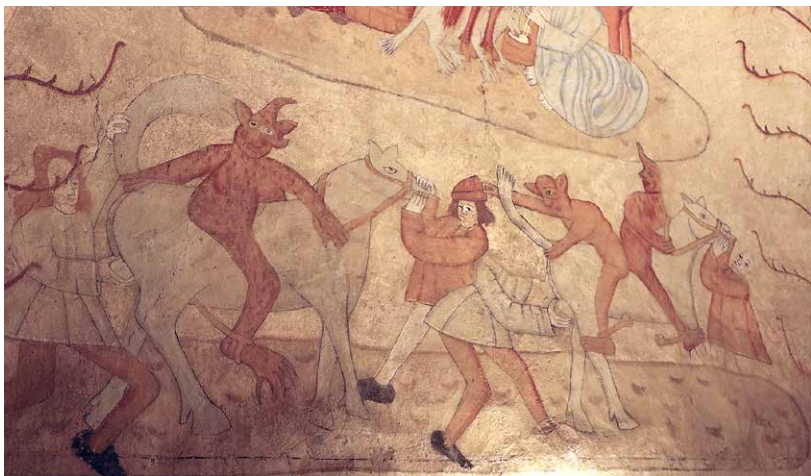
Maitomagia-aiheita ei kuitenkaan tietävästi ole säilynyt muualla kuin kirkkojen seinämaalauksissa. Toistaiseksi avoimeksi kysymykseksi jääkin, mistä maitomagiaa kuvaavien maalausten kuvalliset esikuvat ovat peräisin. Maidon varastaminen maagisin keinoin, yleensä jonkinlaisen säkin tai muun säiliön avulla, on kuitenkin keskiajan kirjallisuudessa 1300-luvulta eteenpäin esiintyvä aihe (Wall 1977, 72–89 ja 211).

Varkain lypsy ja Voin kirnuaminen heijastelevat ja visualisoivat moninaisia magiaan, sukupuoleen, seksuaalisuuteen ja rajoihin liittyviä

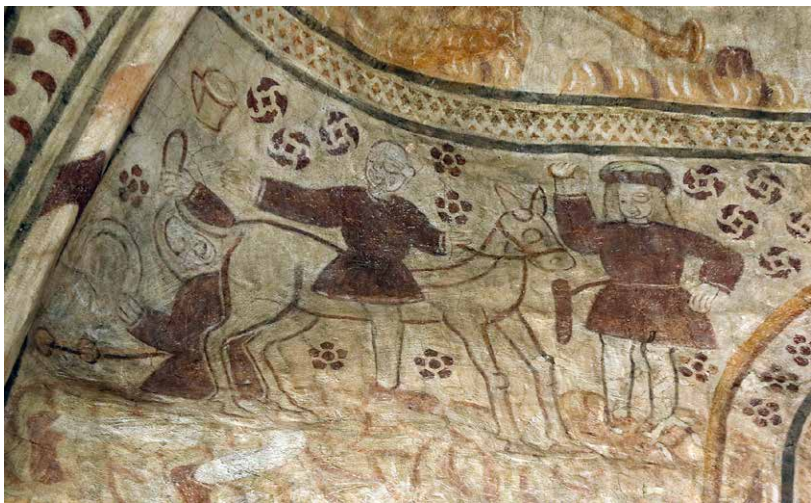
merkityksiä. Kuva-aiheet on liitetty pohjoismaisessa kontekstissa noituuteen (Mitchell 2010, 138–139), jota kirkkotaide toisinsi visuaalisella tasolla. Käsitykset noituudesta yhdistelivätkin kansanomaisia uskomuksia ja kirkon oppeja. Näiden kuva-aiheiden avulla rakennettiin ja ylläpidettiin käsityksiä sukupuolesta ja seksuaalisuudesta sekä kielletyn ja sallitun toiminnan rajoista (Fält 2017). Lypsäminen ja kirnuaminen liittyivät lisäksi voimakkaasti maatalousyhteiskunnan elinkeinoon ja erityisesti naisten rooliin siinä (Forsmark 2004).

Maitomagia-aiheiden sukupuolittuneisuus korostuu myös siten, että myös miehille on varattu oma moraliteettiaiheensa: hevoskauppa. Niin Lohjan kuin Espoonkin kirkossa maitomagian kuvausten välittömässä läheisyydessä on esitetty aihe, jossa miehet tekevät hevoskauppaa ilmeisen juopuneina. Juopuneisuuteen viittaa ainakin Espoon kirkon hevoskauppa-aiheessa ilmaan heitetty olutkolpakko. Tämä on ainoa kirkkomaalausten aihe, jota esiintyy vain Suomessa (Edgren 1985, 70). Hevoskauppa-aiheissa käytännön elämä ja moraaliset opetukset kohtaavat samalla tavalla kuin maitomagian kuvauksissa. Miehet katsovat hevosen suuhun, nostavat eläimen häntää ja puristelevat sen kiveksiä aivan kuin ostotarkastusta tehtäessä. Lohjan kirkossa paholaishahmot auttavat – tai häiritsevät – kaupantekoa (Edgren 1985, 71), aivan kuten maitomagian kuvauksissa paholaiset osallistuvat maidon lypsämiseen ja kirnuamiseen.

Hevoskauppa-aiheen yhteys magian harjoittamiseen ei ole suoraviivainen, mutta erityisesti orihevosiin ja niiden kiveksiin liittyi keskiajan pohjoismaisessa uskomusmaailmassa mielikuva maagisesta yhteydestä miehiseen viriliteettiin, mikä näkyi myös magian harjoittamisen muodoissa (ks. Mitchell 2011, 56). Todennäköisesti hevoskauppa-aihe viittaa kuitenkin suoraviivaisemmin syntiin: juopuneisuuteen ja epärehelliseen kaupantekoon. Miehisen seksuaalisuuden kommentointi on kuitenkin läsnä kuvausten huumorissa ja eleissä: hevosen kivesten puristelu ja itse ratsastaminen voidaan tulkita myös alapäähuumoriksi, joka osaltaan taas kommentoi miessukupuoleen liitettyä viriliteettiä. Myös miesten juopunut käytös voidaan nähdä naurettavana. Hevoskaupan ja maitomagian kuvaukset vertautuvat toisiinsa siten rinnakkaisina esityksinä, kuvastaen sukupuoliin liitettyjä moraalisia vaaranpaikkoja ja



Kuva 5. Hevoskauppa, seinämaalauk, 1510-luku. Lohjan kirkko. Kuva: Janika Aho 2020.



Kuva 6. Hevoskauppa, seinämaalauk, noin 1500–1510-luvut. Espoon tuomiokirkko. Kuva: Janika Aho 2020.

kommentoiden sukupuolta ja siihen liitettyjä seksuaalisia ominaisuuksia. Huomionarvoista on se, että tämä on tehty kotieläinten kautta: maitoa eli ravintoa tuottava lehmä liittyy naisen elinpiiriin ja työtä tekevä ja kulkupelinä toimiva hevonen taas miehiseen maailmaan. Myös eläinten sukupuoliattribuutit ovat läsnä kuvissa: lehmän utareet ja hevosen kivekset heijastelevat varsin suoraviivaisesti myös näihin eläimiin liitettyjä sukupuoliominaisuuksia.

Magia, maito ja naiset keskiajan uskomusmaailmassa

Maidon varastamiseen liittyviä keskiaikaisten maalausten kohtauksia yhdistää silmiinpistävästi se, että niiden kaikki ihmishahmot ovat naisia. Tämä on varsin ymmärrettävää, sillä naiset yhdistettiin keskiajan ja vielä uuden ajan kulttuurissa maitotaloustuotteiden käsittelyyn ja tuottamiseen (Wall 1977, 4; Toivo 2008, 128–136). Miesten sekaantumiseen lypsyyn ja voin tekemiseen taas suhtauduttiin epäilevästi (Wall 1977, 4; Forsmark 2003, 14). Maitotaloustuotteiden yhteys naisiin on niin eriytynyt, että keskiaikaisissa ruotsinkielisissä lakikokoelmissa maitoa varastavasta henkilöstä kirjoitetaan aina naiseen viittaavalla pronomiinilla, kun taas kaikkien muiden varkauksien yhteydessä tekstissä käytetään tekijästä aina mieheen viittaavaa pronominia (Ekholst 2014, 47–48). Maidon varastaminen naapurin lehmästä oli siis keskiajan yhteisöissä esiintyvä, aivan todellinen varkauden muoto. Keskiaikaisissa lakikokoelmissa ei kuitenkaan eritellä maidon varastamista juuri magian avulla (Ekholst 2014, 48).

Magian harjoittamista kuvaavissa moraliteettimaalauksissa naisen ja maitotuotteiden moniulotteinen suhde tulee esiin kiinnostavalla tavalla. Niissä kuvataan paitsi yllä mainittua, laissakin kiellettyä maitovarkautta, myös tähän toimintaan liitettyjä maagillisia merkityksiä. Maalausten naisia toimissaan avustavat paholaiset sekä *para*-nimiset oliot. Erityisesti parojen ajateltiin avustavan isäntiään ja emäntiään varallisuuden, irtaimen tai hyödykkeiden kartuttamisessa (Harva 1948, 426–450; Holmberg 1928, 7–9, 12; Wall 1977, 72–92). Maitovarkauden yhteydessä parojen ajateltiin juovan maidon suoraan lehmästä tai astiasta, paisuvan

kuin säkki ja sen jälkeen oksentavan maidon omistajalleen (Harva 1948, 427–432; Holmberg 1928, 24–25). Suomen keskiaikaisten kirkkojen seinämaalauksissa parat esitetään pieninä koiran tai ketun kaltaisina eläiminä maitoastioiden vierellä. Esimerkiksi edellä kuvailluissa Voin kirnuaminen -maalauksissa (ks. kuvat 2 ja 3) paroja nähdään joko sylkemässä tai oksentamassa maidonkeruuastioihin tai juomassa niistä. Piruhahmojen ohella parat kertovat maalausten aiheiden liittyvän vahingollisen magian harjoittamiseen. Ne liittyvät käsitykseen siitä, kuinka magian keinoin on mahdollista varastaa toisilta ja kartuttaa omaansa.

Maidosta valmistettu voi oli keskiajan yhteisössä tärkeä kaupankäynnin väline ja varallisuuden mittari. Voin kirnuaminen taas oli naisten erityistaidoksi katsottu toimi, jonka onnistumisesta oli kiinni talouden varallisuus ja ruokahuolto (Forsmark 2003, 14). Voi oli paitsi tärkeä elintarvike ja kauppatavara, myös symboli vauraudelle ja hyvinvoinnille – myös verot maksettiin voina. Maitovarkautta ja voin kirnuamista esittävässä aiheissa topiksi kasattua vastakirnuttua voita saattaa olla varsinaisia vuoria (ks. kuva 2). Liioteltu voin määrä kertoo katsojalle onnistuneesta varkaudesta; maitoa varastanut nainen on ottanut jotakin muiden omaa ja lisäksi maagisin keinoin saanut sen määrät kasvamaan valtaviksi. Kuvat viestivät ikään kuin kahdella eri tasolla: Toisaalta tapahtuu konkreettinen varkaus, jossa nainen itse käy salaa lypsämässä naapurin lehmän. Toisaalta voita viedään muilta myös paran avustuksella, selkeästi magiaa apuna käyttäen. Vuorimaisia määriä voita kirnutessaan nainen tekee työn itse, mutta piru avustaa häntä kirkun äärellä – toiminnassa on siis jotakin väärää ja epäilyttävää moraalisesti, mutta piruhahmon läsnäolo kertoo myös magian harjoittamisesta. Konkreettisen varkauden lisäksi tapahtuu voionnen varkaus magian avustuksella. Kuva-aiheita on mahdollista tulkita monin eri tavoin moraalisena ja sosiaalisen viestimisen välineinä, ja todennäköisesti niiden eri merkitykset limittyivät myös keskiajan ihmisten mielissä.

Voin symboliarvo on kuvien ymmärtämisen kannalta oleellinen. Voi oli elintarvike ja vaurauden mittari, mutta se saattoi toimia myös erilaisten lääkereseptien pohjana (Gruia 2008, 136). Erilaisten rohtojen ja salvojen valmistus oli tavanomaista ja sinällään hyväksyttyä, mutta usein erilaisten voiteiden ja rohdoksien valmistus oli myös noidille tyypillistä

toimintaa. 1400-luvulla katolisessa Euroopassa syntyi idea noitien yhteisistä kokoontumisista ja sopimuksesta paholaisen kanssa – eli eräänlaisesta noitien järjestäytyneestä toiminnasta (Kieckhefer 2013, 159). Uudella ajalla vakiintunut termi *noitasapatti* viittaa näihin kokoontumisiin, mutta keskiajan yhteydessä termi on anakronistinen. Noitien keskinäiset kokoontumiset on silti ainakin jollakin tapaa tunnettu jo 1400-luvun lopulla myös Pohjoismaissa, sillä Ruotsin ja Tanskan magia-aiheisissa moraliteettikuvissa on useita esimerkkejä kohtauksista, joissa naiset jonottavat paholaisen luo nauttimaan tämän kanssa samasta juomasarvesta. Tämän lisäksi toistuva on aihe, jossa lennetään jollakin maataloustyökalulla, kuten luudalla.

Varsinaisia noitien kokoontumiskuvauksia ei Suomessa ole säilynyt, mutta Espoon kirkon Varkain lypsy -aiheen yläosassa (ks. kuva 1) ja Kalannin kirkon asehuoneessa on kuvattu luudalla tai pitkävartisella kirveellä lentävä henkilö, mikä viittaa noitien uskottuun kykyyn lentää. Uskomuksiin noitien kokoontumisista ja myöhempiin noitavaino-oikeudenkäynteihin liittyy oleellisesti noitasalva, jota valmistettiin salassa ja jolla voideltiin jokin esine tai eläin (Roper 2004, 122). Noitasalva sai kulkupelin lentämään, ja siten noidat pääsivät matkaamaan keskinäisiin kokoontumisiinsa. Usein noitasalvan yhtenä raaka-aineena mainitaan voi, joten Espoon kirkon Varkain lypsyssä lentävä henkilö on selvä viittaus juuri varastettuun maitoon ja siitä valmistettuun noitasalvaan.

Lypsämiseen ja kirnuamiseen liittyvät kuva-aiheet liittyvät myös voimakkaasti käsityksiin seksuaalisuudesta ja sukupuolesta. Noidan ja noituuden harjoittamisen ikonografiassa sukupuoliella on perinteisesti ollut keskeinen rooli; onhan noidan arkkityyppi naispuolinen. Keskiajan kontekstissa käsitykset noidista olivat kuitenkin moninaisempia ja noituudesta tuomittuina oli myös miehiä (ks. mm. Kieckhefer 1976, 106–147; Toivo 2013). Käsitys noidista ensisijaisesti naisina palautuu 1400-luvun uskomuksiin noitien järjestäytyneistä kokoontumisista sekä myöhäisempiin, varhaismodernin aikakauden noitaoikeudenkäynteihin. Uskomuksen mukana syntyi myös stereotyyppinen kuvaus paholaisen palvonnasta, joka sinetöitiin sukupuoliyhteydellä (ks. esim. Roper 2004, 82–85 ja 111). Paholainen miellettiin tyypillisesti miespuoliseksi, jolloin

oli varsin luontevaa mieltää noita naispuoliseksi (Jones & Zell 2006, 45–63; ks. myös Rider 2019, 345–347).

Espoon ja Lohjan maalauksissa sukupuoliroolit ja seksuaalisuus näkyvät siten, että maalaukset vihjaavat naisten ja paholaisten väliseen seksuaaliseen toimintaan. Sekä Lohjan että Espoon kirkkojen maalauksissa paholaisten asennot näyttävät korostavan fallisuutta. Lohjalla tämä on kuvattu suorasukaisemmin, sillä toinen paholainen näyttää ikään kuin pitelevän kiinni sukuelimestään ja virtsaavan tai jopa masturboivan kirnuun. Esפוossa paholaisen seksuaalisuus on hienovaraisemmin toteutettu, mutta paholaisten häntien voi tulkita vihjaavan maskuliinisuuteen ja falloksen; osoittavathan ne varsin jäykkinä ylös- tai eteenpäin.

Fallisten ruumiinjäsenien läsnäolo kirnuamiskohtauksessa on toistuva tematiikka, jota voidaan tulkita monilla eri tasoilla. Itse kirnuaminen on joissain yhteyksissä nähty jopa penetraation analogiana, ja kirnu itessään symboloi naista sekä sisäänsä ottavana astiana että konkreettisesti naisten arkisena työvälineenä. Naisen ja pirun yhteinen kirnuaminen voidaan ymmärtää myös käytännön huumorin tasolla, seksuaalisuuteen viittaavana vitsinä. Tällöin pirujen falliset jäsenet voidaan yhtä lailla ymmärtää alapäähuumoriksi – joka ei ollut keskiajankaan ihmisille vierasta (ks. esim. Camille 1992, 36–47; Lohfert Jørgensen 2004, 28–31; Grössinger 2010). Piruhahmojen kuvaus sai tyypillisesti juuri keskiajan kulttuurissa usein humoristisia tai karnevalistisia piirteitä, joissa niiden aikaansaamaton toiminta ja epämuotoiset kehot asetettiin naurunalaiseksi (ks. esim. Jennings 1997, 7).

Myös itse voin tekemisen prosessiin saattoi liittyä käsityksiä yliluonnollisuudesta, mikä sekin korostaa kuva-aiheen yhteyksiä magiaan. Maidon muuntuminen voiksi oli itessään herkkä, jopa hieman yliluonnollinen tapahtuma, jonka pahantahtoiset olennot saattoivat pilata (Mellinkoff 2005, 161–163; Gruia 2008, 140). Pahantahtoisten ja kirnuamiselle vieraiden, korostetun maskuliinisten voimien läsnäolo kertoo prosessin pilaantumisesta ja epäluonnollisuudesta. Eräänlaisesta pilaantumisen tai nurinkurisuuden prosessista kertoo myös eritteiden voimakas läsnäolo maitomagian kuvauksissa. Oksentavien tai sylkevien parojen lisäksi kuvissa esiintyy usein kirnuun tai maitovatiin ulostavia tai virtsaavia

paholaishahmoja. Ulosteeet ja muut eritteet liitettiin keskiajan kulttuurissa usein paholaishahmojen nurinkuriseen ja epäjärjestelmälliseen toimintaan ja hallitsemattomiin kehoihin (Bayless 2012). Eritteiden sekoittuminen tekeillä olevaan ruokatuotteeseen voidaan ymmärtää viittauksena sen pilaantumiseen ja koko tuotteen epäluonnollisuuteen sekä sen aiheuttamaan inhoon (Larrington 2006; Bayless 2012, 13–24).

Maitotuotteiden valmistus on todellisuudessa tarkka, taitoa ja hygieenisyyttä vaativa prosessi. Synnin ja pahan kuvaaminen nurinkurisuuden tai inversion avulla on keskiajan kirjallisuudessa ja taiteessa toistuva kuvaustapa (Bayless 2012, 77–88). Näin ollen maitomagia-aiheissa esiintyvä eritteillä sotkeminen voidaan nähdä tuon tarkan prosessin pilkkaisena ja halventamisena, joka korostaa paholaishahmojen osuutta prosessissa. Voin valmistusprosessi ikään kuin käännetään magian keinoin nurinkuriseksi tai takaperoiseksi.

Keskiaikaisissa käsityksissä ja uskomuksissa noituudesta ja noidista nousee esiin käsitys seksuaalisuudesta noituuteen liittyvää toimintaa generoivana tai jopa määrittävänä voimana. Espoon kirkon lypsävän naisen yläpuolelle sijoitettu lentävä hahmo saattoi toimia tällaisten mielikuvien vahvistajana – lentomatkan päämäärä oli yhtyminen paholaiseen jonkinlaisella sopimuksella, mahdollisesti myös fyysisellä rituaalilla. Naisten uskottiin harrastavan paholaisen kanssa seksiä tullakseen noidiksi. Esimerkiksi Ruotsin Täbyn ja Österlövstan kirkkojen maitomagiaa esittävässä kuvissa kirnuava nainen ja paholainen koskettavat toisiaan tai heidät on kuvattu syleilevässä asennossa.

Pulloa tai fallosta pitelevän Lohjan kirkon paholaisen eleen voi tulkita viittaavan myös masturbointiin, jolloin siemennesteen sekoittumisen kirnussa olevaan maitoon voi ymmärtää paitsi suorana seksuaaliviittauksena myös naisen – eli kirnun – luomisen ja muuttamisen kykyä pilkkaavana symbolina. Kirnuava nainen kykenee muuttamaan maidon lähes yliluonnollisella tavalla voiksi, vaurauden lähteeksi – aivan kuten nainen kykenee muuttamaan siemennesteen kohdussaan lähes yliluonnollisella tavalla uudeksi ihmiseksi. Noitanaisen ja pirun yhteistyössä kumpikin luomisen prosessi kääntyy alkuperäisen irvikuvaksi, ja noitien kokoontumisiin liittyviin uskomuksiin yhdistyi myös teorioita luonnonvastaisista tai ”takaperin” suoritetuista seksuaalisista teoista, kuten paho-

laisen anuksen suutelemisesta huulten tai kasvojen sijaan (Roper 2004, 113; Bayless 2012, 85). Niin Espoon, Lohjan kuin Kalanninkin kirkkojen maalaukset esittävät paholaisen seksuaalisena hahmona, joka on läsnä naisten arkiaskareissa. Näissä maitomagian kuvauksissa useat eri yksityiskohdat pyrkivät rakentamaan naisten ja paholaisten välille suhteen, jonka voi tulkita seksuaalisena ja siten kyseenalaisena.

Magian kuvaukset osana rajojen määrittämistä

Magiaan liittyvässä toiminnassa keskeistä oli tietynlainen rajojen ylittäminen tai toimiminen vastoin vallitsevia yhteiskunnallisia normeja. Maalaukset, joissa naiset varastavat naapurin maitoa ja kirnuavat sen voiksi paholaisten ja yliluonnollisten olentojen avustamana, ensinnäkin puhuttelivat voimakkaasti maatalousyhteiskunnassa, joka oli riippuvainen sadon ja ruokatuotteiden onnistumisesta. Arkipäivän tasolla maalaukset kuvastavat naisten pyrkimyksiä turvata elanto. Tämä rooli oli keskiajalla laajalti varattu naisille, ja he toimivat siinä aktiivisesti. Maito saattoi kuitenkin pilaantua tai se ei kirnuuntunut voiksi, ja epäonnelle oli usein tarve löytää konkreettinen selitys, etenkin jos epäonni uhkasi koko yhteisöä. Noita oli helppo syntipukki tällaisissa tapauksissa. (Wall 1977, 3–4.)

Kuvalliset esitykset naisista seksualisoitujen, miespuolisten paholaishahmojen rinnalla toimittamassa kotitalousaskareita liittyivät myös kirkon pyrkimykseen osoittaa sopivan ja sopimattoman käytöksen rajat. Näitä rajoja määritti etenkin seksuaalisuus. Keskiajalla naiset nähtiin laajalti houkutuksille alttiina olentoina ja naisen seksuaalinen aktiivisuus oli tuomittavaa. Seksuaalinen nainen toimi vastakkaisessa roolissa kuin mitä häneltä odotettiin. Paholaisen kanssa puuhaavan ja potentiaalisesti seksuaalisen noidan tehtävänä olikin yhdeltä osalta toimia heijastuspintana naisille, jotka arvioivat sitä vasten omaa toimintaansa. Vaikka noidan roolin on nähty myös mahdollistavan naisten aktiivisen toimijuuden, kirkollisessa ympäristössä noituutta ja magiaa esittävät kuvat toimivat kuitenkin ensisijaisesti varoittavina esimerkkeinä toiminnasta ja käytöksestä, jota kunniallisen naisen ei ollut suotavaa toisintaa.

Kuten muutkin moraliteettiaiheet myös maitomagian kuvaukset on helppo käsittää katsojaansa pelottelevina aiheina. Taidehistorian yleisesityksissä on ollut tendenssi esittää piruja ja muita oliota esittävät moraliteettiaiheet synnistä varoittavina ja kirkkokansaa pelottavina kuvauksina, ja näin ne nykykatsojakin helposti tulkitsee. Tanskan ja Ruotsin kirkkojen seinämaalauksista löytyykin kiinnostavia esimerkkejä, joissa maitomagia-aiheiden yhteydessä on myös kuvauksia syntisistä, joita pirit raahaavat helvettiin (Nyborg 1978, 85, 100). Esimerkiksi Dannemorran kirkossa Ruotsissa moraliteettikuvien joukossa on kuvaus kontillaan kulkevasta alastomasta naishahmosta, jolla piruhahmo ratsastaa, naisen raahatessa mukanaan voitoppaa. Tässä yhteydessä voitoppa edustaa hänen vilpillisin keinoin tekemäänsä voita ja pirun ratsuna toimiminen todennäköisesti viittaa heidän yhteistyönsä nurinkuriseen lopputulemaan eli tuomiopäivänä koittavaan rangaistukseen ja matkaan helvettiin.

Suomen kirkkojen maalauksissa helvetin kuvaukset esiintyvät kuitenkin lähes yksinomaan monumentaalisten viimeinen tuomio -aiheiden yhteydessä, jolloin kuvataan enemmänkin päivien loppua ja ihmiskunnan yhteistä tuomiota kuin yksittäisten synnintekijöiden rangaistuksia. Moraliteettimaalaukset sen sijaan esiintyvät omina ryhminään, ilman suoraviivaisia esityksiä kuvissa tapahtuvien asioiden seuraamuksista. Moraliteetteja esittävien kuvien voi tulkita enemmänkin houkuttelevan katsojaa pohtimaan moraalisia kysymyksiä kuin kauhistumaan esitettyjen tekojen kamaluutta.

Moraliteettiaiheilla on ensisijaisesti ollut yhteisön rajoja ylläpitävä vaikutus. Kuvat ovat sijoittuneet yleisesti kirkkotilan sisään- ja ulosmenoaukkojen läheisyyteen, jolloin ne saattavat myös viitata johonkin, jota tapahtuu ulkopuolella kirkosta ja kristillisestä yhteisöstä. Aiheiden läsnäolo on siten muistuttanut kirkossa käyviä siitä, mitä *me emme ole*. Maitomagian tematiikka on esiintynyt kirkkojen seinämaalauksen lisäksi mitä ilmeisimmin myös arkielämän tasolla, maalauksen ollessa heijastuksia sukupuolen, sopivaisuuden, moraalien, oman ja toisen oman sekä maagisuuden käsityksistä. Niiden taustalla on vallinnut osittain meille tuntemattomaksi jäävä suullinen kulttuuri. Aikalaiset näkivät kaikki moraliteettiaiheet oman kulttuurinsa kautta ja tunsivat niihin liittyvät

tarinat, joita myös toistettiin kuvien äärellä. Myös kuvien nostattama nauru ja huumori ovat olleet yhteisöä ylläpitäviä asioita.

Kirjallisuus

- Altonen, Susanna 1999: Kalannin ryhmän kuusi maalaria. *SKAS* 1: 14–21.
- Bayless, Martha 2012: *Sin and Filth in Medieval Culture. The Devil in the Latrine*. Lontoo: Routledge.
- Camille, Michael 1992: *Image on the Edge. The Margins of Medieval Art*. Cambridge, MA: Harvard University.
- Edgren, Helena 1993: *Mercy and Justice. Miracles of the Virgin Mary in Finnish Medieval Wall Paintings*. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 100. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Edgren, Helena 1985: Hästhandel i Finlands medeltida kyrkor. – *Finskt museum* 92: 70–80.
- Edgren, Helena, 1979. De skrivande djävlarne i Finlands medeltida kyrkor. – *Finskt museum* 86: 54–66.
- Forsmark, Ann-Sofi 2003: Den tjuvmjölkanke kvinnan. Om ett medeltida motiv i uppländska kyrkor och om bilder som historiska källor. Teoksessa Håkan Liby (toim.) *Årsboken Uppland*. Uppsala: Upplands fornminnesförenings förlag. 6–40.
- Fält, Katja 2012: *Wall paintings, Workshops and Visual Production in the Medieval Diocese of Turku from 1430 to 1540*. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 120. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Fält, Katja 2017: Women and Demons in the Late Medieval Wall Paintings in the Church of Espoo (Finland). *MIRATOR* 18(1): 1–35.
- Hiekkänen, Markus 2020: *Finlands medeltida stenkyrkor*. Kääntänyt Camilla Ahlström-Taavitsainen. Tukholma: Kungl. Vitterhets historia akademien och antikvitets akademien.
- Hiekkänen, Markus 2007: *Suomen keskiajan kivikirkot*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Gertsman, Elina 2010: *The Dance of Death in the Middle Ages. Image, Text, Performance*. Studies of the Visual Cultures of the Middle Ages 3. Turnhout: Brepols.
- Gruia, Ana Maria 2008: Fools, Devils, and Alchemy. Secular Images in the Monastery. – *Studia Patzinaka* 6: 129–145.
- Grössinger, Christa 2010: The Foolishness of Old Age. Teoksessa Paul Hardwick (toim.) *Playful Middle Ages. Meanings of Play and Plays of Meaning; Essays in Memory of Elaine C. Block*. Turnhout: Brepols. 61–80.
- Harva, Uno 1948 (2018): *Suomalaisten muinaisusko*. 2. uudistettu laitos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Holmberg, Uno 1928: *Para. Vertaileva tutkimus*. Turku: Turun yliopisto.
- Hundsichler, Hermut 2011: Devils in Visual Proximity. Teoksessa Gerhard Jaritz (toim.) *Angels, Devils. The Supernatural and Its Visual Representation*. Vol 1. CEU Medievalia. Budapest: Central European University Press.

- Jennings, Margaret 1977: TUTIVILLUS: The Literacy Career of The Recording Demon. *Studies in philology*. 74 (5): 1–95.
- Jones, Karen & Zell, Michael 2005: "The divels speciall instruments." Women and witchcraft before the "great witch-hunt". *Social History* 30:1: 45–63.
- Kieckhefer, Richard 1976: *European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300–1500*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul.
- Kieckhefer, Richard 1989: *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kieckhefer, Richard 2013: The First Wave of Trials for Diabolical Witchcraft. Teoksessa Brian Levack (toim.) *The Oxford Handbook of Witchcraft* (Chapter 9). Oxford: Oxford University Press. 159–178.
- Lamberg, Marko 2014: Ruumiin ehtyvät voimat. Teoksessa Kirsi Kanerva & Marko Lamberg (toim.) *Hyvä elämä keskiajalla*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 137–157.
- Larrington, Carolyne 2006: Diet, Defecation and the Devil. Disgust and the Pagan Past. Teoksessa Nicola McDonald (toim.) *Medieval Obscenities*. York: York Medieval Press. 138–155.
- Liepe, Lena 2003: *Den medeltida kroppen. Kroppens och könets ikonografi i nordisk medeltid*. Lund: Nordic Academic Press.
- Lohfert Jørgensen, Hans Henrik 2004: *I kroppens spejl. Kropp og syn i senmiddelalderige danske kalkmalerier*. Arbejdsrapporter. Afdeling for Kunsthistorie. Århus: Århus Universitet.
- Makhov, Alexander 2011: In diversas figuras nequitiae. The Devil's Image from the Viewpoint of Rhetoric. Teoksessa Gerhard Jaritz (toim.) *Angels, Devils. The Supernatural and Its Visual Representation*. Vol. 1. CEU Medievalia. Budapest: Central European University Press. 29–50.
- Melin, Pia 2007: *Fäfängans förgänglighet: Allegorin som livs- och lärospiegel hos Albertus Pictor*. Tukholma: Stockholmia.
- Mellinkoff, Ruth 2005: *Averting Demons. The Protective Power of Medieval Visual Motifs and Themes*. Los Angeles, CA: Ruth Mellinkoff.
- Mellinkoff, Ruth 1993: *Outcasts. Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages: Vol. 1, Text*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Mitchell, Stephen A. 2011: *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Nononen, Marko 1992: *Noituus, taikuus ja noitavainot Ala-Satakunnan, Pohjois-Pohjanmaan ja Viipurin Karjalan maaseudulla vuosina 1620–1700*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Nononen, Marko & Kervinen, Timo 1994: *Synnin palkka on kuolema. Suomalaiset noidat ja noitavainot 1500–1700-luvulla*. Helsinki: Otava.
- Nilsén, Anna 1986: *Program och funktion i senmedeltida kalkmåleri. Kyrkmålningar i Mälarlandskapen och Finland 1400–1534*. Tukholma: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien.
- Nyborg, Ebbe 1978: *Fanden på Vaeggen*. Herning: Wormianum.
- Nygren, Olga Alice 1957: *En medeltida frälsningsspegel*. Helsinki: Söderström & co.
- Rider, Catherine 2019: Magic and gender. Teoksessa Sophie Page & Catherine Rider (toim.) *Routledge History of Medieval Magic*. Lontoo: Routledge. 343–354.

- Riska, Tove 1987: *Keskiajan maalaustaide*. Teoksessa Salme Sarajas-Korte (toim.) *Ars: Suomen taide*. 1. Espoo: Weilin + Göös. 116–179.
- Roper, Lyndal 2004: *Witch Craze: Terror and Fantasy in Baroque Germany*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Räsänen, Elina 2015: *Advocating, Converting, and Torturing. Images of Jews (and Muslimized Pagans) in the Kalanti Altarpiece*. Teoksessa Cordelia Heß & Jonathan Adams (toim.) *Fear and Loathing in the North. Jews and Muslims in Medieval Scandinavia and the Baltic Region*. Berliini: De Gruyter. 285–312. <https://doi.org/10.1515/9783110346473-018>.
- Stigell, Anna-Lisa 1974: *Kyrkans tecken och årets gång. Tideräkningen och Finlands primitiva medeltidsmålningar*. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 77. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Tarkiainen, Kari 2010: *Ruotsin Itämaa. Esihistoriasta Kustaa Vaasaan*. Helsinki: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- Toivo, Raisa Maria 2008: *Witchcraft and Gender in Early Modern Society. Finland and the Wider European Experience*, Ashgate: Aldershot.
- Toivo, Raisa Maria 2013: *Male Witches and Masculinity in Early Modern Finnish Witchcraft Trials*. Teoksessa Marianna Muravyeva & Raisa Maria Toivo (toim.) *Gender in Late Medieval and Early Modern Europe*. New York: Routledge. 137–152.
- Tubach, Frederick 1969: *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Voltmer, Rita & Willumsen, Helene 2020: *Introduction. Demonology and witch-trials in dialogue*. Teoksessa Julian Goodare & Rita Voltmer & Liv Helene Willumsen (toim.) *Demonology and Witch-Hunting in Early Modern Europe*. Routledge Studies in the History of Witchcraft, Demonology and Magic. Lontoo: Routledge. 1–48.
- Wall, Jan 1977: *Tjuvmölkande väsen 1. Äldre nordisk tradition*. Studia Ethnologica Upsaliensis 3, Uppsala: Uppsala Universitet.
- Wall, Jan 1978: *Tjuvmölkande väsen 2. Yngre nordisk tradition*. Studia Ethnologica Upsaliensis 5, Uppsala: Uppsala universitet.
- Wennervirta, Ludvig 1937: *Suomen keskiaikainen kirkkomaalaus*. Helsinki: WSOY.

”Ei vaatteisiinsa ommeltu vaan lihassaan kantamaa”

Noituuskäsitykset muutamissa Finnmarkia käsittelevissä teksteissä varhaismodernilta ajalta

Konsta I. Kaikkonen

 <https://orcid.org/0000-0001-8650-6317>

Tässä luvussa käsittelen Finnmarkissa Tanskan kruunun ja kirkon palveluksessa toimineiden oppineiden henkilöiden noituuskäsityksiä varhaismodernina aikana. Tarkastelen kolmen norjalaismiehen – lääninherra Hans Lilienskioldin (n. 1650–1703), opettaja Isaac Olsenin (n. 1680–1730) ja pappi Knud Leemin (1697–1774) – kirjoittamia tanskankielisiä tekstejä. Lähestyn tekstejä lähdekriittisesti, ja tarkoitukseni on kontekstualisoida tekstilähteitä niiden kirjoittajien ja kirjoitusajankoh- tien pohjalta. Tarkastelen myös intertekstuaalisia piirteitä ja paikannan teksteistä suoria tai epäsuoria viitteitä aiemmin kirjoitettuihin teksteihin. Tekstipohjainen tutkimus saamelaisalueen uskontohistoriasta saa näin noituuskäsitysten lähdekriittisen analyysin myötä uusia näkökul- mia ja vivahteita.

Finnmarkin noitaoikeudenkäynnit varhaisella uudella ajalla on tun- nettu synkkä vaihe Pohjois-Norjan historiassa. Suunnilleen nykyisen Finnmarkin läänin kattava hallinnollinen alue oli tuolloin Varangin- vuonon suulla sijaitsevan strategisesti tärkeän Vuoreijan linnoituksen

mukaan nimetty Vardøhus amtiksi (jatkossa Vuoreijan lääni). Vuoreijan läänissä noituudesta oli syytettynä yhteensä 138 henkilöä, joista kaikkiin 91 tuomittiin kuolemaan vuosien 1601 ja 1692 välillä. Väkilukuun nähden Finnmarkin noitavainot olivat jopa kansainvälisellä mittapuulla erityisen brutaaleja. Yleisin teloitustapa oli elävänä roviolla polttaminen. Tuomituista 19 eli reilu viidesosa oli saamelaistaustaisia, näistä yhdeksän naisia ja kolmetoista miestä. Ylivoimaisesti suurin osa tuomituista oli rannikolla eläneitä norjalaisia kalastajanvaimoja, ja norjalaistaustaisen sukupuolijakauma oli saamelaisiin nähden päinvastainen: Vuoreijan läänissä syytettiin yhteensä kahdeksaa norjalaistaustaista miestä noituudesta, ja vain yksi heistä tuomittiin kuolemaan. (Hagen 2005, 6–11; Stave 2012, 50; Jernsletten 2022, 298–299.)

Vaikka yksittäistapauksia löytyy jo edeltävältä ajalta, katsotaan yleisesti Vuoreijan läänin noitavainojen ottaneen kunnolla tuulta alleen kuninkas Kristian IV:n (1577–1648) käskystä vuodelta 1609. Monarkki kehotti alamaisiaan vainoamaan saamelaisia noituuden harjoittajia säälimättä: ”Sinulla tulee oleman vakava ja ankara valvonta heitä kohtaan, niin että he joiden todetaan käyttävän noituutta tuomitaan ja rankaistaan ilman armoa surmaamalla.”¹

Noitahysteria riehui Finnmarkissa lähes koko 1600-luvun ajan. Eri-tyisesti pohjoissaamelaisen vanhuksen Paul-Ånden (Anders Paulsen) oikeudenkäyntiä Vesisaarella vuonna 1692 pidetään eräänlaisena kulminaatiopisteenä, jonka jälkeen Finnmarkin noitahysteria vihdoin laantui. Paul-Ånde näyttäisikin olleen viimeinen noituudesta Finnmarkissa syytetty henkilö, vaikka häntä ei koskaan ehditty tuomita – oikeudenkäyntiä ei koskaan saatu loppuun, sillä Paul-Ånde surmattiin kirveellä hänen ollessaan tutkintavankeudessa. Murhaaja päästettiin oikeuden päätöksellä vapaaksi syntyneenä. (Willumsen 2022; Hagen 2015; Jernsletten 2022, 292–298.)

Historioitsija Brian Levack on pohtinut Euroopan noitavainojen päätymisen syitä. Hänen mukaansa uusien juristien käytäntöjen myötä pitävää todistusaineistoa noituudesta oli vaikeampi kerätä, oppineiston

1 ”Da skall du haffve it alvorligt oc strengt inseende med, at de som bliffver *befunden at bruge troldom*, ved dom oc *sentenz* uden ald naade *afflifuis*.” (Lilienskiold [1695] 1998, 63). Kaikki käännökset skandinaavisista kielistä suomeen ovat kirjoittajan.

asenteet muuttuivat 1700-luvulle tultaessa ja vainot mahdollistanut uskonnollinen ja sosiaalinen ilmapiiri Euroopassa muuttui. (Levack 2006, 253–288.) Yhtä kaiken kattavaa selitystä noitavainojen päättymiseen on mahdotonta löytää, mutta analysoimani materiaalin perusteella käsitykset noituudesta jatkoivat kuitenkin pohjoista elämäänsä myös kuolemanrangaistusten täytäntöönpanon loputtua.²

Tämän luvun tarkoituksena on perehtyä noituuskäsityksiin tekstianalyysin keinoin sekä niissä tapahtuneisiin muutoksiin etenkin Paul-Änden tapauksen jälkeen. Otan lähempään tarkasteluun noituuskäsitykset amtmann eli lääninherra Hans Lilienskioldin, opettaja Isaac Olsenin ja lähetyssaarnaaja Knud Leemin tanskankielisissä kirjoituksissa ja tarkastelen niissä erityisesti saamelaisuuden ja noituuden oletettua yhteyttä. Luku perustuu osittain Bergenin yliopistossa valmistuneeseen väitöskirjatutkimukseeni (Kaikkonen 2020a).

Nykyään Finnmarkina tunnetun Vuoreijan läänin hallinnollinen keskus oli 1600-luvun lopulla Varanginvuonon pohjoisrannalla Vesisaaresa. Lääninherra Hans Lilienskiold palveli siellä vuodesta 1684 vuoteen 1701, Isaac Olsen toimi Varangin ja myöhemmin myös Lemmijoen ja Porsangin alueella kiertävänä opettajana vuodesta 1703 vuoteen 1716, ja Knud Leem työskenteli nykyisessä Länsi-Finnmarkissa lähetyssaarnaajana ja pappina vuodesta 1725 vuoteen 1734. Näiden miesten teksteistä saa eräänlaisen käsityksen siitä, miten luterilaisten oppineiden noituuskäsitykset vaikuttivat saamelaisista ja heidän kotoperäisestä henkisestä perinteestään kirjoitettuihin teksteihin 1600-luvun lopulla ja 1700-luvulla.

Ennen lähteiden esittelyä ja analyysiä on kuitenkin paikallaan tarkentaa joitain keskeisiä teknisiä termejä ja niiden käyttöä. Käytän termiä *henkinen perinne* käännökseen pohjoissaamen termistä *vuoiŋgalaš árbevierru* välttääkseni länsimaiseen perinteeseen liittyvään *uskonto*-sanaan kietoutuvia ongelmia. *Kotoperäinen* – pohjaten etymologisesti suomen ja saamen yhteiseen kotaa tarkoittavaan kantasanaan (Itkonen & Kulo-

2 Vaikka kuolemanrangaistuksia ei pantu Finnmarkissa täytäntöön Paul-Änden tapauksen jälkeen, oli noitus edelleen laissa kielletty aina vuoteen 1726. Tanska-Norjan laki muutettiin tällöin lähetyssaarnaaja Thomas von Westenin pyynnöstä niin, ettei saamelaisten perinteisten rituaalien harjoittamisesta voitu enää tuomita kuolemaan. Syynä lain muuttamiselle oli se, että lähetyssaarnaajat toivoivat näin saavansa helpommin tunnustuksia voidakseen paremmin taistella saamelaisten kotoperäisiä rituaaleja ja perinteitä vastaan. (Rydving 2004, 56.)

nen 2001, 411–412) – viittaa kotona opittuihin perinteisiin ja käytänteihin eikä täten tee eroa esimerkiksi kristinuskon ja esikristilliselle ajalle juontavien perinteiden välillä. Monissa noitaoikeudenkäynneissä sekä tarkastelemissani teksteissä esiin tulevat rituaalit ja perinteet voidaan nähdä kuuluvan sekä kristillisiin että esikristillisiin kulttuurikerrostumiin, eivätkä ei-saamelaisten kirjoittajien käsitykset siitä, mikä on kristinuskoa ja mikä ei, välttämättä kerro koko totuutta 1600-luvun lopun ja 1700-luvun alkupuolen saamelaisten henkisestä perinteestä. Näin ollen termit kuten *esikristillinen uskonto* ovat auttamatta epätarkkoja ja läheyyssaarnaajien puhdasoppisuuden ihanteiden värittämiä. (Kaikkonen 2020b; Rasmussen 2016; Jernsletten 2022.)

Keskeisin termi tässä luvussa on kuitenkin *noituus*. Koska tarkastelen noituutta etenkin ei-saamelaisten saamelaisiin liittämänä käsitteenä, on erityisen tärkeää selventää, että tässä yhteydessä noituus toimii teknisenä käännöksenä skandinaavisten kielten *trolldom*-termistä, joka on lähteissäni ylivoimaisesti eniten käytetty käsite. Sillä viitataan sekä saamelaisten kotoperäiseen henkiseen perinteeseen liittyneisiin rituaaleihin, joista käytetään usein pohjoissaamen termiä *noaidevuohta*, että laajemmin tunnettuun esimodernin ajan demonologiaan liittyneeseen oppiin diabolismista eli noitien tekemästä sopimuksesta Paholaisen kanssa tai vahingoittamistarkoituksessa harjoitettuun *maleficum*-noituuteen. Näiden välillä oleviin eroihin itse lähdeteksteissä paneudun myöhemmin, mutta yleisesti ottaen voidaan sanoa, että kirjoittajille lopullista käsitteellistä eroa näiden käsitteiden välillä ei juurikaan tehty ja *trolldom*-termiä käytettiin yleisesti kaikista yllä mainituista.

Saamelaisten henkisiin perinteisiin kuulunut *noaidevuohta* kääntyy suomeksi suoraan noituudeksi, mutta suomen *noituus*-sanan negatiivisten konnotaatioiden takia sen käyttö teknisenä terminä kuvailemaan saamelaisten perinteitä on haastavaa. Tätä ajatellen voisi ehkä useissa muissakin tämän kirjan luvuissa käytetty *tietäjä* olla konnotaatioiltaan lähimpänä pohjoissaamen *noaidi*-termiä, ja *noaidevuohta* vastaavasti *tietäjyyttä* – toki myös tietäjää suoraan vastaava sana *diehtti* kuuluu pohjoissaamen rituaalispesialisteja koskevaan sanavarastoon (Rydving 2010, 81). Kuitenkin koska saamenkielisten termien käyttö saamelaisten historiasta kirjoitettaessa voidaan nähdä olennaisena osana modernin

saamentutkimuksen perusteita ja negatiivisesti latautuneen *noituus*-sanan käyttö historiallisessa kontekstissa luo haasteita, käytän tässä luvussa teknistä termiä *noaidevuohta* kuvailemaan saamelaiden *noaidi*-spesialistiin liittyneitä perinteitä ja *noituus*-sanaa käännöksenä skandinaavisesta *trolldom*-termistä (ks. esim. Kaikkonen 2019).³ Luvun aiheena on siis norjalaisten kirjoittajien ymmärrys käsitteestä *trolldom* eikä saamelaiden henkiseen perinteeseen kuuluva *noaidevuohta*, jota kirjoittajat käsitelivät omien teologisten ja demonologisten tulkintojensa pohjalta.

Lilienskiold: *Speculum Boreale*

Lääninherra Hans Lilienskiold oli yksi aikansa vaikutusvaltaisimmista miehistä Pohjois-Norjassa palvellessaan Vuoreijan lääninherrana vuodesta 1684 vuoteen 1701. Vuonna 1687 hänet nimitettiin kuninkaan kanslianeuvoston jäseneksi. Vaikka Lilienskiold matkusteli paljon eikä asunut läheskään koko virka-aikaansa pohjoisessa, vietti hän etenkin 1690-luvulla suurimman osan ajastaan Vesisaareen siirtämässään Vuoreijan hallinnollisessa keskuksessa, jossa hän perehtyi kirjallisuuteen ja arkistoihin sekä tuotti suuren määrän käsikirjoitusmateriaalia. Lilienskiold oli läsnä myös kuuluisassa Paul-Ånden oikeudenkäynnissä korkeinta maallista valtaa edustamassa. Lilienskioldin aikakautta Vuoreijan lääninherrana värjittivät kiistat tuottoisasta Finnmarkin kalakaupasta, joka oli Länsi-Norjassa sijaitsevan Bergenin kauppiaiden hallussa – myös Lilienskiold itse oli kotoisin Bergenistä ja vietti suuren osan ajastaan siellä myös Vuoreijan lääninherrana toimiessaan. Lähempänä vuosisadan loppua Lilienskiold kuitenkin vietti enemmän aikaa pohjoisessa ja myös ajautui riitoihin vaikutusvaltaisten kalakauppiaiden kanssa. Näiden riitojen voidaan nähdä olleen yksi tärkeimmistä taustatekijöistä hänen erolleen lääninherran virasta sekä hänen Vesisaareessa alkunsa saaneelle kirjalliselle tuotannolle. Analysoimani tekstimateriaali täytyykin nähdä eräänlaisena apologiana – ainakin osittainen motivaatio

3 Luvussa käyttämäni kirjoitusmuoto *trolldom* on kirjanorjaa, joka on lähimpänä kirjoittajien omaa puhuttua kieltä.

tekstien kirjoittamiseen oli jo tuolloin virasta eronneen lääninherran maineen puhdistaminen. (Hagen & Sparboe 1998, 10–15.)

Tässä luvussa keskityn kahteen eri tekstilähteeseen. Nämä ovat käsikirjoitusmateriaali, joka tunnetaan nimellä *Finmarchens Bescrifuelsis* (*Finnmarkin kuvaus*), sekä osin sen pohjalta niin sanotusti puhtaaksi kirjoitettu teksti nimeltään *Speculum Boreale*. *Speculum Boreale* oli, kuten mainittu, tarkoitettu eräänlaiseksi synninpäästökseksi epäsuosioon joutuneen Lilienskioldin maineen pelastukseksi, ja kirjoittaja oletettavasti ojensi teoksen käsikirjoituksen monarkilleen Fredrik IV:lle (1671–1730) henkilökohtaisesti jo lääninherran virasta luovuttuaan Kööpenhaminassa vuonna 1702. *Speculum Borealen* käsikirjoitus jäi Kööpenhaminaan ja joutui odottamaan julkaisuaan lähes 250 vuotta, kunnes se vihdoin julkaistiin vuonna 1942, eikä silloinkaan kokonaisuudessaan. Käsikirjoitus oli kuitenkin paljon käytetty ja tunnettu lähde pohjoisen Skandinavian historiasta, luonnosta ja kulttuurista kiinnostuneille. Esimerkiksi myöhemmin esiteltävä Knud Leem käytti käsikirjoitusta pohjana omille noituuskuvauksilleen. *Finmarchens Bescrifuelsis* taas joutui odottamaan julkaisuaan vielä pidempään, sillä siitä ei toistaiseksi ole julkaistu muuta kuin katkelmia – vuonna 1998 nimellä *Trolldom og Ugudelighet i 1600-tallets Finnmark* julkaistu katkelma sisältää kuitenkin tämän luvun kannalta olennaisimmat osat käsikirjoituksesta (Hagen & Sparboe 1998, 19–27).

Molemmat mainitut käsikirjoitukset sijaitsevat nykyään Kööpenhaminan kuninkaallisessa kirjastossa, mutta en ole valitettavasti päässyt tarkastelemaan alkuperäiskappaleita. Lähteinä tässä luvussa olen siis käyttänyt tekstien julkaistuja versioita: vuonna 1942 painettua *Speculum Borealea* ja vuonna 1998 julkaistua, noituutta käsittelevää katkelmaa *Finmarchens Bescrifuelsis* -käsikirjoituksesta, alkuperäiseltä nimeltään *Om indbyggernis gamle hedenshab og avguderi med itzige tids galschab oc vantro* (*Asukkaiden vanhasta pakanuudesta ja epäjumalainpalvonnasta ja nykyisestä mielettömyydestä ja taikaukosta*).

Tekstien noituutta käsittelevät tekstinpätkät ovat osittain päällekkäisiä, mutta *Finmarchens Bescrifuelsis* sisältää yksityiskohtaisempia kuvauksia noitaoikeudenkäynneistä ja poikkeaa muutenkin joiltain osin *Speculum Borealesta*. Noituuskäsitykset näissä teksteissä ovat puolestaan

suhteellisen yhteneväiset. Lilienskiold näytti olleen erityisen kiinnostunut noituudesta ja käytti hyväkseen omia havaintojaan ja Vuoreijan oikeuden pöytäkirja-arkistoja raportoidessaan noitaoikeudenkäynneistä Finnmarkissa. Tämän luvun pääaiheen eli noituuskäsitysten osalta näiden käsikirjoitusten muut osat, edes noitaoikeudenkäyntien kuvaukset, eivät kuitenkaan ole yhtä kiinnostavia kuin Lilienskioldin kirjoitukset saamelaiden väitetystä epäjumalainpalvonnasta ja noituudesta ja sen alkuperästä. Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan noituuskäsityksiä Lilienskioldin käsikirjoituksissa.

Lilienskiold kirjoittaa *Speculum Borealestaan* ”noituuden ja epäjumalainpalvonnan” (*Troldkonst oc affguderj*) saapuneen pohjolaan ”aasialaisen Odinin” mukana (Lilienskiold [1698] 1942, 156–158). Saagakirjallisuuteen ja tanskalaiseen kronikoitsija Saxo Grammaticukseen (n. 1150–1220) sekä Ruotsin maanpaossa olleeseen arkkipiispaan Olaus Magnukseen (1490–1557) viitaten hän kutsuu muinaisten norjalaisten kuninkaiden harjoittamaa taikuutta ”saamelaistaidoksi” (*finnekunst*). Lilienskiold kirjoittaa: ”Aasialaisen Odinin kuvaillaan tuoneen ensimmäisenä noituuden ja epäjumalainpalvonnan pohjolaan, ja tämä juurtui hänen jälkeläisiinsä niin syväälle, että monet suurista [legendaarisista kuninkaista] ovat siitä etsineet hyötyä ja tietoa.”⁴

Tarkemmin saamelaisista hän kirjoittaa, että rannikolla asuvat saamelaiset ovat ”kuten muut villit bjarmit ja tunturisaamelaiset etsineet hyötyä tuomittavasta noituuden ja ennustustaidon käytöstä epäjumalallisten uhrien, pakanallisten hautapaikkojen ja vastaavien luona”.⁵ Hän lisää, että ”Lapissa eivät mustat tieteet [*suarteKunsten*] olleet yhtään vähempää käytössä, aivan kuten Persian Zoroaster olisi itse ollut heidän oppimestarinaan”.⁶

Näyttääkin siltä, että sekä Lilienskiold että häntä inspiroinut Olaus Magnus ovat hakeneet noituuskäsityksiään islantilaisen Snorri Stur-

4 ”Den Asiatiske Odin beschrifuis den første Troldkonst oc affguderj udj Norden at haffve anførdt, som siden hos efterkommerne saa dybt er roodfæstet at end mange blant de stoor derudj haffver søgt behagelighed oc videnskab” (Lilienskiold [1698] 1942, 156).

5 ”som andre vilde Biarmer oc Lapper haffver søgt deris behagelighed udj den fordømmelige Trold oc RunneKunstis brug ved affgudiske offeringer, hædenske graffstæder, oc dislige” (Lilienskiold [1698] 1942, 156–157).

6 ”Udj Lapland vaar suarteKunsten aff fordum ej mindre udj gienge, fast, saasom Soroastes aff Persien self endelig maatte haffve voren deris LæreMæster” (Lilienskiold [1698] 1942, 157).

lusionin (k. 1241) jälkipolville tallentamasta saagakirjallisuudesta ja etenkin sen pohjalta työstetyistä myöhemmistä saagatulkinnoista – Lilienskiold mainitseekin suoraan etenkin P. C. Friisin tanskaksi nimellä *Norske Kongers Chronica* (Norjan *Kuninkaiden Kronikka*) julkaiseman *Heimskringla*-saagakokoelman lähteekseen. Zoroasterin identifioiminen noituustaidon mestariksi näyttää sen sijaan periytyvän jo kirkkoisä Augustinukselta (Wellendorf 2013, 158). Filologi Jonas Wellendorf on tarkastellut näitä kauaskantoisia historiallisia käsityksiä kattavasti artikkelissaan ”Zoroaster, Saturn, and Óðinn: The loss of language and the rise of idolatry” vuodelta 2013. Wellendorf selittää, kuinka Snorrrin Edda-saagoissa ja sen eri versioissa niin kutsutun euhemerismin oppeja mukaillen muinaisskandinaaviset jumalat, erityisesti Odin, selitettiin Aasiasta saapuneina valloittajina, jotka toivat uskomuksensa ja noitaitonsa mukanaan pohjolaan. Euhemerismi tarkoittaa teoriaa, jonka mukaan mytologian jumaltarut ovat alkuaan olleet kertomuksia merkittävistä ihmisistä. Näin jumalat inhimillistettiin, ja tähän liittyen etenkin Odin ja Zoroaster nähtiin epäjumalainpalvonnan ja noituuden muinaisina taitajina. (Wellendorf 2013.)

Odin esiintyykin saagoissa erityisen viisaana ja loitsimistaitoisena jumalana, ja saagakirjallisuuden vaikutuksesta hänet on myöhemmin liitetty loitsuihin ja niin sanottuun *seiðr*-magiaan. Laajemmat vertailevat teoriat ovat lisäksi liittäneet Odinin hahmon saagakirjallisuudessa esimerkiksi saamelaisten *noaidevuohtaan* ja laajemmin pohjoisiin rituaaliperinteisiin käyttäen apunaan teoriaa samanismista yleisarktisena perinnerostumana (ks. esim. Tom Sjöblomin kriittinen näkökulma arktisen samanismin teoriaan vuodelta 2002). Myös jotkut Lilienskioldia edeltäneet kirjoittajat ovat esittäneet noituuden levinneen pohjolaan nimenomaan idästä. Esimerkiksi muutamia vuosikymmeniä aiemmin aiheesta kirjoittanut Tornion kirkkoherra Johannes Tornaesus ([1672] 1983, 33) esittää itäsaamelaisten olleen erityisen noitaitaitoisia. Lilienskioldin vertaileva ote, joka liittää Odinin saamelaisten rituaaliperinteisiin osana laajempaa maantieteellistä kokonaisuutta, ei siis ole ainutkertainen.

Odin-selityksen ohella Lilienskiold näyttäisi rivien välissä syyttävän Finnmarkin saamelaisia noituuden opettamisesta norjalaisille. Norjan

noitataitoisista kuninkaista kirjoittaessaan hän näyttää liittävän nämä taidot saamelaisiin käyttäessään *finnekunst*-termiä. Tämä liittyy mahdollisesti siihen, että Lilienskiold pyrkii selittämään, miksi Pohjois-Norjassa noituus näytti oikeudenkäyntien määrän valossa olevan yleisempää kuin maan eteläosissa – saamelaiset olivat erityisen noitataitoisia, ja täten Paholainen pääsi myös norjalaisten pään sisään (ks. esim. Hagen & Sparboe 1998, 28; Kaikkonen 2020a, 193). Lilienskiold ei esimerkiksi noituustapauksia käsitellessään mainitse syytetyn kulttuurista taustaa, vaikka useat hänen esittelemänsä tapaukset eivät liittyneet saamelaisiin millään tavalla. Näin hän saamelaisten noituustaipumuksista kirjoittaessaan ikään kuin laajentaa tämän henkisen perinnön koskemaan myös norjalaisia, jotka asuvat saamelaisalueella (Lilienskiold [1698] 1942, 163).

Lisäksi Lilienskiold perustelee Pohjois-Norjassa asuvien saamelaisten ja norjalaisten taipumusta noituuteen maantieteellä. Hänen mukaansa pohjoinen maisema on erityisen houkutteleva Paholaiselle ja hänen demoneilleen, mistä myös johtuu kristinuskon myöhäinen leviäminen alueille. Tätä voidaan verrata suoraan Olaus Magnuksen ([1555] 1996, 182) kuvaukseen pohjoisesta demonien temmellyskenttänä. Venäjän läheisyys on Lilienskioldille vielä yksi maantieteellinen selitys noituiden rehottamiselle Finnmarkissa. Hän kirjoittaa, kuinka saamelaiset ”antautuvat Venäjän uskolle käyttäkseen pahuuttaan tehokkaammin. Saamelaisten keskuudessa on vieläkin sellaista väärinkäytöstä, että he antavat nuorensa venäläisille kasvatettavaksi ja opetettavaksi.”⁷

Kolmas selitys on genealoginen eli verenperintöön liittyvä. Lilienskiold ei tee eroa *noaidevuohtan* ja *trolldomin* välillä, vaan jäljittää koko saamelaisten kotoperäisen henkisen perinnön, myös perinteiset parannuskeinot, Odinin ja Zoroasterin kautta itseensä Paholaiseen. Lilienskioldin mukaan jotkut saamelaiset nimittäin ”ovat tottuneita kaikkeen harhauskoon äidinmaidossa”.⁸ Lilienskiold kuitenkin esittää pienen eron saamelaisten ja norjalaisten noitien välillä. Hän esittelee saamelaisten omaa kulttuurin sisäistä näkökulmaa kirjoittaessaan saamelais-

7 ”Giffver een deel sig till den Ryssche tro at deris ondskab dis beder kand brugis. Der findis endoc blant Finerne slig vanart at deris ungdom til Ryssen offvergiffvis at opofstris oc udlæris” (Lilienskiold [1690-l.] 1998, 71).

8 ”fra Moders melch udj ald vildfarelse tilvennis” (Lilienskiold [1698] 1942, 162).

ten näkevän rituaalinsa ”vain eräänlaisena tieteenä ja saamelaistaitona [*finne-kunst*]”, mutta laskee toki norjalaisten noitien teot ”vahingolliseksi Paholaisen työksi”. Lopulta Lilienskiold kuitenkin tulkitsee molempien kuuluvan samaan diabolismin perinteeseen ja ottaa juridisesti kantaa niiden tuomittavuuteen, kun hän jatkaa: ”Molempien opettaja on kuitenkin yhtä kauhea ja pahantahtoinen, ja siksi täytyy molempien harjoitus nähdä ilkeänä ja rangaistavana.”⁹

Paljon Euroopassa matkustellut ja laajasti lukenut Lilienskiold oli ilmeisesti saanut noituuskäsitykseensä keskiaikaisten euhemerististen kirjoitusten lisäksi vaikutteita uuden ajan saksalaisesta ja ruotsalaisesta demonologiasta. Lisäksi hän näyttää hakeneen oppia saamelaisten uskontohistoriasta esimerkiksi Johannes Schefferuksen tunnetusta *Lapponia*-teoksesta ja Olaus Magnukselta – molemmat tunnetuimpia ja käyte-tyimpiä lähteitä saamelaisten väitetystä noituudesta esimodernilla ajalla. Näiden vaikutteiden pohjalta Lilienskiold muodosti noituuskäsityksensä, samalla saamelaisten alamaistensa henkistä perintöä välikäsien kautta opiskellen (Kaikkonen 2020a, 189–197; Hagen & Sparboe 1998, 29–32).

Diabolismi, oppi sopimuksesta Paholaisen kanssa, vaikuttaa Lilienskioldin noituuskäsitysten taustalla, kun hän jakaa noituuden ”valkeaan” ja ”mustaan” magiaan, jossa valkean magian, eli ”tieteen” (*widenschab*), harjoituksesta sytytetyt, lähinnä miespuoliset saamelaiset parantajat ja ennustajat erotetaan Paholaisen kanssa sopimuksen tehneistä, ”noituutta” (*troldom*) harjoittavista, lähinnä naispuolisista norjalaisnoidista. Näistä vain jälkimmäinen noituus sopi keskieurooppalaiseen diabolismin eli paholaissopimuksen perinteeseen. Tässä yhteydessä voidaankin puhua eksplisiittisestä ja implisiittisestä sopimuksesta Paholaisen kanssa (Hagen & Sparboe 1998, 29–44). Molempien toimien alkulähde paikannetaan kuitenkin Lilienskioldin tekstissä Paholaiseen, aasialaiseen Odiniin, Zoroasteriin ja saamelaisten perinteisiin. Lisäksi Lilienskiold mainitsee Venäjän erityisen pahaksi noituuden pesäpaikaksi, johon saamelaiset lähettävät lapsensa oppiin – Finnmarkin noituus tulee siis Lilienskioldin pahan maantieteellisessä opissa Odinin ja Zoroasterin

9 ”bloom for en Widenschab oc Finne-Kunst [– –] skadeligt Diefle-arbeid. Beggis Læremester er vel lige fuul oc vanartig, derfor maa beggis idræt baade slem oc strafwærdig anseeis” (Lilienskiold [1698] 1942, 162).

kautta idästä, ja saamelaislapset oppivat noituutta sekä äidinmaidossa että venäläisten opissa. Kuten historioitsijat Rune Blix Hagen ja Per Einar Sparboe toteavat, Lilienskioldin ajatusmaailmassa noituuden kukoistamiseen vaikuttivat ”maantieteelliset, uskonnolliset ja genealogiset tekijät” (Hagen & Sparboe 1998, 27). Norjansaamelainen uskontotieteilijä Jorunn Jernsletten (2022) on kuvannut Varangin alueen poliittisia ja kirkollisia oloja esimodernina aikana ja liittänyt uskottavasti noitavainojen taustalla olevan luterilaisen diabolismin perinteen alueen rajakonflikteihin ja ortodoksisen Venäjän läheisyyteen. Lilienskioldin maininta idästä tulleesta noituudesta sopii hyvin tähän narratiiviin.

Todellisuudessa norjalaiset näyttävät tuoneen oman, keskieurooppalaisen käsityksensä noituudesta mukanaan Saamenmaalle. Useassa 1600-luvun noitaoikeudenkäyntien pöytäkirjassa kerrotaan esimerkiksi, kuinka noidat lentävät viettämään sapattia Paholaisen kanssa Länsi-Norjan Bergenissä sijaitsevalle Lyderhorn-vuorelle (Lilienskiold [1695] 1998, 79, 83, 85, 89 ja 95), ja Finnmarkin noitavainot onkin nähtävä Keski- ja Länsi-Eurooppaa ravistelevan noitahysterian pohjoisena sivuhaarana. Lilienskiold puolestaan matkusteli paljon Keski-Euroopassa ja Ruotsissa 1600-luvun puolivälin jälkeisten noitavainojen aikaan, ja hänen noituuskäsityksensä sekä kiinnostus noituusoikeudenkäynteihin on luultavasti peräisin näiltä matkoilta (Hagen & Sparboe 1998, 11–12).

Saamelaisten *noaidevuohtan* kuvailu näiden länsieurooppalaisten tulkintakehysten kautta ja saamelaisten kotoperäisen henkisen perinteen demonisointi tuo toki oman mausteensa tähän länsieurooppalaiseen, uuden ajan alussa varsin levinneeseen, demonologiasta ammentavaan ajatusmalliin. Vaikka Lilienskioldin palvellessa Vuoreijan läänissä noituusoikeudenkäynnit olivat jo laantumaan päin, täytyy hänet nähdä keskieurooppalaisen demonologian opin jatkajana ja toteuttajana pohjoisessa, ja hänen tekstissään esiintyvät noituuskäsitykset vahvistavat tätä päätelmää.

Isaac Olsen: *Om lappernes vildfarelser og overtro*

Seuraava tässä tarkasteltava teksti Finnmarkin saamelaisten väitetystä noituudesta on Isaac Olsenin vuoden 1715 jälkeen kirjoittama *Om lappernes vildfarelser og overtro* (*Saamelaisten harhaluuloista ja taikauskosta*). Trøndelagin läänistä lähtöisin ollut ja Trondheimin katedraalikoulussa opiskellut Isaac Olsen (n. 1680–1730) oli saamelaisten keskuudessa kierrellyt opettaja. Hän hoiti virkaansa Vuoreijan läänin alueella noin vuodesta 1703 vuoteen 1716. Vuonna 1716 lähetysaarnaja Thomas von Westenin Finnmarkissa tavattuaan Olsen matkusti tämän kanssa Trondheimiin opettaakseen siellä tulevia lähetysaarnajia. Vuonna 1718 Olsen muutti vielä etelämmäs Kööpenhaminaan toimiakseen lähetysaarnajien opettajana lähetysskollegiossa ja asui siellä vuoteen 1720, jolloin hänet irtisanottiin. Tämän jälkeen hän toimi lukkarina Trondheimissa kuolemaansa asti. (Rydving 1995, 25–27; Rasmussen 2016, 57–60; Kaikkonen 2020a, 198; Wellendorf 2023, 149–150.)

Olsenilla oli lähetysaarnajien opettajana suuri vaikutus myöhempiin Tanskan valtakunnassa kirjoitettuihin kuvauksiin saamelaisista ja heidän kotoperäisestä henkisestä perinteestään. Pohjoissaamen kieltä opettaessaan Olsen nimittäin oletettavasti jakoi myös tietoaan saamelaisten kotoperäisistä rituaaleista, jotta lähetysaarnajat voisivat paremmin kitkeä nämä noituuteen ja pakanuuteen liittämänsä perinteet. Olsenin kirjoittama teksti onkin mielestäni nähtävä ensisijaisesti tuleville lähetysaarnajille tarkoitettuna. Nykyään sen voidaan asenteellisuudestaan huolimatta nähdä olevan yksi parhaista kirjallisista lähteistä pohjoissaamelaisten kotoperäisestä henkisestä perinnöstä lähetysaarnajien aikana – osasihan Olsen paikallista kieltä ja vietti useita vuosia saamelaisten parissa. (Rydving 1995, 25–27; Kaikkonen 2020a, 198–199; Wellendorf 2023, 150–152.)

Olsenin teksti onkin pitkälti omakohtaisten kokemusten värittämää toisin kuin monet muut, häpeilemättä aiempia tekstejä lainailleet aikalaistekstit. On kuitenkin huomattava, että myös Olsen oli lukenut mies. Hänen kirjastostaan löytyi esimerkiksi niin saagakirjallisuutta kuin tohtori Faustista kertova teos mutta myös suoraan saamelaisia käsitteleviä

tekstejä, kuten Schefferuksen *Lapponia* ja P. C. Friisin Norjaa käsittelevä topografis-historiallinen teos *Norriges oc Omliggende Øers sandfærdige Besschriffuelse*. Samaisen P. C. Friisin kirjoittama, jo mainittu *Norjalais-ten Kuninkaiden Kronikka*, johon myös Lilienskiold pohjasi tietonsa saagakirjallisuudesta, oli niin ikään Olsenin kirjahyllyssä. (Lid 1949.)

Olsen käyttää selvästi näitä tekstejä omansa pohjana kirjoittaessaan saamelaisista. Lisäksi Olsen oli läheisessä yhteydessä useisiin Lilienskioldin kanssa työskennelleisiin ja noitaoukeudenkäynteihin osallistuneisiin henkilöihin, vaikka tuli Finnmarkiin vasta Lilienskioldin kuoleman jälkeen, useita kymmeniä vuosia Paul-Ånden oikeudenkäynnin jälkeen. Olsen mahdollisesti myös tutki Lilienskioldin jälkeensä jättämiä käsikirjoituksia 1710-luvun loppupuolella Kööpenhaminassa oleskellessaan, mutta tuskin käytti aiemmin käsiteltyjä tekstejä suoraan lähteenä saamelaisista kirjoittaessaan. Lilienskioldin tapaan Olsen kuitenkin kirjoittaa saamelaisille noituutta opettaneesta aasialaisesta Odinista ja mainitsee hänkin Venäjän erityiseksi noituuden riivaamaksi alueeksi. On kuitenkin todennäköistä, että hän sai ajatuksen Odinista noituuden pohjolaan tuovana aasialaisena heeroksena kirjahyllystään ainakin myöhemmin löytyneestä Friisin *Kronikasta* tai muusta saagakirjallisuudesta. Friisin toista, Norjaa käsittelevää topografista teosta Olsen lainaa siihen viittaamatta kirjoittaessaan noitien lähettämästä sairausprojektiili *gandista* ja mainitessaan saamelaisten lähettävän lapsensa erityisiin noituuskouluihin. (Kaikkonen 2020a, 200–203; vrt. Lilienskioldin väite saamelaisten Venäjälle noituusoppiin lähettämistä lapsista; Wellendorf 2023.)

Olsenin tekstistä esiin nousevia noituuskäsityksiä on mielekästä tarkastella hänen ammatinsa kautta. Hänen tavoitteensa lähetysaarnaja-opettajana oli saada saamelaiset lukemaan erityisesti uskonnollisia tekstejä. Olsen näki tekstinsä perusteella saamelaisten suullisen perinteen vastakohtana kristillisyydelle ja lukemiselle. Saamelaisten kielen ja perinteet hän liittää tekstissään *noaidegázzi*-henkiin, karkeasti suomennettuna *noidan väkeen* tai *noidan seurueeseen*, jotka Olsen käsittää demoneiksi.

Lukemisen ja noidan väen välillä nähtyyn vastakkainasetteluun liittyen voidaan nostaa Olsenin tekstistä useita esimerkkejä. Yksi näistä on tarina Ole Iversenistä, joka oli perinyt *noaidegázzi*-hengen mutta kieltäytyi ottamasta apuhenkkiä vastaan, koska oli lukenut niiden pahudesta Raamatusta. Tämän seurauksena Iversen tuli sairaaksi, mutta hän parantui vuoden kuluttua. Mies nimeltään Mathias Melchersson puolestaan kuoli Olsenin mukaan samaiseen sairauteen kieltäytyttyään *noaidegázzi*-henkien palveluksesta lukemaan opittuaan. (Olsen [1715 jälkeen] 1910, 54–55.)

Olsen liittää nimenomaan nämä *noaidegázzi*-henget saamelaisten erityiseen noituustaipumukseen. Hänen esityksensä mukaan noituus on universaali ilmiö, mutta etenkin saamelaiset ovat siinä harjaantuneita, sillä heidän esi-isänsä olivat solmineet erityisen liiton Paholaisen kanssa. Liiton tekijäksi hän mainitsee Noidus-nimisen ”ensimmäisen noidan” (ks. esim. Sjöholm 1988; Wellendorf 2023). Tämän merkiksi *noaidegázzi*-henget huolehtivat, että saamelaiset puhuivat omaa, noituuteen parhaiten soveltuvaa kieltään, suorittivat kotoperäisiä rituaalejaan, asuivat kodissa ja pukeutuivat saamelaispukuun, joikasivat, jutasivat ja paastosivat Saatanan heiltä vaatimalla tavalla. Hän kirjoittaa: ”[S]aamelaisten esi-isät ovat vannoneet itsensä ja jälkikasvunsa Saatanan haltuun ja he ovat syntyneet paholaisten ja noitien suvusta [– –] ja siksi Perkele pitää [saamelaisten] sukua ja jälkipolvina omana perintönään ja omaisuutenaan.”¹⁰

Yhtenä poimintana Olsenin tekstistä voidaan nostaa Ole Josephsønin tapaus, josta Olsen kirjoittaa seuraavaa:

Sitten tulivat myös hänen isänsä ja äitinsä, molempien isoisiensä ja isoäitiensä, sekä isänsä isän ja äidin sekä äitinsä isän isän ja äidin, hänen isänsä veljien ja siskojen, hänen äitinsä veljien ja siskojen, *noaidegázzit* tälle Ole Josephsøn -pojalle ja halusivat tämän ottavan ne ja niiden taidot vastaan, koska ne ja taidot olivat hänelle

10 ”finnernes forfædre har soret sig under Dievelen med deris afkomme, og er fødte af Dievele og trolde slegt [– –] og der for holder Dievelen sig til slegten og afkommet som til sin Egen arff, Odel og Eiedom” (Olsen [1715 jälkeen] 1910, 72).

perintönä tulleet hänen ollessa nyt ainoa elossa oleva suvussa, ja jos hän ei tätä halua, ne tappavat hänet [– –] ja näin hän kuoli.¹¹

Näin Olsen vie Lilienskioldin äidinmaitoidean vieläkin pidemmälle ja liittää sen perintönä sukupolvelta toiselle siirtyviin henkiin, joiden kautta Paholaisen oppi (*Dievele lærdomme*) siirtyi kielen, kulttuurin ja elintavan mukana ylisukupolvisesti. Tähän ylisukupolvisesti periytyvään noituuteen perustaen Olsen veti johtopäätöksiä, jotka vaikuttivat hänen näkemykseensä saamelaisista radikaalisti. Olsenin mukaan esimerkiksi ”saamelaislasten ei pidä päästä oppineisiin virkoihin niin kauan kuin maailma on pystyssä, tai yhtä hyvin voisi laittaa perkeleitä niihin”.¹²

Olsen kirjoittaa, että noituus

ei ole heidän vaatteisiinsa ommeltu vaan lihassaan kantamaa, koska tämä taito ja nämä paholaiset noaidegázit ja muut pienet perkeleet ovat tulleet heille perintönä esi-isiltä [– –] joka on ilmiselvää, koska kukaan joka on saamelaisukuun syntynyt ei voi vapautua tästä taidosta ja näistä paholaisista, eikä myöskään halua.¹³

Toki voidaan kysyä, tuliko Olsenin vihamielinen suhtautuminen saamelaisiin ja heidän henkiseen perinteeseensä ensin vai oliko se näiden teologisten päätelmien tuotosta. Myös tarina siitä, kuinka saamelaisjoukko uhkasi tappaa Olsenin väkivalloin tai noituudella kostona heidän salaisten uhripaikkojensa paljastamisesta kirkkoherra Ludvig Paus nuoremmalle (n. 1674–1745) saattaa kertoa polemiikeista Olsenin negatiivisen saamelaiskäsitteiden taustalla (Skjelmo & Willumsen 2017, 77).

11 ”Da kom ogsaa hans faders og Moders, begge hans bestefaders, og beste Moders, baade hans faders faders og Moders og hans Moders faders fader og Moders, hans fader brødres og søstrers, hans Moder brødris og Bøstrers, Noidegadzer til den dræng Ole Josephsøn og vilde at hand skulle annamme dem og Konsten, thi de og Konsten er hannem arveligen til falden fordj at hand er nu den Ene som lever af den slegt igien, og hvis hand icke vild, saa vil de dræbe hannem [– –] og saa døde hand” (Olsen [1715 jälkeen] 1910, 75).

12 ”finnebørn maa icke komme til lære Embeder saa lenge som verden staar, mand maa saa godt sædte Dievele deer til” (Olsen [1715 jälkeen] 1910, 80–81).

13 ”er dem icke i klæderne skaaren men i kjøder baaren, fordi at denne konst og Diße Dievele Noidegadzerne, og andre smaa Dievele er dem arveligen tilfalden efter deris forfædre [– –] som nock er siunbart, effterdi at ingen som er føed af finneslegt kand blive fri for denne konst og Diße Dievele, og vild de icke” (Olsen [1715 jälkeen] 1910, 82).

Joka tapauksessa tämä vahva puolueellisuus lyö leimansa Olsenin koko tuotantoon.

Olsenin noituuskäsitys perustuu ajatukseen, jota voisi kutsua perityksi sopimukseksi Paholaisen kanssa ja jonka merkkinä ja valvojina *noaidegázzi*-henget toimivat – näin myös koko saamelaiskulttuuri on hänen mukaansa Paholaisesta lähtöisin. Ainoana vastalääkkeenä tähän toimi Raamatun lukeminen, norjalaisten elämäntapojen omaksuminen ja kaikin puolin kristillinen elämä – pahimmissa tapauksissa näihin perittyihin henkiin ei toiminut kuin piispan toimittama demonien karkotus eli manaus, jos sekään. Olsenin teksti onkin täynnä värikkäitä kuvauksia toinen toistaan erikoisemmista manaustapauksista, joissa esisiltä perityt henget vaivaavat saamelaisia ja Olsen tai kirkkoherra Ludvig Paus manaa nämä pois lukemalla Raamattua tai muita keinoja käyttäen. Luku- ja kirjoitustaidon sekä kristinuskon opettajana Olsen näki itsensä kristillisenä soturina taistelemassa Saatanan valtaa vastaan aseinaan Raamattu, ”sivistys” eli norjalainen kulttuuri ja kieli, sekä lukutaito (Kaikkonen 2020a, 205–210; Skjelmo & Willumsen 2017; Jernsletten 2022, 302–306).

Yksi esimerkki Olsenin saamelaisvastaisuudesta on hänen poleeminen suhtautumisensa ruotsalaiseen saamelaispappi Olaus Sirmaan. Olsenin mukaan Sirma koulututtui papiksi, mutta lopulta tämä kääntyi takaisin vanhoihin tapoihinsa ja muuttui väkeväksi noidaksi. Sirma ei Olsenin mukaan pappiskoulutuksestaan huolimatta voinut vastustaa koko kansakunnalleen ominaista noituuden taakkaa. (Olsen [1715 jälkeen] 1910, 77–80; Kaikkonen 2020a, 215.)

Toimittuaan vuoden 1718 jälkeen lähetyskollegiossa Kööpenhaminassa Olsen joutui poikkiteloin lähetyskollegion primus motorin Thomas von Westenin kanssa, joidenkin arvioiden mukaan juuri rankan saamelaisvastaisuutensa takia. Olsen sysättiin sivuun lähetystoiminnasta ja toimi loppuelämänsä lukkarina Trondheimissa, mutta opetti sivutoimeenaan pohjoissaamea tuleville lähetysaarnaajille. (Rydving 1995, 25–27.)

Yhteenvetona voidaan sanoa, että Isaac Olsen liitti Lilienskioldin tapaan saamelaisten väitetyn noituuden itään ja aasialaisiin heeroksiin Odiniin ja Zoroasteriin, mutta myös saamelaiseen Noidus-nimiseen hahmoon (kattavammin Olsenin esittelemästä Noidus-hahmosta ja

hänen teoriastaan saamelaisten yhteydestä Odiniin ja muinaisiin skyytteihin ks. Wellendorf 2023). Nämä hahmot opettivat saamelaisten esisille, miten liitto Paholaisen ja häntä palvelevien henkien kanssa tehdään, ja tämä liitto seurasi saamelaisia Olsenin päiviin asti – ja hänen käsityksensä mukaan myös tulevaisuudessa. *Noaidegázzi*-henget toimivat tämän liiton valvojina, ja vain luopumalla saamelaisesta elämäntavasta ja kielestä sekä lukemalla Raamattua olisi mahdollista päästä eroon tästä peritystä sopimuksesta Paholaisen kanssa – jos silloinkaan, sillä noituus oli Olsenin näkemyksen mukaan saamelaisille sisäsyntyistä. Myös Lilienskiold, jonka mukaan noituus siirtyi lapsille äidinmaidossa, näyttäisi jakaneen samankaltaisen näkemyksen.

Olsenin käsitykset noituudesta ja saamelaisuudesta ovat nykyajan lasein katsottuna vastenmielisiä, mutta hänen urakehityksensä perusteella näyttäisi siltä, etteivät myöskään aikalaiset jakaneet Olsenin jyrkkää saamelaisvihaa. Olsenin perintö eli silti myös hänen kuolemansa jälkeen, kun useat hänen entiset oppilaansa lähtivät lähetyssaarnaajiksi Saamenmaalle ja kirjoittivat kokemustensa perusteella nykypäiviin asti säilyneitä tekstilähteitä. Yksi näistä Olsenin nuorista oppilasta oli Knud Leem (1697–1774), jonka tekstiä siirryn seuraavaksi käsittelemään.

Knud Leem: *Beskrivelse over Finnmarkens Lapper*

Keski-Norjan rannikolta kotoisin oleva Knud Leem opiskeli papiksi Trondheimissa ja valmistui lähtemään ihailemansa Thomas von Westenin jalanjäljissä lähetyssaarnaajaksi Finnmarkiin. Hän olikin siellä pappina vuodesta 1725 vuoteen 1733, jonka jälkeen Leem toimi muun muassa saamen kielen professorina ja lähetykollegion johtajana Trondheimissa. Yksi Leemin tärkeimmistä teoksista on suurimmaksi osaksi 1740-luvulla kirjoitettu, mutta vasta vuonna 1767 julkaistu *Beskrivelse over Finnmarkens Lapper* (*Finnmarkin saamelaisten kuvaus*). Kyseinen teksti on aiemmin ohimennen mainitun Schefferuksen *Lapponian* ja Olaus Magnuksen *Pohjoisten kansojen historian* ohella yksi tunnetuimmista varhaismoderneista saamelaiskulttuurin kuvauksista. (Kaikkonen 2020a, 241–243.)

Valistusajan lapsena Leemin käsitys saamelaisten kotoperäisestä henkisestä perinteestä näyttäisi poikkeavan Lilienskioldin ja Olsenin aiemmista kuvauksista, vaikka hän näyttääkin käyttäneen Lilienskioldin käsikirjoituksia suorana lähteenä ja saaneen lisäksi Olsenilta tietoa ja Finnmarkista. Hän myös käytti Olsenin tapaan P. C. Friisin tekstiä 1600-luvun lopulta saamelaisten kotoperäisistä rituaaleista kirjoittaessaan.

Leem omistaa kirjastaan kokonaisen luvun noituudelle. Hän aloittaa luvun selostuksella noituudesta norjalaisten keskuudessa ja kuvauksilla yksittäisistä noitaoikeudenkäynneistä (Leem 1767, 450–487). Tämä osa Leemin noituutta käsittelevästä luvusta on lähes suora kopio Lilienskioldin kirjoituksista, joita Leem opiskeli Kööpenhaminassa (Hagen & Sparboe 1998, 24). Leem kuitenkin myös kommentoi näitä edellisen vuosisadan tapauksia epäilevään sävyyn ja kirjoittaa: ”noituus on enimmäkseen koostunut fantasiasta, kuvitelmista ja unista”.¹⁴ Esimerkiksi vesikoe ja kiduttamalla saadut tunnustukset saavat häneltä tuomion epäilyttävinä noituuden paljastamisen metodeina. Kenties kuvaavin Leemin skeptistä asennetta havainnollistavista tekstinpätkistä on pohdinta siitä, tanssivatko noidat kenties menuettia, puolalaisia tansseja vai englantilaisia tansseja Perkeleen kanssa noitasapatissa (Leem 1767, 450–464). Noituustutkija Linda Ojan (1999, 261–268) huomiot huumorista tyypillisenä valistusajan suhtautumistapana taikauskkoa ja noituushysteriaa vastaan saavatkin vastakaikua Leemin tekstissä.

Leemin kristillinen tausta kuitenkin näkyy valistusaatteen vastapainona, kun hän kirjoittaa esimerkiksi, että ”en kuitenkaan täysin kiellä, että noituutta on harjoitettu ennen, koska Paholainen on voimakas epäuskon lapsissa, ja kuka voi kieltää sen, josta Raamattu selkeällä kielellä ja esimerkein todistaa?”¹⁵

Saamelaisten kotoperäisestä henkisestä perinteestä puhuessaan Leem esimerkiksi erittelee hyvää tarkoittavan ja pahaä tarkoittavan noituuden toisistaan samaan tapaan kuin Lilienskiold useita vuosikymmeniä aiemmin. Vaikka Olsenin tapaan Leem nostaa *noaidegázzi*-henget tärkeäksi

14 ”Trolldom [har] mest bestaaet i Phantasie, Indbildning og Drømme” (Leem 1767, 463).

15 ”Dog negter jeg aldeles ikke, Trolldom fordem at være øvet, efterdi Dievelen er kraftig i Vantroens Børn, og hvo vil negte det, som Skriften med klare Sprog og Exempler bevidner?” (Leem 1767, 464).

osaksi kokonaisuutta, hän ei keskustele niistä noituutta käsittelevässä luvussaan vaan laskee nämä epäjumaliksi muiden saamelaisten jumalhahmojen ohella (Leem 1767, 421–425). Monet Leemin tekstinpätkät ovat hyvin samankaltaisia kuin Olsenilla (Kaikkonen 2020a, 250), ja Olsenin kautta kulkenut informaatio paistaa läpi Leemin tekstissä, vaikkei Leem tee näiden henkien tärkeydestä samanlaisia johtopäätöksiä kuin opettajansa. Johtopäätösten eroavaisuuksista kertoo esimerkiksi, että pyhissä vuorissa eläneet *noaidegázzi*-henget olivat Leemille alkoholin aiheuttamia hallusinaatioita eivätkä esi-isiltä perittyjä paholaisia (Leem 1767, 480).

Jo aiemmin mainitun P. C. Friisin tekstiä sairausprojektiileista lainatessaan Leem lisää alkuperäislähteeseen tietolähteitään kuulemiaan tarinoita, mutta ottaa etäisyyttä niiden todenperäisyyteen. Hän ei kuitenkaan viittaa Friisiin lainkaan ja kirjoittaa ”[k]aikin tämän kirjoitan saamelaisten omien kertomusten perusteella ja annan jokaisen uskoa niin paljon kuin häntä itseään miellyttää”.¹⁶

Leem kuitenkin jättää tämän valistuneen, oppineen havainnoijan roolinsa sivuun, kun hän kirjoittaa saamelaisten parannusrituaalista: ”[K]äytös, jota noaidi harjoitti sairaan parantamiseksi, oli noituuden ja siten Paholaisen tekosia, ja ei silloin ole väärin sanoa, että samalla pahalla hengellä on ollut kätensä mukana pelissä.”¹⁷ Tämä kertoo Leemin kahtiajakoisesta suhteesta noituuteen – toisaalta hän valistusajan lapsena halusi taistella taikauskoa vastaan, toisaalta hän taas kristittynä pappina piti Saatanaa olemassa olevana voimana. Tämä kahtiajakoisuus seuraa Leemiä kaikissa hänen noituuspohdinnoissaan. Voidaan sanoa, että Leem tulkitsi vanhoja lähteitä, kuten Friisiä ja Lilienskioldia, Olsenilta kuultuja tarinoita ja omia kokemuksiaan Saamenmaalta, uusien, valistusteologin linssien läpi. Samaan aikaan radikaali ja uskonnonvastainen valistusajattelu ei kuitenkaan ollut Leemin sydäntä lähellä, vaikka hän omalla tavallaan pyrkiikin tieteelliseen, objektiiviseen ja oppineeseen näkökulmaan. 1700-luvun loppupuolella Skandinaviassa asuville kirkon-

16 ”Alt dette skriver jeg efter Lappernes egen Beretning, og vil lade enhver troe deraf, saa meget ham behager” (Leem 1767, 484).

17 ”Ovenanførte Adfærd, som Noaiden forøvede ved den Syges Kuur, var jo en Troldoms og følgerlig en Dievels Gierning, og slaer det da ikke feyl, at jo samme onde Aand har havt sin Haand med udi Spillet” (Leem 1767, 481).

miehille Saatana ja noituus olivat kuitenkin edelleen olemassa olevia voimia, eikä tätä sopinut kieltää. Toisaalta edellisten vuosikymmenten noitavainot ja muut julmuudet olivat vielä tuoreessa muistissa ja niihin haluttiin ottaa etäisyyttä.

Sekä ruotsalaisia noituuskäsityksiä tutkinut historioitsija Linda Oja että aiemmin mainittu Tanska-Norjan noituuden historiaa tutkinut Rune Blix Hagen ovat esittäneet, että valistusajan vaikutusten saapuessa pohjolaan viimeistään 1700-luvun puolivälissä rinnastettiin kristillinen Jumala tieteen, todellisuuden ja luonnon kanssa, kun taas Paholainen rinnastettiin väärään tietoon, taikauskoon ja harhoihin (Oja 1999, 34–35; Hagen 2003, 84–85). Nämä huomiot sopivat hyvin yhteen Leemin käsitysten kanssa. Näin Paholainen toimi maailmassa esimerkiksi alkoholin väärinkäytön, ahneuden tai harhaanjohtajan hahmossa noitien kanssa sopimuksia tekevän sielunvihollisen sijaan. Noituus ja magia nähtiin valitusaikana psykologisina, sisäisinä ilmiöinä todellisuuteen vaikuttavan pahansuovan voiman asemesta.

Leemin maltillinen valitusajattelu kertoo noituuskäsitysten muuttumisesta 1700-luvulla, mutta myös hänen suopeammasta suhtautumisestaan saamelaisiin ja heidän perinteisiinsä. Leem olisi tuskin tehnyt elämäntyötään saamelaiskielten parissa, jos hän olisi opettajansa Olsenin tapaan uskonut sen periytyvän Zoroasterin ja Odinin kautta itseltään Paholaiselta.

Noituuskäsitykset kolonialismin tukena ja toiseuttamisen välineenä

Tämän tekstianalyysin perusteella voidaan jo tehdä muutamia johtopäätöksiä. Ensimmäinen koskee suhteellisen nopeasti, jo yhden sukupolven aikana tapahtunutta valitusajan vaikutusta luterilaisiin noituuskäsityksiin, joka edustaa osaltaan suurta murrosta länsimaisessa filosofiassa. Vaikka Leem – myös ainoa tässä käsitellyistä kolmesta miehestä pappisvihkimyksen saanut – oli tunnustuksellinen kristitty, hänen demonologinen näkökantansa ei ollut samanlainen kuin Lilienskiöldilla ja Olsenilla. Sen sijaan, että olisi uskonut fyysisesti maailmaan suoraan

vaikuttaneeseen Saatanaan, Leem näyttää liittäneen noituuden ja Paholaisen oppimattomuuteen ja erilaisiin psykologisiin ilmiöihin. Näin koulusivistys ja kristillinen usko olivat Leemin teologiassa noituuden vastalääkkeitä, mutta eivät yhtä konkreettisesti kuin hänen opettajallaan Olsenilla.

Leemin noituuskäsitykset voidaan liittää Ojan (1999, 234–250) analyysiin, jonka mukaan noitus ja magia olivat valistusaikana toiseuttamisen välineitä – esimerkiksi lapset, naiset, vanhukset, romanit, suomalaiset ja saamelaiset edustivat irrationaalista toiseutta korkeasti koulutetuille, keski-ikäisille skandinaavimiehille. Oppineisuus ja taikausko laitettiin vastakkain, ja tässä vastakkainasettelussa marginaaliin jääneet ryhmät yhdistettiin noituuteen. Tämänkaltainen ajattelu oli eräällä tavalla jatkoa esimerkiksi Olsenin edustamasta suuremmasta antiietnisestä yleistyksestä, jota nykypäivän termein voisi suoraan kutsua rasismiksi.

Jos ajatellaan laajemmin länsimaisia näkökulmia magiaan ja noituuteen, klassinen ”meidän uskontomme, heidän magiansa” -ajattelu näkyy edellä käsitellyissä teksteissä erityisen vahvasti. Osana Tanskan kruunun koloniaalista koneistoa toimineet Lilienskiold, Olsen ja Leem peilasivat siis kukin maailmankuvaansa kolonisoituihin ja marginalisoituihin saamelaisiin noituuskäsitysten kautta. Väitöskirjassani perustelin tekstianalyysin keinoin, kuinka tämä ajatustapa yhdessä kansallisromantiikan virtausten kanssa johti lopulta siihen, että *samanismi*-käsite yhdistettiin saamelaisiin ja muihin suomalais-ugrilaisiin kansoihin 1800-luvun puolivälistä alkaen.

Jernsletten (2022, 314) kirjoittaa Varanginsaamelaisten uskontohistoriaa ja kolonisaatiota kuvaillen osuvasti:

[T]anskalais-norjalaisia viranomaisia ohjasivat suuressa määrin heidän kollektiiviset tulkintakehyksensä ja elämismaailmansa, jossa Paholainen oli aktiivinen toimija. Taistelusta Paholaista vastaan tuli taistelua saamelaisten uskomuselementtejä vastaan. Tämän taistelun voi nähdä osana Finnmarkin kolonisaation ideologista pohjaa, joka oikeutti vallankäytön saamelaisväestöä vastaan.

Pitkällä aikavälillä saamelaisten kotoperäiseen henkiseen perinteeseen suhtautuminen alkukantaisena ja eksoottisena ilmiönä on edelleen valitettavan sisäänrakennettu länsimaiseen ajatteluun. Näin anti-etniset, negatiiviset tai eksotisoivat stereotyyppit vaikeuttavat saamelaisten itsemäärittämisoikeuden sekä henkisen perinteen jatkuvuuden toteutumista tänäkin päivänä – vaikka Leemin ”valistuneita” noituuskäsityksiä edustaneiden kirjoitusten julkaisusta on kulunut jo yli 250 vuotta! Toki askeleita oikeaan suuntaan otetaan, ja yksi esimerkki tästä on Paul-Åndelta noituusoikeudenkäynnin yhteydessä vuonna 1692 takavarikoidun rummun omistuksen paluu Saamenmaalle vuonna 2022 (Porsanger 2022).

Tämän lähdekriittisen analyysin perusteella voimme päätellä, että noituuskäsityksillä oli suoria vaikutuksia tekstien syntyhistoriaan, niiden tyyliin ja sisältöön. Koska Lilienskioldin, ja etenkin Olsenin ja Leemin tekstit ovat nykypäivänä edelleen aktiivisesti käytössä saamelaisten henkisestä perinteestä kirjoitettaessa, on erityisen tärkeää olla tietoinen niiden taustalla vaikuttaneista, aatehistoriaan liittyvistä ajatusmalleista. Lilienskioldin, Olsenin ja Leemin tekstien käyttö lähteinä saamelaisten kotoperäistä henkistä perintöä tutkittaessa ja tulkitessa vaatiikin syvällistä ymmärrystä paitsi tekstien ja niiden kirjoittajien keskinäisistä suhteista myös niiden ideahistoriallisista kytköksistä. Tämän takia historiallisten noituuskäsitysten tutkimus on tärkeää – se tuottaa uutta tietoa ja lähdekriittistä ymmärrystä myös muiden tutkimuskenttien käyttöön.

Lähteet ja kirjallisuus

LÄHTEET

- Leem, Knud [1740–1760-luvut] 1767: *Beskrivelse over Finmarkens Lapper* [– –]. Kööpenhamina: G. G. Salikath.
- Lilienskiold, Hans Hanssen [1695] 1998: *Ugudelighet i 1600-tallets Finnmark*. Teoksessa Rune Blix Hagen & Per Einar Sparboe (toim.) *Ugudelighet i 1600-tallets Finnmark*. (Ravnetrykk 18.) Tromssa: Universitetsbiblioteket i Tromsø. 55–273.
- Lilienskiold, Hans Hanssen [1698] 1942: *Speculum Boreale* [– –]. Teoksessa O. Solberg (toim.) *Finnmark Omkring 1700 2* (2): Lilienskiolds *Speculum Boreale*. Oslo: Etnografisk Museum. 55–168.

- Olaus Magnus 1555: Description of the Northern Peoples, 1. Teoksessa P. Foote (toim.). *Works issued by the Hakluyt Society*. Second series 182. Lontoo: The Hakluyt Society.
- Olsen, Isaac [1715 jälkeen] 1910: Om lappernes vildfarelser og overtro. Teoksessa Just Qvigstad (toim.) *Om lappernes vildfarelser og overtro. Kildeskrifter til den lappiske mytologi* 2 (Det Kgl. norske videnskabers selskabs skrifter 1910: 4) Trondheim: Det Kgl. norske videnskabers selskab. 7–101.
- [Tornaues, Johannes] Johannis Tornæi [1672] 1983: Berättelse om Lapmarckerna och deras tillstånd. Teoksessa Karl B. Wiklund (toim.) *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige* (Kungl. Skytteanska samfundets handlingar 27). Uumaja: Kungl. Skytteanska samfundet. 9–64.

KIRJALLISUUS

- Hagen, Rune Blix. 2003: Kildene til og resepsjonen av trolddomskapitlet (kap. 21) i Knud Leems Beskrivelse over Finnmarkens Lapper 1767. Teoksessa J. R. Hagland & S. Supphellen (toim.) *Knud Leem og det samiske* (Det Kgl. norske videnskabers selskabs skrifter 2003 (2)). Trondheim: Tapir akademisk forlag. 79–94.
- Hagen, Rune Blix 2005: *Samer er trollmenn i norsk historie. Trolddomsforfølgelsene av samer*. Kaarasjoki: ČálliidLágádus.
- Hagen, Rune Blix & Sparboe, Per Einar 1998: Amtmann Lilienskiold og hans heksestudier. Teoksessa Rune Blix Hagen & Per Einar Sparboe (toim.) *Trolddom og Ugudelighet i 1600-tallets Finnmark* (Ravnetrykk 18). Tromssa: Universitetsbiblioteket i Tromsø. 9–50.
- Itkonen, Erkki & Kulonen, Ulla-Maija (toim.) 2001: *Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja A–K*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Jernsletten, Jorunn 2022: Varangersamenes kristne praksis i møte med misjon og kolonialisering. *Scandia* 88 (2): 290–316.
- Kaikkonen, Konsta 2019: From, into, and back. Translations of the Sami words noaidi and noaidevuohta in context. *Religion* 49 (4): 539–570.
- Kaikkonen, Konsta 2020a: *Contextualising Descriptions of Noaidevuohta. Saami Ritual Specialists in Texts Written until 1871*. Bergen: Bergenin yliopisto.
- Kaikkonen, Konsta 2020b: Sámi indigenous(?) Religion(s) (?) Some Observations and Suggestions Concerning Term Use. *Religions* 11 (9), 432: [1–14].
- Levack, Brian 2006: *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. Harlow: Pearson.
- Lid, Nils 1949: Isak Olsen og boksamlinga hans. *Håløygminne* 8: 69–73.
- Oja, Linda 1999: *Varken Gud eller natur. Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*. Tukholma: Brutus Östlings Bokforlag Symposion.
- Porsanger, Jelena 2022: An Indigenous Sámi museum and repatriation of a Sámi drum from the XVII century. *Dutkansearvvi diedalaš áigečála* 6 (1): 72–90.
- Sjöblom, Tom 2002: 'Only a hobo.' Heuristic terms in historical ethnography. *Styles and Positions* s. 126–155.
- Sjöholm, Gösta 1988: Den första nåjden – kulturbringare? *Svensk religionshistorisk årskrift* 3: 73–94.

- Skjelmo, Randi Hege & Liv Helene Willumsen 2017: Isaac Olsen – lærer og forkynner. *Heimen* 54 (1): 62–85.
- Stave, Torstein 2012: *Da Lucifer kom til Vardøhus. En undersøkelse av demonologiske idéers utbredelse i Finnmark i forhold til resten av landet*. Pro gradu -tutkielma. Tromssa: Tromssan yliopisto.
- Rasmussen, Siv 2016: *Samisk integrering i norsk og svensk kirke i tidlig nytid. En komparasjon mellom Finnmark og Torne lappmark*. Väitöskirja. Tromssa: Tromssan yliopisto.
- Rydving, Håkan 1995: *Samisk religionshistoria: några källkritiska problem*. Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 4. Tukholma: Almqvist & Wiksell international.
- Rydving, Håkan 2004/1993: *The End of Drum-Time. Religious change among the Lule Saami, 1670–1740s*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Wellendorf, Jonas 2013: Zoroaster, Saturn, and Óðinn: The loss of language and the rise of idolatry. Teoksessa Lars Boje Mortensen & Tuomas M. S. Lehtonen & Alexandra Bergholm (toim.) *The Performance of Christian and Pagan Storyworlds*. Medieval identities 3. Turnhout: Brepols. 143–170.
- Wellendorf, Jonas 2023: From Odin to Noidus: Cultures in Contact in the Thirteenth and Eighteenth Centuries. *Shaman: Journal of the International Association for Academic Research on Shamanism* 31 (1 & 2): 145–166.
- Willumsen, Liv Helene 2022: The Witchcraft Trial against Anders Poulsen, Vadsø 1692: Critical Perspectives. Teoksessa Håkan Rydving & Konsta Kaikkonen (toim.) *Religions around the Arctic. Source Criticism and Comparisons*. Tukholma: Stockholm University Press. 139–160.

Tukholman noitasyytösten etnisistä ja sosiaalisista ulottuvuuksista

Intersektionaalisia näkökulmia neljän Tukholmassa kuolemaantuomitun noidan syytteisiin ja tuomioihin

Marja-Liisa Keinänen

Saamelaisiin ja suomalaisiin liitetyillä stereotyyppisillä käsityksillä näiden ryhmien erityisestä taipumuksesta taikuuteen on pitkät historialliset juuret Skandinaviassa. Taikuuden ja taikauskon vahva linkittyminen etnisiin, vieraiksi ja oudoiksi koettuihin vähemmistöihin tulee ilmi muun muassa taikuudenharjoitukseen liittyvästä ruotsinkielisestä terminologiasta. Yleinen ruotsin kielessä käytetty tietäjän nimitys oli *klok*, 'viisas', jota käytettiin niin miehistä kuin naisista. Tämän yleisnimityksen rinnalle kehittyi myös etnonymieistä juontuva tietäjään ja tietäjän toimeen viittaava terminologia. Yksi tällainen termi oli *visfinne*, 'viisas suomalainen', joka vähitellen laajentui yleiskäsitteeksi tietäjä, irtaantuen toimijan etnisestä taustasta. Tuomiokirjoissa saatetaan viitata syytetyn tietäjyyteen myös pelkillä etnonymieillä *lapp*, *finne* tai 'norlantilainen'. (Oja 1999, 171–172 ja 179.) Eteläruotsalaisesta näkökulmasta tarkasteltuna myös norlantilaiset ja taalinmaalaiset olivat taitavia taikuuden harjoittajia (Östling 2010, 79).

Koska mielikuvat taikuudesta ja taikuudenharjoittamisesta nivoutuvat vahvasti etnisyyteen, vieraiksi luokiteltuihin, kaukaisiin ”toisiin”, on syy-

tä tarkastella etnisyyteen liittyneiden stereotyyppisten käsitysten konkreettista merkitystä etnisille vähemmistöille Ruotsin taikuus- ja noituus-oikeudenkäyntien yhteydessä. Kuten historioitsijat Marko Lamberg ja Ann-Catrin Östman ovat todenneet, saattavat etnisiin ryhmiin liitetyt taikuusmielikuvat altistaa näiden ryhmien edustajat noituusepäilyille ja mahdollisesti johtaa ankarampiin tuomioihin (Lamberg 2018, 19; Lamberg & Östman 2021, 68–70 ja 82). Kuten Lamberg toteaa, onkin ongelmallista, että aikaisempi tutkimus ei ole ottanut huomioon, kuinka ennakkoluulot ja pelot ovat mahdollisesti ruokkineet vähemmistöryhmiin liitettyjä noituusmielikuvia (Lamberg 2018, 298).

Näiden kysymysten tutkimusta hankaloittaa kuitenkin se seikka, että ennakkoluulot ja mahdolliset etnisyyteen perustuvat taikuussyytökset ilmenevät harvoin eksplisiittisesti tutkimusaineistossa, joka etupäässä koostuu tuomiokirjoista. Esimerkkinä voidaan mainita Ruotsin metsäsuomalaisväestö, jonka maine taikuuden harjoittajina, ’viisaina suomalaisina’, oli suuri. Parissa tuomiokirjassa heidän taipumuksensa taikuuteen kuitenkin mainitaan, mutta silti heihin törmää hyvin harvoin Ruotsin emämaata rasittaneissa Blåkulla-prosesseissa (1668–1677). Maaherra Duvallin vuonna 1669 laatimasta Taalainmaata koskevasta noitaluettelosta ei löydy ainoatakaan nimeltä mainittua suomalaista (Tarkiainen 1990, 202). Taalainmaalta prosessit levisivät Hälsinglandiin, missä oli merkittäviä metsäsuomalaisten asutuksia, mutta syytettyjen joukosta heitä ei tietävästi löydy. Ångermanlandin noitaoikeudenkäynnit olivat Ruotsin laajamittaisimmat. Torsåkersin kirkkokunnassa teloitettujen määräksi on arvioitu noin 60–71 henkilöä. Kuolemaantuomittujen listalta löytyy nähdäkseni kolme metsäsuomalaistaustaista naista ja komission päätöstä odottavien listalta kaksi henkilöä. (Ks. Nordquist 2001, 68–70.)¹

Tietäjän maineestaan huolimatta myös värmlanninsuomalaiset näyttävät välttäneen sekä taikuus- että noituus-oikeudenkäynnit. Oikeushistorioitsija Ilmar Arensin analyysin mukaan syytetty väitti joissakin tapauksissa oppineensa konstinsa suomalaisilta todennäköisesti ko-rostaakseen mahtiaan tietäjänä. Värmlandin suurten noitaoikeuden-

1 Kitiän kulttuurimaantieteilijä Maud Wediniä avusta metsäsuomalaisasutusten tunnistamisessa.

käyntien (1720–1724) pöytäkirjoissa sanat *finnar* ja *Finnmark* esiintyvät ainoastaan pari kertaa. (Arens 1969, 159.)

Metsäsuomalaisten kohdalla Ruotsin suuria noituusprosesseja koskeva tutkimusaineisto ei siis näytä tukevan oletusta, että suomalais-taustaiset olisivat erityisesti olleet epäilyjen kohteena. Vaikuttaa todennäköiseltä, että heidän kohdallaan pätee Nenosen toteamus, että ”[n]oituudesta ei syytetty tuntematonta, kaukaista pelottavaa noitaa vaan lähellä asuvaa riitakumppania, joka usein oli tuttu vuosien takaa” (Nenonen 1992, 339). Suomalaisten kaskiviljelijöiden kylät sijaitsivat usein syrjässä rintamailta, havumetsävyöhykkeellä, ruotsalaisten talonpoikien asuttaessa ja viljellessä jokilaaksoja. Nämä ryhmät elivät pitkään omissa ekologisissa lokeroissaan, vaikka rajat alueiden välillä alkoivatkin hämärtyä 1700-luvulla (Bladh 1994, 221). Koska suomalaiset ja ruotsalaiset kylät eivät olleet tiiviissä kanssakäymisessä keskenään, jäivät metsäsuomalaiset huhumyllyjen ulkopuolelle.

Noituusepäilyt ja noituuskanteet edellyttivät siis suhteellisen säännöllistä osapuolten välistä kanssakäymistä (Nenonen 1992, 339), mikä pätee hyvin Lambergin tutkimiin Tukholman prosesseihin. Suuri osa syytetyistä ja ilmiantajista asui muutaman korttelin alueella Katariinan kirkon ympäristössä Södermalmin monietnisisessä kaupunginosassa. Kahdestatoista Tukholmassa noitana tai ilmiantajana teloitetusta kolme oli saksalaistaustaista ja kolme suomalaistaustaista (Ankarloo 2007, 249–250).

Vierastaustaisten suuren osuuden vuoksi Lamberg onkin arvellut, että ”suomalainen ja jossain määrin saksalainenkin alkuperä edesauttoivat yksilön päätymistä epäilyksi” (Lamberg 2019, 292–293). Hänen mukaansa Tukholman prosesseissa tuomittuja suomalaistaustaisia Malin Matsintytärtä ja Agnis Johanintytärtä sekä muutamaa saksalaistaustaista syytettyä kohdeltiin myös ankarammin kuin muita epäiltyjä juuri heidän etnisen taustansa vuoksi (Lamberg 2019, 293). Malinin osaksi tulikin Ruotsin suurten prosessien raskain tuomio, elävältä polttaminen. Tästä syystä Lamberg korostaakin, että on ongelmallista, että aiempi noituus-tutkimus ei ole pohtinut kieli- ja kulttuurierojen merkitystä noituusepäilyjen heräämiselle (Lamberg 2018, 298).

Mutta kuten Per Anders Fogelström on todennut klassisessa tutkielmassaan Tukholman noidista, on kuitenkin lähes mahdotonta arvioida muukalaispelon ja antipatian vaikutusta noitasyytöksiin. Saksalais- ja suomalaistaustaisia löytyi niin ilmiantajien, syyttäjien kuin syytettyjenkin joukosta. (Fogelström 1960, 42.) Vaikka syrjintää, ennakkoluuloja ja etnisten ryhmien välisiä konflikteja epäilemättä esiintyi, olivat noituusprosessien kulkuun vaikuttaneet tekijät hyvin monisyiset. Monet Tukholman asianosaisista olivat olleet kanssakäymisissä keskenään jo ennen prosesseja, ja noituussyytösten taustalla on usein havaittavissa vanhoja riitoja ja konflikteja (Fogelström 1960, 38). Syytetyt viittasivatkin usein niihin pyrkiessään jääväämahdollisia kaunaa kantavia todistajia. Nämä riidat ja konfliktit juontuivat usein liiketoimista, työtehtävistä tai parantamisesta. Koska piijat toimivat aktiivisesti noitien ilmiantajina, on Fogelström luonnehtinut noitaprosesseja myös eräänlaisena piikojen kapinana (Fogelström 1960, 52). Piijat viittasivatkin oikeudessa osakseen saamaan huonoon kohteluun. Tyytymättömyydellä ja aikaisemmilla konflikteilla sekä niistä juontuvilla antipatioilla oli nähdäkseni suuri merkitys näiden naisten valikoitumiselle noitasyytösten kohteeksi.

Tästä syystä analysoin noituussyytöksiin johtaneita tekijöitä laajemmasta intersektionaalisesta näkökulmasta, jossa etnisyyden lisäksi otetaan huomioon laajemmin kulttuuriset, sosiaaliset ja taloudelliset tekijät ja näiden tekijöiden välinen vuorovaikutus. Pääasiallisina lähteinä käytän Carl Adlersparren vuonna 1812 julkaisemia Svean hovioikeuden ja Kuninkaallisen kommissioraatioikeuden pöytäkirjoja (*Historiska samlingar*, osat 4 ja 5). Adlersparre on kuitenkin julkaissut tekstit lyhentäen, mikä aiheuttaa lähdekriittisiä ongelmia. Hänen julkaisujaan olen täydentänyt Malin Matsintyttären tapauksen osalta alkuperäisten pöytäkirjojen avulla.

Lähtöasetelma

Pohdin tässä alaluvussa syitä neljän Tukholmassa noitina kuolemaan tuomitun valikoitumiseen epäillyiksi sekä heidän tuomioidensa perusteita. Tarkastelen syitä, jotka johtivat suomalaissyntyisen Malin Matsintyttären joutumiseen syytösten kohteeksi ja hänelle langetettuun Ruotsin prosessien ankarimpaan tuomioon. Hänet tuomittiin elävänä poltettavaksi, koska hänen katsottiin syyllistyneen lasten kuljettamiseen Blåkullaan sekä taikuuteen. Pohdin erityisesti häneen kohdistuneiden syytteiden, tuomion ja tuomion täytäntöönpanon perusteita, jotka eivät aina olleet selkeästi ääneen lausutut. Vertaan myös Malinin syytteitä, tuomiota ja niiden perusteita saksalaistaustaisten alempaan porvaristoon kuuluneiden Sippelin sisarusten, Annan ja Britan, sekä ruotsalaissyntyisen myssymaakari Anna Månsintyttären tapauksiin. He olivat Tukholman prosessien ensimmäiset tuomitut, ja heidän tuomionsa olivat prosesseille suuntaa antavat. Nämä kolme naista tuomittiin kuolemaan samoista rikoksista kuin Malin, mutta heidän tuomionsa oli lievempi – heidät mestattiin ennen polttamista. Etsin syitä tuomioiden eriävyyksiin ja kysyn, kuinka kolmikön tapaukset erosivat Malinin tapauksesta.

Analyysini avainsana on syytettyjen uskottavuus, jota tarkastelen Beverley Skeggsin arvostuksen käsitteen (*respectability*) avulla. Skeggsin mukaan arvostus organisoituu ”monitahoisena yhdistelmänä käytäntöjä ja representaatioita, jotka määrittelevät sopivia ja hyväksyttäviä käyttäytymisen muotoja”. Ne toimivat myös sosiaalisina sääntöinä ja moraalikoodeina. (Skeggs 2002, 46.) Skeggs korostaa myös, että eri ryhmien mahdollisuudet tuottaa, kyseenalaistaa ja ilmentää arvostusta eroavat toisistaan. Soveltaen hänen kriteereitään tämän työn kontekstiin voimme todeta, että nämä mahdollisuudet olivat kytköksissä muun muassa yksilön säätyasemaan, etniseen taustaan ja sukupuoleen. (Ks. Skeggs 2002, 2 ja 46.)

Malinin tuomiota julistaessaan komissio totesi, että häneltä puuttui täysin uskottavuus, minkä katson olevan yhteydessä hänen alhaisempaan arvostukseensa. Arvostus oli edellytys syytetyn uskottavuudelle,

joka suurvaltakaudella perustui henkilön säätyasemaan, kunniallisuuteen (*ärbarhet*), moraaliin, kristilliseen käytökseen ja elämäntapaan. Kuten Satu Lidman on todennut, ihmisen arvo ja arvostus perustui myös ”laajempaan kunniakoodistoon, jonka määrä ja laatu riippui syntyperän lisäksi muusta yhteiskunnallisesta asemasta, iästä ja sukupuolesta, mutta myös omista teoista”. Kunnia ei myöskään ollut muuttumaton ominaisuus (Lidman 2013, 395), vaan sen saattoi menettää ja sen vuoksi sitä tuli jatkuvasti puolustaa ja varjella.

Tämän näkemyksen mukaan ylempisäätyisten ja näin ollen kunniallisten ihmisten katsottiin voivan elää hyveellisesti luonnostaan, kun taas alempisäätyisillä oli luonnollinen taipumus paheelliseen elämäntapaan. Tästä syystä viimeksi mainitut saatiin nähdä lähtökohtaisesti epäilyttävinä ja vaarallisina (Lidman 2013, 395). Ruotsin noita oikeudenkäyntejä koskevan tutkimuksen mukaan köyhien ja alempiin yhteiskuntaluokkiin kuuluneiden todennäköisyys tulla tuomituksi olikin suurempi kuin ylempiin luokkiin kuuluneiden. Edellisiä pidettiin myös epäluotettavimpina todistajina (Östling 2002, 257 ja 270–271).

Mikäli lisäämme yhtälöön sukupuolen, voimme todeta, että alempiin luokkiin kuuluneet naiset nähtiin erityisen epäluotettavina. Tämä käy selkeästi ilmi noituuskomitean jäsenen Urban Hjärnen prosessien loppuvaiheessa laatimasta mietinnöstä. Hänen mukaansa etenkin alempiin yhteiskuntakerroksiin kuuluvat naiset joutuvat aistiensa ja halujensa ohjaamina helpommin harhateille kuin ylempiin luokkiin kuuluvat. Hän myöntää, että kunniakkaita ja hurskaita saattoi löytyä myös alemmista luokista, mutta vähäisemmässä määrin. Hjärnen mukaan naiset olivat taipuvaisia myös pahantahtoisuuteen, kateuteen ja vallanhimoon. He olivat juonikkaita, uteliaita ja alttiita juoruiluun sekä taikauskoon. (HS 5, 415–416.)

Säätytausta, yhteiskunnallinen asema ja sukupuoli vaikuttivat siis syytettyjen uskottavuutta punnittaessa. On ilmeistä, että syytteiden kohdistuessa säätyläisiin ja yhteiskunnallisesti arvostettuihin henkilöihin, etenkin miehiin, lautakunnan asennoituminen lapsitodistajiin muuttui kriittisemmäksi. Lapset väittivät nähneensä Anna Sippelin vauraan aviomiehen Bengt Bråkin leipovan, laskevan olutta ja pelaavan Blåkullassa.

Joku väitti nähneensä jopa pormestarin ja raatimiehen matkaavan Bläkullaan säätyään vastaavin kulkuneuvoin. (HS 4, 311.) Näissä tapauksissa lapsilta puuttui täysin uskottavuus. Oikeus ei suhtautunut väitteisiin vakavasti, eikä miehiä edes kuulusteltu. Päinvastoin lautakunta pahoitteli asiaa pormestarille, koska miehen maine saattaisi kärsiä perättömistä huhuista. (HS 4, 319–320.)

Oikeuslaitoksen edustajat suhtautuivat prosessien alkuvaiheessa varauksellisesti myös porvarisrouvia Brita ja Anna Sippeliä koskeviin syytöksiin. Sisaruksia ei todennäköisesti edes kuultu prosessien alkuvaiheessa (Ankarloo 1971, 195–196), vaikka Brita oli aikaisemmin ollut useita kertoja oikeudessa syytettynä taikuudesta. De la Gardien kreivitärin joutuessa noituussyytösten kohteeksi oli lautakunnan taholta havaittavissa selvää epäuskoisuutta, eikä naisia pyydetty edes kuulusteltaviksi. Noidaksi syytetty kaupunginkapteeni Remmerin vaimo vangittiin kylläkin ja hän joutui jopa oikeuteen, mutta hänenkin tapauksessaan komitea oli skeptisempi. (HS5, 232–234.) Remmerin tapaus osittain edistikin valheellisten syytösten paljastumista ja prosessien lopullista raukeamista.

Henkilön kunniallisuus, jota määrittivät muun muassa syytetyn säätytausta, yhteiskunnallinen asema ja sukupuoli, on siis avaintekijä pohtiessamme oikeuden suhtautumista syytettyihin. Oikeuden tehtävänä oli ottaa kantaa ilmiantajien ja lukuisten todistajien esittämiin noituussyytöksiin ja punnita niiden paikkansapitävyyttä, samoin kuin syytettyjen argumenttien todenperäisyyttä. Tässä punnitsemisprosessissa todistajien ja syytettyjen uskottavuus oli avainsana, joka edellytti arvostusta. Arvostus oli nähdäkseni kytköksissä syytetyn taloudelliseen, sosiaaliseen ja uskonnolliseen pääomaan. On ilmeistä, että mitä korkeampi ilmiantajien ja syytettyjen karttunut symbolinen pääoma oli, sitä luotettavam-pina lautakunta näki heidät. Enemmistö vanhemmista, jotka väittivät noitien sieppaavan heidän lapsiaan, kuului Södermalmin käsityöläisiin ja alempaan porvaristoon. He kääntyivät viranomaisten puoleen vaatien toimenpiteitä. Pian syytökset alkoivat levitä myös Norrmalmilla, ja kaupunginosan vaikutusvaltaiset säätyläiset yhtyivät heidän vaatimuksiinsa. Koska heillä oli uskottavuutta ja kykyä käyttää valtaa, prosessit vihdoin-kin käynnistyivät. (Ankarloo 1971, 200.)

Ennen kuin tarkemmin esittelen syytetyt ja heitä vastaan esitetyt syytökset, teen lyhyesti selkoa tapahtumien kontekstista, prosessien taustatekijöistä ja niiden juridisista lähtökohdista.

Monietninen ja sosiaalisesti kerrostunut Södermalm 1600-luvun jälkipuoliskolla

Pohtiessamme etnisyyden merkitystä Tukholman noitasyytöksille on otettava huomioon, että suurvaltakauden Tukholma oli monietninen ja monikielinen kaupunki, jossa saksalaisilla ja suomalaisilla oli pitkä ja vankka edustus. Heitä voi siis tuskin pitää muukalaisina. Tarkiainen arvelee suomalaisten asuttamien Häcklefsjälliä ympäröivien Södermalmin kortteleiden muodostaneen 1600-luvun jälkipuoliskolla Turun ja Viipurin jälkeen Suomen kolmanneksi suurimman kaupunkiyhteisön (Tarkiainen 1990, 101–103).

Näiden kahden etnisen ryhmän väliset yhteiskunnalliset, sosiaaliset ja taloudelliset erot olivat kuitenkin huomattavat. Monet saksalaistaisista kuuluivat säätyläisiin ja arvostettuihin kauppiassukuihin. Saksan kielen status oli korkea, ja kieli oli yleisesti käytössä kaupungissa ruotsin rinnalla (Andersson 2011, 6). Vaikka suomalaisten määrällinen osuus Södermalmin asukkaista oli merkittävä, suomen kielen asema rahvaan kielenä oli heikko. Suomenkielisten määrän kasvaessa kaupunginosaan anottiin suomenkielisen kämnerin palkkaamista, mutta toive ei toteutunut koskaan (Österlund 1966, 325).

Saksalaisella kansakunnalla oli säädetty edustus yhteiskunnallisissa laitoksissa, mutta suomalaisilta vastaava edustus puuttui. Tukholman seurakuntien ja niiden papiston arvojärjestys oli selkeästi määritelty suomalaisen seurakunnan sijoituessa hierarkian pohjalle. (Murray 1954, 50, 60; Petersson 1940, 182.) Kommissoriaalioikeuden pappisjäsenten joukossa oli saksalaisen seurakunnan edustaja, mutta suomalaisen seurakunnan edustaja puuttui (HS 5, 217). Kuten Lamberg on huomauttanut, muodostui se ongelmalliseksi noita-oikeudenkäyntien yhteydessä. Usea syytetty oli suomenkielinen, ja kaikki heistä eivät hallinneet ruotsin kieltä tarvittavissa määrin. (Lamberg 2018, 128.)

Vallinneessa sääty-yhteiskunnassa Södermalmin suomalaiset sijoituivat siis sen alemmille portaille. Suomalaisen seurakunnan ydinjoukko muodostui ajomiehistä, kalastajista, päivätyöläisistä ja viininkantajista (Murray 1954, 66–67). Södermalmin ruotsalaisten seurakuntien suomalaiset, joista useat todennäköisesti hallitsivat ruotsin kielen, toimivat usein palvelusväkenä, merenkulkuun liittyvissä ammateissa ja käsityöläisinä. Suomalaisyyntysten piikojen määrä Södermalmilla oli suuri, ja monet heistä asuivat Katariinan kirkkoa ympäröivissä kortteleissa (Österlund 1966, 330, 332), joita on luonnehdittu Tukholman ”noitakeskukseksi” (Fogelström 1960, 41).

Suomalaisen seurakunnan kirkkoherra Collinus näki suomalaisten kirjautumisen ruotsinkielisiin seurakuntiin ongelmallisena. Henkilöillä, jotka eivät hallinneet ruotsin kieltä, oli vaikeuksia hankkia jokaiselta kansalaiselta vaaditut kristinuskon perustiedot. (Murray 1954, 59–60.) Vajaat kymmenen vuotta myöhemmin Collinuksen huoli puutteellisten tietojen seurauksista osoittautui aiheelliseksi. Oikeudessa, jossa syytettyjen tiedot kuulusteltiin, osaamattomuus muodostui raskauttavaksi tekijäksi epäiltyjen syyllisyyttä punnittaessa.

Määrällisesti Södermalmin suomalaiset eivät siis olleet marginaalinen ryhmä, mutta heidän säätyasemansa oli alhaisempi kuin ruotsalaisen ja saksalaisen väestönsosan. Tämä todennäköisesti heikensi suomalaisten syytettyjen uskottavuutta säätyläisistä koostuvissa tuomioistuimissa.

Tukholman prosessin taustaa

Tukholman väkiluku moninkertaistui 1600-luvulla, jolloin myös sodat, nälänhädät ja epidemiat koettelivat väestöä. Nämä tekijät yhdessä johtivat sosiaaliseen käymistilaan, mikä lisäsi asukkaiden välisiä konflikteja. Kuten edellä mainittiin, monet oikeuteen joutuneista syytetyistä olivat jo ennen Blåkulla-prosesseja sekaantuneet riitoihin, joita oli setvitty oikeudessa.

Avainhenkilönä Tukholman prosessien käynnistymiselle pidetään yleisesti niin kutsuttua Gävlen poikaa, kaksitoistavuotiasta Johan Johansson Grijsiä. Pojan äiti oli tuomittu Gävlessä noitana, ja poika oli

lähetetty Tukholmaan, jossa hän sai paikan puodinpitäjä Lindin luona Södermalmilla (HS 4, 239–240, nootti X). Myös Hälsinglandista, jossa prosessit olivat käynnissä, oli saapunut Blåkulla-huhuja levittäneitä lapsia vanhempineen Tukholmaan (Petersson 1940, 251–252).

Aluksi viranomaiset yrittivät tukahduttaa alkavan paniikin. Heidän toimiaan odotellessaan ratsumestari Grå, kauppias Henrik Abrahams-son ja drabantti Myra olivat kukin avanneet valvontatuvan (*vakstuga*) suojellakseen lapsia noitien hyökkäyksiltä. Tämä selittää, miksi juuri Myran suomalaiset piijat olivat aktiivisia syytösten levittäjiä. Nämä tuvat sekä Katariinan kirkkoa ympäröivien kortteleiden puodit muodostuivat eräänlaisiksi juorukeskuksiksi, joissa Blåkulla-huhut levisivät tehokkaasti. (Fogelström 1960, 40.) Gävlen poika ja Lisbet Karlintytär, jotka olivat keskeisiä Blåkulla-juorujen levittäjiä, vierailivat ahkerasti näissä paikoissa. Komission jäsen, medisiinari Urban Hjärne, joka oli vieraillut tuvissa ja keskustellut naapureiden kanssa, raportoi, että niissä sovittiin, mitä sanotaan ja kenestä. (HS 5, 419–420.)

Elokuussa 1675 muutama alempaan porvaristoon kuuluva isä valitti konsistorille lasten kurjaa tilannetta. Lapsia vietiin useita kertoja yössä Blåkullaan, ja vanhemmat olivat huolestuneita heidän sieluntilastaan. Kuulusteltuaan lapsia konsistori havahtui tilanteen vakavuuteen ja tote- si lasten sielujen olevan vaarassa. Nämä olivat muun muassa lukeneet rienaavia, jumalanvastaisia rukouksia sekä kironneet vanhempansa. (Petersson 1940, 252.) Koska viranomaiset vanhempien mukaan vitkas- telivat, vetosivat nämä myös korkeampiin oikeusinstansseihin sekä hal- litsijaan vauhdittaakseen vaatimuksiaan (HS 4, 228–231). Vanhempien painostus onnistui lopulta ja prosessit käynnistyivät.

Tukholman prosessien juridiset lähtökohdat

Prosessien alkuvaiheessa Tukholman konsistori joutui ottamaan periaatteellista kantaa noituuteen ja noituussytöksiin. Sen laatiman mie- tinnön lähtökohdana oli, että ihmiset voivat tehdä liiton Saatanan kanssa harjoittaakseen ”taikuutta, noituutta tai muuta taikauskoa”. Konsistori pohti myös kysymystä, oliko lasten kuljettaminen todellinen siirtyminen

tilassa vaiko illuusio. Usean seikan katsottiin puhuvan edellisen vaihtoehdon puolesta. (Petersson 1940, 257.) Toinen visainen kysymys, johon komitea joutui ottamaan kantaa, koski lasten kuljettamistapaa: toimivatko noidat Saatanan välikappaleina vai kuljettiko Saatana itse lapsia naisten hahmossa. Viimeksi mainitussa tapauksessa naisia ei voitaisi pitää edesvastuussa. Molemmat vaihtoehdot todettiin kuitenkin mahdollisiksi. (Petersson 1940, 257.) Muutama syytetty puolustautuikin väittämällä, että Saatana vei lapsia heidän hahmossaan.

Kolmas periaatekysymys komitean työssä oli lasten todistuksille annettava painoarvo, sillä lain mukaan niillä ei ollut todistuservoa. (Petersson 1940, 255.) Pappissäätö oli keskustellut asiasta vuoden 1675 valtiopäivillä, ja enemmistö oli sitä mieltä, että lasten ja kanssarikollisten todistus ei yksin riitä tuomioon. Vaadittaisiin myös muita todisteita, kuten syytetyn tunnustus. Tukholman konsistorin preses Svebilius painotti kuitenkin, ettei lasten todistusta voisi täysin sivuuttaa. Mikäli muut seikat tukisivat lasten lausuntoja, olisi syyte katsottava toteennäytetyksi. (Olsson 1956, 296–299.) Käytännössä lasten todistuksille annettiin suuri painoarvo. Brita Sippelin ja Anna Mänsintyttären oikeudenkäynneissä esiintyi viitisenkymmentä todistajaa. Heistä kaikki, yhtä piikaa lukuun ottamatta, olivat alaikäisiä. Lasten ikä vaihteli kuudesta viiteentoista vuoteen. (Petersson 1940, 255.) Koska alaikäiset eivät voineet vannoa todistajanvalaa, vannoivat lasten vanhemmat valan lastensa puolesta. Heitä oli yhteensä 45 henkilöä, etupäässä lasten äitejä. (HS 4, 300–304.)

Oikeus suhtautui hämmästyttävän kriitikittömästi lasten esittämiin syytöksiin (Petersson 1940, 255 ja 257–258). Tämä käy selvästi ilmi leipuri Bengt Bråkin ja kapteeni Jacob Bremmerin kyseenalaistaessa lasten heidän vaimojaan kohtaan esittämät syytökset. Komissio nuhteli miehiä ja puolusti viattomina pitämiään lapsia, jotka toimivat välittäjinä Jumalan ja oikeuden välillä. Heidän kauttansa Jumala toisi totuuden julki, ja rikolliset saataisiin tunnustamaan syntinsä. (HS 4, 301, nootti p; HS 5, 258.) Nuhtelu paljastaa, että komissio piti vielä tässä vaiheessa lapsitodistajia täysin luotettavina.

Lain mukaan kuolemantuomiota ei kuitenkaan voinut laittaa täytännön ennen kuin syytetty oli tunnustanut. Ensimmäisten tuomittujen kieltäytyessä tunnustamasta konsistori totesi, että mikäli hovioikeus oli

tutkinut asian perusteellisesti, rangaistukset tulisi laittaa täytäntöön. Konsistorin päätöksestä muodostui ennakkotapaus, mikä merkitsi sitä, että syytetty voitiin teloittaa ilman tunnustusta. Tapauksissa, joissa todisteet katsottiin riittäviksi, nähtiin syytetyn kieltäytyminen tunnustamasta merkinä paatuneisuudesta. (Petersson 1940, 259.)

Painoarvo, jonka oikeus asetti tunnustamiselle, selittyi demonologiselta pohjalta. Noitien vaikeneminen ja kieltäminen tulkittiin osoitukseksi siitä, että syytetty oli edelleen Saatanan vallassa. Todistajien kuvauksissa Saatanana esti tunnustamisen hyvin konkreettisesti, esimerkiksi puristamalla syytettyä kurkusta niin, ettei tämä kyennyt puhumaan.

Näin ollen komitean keskeiseksi päämääräksi muodostui paholaisen vallan murtaminen saamalla syytetty tunnustamaan, mikä johti heidät kirjaimellisesti noidankehään. Mitä päättäväisemmin epäillyt vanhoivat syyttömyyttään ja kieltäytyivät tunnustamasta, sitä vakuuttuneempi komissio oli heidän syllisydestään.

Neljä noituudesta syytettyä naista

Seuraavassa tarkastelen neljää noituudesta ja Bläkulla-matkoista kuolemaantuomittua naista, heidän taustojaan ja heihin kohdistuneita syytöksiä. Kaksi heistä oli saksalaistaustaista ja yksi suomalaistaustainen. Mukana on myös ruotsalainen Anna Månsintytär, koska hänen tapauksensa kietoutuu vahvasti Brita Sippelin tapaukseen. Anna ja Brita olivat ensimmäiset, jotka lasten vanhemmat ilmiantoivat noitina. Erittelen syitä, jotka vaikuttivat näiden neljän valikoitumiseen epäilyjen kohteeksi ja syytetyiksi. Tarkastelen heihin kohdistuneita syytöksiä ja niihin mahdollisesti vaikuttaneita taustatekijöitä sekä epäiltyjen yrityksiä kyseenalaistaa syytökset ja syyttäjien motiivit. Analysoin myös syytettyjen esiintymistä oikeudessa ja heidän esiintymisensä merkitystä heidän uskottavuudelleen. Sivuan myös naisille langetettuja tuomioita ja niiden täytäntöönpanoon liittyneitä keskusteluja. Esitys etenee pääasiassa kronologisesti, siis seuraten syytejärjestystä, vaikka oikeusprosessi eteni polveillen prosessien limittyessä toisiinsa.

Anna Månsintytär

Muurarimestari Kristian Sessmanin vaimo, myssymaakari Anna Månsintytär oli ensimmäisiä epäiltyjä, joita konsistori kuulusteli lokakuussa 1675. Hän ymmärsi varhain olevansa vaaravyöhykkeellä, koska oli ollut osapuolena useissa riidoissa ja häntä oli jo aikaisemmin syytetty noituudesta. (HS 4, 239, nootti t.) Annan liikanimi ”vipp upp med näsan”, joka kääntyy suomeksi lähinnä nirppanokaksi, kertoo jotain yhteisön suhtautumisesta häneen (HS 4, 238, nootti f).

Anna joutuikin Blåkulla-juorujen kohteeksi, ja häntä oli ahdisteltu noituudesta epäiltynä. Hän valitti oikeudessa, että Grån pariskunta oli opettanut lapsensa haukkumaan häntä ja sylkemään hänen jälkeensä (HS 4, 247). Tapahtumien kehityksestä huolestuneena Anna puolusti tarmokkaasti kunniaansa ja yritti kaikin keinoin estää juorujen leviämisen. Hänen pelokkaat tiedustelunsa lasten esittämistä syytöksistä tulkittiin merkiksi hänen syillisyydestään ja kiinnijäämisen pelostaan. Ras-kauttavaa oli myös, että hän alustavan kuulustelun jälkeen oli todistajien läsnä ollessa kutsunut konsistorin jäsentä, vaikutusvaltaista kirkkoherra Pontinusta, ontuvaksi piruski. (HS 240, nootti y.)

Anna puolusti kunniaansa ja oikeuksiaan päättäväisesti myös käräjälässä. Ratsumestari Grå, hänen puolisonsa sekä heidän lapsensa esittivät syytöksiä Annaa kohtaan. Kuten edellä mainittiin, oli Grå aktiivinen toimija noitaprosessien käynnistymisvaiheessa. Vaikka Anna asetti oikeudessa Grån vaimon luotettavuuden kyseenalaiseksi heidän aikaisemman, rahanlainaamiseen liittyneen konfliktinsa vuoksi, naisen ilmeisesti sallittiin todistaa. Ratsumestari itse ei kuitenkaan saanut vanhoa valaa lastensa puolesta Annan protestoitua oikeudessa. Anna kyseenalaisti myös Grån lasten vilpittömyyden viitaten kiistaansa heidän äitinsä kanssa. (HS 4, 245–246.)

Anna piti myös Elisabet Sperlingiä jäävinä todistajana, koska tämä oli Annan mukaan aikaisemmin hävinnyt Annaa vastaan nostamansa syytteen (HS 4, 258). Anna kyseenalaisti myös puodinpitäjä Henrik Abrahamssonin puolueettomuuden todistajana. Hän väitti miehen saattaneen hänet noidan maineeseen ja olevan hänen ilmeinen vihamiehensä (HS 4, 241–242, 245–248 ja 255).

Anna Månsintytär kielsi jyrkästi häntä vastaan esitetyt syytökset ja kiisti solmineensa liiton pahalaisen kanssa (HS 4, 252). Kuulustelun jälkeen hän luki oikeudessa rukouksia, polvistui ja vannoi Jumalan ja tämän pyhään nimeen olevansa syytön. Oikeus suhtautui kuitenkin epäilevästi Annan rukouksiin, koska tämä ei ollut aiemmin kyennyt lukemaan uskontunnustusta kolmea kertaa (HS 4, 297). Vallinneen käsityksen mukaisesti hänen kykenemättömyytensä tulkittiin pahalaisen työksi. Sen vuoksi oikeus ei vakuuttanut Annan hurskauden esityksestä oikeussalissa, vaan tulkitsi sen tekopyhydeksi. Hänen käskettiin rukoilla kotonaan yksinäisyydessä Jumalan määräyksen mukaisesti. (HS 4, 299.)

Oikeussalissa syytetty ei siis vakuuttanut lautakuntaa pelkästään sanoilla vaan myös uskottavalla kunniallisuuden esittämisellä. Se merkitsee sitä, että kunniallisuus ja hurskaus olivat opittuja, sisäistettyjä taipumuksia, jotka ilmenivät ruumiillisina käytänteinä. Anna Månsintyttären tapauksessa hänen epätoivoinen hurskauden esityksensä ei vakuuttanut oikeutta autenttisuudellaan. Kontekstissaan se tulkittiin tekopyhydeksi ja päinvastoin heikensi hänen uskottavuuttaan. Annan uskottavuutta heikensi luultavasti myös se seikka, että hän ei odotusten mukaisesti itkenyt oikeudessa eikä kärsinyt ahdistuksesta. (HS 4, 260, 293.) Itkeminen, etenkin kyynelten vuodattaminen, oli tärkeä kriteeri syytetyn viattomuutta punnittaessa. Oikeus tarkkaili syytettyjen reaktioita ja kirjasi ne tunnollisesti pöytäkirjaan. Anna perusteli kuitenkin itkemättömyyttensä kristillisin argumentein: Jumalan henki oli hänen kanssansa ja vahvisti häntä (HS 4, 260).

Todistajien suuresta lukumäärästä huolimatta Anna Månsintytär ei tunnustanut (HS 4, 328), vaikka hän tiesi sen lieventävän tuomiota. Vielä oikeudenkäynnin loppuvaiheessa lautakunta painosti häntä tunnustamaan, mutta Anna vannoi ”ikään kuin seisoi Jumalan kasvojen edessä” olevansa syytön (HS 4, 304–305).

Brita Sippel

Annan kanssa kanssakäymisissä ollut kolmekymmentäviisivuotias Brita Sippel oli naimisissa muurarimestari Jöran Gallen kanssa. Miestä kutsuttiin ”nenättömäksi” ja Britaa tämän vuoksi ”näslöskaksi”, nenättömän vaimoksi. Miehen nenä oli nimittäin sisäänpäin kääntynyt ja syyksi tähän väitettiin syfilitä. (HS 4, 239, nootti u.) Muurarimestarin maine oli myös kärsinyt, koska hän ei ollut saattanut kaikkia urakoitaan loppuun ja perheen taloudellinen tila oli ilmeisesti heikentynyt (Fogelström 1965, 38, nootti 1).

Britaan kohdistuneet syytökset on selitetty hänen toraisan luonteensa kautta. Muurarimestaria oli jo ennen avioliiton solmimista varoitettu tulevan vaimonsa riidanhalusta. Anna Sippel kutsui sisartaan ”ilkeäksi ihmiseksi”, joka oli aina haastanut riitaa. (HS 4, 314.) Myös Anna Män-sintytär kääntyi prosessin aikana Britaa vastaan, kutsuen tätä ilkeäksi ja petolliseksi ihmiseksi. Tämä ei pitänyt lupauksiaan ja oli taitava manipuloimaan ihmisiä. (HS 4, 294.)

Jo vuonna 1668 Brita oli ollut oikeudessa noituussyytöksien vuoksi. Hän oli ollut vakavissa riidoissa parin korttelin päässä asuneen laivuri Corneliuksen ja tämän Segreda-vaimon kanssa. Britan väitettiin pilanneen taioillaan laivurin aluksen ja heittäneen miehen Saatanan avulla hevosen selästä. Naiset olivat myös nimitelleet toisiaan halventavasti. (Gadelius 1986, 98–99.) Britan taistelu kunniansa puolesta oli menestyksellinen. Hänet vapautettiin syytteistä, mutta laivuri vaimoineen tuomittiin sakkorangaistukseen (HS 4, 264). Seuraavana vuonna Brita oli uudelleen oikeuden edessä, mutta tällä kertaa piikojensa huonon kohtelun vuoksi (Gadelius 1986, 99). Ottaen huomioon piikojen keskeisen roolin Blåkulla-epäilyjen ja syytösten levittämisessä olivat nämä syytteet todennäköisesti merkityksellisiä Britan joutuessa uudelleen noituussyytösten kohteeksi.

Kesällä 1675 syytösmylly pyörähti käyntiin. Eräs seitsenvuotias lapsi syytti Britaa ja tämän miestä Blåkullaan kyydityksistä. Lapsi ja tämän äiti olivat kotoisin Hälsinglandista, missä sielläkin prosessit olivat käynnissä. Myöhemmin toinen samasta maakunnasta kotoisin ollut tyttö syytti Britaa samasta rikoksesta. Tutkinnassa paljastui kuitenkin, että tytön äiti

kantoi Britalle kaunaa ja oli ohjeistanut tytärtään syytöksissä. (Petersson 1940, 251–252.) Britan uskottavuus oikeuden edessä oli siis vielä tässä vaiheessa suuri, sillä näissä noituusjutuissa oikeus katsoi Britaa vastaan esitettyjen syytteiden jääneen toteennäyttämättä.

Syksyllä lasten vanhempien vaatiessa nopeita toimenpiteitä noitien pysäyttämiseksi epäilyt kohdistuivat uudelleen Britaan. Aivan kuten Annan tapauksessa oli aikaisemmilla konflikteilla nytkin todennäköisesti suuri merkitys Britan joutumiselle noituussyytöksien kohteeksi. Brita, hänen Anna-siskonsa ja Anna Mänsintytär olivat olleet pitkäaikaisissa riidoissa erään todistajan, Kerstin Tapanintyttären, kanssa. Riitoihin viitaten syytetyt kyseenalaistivat Kerstinin luotettavuuden. (HS 4, 300.) Tällä riidalla oli todennäköisesti vakavat seuraukset syytetyille. Kerstin oli nimittäin noitien ilmiantajana kunnostautuneen Lisbet Karlintyttären äiti (Fogelström 1960, 39).

Suuresta todistajamäärästä huolimatta Brita ei kuitenkaan tunnustanut syyllisyyttään, vaan hän totesi uskonnollisiin argumentteihin nojaten Jumalan tietävän totuuden (HS 4, 305–306). Hän vannoi järkähtämättömästi syyttömyyttään ja väitti lasten sopineen etukäteen syytöksistä ja syytettävistä. Hän myönsi avoimesti rikkoneensa katekismusta ja etenkin kolmatta käskyä vastaan, koska oli köyhyytensä vuoksi pakotettu työskentelemään pyhäpäivinä (HS 4, 296), mutta hän kielsi jyrkästi harjoittaneensa noituutta. Kun Blåkullaan viedyiksi väitettyjen lapsien vanhemmat olivat vannoneet valan lastensa puolesta, vaipui Brita polvilleen ja pyysi Jumalaa osoittamaan hänen viattomuutensa. Hänen mukaansa paholaisen itse sieppasi lapsia. (HS 4, 299.)

Britan tapauksessa oikeus löysi myös fyysisiä todisteita tämän yhteydestä Saatanaan, joka lasten mukaan oli pahoinpidellyt Britaa. Brita vannoi kuitenkin olevansa syytön ja rukoili: ”Sinä taivaallinen Daniel, joka pelastit Susannan, pelasta minutkin!” (HS 4, 396.) Tässä hän viittasi strategisesti Vanhan testamentin Danieliin, joka pelasti väärillä perusteilla kuolemaantuomitun Susannan. Britan raamatuntuntemus ja rukoukset nostivat todennäköisesti hänen uskonnollista pääomaansa ja sitä kautta hänen uskottavuuttaan. Toisaalta hänen uskottavuuttaan heikensi hänen aggressiivinen käytöksensä prosessien aikana. Britasta oli jopa valitettu drotsille, koska hän oli kantanut veistä uhaten sillä

vanhempia ja lapsia. (HS 4, 265, 300–301 ja nootti o.) On todennäköistä, että Britan hyökkäävä käytös oli reaktio yhteisön häneen kohdistamiin aggressioihin.

Anna Sippel

Brita Sippelin ja Anna Mänsintyttären tapausten pyörteissä myös Britan sisar Anna Sippel joutui syyteeseen. Tämä oli naimisissa edellä mainitun vauraan leipuri Bengt Bråkin kanssa ja oli arvonsa tunteva. Hän korosti kuuluvansa ylempään säätyyn kuin hänen köyhä sisarensa ja Anna myssymaakari. Anna Sippel seurusteli säätyläisten, kuten kapteeninvaimo Remmerin, kanssa. (Fogelström 1960, 46.) Hän toimi myös parantajana ja mainitsi asiakkaikeeseen pormestareiden de la Valléen ja Thegnerin rouvat (HS 4, 46, 275).

Anna Sippel oli ollut aikaisemmin syytettynä lasten Blåkullaan viennistä. Hänet oli kuitenkin vapautettu, koska häntä syyttänyt yhdeksänvuotias poika oli muuttanut mielensä, kun tätä oli uhattu selkäsaunalla (HS 4, 262, nootti c). Oikeudessa Annalta kysyttiin, osasiko tämä kertoa, miksi oli saanut noidan maineen. Annan selitys oli, että Saatana esiintyi hänen hahmossaan, kuten Raamatun mukaan oli näyttäytynyt Samuelin hahmossa (HS 4, 296). Hän viittasi myös Jumalaan, joka tutkii ihmisen ”sydämen ja munaskut²” ja näin ollen tuntisi hänenkin sisimmät ajatuksensa ja tunteensa. Hän toivoi myös, että Jumala valaisisi lautakuntaa ja johdattaisi sen totuuteen. Anna puolusti kunniaansa vakuuttamalla olevansa syntynyt rehellisistä vanhemmista ja olevansa kastettu Jeesuksen nimeen. Hän oli kasvanut kurissa ja Herran nuhteessa, jossa piti myös talonsa väen. Ylistäen Jumalaa hän nosti kätensä ylös ja piti pitkän puheen, jossa vannoi syyttömyyttään ja viittasi nuhteettomaan elämäänsä. (HS 4, 271–272.) Päinvastoin kuin kaimansa Anna Sippel esitti vakuuttavasti kunniallista kristittyä oikeuden edessä.

Anna kertoi kateuden olevan syynä häntä vastaan esitettyihin noituussyytöksiin. Hänen mukaansa perheen rahallinen menestys johtui

2 Munuaiset.

leipomon hyvistä myyntituloista. Hän kertoi myös lainanneensa rahaa ja laittaneensa ne pankkiin. (HS 4, 294–295.) Todistajat selittivät kuitenkin leipurin perheen varallisuutta paholaisuskomusten kautta: piru kantoi taloon vaunulasteittain plootuja. Myös köyhä papinleski Karin Lang, joka oli ollut riidoissa perheen kanssa, todisti tästä. Tässäkin tapauksessa taustalla oli aikaisempi kiista, jota oli puitu käräjillä. Karin oli hävinnyt jutun (HS 4, 284, 295) ja kantoi todennäköisesti kaunaa Annaa kohtaan.

Annan entiset piiat toimivat avaintodistajina häntä vastaan, sillä he olivat eläneet samassa taloudessa ja tunsivat hyvin emäntänsä ja talon tavat. Talossa seitsemisen vuotta palvellut Maria-piika väitti Annan ottaneen usein pitkiä kylpyjä, koska kärsi syfiliksestä. Hän vakuutti kuitenkin emäntänsä olleen hyvin hartaan ja jumalaisen. Hän ei ollut nähnyt Annan tekevän taikoja. Huoneentaulun vaatimusten mukaisesti Anna oli pitänyt hartaushetket ja kannustanut piikaa lukemaan rukouksensa. Piika ei ollut myöskään nähnyt Annan vevän lapsia Bläkullaan. (HS 4, 331–332.)

Toinen entinen piika vahvisti muiden todistajien väitteet kellarissa kummittelusta ja rahan kilinästä. Anna oli sanonut piialle, ettei tämän tarvitse pelätä. Hän oli selittänyt, että tontilla oli ”kova haltija”, koska paikalla oli aikaisemmin seissyt hirsipuu. Lopuksi piika kertoi raskauttavan tapahtuman. Sanouduttuaan irti leipurin talosta hän oli sairastanut kauan. Hän vihjasi, että Anna oli aiheuttanut sairauden kostoksi hänen lähdestään. (HS 4, 332–333.)

Oikeudessa hillitysti ja itsevarmasti esiintyneelle Annalle tarjottiin tilaisuus vastata syytöksiin. Hän kielsi sairastavansa syfilistä ja kertoi ottaneensa kylpyjä, koska oli kärsinyt pitkään lapsivuoteessa. Hänellä ei ollut tietoa kummittelusta, eikä hän näin ollen ollut sanonut piialle, ettei tämän tarvitse pelätä. Anna myönsi parantavansa ihmisiä itse valmistamallaan salvoilla ja rohdoilla, mutta korosti käyttävänsä ”luonnollisia” lääkkeitä. Ainekset hän oli ostanut apteekista. (HS 4, 46, 287.) Annalle raskauttavaa oli kuitenkin kolmannen piian todistus. Piika kertoi emäntänsä pyytäneen hänen ensimmäistä kuukautisvertansa. Kun tyttö kieläytyi, käski Anna häntä pyyhkimään kasvonsa verellä ja kirjoittamaan

otsaansa nimen (HS 4, 280), mikä viitanee paholaisriitteihin. Anna kielsi jyrkästi väitteen ja kertoi piian olleen epäluotettava (HS 4, 282).

Kolmikön tuomiot olivat Tukholman prosessien ensimmäiset. Anna Sippelin tapauksessa oikeus siirsi parilla päivällä lopullisen tuomion julistamista, minkä tulkitsen oikeuden epäroinniksi (ks. Ankarloo 1971, 202). Oikeus katsoi kuitenkin toteennäytetyksi, että naiset olivat syyllistyneet usean henkilön kuljettamiseen paholaisen pitoihin. Blåkullassa heidän todettiin syyllistyneen kaikenlaiseen ilveilyyn sekä Jumalan ja Pyhän Hengen nimen herjaamiseen. Tuomiossa todettiin, että rikoksen raskauden vuoksi heidän henkeään ei voitaisi säästää, vaan heidät tulee mestata ja polttaa roviolla muille jumalattomille pelotukseksi ja varotukseksi. (HS 4, 326, nootti z, 333.)

Malin Matsintytär

Pian kolmikön teloituksen jälkeen huhtikuun 1676 lopussa Malin Matsintytär tyttärineen joutui oikeuden eteen. Hän oli yksi viimeisistä Tukholman prosessien noitana kuolemaantuomituista. Lambergin mukaan Malin on jäänyt syrjään noituustutkimuksessa (2019, 296). Yksi painava syy tähän on uskoakseni löydettävissä juuri lähdeaineistosta. Suuri osa aikaisempaa tutkimusta on tukeutunut kommissoriaalioikeuden painettuihin pöytäkirjoihin. Tämä lähde on kuitenkin puutteellinen, koska se on julkaistu lyhentäen. Painettu pöytäkirja alkaa vasta Malinin tuomion äänestyksellä sitä edeltävien istuntojen puuttuessa julkaisusta.

Liikanimellä ”rumpare” tunnettu Malin oli pöytäkirjan mukaan noin 60-vuotias vanha vaimo. Rumpare-nimestä on esitetty useita tulkintoja. Lamberg arvelee nimityksen mahdollisesti viittaavan hänen ensimmäisen miehensä syntisiin puuhiin. Mies oli tuomittu kuolemaan eläimeen sekaantumisesta. (Lamberg 2018, 41.) Ruotsin kielen *rumpa* tarkoittaa muun muassa takapuolta. Nimitys voisi myös viitata Malinin toimeen saunottajana ja lapsenpäästäjänä (Lamberg 2018, 61). Nimitys on myös kytketty sanaan *rumpoxe*, ’tyhmyri’, ’vähälähjainen’, sillä joidenkin tulkintojen mukaan Malin vaikutti hidasjärkiseltä (Brenning 2014, 29). Pidän kuitenkin mahdollisena Lambergin toista ehdotusta, jonka mu-

kaan 'rumpa' juontuu Malinin mahdollisen asuinkorttelin nimestä, Katt-rumpan. Tässä yhteydessä *rumpa*-sana viittaa kissan häntään. (SAOB s.v. *rumpa* nr 1; Lamberg 2018, 61.) Vaikuttaa kuitenkin epätodennäköiseltä, että kortteleiden viralliset nimet kuuluivat 1600-luvulla tavallisten ihmisten kielenkäyttöön (Rosell 1979, 43).

Pohjanmaalla syntynyt Malin oli muuttanut Ruotsiin parinkymmenen vuoden iässä ja elätti itsensä lapsenpäästäjänä suomalaisten keskuudessa ja pitämällä saunaa lauantaisin (KR, 2 0–3 v). Hänen toimintansa ei kuitenkaan näytä täysin rajoittuneen suomalaiseen väestönosaan, vaan hän oli hoitanut ainakin Anna Sippeliä kolme viikkoa tämän lapsivuoteen aikana (KR, 14, 0).

Malinin ensimmäinen aviomies, langanvetäjä Erik Nilsson, oli tuomittu kuolemaan eläimeen sekaantumisesta vuonna 1668, mikä epäilemättä jätti häpeän perheen naisten kannettavaksi (Lamberg 2019, 38, 49 ja 293). Tästä avioliitosta Malinilla oli elossa kaksi tytärtä: 20-vuotias Annika ja 19-vuotias Maria. Tyttäret olivat paljastaneet isänsä puuhut perheriidan yhteydessä. Malin avioitui uudelleen, mutta uuden miehen vaiheista ei ole tarkempaa tietoa (Lamberg 2019, 46–49). Perheessä oli riitoja, jolloin tyttäret jättivät kotinsa väliaikaisesti. Annika hankki elantonsa piikana pellavankutoja Erik Jöranssonin taloudessa. Maria avusti äitiään tämän saunatoiminnassa. (KR, 2 0–3 v.)

Kuten tunnettua leimasi *Noitavasara* kätilöt sängen epäilyttäväksi ryhmäksi, mutta empiiriset todisteet puuttuvat kätilöihin kohdistuneista vainoista Euroopassa (Nenonen 1992, 322–326). On perusteltua väittää, että hyvä maine ja luotettavuus olivat ehdottomia lapsenpäästäjälle asetettuja vaatimuksia (ks. Tillhagen 1983, 158–159). Tähän viittaavia tietoja löytyy myös Ruotsin Blåkulla-oikeudenkäynneistä. Eräs Ångermanlandissa noidaksi syytetty nainen kielsi syytteet ja perusteli hyvää mainettaan viittaamalla toimeensa juuri lapsenpäästäjänä. Hän kertoi avustaneensa kappalaisen vaimoa yksitoista kertaa ja totesi, ettei häntä olisi pyydetty tähän luottamusta vaativaan toimeen, mikäli hänen maineensa olisi ollut huono. (TR 13, § 19.) Samaa argumenttia voisi soveltaa myös Malinin tapauksessa. Kunniallinen, säätyläispiireissä liikkunut Anna Sippel olisi tuskin pyytänyt Malinilta apua, jos tämän maine olisi ollut arveluttava.

Toisin kuin edellä mainittu kolmikko Malin ei tiettävästi ollut sekaantunut konflikteihin ja vältti näin ollen syytökset noitapaniikin alkuvaiheessa. Koska hän asui noitakeskuksen reunamilla tarjoten palveluksiaan etupäässä suomalaiselle työväestölle, hän ei heti joutunut juorujen ja noituusepäilyjen kohteeksi. On kuitenkin mahdollista, että hänen yhteytensä Anna Sippeliin muodostui raskauttavaksi tekijäksi hänen syyllisyyttään punnittaessa (Lamberg 2019, 52). On myös mahdollista, että Malinin tyttäret, joita ilmeisesti kuulusteltiin ensin, olivat olleet kanssakäymisissä noitasyytöksiä aktiivisesti levittäneiden piikojen kanssa ja joutuivat näiden kautta epäillyiksi. Ensimmäinen todistaja, Merimaskusta kotoisin ollut Margareta Matsintytär, väitti nähneensä Annikan Bläkullassa pyykkärinä. Lisbet Karlintytär ja Myran suomalainen piika Agnis Eskilsintytär vahvistivat väitteen. Lisbet väitti myös Malinin kuljettavan lapsia sinne, omat tyttärensä mukaan lukien. Lisbetin mukaan Malin lypsi siellä lehmiä, kirnusi voita ja valmisti juustoa. (KR, 4 o; Pohjoismaiden keskiajan maitomagiasta ks. Aho ja Fält tässä teoksessa.)

Annika kielsi aluksi Lisbetin ja Agniksen esittämät syytökset, mutta rankan painostuksen tuloksena hän lopulta taipui ja tunnusti äitinsä vie-neen häntä, Maria-sisartaan ja muita lapsia Bläkullaan. Lopuksi Annika kertoi myös itse syyllistyneensä samaan rikokseen. Annika ja Margareta yrittivät kaikin keinoin taivuttaa myös vastahakoista Mariaa tunnustamaan. Lopulta myös tämä antoi periksi, vaikka peruikin sanansa kuulustelujen välillä. (KR, 5 v, o; 73–74.) Malinia vastaan esitetyt syytökset koskivat siis lasten kuljettamista Bläkullaan ja taikuutta. Vaikka häntä ei tiettävästi ollut syytetty noituudesta aikaisemmin, oikeus väitti hänellä olevan paha maine noituudenharjoittajana (KR, 4 o).

Malinin itsepäisesti kieltäessä syyllisyytensä oikeuden eteen haettiin lapsitodistajia, jotka väittivät Malinin kuljettaneen heitä Bläkullaan ja kuvailivat tämän toimia siellä. Kovasta painostuksesta ja tytärten epätoivoisista suostutteluyrityksistä huolimatta Malin ei tunnustanut olleensa kanssakäymisessä paholaisen kanssa tai tehneensä Bläkullan-matkoja. Hän käyttäytyi vihamielisesti tyttäriään kohtaan ja väitti heidän valehtelevan. Hän kertoi myös, että tyttäret olivat aina panetelleet häntä ja varastaneet häneltä. (KR, 79–80.)

Vaikka Malin kiisti syytökset loppuun asti, katsoi kommissoriaalioikeus yksimielisesti toteennäytetyksi, että Malin oli noita. Tuomiosta äänestettäessä komitean jäsenille tarjottiin kolmea vaihtoehtoa, joihin heidän tuli ottaa kantaa: Pitäisikö syytetty ensiksi mestata ja sen jälkeen polttaa roviolla, vai pitäisikö häntä ensiksi kiduttaa ja vasta sen jälkeen mestata ja polttaa. Kolmas vaihtoehto oli elävältä polttaminen, johon oikeus lopulta päätyi. (HS 5, 22I.) Kuten edellä mainittiin, tämä oli tietävästi Ruotsin suurten noitaprosessien kovin rangaistus.

Loppuraportissaan hallitsijalle kommissoriaalioikeus totesi, että Malinilta puuttui uskottavuus (Raportti 1677, 12). Kuten edellä on ilmennyt, muodostui uskottavuuden perusta hyvästä maineesta, kunniallisesta kristillisestä käytöksestä, johon moitteettomien elintapojen lisäksi kuului kristinopin perustietojen hallinta ja kristillisten velvollisuuksien täyttäminen. Hyvät perustiedot ja säännöllinen ehtoollisella käynti nähtiin suojana paholaisen juonia vastaan. Ehtoollisella liitto Jumalan kanssa uudistettiin säännöllisesti.

Oikeus kuulusteli Malinin kristinopin tiedot ja tarkasti ehtoollisella käynnit oikeudenkäynnin yhteydessä. Julkinen kuulustelu osoitti Malinin tiedot lähes olemattomiksi. Hän ei osannut perusasioita, esimerkiksi Isä meidän -rukousta, eikä uskontunnustusta. Rukouksia hän ei osannut edes äidinkielellään suomeksi, koska oli ollut kauan poissa Suomesta. (KR, 77–81.) Hänen olemattomia tietojaan ja kristillisten velvollisuuksien laiminlyöntiä pidettiin erittäin raskauttavana asianhaarana. Erityisen raskauttavaa oli, ettei Malin pystynyt toistamaan rukouksia, kun ne sana sanalta luettiin hänelle oikeudessa. Päänsärkyä syyttäen hän kieltäytyi toistamasta niitä tai toisti ne takellessaan. Kun Malinia ruokailutettiin vankilassa, tämä ei silloinkaan pystynyt lukemaan perässä. Hän kertoi Saatanan estävän sen. (KR, 81.)

Malinin epäonnistuminen rukousten toistamisessa ja hänen kömpelö, hidaskäisytyteen viittaava käytöksensä johtui todennäköisesti tilanteen traumaattisuudesta. Häntä syytettiin perusteettomasti rikoksista, joiden hän tiesi johtavan kuolemanrangaistukseen. Useita naisia oli jo teloitettu, muun muassa Anna Sippel, jota Malin oli hoitanut.

Oikeuden silmissä Malin oli epäonnistunut myös muiden kristillisten velvollisuuksiensa täyttämisessä. Toisin kuin Anna Sippel ei Malin

todistettavasti ollut pystynyt pitämään perhettänsä eikä talonväkeänsä jumalanpelossa ja hartaudessa. Hänen velvollisuutensa äitinä oli huolehtia lastensa kristinopin tiedoista ja taidoista, mutta tähän hänellä ei ollut perusedellytyksiä. Vanhin tytär Annika ei osannut vastata oikeudessa yhteen kristinuskon peruskysymyksistä: ”Montako jumalaa on?” (KR, 1 o.) Näin Malin oli piittaamattomuuttaan altistanut lapsensa Saatanan vallalle. Poiketessaan kristillisen totuuden tieltä Malin oli johtanut tyttärensä kadotuksen tielle ja vaarantanut heidän sielujensa autuuden (KR, 9 o.).

Malinin arvostusta ja uskottavuutta heikensi myös hänen pahennusta herättävä käytöksensä, johon tyttärien mukaan kuului äidin jatkuva kiroilu ja sadattelu (Raportti 1677, 12). Kiroilu oli tuomittu ankarasti vuoden 1665 asetuksessa (Malmstedt 2012, 72).

Kuulusteluissa paljastui, että Malin oli laiminlyönyt myös ehtoollisella käynnin. Syyksi tähän hän kertoi sairastelunsa (KR, 10 v). Jättäytymällä pois Jumalan pöydästä, jonka välityksellä side kaikkivaltiaaseen uudistettiin ja joka satoi kristillisen yhteisön yhteen, Malin oli asettunut yhteisön ulkopuolelle ja tälläkin tavoin altistanut itsensä Saatanan vallalle. Tämä käsitys vahvistui oikeudelle myös tuomiota täytäntöön pantaessa. Toisin kuin muut teloitettavat, Malin ei pyytänyt päästä osalliseksi viimeisestä ehtoollisesta. (Raportti 1677, 12.)

Tyttäret yrittivät taivutella äitiään tunnustamaan, kääntymään pois Saatanasta ja seuraamaan heitä Jumalan luo välttääkseen ikuisen piinan. Koska Malin ei taipunut tai osoittanut katumusta, oikeus totesi hänen olevan parantumattoman. Hänet passitettiin takaisin vankilaan, missä häntä vielä viime hetkeen saakka yritettiin johdattaa oikealle tielle. (KR, 10 v.)

Malinin itsepäinen kieltäytyminen tunnustamasta tulkittiin merkinä uppiniskaisuudesta. Uppiniskaisuus soti huoneentaulun patriarkaalisia periaatteita vastaan, jotka vaativat tottelevaisuutta Jumalaa ja esivaltaa kohtaan. Tottelemattomuus viittasi myös Saatanan valtaan. Tämän valta manifestoitui konkreettisesti käräjäsaliissa, jossa useat todistajat väittivät näkevänsä paholaisen hiiviskelevän Malinin ympärillä. Paikalla olleet papit käskivät Malinin polvistua ja ajaa Saatanan tiehensä sekä rukoilla Jumalan armoa voidakseen tunnustaa. (KR, 78.)

Erityisen raskauttavaa oli, että Malin oli aikaisemmin kertonut paholaisen näyttäytyneen hänelle pariinkin otteeseen hänen ensimmäisen miehensä teloituksen jälkeen. Hän kertoi hätistäneensä pahan hengen tiehensä. (Raportti 1677, 12.) On ilmeistä, että oikeus suhtautui väitteeseen epäillen, koska Malinin uppiniskainen käytös viittasi vahvaan yhteyteen paholaisen kanssa. Tähän yhteyteen viittasivat myös hänen kieltäytymisensä tunnustamasta sekä odotettujen tunneperäisten reaktioiden puuttuminen. Malin ei itkenyt kyynelillä eikä ilman, eikä hän osoittanut merkkejä ahdistuksesta.

Kommissoriaalioikeus tulkitsi edellä mainittujen syiden yhdessä muiden kanssa tukevan alioikeuden päätöstä: kuolemantuomio elävänä poltettavaksi. Malinin tuomion jälkeinen käytös vahvisti oikeuden jäsenten silmissä vielä jälkikäteenkin tuomion oikeellisuuden. Hän ei ollut osoittanut tyytymättömyyttä saamaansa rangaistusta kohtaan eikä myöskään yrittänyt kristillisin menoin varmistaa itselleen parempaa kuolemanjälkeistä osaa. Teloituspaijalla Malin vastasi pappien kysymyksiin uhmakkaasti, mutta jutteli teloitettajan kanssa rauhallisesti. Hän ei tehnyt vastarintaa, kun tämä kytki hänen kätensä ja jalkansa. Hän ei myöskään vaikuttanut pelkäävän kuolemaa, vaan astui reippaasti roviolle. Raskauttavaa oli, että Malinin ei havaittu vuodattavan kyyneltäkään, vaan hän piti ”epäluonnollisella urheudella” kiinni syyttömydestään. (HS 5, 229.) Tämä urheus viitanee paholaisen taustatukeen.

Myös Malinin nurja suhtautuminen nuorempaan tyttärensä teloituspaijalla nähtiin raskauttavana seikkana. Maria saattoi äitinsä roviolle kehottaen tätä useaan otteeseen tunnustamaan – rangaistusta olisi vielä tässäkin vaiheessa voinut lieventää. Komitean raportin mukaan Malin kuitenkin kirosi tyttärensä saattaen tämän näin paholaisen valtaan. (Raportti 1677, 12; HS 5, 229.)

Malin ei siis täyttänyt kunnialliselle kristitylle asetettuja odotuksia, mikä vei täysin pohjan hänen uskottavuudeltaan. Epäkristillisen, kärkeän elämäntapansa ja esiintymisensä vuoksi Malin ei saanut osakseen oikeuden arvostusta. Hänen uskottiin hylänneen Jumalan ja alistuneen Saatanaan valtaan osoittamatta katumusta. Lukuisista suostutteluista huolimatta hän ei katkaissut vahvaa sidettään Saatanaan, mikä nähdäkseen selittää hänelle langetetun tuomion ankaruuden.

Arvostuksen vaikutus noituusepäilyihin ja tuomioihin

Olen pohtinut edellä tekijöitä, jotka vaikuttivat neljän Tukholmassa kuolemaantuomitun noidaksi epäillyn naisen valikoitumiseen syytetyiksi. Olen myös tarkastellut heille langetettuja tuomioita ja niiden ankaruuteen vaikuttaneita tekijöitä. Seuraavassa vertaan lyhyesti tuomioiden perusteita ja täytäntöönpanoa pohtien samalla etnisen taustan mahdollista merkitystä niille.

Ensimmäisiä syytettyjä, Anna Månsintytärtä ja Sippelin sisaruksia, oli jo ennen Blåkulla-prosesseja syytetty noituudesta. Silti viranomaiset empivät prosessien alkuvaiheessa ennen kuin ryhtyivät toimenpiteisiin. Naisten suhteellisen korkea symbolinen pääoma merkitsi korkeaa arvostusta ja sen myötä uskottavuutta, mikä nähdäkseni oli yksi syy viranomaisten viivyttelyyn. Näin ollen ei vaikuta todennäköiseltä, että viranomaiset olisivat kohdelleet Sippelin sisaruksia ankarammin, tai Anna Månsintytärtä vastaavasti lempeämmin, heidän etnisen taustansa vuoksi. Sippeleiden kuuluminen vaikutusvaltaiseen ja arvostettuun etniseen ryhmään saattoi jopa lisätä heidän uskottavuuttaan prosessien alkuvaiheessa.

Kolmikolla oli kuitenkin ollut lukuisia konflikteja usean alemmaan porvaristoon kuuluneen henkilön kanssa, ja se joutui lopulta noituussyytösten kohteeksi. Runsaslukuisella syyttäjäjoukolla, joka koostui vihastuneista lasten vanhemmista, oli niin paljon vaikutusvaltaa, että se onnistui painostamaan oikeusinstansseja tutkinnan aloittamiseksi. Lapset ja heitä ohjeistaneet vanhemmat, joista osa oli ilmeisen jäävejä vanhojen konfliktien vuoksi, toimivat avaintodistajina oikeudessa. Heidän onnistui vakuuttaa komitea syytösten totuudellisuudesta. Tällaisen ylivoiman edessä syytettyjen suhteellisen korkea symbolinen pääoma ei estänyt heidän joutumistaan syytetyiksi ja lopulta tuomituiksi. Oikeus uskoi paholaisen voivan johtaa harhateille myös kultivoituja ja hurskaan elämäntavan omaksuneita porvarisnaisia. Naisten todettiin sortuneen Saatanan vallan alle, ja he olivat näin vaarantaneet lasten sielujen autuuden ansaiten kuolemantuomion. Vaikka kolmikko todisteista ja taivuteluista huolimatta kieltäytyi tunnustamasta, se vältti kuitenkin prosessien ankarimman rangaistuksen, elävältä polttamisen.

Suomalaiseen rahvaaseen kuuluneen Malinin tapauksessa oikeus päätyi Ruotsin prosessien rankimpaan rangaistukseen. Hänen tapauksensa poikkeaa kuitenkin monessa suhteessa edellisistä tapauksista. Toisin kuin kolmikko, Malin ei ollut tiettävästi sekaantunut konflikteihin eikä häntä ollut aikaisemmin syytetty noituudesta. Hän ei todennäköisesti ollut tiiviissä kanssakäymisessä Blåkulla-huhuja levittäneiden porvareiden ja heidän vaimojensa kanssa. Koska Malinin toimintapiiri rajoittui pääasiassa suomalaisen työväestöön, hän vältti tästä syystä prosessien alkuvaiheessa häneen kohdistetut epäilyt. On mahdollista, että hän joutui epäilyksi piikoina työskennelleiden tyttäriensä kautta. Kaksi suomalaista piikaa ja Lisbet Karlintytär, joka oli hyvin aktiivinen toimija syytösten levittämisessä, olivat päätodistajia Malinin prosessissa.

Keskeistä Malinin syytöksille ja tuomiolle oli nähdäkseni hänen alhainen arvostuksensa ja sen myötä hänen alhainen uskottavuutensa. Uskottavuus perustui syytetyn symboliseen pääomaan, joka suomalaiseen rahvaaseen kuuluneen Malinin tapauksessa oli alhaisempi kuin edellä mainitun kolmikön. Ratkaisevaa hänen tuomiolleen oli kuitenkin hänen uppiniskaisuutensa, todistetusti paheellinen elämäntapansa, puutteelliset kristinopin tiedot ja kristillisten velvollisuuksien laiminlyönti. Toisin kuin Sippelin sisarusten, jotka vakuuttivat oikeuden uskonnollisuuden esityksillään, Malinin katsottiin kääntäneen selkänsä Jumalalle ja antautuneen täysin paholaisen valtaan. Hänen siteensä paholaiseen nähtiin siis huomattavasti vahvempana kuin edellä mainitun kolmikön. Vaikka Malin myönsi paholaisen näyttäytyneen hänelle pariinkin otteeseen, ei hän siitä huolimatta ollut kääntynyt Jumalan puoleen ja varmistanut paikkaansa Jumalan valtakunnassa. Oikeuden silmissä nämä laiminlyönnit sinetöivät hänen kohtalonsa.

Jälkisanat

Malinin tarina ei kuitenkaan pääty tähän. Södermalmin uuspakanalliset piirit vaalivat hänen ja hänen kanssasisartensa muistoa. Syyskuussa 2023 Södermalmin kaupunginosalautakunta hyväksyi kansalaisaloitteen muistopaikan perustamisesta Katariinan kirkon läheisyyteen. Paikka on

nimetty Malin Matsintyttären yrttitarhaksi. Tämän pienen kaupunkiviljelyksen hoidosta vastaa Malin Matsintyttären puutarhayhdistys. (SSN 2023.)

Lähteet ja kirjallisuus

LÄHTEET

Julkaisemattomat lähteet

KR = *Under Rätternes i Stockholm rannsakingar ang. Trolldomsväsendet 1676.*

Kommissorialrätt i Stockholm ang trolldomsväsendet (SE/RA/310187/4 (1676), bildid: R0001206_00004).

HR = *Trolldomsrannsakingar i Ångermanland 1674–1675, Säbrå gäld, vol. 32, häfte 3.*

Puhtaaksi kirjoittanut Sture Norberg. (Härnösands bibliotek.)

Julkaistut lähteet

HS 4: Carl Adlersparre (toim.) 1812: *Ransakning i Svea Hof-Rätt om Trollväsendet i Stockholm 1676.* Historiska samlingar band 4. Tukholma: Joh. A. Carlbohm.

HS 5: Carl Adlersparre (toim.) 1822: *Kongl. Commisorial Rättens Ransakning om Trollväsendet i Stockholm åren 1676. 1677.* Historiska samlingar band 5. Tukholma: Fr. B. Nestius.

Nordquist, Göran (toim.) 2001: *Rannsakingar i oktober 1674 angående trolldomsväsendet i Ångermanland: Dals, Torsåkers och Ytterlännäs socknar. Södra Ångermanlands domsagas arkiv, vol. A I a: 1.* (Käännetty versio.)

Olsson, Sven (toim.) Prästeståndets Riksdagsprotokoll 3: 1668–1678. Tukholma.

Raportti 1677 = *Den af högstsäl. konung Carl XI. förordnade kongl. commissorial rättens i Stockholm berättelse om trollväsendet därstädes år 1677 och de föregående åren.* Riksarkivet, Tukholma.

Sähköiset lähteet

SAOB = *Svenska Akademiens ordbok.* Svenska Akademien. <https://svenska.se/saob/>.

SSN = *Södermalms stadsdelsnämnd*, 21 september 2023, § 14. <https://edokmeetings.stockholm.se/committees/sodermalms-stadsdelsnamnd/mote-2023-09-21>.

KIRJALLISUUS

- Andersson, Bo 2011: *Tyskt språk och tysk kultur i 1600-talets Sverige*. Uppsala Universitet. <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:408607/fulltext01>.
- Ankarloo, Bengt 1971: *Trolldomsprocesserna i Sverige. Skrifter utgivna av Institutet för rätthistorisk forskning*. Serien I, 17e bandet. Tukholma: Inst. för rätthistorisk forskning.
- Ankarloo, Bengt 2007: *Satans raseri. En sannfärdig berättelse om det stora häxoväsendet i Sverige och omgivande länder*. Tukholma: Ordfront.
- Arens, Ilmar 1969: Finnar och lappar i svensk trolldomstro på 1600- och 1700-talen enligt protokoll i Göta hövrätts arkiv 1669–1776. *Historiell arkiv* 64: 154–162.
- Brenning, Elisaberth 2014: En kvinna utan försvar. När Malin Matsdotter brändes levande. Teoksessa Rebecka Lennartsson (toim.) *Från skuggsidan: folk och förbrytelser ur Stockholms historia*. Tukholma: Stockholmia. 23–160.
- Bladh, Gabriel 1995: *Finnskogens landskap och människor under fyra sekler: en studie av samhälle och natur i förändring*. Diss. Karlstad: Göteborgs universitet.
- Fogelström, Per Anders 1960: Häxorna i Katarina. *Samfundet Sankt Eriks årsbok*. 33–34.
- Gadelius, Bror 1986 [1913]: *Häxor och häxprocesser*. Tukholma: Bokförlaget Prisma.
- Lamberg, Marko 2019: *Noitaäiti. Malin Matsintyttären tarina*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lamberg, Marko & Ann-Catrin Östman 2021: Rijfsfiniskan och utanförskapets börda. Främlingskap och språkskillnader i trolldomsprocesserna i Jakobstad 1653–1713. *Historisk tidskrift för Finland årg.* 106(1): 35–83.
- Lidman, Satu 2013: Jumalattomat, kunnialttomat ja epäilyttävät. Elämää varhaismodernin oikeusturvan marginaalissa. Teoksessa Marja-Leena Hänninen (toim.) *Vieras, outo, vihollinen. Toiseus antiikista uuden ajan alkuun*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 393–418.
- Malmstedt, Göran 2012: De fruktansvärda ederna. Om kampen mot eder och svordomar i Sverige under 1500- och 1600-talen. Teoksessa Erik Nydahl & Magnus Perlestam (toim.) *Från legofolk till stadsfolk. Festskrift till Börje Harnesk*. Härnösand: Mittuniversitetet. 67–78.
- Murray, Robert 1954: *Finska församlingen i Stockholm*. Tukholma: Svenska Kyrkans diakonistyrelsens förlag.
- Nenonen, Marko 1992: *Noituus, taikuus ja noitavainot Ala-Satakunnan, Pohjois-Pohjanmaan ja Viipurin Karjalan maaseudulla 1620–1700*. Historiellisia tutkimuksia 165. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Oja, Linda 1999: *Varken Gud eller natur Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*. Väitöskirja. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Petersson, Folke 1940: *Olaus Svebilius intill ärkebiskopstiden. En biografisk studie*. Tukholma: Svenska Kyrkans diakonistyrelsens bokförlag.
- Rosell, Carl Magnus 1979: Kvarternamn i Stockholm och deras ursprung. *Ordnamnsällskapets i Uppsala årskrift* 33–43.
- Skeggs, Beverley 2002: *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*. New York: SAGE Publications. DOI: <https://doi.org/10.4135/9781446217597>.
- Tarkiainen, Kari 1990: *Finnarnas historia i Sverige 1. Inflyttarna från Finland under det gemensamma rikets tid*. Helsinki: Suomen Historiellinen Seura.

- Tillhagen, Carl-Herman 1983: *Barnet i folktron. Tillblivelse, födelse och fostran*. Tukholma: LT.
- Österlund, Birgitta 1966: *Finlands befolkning på Södermalm under 1600-talets senare hälft*. Studier och handlingar rörande Stockholms historia III, s. 324–339. Tukholma: Stockholms Stadsarkiv.
- Östling, Per-Anders 2002: *Blåkulla, magi och trolldomsprocesser. folkloristisk studie av folkliga trosföreställningar och av trolldomsprocesserna inom Svea Hovrätts jurisdiktion 1597–1720*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Östling, Per-Anders 2010: Rättegångar mot botare i Norrland och Svealand under 1600-talet. *Budkavlen* 89: 64–85.

Kansanhenget ja etnisyys osana maagista maailmankuvaa

Tomas Mansikka

 <https://orcid.org/0000-0001-5020-3912>

Käytän tässä luvussa *magia*-sanaa väljästi merkitsemään maailmankuvaa tai hahmotustapaa, jota voidaan kutsua maagiseksi, siinä yleisessä merkityksessä kuin se kuvaillaan esimerkiksi *Renessanssin tiede* -teoksessa: ”Latinalaisessa lännessä maaginen maailmankuva lähti siitä, että Jumala oli luonut luontoon luotujen hierarkian, ’olevaisen suuren ketjun’. Jokainen hierarkian porras oli suoraan yhteydessä sekä ylä- että alapuolellaan oleviin luotuihin.” (Joutsivuo ja muut 2000, 85.) Tämän maailmankuvan maagisuuden voi yleisesti ottaen tulkita kahdella tavalla. Se voi ensinnäkin edustaa vanhaa hierarkkista ja uskonnollista hahmotustapaa, joka edelsi valistuksen ja modernin ajattelun syntyä. Toinen tulkintatapa on lähestyä kyseistä maailmankuvaa sen omista lähtökohdista, filosofisista perusteluista sekä ankkuroitumisesta kulttuurisiin symboleihin ja historiallisiin konteksteihin. Valitsemalla tämän tulokulman voi todeta sen ilmentäneen yleistä ja varsin luonnollista tapaa hahmottaa maailmaa, ihmisiä ja kansoja eurooppalaisessa historiassa. Tällöin myös maagisuus on osa sanastoa, jolla kuvataan kyseistä maailmankuvaa. Esimerkiksi

myös Suomessa luettu Thomas Bromley (1629–1691)¹ kirjoittaa *Theologia Mystica* -teoksessaan (1683) seuraavasti:

Mutta niin kuin näemme tässä maailmassa, että yksi siemen (siihen kätketyn rakkausaineksen siunauksen ansiosta) tuottaa ja muuttuu moneksi, ei jakamalla itsensä moniin osiin, vaan maagisella lisääntymisellä: niin meidän on ajateltava, että tämä ikuinen rakkausainekes moninkertaisti itsensä maagisesti tähän lukemattomaan määrään henkiä. [– –] Näin ollen voimme oppia, että Pyhän Kolminaisuuden Henki on maaginen ja että se toimii maagisesti. Näin Jumala synnytti ikuisen maailman, pysyvän iankaikkisuuden, kaikkine ihmeineen itsestään, itsensä toimesta ja itseään varten asuakseen siinä maagisesti; ja samalla tavalla synnytettiin myös jumalallinen kaaos ja ikuinen luonto. (Teoksessa Green 2021, 460, 482.)

Tuodessani tämän maailmankuvan piirteitä näkyviin keskeisenä tietoteoreettisena lähtökohtanani on se, että tietäminen on pohjimmiltaan osallistumista. Antiikin ajattelulle ominaisesti tietäminen koski enemmän kysymystä tulla osalliseksi (tai olla osallinen) jo olemassa olevaan tietouteen kuin tuottaa uutta tai ainutlaatuista tietoa. Tietämisen ollessa tällä tavalla välitettyä se edellytti samalla käsitystä toimijoista, jotka välittävät tietoa, ei vain ylhäältä alas vaan myös osana laajempaa kosmista toimijoiden verkostoa. Kun tästä näkökulmasta lähestytään kansoihin tai etnisyyksiin liittyviä käsityksiä, näkyviin nousee ajatus, että kansoja ohjaavat sellaiset toimijat tai henkiolennot, joilla on ihmisenkaltaisia piirteitä ja luonteita. Tämä ihmisten maailmalle rinnakkaisen todellisuuden kuvailu oli erityisen rikasta siinä myöhäisjuutalaisessa apokalyptisessa kirjallisuudessa, joka vaikutti varhaisen kristinuskon muotoutumiseen.

Tämän luvun näkökulma on aatehistoriallinen, ja se jakaantuu kolmeen osaan. Tarkastelen ensimmäisessä osassa raamatullisia ja apokryfisia lähteitä liittyen varhaiskristillisiin käsityksiin etnisyydestä ja

1 Esimerkiksi Pohjanmaan mystikot suomensivat kaksi Bromleyn teosta. Ks. Tuija Laine: *Englantilais-peräinen hartauskirjallisuus Suomessa Ruotsin vallan aikana. Bibliografia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 778, Helsinki 2000, 35–39.

kielestä sekä sitä teologista ongelmaa, jonka mukaan aikojen alussa ihmiskunnalla oli ollut ainoastaan yksi kieli. Kaksi kirkkoisää, Origenes ja Eusebios, tarjosivat tähän kansoihin liittyvään ongelmaan kaksi erilaista ratkaisua. Luvun toisessa osassa siirryn reformaatioaikaan 1500-luvulle ja otan tarkasteluun sen, miten renessanssin individualismin ja naturalismin myötä henkiset toimijat yleisesti paikallistettiin luontoon ja ihmisen välittömään elinpiiriin. Viimeisessä osassa tarkastelen kahta esimerkkitapausta Suomen 1600-luvulta: vuosisadan alkupuolelta Sigfrid Aronus Forsiuksen ja loppupuolelta Daniel Jusleniuksen.

Babelin torni: kielten hajaannus ja etnisyyksien synty

Keskiaikaa edeltävää, myöhäisantiikin ja varhaiskristillisyyden maailmaa kutsutaan kirkkohistoriassa yleisemmin patristiseksi ajaksi; nimitys juontuu latinan sanasta 'isät' (*patres*). Nimensä mukaisesti patristiikka (tai patrologia) tutkii kirkkoisien opetuksia ja käytäntöjä toiselta vuosisadalta noin 500-luvulle, minä aikana kristillinen teologia sai muotonsa. Tähän monitahoiseen prosessiin sisältyi yksi keskeinen pyrkimys: ihmiskunnan universaalien kielten sisäistäminen ja käsitteellistäminen sitä tosiasiaa vastaan, että maailmaa hallitsi kielten sekaannus ja moninaisuus.² Sen suuri metafora oli Babelin torni, jossa kuvataan ihmisten eläneen aikojen alussa tilassa, jossa ”koko maailma käytti samoja sanoja ja puhui yhtä kieltä”, mutta josta he joutuivat tilaan, jossa eivät enää ymmärtäneet toisiaan. (1. Moos. 11.) Alkuperäinen kieli, jolla Jumala oli luonut maailman ja myös puhutellut paratiisin asukkaita, oli siis luomakunnan yhteinen kieli. Se oli suoraan välitetty, autenttinen ja voimallinen, mikä näkyi esimerkiksi Aadamin kyvyssä nimetä paratiisin eläimet; hän tiesi valmiiksi nimet ja sen, miten ne vastasivat niiden olemuksia.

Määritellessään kristillistä oppia kontekstinaan myöhäisantiikin monikielinen maailma kirkkoisät tukeutuivat aikakauden apokalyptiseen kirjallisuuteen ja sen enkelioppiin. Tämän noin 200 eaa.–100 jaa. ku-koistaneen myöhäisjuutalaisen, persialaisia (zarathustralaisia) ja gnosti-

2 Hyödynän tässä alaluvussa erityisesti seuraavia teoksia: Russell 1964; Thunberg 1974; Minets 2022.

laisia aineksia välittäneen kirjallisen tradition mukaan Baabelin torni oli paitsi kertomus siirtymisestä yksikielisyydestä monikielisyyteen myös kertomus ihmisten ja Jumalan välillä olevista välittäjäolentoista, joiden tehtävä oli lankeemuksen jälkeen ohjata ja suojata maailman eri kansoja. Monikielisen maailman taustalta löytyy näin ajatus, että erilliset kielet ovat syntyneet erillisten enkeleiden vaikuttamisen myötä. Yksi kieli, heprea, oli kuitenkin säilynyt alkuperäisenä ja puhtaana idän kielenä. Hепrealaisten suhde suojelusenkeliinsä Mikaeliin oli taannut sen, että heidän asemansa oli toinen kuin muiden kansojen; valittuna kansana heillä oli erityissuhde omaan Jumalaansa.

Etnisyys ja magia varhaiskristillisyydessä

Vaikka jokaiselle kansalle oli alun perin nimetty oma, johtava suojelusenkeli, niiden levittäytyessä ympäri maailman osa kansoista kuitenkin lakkasi seuraamasta heille osoitettua enkeliä. Nämä kansat joutuivat, syntyneistä etäisyyksistä johtuen tai siksi, että olivat osallistuneet Baabelin tornin rakentamiseen, demonien vaikutusten piiriin. Näiden demonien tai langenneiden enkeleiden ohjaus ei kuitenkaan ollut kauttaaltaan huono asia, pikemminkin päinvastoin, koska niiden ansiosta kansat saivat haltuunsa tieteet ja pääsivät alkuun sivilisaatioiden kehityksessä. Näin kuvaa esimerkiksi apokryfinen Eenokin (tai Henokin) ensimmäinen kirja, jonka mukaan 200 enkeliä³, vartijaa tai katselijaa, laskeutui maan piiriin ja opetti ihmisille erilaisia taitoja, kuten käsitöitä, maanviljelyä ja metallien ja mineraalien hyötykäyttöä. Enkelit kuitenkin syyllistyivät rikkomukseen opettaessaan ihmisille myös salaisia tieteitä, joiden tulisi kirjoitusten mukaan paljastua vasta vähitellen, aikojen kuluessa. (*Eenokin kirja* 2002: luvut 6–11; Russell 1964.)

Eenokin kirjan mukaan enkelien lankeemus juontui siitä, että vartijat tai katselijat himoitsivat maan naisia ja ottivat näitä itselleen vaimoiksi. Heidän jälkeläisiään olivat Raamatun alussa kuvatut jättiläiset,

3 Eenokin kirja ja näiden enkelien nimiluettelo toimii tärkeänä lähteenä grimoire-kirjallisuudessa, muun muassa *Kuudes ja seitsemäs Mooseksen kirja* -nimellä julkaistussa teoksessa, jota käsitellään Branderin luvussa tässä teoksessa.

luonnonoikut, jotka tuhoutuivat vedenpaisumuksessa. Lankeemuksen seurauksena enkelit karkotettiin taivaasta ”maan laaksoihin”, joissa heistä muodostui eri puolille maailmaa levinneiden kansojen etnisiä henkiä ja jumalia. Näiden kansanenkeleiden suhteen kirkkoisien kanta oli jakaantunut. Origeneelle (185–254) etninen ja kielten diversiteetti ei ollut absoluuttinen paha, vaikka se olikin osa syntiinlankeemuksen järjestystä, vaan se näyttäytyi hänelle rikkautena ja ihmiskunnan monipuolistumisena. Tähän liittyen Origenes esimerkiksi tarkasteli, miten maagiset kaavat toimivat eri kielissä. Loitsut, jotka kohdistuvat määrättyihin etnisiin henkiin tai jumaliin, ovat tehokkaita ainoastaan kyseisillä kielillä ja toimivat ainoastaan tiettyihin demoneihin, jotka taas voivat tehdä ainoastaan tietynlaisia asioita. Kaikilla kansoilla on näin omasta takaa nimiä ja loitsuja, jotka ovat vastaavuussuhteessa heidän omiin jumaliinsa ja demoneihinsa. (Minets 2022, 122–137.)

Vaikkakin Origeneen etniset jumalat olivat sidottuja omiin kieliiinsä, kaikilla kansoilla oli myös pääsy alkuperäiseen kieleen, koska kaikki kielet ovat transsendenteja, ylhäältä annettuja. Toinen patristiselta ajalta juontuva suuntaus, jota edusti Eusebios Kesarealainen (noin 275–339), painotti universalistista ideaa yksikielisyyden ensisijaisuudesta. Hänelle kosminen rauha ei toteudu etnisyyksien kautta vaan ainoastaan yhteiseksi tunnustetun apostolisen kirkon alaisuudessa. Kristinuskon Jumala ei ollut etninen jumaluus, koska hän oli kielten ja etnisyyksien yläpuolella. Hänestä myös kuului käyttää ainoastaan yleissanoja, kuten kreikan *theos* tai latinan *deus*. Minetsin mukaan Eusebios ”kristillisti heprealaisen identiteetin käsitteen ja antoi sille uskonnollisen, ei etnisen merkityksen. Samalla hän sovelsi etnistä terminologiaa kristinuskoon puhumalla ’kristittyjen kansasta’ (*Christianon ethnos*)”.⁴ (Minets 2022, 115.) Eusebioksen mukaan kristittyjen kansainyhteisö, *respublica Christiana*, aktualisoituu poliittisella näyttämöllä, toteuttajanaan Rooman rauha (*Pax Romana*). Tässä katsantokannassa uskonto ja politiikka kietyvät erottamattomasti yhteen ja luovat perustan kristinuskon myöhemmälle yhtenäistämispolitiikalle ja hegemonialle. Koska Eusebios

4 “[–] Christianized the concept of Hebrew identity, endowing it with a religious, not an ethnic meaning. At the same time, he applied ethnic terminology to Christianity, speaking of ‘the nation of Christians’.”

asetti vastakkain Rooman valtakunnan ja barbaariset ulkopuoliset, hänen jälkeensä vallitsevaksi näkökannaksi muodostuikin vihamielinen suhtautuminen Rooman valtakunnan ulkopuolella oleviin etnisyyksiin, *barbaareihin*; sana, joka aiemmin oli tarkoittanut ei-kreikankielistä ihmistä Rooman valtakunnassa tai sen ulkopuolella, alkoi nyt tarkoittaa eikristittyä, pakanallista. Yhteinen kieli, latina, viestitti opillisesta konsensuksesta, kun taas kielten moninaisuus heterodoksiasta. (Minets 2022.)

Näistä lähtökohdista voi nähdä kehkeytyneen myös jyrkän dualistinen oppi henkivalloista. Karkeasti ottaen oli olemassa kaksi piiriä ihmisten aktiviteeteille: hyvien piiri, jossa oleskelevat ne, jotka puhuvat yhtä kieltä ja seuraavat Jumalan lakia, ja pahojen piiri, jossa vallitsee kielten hajaannus ja jossa tieto on demoneilta saatua eli pohjimmiltaan harhautusta. Kaikki demoneilta tai langenneilta enkeleiltä saatu tieto on näin vääristynyttä tietoa eli taikauskkoa, johon sisältyvät myös kansojen myytit, tarinaperinteet, tietämykset ja tavat. Optimismi vallitsi ainoastaan sen suhteen, että pahuuden voimat olisivat ajan saatossa kukistettavissa. Golgatan tapahtuma oli merkinnyt, että Jeesuksesta oli tullut kaikkien enkelivaltojen hallitsija; kristittyjen vallassa oli näin torjua demonit, koska nämä pakenivat kuullessaan rukouksen tai Jeesuksen nimen. Niiden voimat olivat samalla laskusuunnassa, koska joka kerran kun kristitty torjui demonin, tämä sysättiin helvettiin ja menetti oikeutensa viettelä. Aktiivisten demonien luvun ajateltiin näin vähenevän ajan myötä ja myös etnisten jumalien voimien heikkenevän, minkä seurauksena pakanat myös kääntyisivät helpommin kristinuskoon. (Esim. Cohn 1975, 60–74; Clark 2005, 81–93 ja 161–178.)

Eskatologia ja kaiken paljastuminen vaiheittain

Vaikka 1500-luvun reformaatioissa henkiolennot tai enkelit poistettiin kirkonmenoista ja ihmisten välittömästä läheisyydestä, niiden olemassaoloon ei lakattu uskomasta. Enkelit ”olivat kulttuurisesti liian todellisia, liian vahvasti kiinnittyneinä muihin asioihin ja huoliin, jotta ne olisi voinut redusoida tunnustukselliseen politiikkaan”, kirjoittaa Joad

Raymond (2010, 6).⁵ Niiden katoaminen luterilaisuuden piiristä tarkoitti lähinnä niiden käsittelyn loppumista uskonpuhdistuksen jälkeisessä, puhdasoppisessa teologiassa, jolloin ne siirtyivät luonnonfilosofiaan ja kirjallisuuteen sekä mystiikan ja teosofian virtauksiin. Reformaation aikakausi oli samalla erityisellä tavalla kyllästetty lopun ajan odotuksilla. Siitä huolimatta, että luterilaisilta oli kielletty kiliastinen (valmisteleva tuhatvuotinen ajanjakso) tulkinta Augsburgin tunnustuksessa 1530 ja Trenton kirkolliskokouksessa 1545–1563 oli kielletty katolilaisten osalta kaikki apokalyptiset tulkinnat, protestanttisessa ja luterilaisessa maailmassa poliittis-teologisten aatteiden tulkinta apokalyptiikan ja eskatologian valossa säilyi vahvana 1600-luvun lopulle asti. (Sandblad 1942; Barnes 1988.)

Tähän eskatologiseen odotukseen sisältyi aiemmin mainittu ajatus salattujen tietojen paljastumisesta, joka tulisi lopun ajan lähestyessä vaihteittain osaksi ihmiskuntaa. Kirjanpainotaidon keksiminen 1400-luvulla ja käsityötaitojen kukoistus 1500-luvulla nähtiin laajalti osana eskatologista paljastumista, jolloin huomio kohdistui myös sellaisten tieteiden tai tiedonhankinnan alueille, joiden avulla saattoi tulkita historian lopun lähestymistä. Varhaisluterilaisessa maailmassa sekä astrologia että alkemia nähtiin yleisemmin tieteinä, joiden myötä lopulliset salaisuudet paljastuisivat. Kuvaavaa on Martti Lutherin myönteinen suhtautuminen jälkimmäiseen, mistä voi mainita esimerkkinä hänen poikansa Paul Lutherin, joka laboratoriotyössään sovelsi alkemiaan perustuvia lääkin-tämenetelmiä, kuten juomakelpoista kultaa (*aurum potabile*). (Montgomery 1973, 15–16.)

Tieteiden kehittyessä ja uusien salaisuuksien paljastuessa kristityn velvollisuus oli, eskatologisesti nähtynä, tuoda ne valoon, koska historia edusti alati kiihtyvää etenemistä kohti loppuaan ja paruuksia, Kristuksen toista tuleamista. Kirkkoisät Eusebios ja Origenes olivat historiakäsityksissään eronneet toisistaan juuri tässä kysymyksessä. Jos edelliselle paruuksia oli muuttunut tarpeettomaksi ja merkityksettömäksi, koska kosminen rauha toteutui kristittyjen kansanyhteisössä, jälkimmäiselle kosminen rauha tulisi täytäntöön vasta paruuksiassa. (Thunberg 1974,

5 “[–] were too alive in the culture, too powerfully connected to other, dynamic concerns, to be reduced to confessional politics.”

42–46.) Eusebioksen näkökulma oli ylikansallinen ja transsendenttinen ja se hallitsi katolista maailmaa sekä 1600- ja 1700-lukujen ranskalaista ja englantilaista deismiä, kun taas Origeneen näkökulma hallitsi protestanttista kansannousua ja sen eskatologista mielenmaisemaa, esimerkiksi sen mystillistä luonnonfilosofiaa. Pysin seuraavassa kuvaamaan piirteitä jälkimmäisestä, liittäen ne luterilaisuuden sisällä vallitseviin käsityksiin henkiolennoista, joiden siis voi olettaa vaihtelevissa määrin olleen osa myös suomalaisten oppineiden uskomusmaailmaa.

Magiakirjallisuus ja henkiolennot varhaismodernina aikana

Varhaisluterilainen usko pohjautuu kieleen, sanoihin ja teksteihin; pelastus ei tapahdu luonnon, vaan Sanan, ihmisille kommunikoidun verbaalisen ilmestyksen kautta. Ilman Raamatun verbaalista ilmoitusta ihmiset olisivat vailla ohjeistusta ja kykenemättömiä saavuttamaan tietoa itsestään, tilastaan ja paikastaan maailmassa. Saman voi nähdä pätevä luterilaisessa maailmassa laajalti kiertäneiden magiakirjojen suhteen. Ne kuvaavat itseään opaskirjoiksi, joiden tieto on peräisin henkiolennoista, esimerkiksi kuningas Salomonin ajalta, tai saaduiksi jo kerubeilta paratiisista karkottamisen yhteydessä. Näiden henkiolentojen välityksellä ilmoitettujen tekstien tai ohjeiden avulla ihmisen katsottiin kykenevän selviytymään langenneessa maailmassa. Tämän takia ymmärrystä henkiolennoista, niiden vaikutusalueista sekä vaikutussuhteistaan ihmisiin pidettiin erityisen tärkeänä. Populaarit, Salomonin tai Johann Faustin nimillä levinneet magiakirjat antoivat tietoa demoneista, joihin sisältyivät myös Eenokin kirjassa kuvatut langenneet enkelit ja niiden legioonat. (Ks. esim. Davies 2009.)

Erityisen vaikutusvaltaisena lähteenä henkivaltojen jäsentelyyn keskijalta varhaismoderniin jatkuneena aikakautena toimi Pseudo-Dionysoksen teos *Taivaalliset hierarkiat* (*De caelestica hierarchica*). Sen mukaan kansoitettun universumin kaikki toimijat, intelligenssit, järjestyivät sopuisuudesta hierarkkisiin tasoihin ylimmästä alimpaan. Apostolien teoissa mainitulla, Dionysos Areopagitan nimellä 400-luvun loppupuolella

kirjoittaneella uusplatonilaisella filosofilla, jonka teoksesta myös sana 'hierarkia' on peräisin, enkelit järjestäytyvät triadeihin, kolmeen tasoon tai kuuroon, joista jokainen triadi sisällyttää edelleen kolme enkelien lajia. Pseudo-Dionysoksen teoksessa henget, myös langenneet enkelit, ovat aineettomia, puhtaita mieliä tai intelligenssejä. Korkeimpia, lähimpänä Jumalaa, ovat serafit, kerubit ja valtaistuimet, niiden alapuolella ovat herruudet, voimat ja vallat, ja alimpana ovat hallitukset, arkkienkelit ja enkelit. Näistä ainoastaan alimmalla tasolla olevat henkiolennot ovat suorassa kosketuksessa ihmisiin. Alimman triadin korkeimpana olevat hallitukset ovat ne, jotka toimivat kansojen suojelusenkeleinä, kun taas arkkienkelit ja enkelit voivat ainoana näyttäytyä ihmisille. (Pseudo-Dionysius 1987, 169–173.)

Elementaalit

Luomakunnassa nähtiin olevan myös muita kuin Pseudo-Dionysoksen kuvailemia puhtaita tai alastomia intelligenssejä, koska niiden ja ihmisten väliin sijoittui erilaisia muita näkymättömiä toimijoita. Näitä olivat kansanperinteestä tutut luonnonhenget tai haltijat, jotka asuttivat maan ja eetterin (kuun alisen sfäärin) välistä ”keskitilaa” eli neljän elementin maailmaa. Keskiajalla näitä kutsuttiin toisinaan nimellä ”pitkäikäiset” (*Longaevi*), koska niiden elinikä ajateltiin pidemmäksi kuin ihmisten, joskaan ne eivät olleet kuolemattomia. Kuten Pseudo-Dionysoksen intelligenssit myös luonnonhenget järjestäytyivät omiin asuinsijoihinsa, elementteihin. Sekä enkeleitä että elementaalihenkkiä näyttäisi hallitsevan kaksi kosmisen järjestyksen prinssiippiä: kolmiluku ja runsauden periaate. Edellinen toistuu paitsi enkelihierarkioiden triadeissa myös ideassa, että kahta voi sovittaa yhteen ainoastaan niiden välisenä siltana toimivan kolmannen välityksellä. Jälkimmäisen mukaan taas kosmisen järjestyksen ylläpitämä viisaus takaa sen, että kuun alisessa maailmassa mikään ei jää toteutumatta; kaikki mahdollinen tai potentiaalinen toteutuu ajan kuluessa. Kansoitettun universumin näkökulmasta tämä tarkoitti sitä, että kaikki mahdollinen tila tulee täytetyksi. (Ks. Lewis 2000, 43–44 ja 122–138.)

Molemmat prinssiipit löytyvät myös sveitsiläiseltä Paracelsukselta (Theophrastus von Hohenheim 1493–1541). Koska Paracelsus oli tuttu myös suomalaisille oppineille 1600-luvulla, mikä osoitetaan luvun kolmannessa osassa, hänen näkemyksiään elementeissä asuvista hengistä on syytä tarkastella lähemmin. Jälkimaailma tuntee Paracelsuksen hänen toiminnastaan vaeltavana lääkärinä, rohtojen kerääjänä sekä kansanuskomusten tulkitsijana. Jälkimmäiseen liittyen hän oli kiinnostunut erityisesti faabeleista ja sananlaskuista, sekä – työnsä puolesta kaivannaistoimintaan erikoistuneena – kaivostyöntekijöiden kertomuksista elementaaleista. Näistä ja muista hänelle kantautuneista tarinoista hän kirjoitti populaarin, vuonna 1566 postuumisti julkaistun teoksen *Liber de nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris* (Kirja nymfeistä, sylfeistä, pygmeistä ja salamantereista), joka meidän päiviimme asti on toiminut oppaana ja inspiraationa luonnonhenkien maailmaan. (Sigerist 1941, 215–222; Paracelsus 1941, 223–253.)

Paracelsuksen elementaalit ovat maan, veden, ilman ja tulen näkyvämpiä asukkeja. Ne eivät varsinaisesti ole henkiä, koska lähimpänä fyysistä olevien eteeristen kehojensa lisäksi niillä on ainoastaan astraaliruumis, mutta ei sielua kuten ihmisillä. Elementaalit ovat tässä suhteessa lähempänä eläimiä, ja voivat myös, kuten eläimet, kiintyä ihmisiin, koska ne janoavat tulla osalliseksi ihmisen sielua. Kukin neljästä elementistä muodostaa kullekin olennolle oman ”kaaoksensa”, lokaationsa tai liikkumatilansa: nymfit vedessä, sylfit kuten ihmiset ilmassa, pygmit tai gnoomit maassa ja salamanterit tulella. Kuten ihmiset, myös ne liikkuvat, nukkuvat ja syövät, eivätkä ne ole kosketuksissa omien elementtensä ulkopuolella oleviin olentoihin.

Vaikka Paracelsus ammensi elementaalihenkiä koskevat tietonsa kansantarinoista, hän ei ollut dokumentoija myöhemmässä, 1800-luvun mielessä. Hän ei esittänyt tarinoita sellaisinaan, vaan vertaili ja analysoi niitä etsien yhdenmukaisuuksia, kuten hän etsi paikkaa ja tarkoitusta kaikille ilmiöille luonnon järjestelmässä. Hänen sadunomaisia piirteitä huokuva teoksensa kuvaa kansanuskomusten toimijat yhtä todellisina, luonnollisina ja tärkeinä kuin muut maan olennot. Kaikkialla on myös läsnä eskatologia: kosmisessa järjestyksessä elementaalien tehtävä on toimia vartijoina. Koska maan uumenissa on aarteita ja rikkauksia,

kuten mineraali- ja metallisuonia, jotka tulevat ajan kuluessa paljastumaan, elementaalien tehtävä on varjella, etteivät ne paljastu etuajassa tai kaikki samalla kertaa. Lääkärinä Paracelsus vastaavasti uskoi kaikkien lääkkeiden hiljalleen paljastuvan ihmisille, kunnes viimeisinä aikoina kaikki sairaudet olisivat parannettavissa. Jos hyvä lääkäri näytti tekevän ihmeitä, kyseessä oli todennäköisemmin jonkun lääketieteen salaisuuden luonnollinen tai eskatologinen paljastuminen. (Paracelsus 1941; Sigerist 1941; Willard 2014.)

Vainajat

1500-luvulla ja uskonpuhdistuksen alkuvuosikymmeninä saivat vainajien henget osakseen lisääntyvää huomiota. Kirkkoisä Augustinukselta (354–430) oli juontunut käsitys, että kuolleiden henget eivät voi liikkua vapaasti, vaan ne vaativat välittäjikseen enkeleitä tai demoneja. Jos yhteydenotto ihmisiin tapahtui enkeleiden kautta, kuolleesta sielusta välittyi ”imago”, jos demonin kautta, siitä välittyi ”fantasma”.⁶ Tämä käsitys muuttui kuitenkin keskiajalta uuden ajan alkuun tultaessa, kun sen rinnalle nousi muita tulkintoja.⁷ Tämä ilmeni muun muassa siinä, että henget eivät enää näyttäytyneet vain papeille tai kirkollisille viranhaltijoille, siis latinaa puhuville ja ymmärtäville, vaan enenevässä määrin myös rahvaalle, pakanoille ja tavallisille ihmisille. Läpi keskiajan sekä enkeleiden että vainajien viestiminen ihmisille oli pääasiallisesti tapahtunut ”sisäisesti”, näkyjen tai unien muodossa. Uuden ajan alussa

6 Augustinus käyttää tietoteoriassaan ”imagoa” ja ”fantasiaa” synonyymeinä muistissa olevista mentaalisisistä kuvista jostakin havaitusta tai olemassa olevasta, kun taas ”fantasma” on jotakin muistin (mielikuvituksen kanssa) itse tuottamaa ja näin ihmisen langenneesta tilasta johdettua, jolloin tällainen tieto asettuu varmuuden asteikossa alimmaksi. Augustinuksen mukaan vainajien sielut eivät itse näyttäydy, vaan kyse on enkeleiden tai demonien luomasta samankaltaisuudesta (*simile*) kyseisistä kuolleista. (Esim. Maggi 2008, 96–98.)

7 Reformaation hylätessä kiirastulen ei-raamatullisena ihmisen kuoleman ja ruumiin ylösnousemuksen välistä tilaa piti arvioida uudestaan. Ittész kirjoittaa 1500-luvun loppupuoliskon luterilaisten ymmärryksestä tiedon vastaanottamisesta ja tuottamisesta, että ihmiset eivät olleet ”niinkään kiinnostuneita selittämään, miten yksilön mieli toimii tiedon hankkimisessa ja tuottamisessa. Sen sijaan he keskittyivät sen sosiaaliseen kiinnittyneisyyteen. Jopa tuonpuoleisessa tieto ei ole suurilta osin välitöntä, vaan se välittyy toisten verkoston kautta. Näin ollen sekä tietämisen *mitä* että *miten* -ongelmissa interpersonaaliset näkökohdat ovat hallitsevia, vaikka jumalallinen elementti sekä tiedon kohteena että tietämisen lähteenä tunnustetaan.” (Ittész 2016, 197.)

ihmiset eivät ainoastaan löytäneet itsensä henkien ympäröiminä, vaan myös niin, että he kokivat ne usein ”akustisesti”, ulkoisessa tilassa. Latinan kielen haamuihin viittaavat sanat kuten *larva* ja *spectrum* saavat tänä aikana rinnalleen vernakulaareja ilmaisuja kuten *Rumpelgeist* ja *Poltergeist*, joilla viitattiin kutsumattomiin vieraisiin, jotka viestivät itsestään esimerkiksi lentävien esineiden tai koputusten muodossa. Tunnettuna esimerkkinä voi mainita Lutherin käymät taistelut kyseisiä henkiä vastaan. Hän sovelsi niiden häätämiseen aikakauden yleisesti käytettyä menetelmää, stoalaista filosofiaa. (Neuber 2008; Göttler 2008.)

Paracelsukselta on peräisin yksi seikkaperäisimmistä vainajakuvauksista. Hänen tulkintansa vainajista poikkesi puhdasoppineiden näkemyksistä, kuten esimerkiksi inkvisiittoreiden laatimista ohjeistuksista, joita käytettiin oikeudenkäynneissä 1500- ja 1600-luvuilla. Nämä nouduivat augustinolaista mallia: puhdasoppisessa katolisessa ja skolastisessa teologiassa kuolleiden henget voivat ilmestyä ainoastaan enkeleiden tai demonien välityksellä. Paracelsukselle vainajien henget (*spiritus humani*) muodostivat oman itsenäisen lajinsa enkeleiden ja demonien rinnalla. Siinä missä katolisessa ja protestanttisessa puhdasoppisessa teologiassa ihmisen nähtiin koostuvan yksinomaan ruumiista ja sielusta, Paracelsus ja useat muut renessanssin luonnonfilosofit laskivat ihmisen olemuspuoliin myös astraaliruumiin, joka toimi välittäjänä ruumiin ja sielun välillä. (Walker 2000.)

Materiaalisen ruumiinsa ja korkeimman sielunsa tai ”tähtensä” lisäksi astraaliruumis jakautuu Paracelsuksen mukaan kuoleman jälkeisessä tilassa edelleen kahteen henkeen, joita hän kutsuu nimillä *evestrum* ja *trarames*. Evestrumilla hän viittaa ihmisen korkeamman sielun varjoon, joka jää elämään kuoleman jälkeen ja kantaa profeetallista voimaa. Trarames taas on varjo ihmisen järjestä ja aisteista, ja se voi näyttäytyä kuvastimissa tai kristalleissa. Nämä ovat henget, jotka voivat manifestoitua koputusten tai erilaisten ryminöiden muodossa, poltergeisteina eli räyhähenkinä. Sen ohella, että henget koettiin varhaisluterilaisessa maailmassa todellisina ja niihin suhtauduttiin vakavasti, niiden nähtiin myös kantavan moraalista sanomaa. Räyhähenget olivat usein äkillisesti kuolleita, joita oli jäänyt kalvamaan jokin, josta he halusivat viestiä elä-

ville. Evestrumit taas välittivät profeetallista tietoa tulevasta, esimerkiksi varoituksia lähestyvistä katastrofeista. Näiden henkien elinikä oli rajallinen. Ne olivat ”varjopuolia” ihmisen astraaliruumiista, joka jatkaessaan nousuaan lopulta sulautui ja hävisi ihmisen korkeampaan sieluun tai häntä ohjaavaan tähteen. (Neuber 2008.)

Geniukset ja temperamentit

Alun perin henkilökohtaisiin suojelusenkeleihin yhdistyneinä kreikan kielen *daemon* ja siitä vakiintunut latinan käänös *genius* saivat uuden ajan alussa laajempia merkityssisältöjä ja käyttökohteita. Geniukset, joiden synonyyminä käytettiin usein myös sanaa henki (*spiritus*), vaikuttavat historiassa, kansakunnissa ja luonnossa: jokaisella aikakaudella on oma geniuksensa, joka eroaa muista. Myös jokaisella alueella on sille sovelias genius, joka muovaa alueen asukkaiden tavat ja sivistyksen asteen oman luonteensa mukaisesti. Joet, vuoret, lehdot ja metsät ovat erilaisten geniuksien asuttamia ja hallitsevia. Topos, joka linkittää kansojen tavat ja erityispiirteet (*ingenia*) luonnon, ilmaston ja elinympäristön geniuksiin (*genius loci*), yhdistetään yleisemmin Paracelsuksen aikalaiseen, italialaiseen reetoriin ja luonnonfilosofiin Julius Caesar Scaligeriin (1484–1558). (Oosterhoff 2020; Sakamoto 2016.)

Elinympäristöjen ja niissä vallitsevien elementtien geniuksia yhdistää se, että niitä hallitsee jokin elementille ominaisista temperamenteista eli melankolia, flegmaattisuus, sangviinisuus tai koleerisuus. Kyseinen temperamentti- tai humoraalioppi, joka perustui antiikin lääketieteen ajatukseen ruumiin neljästä nesteestä, oli laajalti vallalla vielä 1600-luvun lääketieteessä ja astrologiassa. Sen ohella, että kansoja ohjasivat planeetta- tai kansanhenget, jotka painoivat leimansa kieliin ja tapoihin, kansoihin ja ihmisiin painoivat leimansa myös erilaiset luontotyypit, niiden maaperät ja kasvustot, ilmastot ja ilmanlaadut. Jos ei kokonaisen kansojen, niin yksittäisten ihmisten oli kuitenkin mahdollista säädellä tai manipuloida näitä vaikutuksia itsessään. Renessanssin ja varhaismoderniuden psykologia (*pneumatologia*), kuten Marsilio Ficinin

(1433–1499) uusplatoniseen filosofiaan ja astrologiseen magiaan pohjautuva oppi, tähtäsi juuri tähän. Ihmisen mieli ja hyvinvointi ovat Ficinin mukaan riippuvaisia hänessä hallitsevien planeettojen ja temperamenttien suhteista ja tasapainoista. Hoitomenetelmiksi melankolikoille hän esimerkiksi määräsi kolme erityistä dieettiä ja järjestystä: viiniä ja aromaattisia ruokia, tuoksuja ja puhdasta aurinkoista ilmaa sekä musiikkia. (Walker 2000.)

Siirryn seuraavaksi tarkastelemaan, miten yllä käsitellyt aiheet ilmevät ja siirtyvät Suomeen erityisesti ruusuristin nimellä tunnetun reformiliikkeen välityksellä.

Sigfrid Aronus Forsius: kansojen enkelit ja Pohjolan leijona

Reformaation ja ortodoksian välistä ajanjaksoa Suomessa vuosina 1600–1640 voi hyvällä syyllä kutsua astrologian periodiksi. Näin tekee myös S. G. Elmgren suomalaista kirjallisuutta käsittelevässä väitöskirjassaan vuodelta 1861, jossa hän perustelee jaottelun sillä, että aikakautena reformaation vakiinnuttamisesta Turun Akatemian perustamiseen astrologiasta oli tullut miltei valtiomiestiede (*statsmannavetenskap*) (Elmgren 1861, 15–16). Kyseisiin valtiomiehiin hän luettelee muun muassa Fredrik II:n, Tyko Brahen, Itävallan keisari Rudolf II:n ja Ruotsissa Kaarle IX:n sekä Suomea edustavan hoviastrologi Sigfrid Aronus Forsiuksen (n. 1560–1624).

Forsiuksen kirjallinen aktiivisuus sijoittuu pääosin 1600-luvun kahdelle ensimmäiselle vuosikymmenelle. Kuninkaallisena hoviastrologina hän oli keskeisessä roolissa luodessaan vuosienustuksia tai pienempiä prognostikkoja sekä suuria prognostikkoja, jotka olivat ilman almanakkaosaa ilmestyneitä ennustuskirjasia. Astrologinen magia, jota edustivat edellä mainittujen Paracelsuksen ja Marcilio Ficinin ohella Agrippa von Nettesheim (1486–1535), vaikutti Suomeen laajalti mutta eri tavoilla. Agrippan vaikutus näkyy erityisesti Turun Akatemian sisällä kuohuneissa magiaoikeudenkäynneissä, kun taas Paracelsuksen vaikutuksen voi nähdä paitsi aikakauden orastavissa tieteissä, kuten alkemiassa, lääke-

tieteessä, botaniikassa ja anatomiassa, myös siinä saksalaisessa luonnonfilosofiassa ja mystiikassa, joka nousi kukoistukseen 1600-luvun ensi vuosikymmenillä niin sanotun ruusuristin julistuksissa. Ruusuristiin kytkeytyivät läheisesti nimet Johann Valentin Andreae (1586–1654), Christopher Besold (1577–1638) sekä Johann Arndt (1555–1621). Erityisesti Arndtin hartauskirjojen ja vuosikymmenestä toiseen suosituksen teossarjan *Neljä kirjaa totisesta kristillisyydestä* myötä tämä aatesuuntaus välittyi syvimpiin kansankerrostumiin Suomessa, kunnes se 1700-luvun taitteessa murtautui esiin suomalaisessa radikaalipietismissä, tunnetuimpina Laurentius Ulstadius (1650–1732) ja Petter Schäfer (n. 1660–1729). Yhteistä heille ja Forsiukselle oli vahva lopun ajan odotus ja usko uusien salaisuuksien paljastumiseen, jonka tulkintakehyksenä toimivat ruusuristin aatemiljööhön sijoittuvat profetiat. (Ks. Ruuth 1915; Nordström 1934.)

Forsiuksen astrologian ja eskatologian kiinnittyminen paracelsolaisuuteen ei ole yllättävä vaan, Elmgrenin jaotteluun yhtyen, pikemminkin aikakaudelle leimallinen, olihan hänen esikuvansa ja mentorinsa Tyko Brahe (1546–1601) myös Paracelsuksen tunnettu kannattaja. Forsiukselle elementaalit ja haltijat olivat todellisia siinä kuin kansanhengetkin, joista hän astrologina ja ajan merkkien tulkitsijana kiinnitti huomiota erityisesti jälkimmäisiin. Merkittävänä esimerkkinä tästä on hänen ruotsinnoksensa apokalyptisesta kolmannesta ja neljännestä Esran kirjasta vuodelta 1613, jonka hän omisti kuninkaalleen Kustaa II Aadolfille (1594–1632).

Forsiuksen käännöksestä tuli suosittua lukemistoa aikakauden mystisissä ja ruusuristiläisissä piireissä, eikä vähiten sen vuoksi, että sen julkaiseminen osui samoihin aikoihin, tai juuri ennen, kun ruusuristin manifestit ilmestyivät vuosina 1614–1616.⁸ Esran teoksessa on huomionarvoista se, että sen neljännestä kirjasta löytyy kuvaus Pohjolan leijonasta: teoksessa kuvataan Esran visio viimeisistä ajoista, jolloin

8 Ruusuristiläisyydestä ja sen manifesteista ks. esim. Åkerman 1998.

pohjoisesta metsästä ilmestyy leijona, joka liittyy taisteluun etelän kotkaa vastaan.⁹ (Esra 2013, 65–72.)

Juuri leijonaan oli perinteisesti yhdistynyt vahvaa poliittis-uskonnollista symboliikkaa, kuuluihan se Raamatun toistetuimpiin eläinhahmoihin edustaen Vanhassa testamentissa Israelin kansaa ja Uudessa testamentissa Jumalan poikaa. 1600-luvun alussa siitä tuli keskeinen symbolihahmo ruusuristin ja alkemian kuvastoissa, joissa se esiintyy myös Paracelsuksen esittämässä muodossa keskiyön leijonana (*der Löwe aus der Mitternacht*). Forsiuksen Esra-käännöksen myötä Pohjolan tai keskiyön leijona saa suoran pelastushistoriallisen kytköksen poliittiseen näyttämöön ja Kustaa II Aadolfiin kolmikymmenvuotisen sodan kynnyksellä. Tässä voi nähdä Forsiuksen seuranneen opettajansa Brahen jalanjälkiä. Brahe oli tulkinnut Kassiopeian tähdistössä vuonna 1572 syntyneen uuden tähden, joka suuresti järkytti silloista Eurooppaa, ennakoidun Pohjolan leijonan ilmaantumisesta. Hänen laskelmiensa mukaan tämä tapahtuisi jossakin Suomen itärajan tuntumassa tai, kuten Johan Nordström huomauttaa täsmällisempien karttojen perusteella, Suomen eteläosassa.¹⁰ (Nordström 1934, 22.)

Huolimatta Pohjolaan ja Suomeen linkitetystä apokalyptisestä kuvastosta Forsius ei korostanut suomalaisuutta tai nähnyt Suomen kansaa uuden ajan airueen asemassa. Hänen aikanaan ja myös ruusuristin ideologiassa, johon hänet voi aatteellisesti kytkeä, vallitsi pikemmin universalistinen ”me kristityt” -tunne, vastakohtana turkkilaisiin ja juutalaisiin. (Esim. Lindberg 2018.) Vuonna 1614 valmistuneessa pienessä prognostikossaan Forsius kirjoittaa planeetoista personifioivaan sävyyn

- 9 Leijonasta muodostui varhain protestantismin heraldinen eläinhahmo, kotkan edustaessa roomalais-katolista kirkkoa sekä Habsburgien kuningashuonetta Itävallassa. Apokalyptiikkaan nojaten lopun ajan taistelut kuvattiin eri ilmansuunnista ilmaantuvien leijonien tai hallitsijoiden liittoutumisena. Teoksessa *Lux in Tenebris*, jonka J. A. Comenius kokosi 1654–1657, leijonia kuvataan olevan kolme, valkoinen, punainen ja sininen. Kyseisessä Christoffer Kotterin (1585–1647) enkelinäyssä vuodelta 1622, jossa taistelu käydään Habsburgien monarkiaa vastaan, valkoinen edustaa Ruotsia (pohjoinen), punainen Unkaria (itä) ja sininen Böömin uutta pyhää kuningaskuntaa. (*Lux in Tenebris* 1658, 38–39; Schmidt-Biggemann 2010.)
- 10 Vuoden 1572 jälkeen Pohjolan leijonasta tuli integroitu osa eskatologista kuvastoa Pohjois-Euroopassa, jossa Kassiopeian tähti toimi uuden ajan alkamisen merkinä (Åkerman 1996, 41). Mirikka Lappalainen (2014, 21) kirjoittaa: ”Tyko Brahe laski, että uuden tähden vaikutus olisi voimakkaimmillaan vuoden 1632 molemmin puolin. Uuden järjestyksen toimeenpanija tulisi maasta, jonka zeniitissä tähti ensimmäiseksi näkyi, ja astronomis-apokalyptisen laskelman mukaan hän syntyisi Etelä-Suomessa.”

viittaamalla planeettaenkeleihin ja mainitsee ”turkkilaisten ja muiden barbaarikansojen yllyttäjinä noiden kansojen enkelit, jotka toimivat juuri taivaankappaleiden aspektien vaikutuksesta”. (Pursiainen 1997, 298.) Forsius tarkastelee aikakauttaan näin apokalyptisen kuvaston valossa. Siinä kansojen suojelusenkeleiden kuvataan muodostavan taivaallisen vastapuolen maan päällä eläville kansoille. Kansojen enkelit kuvataan usein nahistelemassa keskenään, jolloin sodat maan päällä heijastavat taivaassa käytäviä sotia eri suojelusenkeleiden ja niiden saattueiden välillä. Tietyin suojelusenkelin saadessa vallan muista heijastuu tämä maan päällä kyseisen kansan yliotteena muista kansoista. (Esim. Russell 1964.)

Avain historian näyttämölle löytyy näin taivaallisista tapahtumista, joita Forsius astrologina oli omistautunut tutkimaan. Hänen vuoden 1620 suuren prognostikonsa mukaan erityisesti Hesekielin kirja, Danielin kirja, 4. Esran kirja ja Johanneksen ilmestys sisälsivät paljon salattua tietoa. (Pursiainen 1997, 300–302.) Forsius on näin hyvä esimerkki 1600-luvun alun yleisestä ja vahvan odottavaisesta, astrologisesta ja spiritualistisesta mielestä, joka hallitsi politiikan näyttämöä kolmikymmenvuotisen sodan (1618–1648) aikana. Koko protestanttisen maailman katse kohdistui silloin Kustaa II Aadolfiin, jonka myyttinen sankarikuva oli Pohjolan leijona. Forsiukselle suomalaisuus ei näin erotu erillisenä, etnisenä tai kansallisena identiteettinä, koska taistelu käytiin protestanttien ja katolisten, Pohjoisen ja Etelän, Leijonien ja Kotkan välillä.

Forsius oli vuoden 1609 prognostikossaan ennustanut vanhan maailmanjärjestyksen päättyvän ja uuden alkavan vuonna 1666. Hän yhdisti tapahtuman toiseen Paracelsuksen profetiaan, käsityöläisprofeetta Eliaksen (*Elias artista*) ilmestymiseen, jonka tunnusmerkki tulisi olemaan se, että maanviljelijätkin kykenevät silloin vaivattomasti valmistamaan kultaa ja hopeaa. Forsius ei ollut yksin ennustuksensa kanssa, vaan myös monet muut astrologian, kabbalan, ruusuristin ja alkemian kannattajat, kuten ruotsalaiset oppineet Johannes Franck (1590–1661) ja Johannes Bureus (1568–1652), jonka apokalyptinen pääteos oli ”Pohjolan leijonan karjunta” (*Nordlanda Leijonsens Rytande* 1644), olivat ennustaneet Eliaksen paluun joko vuodeksi 1658 tai 1666. (Ks. Mansikka 1999; Åkerman 2014.) Kyseisen sukupolven mystisen luonnonfilosofian

ja eskatologian kannattaman aatemaailman voi nähdä tulleen uuteen vaiheeseen 1700-luvun taitteen radikaalipietismissä, johon palaan vielä seuraavan alaluvun lopussa.

Daniel Juslenius ja suomalaisten puolustus

Kuninkaallisessa Turun Akatemiassa, joka perustettiin 1640, vallitsi kaksi suuntausta: dominoiva protestanttinen puhdasoppisuus sekä klassinen humanismi. Daniel Juslenius (1676–1752) ei paikallistu kuten Forsius renessanssihumanismiin, vaan ennemmin klassisen ja cicerolaisen humanismin perinteeseen, joka korosti yhteisöllisyyttä ja sosiaalisuutta. Teoksellaan *Suomalaisten puolustus (Vindiciae Fennorum)* vuodelta 1703 Jusleniusta pidetään aikansa merkittävimpänä kansallistunteen herättäjänä. Vaikka Juslenius oli myös merkittävä suomen kielen edistäjä, hänen patriotisminsa ei ollut kielipohjaista, vaan se perustui syntyperään ja kasvuympäristöön. Hän tahtoi teoksellaan ensi sijassa oikaista Suomen maasta ja suomalaisista Tacituksesta lähtien esitettyjä vääriä ja väheksyviä kuvauksia. (Sarsila 1994; Mansikka & Mahlamäki 2020.)

Usein toistettujen kuvausten sijaan, joissa fennit elävät kylmän ja karun luonnon keskellä, Juslenius ylistää teoksessaan Suomen maaperää hedelmälliseksi ja maalailee ihanteellista kuvaa sen tarjoamista mahdollisuuksista. Jusleniuksen kuvaus toistaa aikakauden isänmaallisuutta korostavia patria-väitöskirjoja, joissa Ciceroa lainaten ylistettiin kotiseutua ja luotiin ideaalinen kuvaus omasta kansasta. Kyseisissä kuvauksissa oli tärkeämpää pitäytyä retoriikan muotoperinteessä kuin esittää kansasta autenttista tietoa. Vaikka suomalaisia ja ruotsalaisia yhdisti boreaalisuus, pohjolatunne ja -yhteys, Juslenius tiedosti, että osa ruotsalaisista ei ymmärtänyt suomalaisia eikä antanut heille heille kuuluvaa arvoa. Hän valittaa siitä, että suomalaisiin kansana liittyvät kuvaukset ovat useimmiten paitsi vähätteleviä myös niukkoja:

Niin siinä käy, että jos suomalaiset saavat aikaan jotakin erinomaista, se tulee ulkomaalaisten tietoon vain Ruotsin ansiona; sillä nimellähän koko valtakuntaa kutsutaan. Siksi kirjailijat mainitsevat

meitä niin kitsaasti. Se, joka haluaa selvittää totuuden tässä asiassa, tutkikoon kenen tahansa ruotsalaisten sodista kertovan historioitsijan tuotantoa. Etsijä löytää ani harvoin mainintoja suomalaisista, vaikka nämä ovat usein saaneet yksinään kantaa raskaimman sotataakan Puolassa ja Venäjällä, ikään kuin omimmilla naapurialueillaan – vain silloin tällöin yhdessä muiden kanssa. (Juslenius 1994, 56.)

1600- ja 1700-luvulla suomalaiset yhdistettiin yleisesti skyytteihin, minkä myötä urhean kansan mielikuvaan yhdistyi myös karkeus ja sivistymättömyys (esim. Paulinus 2000, 108). Juuri urheuteen liittyen Jusleniuksen puolustuskirja halusi vastata syytteisiin siitä, että suomalaisilta puuttuisi tai he olisivat menettäneet ”kuntoisuutensa” (*virtus*). Tätä moitti Uppsalasta Turkuun siirtynyt kaunopuheisuuden professori Israel Nesselius (1667–1739) vuonna 1710. Nesselius näki, että vaikka entisinä aikoina suomalaiset ajoivat vihollisen pakosalle, enää heistä ei ollut siihen: ”Suomalaiset ovat menettäneet sen, mitä vanhat roomalaiset kutsuivat sanalla *virtus* – heidän miehuudestaan ei ole mitään jäljellä.” (Sit. Sarsila 1994, 19.)

Toinen syytös koski kieltä. Latinankielisessä esipuheessaan sanakirjaansa *Suomalaisen Sana-Lugun Koetus* (1745) Juslenius kertoo ja kommentoi, nimiä mainitsematta, kahden kunnianarvoisen miehen, Nesseliuksen ja Turun piispa Johannes Gezelius nuoremman (1647–1718), kohtaamisesta ja heidän välillään virinneestä keskustelusta:

Eräänä päivänä oli paikalla kunnianarvoisa mies [Nesselius], joka vaati suomen kielen hävittämistä tyystin, niin että sivistymättömän maan asukkaat olisi pakotettava ei vain käyttämään ruotsia päivittäin julkisessa ja yksityisessä asioinnissa, vaan myös hoitamaan kirkollisetkin asiat ruotsiksi. Mutta silloin kunnianarvoisa vanhus [Gezelius], jota vielä hänen kuoltuaankin kunnioitan, useitten kumpaakin kansakuntaa edustavien läsnä ollessa, vaiensi miehen lyhyellä vastauksella: Kaikilla kielillä on Jumalaa palveltava. Myöhemmin kuulin tämän [saman] hurskaissa ja oppineissa pöytäkeskusteluissa. Sitä varten on Pyhä Henki annettu apostoleille

ja heidän työtovereilleen, että nämä julistaisivat Jumalan suuria tekoja (*magnalia Dei*) koko maailmalle, kullekin kansakunnalle sen omalla kielellä, jolla he voisivat tarjota (*instillare*) kuulijoilleen oikeaa jumalanpalvelusta ja ylistää aina ja yhdessä Jumalaa sen mukaisesti. (Käännös Laasonen 2009, 247.)

Suomalaisten puolustus -teoksessa Juslenius pyrki päättäväisesti oikomaan 1600-luvun alun ilmastoja ja elinympäristöjä koskevia teorioita, joissa kansojen tavat ja erityispiirteet linkittyivät luonnon ja ilmaston temperamentteihin ja geniuksiin. Pääasiallisina lähteinään hän käyttää Christopher Besoldin *De natura populorum* (Kansojen luonteesta) 1619 sekä John Barclayn *Icon animorum* (Mielten peili 1614; engl. *The Mirror of Minds* 1633). Kyseisten teorioiden mukaan kylmän ilmaston pohjoisia kansoja hallitsee runsasverisyys, joka temperamenteissa vastaa sangviinisuutta ja flegmaattisuutta. Tämän seurauksena pohjoisessa asuvia kuvataan melankolisten vastakohtiksi eli sotaisiksi ja yksinkertaisiksi, vahvoiksi ruumiinrakenteeltaan muttei mieleltään kovin teräviksi. Tähän liittyen Juslenius huomauttaa ristiriidoista kuvauksissa ja kirjoittaa:

Kunnollisen älyn välttämättömiä lisäkkeitä tai tunnusmerkkejä ovat eräiden mielestä melankolinen temperamentti, arkuus, pehmeäluonteisuus, oveluus ynnä muut vastaavanlaiset ominaisuudet. [– –] [Toisaalta] jotkut väittävät, ettei melankolinen temperamentti voi tukea älykkyyttä, koska se koostuu maallisista, karkeista ja jähmeistä aineksista. Kuivina ja kovina nämä eivät edistä asioiden kuvien vastaanottoa: painavina ja turpeina ne eivät liioin auta kuvien nopeaa siirtymistä. Sangviiniset ihmiset sitä vastoin ovat kosteita. Niinpä heidän avunaan on hyvä muisti; he ovat lämpimiä ja siten arvostelukykyisiä. Tätä ominaisuutta he pitävätkin lähinnä itselleen kuuluvana. Mutta aivan yleisesti tiedetään, että juuri pohjoismaalaiset ovat sangviinisia, kosteita ja lämpimiä. (Juslenius 1994, 53.)

Juslenius ei näin kyseenalaista temperamenttioppia sinänsä, vaan sen, millä tavalla pohjoisessa asuvat kuvataan etelän kansoihin nähden. Jusleniuksen ehkä kekseliäin kritiikki kohdistuu tapaan käsitellä kokonaisia

kansoja. Hän huomauttaa, että yhtä lailla kuin voi kuvata kansoja myös jokainen ihmisyksilö yhden kansan edustajana on erilainen ja kantaa hänelle ainutlaatuisia ominaisuuksia. Juslenius kirjoittaa:

Vuoren varmasti henkiset avut ovat kuolevaisen keskuudessa rajattoman moninaisia. Tämä ero ei koske vain kokonaisia kansoja, josta kullakin on oma synnynnäinen luonteensa ja omat mahdollisuutensa tietomäärän kartuttamiseen. Myös yksityisissä ihmisissä, jotka ensi katsomalta näyttävät toistensa kaltaisilta, ilmenee lähitarkastelussa niin suuria eroja, ettei kahta ihmistä koskaan voi todeta joka suhteessa samanlaisiksi. Täysin paikkaansa pitäväksi osoittautuu jopa väite, että ihmiskunnasta löytyy ”niin monta mieltä kuin miestäkin”. Oppineiden mukaan näin moninaisen kirjavuuden aiheuttavat eri ikäkaudet, sukupuoli, maaperän ominaislaatu, hengitysilma, ympäröivän taivaan henkäily, elintarvikkeiden koostumus sekä yhteisöolojen ja sivistyksen vaatimukset. (Juslenius 1994, 46–47.)

Juslenius viittaa yllä muun muassa juuri Besoldiin ja Barclayhin. Molemmat osoittavat myös erityistä arvostusta pohjoisten kansojen vahvuudelle. Besold esimerkiksi kirjoittaa, että kansojen välisissä sodissa yleensä pohjoisesta tulevat ovat kukistaneet etelämpänä asuvat. Näin hän arvelee, että tanskalaisten valtakunta olisi suurempi, jos he olisivat sotineet muita kuin pohjoisia naapureitaan, ruotsalaisia ja norjalaisia, vastaan. (Besold 1619, 12.) Kumpikaan ei tosin mainitse pohjoisia kansoja kuvaillessaan suomalaisia (tai saamelaisia), ainoastaan germaani-kansoihin kuuluvat ruotsalaiset, norjalaiset ja tanskalaiset. Tämä osaltaan vahvistaa Jusleniuksen toteamuksen, että etsijä ”löytää ani harvoin mainintoja suomalaisista”.

Idealisoimalla tai ”viittaamalla johonkin, jonka pitäisi olla”, Pentti Laasonen näkee Jusleniuksen *Suomalaisten puolustus* -teoksen sijoittuvan utopiakirjallisuuden lajiin, jonka lähin ajallinen esikuva on Andreaen Christianopolis (*Reipublicæ christianopolitanæ descriptio*, 1619) (Laasonen 2009, 246). On kuitenkin vaikea nähdä yhtäläisyyksiä Andreaean protestanttisen kaupunkiutopian ja Jusleniuksen teoksen välillä. Toisaalta

löytyy myös suurempi linja, josta voi päätellä, että Andreaen ajattelu-maailma oli Jusleniukselle tuttu, nimittäin Besold, joka kuten Andreae kuului ruusuristijulistukset tuottaneeseen Tübingenin piiriin.¹¹ Besoldin tuotannossa toistuu ruusuristiläisen universaalin reformin ohjelma, jonka keskeisiin piirteisiin kuuluu eskatologinen paljastus, joka näyttäytyy kaikkien tietämysten haarojen ja taiteiden alojen edistämisessä. Toinen on hartauselämän vahvistaminen keskiajan mystiikan perinteillä. Tämä näkyy siinä, että kaiken uudistuksen täytyy lähteä yksilöistä itsestään, omakohtaisten muutosten ja regeneraatioiden kautta. Kyse ei ollut vain reformaatiosta, vaan restitutiosta, kaiken ennalleen palauttamisesta. Besoldille ja Andreaelle vain ihmisten aktiivinen osallistuminen omilla esimerkeillään voi muodostaa perustan ideaalille kristilliselle yhteiskunnalle (*societas christiana*). Yhteiskunnassa, kollektiivisella tasolla, tämä toteutuu seuraamalla mystiikan ihanteita, esimerkiksi noudattamalla *devotio moderna* -liikkeen hengellisiä harjoituksia, tai harjoittamalla köyhyyshanteeseen kuuluvaa täydellistä antautumista (*Die Gelassenheit*). (Andreae 1619, 50; Besold 1619; Salvadori 2014.)

Kuitenkaan Jusleniusta ei voi suoraan yhdistää kyseiseen aatemaa-ilmaan. Hän edusti teologian professorina luterilaista puhdasoppineisuutta ja suhtautui negatiivisesti aikansa pietismiin ja sen muotoihin, kuten siihen yhdistyviin mystillisiin ja teosofisiin virtauksiin. Hän olisi allekirjoittanut silloisen Turun Akatemian rehtorin Ingemund Brömsin väitteen, että pietismi ei ole muuta kuin ruusuristin veljeskunta, joka on ”useita vuosisatoja” vaikuttanut maassa peiteltyinä¹² (Mansikka 2007, 114). Tämä yhteys oli myös suoraan osoitettavissa esimerkiksi pietistijohtaja Petter Schäferin tapauksessa ja hänen kuningashuonetta myöten huomiota saaneissa profetioissaan. Kuten edellisessä luvussa Forsiuksen myös Schäferin apokalyptinen ja eskatologinen kuvasto oli peräisin 1600-luvun alun ruusuristin aatemiljööstä. Erityisesti Christoffer Kotterin enkelinäyt ja profetiat vuodelta 1619, jotka oli ruotsinnettu vuonna 1710 ja varustettu kääntäjän lisäämillä kommentteilla, muodos-

11 Besold oli aikoinaan tunnettu juristi ja tuottelias kirjailija, Johannes Keplerin hyvä ystävä ja tukija. Ruusuristin piiriin ydinjoukon muodostivat yleisen katsantokannan mukaan Besold, hänen oppilaansa Andreae ja Tobias Hess.

12 "[E]n uppenbar Fratrum Rosae Crucis Societas, som i många seculis här tills hållit sig hemligen." Emanuel Linderholm 1911: *Sven Rosen och hans insats i frihetstidens radikala pietism*, s. 100.

tuivat Schäferille kuvastoksi, jossa hän ja kuningas Kaarle XII toimivat johdatuksen eli kansanenkeliiden käyttäminä ”aseina”. Kyseisissä profetioissa Esran leijona asettuu myyttiseen jatkumoon protestanttien taistelussa katolista kirkkoa vastaan. Taistelussa Kaarle XII on leijona, ”jonka Jumala johtaa ulos pohjoisesta metsästä rikkirepimään paavilaisten virittämiä verkkoja”. Kotterin profetioissa pohjoinen leijona oli alun perin kohdistunut talvikuninkaaseen Fredrik V:een, mutta Valkeavuoren taistelun tappion myötä siitä oli tullut ”sidottu leijona”. Näin protestanttien sotahallitsijat, alkaen Fredrik V:stä ja päättyen Turkissa sidottuun Kaarle XII:een, muodostivat sidottujen leijonien ketjun. (Ruuth 1915, 239–245.)

Palataksemme Jusleniukseen voidaan todeta myös hänen ajattelu-maailmansa olleen osin ankkuroitunut samaan kuvastoon kuin Forsiuksen ja Schäferin. Hänen uskollisuutensa kuninkaalle, Kaarle XII:lle, oli horjumaton, mikä sijoittaa hänet saman suurvaltaideologian kannattajaksi, nahistelevine kansanenkeliineen ja Pohjolan leijonan odotuksi-neen, kuin edellä mainitut. Myös kielitieteilijänä hän oli 1600-luvun göötiläisen kielentutkimuksen piirissä puhuessaan suomen kielen sukulaisuudesta heprean ja kreikan kanssa. Ja lopulta, vaikka Suomen kansan tavat ja uskomukset olivat karkeitä ja demonien vääristämiä, minkä johdosta kansanuskomuksia ja taikuutta piti juuria pois, Juslenius saattoi, kuten muut puhdasoppineet, todeta, että kansan sukujuuret periytyivät alkujaan Jaafetin jälkeläisistä, jotka vedenpaisumuksen jälkeen olivat Maagogin johdolla vaeltaneet ja asettuneet kaukaiseen Suomeen. (Juslenius 2005.)

Lopuksi

Tässä luvussa kuvatun uskonnollis-maagisen maailmankuvan, johon sisältyi luotujen hierarkia ja apokalyptinen kuvasto kansoja ohjaavista hengistä, voi nähdä tulleen päätökseensä poliittis-yhteiskunnallisena perusteluna suurvalta-ajan päätyttyä Kaarle XII:n kuolemaan vuonna 1718. Varhaisvalistuksen ja hyödyn aikakauden alkaessa Ruotsissa ja Suomessa huomio kiinnittyi enenevässä määrin maallisempiin kohteisiin, kuten elinolojen parantamiseen, johon riittivät rationaaliset ja utilitaristiset

selityksperusteet. Kaarle XII jäi näin viimeiseksi sidotuksi leijonaksi, joka mahdollisti vapaudenajaksi kutsutun aikakauden alkamisen Ruotsissa ja Suomessa.

Luvussa on pyritty nostamaan näkyviin valikoituja piirteitä vanhas-
ta maailmankuvasta, jonka perusta oli kosmisessa järjestyksessä, jota
ylläpitivät erilaiset toimijat tai henkiolennot. Etnisyyksiin liittyen on
pohdittu erityisesti yksi- ja monikielisyyden merkitystä varhaiskristilli-
syydestä uuden ajan alkuun. Uskonnollis-maagisessa maailmankuvassa
tietäminen oli sosiaalisesti kiinnittynyttä ja verkostoitui monitasoisessa
todellisuudessa, jossa kansanhenkien ohella ihmisten elämään vaikutti
myös luonnon tai elementtien maailma, kuten tuonpuoleiseen siirtynyt
vainajat. Luvun jälkimmäisissä osissa nostettiin tarkasteluun erityisesti
1600-luvun alun eskatologinen odotus Sigfrid Forsiuksen ajattelussa.
Myös Daniel Jusleniuksen kohdalla osoitettiin yleisellä tasolla koske-
tuspintoja kyseiseen aatemiljööhön, kuten hänen aikansa radikaali-
pietismiin.

Kirjallisuus

- Andreae, J. V. 1619: *Civis Christianus, sive Peregrini quondam errantis restitutiones*. Argentorati, Sumptibus haer. Laz: Zetzneri.
- Barclay, John 1633: *The Mirror of Minds: or, Barclays Icon animorum*. Lontoo: Thomas Walkley.
- Barnes, Robin Bruce 1988: *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*. Stanford: Stanford University Press.
- [Besold] Besoldo, Christophoro 1619: *De natura populorum*. Tübingen: Typis Johan-Alexandri Cellii.
- Clark, Stuart 2005: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohn, Norman 1975: *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*. Suffolk: Chatto & Heinemann.
- Davies, Owen 2009: *Grimoires. A History of Magic Books*. New York: Oxford University Press.
- Eenokin kirja 2002: Suomentanut Tuomas Levänen. <https://apokryfikirjat.com/>.
- [Esra] 4 *Ezra and 2 Baruch* 2013: Translations, Introductions, and Notes Michael E. Stone and Matthias Henze. Minneapolis: Fortress Press.
- Elmgren, Sven Gabriel 1861: *Öfversikt af Finlands litteratur ifrån år 1542 till 1770*. Akad. afvhandling. Helsinki: Frenckell & Son.

- Green, Sarah L. 2021: "Satan at Noon". *John Pordage and the Politics of Heresy*. Part 2 Appendices. Bristol: University of Bristol.
- Göttler, Christine 2008: Preface: Vapours and Veils. The Edge of the Unseen. Teoksessa Christine Göttler & Wolfgang Neuber (toim.) *Spirits Unseen. The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture*. Leiden: Brill. xv–xxvii.
- Iltzész, Gábor 2016: The knowledge of disembodied souls. Epistemology, body, and social embeddedness in the eschatological doctrine of later sixteenth-century German Lutherans. *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion* 52 (2): 193–213. <https://doi.org/10.33356/temenos.60303>.
- Joutsivuo, Timo & Kanerva, Liisa & Mikkeli, Heikki & Pekkarinen Pauliina 2000: *Renessanssin tiede*. Tietolipas 167. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Juslenius, Daniel 1994 [1703]: *Suomalaisten puolustus*. Suomentanut ja johdannon kirjoittanut Juhani Sarsila. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Juslenius, Daniel 2005 [1700]: *Aboa vetus et nova. Vanha ja uusi Turku*. Suomentaneet Tuomo Pekkanen & Virpi Seppälä-Pekkanen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laasonen, Pentti 2009: *Vanhan ja uuden rajamaastossa. Johannes Gezelius nuorempi kulttuurivaikuttajana*. Historiallisia Tutkimuksia 245, Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 210. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lappalainen, Mirikka 2014. *Pohjolan leijona. Kustaa II Aadolf ja Suomi 1611–1631*. Helsinki: Siltala.
- Lewis, C. S. 2000: *The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lindberg, Bo 2018: Tidigmoderna nationalkaraktärer. John Barclay och folken i Europa. *Lychnos*, 179–193.
- Lux in Tenebris Hoc est Prophetiae Donum quo Deus Ecclesiam Evangelicam*. Julkaisematon, 1658.
- Maggi, Armando 2008: *In the Company of Demons. Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mansikka, Tomas 1999: Vetenskap och millenarism. Historien om Elias artisten. Teoksessa Maria Leppäkari & Tomas Mansikka (toim.) *I förgården till tusenårsriket. Religionsvetenskapliga perspektiv på millenarism*. Turku: Åbo Akademi. 57–79.
- Mansikka, Tomas 2007: Vetenskap och upplysning inom den tidiga pietismen: några ledmotiv till adeptskapets historia. 1700-tal. *Nordic Journal for Eighteenth-Century Studies* 3–4, 109–127. DOI: <https://doi.org/10.7557/4.2880>.
- Mansikka, Tomas & Mahlamäki, Tiina 2020: Suomalaisen esoterian ja okkultismin juurilla. Teoksessa Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 31–49.
- Minets, Yuliya 2022: *The Slow Fall of Babel. Language and Identities in Late Antique Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Montgomery, John Warwick 1973: *Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (1586–1654) Phoenix of the Theologians I–II*. International Archives of the History of Ideas. Vol. 55. Haag: Martinus Nijhoff.
- Neuber, Wolfgang 2008: Poltergeist the Prequel. Aspects of Otherworldly Disturbances in Early Modern Times. Teoksessa Christine Göttler & Wolfgang Neuber (toim.) *Spirits*

- Unseen. The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture*. Leiden: Brill. 1–17.
- Nordström, Johan 1934: *De yverbornes ö*. Tukholma: Bonnier.
- Oosterhoff, Richard 2020: Genius and inspiration in the Early Modern Period. Teoksessa D. Jalobeanu, & C. Wolfe (toim.) *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*. Cham: Springer.
- [Paracelsus] 1941: *Four Treatises of Theophrastus von Hohenheim called Paracelsus*. Toim. Henry E. Sigerist. Baltimore: The John Hopkins Press.
- Paulinus (Lillienstedt), Johan 2000: *Magnus Principatus. Finlandia: Suomen Suuriruhtinaskunta*. Toimittaneet Tua Korhonen & Teivas Oksala & Erkki Sironen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 784. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pseudo-Dionysius 1987: *The Complete Works*. The Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press.
- Pursiainen, Terhi 1997: *Sigfrid Aronus Forsius, Pohjoismaisen renessanssin astronomi ja luonnonfilosofi*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 674. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Raymond, Joad 2010: *Milton's Angels. The Early Modern Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Russell, D. S. 1964: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Lontoo: SCM Press.
- Ruuth, Martti 1915: Kaarle XII mystillis-separatistisen profetian valossa. Teoksessa *Suomen uskonnollisten liikkeiden historiasta, asiakirjoja ja tutkimuksia*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia XII, 1. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura. 227–253.
- Sakamoto, Kuni 2016: *Julius Caesar Scaliger, Renaissance Reformer of Aristotelianism. A Study of His Exotericae Exercitationes*. History of Science and Medicine Library Vol. 54. Leiden: Brill.
- Salvadori, Stefania 2014: From Spiritual Regeneration to Collective Reformation in the Writings of Christoph Besold and Johann Valentin Andreae. *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* 14, 1–19.
- Sandblad, Henrik 1942: Prognostika om Johan III, Sigismund och Karl IX. *Lychnos* (1942), 87–96.
- Sarsila, Juhani 1994: Daniel Danielinpoika Juslenius. Teoksessa Juslenius: *Suomalaisten puolustus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 9–29.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm 2010: Political Apocalypticism. Comenius's Collection of Prophecies *Lux in Tenebris*. *Intellectual History Review*, 16 (1): 165–175.
- Sigerist, Henry E. 1941: Introduction. Teoksessa Henry E. Sigerist (toim.) *Four Treatises of Theophrastus von Hohenheim called Paracelsus*. Baltimore: The John Hopkins Press. 215–222.
- Thunberg, Lars 1974: *Mänsklighetstanken i äldre och nyare teologi*. Acta Universitatis Upsaliensis Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis 13. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Walker, D. P. 2000: *Spiritual & Demonic Magic from Ficino to Campanella*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Willard, Thomas 2014: Paracelsus on Mental Health. Teoksessa Albrecht Classen (toim.) *Mental Health, Spirituality, and Religion in the Middle Ages*. Berliini: De Gruyter.

- Åkerman, Susanna 1996: The Myth of the Lion of the North and its Origins in Paul Grebner's Visions. Teoksessa Bo Andersson & Richard E. Schade (toim.) *Cultura Baltica. Literary Culture around the Baltic 1600–1700*. Uppsala: Almqvist & Wiksell. 23–43.
- Åkerman, Susanna 1998: *Rose Cross over the Baltic. The Spread of Rosicrucianism in Northern Europe*. Leiden: Brill.
- Åkerman, Susanna 2014: Sendivogius in Sweden. Elias Artista and the Fratres roris cocti. *Aries* 14 (1): 62–72.

Kuvamagiaa 1600-luvun Pohjolassa

Keskiajan oppineen magian teokset kuningatar Kristiinan kirjakokoelmassa

Lauri Ockenström

 <https://orcid.org/0000-0002-5012-3100>

Kuningatar Kristiina (1626–1689, kuningattarena 1632–1654, hallitsi 1644–1654) on yksi tunnetuimmista Ruotsin hallitsijoista ja 1600-luvun eurooppalaisista monarkeista. Kristiinan poikkeuksellinen tarina, jonka dramaattisimpia vaihteita olivat kruunusta luopuminen vain neljä vuotta kruunajaisten jälkeen ja kääntyminen katolilaiseksi, herätti runsaasti mielenkiintoa jo 1600-luvulla ja on myöhemmin inspiroinut niin tutkijoita, kirjailijoita, oopperalibretistejä kuin elokuvantekijöitäkin. Kristiinan kausi sijoittuu aikaan, jolloin Ruotsi astui 30-vuotisen sodan myötä eurooppalaiselle näyttämölle. Aseman muutos herätti tarpeen osoittaa, että valtakunta oli myös tieteissä ja taiteissa vanhojen eurooppalaisten valtioiden veroinen. 1650-luvun alussa Kristiinan hovi oli kansainvälinen ja hengeltään mannermainen ympäristö, jossa aikakauden keskeiset aatevirtaukset olivat edustettuina. Hovissa oleskeli tai vieraili kymmeniä eri alojen asiantuntijoita Ranskasta, Alankomaista ja saksalaiselta kielialueelta, tunnetuimpina humanisti Claude Saumaise (Claudius Salmasius) ja aikakauden merkkihenkilöihin kuulunut filosofi René Descartes. Oppineiston lisäksi Kristiina kutsui hoviin aikakau-

tensa merkittävimpiä näyttelijöitä, muusikoita ja säveltäjiä. (Blok & van Heertum 2000, 249–251; Åkerman 1991, 105–106.)

Historian popularisoinneissa ja myös tutkimuksessa on tyypillisesti painotettu kuningattaren kääntymystä, hengellistä uteliaisuutta sekä hovin oppineiston ajanmukaista ja kansainvälistä ilmapiiriä. Tavanomaisen Kristiina-kuvan varjoon on jäänyt, että hovin kirjakokoelmiin kuului laaja alkemistinen sektio.¹ Tämä nykyään nimellä *Codices Vossiani Chymici* tunnettu hieman yli sadan käsikirjoituksen kokoelma päättyi Kristiinan kruunusta luopumisen yhteydessä kuningattaren opettajana ja kirjastonhoitajana toimineen Isaac Vossiuksen mukana Alankomaihin. Nykyään kokoelmaa säilytetään Leidenin yliopiston kirjastossa. Kokoelma sisälsi voittopuolisesti myöhäiskeskiaikaisia ja varhaismoderneja, pääosin latinan- ja saksankielisiä alkemian tekstejä. Kokoelmaan kuuluu kuitenkin muutama latinankielinen teos, jotka edustavat keskiaikaista oppineen magian kirjallista perinnettä. Näitä ovat esimerkiksi *De imaginibus* (tai *Opus imaginum*), *Liber sigillorum* ja *Liber vaccae*.

Oppineen magian vaiheita uuden ajan alussa on tutkittu niukasti, ja ilmiön leviämisestä Skandinaviaan tiedetään lähes olemattomasti.² Tämä luku kartoittaa, mitä Vossiuksen kokoelmaan päätyneitä keskiajan oppineen magian tekstejä Ruotsin hovin kokoelmissa säilytettiin noin vuonna 1650, mihin opilliseen ja kirjahistorialliseen viitekehykseen ne voidaan sijoittaa ja kuinka Vossiuksen kokoelman maagiset tekstit vertautuivat muihin samojen tekstien käsikirjoituskopioihin. Tutkimus keskittyy latinankielisiin teksteihin, jotka todennetusti kiersivät Euroopassa ennen vuotta 1500. Lisäksi tarkastellaan kuinka ”maagisena” kuningatar Kristiinan kokoelmaa voi pitää suhteessa muihin aikakauden eurooppalaisiin kokoelmiin, ja pohditaan maagisten teosten mahdollisia vaikutuksia ympäristöönsä.

1 Ruotsin suuravaltakauden esoteerisia ja okkultistisia suuntauksia ovat tutkimuksessa tuoneet esiin Sten Lindroth (1975) ja varsinkin Susanna Åkerman (1991; 2008), joka on tutkinut monipuolisesti Kristiinan ja hänen aikakaudellaan Ruotsin valtakunnassa vaikuttaneen eliitin kiinnostusta uusplatonismiin, hermeettiseen perinteeseen, kabbalaan ja alkemiaan. Kiitän vertaisarvioijaa Lindrothin teoksen saattamisesta kirjoittajan tietoisuuteen.

2 Yhteenveto tutkimustilanteesta 2010-luvulla on luettavissa teoksessa *Western Esotericism in Scandinavia* (Bogdan & Hammer toim. 2016).

Oppineen magian ja alkemian kirjalliset perinteet keskiajalla

Historian yleisesityksissä alkemia ja magia tyypillisesti niputetaan ”okulteiksi” tai esoteerisiksi aloiksi, joilla on merkittäviä keskinäisiä yhteyksiä (esim. Lindroth 1975, 171–172). 1980–1990-luvuilla käynnistynyt okkulttien alojen tutkimuksen lisääntyminen on kuitenkin kiinnittänyt huomiota myös magian ja alkemian eroihin sekä niiden opillisten ja kirjallisten perinteiden erillisyyteen varsinkin antiikissa ja keskiajalla. Magian tutkimuksessa esimerkiksi Benedek Láng on perustellusti esittänyt, että alkemia ja magia miellettiin keskiajalla erillisiksi aloiksi eikä alkemia liittynyt erityisen läheisesti magiaan tai astrologiaan, joiden kirjahistoriallinen urapolku oli toisenlainen. (Láng 2008, 38.)

Samalla käsitykset magian ja alkemian perinteistä ovat monipuolisuneet ja tarkentuneet. Jos alkemia on aiemmin yhdistetty pääasiassa kullan valmistamiseen, painottaa nykynäkemys antiikin ja keskiajan perinteen monihaarausua ja -ilmeisyyttä. Alkemian yhtenä peruslähtökohtana oli puhdistusprosessi, joka koski sekä alkemistin sielua että alkuaineita. Tavoitteena oli onnistua tuottamaan, usein *transmutaation* eli alkuaineiden olemuksen muokkauksen kautta, joko jalometalleja, jalokiviä (tai itse ”viisasten kivi”) tai kaikki sairaudet parantava yleislääke. (Principe 2005, 12–13; Haage 2005, 16–17; kullan valmistamisesta ks. esim. Lindroth 1975, 175.)

Magia käsittää laajan kirjon taikauskoon ja ylikuonnolliseen liittyviä toimintamalleja, joihin transmutaatio ei kytkeydy. Nykytutkimuksessa myös magia nähdään monialaisena ilmiövyhytenä, johon kuuluu lukuisia niin kansanperinteen kuin oppineen tradition muotoja. Tuoreehkon määritelmän mukaan oppineella magialla (*learned magic*) tarkoitetaan kirjallista perinnettä, joka edustaa magian toimijoiden omaa näkemystä sekä elitististä tiedonihannetta ja pyrkii suhtautumaan kohteeseensa teoreettisesti (Bellingradt & Otto 2017, 6–7). Euroopan keskiajan magian tutkimuksessa termillä viitataan pääsääntöisesti latinankieliseen kirjalliseen magian perinteeseen (esim. Pingree 1994), joka perusteli magian toiminnan aikakauden opillisten paradigmojen avulla. Oppineen ma-

gian tekstejä on tutkittu 1900-luvun alusta alkaen,³ mutta merkittävien kehitysaskel tapahtui 1980–1990-luvuilla, mistä alkaen tekstikorpusta on kartoitettu systemaattisesti.⁴

Tällä vuosituhannella keskiajan oppinut magia on jaettu kolmeen tai neljään lajityyppiin. Luonnonmagia (*magia naturalis*) perustuu ajatuksen kasvien, eläinten, kivien ja metallien salaisista ominaisuuksista ja universumin näkymättömistä vaikutussuhteista. Painopiste on luonnontuotteiden lääkinnällisessä käytössä. Keskeisiin teksteihin kuuluvat esimerkiksi kreikkalaisperäinen *Kyranides* ja pseudo-aristoteelinen *Secretum secretorum*. Kuvamagia pohjautuu samoihin perusoletuksiin, mutta pääpaino on kuvan sisältävän esineen valmistuksessa tai kuvailussa. Astrologian rooli on usein suuri, ja myös henkiolentojen kutsumiseen tarkoitetut formulat ovat yleisiä. Monet kuvamagian tekstit ovat lyhyitä arabiasta käännettyjä, usein hermeettisiä⁵ eli Hermes Trismegistokselle tai tämän seuraajille attribuoituja manuaaleja, joissa esitellään kuvatalismaanien valmistusta. Yksi tunnetuimpia runsaasti talismaaneja sisältäviä teoksia on Kastilian Alfonso X:n hovissa kansankielelle ja latinaksi 1200-luvulla käännetty kokoelmateos *Picatrix*, joka tuli suosituksi 1400-luvulta alkaen. Tässä luvussa viitataan termillä *kuvamagia* teksteihin, jotka kuvailevat maagisiin tarkoituksiin tehtävää kuvaa tai esittelevät niiden valmistusta. Rituaalimagian tekstit keskittyvät henkiolentoille suunnattuihin rukouksiin ja rituaalisiin performansseihin. Selvänäkö tai ennustaminen (engl. *divination*) on toisinaan eritelty neljänneksi oppineen magian lajityypiksi. (Magian jaoista ks. esim. Ockenström 2015 ja 2024; Láng 2008; Boudet 2006; Klaassen 2013.) 1990-luvulla vilkastunut uusi tutkimusperinne on keskittynyt etenkin rituaalimagian tekstikorpuksen kartoitukseen. Keskiajan kuvamagian kokonaisuutta tunnetaan edelleen verraten heikosti, ja sen vaiheita uuden ajan alussa on tutkittu olemattomasti. Tässä luvussa tutkittavat tekstit liittyvät osin luonnonmagian mutta varsinkin kuvamagian kirjalliseen perinteeseen.

3 Kuvamagian ja lapidaarien tutkimuksen keskeisiä pioneereja olivat etenkin Lynn Thorndike, Joan Evans sekä Aby Warburg ja hänen seuraajansa Warburg-instituutissa.

4 Uudemman tutkimusperinteen keskeisiin teoksiin lukeutuvat esimerkiksi Kieckhefer 1989 ja 1997; Fanger 1998 ja 2012; Boudet 2006; Láng 2008; Klaassen 2013; Page & Rider 2019.

5 Keskiajan hermeettisen kirjallisuuden alkuperästä ja luonteesta ks. esim. Lucentini & Perrone Compagni 2005. Antiikin ja renessanssin hermeettisestä perinteestä ks. Ockenström 2014, 25–27 ja 40–42.

Alkemistinen kirjakokoelma Ruotsin hovissa – *Codices Vossiani Chymici*

1600-luvun alkuun asti Ruotsin kirjakokoelmat olivat vaatimattomia ja niitä koskevat tiedot ovat puutteellisia.⁶ 30-vuotisen sodan aikana Ruotsin kirjatilanne muuttui radikaalisti, kun sotasaaliiksi saatuja käsikirjoituksia ja painettuja kirjoja siirrettiin Ruotsiin 1620-luvun alusta alkaen. Vuoteen 1632 asti kirjojen valinnasta päättivät kuninkaan seurueen pappi ja lääkäri (toisin sanoen kaksi oppineinta henkilöä). Vuoden 1632 jälkeen hankinnoista vastasi erikseen nimetty koulutettu sihteeri, ja toisinaan valtakunnankansleri Axel Oxenstierna puuttui valintoihin henkilökohtaisesti. Ryöstetyt kirjat kuljetettiin aluksi Tukholmaan, mistä ne jaettiin eri kohteisiin ympäri valtakuntaa. (Nilsson Nylander 2011, 48–49.)

Kuninkaallisen kirjakokoelman karttumisen kannalta ratkaisevimpia olivat nykyisen Tšekin alueelta 1640-luvulla tehdyt ryöstöt. Vuonna 1642 ryöstettiin Olomouc (Olmütz) kirjasto, vuonna 1645 taas Mikulovin (Nikolsburg) linnan kirjasto, jossa säilytettiin Adam von Dietrichsteinin kokoelmaa. Vuonna 1648 Ruotsin joukot tunkeutuivat Prahassa Vltavan länsirannalle ja ryöstivät kirjoja keisari Rudolf II:lta periytyneestä kokoelmasta ja lähialueiden muista kokoelmista. Suurin osa *Codices Chymici* -kokoelmasta on peräisin Prahan alueen ryöstösaaliista. Saalis saapui Tukholmaan toukokuussa 1649, ja sen otti vastaan kirjastonhoitajana ja Kristiinan yksityisopettajana toiminut strasbourgilainen filologi Johannes Freinshemius. (Nilsson Nylander 2011, 49–50; Blok & van Heertum 2000, 270–271; Boeren 1975, xvii–xx.)

Kirjakokoelman karttuminen jatkui rauhanomaisesti vuosina 1649–1654. Vuonna 1649 laajasti verkostoitunut filologi Isaac Vossius (1618–1689), joka oli matkoillaan tutustunut Englannin, Ranskan ja Italian keskeisiin kirjakokoelmiin, nimettiin Freinshemiuksen tilalle Kristiinan

6 Uppsalan yliopistolla ei ollut omaa kirjastoa ennen vuotta 1620. Vaasa-suvun kuninkaallinen kirjakokoelma oli suppea, eikä sillä ollut omaa kirjastonhoitajaa. Isaac Vossiuksen vuonna 1651 luettelomasta 953 käsikirjoituksesta vain neljä on varmuudella peräisin vanhasta Vaasa-suvun kokoelmasta. Kokoelman vaiheita tutkineen Eva Nilsson Nylanderin mukaan on mahdollista sanoa, minkälaisen kokoelman Kristiina peri aiemmilta hallitsijoilta (Nilsson Nylander 2011, 18 ja 45–47).

kreikanopettajaksi.⁷ Vossius opetti nuorta kuningatarta päivittäin, ja vuonna 1650 hän syrjäytti Freinshemiuksen myös kirjastonhoitajana. Hän myös laati syksyllä 1651 valmistuneen kuninkaallisen kokoelman katalogin.⁸ Vuosina 1649–1651 Vossiuksen kontaktit vaikuttivat merkittävästi kuninkaallisen kirjakokoelman muokkautumiseen. Tavoitteena oli koota ajanmukainen ja korkeat standardit täyttävä humanistinen kirjasto, minkä edistämiseksi Keski-Euroopasta tehtiin merkittäviä hankintoja.⁹ (Nilsson Nylander 2011, 51–52; Blok & van Heertum 2000, 267–272 ja 352.)

Kristiinan viimeiset vuodet kuningattarena olivat hovissa myrskyisiä, ja luopuessaan kruunusta 1654 hän oli velkaa Vossiukselle kahden vuoden palkat. Rahan sijaan kuningatar lahjoitti Vossiukselle kuninkaallisen kokoelman käsikirjoituksia. Vossius valitsi noin 150 käsikirjoitusta, joihin alkemistinen kokoelma sisältyi. (Nilsson Nylander 2011, 65–67; Blok & van Heertum 2000, 290 ja 455.) Tutkijat ovat yksimielisiä siitä, ettei Vossius arvostanut alkemiaa vaan arveli voivansa hyötyä kokoelmasta taloudellisesti (Blok & van Heertum 2000, 290–291). Vossius yritti myydä kokoelmaa vuonna 1656 – hänen tuolloin laatimassaan katalogissa oli 129 koodeksia – useille ruhtinaille 3000 taalerin hinnasta, mutta sopimukseen ei päästy. Kokoelman pääosa jäikin Vossiuksen vaivaksi: vuonna 1668 hän valitti Kristiinalle, ettei kokoelma ollut hyödyttänyt häntä mitenkään eikä hän ollut löytänyt ainuttakaan ”riittävän

7 Yksityiskohtainen esitys Vossiuksen biografasta on luettavissa teoksesta Blok & van Heertum 2000.

8 Luettelo heijastaa kuninkaallisen käsikirjoituskokoelman tilannetta syksyllä 1649. Se käsittää vanhan Vaasa-kokoelman koodekseja, 30-vuotisen sodan sotasaalista, Grotiuksen ja Vossius vanhemman kokoelmat (ks. seuraava viite) sekä viitisenkymmentä Uppsalan yliopistolta ostettua koodeksia, jotka olivat enimmäkseen sotasaalista 1620-luvulta. Käsikirjoituskatalogi ei ole systemaattinen, vaan sen on katsottu edustaneen Vossiuksen valikoimaa hänen arvokkaiksi katsomistaan teoksista. (Nilsson Nylander 2011, 52 ja 98–101; Kungliga biblioteket, Callmer & Vossius 1971, 196.) Tutkimuksessa on esitetty, että alkemistisiä käsikirjoituksia ei kelpuutettu luetteloon (Blok & van Heertum 2000, 356), mutta tämä ei pidä paikkaansa: Luettelossa on tekstejä noin kolmestakymmenestä käsikirjoituksesta, mukaan lukien tässä tutkimuksessa olennainen VCQ 27, jotka kuuluvat nykyään Leidenin *Codices Vossiani Chymices* -kokoelmaan. Vuoden 1651 katalogin synnystä ja luokitteluperiaatteista ks. Nilsson Nylander 2011, 89–105.

9 Kuninkaalliseen kokoelmaan liitettiin esimerkiksi Isaac Vossiuksen oma kokoelma ja hänen isänsä Gerhardus Vossiuksen kokoelma. Hugo Grotiuksen kokoelma hankittiin vuonna 1648 tai 1649, Paul ja Alexandre Petaun kokoelma vuonna 1650, ja hovilääkäri Pierre Michon Bourdelot’n kokoelma vuonna 1654. Kuninkaallisen kokoelman ydin matkusti sittemmin Kristiinan mukana Roomaan ja kuuluu nykyään Vatikaanin kirjaston kokoelmiin. (Nilsson Nylander 2011, 52–60; Blok & van Heertum 2000, 354.) Kokoelman historiallisista vaiheista ks. etenkin Nilsson Nylander 2011.

suurta idioottia”, joka olisi suostunut ostamaan kirjat. Vossiuksen kuolinvuonna kokoelmaan kuului 124 kirjaa, ja kokoelman päättyessä Leideniin vuonna 1716 jäljellä oli 115 koodeksia, joista nykyinen *Codices Vossiani Chymici* muodostuu. (Blok & van Heertum 2000, 291 ja 455; Boeren 1975, x–xi.)

Leidenissa säilytettävä *Codices Vossiani Chymici* -kokoelma ja Vossiuksen vuoden 1656 katalogi antavat kohtuullisen tarkan kuvan Kristiinan kuninkaalliseen kokoelmaan Tukholmassa kuuluneista alkemistisistä käsikirjoituksista. P. C. Boerenin selvityksen mukaan *Chymici*-kokoelman käsikirjoitukset ovat peräisin Kristiinan kokoelmasta joitain poikkeuksia lukuun ottamatta.¹⁰ Alkemistiset käsikirjoitukset ovat valtaosin peräisin Böömistä, Määristä, Saksista, Baijerista ja Sleesiasta. Nykyisen kokoelman 115 käsikirjoituksesta kaikkiaan 78 ryöstettiin 1640-luvulta Olomoucista, Mikulovista ja Prahasta. Muutamat kokoelman käsikirjoitukset ovat 1400-luvulta, mutta valtaosa on ajoitettavissa 1500–1600-luvuille. Saksan- ja tšekinkielisten tekstien osuus kokoelmassa on merkittävä. (Boeren 1975, xii–xvi.)

Kokoelman runko koostuu keskiaikaiseen perinteeseen pohjautuvasta, myöhäiskeskiajalla tai 1500-luvulla kopioidusta alkemistisesta kirjallisuudesta. Mukana on runsaasti kopioita alan perusteoksista (kuten *Tabula smaragdina* ja muita hermeettisiä alkemian teoksia), niin kutsuttuun viisasten kiveen liittyviä tekstejä (kuten *De lapide philosophico*) sekä esimerkiksi Arnaldus de Villanovalle, Roger Baconille, Raymond Lullille, ja Johannes Rupescissalle attribuoituja teoksia. Joukossa on aitoja teoksia, mutta varsin suuri osa kokoelman teoksista on pseudepigrafisia eli esiintyy muun kuin todellisen kirjoittajan nimissä. (Boeren 1975, xii.) 1500-luvun auktoreista mukana on esimerkiksi Paracelsuksen ja Trithemiuksen nimiin laitettuja tekstejä. Lisäksi kokoelma sisältää esimerkiksi Aristoteleen, Vergiliuksen ja Tuomas Akvinolaisen pseudepigrafisia teoksia, arabiaauktoreiden teoksia, astronomiaa sekä väriaineita käsitteleviä tekstejä. Kokonaisuudessaan *Codices Vossiani Chymici* antaa

10 P. C. Beurenin mukaan varmuudella Kristiinan kokoelmaan eivät kuuluneet seuraavat kahdeksan käsikirjoitusta, joiden alkuperä oli useimmissa tapauksissa länsi- tai eteläeurooppalainen: VCF 36 ja 36; VCO 31, 37 ja 28 (sic); VCO 2, 5 ja 6 (Beuren 1975, xv ja alaviite 3).

ilmeisen kattavan käsityksen siitä, mitkä teokset kuuluivat myöhäiskeskiajalla alkemian peruslukemistoon.

Liber sigillorum & De lapidibus (VCQ 27)

Kristiinan luopuessa kruunusta kuninkaallisessa kokoelmassa oli neljä laajempaa teosta ja kaikkiaan neljä koodeksia, joissa on keskiajan oppineeseen magiaan kytkeytyvää sisältöä. Magian historian kannalta keskeisin Vossiuksen kokoelman käsikirjoitus on Q 27, joka sisältää kolme maagisia kuvia esittelevää tekstiä. Koodeksi on valmistettu 1500-luvulla (ennen vuotta 1540) Böömin mahtisukuihin kuuluneelle Jan (Johannes) Zajicki Hasenburgilaiselle (k. 1553), joka keräsi kirjastoonsa luonnontieteellisiä ja uskonnollisia teoksia. Vossiuksen kokoelmassa on kaikkiaan neljä Jan Zajicille vuonna 1533 tai 1540 tuotettua varsin koristeellista, Prahassa sidottua käsikirjoitusta. Ennen sidontaa Q 25 ja Q 27 ovat saattaneet muodostaa yhtenäisen koodeksin. Sittemmin käsikirjoituksen omisti Zajicin pojanpoika Jan Zbynek, jonka tiedetään osallistuneen Rudolf II:n alkemistisiin kokeiluihin. Hänen jälkeensä käsikirjoitus jäi joko suvun kaupunkipalatsiin tai jesuiittojen residenssiin, jotka sijaitsivat Prahin linnan välittömässä läheisyydessä, ja joutui ruotsalaisille vuonna 1648. Käsikirjoitus kuului Kristiinan kokoelmaan ja sisältyy Vossiuksen vuonna 1651 luetteloimiin käsikirjoituksiin. (Boeren 1975, xxi–xxii ja 165–170.)

Kolme muuta Jan Zajicin omistamaa Vossiuksen kokoelmaan päätyntä käsikirjoitusta (Q 25, 33 ja 42) edustavat tyypillistä myöhäiskeskiaikaista alkemian perinnettä, eikä mikään niiden profiilissa viittaa kiinnostukseen kuvamagiaa kohtaan. Q 27 alkaa alkemian yhteydessä usein esiintyvillä Roger Baconin teoksilla (ff. 1r–50v), joita seuraavat tutkielmat magneetista ja eläinten ominaisuuksista. Näitä seuraa pääosin arabialaiseen astrologiaan keskittyvä jakso, johon kuuluvat Messahallan (79v–71v) ja Albumasarin (81v–83v) teokset, kolme Abraham ibn Ezran teosta (91r–101v), Zaelille attribuoitu *Liber sigillorum* (102r–109v) sekä Ptolemaioksen nimissä kulkeva *Liber de imaginibus* (110r–114v). Myös myöhempää löytyy astrologinen teksti (129v). (Boeren 1975, 165–170.)

Käsikirjoituksen loppuosa käsittää luonnontieteellisiä ja lääketieteellisiä tekstejä. Keskiösaan sijoittuvat astrologiset osuudet poikkeavat muiden Zajicin omistamien käsikirjoitusten sekä *Codices Vossiani Chymici*-kokoelman linjasta, mutta alku ja loppu edustavat Zajicin kirjastolle tyypillistä luonnontieteellistä ja eksperimentaalista kirjallisuutta. Onkin luultavaa, että Q 27 on pääpiirteissään kopioitu suoraan yhdestä tai muutamasta valmiista käsikirjoituksesta niiden sisältämien eksperimentaalisen luonnontieteellisten tekstien vuoksi, ja astrologinen osuus on tullut mukaan kopioinnin sivutuotteena.

Astrologia, eksperimentaaliset luonnontieteet sekä eliölaajien tai kivien ominaisuuksia esittelevät tekstit olivat keskiajalla tyypillisin käsikirjoitusyhteys, jossa luonnonmagian ja kuvamagian tekstit esiintyivät (Láng 2008, 49; Klaassen 1998, 7). Etenkin Albumasarin ja Messahallan teosten yhteydessä esiintyi usein tekstejä, jotka käsittelivät kiviin kaiverrettavia maagisia kuvia. Myös Q 27 sisältää kolme yleistä ja laajasti kopioitua kuvaa esittelevää tekstiä. Zaelille attribuoitu *Liber sigillorum* (102r–109v) sisältää kaksi toisistaan poikkeavaa sektiota, joita on syytä pitää erillisinä teoksina. Niitä seuraa Pseudo-Ptolemaioksen talismaaniteos, joka kuuluu keskiajan yleisimpiin kuvamagian teksteihin.

Mainitun *Liber sigillorum*in attribuutio on hyvä esimerkki magian-tutkimuksessa tapahtuneesta kehityksestä ja tutkimuksen keskeneräisyydestä. Kyseessä on useimmiten pseudonyymille Thetel tai Techel attribuoitu tekstikokonaisuus, joka koostuu kahdesta, todennäköisesti alkuaan itsenäisestä teoksesta. Katalogin virheellinen tekijänimi Zael on lähtöisin Lynn Thorndikeltä, joka attribuoiti *Liber sigillorum*in historialliselle Za(h)elille muutamissa käsikirjoituksissa esiintyvän nimiformulan vuoksi. (Thorndike 1922, 390.) Thetelille/Techelille attribuoitujen tekstien muodostivat laajalle levinneen ja monimutkaisesti toisiinsa linkittyvien tekstien perheen, jota on tutkittu toistaiseksi vain hajanaisesti.¹¹ Vuonna 1987 David Pingree luokitteli Techelin *Liber sigillorum*in kaiverrettuja kiviä esitteleväksi tekstiksi, jonka hän arveli periytyvän antiikista. Toisena samankaltaisena tekstinä hän nosti esiin nimillä *De lapidibus*

11 Toistaiseksi laajimman katsauksen tutkimushistoriaan on kirjoittanut Katelyn Mesler, joka on tuonut esiin tutkimusperinteen hajanaisuuden (Mesler 2014, 77 ja 137). Techelille attribuoitujen tekstien luokittelusta ja levinneisyydestä ks. Ockenström & Regan 2023.

tai *De sculpturis lapidum* tunnetun tekstin, joka esiintyy usein Techelin teoksen osana, mutta kiersi myös itsenäisesti, joskus anonyymisti, toisinaan taas pseudonyymeille Azareus tai Acatengi attribuotuna. *Liber sigillorum* ja *De lapidibus* esiintyvät usein samoissa käsikirjoituksissa ja joskus toisiinsa sulautuneina. (Pingree 1987, 64–67.) Myös Vossiuksen kokoelman käsikirjoituksessa nämä esiintyvät perätysten.

Techelin *Liber sigillorum* (sekä auktori että teos esiintyvät myös monilla muilla nimivarianteilla ja nimillä) esittelee versiosta riippuen noin 15–40 kiveä, joihin on kaiverrettu esittävä kuva. Prologin mukaan kyse on kuvista, joita israelilaiset kaiversivat kiviin Mooseksen toisessa kirjassa kuvatun erämaavaelluksen aikana. Kivi on useimmiten tarkoitus asentaa sormukseen. Kuvien käyttötarkoitukset vaihtelivat esimerkiksi maanviljelyn tukemisesta, aarteiden löytämisestä ja taloudellisesta hyödystä terveyteen ja sotamenestykseen. Toisinaan mukana on kivien käyttöön liittyviä reseptejä tai rituaalisia ohjeita. Formaatiltaan teos muistuttaa keskiajalla yleistä kiviopas- eli lapidaari-genreä, joka esitteli kivien ominaisuuksia ja toisinaan myös kiviin kaiverrettuja kuvia.

Jo Thorndike ja Pingree panivat merkille, että Techelin teoksesta on olemassa useita toisistaan suurestikin poikkeavia versioita, joihin on usein sekoittunut tekstiosuuksia muista teoksista, kuten Damigeronin lapidaarista. Katelyn Mesler onkin esittänyt, että tekstitradition monimutkaisuuden vuoksi tulisi puhua laajasta ”kompleksista” (*”Techel/Azareus complex”*), joka koostuu vaihtelevista ”klustereista” eli tekstisektioista. (Thorndike 1923, 387–392; Pingree 1987, 64–66; Mesler 2014). Yleisesti ottaen tutkimuksessa on puhuttu joko yhdestä Techelin teoksesta, josta tunnetaan lukuisia versioita, tai Meslerin tapaan monimutkaisesta kompleksista, josta itsenäisiä teoksia ei ole erotettavissa. Lähempi tarkastelu kuitenkin osoittaa, että latinankielisen tradition sisältä löytyy useampia erillisiä teoksia, jotka kiersivät itsenäisesti.¹² Vanhin latinankielinen versio on peräisin 1100-luvulta. Se käsittää versiota riippuen keskimäärin 17 kaiverrettua kuvaa. Teksti esiintyy muusta Techel-perheestä erillisenä ainakin viidessä käsikirjoituksessa; vanhimmassa tekijänä esiintyy Cehel, mutta useimmissa versioissa teksti on

12 Ockenström & Regan 2023. Käsittelen Techel/Thetel-tekstiperheen erillisiä teoksia ja käsikirjoituksia yksityiskohtaisemmin tulevassa monografiassa.

anonyymi.¹³ Olen käyttänyt tästä versiosta nimitystä Techel A (Ockenström & Regan 2023, 188 ja 197–201). Teoksella on myös latinankielinen paralleeli, hermeettinen, arabiasta latinaksi käännetty kuvamagian traktaatti *Liber planetarum*, joka sisältää suuren joukon vastaavia kuvia. Onkin luultavaa, että varhaisin Techel-perheen teos on mukaelma tästä arabialaislähtöisestä hermeettisen kuvamagian edustajasta. (Ockenström & Regan 2023.)

Viimeistään 1200-luvulla ilmaantuu toinen, suunnilleen samanmitainen teos, jonka tekijänä esiintyy Cehel tai muu nimen variantti (Eet-hel, Chehel) ja jonka prologi on pääpiirteissään sama. Teksti esittää samoilla periaatteilla toimivia kaiverrettuja kuvia, jotka kuitenkin poikkeavat sisällöltään Techel A:n kuvista. Käytän tästä teoksesta nimeä Techel B. Niin ikään 1200-luvulla käsikirjoituksiin ilmestyy yhdistelmä, joka sisältää Techel B:n ja A:n kuvat uudessa vakiintuneessa järjestyksessä. (Ockenström & Regan 2023, 197–205.¹⁴) Tekijänä esiintyvät kertaalleen Cehel ja Thetel, mutta useimmin Theel tai Cheel. Teoksen laajennettu prologi esittää etymologian, jonka mukaan tekijän nimi juontuisi kaivertamista merkitsevästä sanasta *celatio*.¹⁵ Käytän yhdistelmästä tässä luvussa nimitystä Techel BA. Neljäs, selkeästi itsenäinen Techel-teksti sisältyy Thomas Cantimprélaisen 1230-luvulla kirjoitettuun luonnonhistorialliseen *De natura rerum* -teokseen. Teoksen kuvat sisältävät monia yhtymäkohtia Techel A:n ja B:n kuvien kanssa, mutta edustavat erillistä tekstitraditiota. Näiden lisäksi Techel-perhe käsittää joukon yksittäisiä teoksia, jotka sisältävät edellä mainituista versioista tai muista lähteistä periytyviä kuvia.

Kristiinan kokoelmaan kuuluneessa käsikirjoituksessa VCQ 27 on Techel BA -kombinaatio folioilla 102r–107v. Se muistuttaa läheisesti Pariisissa Ranskan kansalliskirjastossa säilytettävää, tiетävästi vanhinta Techel BA:n kopiota (BnF 16204, s. 500–505.). Pariisiin käsikirjoitus on mahdollisesti teetetty tunnetulle bibliofilille Richard de Fournivalille 1240- tai 1250-luvulla. (Pingree 1987, 65, viitteet 22, 26 ja 66.) Kä-

13 Vanhin käsikirjoitus on 1100-luvulla kopioitu, myös Pingreen (1987, 65) esille nostama Berliini, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, MS lat. 20 307 (956)), fols. 22r–23r.

14 Viitatussa artikkelissa Techel BA:n sisältävistä käsikirjoituksista käytetään nimitystä "Paris family".

15 Englanninkielinen käännös Techel BA:n prologista ks. Thorndike 1923, 399–400. Etymologian taustalla on klassisen latinan verbi *caelo*, kaivertaa. Vrt. seuraava viite.

sikirjoitus on magian historian kannalta keskeinen: se sisältää useita keskeisiä astrologian ja magian avaintekstejä, kuten Albumasarin, Mes-sahallan ja Zaelin teoksia sekä samaisen Ptolemaiokselle attribuoidun teoksen (s. 539–543), joka löytyy myös Kristiinan kokoelman käsikirjoituksesta. Sekä Leidenin että Pariisin kopiot sisältävät saman prologin, jossa tekstin auktorina esiintyy Theel. Myös etymologia selitetään samalla tavalla: nimi Theel viittaa kuvien kaivertamiseen, ei Jumalan ja luonnon luoman tiedon pimittämiseen.¹⁶ Tässä prologi tuo esille luonnon salaisuuksien paljastamisen tematiikan, joka on voinut olla osasyys Techelin tekstin liittämiselle alkemististen tekstien yhteyteen. Sekä Pariisin että Leidenin käsikirjoitusten versiot Techel BA:sta sisältävät prologin jälkeen 41 kappaletta, joista kukin kuvailee yhden kiveen kaiverretun kuvan vaikutuksineen. (Näistä 18 on peräisin Techel A:sta, 23 B:stä.) Seitsemän ensimmäistä kuvaa on omistettu planeetoille ja etsikoitu planeettojen nimin, siitä eteenpäin kivien nimien mukaan. Rakennne on molemmissa kopioissa sama. Myös tekstiasut ovat lähestulkoon identtiset. Jopa 16. kappaleessa esitetyt, kiveen kaiverretut maagiset kirjaimet, joissa on tyypillisesti merkittäviä eroja käsikirjoitusperinteessä, ovat näissä kopioissa likimain identtiset.¹⁷

Pariisin ja Leidenin kopiot poikkeavat toisistaan vain harvoin. Merkittävin muutos koskee planeettaa ensimmäisen kappaleen otsikossa. Techel B:n ja BA:n muutamat käsikirjoitukset omistavat seitsemän ensimmäistä kappaletta planeetoille järjestyksessä Merkurius-Mars-Jupiter-Venus-Saturnus-Aurinko-Kuu. (Ockenström & Regan 2023, 201, viite 103.) Leidenin käsikirjoituksessa ensimmäinen kappale on kuitenkin omistettu Venukselle (*sub Venere*), jonka tilalta Merkurius on jäänyt pois (planeetat lienevät osasyys siihen, miksi teksti on mukana Leidenin käsikirjoituksen astrologisessa osuudessa). Toinen poikkeus liittyy detaljiin, jonka kohdalla kaikki kopiot poikkeavat toisistaan. 33. kappaleessa mainitaan Pyrrhoksen käyttäneen kyseistä kuvaa, mutta nimen kirjoitusasu

16 Alkuteksti sisältää sanaleikin: Prologi täsmentää, että nimi Cheel/Theel viittaa kaivertamiseen (lat. *caelo*), ei tiedon kätkemiseen (lat. *celo*, kätkeä). "*Ideo vocatus sum Theel quia de celatione id est de sculptione gemmarum scripsi, non quod celassem quod deus et natura produxit.*" BnF 16204, 500. "Minua kutsutaan nimellä Theel koska olen kirjoittanut kaivertamisesta eli jalokivien kaiverruksista, ei siksi että kätkinsin sen mitä Jumala ja luonto ovat tuottaneet." Suomennos kirjoittajan.

17 BnF 16204, 502; VCQ27, 104r. i.h.p.m.N.v.s.m.a.

vaihtelee: Pariisin käsikirjoituksessa esiintyy Purus (s. 504), Leidenissa Spirrus (106v). Kokonaisuudessaan Kristiinan kokoelman käsikirjoituksen Q 27 -teksti on kieliasultaan ja rakenteeltaan hyvin uskollinen vanhimmalle Techel BA:n kopiolle ja poikkeaa siitä vähemmän kuin muut säilyneet BA:n kopiot.

Kuten Techel-perheen teksteissä yleensä myös Leidenin kopiassa useimmat kappaleet alkavat formulalla ”*Si inveneris sculptum*” – ”jos löydät [kiveen] kaiverrettuna”. Kuvia ei siis ohjeisteta tekemään, vaan ne ”löydetään” valmiina. Ei-kristillisten kuvien tekemistä pidettiin keskiajalla idolatrisena harhaoppina, joten vastuuvapauden antava formula on todennäköisesti edesauttanut tekstien sopeutumista kristilliseen ympäristöön. Myös kuvien vaikutukset ovat melko maanläheisiä verrattuna moniin kuvamagian teksteihin, eikä esimerkiksi vahingoittavaa magiaa esiinny. Kiviin kaiverretut kuvat ovat esittäviä antropo- tai zoomorfisia hahmoja. Monien kuvien alkuperä voidaan jäljittää arabialaisessa magiassa esiintyviin taivaankappaleiden personifikaatioihin¹⁸, mutta latinankielisessä Techel-perheessä tämä yhteys on lähes kokonaan häivytetty. Esimerkiksi ensimmäisessä kappaleessa kuva ja ensin mainitut vaikutukset kuvataan seuraavasti:

Jos löydät kiveen kaiverretun kuvan, joka on kuin auralla istuva pitkäpartainen mies, kaartuvin kulmakarvoin; tämän kaulalla maaka neljä miestä, jotka pitävät käsissään kettua ja korppikotkaa. Kun tätä kuvaa roikuttaa kaulassa, se on hyödyksi kaikissa istutustöissä ja aarteiden löytämisessä.¹⁹

Muutamissa Techel BA:n kappaleissa esiintyy reseptejä ja rituaalinomaisia toimintamalleja. Esimerkiksi 29. kappaleessa sormuksen käyttäjän

18 Esimerkiksi Techel A:n kuvatyypeistä noin joka toinen esiintyy *Liber planetarumissa* ja *Picatrixin* arabiankielisessä alkutekstissä (*Ghāyat al-Hakīm*, suom. viisaan päämäärä) planeettojen personifikaatioina. Esimerkiksi ensimmäinen ja toinen kuva, kyntävä pitkäpartainen mies sekä sirpin kanssa esiintyvä mieshahmo, ovat *Liber planetarumissa* ja *Ghāyat al-Hakīmissa* Saturnuksen henkilöitymiä. Ks. ”*Picatrix*”. *Das Ziel Des Weisen*, 127.

19 VCQ27, 102r. ”*Si inveneris sigillum in lapide sculptum scilicet virum sedentem super aratrum longibarbum, cervicem curvatam habentem, et in collo .4. homines iacentes, et teneant in manibus vulpem et vulturem. hoc signum ad collum suspensum, valet ad omnes plantationes, et ad inventionem thesaurorum.* [- -]” Alkutekstin anakoluuttinen rakenne on sujuvoitettu käännöksessä.

tulee voidella kasvonsa öljyllä (105v), ja 33. kappaleessa kiven ja sormuksen väliin ujutetaan linnun kieli (106r). Nämä ovat yleisiä proseduureja lääkinnällisissä ja luonnonmagian oppaissa, kuten laajalle levinneessä *Kyranideessa*, jossa kiven ja sormuksen väliin tyypillisesti tulee eläimen tai kasvin osa. Leidenin Techel BA:ssa kuitenkin ei, kuten ei muissaakaan Techel-perheen teksteissä, esiinny viittauksia henkiolentoihin tai henkien kutsumiseen, jolla oli keskeinen rooli varsinkin *Liber planetarumissa*. Kuviin ei myöskään lisätä sanoja, nimiä tai symbolisia merkkejä (joita kuvamagian tekstit usein kutsuvat ”karaktereiksi”), kuten arabialaisperäisessä kuvamagiassa oli tyypillistä. Vaikka tekstin alkuperä onkin arabialaisessa astrologisessa magiassa, se oli onnistuttu sopeuttamaan kristilliseen Eurooppaan ja 1100–1200-luvuilla suosittuun lääkinnällisen luonnontieteen ja kivioppaiden kontekstiin. Samoista syistä sen voi olettaa palvelleen myös 1500-luvulla virinnyttä kiinnostusta luonnon salaisuuksia kohtaan.

Kristiinan kokoelman käsikirjoituksessa VCQ 27 *Liber sigillorumia* seuraa toinen kuvia esittelevä teksti, joka jatkuu osana samaa teosta ilman uutta otsikointia. Kyseessä on Pingreen itsenäiseksi teokseksi luokittelema *De lapidibus* (tai *De sculpturis lapidum*). Se seuraa Techelin teosta monissa Techel A:n ja BA:n kopioissa ja edeltää sitä Thomas Cantimpräläisen teoksessa. Vaikka tekstit usein integroituvat toisiinsa käsikirjoituksissa, on kuitenkin lukuisia syitä käsitellä niitä erillisinä teoksina. Vanhimmassa Techel-perheen käsikirjoituksessa (Berliinin Techel A) *De lapidibus* seuraa Techel A:ta, mutta sillä on oma otsikko ja initiaali. *De lapidibus* kiersi myös laajasti itsenäisesti,²⁰ ja muutamissa kopioissa tekstillä on oma auktori, Acatengi tai Azareus. Tutkimuskirjallisuudessa teksti tunnetaan Azareuksen nimellä. Lisäksi tekstillä on oma agenda, joka kertoo itsenäisestä alkuperästä. Techelin teos painottaa kivien roolia ja nimeää kiven jokaiselle kuvalle, minkä *De lapidibus* tekee vain satunnaisesti. Lisäksi Techel sisältää reseptejä ja rituaaleja, joita *De lapidibus* ei esiinny. Kuvitusten osalta Techelin teokset esittelevät varsin kirjavasti hahmoja, jotka monissa tapauksissa ovat Lähi-idän ikonografisiin perinteisiin pohjautuvia planeettojen

20 Esim. Ockenström & Regan 2023, 180–181.

personifikaatioita, kun taas *De lapidibus* sisältää kreikkalais-roomalaisen tähtitieteen perinteen mukaisia tunnettujen tähdistöjen antropomorfisia ja zoomorfisia kuvia. Kyseessä onkin Techel-perheen pääteoksiin (A, B, BA) verrattuna yhtenäinen ja selkeästi erillinen teos, joka on 1100-luvulla tehdyn Techel A:han yhdistämisen vuoksi saanut yhteisen elämän Techel-perheen kanssa ja toisinaan sulautunut siihen.

De lapidibus esittelee yleensä noin 20–40 kiviin kaiverrettua tähdistöjen kuvaa ja niiden vaikutuksia. Latinankielisessä tekstitraditiossa teoksesta esiintyy kaksi rakenteellisesti ja osin sisällöllisesti erilaista päätyyppiä. Ensimmäinen alkaa Pegasoksen tähdistöstä ja päättyy Orioniin, toinen taas esittelee ensin eläinradan merkit kolmen sarjoissa ja viimeiseksi Karhujen tähdistöt. Vossiuksen kokoelman koodeksin VCQ 27 folioilla 107v–109v on standardityyppi Pegasos-Orion. Se sisältää 28 kuvaa. Teksti on lähestulkoon identtinen Pariisin käsikirjoituksen (BnF 16204, 505–507) vastaavan osuuden kanssa, jossa sama teksti seuraa samassa formaatissa Techel BA:ta. Kokonaisuudessaan voi todeta, että vaikka Kristiinan kokoelman käsikirjoitus sisältää yhdet myöhäisimmistä tunnetuista Techel BA:n ja *De lapidibus*en käsikirjoitetuista kopiaista, ovat ne tekstimuodoltaan poikkeuksellisen lähellä 1200-luvun puolivälin perinnettä. Kopistilla on toisin sanoen ollut käytössään kopio, joka oli hyvin uskollinen Pariisin käsikirjoitukselle. Samalla ne todistavat keskiaikaisen kuvamagian perinteen tiettyjen muotojen elinvoimasta vielä 1500-luvun puolivälissä.

Opus imaginum / De imaginibus super facies signorum (VCQ 27)

Käsikirjoituksessa VCQ 27 edellisiä tekstejä seuraa Ptolemaiokselle (käsikirjoituksessa ”Ptolomeus”) attribuoitu *De imaginibus super facies signorum* (1101–114v). Kyseessä on yksi tunnetuimpia ja levinneimpiä keskiajan oppineen magian teoksia, joka tunnetaan tutkimuksessa myös nimellä *Opus imaginum*. Ptolemaioksen nimestä huolimatta kyseessä on todennäköisesti arabiankielisen kulttuurin tuotos, joka käännettiin

latinaksi 1100-luvulla Espanjan alueella. Latinankielisestä *Opus imaginumista* tunnetaan noin 30 käsikirjoituskopioita. Varhaisissa käsikirjoituksissa se kiersi usein yhdessä toisen suosituksen kuvamagian tekstin, Thabit ibn Qurran *De imaginibus* -teoksen kanssa. (Pingree 1987, 75–76 ja 86–87; Boudet 2008, 17–19; Láng 2008, 31.) Näillä kahdella teoksella oli kohtalonyhteys 1200-luvulla. Ilmeisesti 1260-luvulla kirjoitetussa vaikutusvaltaisessa, virheellisesti Albertus Magnuksen kirjoittamana pidetyssä *Speculum astronomiae* -teoksessa²¹ luokiteltiin kuvia sisältävät ”astronomiset” teokset kolmeen ryhmään. Kaksi ensimmäistä ryhmää, kammottavat (*abominabiles*) ja vastenmieliset (*detestabiles*), sisältävät rituaaleja ja henkiolentojen kutsumista ja luokiteltiin harhaoppisiksi. Kirjoittajan antamat esimerkit osoittavat, että ensimmäinen ryhmä käsittelee arabialaisperäistä hermeettistä kuvamagiaa, toinen niin kutsuttua ”salomonista” rituaalimagiaa. Kolmas ryhmä muodostuu sallituista teoksista, joita nimetään vain kaksi: Thabitin ja Pseudo-Ptolemaioksen teokset. Luokittelulla saattoi olla ratkaiseva vaikutus, sillä *Speculum astronomiae* -teoksen tuomitsemat tekstit ovat säilyneet heikosti tai kadonneet kokonaan, kun taas synninpäästön kokeneesta kaksikosta on säilynyt kymmeniä kopioita. (*Speculum astronomiae*, Cap. 11 = Zambelli 1992, 240–251; Pingree 1994, 41–44; Láng 2008, 27–31.) Voikin olettaa, että myös edellä käsitellyt Techelin ja Azareuksen teokset, joista ei löydy kerettiläistä sisältöä ja jotka muistuttavat monilta osin Thabitin ja Pseudo-Ptolemaioksen teoksia, nauttivat hyväksyntää osin tämän perheyhtäläisyyden vuoksi.

Teoksen otsikon *facies* viittaa eläinradan merkkien 36 dekanoksen tai ”dekaanin” järjestelmään. Dekanosten alkuperä on egyptiläisessä astrologiassa, jossa ne olivat pieniä *bakiiu*-nimellä tunnettuja ajan mittaamiseen käytettyjä tähtikuvioita. Uusi *bakiiu* nousi taivaalle noin 10 päivän välein, mistä juontuu kreikankielinen nimitys *dekanoi*. Hellenistisellä ajalla ne integroitiin kreikkalaiseen astrologiaan, jossa kuhunkin eläinradan merkkiin yhdistettiin kolme antropomorfisin ja zoomorfisin muotoin kuvattua dekanosta. (Barton 1994, 19–20; Weill-Parot 2002,

21 Nykytutkimuksessa on osoitettu, ettei kirjoittaja ole Albertus. Todellisesta kirjoittajasta ei ole yksimielisyyttä. *Speculum astronomiae*n attribuutiosta ks. esim. Paravicini Bagliani 2001; Roy 2000.

108–109.) *Opus imaginum* pohjautuu *facies*-järjestelmään kuitenkin varsin löyhästi, sillä se esittelee kaikkiaan 46 kuvaa, jotka on jaoteltu varsin epätasaisesti eri tähtimerkkien alaisuuteen – esimerkiksi Neitsyen merkkiin liitetään kuusi kuvaa, Skorpioniin ja Jousimieheen vain yksi (ks. Boudet 2008, 31–33).

Pseudo-Ptolemaioksen teoksen yleisin kielellinen formula on antiikin magian perinteessä hyödynnetty *ligatio*-formula, joka pohjautuu sitomista tai estämistä tarkoittavaan *ligo*-verbiin tai sen johdannaisiin. ”*Cum volueris ligare* – kun tahdot estää” -formulalla alkavien ohjeiden yleinen tarkoitus on kirotta kohde ja rajoittaa tämän liikkumista. Teos ei kuitenkaan liity demonologiaan, vaan pahimmillaankin lähinnä lievästi haitalliseen magiaan. Teoksesta edition laatineen Jean-Patrice Boudet’n mukaan kuvista noin 35 % liittyy terveyteen ja vaurauteen, 25 % muiden ihmisten ja luonnon hallintaan, 24 % illuusioihin ja 10 % rakkauteen tai vihaan. Kuvista kahdeksan liittyy seksuaalisuuteen (joko kumppanin saamiseen tai kohteen seksuaalisuuden rajoittamiseen). Ohjeet ovat suppeita ja yksinkertaisia, eikä kuvien ulkonäköä kuvailla tarkasti. (Boudet 2008, 20–21; Boudet 2006, 161.) Konteksti on arkinen ja agraarinen. Yksittäistapauksissa kuvat auttavat paimentamaan karjaa, ehkäisevät tulipaloja, torjuvat vihollista, karkottavat vaarallisia eläimiä, houkuttelevat kyyhkyisiä, parantavat kalaonnea, häätävät kärpäsiä, estävät naapurin hedelmiä kasvamasta, haittaavat kilpailijan kaupankäyntiä ja houkuttelevat sukupuolikumppania. Osa käyttötarkoituksista on puhtaasti viihteellisiä tai pilailuhenkisiä: eräs talismaani ilmeisesti parantaa soittotaitoja, toinen saa ihmiset riisumaan vaatteensa ja kolmannen yli ei voi kulkea laulamatta ja taputtamatta.²²

Pseudo-Ptolemaioksen *Opus imaginum* -teoksen tekstitradiatio on suhteellisen yhtenäinen, eikä suuria rakenteellisia variantteja esiinny. Boudet’n editiossa on huomioitu muutamia laadukkaimpia käsikirjoituksia, kuten edellä mainittu Pariisin BnF 16204 sekä Firenzen kansalliskirjaston II.iii.214 (sama käsikirjoitus, jossa ainoa versio edellä mainitusta *Liber planetarumista* on säilynyt). Kristiinan kokoelman kopio seuraa näitä päälinjoiltaan: prologi on sama, kappaleiden otsikointi on

²² Ks. Boudet 2008, 26–35.

lähes identtinen (tosin tähtimerkit on ilmaistu symbolilla sanan sijaan), ja se esittää saman määrän kuvia samassa järjestyksessä yhtä keskeistä rakenteellista poikkeusta lukuun ottamatta: 34. kuva, joka on yksi Vaa'an tähtimerkin alaisista kuvista, on Leidenin kopiossa siirretty hieman myöhemmäksi Skorpionin merkin alaisuuteen (113v), ilmeisesti koska kyseisessä kuvaohjeessa viitataan nimenomaan Skorpioniin.²³

Tekstiasussa on sen sijaan paikoin merkittäviäkin, osin säännönmuokaisia omalaatuisuuksia. VCQ 27:n kopiossa sanoja on lisätty tai puutuu sieltä täältä, ja joskus sidesanoja on korvattu synonyymeillä. Sana *ymago* ("kuva", yleinen variantti klassisen latinan kirjoitusmuodolle *imago*) on korvattu lyhenteellä "o" ja monen kuvaohjeen alkuun on lisätty ilmaus "*sub eodem (horoscopo)*" indikoimaan, että kuva kuuluu saman tähtimerkin alaisuuteen kuin edellinenkin. Paikoin tekstissä on kokonaisia lauseita, jotka Boudet'n editiosta puuttuvat.²⁴ Leidenin kopiossa esiintyy myös yksikön ja monikon vaihtelua, sanajärjestyksen vaihtelua ja kieliopillisen muodon variointia.²⁵ Muutamat kopistin ratkaisut osoittavat, että teksti on koostettu kahden tai useamman erilaisen kopion pohjalta. Esimerkiksi 24. kuvassa tekstitradiotissa esiintyy variaatio: BnF 16204 esittää tekstimuodon "*Et si volueris ut accipiat dolor eum vel demones [-]*", BNFC II.iii.214 taas korvaa sanan *dolor* (tuska, kipu) sanalla *calor* (lämpö, kuume). VCQ 27 huomioi nämä molemmat pääradiot: "*[-] accipiat eum dolor aliter calor et demones [-]*" (112v)²⁶. Monet muutoksista ovat käsikirjoituksille tyyppisiä kopiointivirheitä, osa taas kirjurin tietoisia interventioita, joilla on pyritty parantamaan ja selkeyttämään tekstiä ja antamaan rakenteelle loogisempi ilmiä. Jos teoksesta joskus

23 "*Cum volueris ut denudent se homines. fiat imago viri enea secunda facie scorpionis oriente [-]*" Leiden, VCQ 27, 113v.

24 Esimerkiksi 9. kuvan lopussa "*donec removeatur sub eodem*" (siihen asti, kunnes se poistetaan, saman [merkin] alaisuudessa). VCQ 27, 111r; kuvan 24 keskellä "*Ubi ignis accenditur subhumetur Et dicitur capiat eum calor et demones [-]*" (haudattakoon sinne missä tuli sytty. Ja sanotaan: vallatkoon lämpö [= kuume] ja demonit hänet) 112v; kuvassa 25: "*alias sic que vermes habeat in manu sua dicendo*" (muiden [= toisen lähteen] mukaan siten että hän pitää matoja kädessään sanoen) 112v.

25 Kieliopillisen muodon vaihteluista: esimerkiksi kuvassa 28 "*tenente*" pro "*tenens*" (113r). Leidenin kopio myös suosii enemmän aktiivisia passiivin sijaan, esimerkiksi kuvassa 42 "*Sepelias*" pro "*sepeliatu*", 114r.

26 Suom. "Jos haluat että tuska tai demonit valtaavat hänet." "Vallatkoot hänet tuska, toiseen tapaan sanoen kuume ja demonit."

tehdään laajempaan käsikirjoitusmassaan pohjautuva tekstikriittinen editio, on Leidenin kopio arvokas lähde.

Kristiinan kokoelman kopion omintakeisin lisäys löytyy aivan tekstin lopusta, jonne on lisätty standardiversioista puuttuva kappale.²⁷ Lisäkappaleen mukaan lukijan ei pidä uskoa tekstin olevan Ptolemaioksen kirjoittama, koska olisi epäuskottavaa, että niin arvostettu oppinut olisi kirjoittanut tämänkaltaisen teoksen. Lisäperusteeksi esitetään, että ”Albertus *Speculumissaan*” – eli *Speculum astronomiae* – pitää teosta hyödyttömänä.²⁸ *Speculum astronomiae* tosiaan käsittelee teosta (jos kohta vain yhdessä virkkeessä) ja toteaa sen olevan sellaisenaan hyödytön, koska se esittelee vain nousevat merkit, joiden alaisuudessa kuvat on tehtävä.²⁹ Edellä *Speculumin* kirjoittaja on kuitenkin pitänyt hyvin samantyyppistä Thabitin teosta varsin hyödyllisenä, joten teoksen lopullinen kanta jää epäselväksi.

Toisin kuin *Liber sigillorum* ja *De lapidibus*, Leidenin kopio Pseudo-Ptolemaioksen teoksesta poikkeaa edellä mainituin tavoin 1200-luvun keskeisistä käsikirjoituksista kuten Pariisin BnF 16204:sta. Se on myös harvoja esimerkkejä kuvamagian teosten kopioista, joissa kopisti suhtautuu näin silmiinpistävällä tavalla kriittisesti teoksen tekijyyteen ja alkuperään. Mikäli lisäys on peräisin 1500-luvulta, voi se kertoa paitsi magian tradition muutoksesta 1500-luvulla myös varhaisen keskieurooppalaisen humanismin orastavasta lähdekritiikistä.

27 Tätä tutkimusta tehtäessä ei ole selvitetty systemaattisesti, esiintyykö tämä lisäys muissa teoksen kopioissa. Thorndike ei mainitse lisäystä, joten hänen vuonna 1947 listaaamissaan 22 käsikirjoituksessa se ei ilmeisestikään esiinny (Thorndike 1947, 256–261).

28 ”Nota quod libellus dictus est a quibusdam a Ptolomeo compositus quod non est credendum. Quia Albertus in suo speculo dicit quod hic tractatus, sicut est, est inutilis. Esse non est credendum quod vir tante laudis, tante s(e)n(tenti)e [lukutapa epävarma] discretionis ingenii subtilitatis et sapientiae libellum inutilem sicut est iste scripserit.”

29 ”Est et alius liber, qui sic incipit: Opus imaginum Ptolemaei etc., qui sicut est inutilis est, cum nihil sit ibi nisi sub quo ascendente sint imagines singulae faciendae.” *Speculum astronomiae*, Cap. 11, Zambelli 1992, 248–250.

Liber vaccae (VCQ 60)

Vossiuksen kokoelmasta löytyy vielä yksi keskiajan latinankielisen maagisen kirjallisuuden keskeisiin teksteihin kuuluva teos, pseudoplatoninen *Liber vaccae* ("Lehmän kirja"). Sen sisältävän käsikirjoituksen VCQ 60 alkuperästä ei kuitenkaan ole varmuutta, eikä näin ollen tiedetä, kuuluiko käsikirjoitus Kristiinan kokoelmaan ja viivähtikö se Ruotsin maaperällä. Vossiuksen keräilijäprofiilin nojalla on kuitenkin epätoimennäköistä, että käsikirjoitus kuuluisi hänen omiin hankintoihinsa. Kyseessä on kahdesta osasta koostuva 1400-luvun käsikirjoitus, jonka ensimmäinen osa sisältää pääosin alkemian perusteoksia.³⁰ Platonin nimissä esiintyvä *Liber vaccae* kattaa lähes koko toisen osan (52r–64r). (Beuren 1975, xv ja 235–237.)

Liber vaccae (esiintyy myös nimellä *Liber Aneguemis*) on 1200-luvulla Espanjassa tehty käännös tai mukaelma vain fragmentaarisesti säilyneestä arabiankielisestä teoksesta *Kitāb al-Nawāmīs* ("Pyhiin salaisuuksien kirja"). Kirja esittelee reseptejä ja eksperimenttejä, joista muutamien avulla voidaan saavuttaa ihmeellisyyksiä (esimerkiksi "rationaalisen olennon" luominen lehmän osista ja kuun halkaiseminen kahtia), mutta enimmäkseen kirja sisältää merkittävästi arkisempia proseduureja. Osa resepteistä on luonteeltaan alkemistisia, ja luonnonmateriaalien merkittävän osuuden vuoksi tekstin viitekehys on lähellä luonnonmagiaa. Uusimmassa tutkimuksessa tästä magian haarasta on käytetty myös nimitystä "*magic of marvels*". Laajin versio sisältää kaksi osaa: ensimmäisessä on 46 eksperimenttiä, toisessa 41. (Saif 2016, 1–2; Sannino 2019, 153–154 ja 158.) Teoksesta tunnetaan 14 latinankielistä käsikirjoitusta.³¹ Osa kopioista on fragmentaarisia, ja kokonaisuudessaan käsikirjoitustraditio on hajanainen. *Liber vaccae* esiintyy yleensä samoissa käsikirjoituksissa lääkinnällisten tekstien ja magian tekstien kanssa, joten Vossiuksen kokoelman alkemistinen konteksti on poikkeus.

30 Käsikirjoituksen aloittaa keskiaikaisen alkemian klassikko, hermeettinen *Tabula smaragdina*. Suurimman osan ensimmäisestä osasta kattaa alkemistinen *Liber sacerdotum* (ks. Beuren 1975, 235–237).

31 Tieto käsikirjoitusten määrästä perustuu teoksesta tekstiäritiittistä editiota laativan Sarah Ortegan tiedoksiintoon. Sähköposti 28.11.2022.

Tämän tutkimuksen puitteissa Vossiuksen kokoelman *Liber vaccae*-kopiota ei ole verrattu systemaattisesti tekstin muihin kopioihin. Se joka tapauksessa poikkeaa rakenteellisesti ainakin Firenzen kansalliskirjaston kopiosta (II.iii.214, 57v–72r), jossa monet osiot esiintyvät toisessa järjestyksessä. Leidenin versioon on tehty myös muutamia mielenkiintoisia poistoja. ”Rationaalisen olennon” valmistamista koskevan ohjeen (”*Qui vult facere animal rationale*” 55r) alusta on pyyhitty pois kaksi jaksoa, ja myös seuraava otsikko (Firenzen kopiossa ”*Ad faciendum animal rationale alterius modi*”) on poispyyhitty. Näiltä osin kopio vaikuttaa joutuneen tietoisesti sensuurin kohteeksi. Lisäksi folioiden 55–56 sekä 58–59 väleistä on poistettu vähintään yhdet kokonaiset foliot sisältöineen. Lehdet ovat voineet tuhoutua vahingossa, mutta toisaalta kyse voi olla tietoisesta toiminnasta. Vossiuksen kokoelman varhaismoderni kopio voikin olla esimerkki tekstiä kohtaan tunnetusta epäluulosta ja ”elämän luomisen” aiheuttamasta harhaopin pelosta.

Kristiinan kokoelmassa oli edellä mainittujen lisäksi kaksi käsikirjoitusta, joiden otsikoissa esiintyy termi *magia*. Molemmat päätyivät Ruotsiin todennäköisesti Rudolf II:n kokoelmasta Prahasta. VCQ 52 on Rudolfille tuotettu, prahalaisen mestarin sitoma alkemistinen käsikirjoitus, jonka koristeellisuus sai Vossiuksen hämmästelemään, miksi niinkin loisteliaaseen koodeksiin oli kopioitu niin mitättömiä sisältöjä. Käsikirjoituksessa on kolme vuosina 1578–1583 kopioitua osaa. (Beuren 1975, xix–xx, 221–223.) Foliolla 97–101 on lyhyt, otsikolla *De magia* esiintyvä pääosin saksankielinen teksti, joka tarjoaa planeetoille vaihtoehtoiset nimet (esim. Saturnus = Aratron, Jupiter = Bethron) ja geometrisesti koostetut symboliset merkit. Jälkimmäiset olivat yleisiä kuvamagian perinteessä mutta myös alkemiassa. Otsikosta huolimatta tekstin viitekehys on enemmän alkemistinen kuin maaginen, eikä sille ole toistaiseksi löytynyt suoria esikuvia keskiajan oppineen magian perinteessä.

VCF 4 on todennäköisesti Saksissa 1577 kopioitu ja Dresdenissä 1590 sidottu koodeksi, joka päättyi lahjoituksena Rudolfille Sebald Schwertzerin kirjastosta (Beuren 1975, xiv, 13–18). Käsikirjoitus on pitkälti alkemistinen, mutta folioilla 251–272 on magiaan liittyvä, useista lyhyistä teksteistä koostuva saksankielinen osuus. Se edustaa 1500-luvulle ominaista

syntetisoivaa lähestymistapaa, jossa lukuisia magiaan ja alkemiaan liittyviä perinteitä käsitellään toistensa yhteydessä antiikin, keskiajan ja renessanssin käsityksiä toisiinsa integroiden.³² Marginaalilisäyksessä viitataan Heinrich Cornelius Agrippaan, jota on ehdotettu tekstien kirjoittajaksi. (Beuren 1975, 16.)

Molempien käsikirjoitusten tekstikokonaisuudet ovat osin keskiajan oppineen magian perillisiä, mutta ne edustavat uuden ajan kynnyksellä käynnistynyttä magian perinteen metamorfoosia: tekstit ovat kansankielisiä ja ne muodostavat synteesejä tai yhdistävät toisiinsa perinteitä, jotka olivat keskiajalla erillisiä. Teksteistä välittyy uusi, alkemiaan ja hermeettiseen perinteeseen 1500–1600-luvuilla kytkeytynyt kiinnostus luonnon mysteerejä ja sen manipulaatiota kohtaan. Jo itse termi oli uutuus, sillä substantiivi *magia* ei juuri koskaan esiinny keskiaikaisissa teksteissä. Magian aloista käytettiin yleensä muita nimityksiä, joista yleisin oli *nigromantia* tai *nigromancia*. (Boudet 2006, 16, 20, 93–94, 129, 131 ja 237.) Vasta uudella ajalla oppineen magian perinteet hiljalleen kytkeytyvät substantiiviin *magia*, kuten nämäkin Kristiinan kokoelman käsikirjoitukset osoittavat.

Magia 1600-luvun kirjakokoelmissa Euroopassa

Kristiinan hovin alkemistista kokoelmaa voi pitää ajan mittapuulla kohdallaisen laajana ja kattavana. Erityisen maaginen se ei kuitenkaan ollut. Yli sadan käsikirjoituksen kokoelmassa on vain neljä tekstiä, jotka edustavat keskiajan oppineen magian perinnettä, ja ne kattavat vain muuttaman promillen kokoelman foliomäärästä. Pitkälti sotasaaლიna hankitun kokoelman kokoonpano heijasteleekin lähinnä niitä intressejä, joita alkemiaa kohtaan tunnettiin 1500-luvun Saksassa ja Böömissä ja varsinkin Rudolf II:n piirissä. Kristiinan kokoelma vaikuttaa kuitenkin

32 Osuuden sisältö on seuraava, Beurenin katalogin otsikointia käyttäen: 251–252 *De theurgia* (*teurgia* viittaa myöhäisantiikin uusplatonilaiseen rituaaliperinteeseen, joka tuli uudelleen tunnetuksi 1400-luvun lopulta alkaen); 253–255 *De prestigiis* (*prestigium* viittasi keskiajalla sekä silmänkääntötemppuihin että talismaaneihin); 256–259 *De Goetica* (*goetia* oli 1500-luvulla yleistynyt termi, joka viittasi nekromantiaan); 261–267 *De cabala*; 268–270 *De magia venefica*; 270v *De magia in generali*; 271–272 *De magia naturali*.

heijastelevan tyyppillistä tapaa, jolla magian tekstit jatkoivat kiertoaan ja hakeutuivat yhteen varhaismodernilla aikakaudella. Vastaavia magian pistokkaita, usein hieman laajemmassa mittakaavassa, löytyi muistakin saman ajan eurooppalaisista kokoelmista. *Grand tourillaan* Lontoossa vuonna 1641 Isaac Vossius tutki Thomas Howardin (1585–1646) kokoamaa Arundelin kokoelmaa (Block & van Heertum 2000, 83), johon sisältyy *De lapidibus* ja muita kuvamagian tekstejä.³³ Seuraavana vuonna Vossius tutustui Firenzessä Biblioteca Medicea Laurenzianaan (Block & van Heertum 2000, 124), jonka kokoelmiin kuuluu useita keskiaikaisen magian tekstejä sisältäviä käsikirjoituksia 1400–1500-luvuilta.³⁴ Samoihin aikoihin syntynyt Elias Ashmolen (1617–1692) kokoelma sisältää sekin Techel-perheen osia.³⁵

Muutamat kokoelmat viestivät laajemmasta, nimenomaan magiaan kohdistuneesta kiinnostuksesta. Claude Saumaise oli vuonna 1606 koinut käsikirjoituksia Heidelbergin Bibliotheca Palatinassa (Block & van Heertum 2000, 27), jossa säilytettiin eräänlaisena hoviastrologina aiemmin toimineen Johannes Virdungin (n. 1463–1538) maagissisältöistä, pääosin Puolassa kopioitua käsikirjoituskokoelmaa. Kokoelmaan kuului niin kuvamagian ja luonnonmagian tekstejä kuin käytännönläheisempiä magian aloja, kuten kiromantiaa, käsitteleviä teoksia. Kokoelmaa säilytetään nykyään Vatikaanissa.³⁶ (Láng 2008, 107, 115, 129–130 ja 255–260.) Kristiinan kokoelmaa myöhemmin kerätty Hans Sloanen (1660–1753) kokoelma sisältää suuren joukon käsikirjoituksia, joista löytyy monia kuvamagian (kuten Techel-perheen), luonnonmagian ja rituaalimagian

33 Esimerkiksi 1300-lukulainen Arundel 342 (Lontoo, British Library MS Arundel 342) sisältää *De lapidibus* -tekstin (69r–71r) sekä kaksi hermeettistä kuvamagian tekstiä (*De viginti quattuor horis* 78v–80v, *De duodecem annulis* 80v–83r.). Keskiajan hermeettisen magian tekstien korpuksesta ks. Lucentini & Perrone Compagni 2001.

34 Kokoelmaan kuuluu esimerkiksi Giorgio Parmalaisen renessanssiaikainen magian ensyklopedia *De magia* (Plut. 44.35) sekä käsikirjoitus Plut. 89 Supp. 38, joka sisältää useita keskeisiä kuvamagian tekstejä, kuten Thabitin *De imaginibus*, Pseudo-Ptolemaioksen *Opus imaginum*, Pseudo-Thabitin *De XV stellis* sekä otteita *Picatrixista*.

35 Oxford, Bodleian Library, MS Ashmole 1471 sisältää *De lapidibus* ja Techelin teoksen (64v–67v) lähes samoina versioina, joina ne esiintyvät Thomas Cantimprélaisen teoksessa.

36 Kuvamagian ja astrologian kannalta keskeisiä Virdungin kokoelman käsikirjoituksia ovat etenkin Vatikaanissa säilytettävä Pal. Lat. 1375 (josta löytyvät esimerkiksi (pseudo-)Zaelin *De septem planetarum* ja hermeettinen *De imaginibus sive annulis septem planetarum*, 269v–270v) ja Pal. Lat. 1439. Benedek Lángin hypoteesin mukaan Johannes Trithemius tunki Virdungin kokoelman, johon myös Trithemiuksen *Antipalus maleficiorum* -teoksessa esittämä magian teosten lista pohjautuisi. (Láng 2008, 260.)

tekstejä.³⁷ Hieman muita varhaisempaa Virdungin kokoelmaa lukuun ottamatta mainituissa varhaismoderneissa kokoelmissa on nähtävissä synkretistinen intressi: kokoelmien pääpaino on usein alkemiassa, lääkinnällisessä magiassa ja osin spirituaalisesti värityneessä rituaalimagiassa, joiden lomassa kokoelmiin on livahtanut joukko kuvamagian tekstejä – varsinkin jo keskiajalla suositut Techel-perheen tekstit ja *De lapidibus* esiintyvät niissä varsin yleisesti. Kokoelmien yleisilmeessä rituaalimagialle ominaiset hengellisiin mysteereihin liittyvät intressit yhdistyvät luonnon ja luomakunnan salaisuuksia kohtaan tunnettuun viehtymykseen. Kristiinan kokoelma, joka pohjautuu pitkälti Rudolf II:n hovin ja 1500-luvun böömiläisen eliitin valintoihin, muodostaa yhden osan tästä kokonaisuudesta ja löytää lähimmät verrokkinsa Arundelin ja Ashmolen kokoelmista, joissa kuvamagian osuus on maltillinen ja mahdollisesti sattumanvaraisesti mukaan valikoitunut. Kristiinan kokoelman kuvamagian teokset ovat myös leimallisesti yleisesti hyväksytyjä ja yleisiä teoksia, eikä kokoelma sisällä hermeettisiä kuvamagian tekstejä tai muita keskiajalla kerettiläisiksi tuomittuja teoksia. Kristiinan kokoelman omintakeisimpana piirteenä voi pitää sen tuoreutta: siinä missä muissa kokoelmissa on kohtalaisesti myös 1200–1300-lukujen käsikirjoituksia, on pääosa Kristiinan kokoelmasta kopioitu vuoden 1500 jälkeen.

Miksi Tukholmassa oli alkemistinen kokoelma?

Kristiinan alkemistisesta kokoelmasta on sanottu, että se oli kummajainen muutoin humanistis-klassisessa kokoelmassa ja Ruotsissa heikosti arvostettu (Block & van Heertum 2000, 290). Tutkimuksessa vallitsee vahva yksimielisyys siitä, ettei Vossius vaikuttanut kokoelman syntyyn. Vossius oli protestanttisen humanistioppineen ja latinanopettajan poika, jonka oma mielenkiinto kohdistui antiikin maantieteeseen, historian-

37 Esimerkiksi Techel BA -versio ja *De lapidibus* käsikirjoituksessa Lontoo, British Library, MS Sloane 1784 ja useampi Techel BA:n versio käsikirjoituksessa MS Sloane 3663. Lisäksi kokoelmasta löytyy hermeettisiä kuvamagian teoksia, esimerkiksi Belenokselle attribuoitu *De imaginibus septem planetarum* (Sloane 3826, 100v–101r). Kokoelma sisältää runsaasti myös rituaalimagian ja alkemian tekstejä.

kirjoitukseen ja runouteen melko puhtaasti filologisesta näkökulmasta. Vossiuksen kokoama käsikirjoituskokoelma keskittyy samoihin aiheisiin, eikä mikään osoita, että hän olisi tuntenut suurempaa mielenkiintoa alkemiaa tai magiaa kohtaan.³⁸ Kristiinan alkemistisesta kokoelmasta hän pyrki aktiivisesti eroon ja suhtautui siihen vähättelevästi, kuten edellä on käynyt ilmi. (Block et van Heertum 2000, 13–17, 20, 38–41, 50–51, 205 ja 211; Beuren 1975, ix ja xv.)

On kuitenkin muistettava, että alkemia ja muut esoteeriset ja okkultit alat nauttivat merkittävästä yleiseurooppalaisesta noususuhdanteesta 1600-luvun alkupuoliskolla. Vaikka kirkko oli julistanut alkemian harhaopiksi, hermeettinen filosofia ja Paracelsukselta vaikutteita saanut alkemistinen lääketiede toimivat 1600-luvun Euroopassa varteenotettavina vaihtoehtona Aristoteleelle ja Galenokselle ja muodostivat oppillisen matriisin alkemian ja magian uusien muotojen kehittymiselle. (Esim. Lindroth 1975, 172; Åkerman 1991, 85.) Hermeettisen kirjallisuuden suosion kasvu oli saanut alkunsa firenzeläisen uusplatonistin Marsilio Ficinin käännettyä keskeisimmän teoreettisen hermeettisen tekstikokoelman *Corpus Hermeticum*in kreikasta latinaksi 1460-luvulla. Hermeettinen filosofia ja siihen yhdistynyt uusplatonilaissävytteinen mystifioiva näkemys luonnosta resonoi myös Ruotsin valtakunnan oppineiston keskuudessa 1600-luvulla. Vuosisadan alussa helsinkiläissyntyinen astronomi Sigridus Forsius kirjoitti teoksen, jossa hän yhdisti aristoteeliseen luonnonfilosofiaan paracelsuslaisia ja uusplatonilaisia piirteitä. (Lindroth 1975, 148–151.) 1640-luvulla Tarton yliopistossa vaikuttanut Heinrich Menius taas esitti vision hermeettisestä maailmanjärjestyksestä, jossa oli uusplatonilaisia piirteitä. Menius kirjoitti myös alkemistisen teoksen metallurgiasta. Meniusta syytettiin vuonna 1645 harhaopista, mutta lopulta itse kuningatar Kristiina antoi vapauttavan päätöksen. (Åkerman 1991, 86–90; Lindroth 1975, 166–167.) Lisäksi Kristiinaan vaikutti Suomessakin vuonna 1651 työskennellyt Georg Stiernhielm, joka oli saanut vaikutteita Johann Reuchlinin kabbalistisesta ajattelusta (Åkerman 1991, 91–93; Lindroth 1975, 161–164).

38 Lähes kaikki Vossiuksen alkemistisen kokoelman käsikirjoitukset ovat peräisin Kristiinan kokoelmasta. Poikkeuksista ks. viite 2. Joidenkin tietojen mukaan Vossius olisi tosin yrittänyt itsekin tehdä hopeaa (Boeren 1975, ix).

Hermeettis-paracelsuslaisen maailmankatsomuksen suojaharsossa voimistuneiden okkulttien alojen, magian, astrologian ja alkemian, statuksesta suurta valtakauden alun Ruotsissa on esitetty vaihtelevia arvioita. Sten Lindroth katsoi vuoden 1975 *Svensk Lärdomshistoria* -teoksessaan, että varsin viattomaksi mielletty ja aristoteeliseen luontokäsitykseen nojautunut luonnonmagian (*magia naturalis*) varhaismoderni versio oli melko suvaittu ja yleinen. Myös alkemialla ja astrologialla oli Lindrothin mukaan hyväksytyt osa-alueensa ja tunnettuja harrastajia, mutta kokonaisuudessaan hän katsoo niiden harjoittamisen olleen marginaalista. Kristiinan kiinnostuksen alkemiaan hän katsoo virinneen vasta myöhemmin vuosina Roomassa. (Lindroth 1975, 172–176.)

Esoterian ja okkultismin historiaan yksityiskohtaisemmin perehtynyt Åkerman pitää puolestaan selvänä, että alkemiaa arvostettiin hovissa ja myös Kristiina tunsii siihen mielenkiintoa jo Ruotsin-vuosinaan. Keskeinen alkemiasta kiinnostunut hovin lähipiiriläinen oli saksalainen Christian Ravius, joka oli kirjeenvaihdossa Paracelsukseen perehtyneen Samuel Hartlibin kanssa. Alkemiaan tunsivat viehtymystä myös neuvonantaja Bengt Skytte sekä valtakunnankanslerin Axel Oxenstiernan poika Erik. Vuonna 1651 Kristiinan tapasi alkemisti Johannes Franckin, ja vuonna 1652 hovissa vieraili italialainen kemisti Bandini. Kristiinan oma kiinnostus alkemiaan heräsi ilmeisesti viimeistään näihin aikoihin, ja hänen tiedetään suorittaneen ensimmäisen alkemistisen eksperimentinsä Roomassa vuonna 1656. Huomionarvoista on, että 1660–1670-luvuilla Roomassa Kristiinan kirjakokoelmassa oli jälleen laaja alkemistinen sektio, joka sisälsi samojen auktoreiden (Villanova, Lull) alkemistisiä tekstejä, joita myös Tukholman-aikojen kokoelma oli sisältänyt. (Åkerman 1991, 85–86; Åkerman 2008, 24–27 ja 29–30.) Alkemistisen kokoelman vaiheisiin Ruotsissa liittyikin vielä monia jatkotutkimuksen arvoisia kysymyksiä: Etsittiinkö Keski-Euroopasta tietoisesti juuri alkemian alan kirjallisuutta, ja ketkä olivat tässä aloitteellisia? Missä määrin kokoelman tekstejä luettiin, ja antoivatko ne inspiraatiota hovin alkemistisille kokeiluille? Leidenin *Codices chymici* -kokoelman systemaattinen tutkimus voi jatkossa tuoda vastauksia näihin kysymyksiin.

Kristiina ja keskiaikainen kuvamagia

Tässä luvussa tutkituista käsikirjoituskopioista ei löydy ainuttakaan merkintää, joka viittaisi niiden käyttöön Kristiinan hovissa. Kuvamagialle otollinen maaperä Kristiinan hovissa oli kuitenkin olemassa. Marsilio Ficinin *De vita libri tres* -teoksesta (1489) ja Cornelius Agrippasta alkaen kuvamagian ja astrologisten talismaanien opillinen viitekehys Euroopassa oli ollut hermeettinen ja uusplatonistinen ja kytköksissä myöhäisantiikin uusplatonilaiseen teurgiaan ja symbolikäsitteisiin. 1500–1600-lukujen Euroopassa hermeettinen uusplatonismi oli vaikutusvaltainen opillinen struktuuri, joka avasi ovia sekä alkemiaan, astrologiaan että uusplatonilaiseen mystiikkaan: hermeettis-uusplatonilaisesti ymmärrettävässä maailmankaikkeudessa universumin eri tasojen – kuten myös mikro- ja makrokosmoksen – välillä vallitsi samankaltaisuuteen ja ”sympatiaan”³⁹ perustuvia korrespondensseja eli vastaavuuksia sekä vuorovaikutussuhteita. Nämä käsitykset toimivat opillisena matriisina myös kuvamagialle, joka perustui taivaankappaleiden ja kuvatalismaanien kosmisiin vuorovaikutussuhteisiin. Tämä Ficinin perintö tunnettiin hyvin Tukholman hovissa, missä itse kuningatar luki ahkerasti Platonian ja myöhäisantiikin uusplatonisteja Freinshemiuksen ja Vossiuksen opastuksella. Lokakuussa 1650 Vossius kertoi kirjeessään Kristiinan toivovan lisää aineistoa Platonilta, Plotinokselta, Proklokselta ja muilta uusplatonisteilta. Vuonna 1652 Kristiinan kerrotaan ”värisseen innosta” hänen saadessaan käsiinsä Ficinin kääntämän Iamblikhoksen teoksen *De mysteriis Aegyptiorum*, jonka pohjalta hän halusi sisäistää ”sielun kohoamisen salaisen perinteen”. (Block & van Heertum 2000, 313–314; Åkerman 1991, 96.) Samainen Iamblikhoksen teos myös perustelee kuvasymbolien toiminnan filosofisesti kytkien ne kosmologisten korrespondenssien ketjuun. Uusplatonisteista juuri Iamblikhos sekä Proklos olivatkin tarjonneet Ficinolle välineitä pitää esimerkiksi *Picatrixin* kuvamia kuvatalismaaneja filosofisesti ja teologisesti hyväksyttävänä (esim. Ockenström 2014, 24, 30, 52 ja 94).

39 Kreikan sanasta *sympatheia*, myötätunto, vastakaiku. Magian historian tutkimuksessa termillä (esim. englannin *sympathetic magic*) viitataan magiaan, joka perustuu vastavuoroisuuteen: asiat vetävät toisiaan puoleensa tai vaikuttavat toisiinsa esimerkiksi samankaltaisuuden vuoksi.

Ruotsin hovissa tunnettiin toisin sanoen hyvin ne opit, joiden nojalla Techelin *Liber sigillorum*, *De lapidibus* -teoksen ja Pseudo-Ptolemaioksen *Opus imaginum* -teoksen kuvatalismaanien toimintamekanismeja oli mahdollista pitää perusteltuina tai vähintään mahdollisina. Lisäksi kuningatar Kristiinan elämäntarinasta löytyy muita yhteyksiä kuvamagiaan. Teoksessaan *Hieroglyphica sive antiqua schemata gemmarum anularium* (1653) italialainen lääkäri ja filosofi Fortunio Liceti osoitti omistuskirjoituksen Kristiinalle ja vertasi tätä Platonin kuvailemaan ihannehallitsijaan. (Åkerman 2008, 20.) Licetin ensyklopedistinen teos käsittelee kiviin kaiverrettavia symbolisia kuvia. Mielenkiintoista todistusaineistoa tarjoaa myös Rooman-kaudella hankitun kirjakokoelman esoteerinen sektio. Kristiinan myöhäisten vuosien kirjakokoelmasta löytyi esimerkiksi Johannes Trithemiuksen *Steganografia*, John Deen tutkielma *Monas Hieroglyphica* sekä Ficinin *Pimander* eli käännös *Corpus hermeticumista*, ilmeisesti vuoden 1471 ensipainoksena.⁴⁰ Kuvamagian kannalta keskeisiä teoksia kokoelmassa oli ainakin kolme: Cornelius Agrippan *De occulta philosophia* käsitteli laajasti paitsi kabbalaa, luonnonmagiaa ja rituaalimagiaa myös kuvamagiaa ja talismaaneja. Latinankielinen *Picatrix* taas luettelee kymmeniä astrologisia kuvatalismaaneja, joista osa muistuttaa ikonografisesti Techelin *Liber sigillorumissa* esiintyvää kuvastoa. Lisäksi kokoelmaan sisältyi kastiliankielinen, nimellä *Liber astromagia* tunnettu käsikirjoitus (Ms. Reg. Lat. 1283),⁴¹ jonka sisältämät tekstit käsittelevät astrologisia kuvatalismaaneja. (Åkerman 2008, 28–30.) Teksti oli versioitu kansankielelle ilmeisesti 1200-luvulla Kastilian Alfonso X:n hovissa kuten myös *Picatrix* (Aviles 1996, 14–23; d’Agostino 1992, 25–31) ja on yhdessä tämän kanssa keskeinen todistuskappale arabialaisperäisen kuvamagian adaptaatiosta eurooppalaisille kielille.

Rooman-kokoelman perusteella näyttääkin siltä, että vuoden 1650 paikkeilla Tukholmassa virinnyt kiinnostus paitsi alkemiaa myös hermeettistä perinnettä, uusplatonilaista mystiikkaa ja magiaa kohtaan oli elinikäistä ja kenties vahvistui ajan myötä. Varsinkin *Picatrix* ja *Liber*

40 Åkermanin välittämä tieto (2008, 30) on hieman harhaanjohtavaa: *Pimander* ja Ficinin kääntämä osa *Corpus Hermeticumista* eivät ole eri teoksia. *Pimander* on nimi, jolla Ficinin käännös hänen tuntemastaan, 14 kirjaa käsittäneestä *Corpus Hermeticumista* tunnettiin. Ockenström 2014, 32–33.

41 Kristiina osti käsikirjoituksen kardinaali Pietro Vito Ottobonilta, josta tuli sittemmin paavi Aleksanteri VIII (d’Agostino 1992, 82).

astromagia vihjaavat, että Kristiina saattoi olla kiinnostunut myös kuvatalismaaneista. Myös Licetin omistuskirjoitus herättää kysymyksiä: tunsiko Kristiina jo 1650-luvun alussa kiinnostusta kaiverrettuja kiviä kohtaan, ja kiersikö tästä kiinnostuksesta aikalaisten keskuudessa sittemmin unohtunutta hiljaista tietoa? Mikäli kiinnostus oli herännyt jo Tukholmassa, on hyvin todennäköistä, että VCQ 27:n kuvamagian tekstit ovat antaneet tähän syykkeen. Kristiina tunsii uusplatonilaisen maailmankäsityksen, jossa universumin eri tasot vaikuttavat toisiinsa. Techelin *Liber sigillorum* ja Pseudo-Ptolemaioksen teoksen prologit kytkevät teosten astronomiset vaikutussuhteet samaan tapaan kosmologisten vaikutussuhteiden verkostoon. Techelin esipuhe taas liittään myös kristilliseen maailmanhistoriaan; se taas sopi mutkattomasti Kristiinan tuntemaan uusplatonis-hermeettiseen maailmankäsitykseen, jonka mukaan vanhatestamentilliset totuudet ja muinaisen Egyptin astrologinen viisautta edustavat saman universaalitotuuden eri puolia (esim. Åkerman 2008, 21). Jos Kristiinan hovissa silmäiltiin VCQ 27:n kuvamagian teoksia, ovat ne voineet vahvistaa aiempia käsityksiä ja ruokkia kuvamagiaa kohtaan tunnettua kiinnostusta, joka näkyi alan kirjallisuuden keräämisessä Rooman-kaudella.

Yhteenveto

Keskiajan magian historian tutkimuksen näkökulmasta Kristiinan kokoelman käsikirjoituksen VCQ 27 kolme maagista tekstiä voidaan lukea kuvamagian edustajiksi. Tekstit edustivat sallituksi luokiteltua, ei-kehtiläistä kuvamagian haaraa, joka oli yhdistettävissä luonnontieteellisen kirjallisuuden malleihin. *Liber sigillorum*, *De lapidibus* ja Pseudo-Ptolemaioksen teos olivat paitsi hyväksytyjä myös suosittuja ja laajalle levinneitä, eikä niiden esiintymistä luonnontieteellisesti virittyneissä kokoelmissa voi pitää epätavallisena. *Liber vaccae* edusti sen sijaan arvelettavampaa magian muotoa, eikä se ollut yhtä yleinen, joskaan ei myöskään erityisen harvinainen teksti. Ei ole kuitenkaan varmuutta, kuuluiko teos koskaan Kristiinan kokoelmaan.

Kaikkien Vossiuksen kokoelmasta löytyvien maagisten tekstien yhteinen nimittäjä on kiinnostus luontoa, luonnon salaisuuksia ja universumin kosmisia vaikutussuhteita kohtaan: kokoelman kuvamagian teksteissä ei ole henkiolennoille suunnattuja formuloita, eikä teksteillä ole yhteyttä demonologiaan. Ainoan lievän poikkeuksen tekevät VCF 4:n kabbalaa ja goetiaa käsittelevät lyhyet varhaismodernit tekstit. Kirjahistoriallisesti olennaista on, ettei kokoelmasta välity erityistä intressiä magiaa kohtaan. Kaikki kokoelman maagiset tekstit ovat yksittäisiä teoksia alkemististen kokonaisuuksien lomassa. Böömissä toimineet 1500-luvun keräilijät kopioivat ja hankkivat kirjoja pääasiassa alkemistisen sisällön vuoksi, ja alkemia oli todennäköinen pääsyy myös kirjojen siirtämiselle Ruotsiin. Vaikka kokoelman magian teokset sopivat kohdallisesti alkemistiseen kehykseen, vaikuttavat ne kulkeutuneen käsi-kirjoituksiin kopiointitoiminnan sivutuotteena ja enemmän sattumalta kuin tietoisten valintojen seurauksena. Teksteillä saattoi kuitenkin olla vaikutuksia lukijakuntaansa, mahdollisesti myös Kristiinaan, jonka myöhemmässä keräystoiminnassa on viitteitä kiinnostuksesta kuvamagiaa kohtaan.

Lähteet ja kirjallisuus

LÄHTEET

Käsikirjoitukset

Codices Vossiani Chymici

Leiden, Universiteitsbibliotheek, MS VCQ 27

Leiden, Universiteitsbibliotheek, MS VCQ 52

Leiden, Universiteitsbibliotheek, MS VCQ 60

Leiden, Universiteitsbibliotheek, MS VCF 4

Muut kokoelmat

Pariisi, Paris, Bibliothèque nationale de France, MS lat. 16204.

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, MS II. iii. 214

KIRJALLISUUS

- d'Agostino, Alfonso (toim.) 1992: *Astromagia*: ms. Reg. lat. 1283a. Napoli: Liguori Editore.
- Aviles, Alejandro García 1996: Two Astromagical Manuscripts of Alfonso X. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 59 (1996): 14–23.
- Barton, Tamsyn 1994: *Ancient Astrology*. Lontoo: Routledge.
- Bellingradt, D. & Otto, B. 2017: *Magical manuscripts in early modern Europe. The clandestine trade in illegal book collections: including a critical edition of a "catalogus rariorum manuscriptorum" from 1710*. New York: Palgrave Macmillan.
- Blok, F. F. & Van Heertum, C. 2000: *Isaac Vossius and his circle. His life until his farewell to Queen Christina of Sweden 1618–1655*. Groningen: E. Forsten.
- Boeren, P. C. 1975: *Codices Vossiani Chymici*. Leiden: Universitaire Pres Leiden.
- Bogdan, Henrik & Hammer, Olav (toim.) 2016: *Western Esotericism in Scandinavia*. Leiden: Brill.
- Boudet, Jean-Patrice 2006: *Entre Science Et Nigromance. Astrologie, Divination Et Magie Dans L'occident Médiéval (XIIe-XVe Siècle)*. Pariisi: Publications de la Sorbonne.
- Boudet, Jean-Patrice 2008: Un traité de magie astrale arabo-latin. Le Liber de imaginibus du pseudo-Ptolémée. Teoksessa Claudio Leonardi & Francesco Santi (toim.) *Natura, scienze e società medievali. Studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani*. Firenze: SISMEL. 17–36.
- Fanger, Claire (toim.) 1998: *Conjuring Spirits. Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*. Stroud: Sutton.
- Fanger, Claire (toim.) 2012: *Invoking Angels. Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Haage, Bernard D. 2005: *Alchemy II. Antiquity–12th century*. Teoksessa Wouter J. Hanegraaff (toim.) *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill. 16–34.
- Kieckhefer, Richard 1989: *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kieckhefer, Richard 1997: *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*. Stroud: Sutton.
- Klaassen, Frank 1998: English Manuscripts of Magic, 1300–1500. A Preliminary Survey. Teoksessa Claire Fanger (toim.) *Conjuring Spirits. Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*. Stroud, Gloucestershire: Sutton. 3–31.
- Klaassen, Frank 2013: *The Transformations of Magic. Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Kungliga biblioteket, Callmer, C. & Vossius, I. 1971: *Katalog över handskrifterna i Kungl. biblioteket i Stockholm skriven omkr. 1650. Under ledning av Isaac Vossius* (facsimile). Tukholma: Kungliga biblioteket.
- Láng, Benedek 2008: *Unlocked Books. Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Lindroth, Sten 1975: *Svensk Lärdomshistoria. Stormakstiden*. Tukholma: Norstedts.
- Lucentini, Paolo & Perrone Compagni, Vittoria 2001: *I testi e i codici di Ermete nel Medioevo*. Firenze: Polistampa.

- Lucentini, Paolo & Perrone Compagni, Vittoria 2005: Hermetic Literature II. Latin Middle Ages. Teoksessa Wouter J. Hanegraaff (toim.): *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill. 499–529.
- Mesler, Katelyn 2014: The medieval lapidary of Techel/Azareus on engraved stones and its Jewish appropriations. *Aleph. Historical studies in science and judaism* 14(2): 75–143.
- Nilsson Nylander, Eva 2011: *The Mild Boredom of Order. A Study in the History of the Manuscript Collection of Queen Christina of Sweden*. Lund: Lund University.
- Ockenström, Lauri 2014: Talismaaneja, tulenliekkejä ja taivaallisen heijasteita. Marsilio Ficinin kuvamagian taustat ja hermeettinen perinne. *Jyväskylä studies in humanities* 226. Väitöskirja. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. <https://jyx.jyu.fi/handle/123456789/43030>.
- Ockenström, Lauri 2015: Magia ja taide keskiajalta ja uuden ajan alkuun. Oppinut magia ja eurooppalainen kuvamaailma 1100–1600 magian tutkimusperinteen muutosten valossa. *Taidehistoria tieteenä (TAHITI)* 5(2). <https://tahiti.journal.fi/article/view/85572>.
- Ockenström, Lauri 2024: The Deviance of Toz. The Reception of Toz Graecus and Magical Works Attributed to Toz in the 12th and 13th Centuries. Teoksessa Manon Hedenborg White & Tim Rudbøg (toim.) *Esotericism and Deviance*. Aries Book Series 33. Leiden: Brill. 129–154.
- Ockenström, Lauri & Regan, Vajra 2023: The Hermetic Origins of the Liber sigillorum of Techel. *The Journal of Medieval Latin* 33(2023): 173–266.
- Page, Sophie & Rider, Catherine 2019: *The Routledge History of Medieval Magic*. Lontoo: Routledge.
- Paravicini Bagliani, Agostino 2001: *Le "Speculum astronomiae," une énigme? Enquête sur les manuscrits*. Firenze: Sismel Edizioni del Galluzzo.
- "Picatrix". *Das Ziel Des Weisen* 1962. Kääntäneet ja toimittaneet Martin Plessner ja Hellmut Ritter. Lontoo: The Warburg Institute. <https://www.mgh-bibliothek.de/dokumente/b/bo38368.pdf>.
- Pingree, David 1987: The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe. Teoksessa Biancamaria Scarcia Amoretti (toim.) *La diffusione delle scienze islamiche nel medio evo Europeo*. Rooma: Accademia nazionale dei Lincei. 57–102.
- Pingree, David 1994: Learned Magic in the Time of Frederick II. *Micrologus. Natura, scienze e società medievali* 11: 39–56.
- Principe, Lawrence M. 2005: Alchemy I: Introduction. Teoksessa Wouter J. Hanegraaff (toim.) *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill. 12–16.
- Roy, Bruno 2000: Richard de Fournival, auteur du *Speculum astronomie*? *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age (AHDLM)* 67(2000): 159–80.
- Saif, Liana 2016: The Cows and the Bees: Arabic Sources and Parallels for Pseudo-Platos 'Liber Vaccae (KITĀB AL-NAWĀMĪS)'. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 79(2016): 1–47.
- Sannino, Antonella 2019: From Hermetic Magic to the Magic of Marvels. Teoksessa Sophie Page & Catherine Rider (toim.) *The Routledge history of medieval magic*. Lontoo: Routledge. 153–168.
- Thorndike, Lynn 1923: *A History of Magic and Experimental Science. Volume 2, The First Thirteen Centuries*. New York: Columbia University Press.

- Thorndike, Lynn 1947: Traditional Medieval Tracts concerning engraved astrological images. Teoksessa *Mélanges Auguste Pelzer. Études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes à Monseigneur Auguste Pelzer à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*. Recueil de travaux d'histoire et de philologie. 3e série; 26. Louvain. 217–274.
- Åkerman, Susanna 1991: *Queen Christina of Sweden and her circle. The transformation of a seventeenth-century philosophical libertine*. Leiden: Brill.
- Åkerman, Susanna 2008: Queen Christina's esoteric interests as a background to her Platonic Academies. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 20. 17–37.
- Weill-Parot, Nicolas 2002: "Les images Astrologiques" Au Moyen âge Et à La Renaissance. *Spéculations Intellectuelles Et Pratiques Magiques (XIIe-XVe Siècle)*. Pariisi: Champion.
- Zambelli, Paola 1992: *The Speculum Astronomiae and Its Enigma. Astrology, Theology, and Science in Albertus Magnus and His Contemporaries*. Dordrecht: Kluwer Academic.

Keräelmä taikaesineitä

Taikuuden aineellinen puoli kahden museokokoelman valossa

Sonja Hukantaival

 <https://orcid.org/0000-0003-0123-0708>

Vuonna 1880 käydessään keräämässä kivikautisia työkaluja Satakunnan Hinnerjoella (nyk. Eura) kansakoulunopettaja ja muinaistiedeharrastaja Kustaa Killinen kertoo seuraavaa:

Molemmat täältä saamani veneenmuotoiset vasarakirveet olivat löydettäissä olleet eheät, mutta sittemmin rikottu monien pahain paranteiksi. Vielä kerrottiin monista pienemmistä ukonkivistä, mitkä oli jo kokonaan ”pillereiksi” pienennetty. Minua jo vähän arvelutti miten täällä tulevilla taudin kohtauksissa toimeen tullaan, kun olin koko suuren kylän ”apteikin” saanut laukkuuni, mutta sain toki kuulla, että ”Suutarin Tiinalla” myös on kelpo kappale ukonkiveä, parannusvoimaltaan parasta lajia; en tietysti voinut olla niin tunnoton, että olisin vielä senkin mennyt laukkuuni houkuttelemaan. (Killinen 1880, 31–32.)

Samoihin aikoihin julkaistu *Taikanuotta eli opas taikojen kerääjille* (ensimmäinen painos vuonna 1885) ohjeistaa kiirehtien painostamaan

ihmisiä, sillä joutivathan jo heidän tietonsa ja taitonsa ”talteen otettavaksi vanhoilta jääneenä muistona” ennen kuin kokonaan pääsisivät unohtumaan (Mustonen 1936, 3–4). Osa ihmisistä luopuikin käyttämistään (tai isovanhemmiltaan perityistä) esineistä, jotka joskus olivat olleet erittäin hyödyllisiä ja tarpeellisia erilaisten sairauksien parantamiseen, elinkeino-onnen varmistamiseen ja pahalta suojautumiseen. Tutkimushistoriallisista syistä osa näistä esineistä päätyi arkeologisiin ja osa kansatieteellisiin museokokoelmiin (joskus käytöstä kertoneet tiedot säilyivät, joskus ne hävisivät).

Arkeologisen keräystoiminnan pääasiallinen mielenkiinto ei ollut esineiden keräysajankohtana tapahtunut taikaesineikäyttö, vaan niiden esihistoriallisuus. Siksi kansatieteellisissä kokoelmissa tiedot esineiden käytöstä ovat säilyneet edellisiä paremmin. Suurin tällainen kansatieteellinen kokoelma sijaitsee Kansallismuseossa (KM, 333 päänumeroa), mutta myös Tampereen Vapriikissa säilytettävässä entisen Hämeen museon kokoelmassa esineitä on paljon (HM, 118 päänumeroa). Kansallismuseoon päätyneet kansatieteelliset esineet koottiin myöhemmin ns. taikakortistoon eli uskomuksiin keskittyneeseen luetteloon. Esineiden siirtäminen ihmisten arkisesta hyötykäytöstä museokontekstiin oli omanlaisensa tapahtumasarja, jonka aikana esineiden tulkinta, merkitys ja luokittelu muuttui (esim. Korpela 2016; Hukantaival 2019). Osasta tuli uudessa yhteydessään (esimerkiksi) nuorakeraamisen kulttuurin vasarakirveen kappaleita ja osasta taas *taikaesineitä*. Tämä luku keskittyy viimeksi mainittuihin esineisiin.

Toki taikaesineiksi luokitellut esineet olivat yleensä taikalukuja jo ennen museoitumistapahtumaansa. Silti tutkijoiden ja muun museohenkilökunnan antamalla kategoriolla oli tietynlainen leima, joka poikkesi esineen käyttäjien näkemyksistä. Katgoria kuvastaa esineitä, joista ei ole hyötyä, ne kuuluvat vanhentuneisiin uskomuksiin, jopa paheksuttuun tai naurunalaiseen taikauskoon. Tässä luvussa paneudutaan tämän museoitumistapahtumaketjun lisäksi siihen, miten esineiden rooli erosi niiden käyttäjien ja museon näkökulmista katsottuna. Erityisesti tarkastellaan esineiden toimijuuteen, arvoon ja aitouteen liittyviä kysymyksiä. Tämän luvun pohjana olevan tutkimushankkeen menetelminä

hyödynnetään arkeologista esinetutkimusta ja moniaineistoista kansanuskon arkeologiaa. Edellinen sisältää esineiden materiaalien, valmistustapojen ja käyttöjälkien silmämääräistä arviointia sekä luettelotietojen hyödyntämistä ja jälkimmäinen esineiden laajemman käyttökontekstin hahmottamista vastaavanlaisiin esineisiin liittyvien muiden lähdeaineistojen (erityisesti suullinen kansanperinne eli folklore) ja kansanuskon tutkimuskirjallisuuden valossa.

Käsillä oleva aihepiiri kytkeytyy eurooppalaisessa arkeologiassa viime aikoina kiinnostusta herättäneeseen magian aineellisuutta käsittelevään tutkimukseen (*materiality of magic*), joka liittyy löyhästi yleisempään materiaaliseen käänteeseen (esim. Wilburn 2012; Houlbrook & Armitage 2015; Boschung & Bremmer 2015; Parker & McKie 2018). Materiaalisen käänteen ansiosta myös sellaiset humanistiset oppialat, jotka eivät perinteisesti ole tutkineet aineellisia asioita, ovat kiinnostuneet niistä. Arkeologiassa, joka on aina ollut ainekeskeinen tutkimusala, tämä käänne näkyy näkökulman muutoksen lisäksi kiinnostuksena aikaisemmin vähemmälle huomiolle jääneisiin aineistoihin (kuten taikaesineisiin). Näkökulman muutokseen liittyy toimijuuden käsitteen (*agency*) ulottaminen ihmisen lisäksi eläimiin, esineisiin ja muihin aineellisiin kohteisiin. Tämä saa taikaesineistä puhuttaessa omanlaisensa merkityksen, joka Suomen aineistossa nivoutuu yhteen kansanuskon tutkimuksen väkikeskustelun kanssa, johon palaamme alla.

Tämä luku liittyy kirjoittajan väitöksen jälkeiseen tutkimushankkeeseen (2018–2022), jota ovat rahoittaneet sekä Kulttuurirahasto että Suomen Akatemia. Ennen kyseistä hanketta suomalaisessa yhteydessä esiintyneitä taikaesineitä on tutkittu melko vähän. Aivan 1900-luvun alkupuolella, kun nyt tarkastelussa olevat esineet olivat vasta tulleet museoon, kansatieteilijä Uuno Taavi Sirelius julkaisi kaksi lyhyttä, kuvailevaa katsausta Suomen taikaesineisiin (Sirelius 1906; 1921). Ilmari Manninen on toinen kansatieteilijä, joka on kuvaillut esineiden käyttöä, erityisesti kansanlääkinnässä (esim. Manninen 1917; 1933). Folkloristi Aukusti Vilho Rantasalo (1956) puolestaan on julkaissut artikkelin, joka keskittyi yhteen esineeseen, korpinkiveen, liittyvään kansanperinteeseen. Usein onkin ollut niin, että taikaesineitä käsittelevä tutkimus on

käyttänyt pääasiallisena lähteenään suullista kansanperinnettä eli erilaisia kertomuksia esineiden käytöstä (esim. Vuorela 1960; Issakainen 2006; Ratia 2009; Piela 2011).

Aineellinen taikuus ja toimijuus

Kuten tämän kirjan esipuheessa käy ilmi, magian määrittely ei ole yksiselitteistä. Uskontotieteilijä Jason Ananda Josephson Stormin näkemyksen mukaan taikuus on yhteisöllinen luokka (*social kind*) eli jatkuvassa muutoksessa oleva tapahtumasarja, joka on vahvasti riippuvainen ajallisista ja paikallisista konteksteista (Josephson Storm 2021). Niinpä taikuus ei ole sama asia sitä harjoittaneelle 1800-luvun lopun ihmiselle, museossa esineitä luetteloivalle henkilölle ja esineitä analysoivalle tutkijalle. Luvun kirjoittajalle taikuus on tavoitteellista toimintaa, jossa syy-seuraussuhteet perustuvat asioiden välisiin symbolisiin ja metonymisiin yhteyksiin. Siinä missä symboli eli vertauskuva voi edustaa jotakin asiaa täysin sopimuksenvaraisesti, metonymialla on tiiviimpi yhteys edustamaansa asiaan. Kielikuvana se on metaforan alalaji, joka mahdollistaa yhden asian käyttämisen toisen asian tilalla. Usein metonymiassa on kyse siitä, että kokonaisuuteen viitataan osan avulla (*pars pro toto*, osa edustaa kokonaisuutta). (Lakoff & Johnson 1980, 35–41.)

Suomessa on perinteisesti jaoteltu magian piiriin kuuluvat ilmiöt loitsuihin eli sanamagiaan ja taikoihin eli maagisiin tekoihin tai rituaaleihin. Käytännössä nämä osa-alueet limittyvät, sillä maagisiin rituaaleihin kuuluu usein loitsuja ja loitsiessa tulisi usein samalla tehdä jotain. Sana ”rituaali” viittaa toimintaan, jota korostetaan erilaisilla ritualisoivilla tekniikoilla (esim. Bell 1992; 1997; Grimes 2014). Suomen alueen taikuudessa usein toistuvia ritualisoivia elementtejä ovat esimerkiksi tekojen toistaminen kolme tai yhdeksän kertaa tai jonkin asian kiertäminen (usein kaksi kertaa myötäpäivään ja kolmannen vastapäivään) (ks. Kohonen & Karlsson tässä teoksessa). Myös taikuudessa käytettävät esineet ovat ritualisoivia elementtejä. Silloinkin kun ne päällisin puolin vaikuttavat tavallisilta arki- tai luonnonesineiltä, niihin liittyy tietynlainen erityisyys, johon palataan alla.

Taikuuden aineelliseen puoleen kuuluvat laajassa mielessä ihmiskeho(t) eli taian suorittajan keho ja joskus myös apuhenkilöiden tai suorittamisen kohteen (yleensä potilas) kehot, taian valmistelu-, suoritus- ja viimeistelypaikat sekä taikuudessa käytettävät esineet tai aineet. Tässä luvussa keskitytään lähinnä pienehköihin esineisiin, koska juuri sellaisia esineitä on päätyntä museokokoelmiin. Aineellisuus viittaa käsinkosketeltavuuteen, ja sen tutkimus on perinteisesti keskittynyt kysymyksiin raaka-aineista, valmistus- ja käyttötavoista (ja niiden jättämistä jäljistä) sekä tuhoutumisprosesseista. Näkökulmissa, joissa nämä kaikki huomioidaan, puhutaan usein esineiden elinkaarista (esim. Herva & Nurmi 2009; Houlbrook 2013). Ihmiskeskeisyyttä kritisoivien näkökulmien, kuten niin sanotun posthumanistisen uusmaterialismin, vaikutuksesta aineellisuuden tutkimiseen on tullut toisenlaisiakin ulottuvuuksia: on alettu puhua mm. aineellisen toimijuudesta (*material agency*). Ajatuksen on mahdollistanut toimijuuden käsitteen irrottaminen pyrkimyksellisyyden eli intentionalisuuden vaatimuksesta. (Knappet & Malafouris 2008, xii.) Eräs esimerkki aineiden ja esineiden toimijuudesta on niiden rajallisuus, sillä ihminen ei pysty muokkaamaan ja käyttämään niitä määrättömästi oman tahtonsa mukaan (ks. myös Hodder 2012).

Taikaesineistä puhuttaessa esineiden ja aineiden toimijuuteen tulee vielä lisää ulottuvuuksia. Ensinnäkin esineitä käyttäneiden näkökulmasta esineissä, usein myös niiden materiaaleissa, on ollut erityistä voimaa, jota on joissain yhteyksissä kutsuttu *väeksi*. Väki viittaa sekä (luonnossa vaikuttavaan) voimaan että toimijajoukkoon, ja nämä molemmat merkitykset ovat näkyneet taikuudessa. Tutkijat ovat keskustelleet väestä paljon (esim. Apo 1995; Issakainen 2002; Stark 2006, 254–285; Koski 2011). Sen on todettu olevan hyvin monimuotoinen ilmiö, joka on tutkimuskirjallisuudessa kiteytynyt akateemiseksi käsitteeksi ja näin menettänyt joustavuuttaan. Käsillä olevan keskustelun kannalta on tarkoituksenmukaisinta katsoa lyhyesti, miten väestä on puhuttu taikaesineiden tai -aineiden yhteydessä. Hyvin lyhyt esimerkki on seuraavassa karhun metsästyksen liittyvässä taikakuvauksessa:

Karhua kun lähdetään tappamaan, niin pannaan lakkiinsa vanha tulirauta, jonka ei tekijätä tiedetä, niin jos karhu alkaa päälle tulla, niin nakataan se lakki eteen maahan, niin ei pääse siitä yli, tulenväki ottaa vastaan ja silloin karhun pitää joutua pakoon, jos kerkiää, se on arka tulesta.¹

Tässä esimerkissä tulenväki tuntuu olevan vanhassa tuliraudassa (jolla tulta on sytytetty) jonkinlaisena voimalatauksena ilman selkeää yhteyttä erityiseen tulen haltijaolentoon. Esimerkissä mainittu esineen tekijän tuntemattomuus toistuu usein taikuudessa. Jotkut tutkijat ovat ehdottaneet sen liittyvän siihen, ettei esineessä olisi kenenkään tietyn ihmisen väkeä tai muuta henkilökohtaista yhteyttä, jonka kautta tehty taika voisi mahdollisesti vahingoittaa tuota ihmistä (ks. myös Issakainen 2012, 136–138). Kyseessä näyttäisi olevan esinettä ritualisoiva keino, tapa erottaa voimallinen tulirauta arkisesta vastaavasta. Joissain pidemmissä riittikuvauksissa väen yhteys ihmisenkaltaisiin haltijaolentoihin on huomattavasti selkeämpi kuin tässä esimerkissä (esim. SKVR I,4: 24).

Annetussa esimerkissä karhu pelkäsi tulen väkeä, ja eräässä toisessa taikaesimerkissä sanotaan selkeämmin tulen väen sukulaisesta pajan väestä, että ”pajanväki on vahvempi metsänväkeä” ja siksi sitä on hyvä käyttää avukseen karhunkaadossa (SKMT I: 322§). Kallion väen sanotaan pelottavan kaikkia muita väkiä paitsi veden väkeä, ja aurinkokin on jollakin tavalla kallion väelle epäedullinen (SKVR I,4: 24). Tällaisessa väkien vahvuushierarkiassa näkyy, ainakin tiettyyn pisteeseen, luonnon ja sen ilmiöiden tarkkailun vaikutusta: Metsän eläimet ja kasvit väistävät tai tuhoutuvat tulesa, kallio vastustaa monia vaikutuksia, mutta vesi pääsee sitäkin muovaamaan. Aurinko näyttää taikaesineaineistossa olevan monille esineille haitallinen, mutta en ole vielä kohdannut taikatekstejä, joissa asiaa selitettäisiin pelkän mainitsemisen lisäksi.

Vaikka annetun esimerkin valossa voisi olla mahdollista nähdä kaikki taikaesineet erilaisten väkien ilmentyminä, käytännössä useimmat esineiden käyttöä kuvaavat taikatekstit, mukaan lukien museoitujen taikaesineiden luettelokuvaukset, eivät mainitse väkiä sanallakaan. Onkin

1 Uhtua; SKMT I: 323§.

tarkeää pitää mielessä, että taikaesineiden voimallisuuteen on saattanut vaikuttaa muitakin näkökulmia. Taikaesineissä voi joka tapauksessa nähdä toimijuutta, joka ei täysin alistu ihmisen pyrkimyksille. Väärällä tavalla hankittu, säilytetty tai hylätty väki voi vihastua ja sairastuttaa ihmisiä. Tämä ilmiö näkyy myös monessa taikaesimerkissä, jossa väkeä ei mainita.

Taikaesineet museossa

Esineiden museoitumistapahtuma muuttaa niiden merkitystä käytöesineistä museoesineiksi. Samalla niiden yhteys käyttökontekstiin heikkenee ja ne saavat uudenlaisen aseman. Esineiden keräystavat ovat vaikuttaneet kokoelmien syntyyn, laatuun ja määrään, ja yksittäisten kerääjien toiminnan vaikutus on varmasti ollut huomattava. Museossa myös taikuuden luokittelu on omanlaisensa tapahtumasarja. Siinä keskiöön nousee tapakulttuurin dokumentointi ja erityisesti esineiden käytöstä kertovat tiedonannot. Koska tässä luvussa käsiteltävät esineet on luokiteltu taikaesineiksi jo 1900-luvun alussa, tehdyt tulkinnat eivät ole läpinäkyviä. Taustalla on vaikuttanut käsitys taikuudesta, jota ei ole avattu luetteloteksteihin. Yksi keskeinen kysymys museoesineiden tallettamisen kannalta on ollut käsitys niiden aitoudesta eli autenttisuudesta. Autenttisuus on hyvin vaikeasti määriteltävä asia, ja se onkin samantyyppinen jatkuvassa muutoksessa oleva yhteisöllinen luokka kuin taikuuskin. Tästä johtuen kysymys autenttisuudesta vaatii aina kontekstisidonnaisen näkökulman (Bendix 1997; Josephson Storm 2021). Riitta Korpela kertoo tutkimuksessaan afrikkalaisten rituaaliesineiden keräys- ja museointitapahtumasarjoista, että monet kerääjät arvostivat esineissä olevia käytön jälkiä merkkinä niiden autenttisuudesta (Korpela 2016, 155, 158). Valitettavasti vastaavanlaista kattavaa tutkimusta ei ole tehty suomalaisten taikaesineiden kerääjien arviointiperusteista.

Taikaesinekokoelmien synnyssä ylioppilaiden osuuskunnilla ja vuonna 1870 perustetulla Suomen muinaismuistoyhdistyksellä oli suuri merkitys (Wallin 1894; Tallgren 1912, 21–27; Schvindt & Sirelius 1922; Sihvo 1977; Tirkkonen 2016; Heinonen & Lahti 2001, 57). Vuonna 1910

Suomen muinaismuistoyhdistyksen vuosikokouksessa pitämässään puheessa yhdistyksen perustajajäsen Johannes Reinhold Aspelin muistutti kuulijoitaan, kuinka tärkeää oli, että museoesineet numeroitiin ja luetteloiitiin. Museoesineen ”arvon ehto” riippui sen kontekstitiedoista, eikä niitä sopinut jättää kerääjän muistin varaan. Erityisesti esineen hankintapaikka oli tärkeä, sillä ilman ”tietoa mistä esine on löytetty tai saatu, niin ymmärtänee jokainen, että sillä ei ole tieteellistä, ei paikkakunnallista, eikä edes isänmaallista arvoa, kun se ei tiettävästi kotimaahankaan liity, eikä edes entisyyttä valaise”. (Aspelin 1942.)



Kuva 1. Iisalmelaisen tietäjän Iska Lappalaisen käyttämä peltirasia, joka sisältää ”kaksi päivännäkemätöntä, pallomaisia kasvi-osia, hiilipalan ja naulanpään”. Kansallismuseo. Kuva: Sonja Hukantaival 2018.

Taikaesineinä talletettuja esineitä sijaitsee Kansallismuseossa (KM, 333 päänumeroa) ja Tampereen Vapriikissa säilytettävässä entisen Hämeen museon kokoelmassa (HM, 118 päänumeroa) yhteensä 451 päänumeron verran. Päänumeroiden alla on joskus useitakin esineitä, erityisesti silloin kun kyseessä on jonkun tietäjän työvälineistöön kuulunut pussi tai laatikko sisältöineen. Esineiden ohessa on luetteloon kirjattu, usein lyhyesti ja ylimalkaisesti, tietoa niiden käytöstä ja saapumisesta museoon. Joskus esineeseen liittyy myös verifikaatti (aitoustodistus), joka käytännössä usein on kerääjän kirje museolle. Luetteloon on toisinaan kirjattu myös monia kiinnostavia yksityiskohtia. Esimerkiksi vuonna 1900 torppari Juho Lipposelta Iisalmesta museoon ostetusta tietäjän laatikosta kerrotaan sisällön kuvauksen lisäksi, miten sen oli kerrottu periytyneen tietäjä Iska Lappalaiselle tämän äidiltä (kuva 1). Luettelossa lukee:

Peltilaatikko ”peltilonta” sisältää kaksi päivännäkemätöntä, pallomaisia kasvi-osia, hiilipalan ja naulanpään. Näitä on kertomuksen mukaan käyttänyt Iska Lappalaisvainaja ja säilyttänyt niitä 75 v:ta, saatuaan ne perinnöksi äitivainajaltaan, joka myös käytti niitä taikatempuissaan.²

Tässä tapauksessa luetteloon ei ole kirjattu ollenkaan sitä, minkälaisissa taidoissa kyseisiä esineitä on käytetty tai millä tavalla niitä on käsitelty tai säilytetty. Osasyys voi olla se, ettei esineet luovuttanut torppari tuntenut niiden käyttöä tarkemmin tai ehkä kerääjä, talollisen poika Antti Tikkanen, ei huomannut kysyä asiaa. Joskus esineiden verifikaateista löytyy lisätietoja, mutta tässä tapauksessa niin ei ole. Esineet itsessään ovat hyvin vaatimattoman oloisia, kuten pala hiiltä ja naulanpää. Kyseisiin esineisiin tutustuessani arvioin ”pallomaisten kasvinosien” olevan jotain sientä. Myöhemmin Seppo Huhtinen (henkilökohtainen tiedonanto 30.1.2023) totesi valokuvan perusteella, että kyseessä lienee *Elaphomyces*-suku eli maahikkaat. Päivännäkemätön viittaa puun kuoren alla kasvaneeseen pieneen pahkaan (joka on siis ollut suojassa auringolta). Nimitystä käytetään luettelossa usein sitä avaamatta, joten termi on ollut luetteloijille tuttu.

² KM KF1254; Verif. No 11/1900.



Kuvat 2a ja 2b. Kärpän pääkallo, jolla on "hevosia ammuksista parannettu". Hämeen museo. Kuva: Teppo Moilanen / Tampereen historialliset museot 2024. Kärpän pääkalloksi nimetty lampaan tai vuohen ristiluu, josta luettelon mukaan on vuoltu lääketta monelle päätäutiselle hevoselle. Kansallismuseo. Kuva: Sonja Hukantaival 2018.

Seuraava esimerkki esineluetteloista on Hämeen museon kokoelmasta. Se on edellistä lyhyempi, mutta siinä mainitaan, minkälaisissa tapauksissa esinettä on käytetty. Kun hevoselle tuli äkillinen tuskatila, siihen oli osunut ”pirun nuoli” eli se oli ”ammuksissa” (Hako 2000, 177–79). Tässäkään esimerkissä ei kuitenkaan kuvata esineen varsinaista käyttötapaa (kuva 2a):

Kärpän pääkallo. Kallolla on ”hevosia ammuksista parannettu”. Saantipaikka Niemi, Sangin kylä, Utajärvi. Keräelmä taikaesineitä, lahjoittanut Julius Ailio v. 1904.³

Nykyisin Saarijärveen kuulualta Pylkönmäeltä Hämeen museon kokoelmaan vuonna 1905 tullut ”paiseenpainaja”, lepän juuripahka, on saanut luettelotietoihinsa edellisiä tarkemman kuvauksen käytöstään. Tässä tapauksessa huomio kiinnittyy siihen, ettei luetteloon ole merkitty, kuka on tiedonantaja, jonka kertomusta lainataan:

Paiseenpainaja. Lepän juureen kasvanut pyöreähkö kasvannainen, juuripahka. ”Kun ajos tulloo, niin painetaan ja sanotaan: Minä painan paisetta sormella nimettömällä, nimen tietämättömällä; tänapänä ku kirkko, huomena ku kirppu. Ei siu piä enne nousema enne kun vanhat akat lapsia teköö, sikä lentää ja kärpänen märeh-tii. Sit ei nouse. 3 kertaa ja 3 kertaa lukea.” ”Moasta on otettu. Se kaivetaan mamasta. Se otetaan sillä lailla, että kun on haarukkaa kasvanut tammeva leppä, sanoa: ”piä maa sinä omas, minä otan oman pois”, kun on irti kuorittu.” Saantipaikka Männikkö, Paajala, Pylkönmäki. Samuli Paulaharjun stipendiaattikeruu v. 1905.⁴

Käytännössä museoiden esineluetteloihin kirjatut tiedot vertautuvat arkistoituun kansanperinteeseen, joten niihin liittyy samantyyppisiä lähdekriittisiä kysymyksiä. Näihin kuuluu esineiden kerääjän kiinnostus ja kyky kysyä olennaisia kysymyksiä sekä esineiden luovuttajien asiaan liittyvän tietotaidon taso ja halukkuus kertoa tietoaan. Vaikka tietoja on

3 HM 3:9.

4 HM 47:308

yleensä pyritti kirjaamaan tarkasti ja kattavasti, esineiden monenkirjava tie museoon näkyy esineiden merkitykseen ja käyttöön liittyvien tietojen määrän ja laadun vaihteluna.

Suurinta osaa museokokoelmien taikaesineistä on käytetty erilaisiin parantamistarkoituksiin. Muita mainittuja käyttötarkoituksia ovat onnea tuovat tai kaikenlaiselta pahalta suojaavat amuletit, elinkeinojen (viljely, karjanhoito, kalastus ja metsästys) onnistumiseen liittyvät toimet sekä lemmen nostoon tai kylmetykseen tähtäävät tai uhraamiseen liittyvät toimet. Uhraamiseen liittyviä esineitä ovat esimerkiksi kaksi kulunutta, ruotsalaista kuparirahaa (1700-luvulta), jotka ovat löytyneet eräästä uhrilähteestä Ilomantsin Kakonahosta⁵ tai Pälkjärveltä peräisin oleva pieni, pyöreä solki, ”josta ’uhritessa’ lepytykseksi vuoltiin ’yheksmerkkisellä veihellä’ hopeata esim. lähteisiin”⁶. Lemmennostatus tai -kylmäys liittyvät naimaonneen, rakastumiseen ja seksuaaliseen vetovoimaan (ks. esim. Stark-Arola 1997; Malinen 2015). Esimerkiksi kahdesta Ilomantsista peräisin olevasta sian kärsästä kerrotaan, että tytöt pitivät niitä taskussaan lempeään nostaakseen⁷, kun taas Tohmajärveltä museoon tulleella kyykäärmeen päällä tietäjä Antti Jesikäinen oli voinut erottaa kahta rakastunutta toisistaan⁸. Eri esinetyypeillä ei näytä olevan täysin erikoistuneita käyttötarkoituksia, vaan samaa (tai samankaltaista) esinettä on usein voitu käyttää erilaisiin tarpeisiin.

Kuten muut esineiden käyttöön liittyvät taustatiedot myös tiedot esineitä käyttäneistä ihmisistä ovat usein puutteellisia. Tunnettujen tietäjien tai parantajien nimiä on kyllä mainittu, kun esineet ovat kuuluneet heidän työkaluihinsa. Nimettyjä tietäjiä ovat edellä mainittujen lisäksi esimerkiksi Elias Huttunen (Pielavesi), Anna Sohvia Kananen (Pihtipudas), Tuomas Savolainen (Iisalmi), Pekka Ruotsalainen (Maaninka), Juho Sarkkinen (Tohmajärvi) ja Maria Wiitanmäki (Petäjävesi). Joskus on vaikea tietää, oliko esineen mainittu käyttäjä tietäjä tai parantaja vai ko ei. Esimerkiksi Saarijärveltä peräisin olevan kahden ”käärmeen kä-

5 KM KF2139.

6 KM KF1545.

7 KM KF2131.

8 KM KF1262. Huom. Tällä numerolla on tätä kirjoitettaessa jotakin kasvi- tai sienijäännettä, eli kyseinen käärmeenpää on ehkä kadonnut tai joutunut väärän numeron alle.

räjäkiven” eli kahden sileän pikkukiven luettelotiedoissa kerrotaan, että lahjoittaja oli ne

Saanut Aholan eukolta vanha jo 10 v kuolunna, oli yli 90v kuollessaan. Eukko oli kertonut, että kun sitä pitää taskussaan oikeudessa, niin ei tarvitse pelätä, vaikka olisi vähän väärässäkin.⁹

Mistään ei käy ilmi, oliko Aholan eukko tunnettu tietäjänä tai parantajana vai oliko hän muuten vain taikataitoinen henkilö. Nimetyt henkilöt ovat hiukan useammin miehiä kuin naisia. Tämä ei tosin välttämättä kerro esineiden käyttäjien sukupuolijakaumasta, sillä vielä 1900-luvun alussa mies on todennäköisemmin tullut mainittua nimeltä kuin nainen, ja esineistä suurimman osan kohdalla ei tiedetä käyttäjistä mitään.

Sen sijaan paikkakunnat, joista esineet on kerätty, löytyvät suurimmalle osalle esineitä. Kansallismuseon kokoelmassa yhdellätoista luettelonumerolla ei ole säilynyt tarkempaa paikkaa kuin ”Suomi”, ja Hämeen museon kokoelmassa neljältä numerolta puuttuu paikkakuntatieto. Jälkimmäisistä kahden kohdalla on luettelossa selitys, miksi tieto puuttuu: neljä karhunkynttä sisältävä luettelonumero on ”museolöytö” eli esineiden tarkemmat tiedot ovat hävinneet museossa olonsa aikana ja eläimen hammas oli ”jätetty taikaesinevitriiniin päälle museossa 3.7.1925”.¹⁰ Viimeksi mainittu on kiinnostava esimerkki siitä, kuinka monella tapaa esineitä on voinut päätyä museokokoelmiin. Taulukko 1 näyttää esineiden maantieteellisen jakauman vuoden 1900 suomalais-karjalaisten perinnealueiden mukaan (Sarmela 2007, 590–97). Eniten esineitä on Hämeestä, johtuen siitä, että näitä esineitä on erityisesti Hämeen museon kokoelmassa.

9 HM 47:159–160.

10 HM 3128:96a; 1210:15.

Perinnealue	Määrä
d Häme	57
j Pohjois-Karjala	55
h Etelä-Karjala	49
b Satakunta	37
e Keski-Suomi	34
i Laatokan Karjala	33
g Pohjois-Savo	28
l Pohjois-Pohjanmaa	28
m Kainuu	13
c Uusimaa	11
f Etelä-Savo	10
n Peräpohjola ja Lappi	8
k Etelä-Pohjanmaa	7
a Varsinais-Suomi	6
å Ahvenanmaa	1

Taulukko 1. Kansallismuseon ja entisen Hämeen museon kokoelmien taikaesineiden jakautuminen suomalais-karjalaisten perinnealueiden (vuoden 1900 tilanne) mukaan (Sarmela 2007, 590–97).

Luetteloiden ja esineiden tarinoita

Edellä käsiteltiin taikaesinekokoelmien puutteellisia tietoja, mutta esi-neillä on myös paljon kerrottavaa. Luetteloissa olevissa tiedoissa kuva-taan joskus esineen hankintaa tai valmistusta, sen käyttöä ja säilytystä käyttökertojen välillä tai sen käytöstä poistumisesta (kuten silloin kun esine uhrataan lähteeseen). Näiden tarinoiden lisäksi esineet itsessään kertovat monenlaisia asioita, jotka täydentävät luetteloiden tietoja. Esi-merkiksi osassa esineistä näkyy käsittelyn jälkiä, jotka joskus selittyvät luettelon tietojen avulla ja joskus ovat niiden kanssa ristiriitaisia (Hu-kantaival 2023). Monia kiviesineitä on luettelon tietojen mukaan vuoltu lääkkeeksi, ja tästä on paljon selkeitä jälkiä. Toisinaan kuitenkin esine, jota luettelon mukaan olisi vuoltu lääkkeeksi, näyttää olevan ehjä.

Joissain tapauksissa esineiden tarkempi tarkastelu osoittaa varsin kiinnostavia ristiriitaisuuksia luetteloiden tarinoihin verrattuna. Eräs Pada-
dasjoelta vuonna 1903 museoon tullut eläimen luu on luettelon mukaan ”arvattavasti taikakaluna” käytetty ”karhunnivelluu”.¹¹ Eläinluihin eri-
koistuneen arkeo-osteologin Auli Bläuerin mukaan (henkilökohtainen
tiedonanto 17.1.2019) kyseinen luu ei ole karhusta, vaan se on jonkin
kaviokyntisen (luultavasti naudan) nilkan telaluu (*talus*). Luuhun on teh-
ty reikä, jossa on havaittavissa mahdollisesti narun aiheuttamaa patinaa.
Esineen verifikaattikaan ei paljasta, millä perusteella luu on tulkittu tai-
kaesineeksi. Toinen tapaus on Ilomantsista vuonna 1916 museoon tullut
”kärpän pääkallo”, josta luettelon mukaan on vuoltu lääkettä monelle
päätäutiselle hevoselle (kuva 2b).¹² Kyseinen eläinluu ei ole kärpistä eikä
edes kallo, vaan se on joko lampaan tai vuohen ristiluu (*sacrum*) (Auli
Bläuer, henkilökohtainen tiedonanto 24.1.2023).

On mahdollista, että esineen lahjoittanut tai myynyt henkilö ei tun-
nistanut eläinluuta tai että luiden todellisella eläinlajeilla ei ole ollut niin
suurta merkitystä taian kannalta. Silloin kuin kotiteurastus oli vielä
yleistä, ihmiset ovat olleet nykyistä huomattavasti enemmän tekemisissä
eläinten luiden kanssa. Siksi pitäisin näistä kahdesta selityksestä jäl-
kimmäistä todennäköisempänä. Kysymys vaatisi tarkempia tutkimuksia.
Ainakaan eläinluut eivät ole olleet tuttuja luetteloijalle, koska luetteloon
ei ole kirjattu ristiriidasta huomiota edes ”kärpän kallon” kohdalla. Voi
toki olla, että luut ovat joutuneet museossa ollessaan väärälle numerolle,
jolloin alkuperäiset esineet olisivat ehkä kadonneet. Vielä yksi selitys voi
olla, että esineen luovuttanut henkilö on huijannut kansanesineiden
kerääjää. Ehkä voimallisesta esineestä ei ole haluttu luopua, ja siksi ke-
rääjälle on annettu jokin muu eläinluu.

Joissain luettelotiedoissa käy ilmi, ettei taikaesineistä luopuminen
aina ollut helppoa. Esimerkiksi vuonna 1912 museoon tulleesta ”noita-
kiveksi” kutsutusta karkeasti päärynänmuotoisesta, lohjenneesta, tum-
masta pikkukivistä, johon on kaiverrettu risti, kerrotaan näin:

¹¹ KM KF1275; Verif. No 3/1903.

¹² KM KF2129.

Mummo ei olisi vielä tätä mielellään myynyt, sanoi pikkulapsien hampaiden paremmin kasvavan kun hieroo tällä esineellä, olisi semmoisena taikakaluna tätä säilyttänyt tälläkin aikakaudella.¹³

Luettelotietojen mukaan ihmiset kertoivat myös joskus, että voimallisia esineitä oli kadonnut ennen kerääjän tuloa (esim. Killinen 1890, 94–95). Joskus kerääjä sai tyytyä esineen puolikkaaseen luovuttajan halutessa pitää toisen puolen itsellään (esim. Juvelius 1889, 32). Erään Kaukolassa toimineen tietäjän noitapussiin kuuluneiden esineiden yhteydessä kerrotaan vuonna 1905 seuraavasti:

Liena Sivonen, synt. Mikkonen, joka niitä esineitä on vielä tänä vuotenakin käyttänyt, kertoi niillä olevan varmasti parantavan voiman. Hänellä oli vielä toisenlaisia esineitä, käärmeen kärjäkiviä, kolme kivitalltaa y.m., mutta ne viime talvena, kun niillä oltiin eräässä toisessa talossa parantamassa pojan kaulassa olevia ajoksia, rotat kulettivat pussineen päivineen.¹⁴

Ehkä rotat tosiaan olivat vieneet pussin. Toisaalta on mahdollista, ettei aktiivisessa käytössä olleista esineistä haluttu luopua ja siksi kerrottiin niiden hävinneen. Näistä esimerkeistä näkee, että taikaesineillä oli paikoin suuri merkitys vielä 1900-luvun alkuvuosina. Silti museoiden luetteloissa näkyy myös joitain esimerkkejä, joissa esineen luokittelu taikaesineeksi vaikuttaa olevan ylitulkintaa. Tällaisia ”museossa syntyneitä” taikaesineitä on esimerkiksi Haapavedeltä vuonna 1886 museoon tullut kivinen värttinänkehrä, joka nimetään luettelossa käärmeen kärjäkiveksi mutta josta todetaan, että sitä on saantipaikassa ”säilytetty kummana – ei taikakaluna”.¹⁵ Yllä mainittiin myös eläimen hammas, joka oli jätetty Hämeen museon taikaesinevitriinin päälle vuonna 1925. Jostain syystä esine päätettiin luetteloida museon taikaesinekokoelmaan, vaikka sillä ei ole mitään kontekstittietoja.

¹³ KM KF1918.

¹⁴ KM KF1566.

¹⁵ KM K2477:89.

Tällaiset tapaukset ovat toki museossa poikkeuksia. Toisaalta harmia koituu tutkijalle siitä, että aikanaan museokokoelmat on eriytetty niin, että kansatieteelliset ja arkeologiset esineet ovat omina kokonaisuuksinaan. Arkeologisiin kokoelmiin siirretyt esineet ovat joskus saaneet luetteloon tiedon, että niitä on käytetty taikaesineinä, mutta usein tämä tieto on myös hävinnyt (ks. esim. Hukantaival 2019, 349). Erytymisen ikävä tämä tapa on tapauksissa, joissa kyse on taikaesinekokonaisuuksista. Esimerkiksi eräs Viipurin läänistä museoon tullut nahkainen taikaesinepussi sisältää kolme käärmeen kärjäkiveä eli sileää pikkukiveä sekä palasen ukonkynttä eli vaalean kivenkappaleen. Luettelossa on lisäksi maininta, että ”siinä ennen säilytetyt kiviaseet ovat siirretyt historialliseen museihin”.¹⁶ Siirron yhteydessä kiviesineet on luetteloitu uudelle numerolle, enkä ole yrityksistä huolimatta onnistunut löytämään niitä arkeologisesta kokoelmasta.

Arvo, aitous ja toimijuus taikojien ja museon taikaesineissä

Taikaesineiden merkitys, arvo ja aitouskysymykset ovat erilaisia niiden käyttäjien ja museon näkökulmista. Esineiden käyttäjille tärkeää on ollut esinetyyppien lisäksi niiden hankinta- tai valmistustapa asiaankuuluvine rituaaleineen sekä esineiden koettu hyödyllisyys. Museoesineinä taikaesineet ovat sikäli erikoisia, että ne ovat valtaosaltaan luonnonesineitä, kuten luonnonkiviä, puunmuodostumia, muita kasvijäänteitä ja eläinten osia. Silloinkin kun esineet ovat ihmisvalmisteisia, ne ovat harvoin erityisen huomiota herättäviä. Toki poikkeuksiakin on, kuten pienet ruumisarkut, joiden sisällä on sammakko tai leppäukko (Issakainen 2006; Hukantaival 2015; ks. myös Ilona Tuomen luku tässä teoksessa). Usein kuitenkin ihmisvalmisteiset esineet ovat arkisen tapaisia työkaluja tai jopa rautaromua eli ruosteisia naulankappaleita, muttereita tai muita pieniä metalliesineitä. Taikaesineiden joukossa on myös esimerkiksi hiilenpaloja ja keramiikan sirpale (Hukantaival 2020). Monet kokoelmissa

¹⁶ KM KF472.

olevat esinetyypit eivät olisi museossa, ellei niihin liittyisi niiden merkityksestä kertova tarina (joka on kirjattu luetteloon). Näillä esinetyypeillä ei siis ole yksinään kulttuurihistoriallista arvoa.

Niinpä taikaesineet ovat museossa pohjimmiltaan esineen ja tarinan yhdistelmiä. Kivikautisilla kivesineillä on itsessään arkeologinen arvo, joka ainakin joskus on museossa arvotettu niiden taikaesinekäyttöä tärkeämmäksi. Taikaesineiden merkitystä ja käyttöä tutkivalle esineiden käyttö taikuudessa on keskeinen aitouden arvosteluperuste. Luetteloiden tarinoiden lisäksi esineissä olevat käsittely- ja kulumajäljet kertovat niiden käytöstä. (Hukantaival 2023.) Vaikka esineiden käyttäjien näkökulmasta taikaesineiden arvo eroaa museaalisesta arvosta, esineen ja tarinan yhdistelmä pätee sielläkin. Tässä tapauksessa tarinat liittyvät usein esineiden hankintaan tai valmistukseen. Esineiden alkuperä on usein ollut tärkeä seikka niiden voimallisuuden lähteenä. Esimerkiksi käärmeen kärjäkivien taikavoima perustui tarinoihin kyykäärmeiden keväisistä käräjistä, joilla kivellä oli keskeinen osa syyllisen käärmeen osoittajana (Lehikoinen 2009, 200). Saarijärveltä vuonna 1905 museoon tulleesta käärmeen kärjäkivestä kerrotaan luettelossa seuraavaa:

Saatu räätäli Taavetti Lindeniltä, hän saanut sen Justiina Lahdelta, 80 vuotiaalta noita-akalta Hännilän kylässä. Akka oli käyttänyt sitä poppa keinoissaan. Kivi oli löydetty käärmeiden keskeltä, oli kaadettu kuumaa vettä niiden päälle, että saatiin se pois. Kivi on kulkenut akan suvussa aina kolme miespolvea. Akka luovutti sen 1 mk.¹⁷

Tässä tapauksessa tarina esineen kulkeutumisesta perintönä suvun sisällä lienee lisännyt esineen arvoa. Jos ajatellaan, että taikaesineestä tekee autenttisen esineen käyttö taikuudessa, niin tarina ei kuitenkaan aina lisää esineen aitouden tuntua. Sama Samuli Paulaharjun vuoden 1905 stipendiaattikeruumatka Saarijärvelle toi museoon myös toisen kärjäkiven, johon liittyvä tarina on edellistä värikkäämpi, silti selvästi näihin kiviin liittyvän tarinaperinteen mukainen:

¹⁷ HM 47:131.

Moses Pykälistö itse löytänyt Pylkvuorelta, Saarijärvi. Löytäjä kertoi: ”Oli ollut juuri joukko käärmeitä käräjiä käymässä. Oli sellaisessa kihermässä ja piti sellaista pihinätä ja totta siinä yksi tuomittiin, koska se aina siitä sinkos ja kipeästi vinkas lähtiessään; ja suuri käärme oli ollut tuomarina ja sillä oli niinkuin kukon harja ja helttä ja se kirpeästi vinkasi kuin poliisin pilli. Se oli tuonut kiven suussaan, koska se tapasi sitä suuhunsa, kun Mooses sitä hätyytti. Mooses tavotti sitä lyödä, mutt’ei tavannut päähän. Se oli viisaampi kuin toiset ja osasi suojella päätänsä, meni pakoon.”¹⁸

Siinä missä edellisen käärmeen käräjäkiven löytötarina oli ainakin kolme sukupolvea vanha, tämän kiven löytäjä kertoi itse tarinansa. Koska tämän kiven luettelotiedoissa ei myöskään mainita sen taikakäyttöä, tulee mieleen, että Pykälistö on saattanut olla tarinaniskijä, joka on viihdyttänyt itseään kerääjää huiputtamalla. Pieni, sileä kivi ja siihen liittyvä tarina on edelleen kiinnostava kokonaisuus, mutta sen tutkimuksellinen merkitys ehkä muuttuu hieman.

Kuten yllä mainittiin, museossa olevien esineiden luetteloteksteissä ei oteta kantaa esineiden voimallisuuden perusteisiin. Sama ilmiö näkyy myös arkistoidussa folkloreaineistossa, eli syitä miksi tietty esine valitaan taikaa varten, käsitellään hyvin harvoin (Hukantaival 2016, 123–29). Tämän luvun aineistossa ainoastaan yhdessä tapauksessa otetaan selkeästi kantaa siihen, miksi kyseisen esineen on ajateltu olevan tehokas. Kyseessä on Kiuruvedeltä vuonna 1898 museoon tullut vuolukivinen ”liuska”, jossa on kolme porattua reikää. Tätä kiveä on luettelotekstin mukaan ”käytetty ’umpitaudin’ lääkettä valmistaessa, jota varten sen kuuluu ’Luoja pilvistä pudottaneen’”.¹⁹ Tässä tapauksessa esine saa siis voimansa Jumalalta, mikä onkin tärkeä huomio taikaesineiden toimijuuskysymyksessä. Ajatus, että Jumala on lääkkeiden voiman antaja (esim. kasvien tai mineraalien), oli tunnettu myös eurooppalaisessa keskiajan lääketieteessä (esim. Brévart 2008). Toisessa luettelomerkinässä käy ilmi, että esineen iällä oli merkitystä: ”Mitä vanhinta esinettä löydettiin, käytettiin sitä hauteeseen, jotta ’ruutana’ ’eli liskon panema’

¹⁸ HM 47:161.

¹⁹ KM K3564:23.



Kuva 3. Noitapuuksi kutsuttu katajainen 30 cm:n pituinen kalikka, jonka oksankyhmyillä on kullakin oma tehtävänsä eri tautien parantamisessa. Kansallismuseo. Kuva: Sonja Hukantaival 2018.

paranisi [- -].”²⁰ Sama ilmiö on käynyt ilmi myös folkloreaineistossa, eli taikakäyttöä varten on voitu valita esimerkiksi vanha raha tai yleisemmin esine, jonka tekijää tai käyttäjää ei tunneta (Issakainen 2012, 136–38; Hukantaival 2016, 140 ja 184–85). Aineistossa ei kuitenkaan selitetä, miksi juuri vanha esine on tehokas.

Selitysten sijaan luettelotiedoissa olevat tarinat kertovat esineiden tehokkuudesta. Tarinoissa esimerkiksi mainitaan, mihin tarkoitukseen esineitä käytetään, ja toisinaan vakuutetaan niiden olevan ehdottomasti kyseiseen tarkoitukseen toimivia. Toisinaan käy ilmi, ettei pelkkä esine itsessään ollut tehokas. Esineen teho nostatetaan usein rituaalin avulla, esinettä valmistettaessa ja/tai sitä käytettäessä. Yhdessä esimerkissä kerrotaan Sodankylästä tulleesta ”noitapuusta”, joka on peräisin ”kuuluisalta tietäjäeukolta Kurtin Eevalta, joka oli perinyt sen äidiltään, joka oli vielä paljon suurempi tietäjä”. Tähän noin 30 cm pitkään, suoraan, oksankyhmyiseen katajasauvaan on polttamalla tehty kaksi rastia sekä kaivertamalla risti (kuva 3). Sauvan valmistuksesta kerrotaan:

Puu on saatu tehokkaaksi parantamaan 7 eri tautia kuljettamalla sitä kolmen hautausmaan ympäri yöllä klo 12 kolmasti myötävään.²¹

²⁰ HM 3:4.

²¹ KM K8967:1416.

Kun esinettä käytettiin parannukseen, tarvittiin usein myös ritualisoivia toimenpiteitä. Utajärveltä vuonna 1887 museoon tulleesta umpipuusta eli luonnostaan renkaalle kasvaneesta mäntypuusta kerrotaan, kuinka vesi muuttuu tehokkaaksi lääkkeeksi esineen avulla:

Kun vesi lasketaan kolmen tällaisen umppuun läpi kolme kertaa yhteen suuntaan ja kaksi kertaa päin vastaiseen niin muuttuu tehokkaaksi lääkkeeksi kaikenlaisia umpitauteja vastaan.²²

Taikaesineiden käyttäjien näkökulma toimijuuskysymykseen kaipaisi vielä tarkempia tutkimuksia, jotta ilmiön moninaisuus tulisi näkyviin. Taikaesineiden toimijuutta voi toki tarkastella myös museon näkökulmasta, missä esineiden toimijuus ilmenee niiden hauraudessa. Taikaesineiden materiaalit ovat usein herkästi tuhoutuvia, kuten esimerkiksi eläinten ruumiinosia, joissa on luiden lisäksi myös pehmytkudosta (nahkaa, karvaa, rasvaa, lihaksia ja jänteitä). Museossa näitä esineitä on säilytettävä siten, että lämpö, kosteus, valo tai hyönteiset eivät pääse aiheuttamaan niille vahinkoa. Luettelossa on muutamia esimerkkejä, joissa esine on päässyt vahingoittumaan. Vuonna 1863 Mikkelistä museoon tullut pussi, jossa oli taikoihin käytettyä hautausmaan multaa ja sammalta pääkalloista, on jossain välissä kadonnut.²³ Luetteloon on merkitty varsinaisen tekstin jälkeen ruotsiksi ”saknas” (puuttuu), mikä viittaa siihen, että esine on kadonnut jo jokin aika sitten, kun vielä osa merkinnöistä tehtiin ruotsiksi. Vuonna 1928 Maaningalta tulleiden taikalujen joukossa on esine, jonka tuhoutumisesta on lisätietona ajankohta, jolloin esineen on huomattu vahingoittuneen:

Käärmeenlihaa [– –], jota pannaan ähkyveden sekaan, pureksitaan pistosveden nauttimisen yhteydessä t. pannaan pistosveden sekaan. Pureksitaan myös ennen viinaryypyn ottoa. Kuului Pekka Ruotsalaisen taikaluihin. Hävitetty v. 1982 (tuhoutunut).²⁴

²² KM K2508:131.

²³ KM K537.

²⁴ KM K7101:2.

Taikaesineiden säilytys aiheuttaa museossa haasteita, mutta kuten mainittu, myös niiden käyttäjien on täytynyt olla tarkkana. Toki samat orgaanisia esineitä tuhoavat luonnonprosessit ovat vaikuttaneet myös esineiden käyttöajankohtana, mutta tämän lisäksi on täytynyt ottaa huomioon muitakin seikkoja. Katri Ratian tutkiman folkloren mukaan taikaesineitä tuli säilyttää piilossa, esimerkiksi riihen pohjoisnurkan alla, ja erityisesti kirkkomaan mullat pilaantuivat kastuessaan (Ratia 2009, 100). Kansallismuseossa olevasta Anni Rissasen vuonna 1927 tekemästä niukahduslangasta sanotaan: ”Tuuli ei saa käydä siihen, siksi kuleetaan sitä povessa tai pussissa.”²⁵ Niukahduslanka oli usein useammasta erilaisesta villalangasta tehty lanka, jolla parannettiin venähdyksiä. Päivännäkemättömiksi kutsuttuja puun kuoren alta löydettyjä pahkoja tuli Sireliuksen mukaan säilyttää niin, etteivät ne altistuisi auringolle ja näin menettäisi tehoaan (Sirelius 1906, 39). Luettelossa mainitaan vastaavanlaisesta esineestä, ”pattiliiaista”, joka on tullut museoon Jämsästä vuonna 1910:

Koivun liika täytyi olla irrallaan puusta tuohen välissä, se otettiin veitsellä eikä saanut paljain käsin koskea, se täytyi säilyttää peiteytssä astiassa. Sillä painettiin pattia eli liikaa kolmesti mieluummin kuuvalossa ja luettiin sanat: Painu paha painettaissa, jne.²⁶

Esineiden erilaisten käsittelysääntöjen takana on varmasti monenlaisia ajatusrakennelmia. Silloin kun tietty taikaesinetyyppi tuli suojata tietyltä elementiltä (esim. vesi tai tuuli), kyseessä on mahdollisesti yhteys väkijatteluun, missä kaikki väet eivät tulleet toimeen keskenään. Esimerkiksi hautausmaan mullassa ja muussa kuolemaan liittyvässä aineksessa oleva kalman väki oli voimaltaan heikompi kuin veden väki (Krohn 1915, 93). Esineen altistaminen yhteensopimattomalle elementille saattoi viedä sen voiman tai jopa tehdä siitä vaarallisen, jos vihastunut esineen väki kääntyi huolimaton käyttäjänsä vastaan. Varoitus, ettei esineisiin pitänyt koskea paljain käsin, on myös yleinen. Kansallismuseon kokoelmassa on vuonna 1905 Tohmajärveltä tulleet koiran- tai sudennahkaiset

²⁵ KM K7052:11.

²⁶ KM KF1814.

rukkaset, joita on pidetty varkaanrankaisutaijan yhteydessä mäyrän jalkaa käsiteltäessä: ”Rukkaset on taikurilla varsinaisesti sitä vasten kädessään, ettei tauti, jota hän tahtoo rikolliseen ajaa, menisi häneen itseensä”.²⁷ Vastaavanlainen tarttuminen on saattanut olla vaarana muitakin esineitä käsiteltäessä. Museossakaan esineitä ei koskaan käsitellä paljain käsin, mutta siellä käsineitä käytetään siksi, ettei esineisiin tarttuisi käsistä rasvaa tai muita epäpuhtauksia.

Lopuksi

Vaikka taikaesineiden käyttäjien ja museon toiminnoissa voi nähdä joi-takin samankaltaisuuksia, erot ovat kuitenkin huomattavia. Esineiden käsittäminen ja käsittely perustuvat erilaisiin maailmankuviin, tietee-seen pohjaavaan ja kansanomaiseen maagiseen maailmankuvaan. Esi-neiden arvo, aitous ja toimijuus on ymmärretty eri tavoilla näissä eri-laisissa konteksteissa. Taikaesineiden käyttäjälle esineiden arvo riippui niiden toimijuudesta (tehokkuudesta), joka taas riippui niiden aitoudesta (esim. oikea alkuperä, oikein hankittu tai valmistettu). Museossa taas esineiden arvo riippuu niiden kulttuurihistoriallisesta aitoudesta, josta todistavat luetteloiden ja verifikaattien tiedot.

Museokokoelmien taikaesineiden tutkimus on vasta alkutaipaleella, ja esineiden täysi tutkimuspotentialiaali on vielä hyödyntämättä. Esineis-sä itsessään on paljon tietoa, joka voisi paljastua esimerkiksi käyttöjäl-kien tarkemmalla tutkimuksella, eläinluiden osteologisella analyysillä tai kasvinjäänteiden tutkimuksella. Lisäksi esineiden ja luettelotekstien kattava vertailu folkloreaaineistoon paljastaisi taikaesineperinteiden mo-ninaisuuden.

27 KM KF1552.

Kiitokset: Raila Kataja Kansallismuseosta, Sanna Särkelä ja Marja Pelanne Museoviraston Kokoelma- ja konservointikeskuksesta sekä Riitta Kela Museokeskus Vapriikista auttoivat esineiden tutkimuksissa. Asiantuntija-apua antoivat Auli Bläuer, Seppo Huhtinen ja Mia Lempiäinen-Avci. Taikaesineet tutkittiin osana Suomen Akatemian rahoittamaa tutkija-tohtorin hanketta (SA-314622, *The Materiality of Magic in Finland in a Long-Term Perspective: Developing the Archaeology of Folk Religion*). Kulttuurirahaston apuraha mahdollisti luvun kirjoitustyön.

Lyhenteet

HM Hämeen museo

KM Kansallismuseo

SKMT Suomen Kansan Muinaisia Taikoja

SKVR Suomen Kansan Vanhat Runot

Lähteet ja kirjallisuus

LÄHTEET

Hämeen museon kokoelma (HM), Museokeskus Vapriikki, Tampere.

SKMT I. 1891. Metsästystaikoja. Toimittanut Matti Varonen. Suomen Kansan Muinaisia Taikoja I. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

SKVR I, 4. 1919. Vienan läänin runot. Loitsut. Lisiä. Toimittanut A. R. Niemi. Suomen Kansan Vanhat Runot, I, 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

SKVR XII.2. 1935. Pohjois-Pohjanmaan runot: Toisinnot. Toimittanut Martti Haavio. Suomen Kansan Vanhat Runot, XII, 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Suomen Kansallismuseo (KM), Helsinki.

KIRJALLISUUS

Apo, Satu 1995: *Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta*. Helsinki: Hanki ja Jää Oy.

Aspelin, J. R. 1942: Kotiseutututkimus ja museokoelmat. Puhe Suom. Muinaism. yhd. vuosikokouksessa 7/5 1910. Teoksessa *Opuscula Aspeliniana. Kirjoituksia kulttuurihistoriamme varhaistaipaleelta I*, toim. Ella Kivikoski. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys – Finska Fornminnesföreningen. 10–12.

Bell, Catherine 1992: *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.

Bell, Catherine 1997: *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.

- Bendix, Regina 1997: *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Boschung, Dietrich & Bremmer, Jan M. (toim.) 2015: *The Materiality of Magic*. Morphomata 20. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Brévart, Francis B. 2008: Between Medicine, Magic, and Religion. Wonder Drugs in German Medico-Pharmaceutical Treatises of the Thirteenth to the Sixteenth Centuries. *Speculum* 83(1): 1–57.
- Grimes, Ronald L. 2014: *The Craft of Ritual Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Hako, Matti (toim.) 2000: *Kansanomainen lääkintätietous*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 229:4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Heinonen, Jouko & Lahti, Markku 2001: *Museologian perusteet*. Suomen museoliiton julkaisuja 49. Helsinki: Suomen museoliitto.
- Herva, Vesa-Pekka & Nurmi, Risto 2009: Beyond Consumption. Functionality, Artifact Biography, and Early Modernity in a European Periphery. *International Journal of Historical Archaeology* 13 (2): 158–182. <https://doi.org/10.1007/s10761-009-0080-3>. Viitattu 27.1.2023.
- Hodder, Ian 2012: *Entangled. An Archaeology of the Relationships Between Humans and Things*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Houlbrook, Ceri 2013: Ritual, Recycling and Recontextualisation. Putting the Concealed Shoe into Context. *Cambridge Archaeological Journal* 23 (1): 99–112.
- Houlbrook, Ceri & Armitage, Natalie (toim.) 2015: *The Materiality of Magic. An Artifactual Investigation into Ritual Practices and Popular Beliefs*. Oxford: Oxbow.
- Hukantaival, Sonja 2015: Frogs in miniature coffins from churches in Finland. Folk magic in Christian holy places. *Mirator* 16 (1): 192–220.
- Hukantaival, Sonja 2016: "For a witch cannot cross such a threshold!" Building concealment traditions in Finland c. 1200–1950. *Archaeologia Medii Aevi Finlandiae XXIII*. Turku: SKAS. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-952-67329-9-2>. Viitattu 27.1.2023.
- Hukantaival, Sonja 2019: Ukonvaajojen monet kasvot. Luokittelu- ja tulkintakysymyksiä. Teoksessa *Puukenkien kopinaa. Henrik Asplundin juhlaKirja*, toim. Janne Harjula, Visa Immonen, ja Juha Ruohonen, 345–81. Karhunhammas 19. Turku: Turun yliopisto.
- Hukantaival, Sonja 2020: Vital scrap. The agency of objects and materials in the Finnish 19th-century world view. Teoksessa Tiina Äikäs & Sanna Lipkin (toim.) *Entangled Beliefs and Rituals. Religion in Finland and Sápmi from Stone Age to Contemporary Times*. MASF 8. Helsinki: The Archaeological Society of Finland. 181–99. http://www.sarks.fi/masf/masf_8/MASF8-8-Hukantaival.pdf. Viitattu 27.1.2023.
- Hukantaival, Sonja 2023: Tools of magic. Ritual handling and human-thing entanglement in Finnish folk magic. *Material Religion* 19 (2). <https://doi.org/10.1080/17432200.2022.2154971>. Viitattu 31.3.2023.
- Issakainen, Tenka 2002: "Tulenväki on kaikkein väkevin, se kun polttaa niin kovasti". Kansanuskon väki-kategorian uudelleenarviointia. *Sananjalka, Suomen kielen seuran vuosikirja* 44: 110–127.
- Issakainen, Tenka 2006: "Vainajien lapset". Taikaesineet ajassa. *Ennen ja nyt – historian tietosanomats* 6 (2). <https://journal.fi/ennenjanyt/article/view/108335/63354>. Viitattu 27.1.2023.

- Issakainen, Tenka 2012: *Tavallista taikuutta. Tulkinta suomalaisten taikojen merkityksistä Mikko Koljosen osaamisen valossa*. Annales Universitatis Turkuensis C 347. Turku: University of Turku. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-5158-1>. Viitattu 27.1.2023.
- Josephson Storm, Jason Ananda 2021: *Metamodernism. The Future of Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Juvelius, Johan Wilhem 1889: Muistoja pohjoisen Venäjän Karjalan muinaisuudesta. *Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja – Finska Fornminnesföreningens Tidskrift* X: 1–89.
- Killinen, Kustaa 1880: *Kiinteitä muinaisjäännöksiä Ulvilan kihlakunnassa*. Bidrag till kännedom av Finlands natur och folk 33. Helsinki: Suomen Tiedeseura.
- Killinen, Kustaa 1890: *Muinaisjäännöksiä ja -muistoja Sortavalan kihlakunnassa*. *Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja – Finska Fornminnesföreningens Tidskrift* XI: 45–117.
- Knappet, Carl & Malafouris, Lambros (toim.) 2008: *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*. New York: Springer.
- Korpela, Riitta 2016: *Rituaaliesineen matka alkuperäisestä ympäristöstä museoon. Kulttuurien museon keskiafrikkalaisen Kuba-kokoelman elinkaari*. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Koski, Kaarina 2011: *Kuoleman voimat. Kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Krohn, Kaarle 1915: *Suomalaisten runojen uskonto*. Suomen suvun uskonnot 1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lakoff, George & Johnson, Mark 1980: *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lehikoinen, Heikki 2009: *Ole siviä sikanen. Suomalaiset eläinuskokset*. Helsinki: Teos.
- Malinen, Suvi-Tuuli 2015: ”Olkoon sinun mieles niin lämmin kuin tämä veri on minuun”. Lemmennostatus ja -kylmäys suomalaisessa kansanuskossa. Pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Manninen, Ilmari 1917: Kulta, hopea ja vaski suomalaisissa taioissa. *Kotiseutu* 4–7: 40–54.
- Manninen, Ilmari 1933: Kansanomaisesta tautiopista ja taikaparannuksista. Teoksessa Eino Jutikkala (toim.) *Suomen kulttuurihistoria I*. Jyväskylä: Gummerus. 228–244.
- Mustonen, Oskar Andreas Ferdinand (toim.) 1936: *Taikanuotta eli opas taikojen kerääjille*. 5. painos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Parker, Adam & McKie, Stuart (toim.) 2018: *Material Approaches to Roman Magic. Occult Objects and Supernatural Substances*. TRAC Themes in Archaeology 2. Oxford: Oxbow Books.
- Piela, Ulla 2011: Esineen taika. Teoksessa Aila Nieminen, Pia Olsson, Helena Ruotsala, ja Katriina Siivonen (toim.) *Aineen taikaa. Näkyvän ja näkymättömän kulttuurin jäljillä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 109–123.
- Rantasalo, A. V. 1956: Korpinkivi. *Kalevalaseuran vuosikirja* 36: 108–124.
- Ratia, Katri 2009. Taikojen väkevät ainekset. Tutkielma väestä ja sen ilmenemisestä esineissä ja materiaaleissa vanhassa pohjois-suomalaisessa taikaperinteessä. Pro gradu -tutkielma. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:jyu-201504201621>. Viitattu 27.1.2023.

- Sarmela, Matti 2007: *Suomen perinneatlas*. Kolmas, osittain uusittu painos. Suomen kansankulttuurin kartasto 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Schvindt, Theodor & Sirelius, U. T. 1922: Studentavdelningarnas etnografiska museum 1876–1893. *Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja – Finska Fornminnesföreningens Tidskrift* XXXIII: 1–184.
- Sihvo, Pirkko 1977: Kansallismuseon kotimaisten kansatieteellisten kokoelmien syntyvaiheita. *Ethnologia Fennica* 7: 47–61.
- Sirelius, U. T. 1906: Muutamista suomalaisten taikakaluista. *Virtittäjä* 10 (3–4): 33–40.
- Sirelius, U. T. 1921: Varautuminen. Taika- ja varausneuvot. Teoksessa *Suomen kansanomaista kulttuuria. Esineellisen kansatieteen tuloksia II*, 554–561. Helsinki: Otava.
- Stark, Laura 2006: *The Magical Self. Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. FF Communications 290. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Stark-Arola, Laura 1997: Lempi, fire and female väki. An exploration into dynamic relationships in Finnish-Karelian magic and folk belief. *Elektroloristi* 4 (1). <https://journal.fi/elore/article/view/78212/39111>. Viitattu 27.1.2023.
- Tallgren, A. M. 1912: Suomen kotiseutututkimus. Sen tehtävät, vaiheet ja nykyiset järjestöt. *Kansainvalistusseuran kotiseutukirjoja* 17–19. Helsinki: Kansainvalistusseura.
- Tirkkonen, Erik 2016: Kasvakoon, nouskoon Hämeen museon! Itsenäisenä museona 1908–1969. Teoksessa *Hämeen museon historia*, toim. Ritva Palo-Oja, 17–119. Tampere: Tampereen museo.
- Vuorela, Toivo 1960: *Paha silmä suomalaisen perinteen valossa*. Suomi 109:1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Wallin, Väinö 1894: Lukijalle. *Suomen Museo* 1 (1): 1–4.
- Wilburn, Andrew T. 2012: *Materia Magica. The archaeology of magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Suomalais-karjalainen loitsurituuali 1800–1900-lukujen vaihteessa

Maallikoiden ja tietäjien näkökulmien uudelleentarkastelua

Siria Kohonen

 <https://orcid.org/0000-0002-1083-3394>

Tuukka Karlsson

 <https://orcid.org/0000-0002-3696-7163>

Suomalais-karjalainen loitsutraditio oli elinvoimainen perinne 1900-luvun alussa, ja jonkin verran loitsutaitoisia ihmisiä eli myöhemminkin 1900-luvulla (ks. esim. Stark 2006, 47–49). Loitsut ovat sanamagiaa, ja niiden avulla pyritään muuttamaan asioita maailmassa, esimerkiksi parantamaan sairaita tai huonoa elinkeino-onnea (esim. Siikala 1992).

Tässä luvussa tarkastelemme erilaisia tapoja käsittää suomalais-karjalaisia loitsuja ja niiden esityskonteksteja. Suomalais-karjalaisten loitsujen tutkimus on pitkälti keskittynyt loitsimiseen erikoistuneiden spesialistien, tietäjien, näkemyksiin, ja myös tutkijoiden käsitys aiheesta perustuu lähinnä spesialistien tietoon.¹ Kyseinen painotus johtaa helposti tulkintaan, jossa spesialistien tiedon ajatellaan olleen yleistä tietoa koko yhteisössä ja myös maallikkojen keskuudessa. Aiempi tutkimus on kiinnittänyt huomionsa siihen, että maallikoiden käsitykset loitsuista

¹ Kuitenkin esimerkiksi Laura Stark on käsitellyt myös maallikkojen taikoja keskittyessään erityisesti naisten taikaperinteisiin Suomessa ja Karjalassa (ks. Stark-Arola 1998; Stark 2002; 2006).

eivät olleet yhtä syvällisiä ja yksityiskohtaisia kuin tietäjien käsitykset (Siikala 1992, 64–76). Tässä luvussa pureudummekin aiempaa tutkimusta tarkemmin kysymykseen siitä, miten maallikoiden ja tietäjien tiedot loitsuista ja niiden esityskonteksteista ovat suhteutuneet toisiinsa.

Tutkimuksessamme tarkastelemme loitsuja ja niiden esityskonteksteja omaehtoisena kulttuurina, joka on kytkeytynyt erityisesti rahvasväestön uskomusmaailmaan. Suomalais-karjalaisessa rahvaanuskossa ei ole ollut institutionaalisesti johdettua keskusta, joten kulttuuri on muotoutunut varsin vapaasti erilaisten kerrostumien sikermäksi, jossa osittain ristiriitaisetkin ajatukset ovat eläneet rinnakkain (Siikala 2012, 75). Myös yhteisöjen sisällä ihmiset saattoivat suhtautua uskomuksiin ja riitteihin eri tavoin, ja jopa saman ihmisen suhtautumistavat saattoivat vaihdella tilanteesta riippuen (Issakainen 2012, 91).

Tarkastelemme loitsuja ja näiden esityskonteksteja myös rituaaliperformansseina. Performatiivisesta näkökulmasta rituaalit ovat sellaista päämäärähakuista kulttuurista käyttäytymistä, joka ilmentää ihmisten arvoja sekä maailmankuvaa ja jossa toimintaa ohjaavat ennalta sisäistetyt struktuurit (ks. esim. Tambiah 1985; Grimes 2006; 2014, 297–302). Suomalais-karjalaiset loitsut on käsitetty performatiivisena, muutoksiin tähtäävänä puheena. Loitsuja on esitetty sellaisissa toimintakonteksteissa, joissa elämää koskeviin muutoksiin on pyritty esimerkiksi symbolisin keinoin (Tarkka 2005, 87–95). Loitsuperinne ilmentääkin ritualistista performanssia varsin selkeästi.

Aineiston analyysin olemme toteuttaneet yhdistelemällä lähilukua, vertailevaa tutkimusotetta sekä aineistojen kontekstualisointia. Kattavaan aineistontuntemukseen yhdistettynä kontekstitiedoiltaan vähäinenkin arkistoinen tarjoaa perustan uusille tulkinnoille (Karlsson 2022a, 7). Aikaisemman tutkimuskirjallisuuden ja laajan aineiston avulla tutkija voi myös arvioida tutkittavan ilmiön sosiaalisia, kulttuurisia, myyttisiä ja intertekstuaalisia konteksteja ja merkityksiä (Apo 2001, 30–31; Tarkka 2013, 76–79).

Analyysimme jakautuu kolmeen osioon, joissa käsittelemme niitä osa-alueita, joista loitsurituaalit oleellisesti muodostuvat. Ensimmäisessä osiossa tarkastelemme tietäjien ja maallikoiden erilaisia käsityksiä loitsuista itsestään. Toisessa osiossa tarkastelemme tietäjien ja

maallikoiden käsityksiä luonnosta. Luonto viittaa tässä yhteydessä ihmisen sisäiseen voimaan, joka on osittain synnynnäinen ja toisaalta vahvistettavissa taikakeinoin ja jonka tietäjä nostattaa loitsurituuaalinsa tueksi (Stark 2006, 262–266). Kolmas analyysiosio keskittyy loitsurituuaalin käytännön puoleen ja sen erilaisiin näkökulmiin. Ennen analyysilukuja esittelemme tarkemmin käyttämämme tutkimusaineiston sekä aieman tutkimuksen käsityksiä loitsuista ja tietäjistä.

Tutkimusaineisto

Tutkimuksen aineisto koostuu Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran (SKS) arkiston perinteen ja nykykulttuurin kokoelmiin tallennetuista kansanperinnetiedoista sekä Suomen Kansan Vanhat Runot -sarjassa (SKVR) julkaistuista teksteistä. Olemme valikoineet aineistoon runomuotoisia loitsutekstejä ja proosamuotoisia uskomustarinoita, kansanlääkintätietoja, taikakuvauksia sekä muisteluja menneisyydessä tapahtuneista loitsurituuaaleista.

Folklorea alettiin tallentaa SKS:n arkistoon 1800-luvun alkupuoliskolta lähtien etnografisissa kenttähaastatteluissa. Alkuun tallennus koski pelkästään runomuotoista kansanperinnettä. Proosamuotoista perinnettä, esimerkiksi taikakuvauksia ja uskomustarinoita, alettiin tallentaa 1880-luvulta lähtien. Tästä johtuen tämän tutkimuksen aineisto painottuikin 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa tallennettuihin aineistoihin, jotta käyttämämme runo- ja proosamuotoiset aineistot olisivat samalta ajanjaksolta. Olemme keskittyneet aineistoihin, jotka on tallennettu Itä-Suomen ja Karjalan alueilta, sillä loitsurituuaalien perinne oli täällä jokseenkin yhtenäisempää kuin esimerkiksi Itä-Suomen ja Länsi-Suomen alueiden välillä noihin aikoihin (ks. esim. Sarmela 2007, 64–68; Siikala 1992, 68; 2012, 477–478). Aineistomme on koottu seuraavilta perinnealueilta: Etelä-Savosta, Pohjois-Savosta, Etelä-Karjalasta, Laato-

kan Karjalasta, Pohjois-Karjalasta, Kainuusta (Pohjois-Pohjanmaalta²), Vienan Karjalasta ja Aunuksen Karjalasta. Suurin osa proosamuotoisista aineistoista on kirjoitettu suomeksi ja muutama yksittäinen uskomustarina karjalan kielellä. Kalevalamittaista loitsuaineistoa tarkastelemme erityisenä ja erikoistuneena runokielenä, jonka piirteisissä kielten ja myytisten mielikuvien ajalliset ja maantieteelliset kerrostumat lomittuvat (Kallio, Frog ja Sarv 2017; Kallio ja muut 2017, 35–36 ja 48; Kuusi 1985, 184–185; Tarkka 2005, 10 ja 40; ks. viite 188).

Aineiston kertojat

Olemme pyrkineet erittelemään aineistoa sen perusteella, onko kertojana toiminut loitsuihin, rituaaleihin ja taikoihin jollain tavalla erikoistunut henkilö, useimmiten tietäjä, vai onko kertojana toiminut maallikko, jolla on ollut vähäisemmät tiedot loitsuritualeista. Karkeasti jaoteltuna suurin osa käyttämästämme loitsurunoaineistosta on spesialisteilta tallennettua ja suurin osa proosamuotoisesta perinteestä maallikoilta. Aineistossa on tästä huolimatta paljon poikkeuksia puolin ja toisin, ja osasta aineistoa ei voi varmuudella sanoa, kuinka specialisoitunut kertoja on haastatteluhetkellä ollut. Analyysissämme loitsuaineistot kuitenkin painottuvat tietäjien rituaalikäsityksiä tarkastellessamme, ja proosaaineistot painottuvat maallikoiden vastaavia käsityksiä arvioitaessa.

Raja maallikon ja specialisoituneen loitsijan välillä on ollut liukuva ja monin paikoin epämääräinen. On esimerkiksi ollut vain tietynlaisiin loitsuihin ja taikoihin erikoistuneita henkilöitä, joita ei kuitenkaan ole välttämättä pidetty tietäjinä. Tällaisia ovat olleet esimerkiksi monia tulleen liittyviä taikoja osaavat sepät sekä metsästystaikoja taitavat metsästäjät. (Tarkka 2005, 44.) Pyrimmekin tässä tutkimuksessa hahmottelemaan eroja lähinnä tietynlaisten ääripäiden väliltä ja tiedostamme, että jaottelu maallikkoon tai specialistiin on monen yksilön kohdalla ollut turhan karkea.

2 SKVR:n perinnealuejaottelussa Kainuu luetaan Pohjois-Pohjanmaan perinnealueeseen, eli loitsuaineistossa Kainuun alueen aineistot esitetään Pohjois-Pohjanmaan aineistona. SKS:n arkistosta haetussa proosamuotoisessa aineistossa Kainuu on kuitenkin oma, Pohjois-Pohjanmaasta erillinen perinnealueensa.

Loitsijan tai kertojan spesialisoitumisen arvioiminen ei ole ollut yksiselitteistä. Osittain tämä johtuu aineiston luonteesta. Käyttämämme tutkimusaineiston tallennus 1800-luvun aikana tapahtui maantieteellis-historiallisen tutkimusparadigman viitekehyksessä. Kyseinen tutkimussuuntaus ei ollut kiinnostunut itse loitsijoista tai kertojista, joten tietoa näistä ihmisistä on hyvin vähän – parhaimmillaan vain haastateltavan nimi, asuinpaikka ja arvio tai tieto haastatellun iästä. (Ks. esim. J. Krohn 1894; K. Krohn 1901; 1915, 10–40.)

Tietoa runoaineistojen loitsijoiden spesialisoitumisesta olemme hakenneet muun muassa Savon, Vienan, Raja- ja Pohjois-Karjalan sekä Etelä-Karjalan runolaulajia ja tietäjiä koskevista luetteloista ja niiden sisältämistä biografisista tiedoista (ks. Lukkarinen 1936; Niemi 1921; 1929; Salminen 1945; ks. myös esim. Karlsson 2022a, 10). Tapauksissa, joissa loitsun esittäjästä tai specialistin roolista ei ole mainintaa, olemme turvautuneet runon piirteiden, esimerkiksi tuonpuoleisen hahmojen puhuttelujen, analyysiin muodostaaksemme hypoteesin siitä, onko kyseessä todennäköisemmin maallikon vai specialistin loitsuteksti.

Proosamuotoisessa perinteessä maallikot ovat kertoneet kuvauksia sekä specialistien tekemistä taidoista että heidän omista maallikkotaidoistaan. Näissä aineistoissa olemme olettaneet tiedonannon olevan maallikolta, jos kertoja kuvailee tiedonannossa toisen henkilön tekemiä loitsuritualeja, ilmaisee epävarmuutta tiedoissaan performanssista tai jos kertoja kuvailee omaa, suhteellisen yksinkertaista taikaansa tai loitsua. Olemme olettaneet kyseessä olevan spesialisoitunut loitsija esimerkiksi silloin, jos haastatellulta on tallennettu monia kuvauksia erilaisista ja eri tarkoituksiin käytetyistä loitsuritualeista, jos kuvattu loitsurituuali on monipolvinen tai jos haastatellusta on muutoin tiedossa, että tämä on ollut loitsujen spesialisti.

Aineiston rajaus

Käyttämämme loitsurunoaineisto painottuu kolmeen loitsujen tekstityyppiin, jotka on aiemmassa tutkimuksessa liitetty kiinteimmin tietäjien loitsutraditioon: kommunikatiiviset loitsut, syntyloitsut sekä

luonnon nostatukseen käytetyt loitsut (Frog 2019; Siikala 1986; 2002; Tarkka 2013). Kategoriat eivät ole toisiaan poissulkevia, vaan osittain päällekkäisiä ja limittäisiä. Esimerkiksi syntyloitsut sisältävät usein myös kommunikatiivisia piirteitä (ks. esim. Siikala 1992, 86–103; Karlsson 2021a, 41–43). Tässä luvussa olemme metodologisena valintana päätyneet tarkastelemaan luonnon nostatus -kategoriaan sijoitettuja loitsuja ja täydentäneet tutkimusaineistoa ”Kerskaukset ja varaukset” -luokkaan kuuluvilla teksteillä. Kerskaukset ja varaukset ovat usein läheisesti yhteydessä luonnon nostatukseen ja rituaaliin valmistautumiseen, joten kategorian tekstit tarjoavat luonnollisen lisäaineiston lähteen.

Kokonaisuudessaan tutkimuksen loitsuaineisto koostuu 97 loitsu-tekstistä ja fragmentista. Loitsut käsittävä tutkimusaineisto on koottu Suomen Kansan Vanhat Runot -tietokannasta (SKVR-tietokanta), joka muodostuu noin 89 000 julkaistusta kalevalamittaisesta tekstistä ja fragmentista. Tietokanta mahdollistaa aineistoon kohdistuvat haut erilaisia parametrejä käyttäen. Julkaistun runoaineiston lisäksi SKS:n arkistoon on talletettu noin 60 000 tutkimukselle avointa mutta julkaisemattomaa tekstiä, jotka on työekonomisista syistä rajattu tämän tutkimuksen ulkopuolelle. Analysoitava loitsuaineisto on koostettu asettamalla haku-parametreiksi yllä mainitut tekstityypit ja maantieteelliset perinnealueet. Lisäksi aineiston ajalliseksi alarajaksi on asetettu vuosi 1870.

Perinnealue	Tekstien lukumäärä	Tekstien tallennusväli (vuodet)
Aunus	9	1884–1917
Etelä-Karjala	14	1883–1937
Etelä- ja Pohjois-Savo	18	1885–1935
Pohjois-Pohjanmaa	11	1883–1917
Raja- ja Pohjois-Karjala	27	1871–1915
Viena	18	1872–1915
Yhteensä	97	1871–1937

Taulukko 1. Analysoitu loitsurunoaineisto.

Proosamuotoinen aineisto kattaa reilun 300 arkistoyksikköä. Tähän sisältyy SKS:n arkiston uskomustarina- ja kansanuskokortistojen tietäjätarinoita³ vuosilta 1870–1929 edellä mainituilta perinnealueilta sekä joitain täydennyksiä muualta kansanuskokortistosta ja kansanlääkintäkortistosta. Kansanuskokortistosta olemme ottaneet tutkimuksen täydennykseksi mukaan myös aineistoa, jossa kuvaillaan erityisesti kansanparannustapoja ja kaskitaikoja. Kansanlääkintäkortistosta mukaan otettu aineisto liittyy yleisiin parannuskonsteihin, haavojen parantamiseen sekä synnytystaikoihin. Aineisto on suhteellisen laaja, mutta suurin osa näistä arkistoyksiköistä on vain lyhyitä, muutaman rivin mittaisia fragmentaarisia kuvauksia.

Perinnealue	Tekstien lukumäärä	Tekstien tallennusväli (vuodet)
Aunus	6	1871–1916
Etelä-Karjala	17	1887–1922
Etelä-Savo	52	1884–1928
Kainuu	33	1881–1924
Laatokan Karjala	12	1884–1917
Pohjois-Karjala	75	1884–1925
Pohjois-Savo	38	1885–1929
Viena	90	1888–1928
Määrittelemätön alue Karjalassa	12	1881–1893
Yhteensä	335	1871–1929

Taulukko 2. Analysoitu proosamuotoinen kansanperinneaineisto.

3 Uskomustarinakortiston tyypit D11, D21, D245, D246, D271, D276, D281, D283, D284, D291, D611, D641, D651, D661, D671.

Lähdekriittisiä huomioita

Tutkimuksemme aineiston kohdalla on tärkeää muistaa, että aineistoa on vain harvoin tallennettu tilanteissa, joissa kertoja on varsinaisesti ollut loitsurituuaalitalanteessa ja tallentaja on sitä päässyt todistamaan. Aineisto ei siis kuvasta rituaalista tietoa ja käytäntöjä sellaisina kuin ne ihmisten arjessa ilmenivät (ks. esim. Issakainen 2012, 12; Wolf-Knuts 2020, 116). Niinpä ainakin proosamuotoista, rituaaleja kuvailevaa aineistoa onkin syytä lähestyä ennemminkin loitsuja ja taikoja käsittelevinä kommentaareina kuin suorina kuvauksina rituaaleista. Tällaisissa rituaalien kommentaareissa muistot ovat sekoittuneet yleisiin mielikuviin loitsurituuaaleista (Kohonen 2022, 31–33). Yleiset mielikuvat rakentuvat ihmisen mielessä erityisten skeemojen avulla. Skeemat ovat ihmismielen muistin yksi ominaisuus ja tapa varastoida, järjestää ja aktivoida aiempien kokemusten kautta saavutettua tietoa (esim. Eysenck 2015, 182–184). Aineistoja lukiessa tulee muistaa, että haastattelutilanne ja haastateltavan ja tallentajan välinen suhde on vaikuttanut siihen, mikälaista aineistoa on tallennettu (ks. esim. Stark-Arola 1998, 65–66). Lopputulokseen vaikuttaa haastattelijan ja haastatellun välinen dialogi, molempien ymmärrys aiheesta sekä heidän keskinäiset suhteensa (ks. esim. Kurki 2002, 29–39).

Proosa-aineistosta osa edustaa uskomustarinoita tietäjistä. Uskomustarinat ovat erityinen perinteenlaji, jossa narratiiviin liittyy jokin yliluonnollinen piirre, olento tai sen mukaista toimintaa (Jauhiainen 1999, 11–16). Arkistoihin tallennetut uskomustarinat ovat myös olleet kontekstissaan eläneitä tarinoita, ja siksi niillä on selkeitä eroja esimerkiksi kontekstin ulkopuolisille suunnattuihin, toimitettuihin tarinoihin. Uskomustarinoissa saatetaan jättää esimerkiksi mainitsematta joitain juonen kannalta olennaisia elementtejä, sillä kertoja on saattanut olettaa näiden elementtien olevan itsestään selviä kuulijalle tai ne ovat olleet sitä kertojalle itselleen. Toisaalta tarinan aukkoisuus tai epäselvyys saattaa johtua myös kerronnan esteettisistä keinoista – kertoja on halunnut tarkoituksella hämmentää – tai kenties tarinassa on ollut kertojalle itselleenkin epäselviä asioita. (Koski 2004, 97–98.) Uskomustarinoissa on myös tyyppillistä, että kertomusten yleisyys ja kollektiivisuus sekä

toisaalta myös niiden paikalliset värit ja henkilökohtaisuus limittyvät ja sekoittuvat toisiinsa. Yleiset, laajoillakin alueilla tunnetut kertomuspiirteet ja -motiivit ovat voineet saada paikallisia tai henkilökohtaisia merkityksiä kertojien omassa elämässä. Myös uskomustarinan kerrontatilanne ja kertojan kulloisetkin valinnat vaikuttavat siihen, minkälaiset henkilökohtaiset, paikalliset tai yleiset tulkinnat tarinassa korostuvat. (Ks. esim. Koski 2008, 273–274.)

Tietäjät ja loitsut aiemman tutkimuksen valossa

Aiemmassa tutkimuksessa tietäjä on vakiintunut käsitteeksi, joka kuvaa suomalaisia, karjalaisia ja inkeriläisiä rituaalispecialisteja. Käytössä olleita muita, yhteisön kannalta positiivisille toimijoille annettuja nimityksiä ovat olleet olleet muun muassa myrrysmies ja pösö, jumala tai maajumala. (Frog 2020, 51; Haavio 1967, 327–328; Kopponen 1976; Siikala 1992, 69, 72; Tarkka 2005, 83–84.) Tietäjän tehtäviin ovat kuuluneet elinkeinomagian harjoittaminen, siirtymäriittien, kuten häiden, toteutus ja tärkeimpänä osa-alueena parantaminen. Myös maaginen vahingoittaminen on kuulunut tietäjän osaamisalueeseen. Yhteisön kannalta haitallisina pidettyjä specialisteja on nimitetty noidiksi ja velhoiksi, mutta nimikkeet ovat joissakin tapauksissa kuvanneet myös tietäjiä (Frog 2019, 228, 231–232). Eri aikoina ja maantieteellisesti laajalla alueella toimineita tietäjiä on yhdistänyt loitsutuntemus, rituaaliteknologioiden käyttö sekä kyky siirtyä ekstaattiseen tietoisuuden tilaan, jota kutsuttiin tietäjän persoonallisen voiman eli luonnon nousuksi (Frog 2019, 333–337; Siikala 2002, 79).

Tietäjien ja loitsutradition tutkimus suomalaisessa folkloristiikassa sai alkunsa maantieteellis-historiallisen koulukunnan piirissä 1800-luvun lopulla (ks. Hästesko 1918; Karlsson 2022a, 6; Krohn J. 1894; Krohn K. 1901; 1915, 10–40). Aikansa folkloristisessa ja uskontotieteellisessä tutkimuksessa itämerensuomalaiset loitsut nähtiin eurooppalaisten verrokkiansa tavoin mekaanisesti vaikuttavina sanakaavoina, joiden teho perustui maagiseen sanan voimaan ja oikeaoppiseen toistoon (Siikala 1992, 62). Näkemyksen mukaan yhdenkin sanan puuttuminen johtaa

loitsun tehottomaksi jäämiseen (Hautala 1960, 21; ks. Piela 2010, 11). Muutos näkemykseen alkoi muotoutua 1980-luvulta lähtien Anna-Lee-na Siikalan ja Ulla Pielan tutkimusten myötä (Piela 1983; 2010; Siikala 1980; 1986a; 1986b, 1992; 2002). Siikala ja Piela toivat esiin niin sanottujen kommunikatiivisten loitsujen aseman tietäjien välineinä. Kommunikatiiviset loitsut eroavat mekaanisesti vaikuttavista niiden tavassa pyrkiä suoraan vuorovaikutukseen tuonpuoleisen toimijoiden kanssa. Lisäksi kommunikatiivisten loitsujen käyttö vaati esittäjältään riittävää persoonallista voimaa ja myyttistä tietoa. (Siikala 1992.) Vaikka jako mekaanisesti vaikuttaviin ja kommunikatiivisiin loitsuihin on karkea, on se vakiintunut tutkimuksessa käyttökelpoiseksi erotteluksi.

Tietäjän myyttinen tieto jäsentyy uskomustraditioon kiinnittyvän myyttisen tuonpuoleisen tuntemukseen (Siikala 1992, 43–44). Myyttinen tieto kertoo tuonpuoleisen topografiasta ja sen asujaimistosta, mutta ei ole sattumanvaraista ja ulkoa opeteltavaa. Sen sijaan tietäjän on liitettävä myyttistä maailmaa koskeva tietämys osaksi loitsureper-tuaariaan ja osattava hyödyntää tietoaan rituaalitalanteissa. (Siikala 1986, 189; 1992, 83–205.)

Tietäjän loitsuja on tutkimuksessa lähestytty pitkään salaisena tietona, jota specialisti ei voinut paljastaa ulkopuolisille tai loitsu saattoi menettää voimansa (ks. esim. Borenus 1904, 478; Frog 2019, 227–228 ja 243; Siikala 1992, 68 ja 75–76). Näkemys on perustunut paitsi runonkerääjien havaintoihin haastattelutilanteissa myös perinteen sisäisiin metakommentaareihin loitsutraditiosta. Vuonna 1872 A. A. Borenus kertoi tunnetun uhtualaisen tietäjän ja patvaskan Huotariini Kostjan jättäneen osan loitsusäkeistä lukematta (ks. Borenus 1904, 478):

Loitsurunojansa laulaessaan minulle hän tietäjain tavalla aina piti muutamia ”sanoja” (eli säkeitä) lopulla runoa itselleen, ettei loitsuvoima häneltä siirtyisi minulle.

Osa kerääjien tavoittelemista tietäjistä saattoi yksinkertaisesti paeta tai piiloutua loitsujen toivossa lähestyvää runonkerääjää, vaikkakin syyt voivat olla moninaisia (Siikala 2000, 268). Toisaalta on viitteitä siitä, että kokonaisenkaan loitsun luovuttaminen itseään nuoremmalle henkilölle

ei vaarantanut salaisen tiedon hallussa pysymistä, minkä vuoksi moni tietäjistä oli valmis paljastamaan loitsujansa itseään nuoremmalle kerääjälle (Frog 2019, 227–228).

Tietäjien loitsut toimivat niin sanotussa suljetussa piirissä: loitsut eivät olleet laajalle yleisölle ja arvioinnille avoimia, vaan käyttäjiensä omaisuutta. Lisäksi loitsuja määräitti muuntuvuus ja muokkautuvuus erilaisia rituaalitalanteita varten hyödynnettäväksi. (Frog 2019, 241–242; ks. myös Piela 1983.) Tietäjän kompetenssiin kuuluu hypoteesimme perusteella siis paitsi vahva luonto ja rituaalinen osaaminen, myös kyky nähdä loitsun vaiheet erilaisina sosiaalisina tilanteina.

Tietäjien käsitykset loitsuista

Loitsut olivat tietäjien toiminnan keskeinen väline. Folkloristi Anna-Leena Siikalan (1992) mukaan tietäjät kokivat loitsut reaaliaikaisina kohtaamisina tuonpuoleisen kanssa. Tässä alaluvussa käsittelemme sitä, kuinka tietäjien tietoa on mahdollista tulkita loitsujen implisiittisten piirteiden kautta. Implisiittisillä piirteillä tarkoitamme tässä tekstin epäsuoria merkityksenantoja, kuten tapoja puhutella oletettua tuonpuoleisen keskustelukumppania. Implisiittiset piirteet eroavat siten eksplisiittisistä eli suorista piirteistä, joita ovat esimerkiksi tuonpuoleisen toimijoiden nimeäminen hyväksi tai pahaksi. Tutkimusaineistomme spesialistiloitsut sisältävät lähinnä pelkän runomuotoisen loitsutekstin. Loitsuaineistoa tutkittaessa olemme näin ollen päätyneet analysoimaan loitsutekstien sisältämiä tietäjän esittämiä tuonpuoleisen toimijoiden puhutteluja.

Tietäjän kommunikointi empiirisen todellisuuden ulkopuolelle sijoituvien – tuonpuoleisten – hahmojen kanssa näyttää, että spesialistilta vaaditaan kykyä soveltaa erilaisia puheentapoja suhteessa rituaalin tilanteisiin ja puhuteltavaan toimijaan. (Agha 2004; 2005; 2007; Blommaert 2007; Karlsson 2021b; 2022b.) Seuraavassa esimerkissä tietäjä pyytää Neitsyt Mariaa apuun parannusrituaaliin. Loitsu ilmentää jo keskiajalta peräisin olevaa perinnettä Mariasta Armon Äitinä (ks. Kallio ja muut 2017, 219–220 ja 295–299):

Neiřyt-Muarie emońi
Rakař ait'i armollińi
Tule tänne tarviteřřa
Käy on tänne kuttuossa
Tätä huonuo hoituassańi
Kipijää pelařtuassańi
Joř joutuivat joven tuakše
Jouvu joven yl'itti
Vařta tuo tulleřřasi (SKVR I₄, 750.13–21.)

Puhujan asennoituminen Mariaan ilmenee sekä hyvittelevistä attribuu-teista, kuten "rakař ait'i armollińi" ja toisaalta siitä, mitä puhuteltavan toivotaan tekevän suhteessa puhujaan. Tässä tapauksessa Marialle esi-tettyä avunpyyntöä vahvistetaan niin sanotulla diskursiivisella perus-telulla: esittämällä syy pyynnölle ("tule tänne tarviteřsa / käy on tänne kuttuossa / tätä huonuo hoituassańi / kipijää pelařtuassańi). Tietäjä siis esittää pyynnön syyksi potilaan hädän ja tämän hyötymisen avusta. Myö-hemmin samassa loitsussa esiintyy tilanne, jossa puhuja kääsee taudin-aiheuttajaa tai tuskaa poistumaan potilaasta:

Mäne tuska tuonelah
Kipu kalmah katuo
Käsin piällä käytyöńi
řormin řuoriteltuńi
řie mäne pyynä piättömänä
Kaulattomana kanana
řiipuolla řiuvottele
Pakenehan nyt paha pahua
Pakene paha kot'ihis'
Luokše armahan emosi
Työkše valtavanhempař'
T'ie řie makřoih majař'
Keuhkoloihe kellariř'
řielä on hyvä ollakšeř' (SKVR I₄, 750.45–58.)

Aiempaan positiivisen ja loitsijan avustajiin lukeutuvan Neitsyt Marian sijaan nyt kyse on selvästi tietäjälle ja potilaalle negatiivisesta tuonpuoleisen toimijasta. Tekstin tasolla erot tulevat esiin halutun toiminnan suunnalla ja puhuteltavalle annetuilla attribuuteilla. Tuskaa ja pahaa kehoitetaan liikkumaan pois päin potilaasta, tämän asuinsijoille tuonpuoleiseen, ja tehdään siten ero myönteiseen avustajaan, jota pyydetään potilaan luo. Puhuteltavan määreet ovat vaihtuneet armon ja äitiyden kuvista päättömiin lintuihin, ja pahaa käsketään tekemään majansa emonsa maksaan ja keuhkoihin. Puhuteltavalle esitetään jälleen perustelu toiminnalle (”Šielä on hyvä ollakšeš”), mutta tällä kertaa perustelun tarkoitus ei ole loitsijan tai potilaan tarve, vaan negatiivisen toimijan vakuuttelu tämän omasta hyödyistä tuonpuoleisessa kotipaikassaan.

Näkemyksemme mukaan yllä esitellyt tietäjän kaksi erilaista tapaa puhutella myyttisiä hahmoja edustavat toisistaan eroavia rekistereitä. Rekisterillä tarkoitamme tässä sosiaalisesti muodostuvaa ja muuttuvaa puheen tapaa. Katsomme erilaisten rekisterien hallinnan olevan olennainen osa tietäjän osaamista. Olemme esittäneet tässä yhteydessä vain lyhyet esimerkit rekisterien käytöstä ja jättäneet pois esimerkin tilanteesta, jossa tietäjä puhuttelee toimijaa, joka ei ole selvästi positiivinen tai negatiivinen, kuten karhua. Olemme kuitenkin todenneet yllä käsiteltyjen rekisterien esiintyvän myös laajassa aineistossa, vaikka tilanpuute estää ilmiön tarkemman selvittämisen tässä yhteydessä. (Karlsson 2022b.)

Maallikoiden käsitykset loitsuista

Kun maallikko kertoo tietäjien rituaaleista, on tarina- ja muisteluaineistossa varsin tyypillistä, että kertoja mainitsee sanallisen loitsimisen hyvin ylimalkaisesti ja epämääräisesti jos ollenkaan. Tällaista ilmaista esimerkiksi toteamalla, että tietäjä lukee, käskee, sopottaa tai loitsii jotakin, mitä kertoja ei kenties ole kuullut tarkemmin.⁴ Toisinaan kertojat mainitsevat muistavansa joitain pätkiä tietäjän lukemasta loitsusta. Yk-

4 Esim. KRA Puolanka. Samuli Paulaharju 29232. 1916/1936; KRA Kaavi. K Teräsvuori 54. 1910; KRA Sakkola. A. Valve b163. 1910; KRA Virolahti. Arvo Pitkäpaasi b/13. 1922; KRA Puumala. Pekka Kalervo VK32:3. 1908.

sittäisistä säkeistä on usein vaikea sanoa, minkälaisesta loitsusta on ollut kyse,⁵ mutta joskus loitsutyyppejä on tunnistettavissa lyhyistäkin pätkistä. Fragmentaarisisista muisteluista voi päätellä esimerkiksi, että maallikot muistavat tietäjien loitsineen karkotussanoja⁶, avunpyyntösanoja⁷, syntysanoja⁸, kylvetyssanoja⁹ tai kysymys-vastausmuotoisia parannussanoja¹⁰. Esimerkiksi seuraavasta muistelutarinasta voi päätellä, että loitsuperformanssi kuvaa nostatetun harmin karkottamista.

Jos lehmän oli sattunut risu repimään, otaksui Vilhelmiina Venäläinen sen kostontyöksi. Silloin hän kusi sukkaansa, löi 3 kertaa lehmää selkään. Sitte teki hän pohjapäristä rompsun, ja otti 3 saunankiuaskiveä ja uuniluudan. Senjälkeen emäntä kiersi lehmän 2 kert. myötä- ja kerr. vastap. Lopuksi vei hän kivet tielle josta pahan luuli tulleen, kääntyi selin pahaan päin ja heitti palavan rompsun vas. olkansa yli ja lausui:

Tulen tungen noijan suuhun,
tervan... jne.

KRA Karttula. Jäntti, V. G. VK30:14. 1913.

Huomattava osa aineistosta, jossa maallikot kertovat tietäjien toimista, jättää sanallisen loitsimisen täysin mainitsematta. Tällaisetkin kertomukset ovat kuitenkin monimuotoinen joukko. Loitsumainintojen puuttuminen ei vaikuta silmiinpistävältä esimerkiksi sellaisissa kertomuksissa, joissa muutenkin kuvataan enemmän tietäjän persoonaa kuin ritualistisia toimia.¹¹ Sen sijaan edes epämääräistä mainintaa sanallisista loitsuista odottaisi aineistoesimerkeissä, joissa kertoja kuvailee tietäjän tekemää rituaalia, etenkin jos rituaalin on tarkoitus vaikuttaa johonkin suhteellisen isoon asiaan, kuten vakavaan tautiin. Esimerkiksi

5 Esim. ”Yheksät voiteet, kaheksat kahteet” KRA Kangaslampi. Lönnbohm, O. A. F. b)238. 1894.

6 Esim. KRA Karttula. Jäntti, V. G. VK30:14. 1913.

7 Esim. KRA Lapinlahti. Kaarle Krohn 14238. 1885; KRA Jyväskylä. Karjalainen, K. b)171. 1894.

8 Esim. KRA Karjala. Lauri Pääkkönen 687b–88. 1893.

9 Esim. KRA Säräisniemi. Paulaharju, S. b)6716. 1917.

10 Esim. KRA Kangaslampi. Lönnbohm O. A. F. b)303. 1894; KRA Sakkola. A. Valve b)144. 1910.

11 Esim. KRA Heinävesi. Lönnbohm O. A. F. b)878. 1894; KRA Sulkava. V. Tarkiainen b)812. 1900; KRA Kontiolahti. Antti Rytönen b)1039. 1895; KRA Uusikirkko. Samuli Paulaharju. b)778. 1903.

seuraavasta kertomuksesta loitsu puuttuu muutoin monivaiheisesta ja yksityiskohtaisesta rituaalikuvauksesta.

Tapaturmat talossa. Rupesi eläimiä kuolemaan. Lehmä ajanna sarvensa puien juuriin alle ja siihen kuoli tapaturmaisesti. Kuohari Aksel Oksman rupesi taikomaan Nuutilanmäellä Saamaskylässä. Otti toverikseen Holopaisen. Otti vasemman silmän, katkaisi pään ennen. Mäntiin Jouhtenisen lammen rannalle. Halkaisi veshaan, pani sen silmän sinne veshaan väliin. Kun lähettiin sano, jos mitä kuulet, elä kato jälelles. Sitte panetti lehmät navettaan kaikki. Lähettiin nurmikolle sileelle moalle, otti 3 seisvästä, sitoi peältä ristiin, syltä leveeks toisen peän likelle ristikkomoalle, turpeet seipäiden päälle sidottiin, että pysy matkassa Kannettiin seipäät ovelle turpeineen, niiden välistä laskettiin lehmät, ovenlaajuinen oli ristikko. Vietiin turpeet paikoilleen ja 3 nurkkaan pellavasiemeniä ja suolaja. Kolme leppästä naulaa, pistettiin turpeet kiini. Pihlajasta isketti, veänti pannan, joka sopi lehmän turpaan. Mäntiin otettiin lehmän peä, vietiin 3 tien haaraan, kaivettiin pää, turpa ylös näkyviin. Pani sen pihlaisen pannan peän turpaan. Otti taas 3 leppästä naulaa ja pani sen pannan väliin. Piti 3 perjantaina käydä niitä kiinnittämässä. Kai pani kirkon multaa hampaiden väliin. Sitte ei tullu eläimen vahinkoo.

KRA Kuopion pit. Lönnbohm, O. A. F. b)2838–9. 1894.¹²

Sanallisen loitsun puuttumiselle voi tässä ja vastaavissa aineistoesimerkeissä olla useita eri selityksiä. Yksi syy voi olla se, etteivät tietäjtkään aina käyttäneet loitsuja rituaaleissaan. Tietäjillä ja muilla taikojen spesialisteilla on joka tapauksessa ollut laaja repertuaari erilaisia taikoja, konsteja ja loitsuaiheita, joista he ovat valinneet kulloiseenkin tilanteeseen sopivimmat (Piela 1983; Piela 2006, 291–298).

12 Muita vastaavia esim. KRA Kiuruvesi. Kaarle Krohn 14665. 1885; KRA Kangaslampi. Lönnbohm, O. A. F. b)465. 1894; KRA Kiteenlahti. Lönnbohm, O. A. F. b)1330. 1894; KRA Kitee. Gerlander, H. b)1. 1903; KRA Polvijärvi. Frans Kärki b)78c. 1906; KRA Polvijärvi. Holmberg, U. b)461. 1909; KRA Lieksa. Lukkarinen, J. b)1260.1911; KRA Rukajärvi. Samuli Paulaharju 22401. 1916/1933; KRA Kangasniemi. Osk. Kuitunen b)858. 1926.

Toisaalta kuten ylempänä totesimme, kerronta- ja haastattelutilanne on myös vaikuttanut siihen, minkälainen teksti arkistoon päätyy tallennettavaksi eikä arkistotekstejä voi pitää rituaalien suorina kuvauksina. Voi olla, ettei haastateltava syystä tai toisesta ole halunnut kertoa kaikkea haastattelijalle. Toisinaan myös maallikkojen tietäjäkertomuksista voi päätellä, että loitsua olisi ollut enemmänkin mutta kertoja ei ole sitä kaikkea haastattelijalle sanonut.¹³ Kertoja on myös saattanut olettaa, että loitsu on niin itsestään selvä osa tietäjän rituaalikuvausta, ettei sitä tarvitse erikseen mainita. Uskomustarinoissa tällainen aukkoisuus on paikoin tyypillistä (Koski 2004, 97).

On myös periaatteessa mahdollista, että tietäjien loitsut olivat joissain yhteisöissä rituaaliväline, josta maallikot tiesivät vain vähän. Loitsut olivat tietäjien tiedon ytimessä, joten tarkempi tieto niistä ei oikeastaan edes kuulunut kelle tahansa tai sitten loitsuihin liittyvän tiedon saatettiin ajatella olevan paheksuttavaa, syntistä tai vaarallista (Siikala 1992, 75–76; Tarkka 2005, 41–42). Tietäjien tiedetään loitsineen myös hiljaa tai katseilta salassa, jotta kukaan muu ei kuulisi loitsusanoja (Siikala 1992, 69; Piela 2005; 2010, 47). Tietäjä saattoi salata läsnä olevalta potilaaltaan parannusrituaalin joitain osia tai tarkoituksellisesti kiinnittää potilaan huomiota rituaalin vähemmän tärkeisiin osiin (Issakainen 2012, 92). Jos loitsu on tietäjien rituaaleissa ollut toistuvasti salattu osio, ei siitä välttämättä ole tullut kovin tärkeää osaa siihen skemaattiseen yleiskäsitykseen, joka joillakuilla maallikoilla on ollut tietäjien rituaalitoimenpiteistä. Skeemojen tiedetään vaikuttavan muistikuviin, joten tällaisen skemaattisen piirteen puute voisi myös osaltaan selittää sitä, miksei kertoja ole muistanut tai maininnut loitsuja rituaalikuvaus-
saan (ks. Kohonen 2022, 31–33; 2023). On siis mahdollista, että jotkut maallikot eivät omasta näkökulmastaan nähneet loitsujen roolia rituaaleissa niin tärkeänä kuin se loitsijalle itselleen oli.

Aiemmat aiheen tutkijat ovat olleet selkeästi sillä kannalla, että loitsut ovat olleet varsin yleistä tietoa ja että niiden käyttäminen esimerkiksi parannustilanteissa on ollut tyypillistä toimintaa (esim. Siikala 1992, 68–69; Piela 2010, 46–47). Niin sanotut maallikkoloitsut ja -taiat olivatkin

13 Esim. KRA Jyväskylä. Karjalainen, K. b)171. 1894.

yleisempiä kuin tietäjien loitsutieto, joka oli syvällisempää ja spesifimpää. Maallikot eivät kuitenkaan osanneet juuri selittää loitsujensa toimivuutta, vaan heidän ymmärryksensä loitsuista oli varsin pinnallista (Siikala 2012, 77; Issakainen 2012, 36).

Maallikkojen loitsuja on pidetty pääsääntöisesti mekaanisesti vaikuttavana sanamagianana, jossa loitsija ei ota yhteyttä tuonpuoleiseen ja sen olentoihin vaan loitsun on ajateltu toimivan automaattisesti (Siikala 1992, 69; vrt. Karlsson 2022a). Tällaiset loitsut ovat usein myös lyhyitä ja vain muutaman säkeen mittaisia, kuten kaskea valmisteltaessa lausutut sanat ”Polta kivet, polta kannot / Heitä mulle musta multa”¹⁴ tai haavaa voideltaessa lausutut sanat ”Sisält kivuttomaks / päältä tuntumattomaks”¹⁵. Myös kristillisiä siunaussanoja tai etu- tai takaperin luettua Isä meidän -rukousta mainitaan käytetyn loitsujen tavoin.¹⁶

Toisaalta lyhyissä, suhteellisen yksinkertaisissa loitsureportaaseissa on myös mukana kommunikaatioon pyrkiviä sanoja tai syntysanoja, joita yleisesti pidetään enemmän tietäjien loitsuihin kuuluvina. Esimerkiksi seuraavassa, suhteellisen lyhyessä palohaavan loitsussa puhutellaan tulen isäntäväkeä:

Tulenvihat poistetaan siten, että puhutaan ja syletään kipeää paikkaa sekä loihdetaan:

Tulen isäntä, tulen emäntä

ota tuli tuskas, ota valkii vaivas

ota kivi kipus ota savu satas

keskellä kivuttomaks, alla aivan terveheks

piellä tuntumattomaks

KRA Korpiselkä. Ida Mikkonen 244. 1909.

Tästä, kuten myös monesta sellaisesta loitsusta, jossa säkeitä ei ole kirjoitettu muistiinpanoon kuin vain muutama rivi alusta, on tiukan mekaaninen–kommunikatiivinen-jaottelun kannalta vaikea sanoa, onko

14 KRA Nilsiä. Kaarle Krohn 13437. 1885. Variaatioita samasta: KRA Kitee. O. A. F. Lönnbohm 1319.1894; KRA Kitee. O. A. F. Lönnbohm 1380. 1894.

15 KRA Uusikirkko. Samuli Paulaharju 1046. 1903.

16 Esim. KRA Kaavi. Kaarle Krohn 12052. 1885; KRA Kuusamo. G. Laitinen 186. 1886.

kyse ollut yleisemmästä loitsusta vai tietäjien erikoistiedosta. Toisaalta loitsu on kommunikoiava, mutta toisaalta sen esitysohjeet ovat yksinkertaiset, säikeitä ei ole kovin montaa muistettavaksi ja loppuosa loitsusta koostuu muutenkin paranemista kuvailevista loitsusanoista, joita on käytetty myös yleisemmin. Kommunikoivista sanoista huolimatta on myös mahdollista, että maallikko on silti käsittänyt loitsun mekaanisesti toimivana enemmän kuin keskusteluna tuonpuoleisen kanssa (Kohonen 2023, 48–53).

Proosamuotoinen aineisto tietäjien ja maallikoiden rituaaleista ilmentää variaatioita niissä tavoissa, joilla loitsutraditiosta on kerrottu ja loitsut yleisesti koettu. Maallikoiden käsitys loitsuista on ollut paljon pinnallisempi kuin specialistien käsitys. Tämä näkyy muun muassa maallikkojen loitsujen yksinkertaisuutena mutta myös maallikkojen kuvauksissa tietäjien rituaalitoiminnasta.

Tietäjien käsitykset luonnosta

Tietäjien luontoa ja sen nostoa koskevia metakommentteja esiintyy runoaineistoissa varsin vähäisissä määrin. Ylipäätään luonnon nostatus teemana esiintyy SKVR-tietokannan haussa aineiston rajauksemme mukaan etsittynä vain 49 osumassa. Kun loitsuja on tässä luvussa tarkastelemillamme perinnealueilla tallennettu vuodesta 1870 eteenpäin SKVR-teokseen lähes 16 000 kappaletta, on kyseessä häviävän pieni määrä. Luonnon nostatus -teeman todellisen määrän hahmotusta vaikeuttaa kuitenkin SKVR:ssä käytetty luokitusjärjestelmä, joka ei aineiston luonteesta johtuen toimi täydellisesti yksittäistä teemaa haun avulla etsittäessä. Esimerkiksi seuraava loitsu on kategorisoitu tietokannassa kerskauksiin ja varauksiin sekä Tuonelassa käyntiin, mutta se sivuaa myös luonnon nostamista rituaaliin valmistauduttaessa:

Parannuskapineita kuin lähtee metsästä hakemaan, niin kiertää rauvalla itsensä ja sittä menee metsään ja kuin tulee sille paikalle, josta meinaa ottaa niitä aineita, niin vuolee hopejaa maahan ja lukee että:

Läksin Tuonelta oraista
Manalalta vääntijäistä
Rikkausi reki runolta
Jalas taittu lausehilta
Pajut patviset pakahtu
Veitikän veräjän suussa
Ahin aijan keäntimessä
Sittä otetaan ne otokset ja jos otetaan useammasta paikasta, niin
joka paikassa tehään samoin. Vaan sittä kuin on kaikki saatu, niin
sittä lähtee niitten kanssa parannuspaikalle ja sanoo karaistulla
luonnolla, että:
Tuli suustani tulevi
Kekälehet kieleltäni
Sillä poltan noiijan nuolet
Taitan tietäjän teräkset
(SKVR I₁, 368.)

Tutkimusaineistossamme luonnon nostatus toimii lähes kokonaan yhteyksissä, joissa tietäjä nostaa tai vahvistaa oman luontonsa esimerkiksi ukkosen avulla:

Haltie nousee. Kun keväällä ensikertaa kuulee ukkosen jyrinää, niin pitää omien jalkojen alta ottaa multaa, ja, paikalta liikahtamatta, panee mullat pääsä päälle ja sanoo:
Noin luonto lovesta nouskoon
Haonalta haltiani
Kuin nousee Jumalan ilma
(SKVR I₄, 10.)

Kyseinen oman luonnon tai haltijan nosto on tyypillistä nimenomaan pohjoisille alueille, siinä missä Inkerissä luonnon nostatus kohdistui potilaaseen tai tietäjän myyttiseen avustajaan eikä specialistiin itseensä. Anna-Leena Siikala (1992, 214–215) katsoo syyn piilevän siinä, että tietäjän haltioituminen oli tärkeää pohjoisilla alueilla, kuten Vienassa. Lisäksi syynä voivat olla mahdolliset luonnon ja haltijan käsitteiden tul-

kintaerot. Eteläinen näkemys luonnon nostamisesta esiintyy aineistosamme joissakin eteläkarjalaisissa toisinoissa¹⁷ sekä yhdessä Raja- ja Pohjois-Karjalan loitsussa¹⁸.

Alueesta ja loitsun esittäjästä riippumatta runojen käsitys luonnon olinpaikasta liittyy maanalisuuteen tai veteen. Luonto nostetaan haon tai vesihaon eli maatuneen tai vettyneen tukin alta. Myös kiteytynyt formula ”nouse luontoni lovesta” on aineistossa yleinen: luonto nousee kolosta tai horroksen kaltaisesta tilasta. Toisaalta kivi ja puu rinnastuvat myös myyttisiin, tuonpuoleisiin paikallisuuksiin. (Siikala 1992, 223–224.) Luontoa saatetaan nostaa myös virtavaan veteen kytköksissä olevissa paikoissa:

Vesikivellä, kosen peällä kylvetettäessä:
Nouse, luontoni, lovesta,
Havon alta, haltijani,
Havon alta hattu peässä,
Kiven alta kinnas keässä!
(SKVR I₄, 526.1–4.)

Maallikoiden käsitykset luonnosta

Toisin kuin loitsua luonnon nostatusta ei varsinaisesti pysty salaamaan rituaalin muilta osanottajilta tai todistajilta. Siksi on jälleen mielenkiintoista pohtia, miksi luonnon nostatusta mainitaan proosamuotoisissa rituaalikuvauksissa varsin harvoin. Loitsijan luonnosta ja sen nostatuksesta on toki enemmän proosamuotoista aineistoa tyyppien D11 (tietäjäksi tuleminen) ja D21 (tietäjän käyttäytyminen – lankeaa loveen, haltioituu) mukaisissa uskomuksissa, mutta näitäkään aineistoja ei käyttämälämme maantieteellisellä ja ajallisella rajauksella ole paljoa.¹⁹ Tietäjän luonnosta, sen nostatuksesta tai loitsun lukemisesta innostuneena tai

17 SKVR XIII₁, 8430, 8431, 8474, 8477, 9391, 9343, 9350, 9857; XIII₄, 12747.

18 VII₅ loitsut, 4935.

19 Luonnon nostatuksesta kertovaa aineistoa on tallennettu enemmän 1930-luvulla eli tämän luvun aikarajauksen jälkeisellä ajalla.

vihaisena on mainintoja viidessätoista tämän aineistokorpuksen proosamuotoisessa kuvauksessa, jotka on tallennettu jonkinlaiselta loitsuihin erikoistuneelta ihmiseltä²⁰. Tässä aineistokorpuksessa maallikkojen omien loitsujen ja rituaalien kuvauksissa ei ole mainintoja luonnon nostatuksesta tai erityisen vimmaisesta tavasta lukea loitsuja. On oletettavaa, ettei tällaista maallikkotaioilta odotettukaan, olihan kyky luonnon nostatukseen selkeästi tietäjän merkki.

Joissain aineistoesimerkeissä mainitaan, että tietäjän kova luonto ja sen nostattaminen loitsutilanteissa ovat yleistä tietoa.²¹ Maallikkokerhot ja viittaavatkin loitsijan luontoon ja sen nostatukseen erityisesti kuvaillessaan yleisesti tietäjän ulkoista olemusta tämän loitsiessa²² sekä kertoessaan, kuinka ihminen voisi omaa luontoaan kovettaa²³. Tiettyyn tarkoitukseen tehtyjen rituaalien kuvauksissa luonto ja nostatus jäävät kuitenkin usein pois kertomuksesta. Jonkinlaista viittausta tietäjän halituumiseen voi joidenkin maallikoiden kertomuksista päätellä silloin, kun kertoja mainitsee tietäjän loitsivan tai katsovan vihaisesti²⁴, tai jos kertoja antaa ymmärtää, että loitsimiseen tarvitaan poikkeuksellinen henkilö, esimerkiksi poikkeuksellisen mahtava tai rohkea²⁵.

Vihainen tai innokas loitsiminen liittyy joissain aineistoesimerkeissä potilaan säikäyttämiseen. Säikäyttämistä on myös pidetty joidenkin tautien parannuskeinona²⁶ (ks. esim. Hakamies 1983, 278), vaikka yleisemmin säikähtäminen liitettiin taudin alkuperään (esim. Honko 1960, 67 ja 71–72). Tässä aineistokorpuksessa säikäytys liittyy erityisesti tarttuneen kalman ja mielen sairauksien parantamiseen sekä synnytysten helpottamiseen mutta ei esimerkiksi hammastautien tai eläinten tekemien

20 Esim. KRA Kiimasjärvi. H. Meriläinen II 64. 1888; KRA Pistojärvi. H. Meriläinen II 319. 1888; KRA Vienan Karjala (Suopass.). H. Meriläinen II 1271. 1889; KRA Vienan Karjala (Suopass.). H. Meriläinen II 1269. 1889; KRA Vuokkiniemi. Marttini, I. 253. 1900; KRA Pudasjärvi. Samuli Paulaharju 22486-7. 1917/1933; KRA Vuonninen. Samuli Paulaharju 22416. 1922/1933.

21 KRA Vuokkiniemi. I. Marttini b) 1041. 1911; KRA Vuokkiniemi. I. Marttini b) 1042. 1911.

22 Esim. KRA Kangasniemi. H. Laitinen b) 45. 1865; KRA Savo ja Karjala. Henrik Laitinen b) 4) 77. 1865; KRA Savo. Teräsvoori, K. 47. 1910; KRA Uusikirkko. Paulaharju, S. b) 1574. 1904.

23 Esim. KRA Nilsiä. Kaarle Krohn 13970. 1885; KRA Pielavesi. Kokkonen, Aapeli. b) 144. 1917.

24 KRA Tohmajärvi. Hakulinen, J. H. b) 358. 1889.

25 KRA Karjala. Lauri Pääkkönen 684. 1893; KRA Puolanka. Samuli ja Jenny Paulaharju 16527. 1916/1932; KRA Kangasniemi. Kuitunen, Osk. 1080a. 1927.

26 Esim. KRA Sotkamo. H. Meriläinen I 258. 1880; KRA Uhtua. H. Meriläinen 2228. 1894; KRA Kangasniemi. Oskari Kuitunen b) 19. 1911; KRA Pudasjärvi. Samuli ja Jenny Paulaharju 19670. 1917/1932.

haavojen parantamiseen. Yleisesti ottaen tietäjän luonnon nostatus ja potilaan säikäyttäminen olivat loitsurituuaalin eri vaiheita. Muutamassa aineistoesimerkissä vihainen loitsiminen tai karjuminen ja potilaan säikäytys liittyvät kuitenkin yhteen, kuten seuraavassa katkelmassa, joka on osa pidempää rituaalikuvausta.

[– –] sittä annetaan vettä sille sairaalle sanotaan hyvin innostuneena niin että oikeen säikähtää lapsivaimo että

Vaka vanha Väinämöinen

tietäjä ijänikuinen

tuo jne...

KRA Kiimasjärvi. H. Meriläinen II 64. 1888.

Kyseinen synnytystä helpottava rituaalikuvaus on kokonaisuudessaan sen verran monivaiheinen, että voidaan olettaa kertojan olleen jonkinlainen spesialisoitunut loitsija, vaikka tämä olisi erikoistunut vain synnytystaikoihin. Esimerkki ei edusta enemmistöä säikäyttämistä käsittelevistä aineistoista ainakaan tämän tutkimuksen korpuksessa, mutta se herättelee pohtimaan, ovatko jotkut loitsijat mahdollisesti yrittäneet salata luonnon nostatusta peittelemällä sen säikäyttämistarkoitukseen. Tällöin maallikkopotilaat ovat saattaneet kiinnittää huomionsa ennemminkin omaan säikähdysreaktioonsa kuin tietäjän tekniikoihin. Toisaalta on myös mahdollista, että kertoja on vain ymmärtänyt väärin loitsijan innostumisen tarkoitusperät. Aineistokorpuksessamme ei ole potilaina toimineiden muisteluista siitä, kun heitä on hoidettu säikäyttämällä, joten asiaa ei pysty tämän enempää arvioimaan tämän tutkimuksen puitteissa.

Yksi syy tietäjien luonnonnostatusviittausten vähäisyyteen voivat olla aineiston yleiset arkistointi- ja luettelointitavat, joissa on suosittu aina yhden perinnetiedon kirjaamista omaksi yksikökseen (uskomustarinoiden luetteloinnin ongelmista ks. myös Koski 2004). Näin ollen samastakin haastattelusta on todennäköisesti syntynyt useita arkistoyksiköitä, ja vaikka sama haastateltu olisikin omasta mielestään kertonut samassa yhteydessä tietäjän luonnon nostatuksesta ja tämän rituaalikeinoista, on nämä arkistossa luetteloitu eri yksiköiksi.

On kuitenkin myös todennäköistä, että vaikka tietäjän kova luonto ja sen nostatus olisivat olleet yleistä tietoa joissain yhteisöissä, ne eivät ole olleet sitä kaikkialla. Huomiot vihaisena loitsivista tietäjistä ovat saattaneet sekoittaa rituaalin muihin osiin, esimerkiksi säikäyttämiseen, jos tietäjän toimet eivät ole olleet yhteisössä tai tietyille yksilöille kovin tuttuja entuudestaan. Myös esimerkiksi maininnat siitä, että tietäjät ovat usein syntyneet hammas suussa²⁷, ovat joillekuille saattaneet olla merkkejä syntyjään kovasta luonnosta ja joillekuille tällainen huomio merkitsee vain poikkeuksellista lasta, josta tulee poikkeuksellinen aikuinen.

Käytännön rituaalitoiminnot

Loitsurituuaali muodostuu harvoin pelkästä loitsusta, oli kyse sitten maallikon tai tietäjän rituaalista. Loitsun ohella rituaaleissa on myös käytännön ja materian ulottuvuudet. Kuvauksia näistä on erityisesti proosamuotoisessa aineistossa mutta jonkin verran myös loitsujen metateksteissä. Tässä luvussa keskitymme vielä loitsurituuaalien käytännön ulottuvuuteen (suomalais-karjalaisen loitsuperinteen taikaesineistä ks. Hukantaival tässä teoksessa).

Rituaaliset käytännöt ja toiminnot ovat suurimmilta osin samankaltaisia sekä tietäjien että maallikoiden rituaaleissa, joten käsittelemme niitä nyt yhdessä. Yleisimpiä käytännön rituaalitoimintoja ovat asioiden toistaminen kolmesti, myötä- ja vastapäivään kiertäminen sekä sama vaikuttaa samaan -periaatteen eli kaltaisuusajattelun hyödyntäminen rituaalissa. Erilaiset toiminnot korostuvat toki eri tavoin eri rituaalitupeissa. Esimerkiksi sairaan voitelu on oleellinen osa monia parannusrituaaleja, kun taas metsästys- ja kalastustaioissa välineisiin tehtävä manipulointi korostuu.

Kolmesti toistaminen liittyy sekä jonkin tietyn toiminnon toistamiseen että jonkin aineisosan lisäämiseen taikaan kolme kertaa tai kolmesta eri lähteestä. Rituaaleissa täytyy esimerkiksi lausua loitsu kolme

27 Esim. KRA Kitee. Lönnbohm, O. A. F. b)1660. 1894; KRA Uusikirkko. Samuli Paulaharju 915. 1903; KRA Kiihtelysvaara. Väinö Puustinen 240.1906; KRA Nilsiä. O. A. F. Lönnbohm 3418. 1916–17.

kertaa²⁸, sylkeä kolmesti²⁹ tai painella kipeää paikkaa kolmesti³⁰. Lääkkeessä tai voiteessa saatetaan käyttää suolaa kolmesta talosta³¹, tai kipeää hammasta tulee painaa kolmella säleellä, jotka on otettu ukkosen kaatamasta puusta³². Vastaavanlaisia esimerkkejä on tietäjien kertomissa aineistoissa, maallikoiden kuvauksissa tietäjien rituaaleista sekä maallikoiden omien taikojen kuvauksissa. Aineistoissa, jotka ovat luultavimmin tietäjiltä ja muilta rituaalispesialisteilta tallennettuja, luku kolme esiintyy myös maagisissa ja haastavissa ellei mahdottomissa yhdistelmissä. Tällaisia yhdistelmiä ovat esimerkiksi kuvaukset, joissa kolmevuotinen jää toimii palohaavan parannuksessa³³ tai joissa kolmeöisen orpolapsen vasemmasta kainalosta otettu nahkapala toimii verenvuodon tukkimisessa, jos mikään muu ei meinaa toimia³⁴.

Luku kolme liittyy magiaan, taikomiseen ja rituaaleihin eri puolilla maailmaa (ks. esim. Lease 1919; Dundes 1968), ja sen merkityksiä on tarkasteltu myös suomalais-karjalaisessa taikaperinteessä (ks. esim. Piela 2001, 64; Issakainen 2012, 152–153; Kohonen 2023, 56–58). Myöskin asioiden symbolinen toistaminen on ylikulttuurisesti yleistä erilaisissa rituaalikonteksteissa (ks. esim. Boyer & Liénard 2006; Legare & Souza 2012). Luku kolme ja erilaiset toistot liittyvät usein rituaalin vaikuttavuuden vahvistamiseen ja varmistamiseen (esim. Piela 2001, 64; Legare & Souza 2012). Viitasaarelaisen Mikko Koljosen taikoja tarkastellut Tenka Issakainen on kuitenkin huomioinut, että samakin taikoja on saattanut ymmärtää maagisten lukujen ja toistojen merkityksen eri tavoin erilaisissa yhteyksissä. Joissain tilanteissa esimerkiksi lääkkeen kolmenlaisilla ainesosilla on saatettu varmistaa, että edes jokin näistä olisi tehokas, ja joissain tilanteissa luvulle kolme annetaan erityisiä maagisia merkityksiä. (Issakainen 2012, 152.) Suomalalais-karjalaisten loitsurituualiin kentällä erilaiset kolmesti toistamiseen liittyneet käsitykset eivät siis ole eriytyneet tarkasti tai sulkeneet toisiaan pois vaan niillä on ollut tilaa

28 Esim. KRA Joroinen. Aleks Rytkönen 98. 1888; KRA Kaavi. M. Nurmio 2887. 1894; KRA Uusikirkko. Samuli Paulaharju 1046. 1903.

29 Esim. KRA Kuolemajärvi. Saari, O. VK85:6. 1890; KRA Kangasniemi. Osk. Kuitunen b)858. 1926.

30 Esim. KRA Kangaslampi. Lönnbohm, O. A. F. b) 303. 1894; KRA Maaninka. Ahti Rytkönen b)742. 1929.

31 KRA Iisalmi. Kaarle Krohn 14221. 1885.

32 Esim. KRA Liperi. Holmberg, U. b)544. 1909.

33 Esim. KRA Vienan Karjala. H. Meriläinen 2089. 1894; KRA Vienan Karjala. H. Meriläinen 2140. 1894.

34 KRA Vienan Karjala (Suopass.). H. Meriläinen II 1271. 1889. Vrt. SKVR 14 126.

elää rinnakkain ja sekaisin eri ihmisten ja ryhmien – niin tietäjien kuin maallikoidenkin – parissa tai jopa yksittäisen ihmisen ajatuksissa.

Rituaalin kannalta oleellisen paikan, esimerkiksi häätalon, kaskiviljelmän tai kalalammen, kiertäminen kolmesti on aineistossa yleistä. Kiertämiseen liittyy usein myös ohje siitä, että paikka täytyy kiertää kahdesti myötäpäivään ja kerran vastapäivään. Kolmesti toistot ja myötä- ja vastapäivään kiertäminen yhdistyvätkin esimerkiksi seuraavassa esimerkissä, jonka on kertonut lauluista ja loitsuista tunnettu Anni Lehtonen.

Kirot

Ihminen, joka on oikein kiroissa, toisen ihmisen kiroissa kun on niin pujotetaan umpipuun rososta läpi. Umpipuun roso on puuhun kasvanut ehjä reikä, puuta joka puolella. Tietäjä pujottaa ki-roissa olevan, ja alatsi siinä pitää sairaan olla, aivan alatsi, ja puukko hampaissa, että paremmin lähtlöö pois liika, veitsi kun on niin ei mikään tartu. Ja visapää veitsi se pitää olla.

Kolme kertaa tietäjä pujottaa sairaan roson lävitse, kaksi kertaa myötäpäivään ja kolmannen kerran takaisin ja sanoo:

Tuonne kirvotan kirot,
paavutan pahat sanat,
alla mustien mutien,
liikkumattomien likojen.

Kolme kertaa tietäjä tämän loatii, ja sitten lähetään pois, ja tietäjä tekee ristin puukolla askeleeseensa, kun takaperin kulkoo kolme aselta. Sitten ei enää soa katsoa jälelläh, ei katsota jälelläh. Ei tietäjä sano silloin mitänä. Silloin on velka maksettu. Ja kirot menevät nousemattomalle tilalle, moan alla.

KRA Vuonninen. Samuli ja Jenny Paulaharju 19674. 1916/1932.

Myötä- ja vastapäivään kiertäminen liittyy kierrettävän asian haltuun ottamiseen tai suojeluun (ks. esim. Issakainen 2012, 181). Suojelumerkitys korostuu erityisesti tietäjien taioissa, esimerkiksi karjalaisissa hää-

rituaaleissa, joissa häitä suojaava tietäjä kiertää häätaloa tai hääparia³⁵, mutta sitä esiintyy myös esimerkiksi synnytystaioissa, joita on saattanut tehdä joku muukin kuin tietäjä³⁶. Haltuunottotarkoitusta esiintyy niin tietäjien kuin maallikoidenkin taioissa. Tässä aineistossa ne korostuvat erityisesti elinkeinotaioissa³⁷ sekä maallikoiden kertomuksissa tietäjien parannusrituaaleista³⁸. Myöskin yllä olevassa esimerkissä kirojen poistosta voidaan tulkita, että myötä- ja vastapäivään kiertäminen liittyvät sairaan kehon ja tähän asettuneiden kirojen hallitsemiseen. Kiertosuunnat myötä- ja vastapäivään linkittyvät ajatuksiin siitä, että rituaali vaikuttaa niin tämänilmaiseen kuin tuonpuoleiseenkin maailmaan ja näiden olentoihin: myötäpäivään kiertäminen koskettaa tämänilmaisia olentoja, vastapäivään kiertäminen taas tuonpuoleisia (ks. esim. Piela 2001, 64–65). Joissain tietäjiltä tallennetuissa aineistoesimerkeissä kerrotaan myös, että kiertosuunta myötäpäivään viittaa hyvään lykkyy.³⁹

Suomalais-karjalaisissa loitsuritualeissa – erityisesti parannustaioissa – on tunnettu ajatus, että vaiva lähtee sillä, millä se on tullutkin (Piela 2001, 55 ja 64; Piela 2006, 294; Kohonen 2021, 192–193; Kohonen 2023, 53–56). Tällainen maaginen kaltaisuusajattelu on vaikuttanut myös muunlaisissa taioissa ja loitsuritualeissa, esimerkiksi metsästystaioissa⁴⁰ ja taioissa, joilla estetään kotieläimiä karkaamasta⁴¹ (ks. myös Issakainen 2012, 128–130). Kaltaisuusperiaatteen mukaisia käytännön rituaalitoimintoja ovat käyttäneet niin tietäjät⁴² kuin maallikotkin⁴³, ja maallikot ovat myös tunnistaneet tämän keinon tietäjien keinoksi⁴⁴.

Joistakin taikakuvauksista on kuitenkin vaikea sanoa, onko kaltaisuusperiaatteelta vaikuttava keino lopulta kuitenkin palautunut maagiseen

35 Esim. KRA Vuokkiniemi. I. Marttini b)812. 1903.

36 Esim. KRA Iisalmi. Kaarle Krohn 14221. 1885; KRA Kuhmo. Samuli Paulaharju 6713. 1917.

37 Esim. KRA Rautavaara. Kaarle Krohn 10649. 1885; KRA Kangaslampi. Lönnbohm, O. A. F. b) 240. 1894; KRA Kontokki. H. Meriläinen II 2226. 1894.

38 Esim. KRA Sakkola. A. Valve b163. 1910.

39 KRA Vuokkiniemi. I. Marttini b) 1095. 1911. Ks. myös KRA Kuhmo. Samuli ja Jenny Paulaharju 16529. 1916/1932.

40 Esim. KRA Juuka. Kaarle Krohn 11454. 1885.

41 Esim. KRA Uukuniemi. I. Marttini b)1457. 1915.

42 Esim. KRA Kangasniemi. E. Lång 110. 1889; KRA Suistamo. A. Valve b205. 1910; KRA Kianta. Samuli Paulaharju 6249. 1917.

43 Esim. KRA Uusikirkko. Paulaharju, S. b)1196. 1903; KRA Uusikirkko. Samuli Paulaharju 1046. 1903.

44 Esim. KRA Karjala. Lauri Pääkkönen 684. 1893; KRA Maaninka. Ahti Rytkönen b)742. 1929.

kaltaisuusajatteluun vai onko keinoa perusteltu jollakin muulla tavalla. Esimerkiksi palohaavoja parannettaessa on ollut varsin tyypillistä sekoittaa parantavaan voiteeseen tuhkaa.⁴⁵ Tuhka toki edustaa palohaavan aiheuttanutta tulta, mutta tuhkan ja rasvan sekoituksesta tulee myös lipeää, jota käytetään desinfiiovissa saippuoissa (ks. esim. Naakka-Korhonen 1997, 216; Piela 2003, 315; Kohonen 2023, 54–55). Tällaisten käytännön ritualististen keinojen tulkinta onkin voinut vaihdella ennemmin yksilö- ja tapauskohtaisesti kuin spesialistien ja maallikoiden välillä.

Loitsurituaalin käytäntöihin kuuluu myös tila, jossa rituaali suoritetaan. Ulla Piela on todennut, että (tietäjä-)parantaja luo loitsullaan rituaalisen tilan itsensä ja potilaan välille (Piela 2005, 18–21). Sinänsä rituaalitila voi siis olla missä tahansa, missä rituaali suoritetaan. Myös toki rituaalin tarkoitus voi määrittää tilaa: jos tarkoituksena on turvata kasken turvallisuus tai kalaonni, on luontevaa, että rituaali suoritetaan kaskettavalla alueella tai sen veden äärellä, josta kalaa toivotaan.

Käyttämässämme aineistossa rituaalitila mainitaan yleisimmin erilaisissa parannustarkoituksissa, ja usein kyse on näissä esimerkeissä saunasta⁴⁶. Saunaa pidettiin rajatilana tämän- ja tuonilmaisen välillä, pyhänä tilana (ks. esim. Hakamies 1983, 275–276; Piela 2001, 53–54). Toisinaan parannustilana mainitaan myös esimerkiksi metsä (erityisesti tapauksissa, joissa on ajateltu taudin tulleen metsästä⁴⁷, ks. myös Piela 2005, 22) tai huone, jota on muutettu kolme kertaa (synnytystaiouissa)⁴⁸.

Maininnat juuri tietyistä rituaalituloista painottuvat tässä aineistossa kertomuksiin, joissa maallikot kertovat tietäjien rituaaleista. Muutamissa esimerkeissä tietäjäksi oletettu kertoja mainitsee, että rituaali suoritetaan erityistilassa⁴⁹, mutta maallikkojen omien taikojen kuvauksissa erityiseen rituaalitilaan ei juurikaan kiinnitetä huomiota. Ulla Piela huomauttaa, että (parannus)rituaalin suorittaminen saunassa, poissa ulkopuolisten katseilta, voi viitata myös rituaalin salaamistarpeeseen (Piela 2005, 25). Mainintoja maallikkotaikojen erityistiloista ei siis ole mahdol-

45 Esim. KRA Maaninka. Väisänen, M. VK 113:5. 1888; KRA Suomussalmi. Antti Komulainen 62. 1893.

46 Esim. KRA Kainuu. J. Mustakallio 326. 1881; KRA Jyväskylä. Karjalainen, K. b) 171. 1894; KRA Korpiselkä. Iivo Härkönen 211. 1900; KRA Maaninka. Ahti Rytönen b)7. 1923.

47 Esim. KRA Kitee. Gerlander, H. b) 1. 1903.

48 Esim. KRA Kouta. H. Meriläinen II 1104. 1889.

49 KRA Kiimasjärvi. H. Meriläinen II 64. 1888; KRA Vienan Karjala (Muu.). H. Meriläinen II 1300. 1889.

lisesti juuri siksi, että niitä ei koettu niin salattavina kuin tietäjien rituaalit. Toisaalta erityinen rituaalilla on saatettu yhdistää voimakkaampiin loitsurituualeihin, jotka olivat nimenomaan tietäjien toimittamia.

Yhteenveto

Loitsujen, luontokäsitysten ja käytännön ritualististen toimien analyysissä paljastuu tulkintojen varioivuus. Loitsuspesialistien, useimmiten tietäjien, tietous aiheesta on ollut syvällisempää kuin maallikoiden, kuten jo aikaisemmasta aiheen tutkimuksesta on käynyt ilmi. Tietäjillä on ollut yksityiskohtaista tietoa siitä, kuinka loitsukontekstissa lähestytään tuonpuoleisia olentoja ja kuinka näitä puhutellaan, sekä tietoutta oman henkilökohtaisen voimansa, luontonsa, ominaisuuksista. Tällainen tietäjien tietous ilmenee implisiittisesti loitsuteksteistä, joita tietäjiltä on tallennettu.

Maallikoiden tietous loitsurituualeista on ollut vähäisempää ja pinnallisempaa. Aiemmassa tutkimuksessa on huomioitu, kuinka maallikoiden omat loitsut ovat yksinkertaisempia kuin tietäjien loitsut. Sama näkyy myös tässä tutkimuksessa käyttämässämme aineistossa. Tutkimuksessa kiinnitimme huomiota myös siihen, kuinka maallikot ovat tulkinneet tietäjien loitsurituualiin eri piirteitä, ja myös näissä tarkastelukohdissa käy selvästi ilmi, että maallikoiden käsitys tietäjien loitsurituualeista on suhteellisen yksinkertaistava. Maallikot eivät kertomuksissaan ilmennä juurikaan eriteltyä tietoa tietäjien loitsujen sisällöistä tai luonnon nostatuksesta. Isossa osassa aineistoa maininnat näistä puuttuvat kokonaan.

Tutkimusaineiston haasteellisuuden – esimerkiksi vähäisten kontekstietojen – vuoksi on toisinaan vaikeaa sanoa, johtuvatko loitsu- ja luontomainintojen puuttumiset aineiston keruu- ja tallennustavoista vai kertojen tietämättömydestä. Oletettavaa on, että molemmilla on osuutta asiaan, mutta yksittäisistä esimerkeistä on vaikea osoittaa, kumpi syy painottuu. Todennäköisesti osa aineistomme maallikkokertojista on ollut suhteellisen tietämätön tietäjien loitsuista tai luonnonnostatuksesta,

mutta tuskin kaikki heistä, jotka ovat jättäneet nämä mainitsematta kertomuksissaan.

Varioivia tulkintoja on ollut myös eri yhteisöjen ja eri yksilöiden välillä, ja osittain tulkinnat ovat olleet myös ristiriitaisia keskenään. Tämä on kansanomaisille uskomuksille tyypillistä. Vaikka suomalais-karjalaisessa loitsutraditiossa onkin omat rituaalispecialistinsa, tietäjät, ei näiden auktoriteetti ollut samanlaista uskonnollisen yleisopettajan auktoriteettia kuin esimerkiksi kristillisillä papeilla. Tietäjien specialisoitunut tieto kuului ennen kaikkea heille itselleen, eikä sitä tarvinnut opettaa maallikoille. Näin ollen maallikot ovat todennäköisesti oppineet tietonsa tietäjien tavoista lähinnä heitä seuraamalla ja toisten kertomuksia kuuntelemalla, kukin omia tulkintojaan tehden. Joitakin piirteitä loitsurituualeistaan tietäjä on pyrkinyt salaamaan, ja näistä maallikoiden käsitykset ovatkin olleet varsin varioivia. Jotkin piirteet taas ovat olleet maallikoille näkyvämpiä – esimerkiksi käytännön ritualistiset toiminnot – ja tulkinnat näistä ovatkin olleet yhtenäisempiä maallikoiden ja specialistien kesken.

Tässä tutkimuksessa esitetyt huomiot ja havainnot monipuolistavat käsitystä tietäjien ja maallikoiden loitsu- ja rituaalikäsitysten suhteista. Olemme pyrkineet tarkastelemaan yksityiskohtaisesti sitä, minkälaista vuorovaikutusta maallikoiden ja tietäjien tietojen välillä oli ja millä tavoin maallikoiden käsitykset eroavat tai ovat yhteneväisiä tietäjien käsitysten kanssa. Lisäksi olemme tarkastelleet mahdollisia syitä näille eroille ja yhtäläisyyksille. Tässä tutkimuksessa olemme havainnollistaneet sitä, etteivät ihmisten käsitykset loitsurituualeista olleet yhtäläisiä eikä tietäjien tieto ollut aina yleistietoa aiheesta.

Lähteet ja kirjallisuus

LÄHTEET

SKS KRA. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, perinteen ja nykykulttuurin kokoelma.
SKVR 1908–1948, 1997: *Suomen Kansan Vanhat Runot I–XIV, XV*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

KIRJALLISUUS

- Agha, Asif 2004: Registers of Language. Teoksessa Alessandro Duranti (toim.) *A Companion to Linguistic Anthropology*. Malden, MA: Blackwell. 23–45.
- Agha, Asif 2005: Voice, Footing, Enregisterment. *Journal of Linguistic Anthropology* 15(1): 38–59. <https://doi.org/10.1525/jlin.2005.15.1.38>.
- Agha, Asif 2007: *Language and Social Relations*. New York: Cambridge University Press.
- Apo, Satu 2001: Viinan voima. *Näkökulmia suomalaisen alkoholiäjatteluun ja -kulttuuriin*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Blommaert, Jan 2007: Sociolinguistics and Discourse Analysis. Orders of Indexicality and Polycentricity. *Journal of Multicultural Discourses* 2(2): 115–130. <https://doi.org/10.2167/jmdo89.o>.
- Borenius, A. A. 1904: Selityksiä runon-keräyksistäni ja niiden johdosta muutamia mietteitä Kalevalasta. A. A. Boreniusksen kertomus runonkeräyksistensä Venäjän-Karjalassa v. 1871. Teoksessa A. R. Niemi (toim.) *Runonkeräjäjemme matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 109. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 447–472.
- Boyer, Pascal & Liénard, Pierre 2006: Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals. *Behavioral and Brain Sciences* 29: 595–650.
- Dundes, Alan: 1980 [1968]. The Number Three in American Culture. Teoksessa Alan Dundes *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press. 134–159.
- Eysenck, Michael W. 2015: Semantic Memory and Stored Knowledge. Teoksessa Alan Baddley & Michael W. Eysenck & Michael C. Anderson (toim.) *Memory*. Toinen painos. New York: Psychology Press. 165–193.
- Frog 2019: Approaching Ideologies of Things Made of Language. A Case Study of a Finno-Karelian Incantation Technology. *Folkloristika: journal of the Serbian folklore association* 4(1): 211–57. <https://doi.org/10.18485/folk.2019.4.1.8>.
- Frog 2020: Calling people gods. Theonyms as bynames in medieval Finland and Karelia. *Onoma* 55: 35–55. <https://doi.org/10.34158/ONOMA.55/2020/3>.
- Grimes, Ronald L. 2006: Performance. Teoksessa J. Kreinath & J. Snoek & M. Stausberg (toim.) *Theorizing ritual. Issues, topics, approaches, concepts*. Leiden: Brill. 379–394.
- Grimes, Ronald L. 2014: *The craft of ritual studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Haavio, Martti 1967: *Suomalainen mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hakamies, Pekka 1983: Sauna ja kansanomaisen terveydenhoito. Teoksessa Pekka Laaksonen & Ulla Piela (toim.) *Kansa parantaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 63. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 275–280.
- Hako, Matti 1956: *Das Wiesel in der Europäischen Volksüberlieferung mit besonderer Berücksichtigung der finnischen Tradition*. FF Communications 167. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Hautala, Jouko 1960: Sanan mahti. Teoksessa Jouko Hautala (toim.) *Jumin keko. Tutkielmia kansanrunoustieteen alalta*. Tietolipas 17. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 7–42.

- Honko, Lauri 1960: Varhaiskantaiset taudinselitykset ja parantamisnäytelmä. Teoksessa Jouko Hautala (toim.) *Jumin Keko. Tutkielmia kansanrunoustieteen alalta*. Tietolipas 17. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 43–111.
- Hästesko, F. A. 1918: *Länsisuomalainen loitsurunous*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Issakainen, Tenka 2012: *Tavallista taikuutta. Tulkinta suomalaisten taikojen merkityksistä Mikko Koljosen osaamisen valossa*. Väitöskirja. Turku: Turun yliopisto.
- Jauhiainen, Marjatta 1999: *Suomalaiset uskomustarinat. Tyyppit ja motiivit*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kallio, Kati & Frog & Sarv, Mari 2017: What to call the poetic form – Kalevalameter or Kalevalaic verse, regivärss, runosong, the finnic tetrameter, finnic alliterative verse or something else? *RMN Newsletter* 12–13: 139–161. https://www.helsinki.fi/assets/drupal/2022-12/rmn_12-13_2016-2017.pdf.
- Kallio, Kati & Lehtonen, Tuomas M. S. & Timonen, Senni & Järvinen, Irma-Riitta & Leskelä, Ilkka 2017: *Laulut ja kirjoitukset. Suullinen ja kirjallinen kulttuuri uuden ajan alun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Karlsson, Tuukka 2021a: Register Features in Kalevala-metric Incantations. *Language & Communication* 78: 40–53. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2021.02.005>.
- Karlsson, Tuukka 2021b: Discursive Registers in Finno-Karelian Communicative Incantations. *Signs and Society* 9(3): 324–342. <https://doi.org/10.1086/715780>.
- Karlsson Tuukka 2022a: The Connection of Viena Karelian Ritual Specialists to Communicative and Origin Incantations. *Folklore* 133 (4): 526–542. <https://doi.org/10.1080/0015587X.2022.2064058>.
- Karlsson, Tuukka 2022b: *Come Here You Are Needed: Registers in Viena Karelian Communicative Incantations*. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://hdl.handle.net/10138/338206>.
- Kohonen, Siria 2021: Ihmismieli kulttuurin takana. Kognitiivisen kulttuurintutkimuksen tiedonintressi ja potentiaali arkistoaineiston tutkimuksessa. Teoksessa Niina Hämäläinen & Petja Kauppi (toim.) *Paradigma. Näkökumia tieteen periaatteisiin ja käsityksiin*. Kalevalaseuran vuosikirja 100. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 183–201.
- Kohonen, Siria 2022: *Healing, Magic, and Mind. The Early Modern Finnish-Karelian Healing Tradition in Light of the Cognitive Science of Religion and Ritual Studies*. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://hdl.handle.net/10138/346865>.
- Kohonen, Siria 2023: Traditional Healing Expectations in Light of Placebo and Performance Studies. *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 88: 37–68.
- Kopponen, Tapio 1976: *Parantajat: kertomuksia kansanlääkäreistä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Koski, Kaarina 2004: Monitulkintaisen aineiston ongelmia. Huomioita uskomustarinoiden luokittelusta. Teoksessa Tuulikki Kurki (toim.) *Kansanrunousarkisto, lukijat ja tulkinnat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 91–110.
- Koski, Kaarina 2008: Uskomustarinoiden estetiikkaa. Teoksessa Seppo Knuutila & Ulla Piela (toim.) *Kansanestetiikkaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 87. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 271–288.

- Krohn, Julius 1894: *Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus. Neljä lukua Suomen suvun pakanallista jumaluus-oppia*. Toimittanut Kaarle Krohn. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Krohn, Kaarle 1901: *Zur Kalevalafrage*. Helsinki: Finsk-ugriska sällskapet.
- Krohn, Kaarle 1915: *Suomalaisten runojen uskonto*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kurki, Tuulikki 2002: *Heikki Meriläinen ja Keskusteluja Kansanperinteestä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti 1985: Kalevalakielestä. Teoksessa Leea Virtanen & Senni Timonen (toim.) *Perisuomalaista ja kansainvälistä*. Tietolipas 99. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 184–197.
- Lease, Emory B. 1919: The Number Three, Mysterious, Mystic, Magic. *Classical Philology* 14(1): 56–73.
- Legare, Cristine H. & Souza, André L. 2012: Evaluating Ritual Efficacy. Evidence from the Supernatural. *Cognition* 124: 1–15.
- Lukkarinen, Jussi 1936: Savon laulajia. Liite teokseen *Suomen Kansan Vanhat Runot VI2. Savon runot*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Naakka-Korhonen, Mervi 1997: *Vaivasta taudiksi. Lapamatoon liittyvä kansanparannus erityisesti pohjoiskarjalaisen aineiston valossa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Niemi, A. R. 1921: Vienan läänin runonlaulajat ja tietäjät. Liite teokseen *Suomen Kansan Vanhat Runot I. Vienan läänin runot 4*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Niemi, A. R. 1929: [Raja- ja Pohjois-Karjalan] Laulajain luettelo. Liite teokseen *Suomen Kansan Vanhat Runot VII1. Raja- ja Pohjois-Karjalan runot 1, Kalevalanaiheet kertovaiset runot*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Piela, Ulla 1983: Muuttumaton tautiloitsu? Teoksessa Pekka Laaksonen & Ulla Piela (toim.) *Kansa parantaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 63. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 242–252.
- Piela, Ulla 2001: Aikojen rajat parannusriitissä. Teoksessa Eeva-Liisa Haanpää & Ulla-Maija Peltonen & Hilpi Saure (toim.) *Ajan taju. Kirjoituksia kansanperinteestä ja kirjallisuudesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 48–67.
- Piela, Ulla 2003: Kansanomaiset terveystäytökset ja yhteisöllisyys. Teoksessa Pekka Laaksonen & Seppo Knuutila & Ulla Piela (toim.) *Tutkijat kentällä*. Kalevalaseuran vuosikirja 82. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 304–327.
- Piela, Ulla 2005: Parantajan rituaalinen kosketus. Teoksessa Sirpa Huttunen & Pirkko Nuolijärvi (toim.) *Tahdon sanoa. Kirjoituksia kielen ja perinteen voimasta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 11–31.
- Piela, Ulla 2006: Luonto ja muuttuvat maailmat kansanlääkinnässä. Teoksessa Hilikka Helsti & Laura Stark & Saara Tuomaala (toim.) *Modernisaatio ja kansan kokemus Suomessa 1860–1960*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 277–331.
- Piela, Ulla 2010: *Kansanparannuksen kerrotut merkitykset Pohjois-Karjalassa 1800- ja 1900-luvuilla*. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto.
- Rozin, Paul & Nemeroff, Carol 2002: Sympathetic Magical Thinking. The Contagion and Similarity 'Heuristics'. Teoksessa Thomas Gilovich & Dale Griffin & Daniel Kahneman (toim.) *Heuristics and Biases. The Psychology of Intuitive Judgement*. Cambridge: Cambridge University Press. 201–216.

- Salminen, Väinö 1945: *Etelä-Karjalan runonlaulajat ja tietäjät*. Liite teokseen *Suomen Kansan Vanhat Runot XIII4. Etelä-Karjalan runot*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sarmela, Matti 2007: *Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto 2. Kolmas painos*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, Anna-Leena 1978: *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. FF Communications 220. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Siikala, Anna-Leena 1980: Miina Huovinen. En verbalexatiker från Fjärrkarelen. Teoksessa Bente Gullveig Alver & Bengt af Klintberg & Birgitte Rørbye & Anna-Leena Siikala (toim.) *Botare. En bok om etnomedicin i Norden*. NIF Publications No. 8. Tukholma: LT. 53–82.
- Siikala, Anna-Leena 1984: *Tarina ja tulkinta. Tutkimus kansankertojista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, Anna-Leena 1986a: Variation in the Incantation and Mythical Thinking. The Scope of Comparative Research. *Journal of Folklore Research* 23: 187–204.
- Siikala, Anna-Leena 1986b: Shamanistic Themes in Finnish Epic Poetry. Teoksessa Ildikó Lehtinen (toim.) *Traces of the Central Asian Culture in the North*. Mémoires de la Société Finno-ougrienne 194. Helsinki: Société Finno-ougrienne. 223–233.
- Siikala, Anna-Leena 1992: *Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, Anna-Leena 2000: Body, Performance, and Agency in Kalevala Rune-Singing. *Oral Tradition* 15(2): 255–278.
- Siikala, Anna-Leena 2002: *Mythic Images and Shamanism. A Perspective on Kalevala Poetry*. FF Communications 280. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Siikala, Anna-Leena 2012: *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Stark-Arola, Laura 1998: *Magic, Body and Social Order*. Studia Fennica Folkloristica 5. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Stark, Laura 2002: *Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises. Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. Studia Fennica Folkloristica 11. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Stark, Laura 2006: *The Magical Self. Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. FF Communications 290. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Tambiah, Stanley J. 1985: A performative approach to ritual. Teoksessa Stanley J. Tambiah *Culture, thought, and social action. An anthropological perspective*. Cambridge: Harvard University Press. 123–166.
- Tarkka, Lotte 2005: *Rajarahvaan laulu: Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tarkka, Lotte 2013: *Songs of the Border People. Genre, Reflexivity, and Performance in Karelian Oral Poetry*. FF Communications 305. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Virtanen, Leea 1968: *Kalevalainen laulutapa Karjalassa*. Suomi 113:1. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Wolf-Knuts, Ulrika 2020: What can we do today with old records of folk belief? On the example of devil lore. *Folklore* 131(2): 115–134.

”Sammakkoja leppäkirstuissa” Katsaus 1800-luvun taikuuteen Tuusniemellä

Ilona Tuomi

 <https://orcid.org/0009-0009-5269-321X>

19. päivä lokakuuta vuonna 1907 *Savotar*-lehdessä raportoitiin kummia: Kun Tuusniemen kirkon kivijalkaa oli kuun alussa korjattu, oli kirkon sillan alta löydetty ”useampia kymmeniä eriskummallisia rasioita, ruu-miskirstun muotoisia pikkukirstuja”.¹ Kun kirstut avattiin, niistä kai-kista löytyi sisältä kuivunut sammakko, ”käärittynä werkonpalaseen tai ongesiimaan, sekä varmuuden vuoksi kiinnitetty wielä neulalla kiin-ni”. Lehdessä kerrottiin etenkin kalamiesten vanhaan aikaan taanneen

1 Haluan kiittää Kuopion kulttuurihistoriallista museota hyvästä yhteistyöstä tutkiessani sammakko-kirstuja. Erityiset kiitokset haluan välittää esinekokoelmien intendentti Sari Piiraiselle, konservaattori Elviira Heikkilälle sekä valokuvakokoelmien ja arkiston intendentti Pekka Kankkuselle, jonka neuvot ja kannustus saivat työn menemään eteenpäin. Lisäksi haluan kiittää Sonja Hukantaivalta ja Senni Timosta, jotka molemmat jakoivat toistaiseksi julkaisemattomia tutkimuksiaan kanssani. Kiitos myös Kust Ihalaisen eli Vupeksen lapsenlapsenlapsenlapselle Eeva Karvoselle, joka ystävällisesti kertoi minulle perheensä historiasta. Sukutaustojen selvennyksestä kiitos myös Paula Vartiiaiselle. Lämmin kiitos Pena ja Ulla Ihalaiselle, jotka aikaansa säästämättä esittelivät minulle Vupeksen kotipaikan, kertoivat yksityiskohtaisesti tarinoita Vupeksesta ja antoivat käyttööni Ihalaisen suvusta tehdyn su-kuselvityksen. Luvun kirjoittamisen ovat mahdollistaneet Suomen Kulttuurirahaston Pohjois-Savon rahasto sekä Annikki Brander-Pitkäsän ja Yrjö A. Pitkäsän säätiö.

sammakkokirstuilla kalaonnen ja vältelleen ”pahan silmän” vaikutuksia. (*Savotar* 19.10.1907.)²

Lukuni liikkeellepanevana voimana oli uteliaisuus uutta kotipaikka-kuntaani kohtaan. Tuusniemi on asukasluvultaan pieni kunta Koillis-Savossa, Kuopion ja Joensuun puolivälissä. Luonnonkaunista maisemaa määrittävät kalaisat vedet: kristallinkirkas Rikkavesi ja Pohjois-Savon maakuntajärveksi valittu Juojärvi. Keskellä kylää kohoaa vuonna 1869 rakennettu pystyhirsinen pitkäkirkko, jonka vieressä seisoo kirkkoa vanhempi kellotapuli vuodelta 1818. Luettuani, että eri lähteiden mukaan Tuusniemen kirkon alta olisi löydetty yli sata sammakkoa kirstuihin haudattuna, mielenkiintoni heräsi. Mitä ihmettä Tuusniemellä on oikein ollut meneillään?

Selvittäessäni sammakkokirstujen arvoitusta vastaan tuli muitakin kiinnostavia ilmiöitä. Tarinat veivät minut kylän laidalta toiselle ja saivat minut tutustumaan mitä mielenkiintoisimpiin persooniin ja heidän edesottamuksiinsa. Tämä lyhyt katsaus seuraa tutkimukseni polkua. Aloitamme sammakoista kirstuissa ja yritämme selvittää, mitä nämä kirstut ovat ja miksi niitä tehtiin. Millaisia rituaaleja ja loitsuja sammakkokirstuihin liittyi? Mitä sammakkokirstut kertovat aikansa ihmisistä ja heidän elämästään? Sammakkokirstuista siirrymme niitä käyttäneisiin kyläläisiin ja tutustumme tuusniemeläisiin parantajiin ja poppamiehiin. Katsauksen tarkoituksena on avata lukijalle ikkuna menneisyyteen ja tarjota tuusniemeläisen taikuuden yleiskuva 1800-luvulla. Lopussa palaamme vielä sammakoihin: miksi pieniin puihin arkkuihin päätyi juuri sammakko ja onko ilmiö suomalainen vai onko mahdollista löytää vastaavanlaista toimintaa muualtakin Euroopasta?

Tavoitteeni on erityisesti päästää ääneen ihmiset, joiden kertomukset ylöskirjasi tuusniemeläinen kansakoulunopettaja Otto Räsänen. Otto Räsänen alkoi kerätä kotiseutuaineistoa Tuusniemeltä ja lähiympäris-

2 Muutama vuosi aiemmin myös Kuopion tuomiokirkon alta löydettiin korjausten yhteydessä sammakkokirstuja. *Savo-Karjala* uutisoi asiasta kysyen: ”Onko tosiaan vielä näin kamalaa taikauskoo niissä seurakunnissa, joiden pitäisi siwistysrienoissa oleman kauniina esimerkkinä kaikille muille läänin seurakunnille!” (*Savo-Karjala* 19.7.1895). Myös *Uusi Suometar* -lehti uutisoi sammakkokirstuista palstalla, jossa kyseltiin, ”Milloinhan häwinnee tuo katala taikausko lopen maastamme” (*Uusi Suometar* N:o 157, 11.7.1895, 2). Muutama vuosi myöhemmin *Suomen Kansa* -lehti kommentoi ponnekaasti asiaa: ”Surkeata ja säällittävää todellakin, että tuollaista taikauskoo vielä löytyy, niin inhoittavaa ja samalla lapsekkaan naurettavaa tiedottoman taikurin työtä” (*Suomen Kansa* N:o 10, 22.7.1901).



Kuva 1. Tuusniemen kirkko, kellotapuli ja näkymä hautausmaalle. Kuva: Ilona Tuomi 2023.

töstä vuonna 1922, jolloin hän sai stipendin Kuopion Isänmaalliselta Seuralta. Virallisen keräyksen jälkeen Räsänen keräsi aineistoa omaksi ilokseen ja lopulta lahjoitti aineistonsa Kuopion Isänmaalliselle Seuralle. Nykyisin Räsänen mittava kokoelma löytyy Kuopion kulttuurihistorialliselta museolta yhdeksään kansiin jaettuna, sivuja aineistossa on noin 400–600 kansiota kohden. (Komsa 2023, 9.)³ Tähän katsaukseen käytetty aineisto löytyy kansioista 1–4.⁴

3 Matias Komsa on tutkinut Otto Räsänen suorittamia kotiseutukeräyksiä Tuusniemen alueella vuoden 2023 pro gradu -työssään. Komsa tutki kotiseutuaineiston muodostumista ja siihen liittyntä vallankäyttöä. Hän selvitti, miten Räsänen keräys vastasi ajankohdan ja tilaajan tavoitteita, sekä sitä, miten Räsänen keräykset loivat paikallista historiankuvaa. Ks. Komsa 2023.

4 Olen käyttänyt lähteenäni Räsänen koneella kirjoittamia muistiinpanoja. Kaikkia liuskoja ei ole sivunumeroitu, joten olen merkinnyt lähdeviitteeksi kansion numeron sekä sen päivämäärän, jonka Räsänen on kertomukseen kirjannut.

Kirstuja, kirkkoja ja kellotapuleita

Edellä mainittu uutinen *Savotar*-lehdessä ei ole ainoa Tuusniemen sammakkokirstuista kertova lähde. Eräs kertomus löytyy vuodelta 1916, ja tämän mukaan sammakkokirstuja löytyi kirkon kellotapulista. Antti Heiskanen, joka toimi aikoinaan sepän apulaisena, kertoi, kuinka lepästä tehtyjä arkkuja löytyi kellotapulien sisä- ja ulkokaton välisestä tilasta. Arkkuissa oli sammakoita, luteita, eläinten karvaa ja viljan siemeniä. Heiskasen mukaan arkkujen tarkoitus oli palauttaa onni, joka oli noituuden avuin varastettu arkun tekijältä. Uusi kello asennettiin tapuliin vuonna 1879, joten voidaan olettaa Heiskasen tarinan sijoittuvan samaan vuoteen. (Hukantaival 2015, 200–201.)⁵

1930-luvulla puolestaan Tuusniemen kirkon kellonsoittaja Tuomas Voutilainen (s. 1847) kertoi, että viisi vuotta aiemmin, kun kirkon kivijalkaa korjattiin alttarin puolelta, myös hän löysi kivijalan aukosta kirkon alle utjutettuja sammakkokirstuja. Omien sanojensa mukaan Voutilainen kantoi ulos noin 70 sammakkokirstua kirkon vieressä sijaitsevaan Kanahautaan (kirkon nykyisen parkkipaikan vieressä sijaitseva syvä, luonnonmuodostama monttu). Hän oli avannut arkkuista pari, ja niiden sisältä oli löytynyt sammakko kääritynä kalaverkkoon ja viiden pennin raha, jonka reiän läpi oli pujotettu pala punaista lankaa. Voutilaisen mukaan sammakko oli ”niin kuin ihmisen ruato”.⁶



Kuva 2. Kuopion kirkon kivijalan alta löydetty sammakkokirstu. Sammakko on asetettu arkkuun pää arkun kapeampaa päätyä kohden. Sammakon alla on palanen valkeaa (kenties pellavaista) kangasta. Sammakkoa ei ole kiinnitetty naulalla arkkuun, sen sijaan sammakon suu on ommeltu kiinni langalla, joka on kiinnitetty arkun kannen sisäpintaan. Kuva: Kuopion Kulttuurihistoriallinen museo / Elviira Heikkilä 2023.

5 Kertomus perustuu Hukantaipaleen arkistolöytöön: Helsinki, SKS KRA, Tuusniemi. Lönnbohm, O. A. F. b) 2905. 1916.

6 Otto Räsänen kokoelma I, 16.8.1933.

Sammakkokirstuja on löytynyt muidenkin kuntien kirkoista, kuitenkin huomattavasti eniten Pohjois-Savon alueelta. Vaikka säilyneitä kirstuja on museoiden kokoelmissa vain yhdeksän kappaletta, erilaisista sanomalehdistä kerätyn materiaalin perusteella voidaan arvioida, että Kuopion tuomiokirkon alla olleiden sammakkokirstujen määrä olisi ollut 32. Lisäksi pieniä arkkuja, vaihtelevalla sisällöllä, on löytynyt Suomes- ta Kiihtelysvaaran kirkosta (4 kappaletta), Pielaveden vanhasta kirkosta (1 kpl), Nilsin vanhasta kirkosta (1 kpl), Heinäveden vanhasta kirkosta (1 kpl), Turun tuomiokirkosta (1 kpl) ja mainitut yli sata sammakkokirstua Tuusniemeltä. (Hukantaival 2015, 197.)⁷ Tämä ei suinkaan tarkoita, etteikö kirstuja olisi ollut muualla, sillä erilaisten rituaalien yhteydessä niitä heitettiin veteen ja haudattiin metsään (Hukantaival 2015, 210). Näistä kirstuista ei ole luonnollisesti todistusaineistoa jäänyt, sillä arkut ovat maatuneet ajan saatossa.

Tutkimukset ovat osoittaneet, että lepästä ja haavasta tehtyjä kirstuja, joiden sisään oli neulalla kiinnitetty sammakko, todella käytettiin esimerkiksi kalaonnan takaamiseksi.⁸ Logiikka oli seuraavanlainen: Jos kalastaja huomasi onnensa vähentyneen, arveltiin taustalla olevan onnen pilaaminen tai varastaminen. Sitten esimerkiksi pilatusta verkosta otettiin pala, joka laitettiin sammakon mukana arkkuun, ja näin pilaus lähetettiin takaisin sen aiheuttajalle ja kalaonni palautui. Arkkuja saatettiin käyttää myös esimerkiksi peltojen pilaamisen yhteydessä, jolloin paha taika lähetettiin takaisin sen aiheuttajalle. Tosin samalla taialla saattoi myös pilata jonkun toisen verkot tai pellon. (Hukantaival 2015, 206–216.)

7 Joissakin arkuissa on sammakon sijaan ollut esimerkiksi orava tai koivuntuohesta tehty nukke (Hukantaival 2015, 197).

8 Mielenkiintoa ja mielikuvitusta kutkuttavia sammakkokirstuja on tutkittu verraten vähän. Kansatieteilijä, professori Uno Taavi Sirelius oli ensimmäinen, joka mainitsi sammakkokirstut tieteellisessä kontekstissa vuonna 1906 kirjoittaessaan lyhyttä artikkelia suomalaisista taikaesineistä. Hänen mukaansa kirstut olivat osa kalastustaikua, jolla kalastajat takasivat kalaonnen juuri itselleen. Sirelius julkaisi myös piirroksen eräästä löydetystä sammakkokirstusta (Sirelius 1906, 38). Sireliuksen jälkeen sammakkokirstut jäivät unohtuiksi, kunnes ensimmäinen laajempi tutkimus arkuista julkaistiin 2000-luvulla. Arkeologi Sonja Hukantaival käsitteli sammakkokirstuja osana vuoden 2016 väitöskirjaansa *Rakennuskätköperinteet Suomessa n. 1200–1950*, joka käsitteli talojen rakenteisiin piilotettuja taikaesineitä. Hukantaival on julkaissut sammakkokirstuista myös erittäin kattavan artikkelin vuonna 2015. Hukantaipaleen toistaiseksi julkaisematon toinen artikkeli syvennyy sammakkokirstuihin liittyvään taikuuteen vielä perusteellisemmin pohtien erityisesti syitä siihen, miksi kirstuja on löydetty eritoten Pohjois-Savon alueelta.

Syy siihen, miksi sammakkokirstuja on raportoitu löytyneen runsaasti nimenomaan Pohjois-Savon alueelta, saattaa liittyä 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun heikentyneisiin muikkukantoihin. Suuret nälkävuodet vuosina 1867–1868 aiheuttivat sen, että kalastuksella oli entistä tärkeämpi rooli ruoantuotannossa. Ylikalastus uhkasi vuotuisia kantoja, ja lopulta muikku rauhoitettiin kolmen vuoden ajaksi vuosina 1923–1925. Vähentyneet kannat saattavat selittää, miksi juuri ennen niin kalaisilla alueilla koettiin tarvetta turvautua vaihtoehtoisiin tapoihin kalaonnen takaamiseksi. (Hukantaival, julkaisematon käsikirjoitus.)

Lähes kaikki kirjalliset lähteet yhdistävät sammakkokirstut pahantahtoiseen taikuuteen tai pahantahtoisien taikuuden torjumiseen (Hukantaival 2015, 218–220). Tuusniemeltä kuitenkin löytyy Otto Räsäsen vuonna 1922 tallentama kertomus, jossa sammakkokirstua on tarvittu osana monipolvista ja monipäiväistä parannusrituaalia. Rituaali kokonaisuudessaan on varsin vaikuttava ja ansaitsee tulla esitetyksi kokonaisuudessaan.⁹ Seuraava teksti onkin suoraan Otto Räsäsen muistiinpanoista.

Vupes parantaa mielisairaan P. Poutiaisen

Taudin luultu syy ja ”vierasmiehet”

Noin 30-vuotta sitten hullaantui taloll. Paavo Poutiainen Tuusniemen Kosulankylässä n:o 2. Paikkakuntalaiset ja sukulaiset luulevat vieläkin mainitun Poutiaisen sairastuneen eli hullaantuneen siitä, että P:n maalla asuva Mikko Poutiaisen eukko, Mari, juotti ”kalamoja” isännälleen, kostoksi, kun tämä myi hänen asumansa Ky-länahon torpan toiselle. Tauti alkoi talvella helmikuussa ja vietiin sairas heti Niuvannieman parantolaan. Täällä kun hän ei ruvennut parantumaan, tuotiin hänet keskikesällä jälleen kotiin. Tämän jäl-

⁹ Lainauksiin, jotka ovat Otto Räsäsen kokoelmasta, olen korjannut (yleensä yhden kirjaimen) lyöntivirheet. Lyhenteet ja murre sanat olen jättänyt alkuperäiseen kirjoitusasuun.

keen käännettiin Kust Ihalaisen, ”Vupeksen” puoleen.¹⁰ Hän asui Litmaniemellä ja oli tunnettu poppamies eli turja, käärmeiden kesyttäjä ja lumooja, moninaisten tautien, kuten kaatuvataudin, mielisairaiden, käärmeen piston y.m. parantaja.

Oli lämmin keskikesä, kun sairasta lähdettiin viemään Ihalaisen luo. Viejinä ja samalla tarpeellisina ”vierasmiehinä” eli todistajina olivat taloll. Antti Miettinen Joutenmäen talosta ja sairaan vaimon veli taloll. Juhana Pekka Taskinen Salonkylän Taskilasta. Viinapullo oli turjalle viemisiksi. Heti paikalla tiesi Ihalainen sanoa, että tauti oli saatu mieheen syöttämällä sille keskoslapsesta laitettuja kalmoja. Sitten alkoi parantaminen seuraavasti:

Sauna, pihlajapanta ja lähde.

Ensin haki toinen vierasmiehistä, Antti Miettinen pihlajaisia va-
poja kolmelta veromaalta. Niistä tehtiin panta, johon oli ripustettu
nuotan osia. Parannettava seiso i saunassa kuolleen peitinlaudalla
ilman paitaa. Loitsuja lukien pujotteli siinä parantaja parannet-
tavaansa mainitun vanteen läpi useampaan kertaan. Tämän toi-
mituksen päälle, kuten aina, piti ryypätä joka miehen viinat. Se
kuului asiaan.

Sitten panta työnnettiin leppäsellä seipäällä, haarukka päisel-
lä, lähteen pohjaan. Haarukka jäi myös sinne. Ettei keppi jäisi
näkyviin, pykällettiin sitä jo edeltäpäin haarukan yläpuolelta ja
taitettiin sitten siitä poikki. Päälle raaputettiin vaskea ja hopeata
sanomalla: ”Eläkä meiltä muuta taho”. Parannettavan paita työn-
nettiin Hiisvuoren koloon, samanlaisin sanoin kuin edellä, ho-
peaa ja vaskea maksuksi päälle raapien. Kaikki parannustempu-
tuki Ihalainen itse. Vierasmiehet olivat mukana seurakumppanina
ja kun tarvittiin, antoivat myös apua. Iloinen mieli oli tärkeä taian

10 Otto Räsänen kirjoittamassa raportissa on Vupekseksi merkitty Jussi Ihalainen. Jussin nimi on sittem-
min vedetty lyijykynällä ylitse ja tilalle on korjattu Kust. Vupeksen isää Johania kutsuttiin Jussiksi, ja
Vupeksen tytär muisteli Vupeksen oppineen taitonsa tältä. Kertomus on Räsänen kokoelmassa kohdas-
sa, jossa nimenomaan on tarinoita Kust Ihalaisesta. Tämän vuoksi on todennäköisintä, että rituaalin
todella on suorittanut Kust, joka oli alueella erittäin tunnettu taidoistaan. Myös kirjauksen päivämäärä
viittaa Kust Ihalaiseen, ei hänen isäänsä.

onnistumiseksi ja sairaan parantumiselle, sen takia koetettiin iloista mieltä pitää yllä hyvillä puheilla, saduilla ja kaskuilla.

Kuolleita kuljetetun tien ja muurahaispesän alitse kulkeminen.

Sitten piti sairas kuljettaa tien alitse, mistä on ruumiita kuljetettu. Sellainen löydettiin Salonkylästä Kissakumpusen ja Taskilan talon väliltä. Etsittiin tiestä nurmikkoinen kohta, nostettiin siitä lapiolla nurmen pintaa syrjään neliskulmaiselta alueelta. Näin saadun nurmettoman paikan kautta eli läpi kuljetettiin sairasta housuttomassa ja kengättömässä jalassa. Tämän jälkeen laskettiin nurmi- viillokset paikoilleen ja lyötiin kiinni pihlajaisilla nauloilla. Se oli kuolleita veityn tien läpikulkemista.

Sitten seurasi muurahaispesän alitse kulkeminen, mikä ei olutkaan aivan helppo tehtävä. Kaivettiin iso oja muurahaispesän alitse ja vannehdittiin se pihlajoilla. Näin laitettua ojaa kuljetettiin sairas alaston mies muurahaispesän alitse sen toiselle puolelle. Samalla aikaa keitettiin lähdevettä kattilassa. (Kertoja ei kuitenkaan muistanut sen käyttöä)

”Velkakirja” hauen suuhun.

Edellä mainitussa paikassa leikattiin housuista tinanapit ja valettiin niistä ”velkakirja”, muka hopeaa. Sovittiin miten pitkäksi aikaa ostetaan sairaalle hänen terveytensä takaisin – tietenkin kyllin pitkäksi aikaa – ja merkittiin sitten tämä sovittu aika veitsen kärjellä velkakirjaan. Velkakirjaan kiinnitettiin sitten punaiset langat. Tämän jälkeen pyydystettiin hauki ja siveltiin sillä sairaan alastonta ruumista. Sitten otettiin edellä mainittu velkakirja ja pantiin se tämän hauen suuhun, vedettiin velkakirjan punaiset langat pihlajaisella koukulla ulos kidusten kautta ja sidottiin päät yhteen ”suitiksi”, minkä jälkeen hauki laskettiin takaisin järveen. Jos hauki lähti uimaan pois rannasta, selälle päin, voi silloin toivoa sairaan parantuvan, mutta jos se kääntyi rantaan, niin oli se pahan merkki. Tässä tapauksessa se lähti selälle päin.

Sammakkoja leppäkirstuissa.

Vielä tarvittiin sammakkojakin. Että niitä olisi aina tarpeen vaatiessa helposti saatavissa, säilytettiin niitä tavallisesti kaivoissa. Tällä kertaa ne tuotiin mukana Litmaniemeltä. Toinen vierasmiehistä teki niille kaksi leppäistä kirstua, jotka sitten eräänä yönä vietiin Tuusniemen kirkolle. Yöllä tehtiin kaikki edellä mainitut taikat, koska silloin oli parhaiten rauha muilta ihmisiltä. Toinen kirstuista haudattiin hautausmaahan ja toinen työnnettiin pitkällä seipäällä kirkon kivijalassa olevasta aukosta kirkon sillan alle (tavallisesti alttarin alle) elikkä sinne:

”missä pappi pauhaa,
lukkari laulaa ja
messumies mellihtöö”

kuten taikuri hoki toimitusta tehdessään. Leppäkirstu oli kiinnitetty seipäaseen rihmalla. Kun kirstu oli saatu työnnettyksi sopivalle kohdalle, kierrettiin seivästä, jolloin rihma kiertyi seipään ympäri ja viimein katkesi. Kirstu jäi sinne, mutta seiväs vedettiin pois.

Kirkossa käynti.

Kirkossa käynti kuitattiin maanteiden risteyksessä käymällä. Se sai vastata kirkon ristikonkia. Siinä ryypättiin viinat. Parannettava ei ollut mukana.

Kirkkoon ei Kust Ihalainen milloinkaan päässyt syystä, että hänen isältään, mikä oli myös turja ja miltä poikakin oli oppinsa saanut, oli varastettu avain. Sellainen taika-avain saatiin ensimmäisestä naulasta, joka lyötiin kirkkoa rakennettaessa.

Paita ripustettiin puuhun.

Vielä kuulema tässä kerrotun miehen parantamiseen liittyi eräs toimitus, vaikka tämän kertoja ei sitä tehdessä ollut mukana. Silloin olisi pitänyt tämän sairaan paita ripustaa puuhun Juovedellä

sijaitsevan Pentinmaan rannalle. Ja kun joku oli uskaltanut panna sen paidan päälleen, oli lyönyt kirveellä jalkaansa.

Sairas parantuu, ”töppäröityy” jälleen ja hukuttautuu.

Sattui niin, että tämä taiottu Paavo Poutiainen parantui. Luonnollisesti ihmiset, kuten Poutiainen itsekkin uskoivat, että Ihalainen sen sai aikaan. Kymmenkunnan vuotta hän sitten olikin tervennä, jopa niin, että uskottiin kihlakunnan lautamieheksikin. Mutta siten muutamana kesänä hän ”töppäröityi” jälleen, alkaen makailla tavallista enemmän ja hukuttautui viimein lähellä olevaan Huhtajärveen. Mari muka taas syväsi taikansa.

Poutiaiselta jäi 3 tyttäätä, jotka vielä elävät ja ovat naimisissa. He eivät ole olleet mielisairaita.

Edellä olevan parannustarinan kertoi toinen vierasmiehistä, sairaan lanko Antti Miettinen kotonaan Tuusniemen Kosulassa 12/9 1922. Kirjoitti O. Räsänen.¹¹

Vupes – tunnettu poppamies eli turja

Tarkastellaan ensin, kuka oli tarinassa mainittu Vupes, kuuluisa turja ja käärmeiden kesyttäjä. Vupeksen elämästä ja edesottamuksista tiedetään verraten paljon, sillä Otto Räsänen haastatteli Vupeksen, oikealta nimeltään Kust Ihalaisen, tyttäätä Johanna kahdesti. Lisäksi myös muut paikalliset tuntuivat kertoneen (ja kertovat edelleen) mielellään tarinoita miehestä, joka osasi parantaa niin ihmisiä kuin eläimiäkin ja joka mielellään myös hyväntahtoisesti säikäytteli kanssakulkijoita taidoillaan.

Vupes eli elämänsä torpparina Koillis-Savossa, Vehmersalmen pitäjässä, ja kuoli Tuusniemen puolella. Tyttärensä mukaan hän kuoli seitsemännelläkymmenellä ollessaan keuhkotautiin, vuonna 1945 tästä oli ”jo viidettäkymmenettä vuotta”. Kirkonkirjojen mukaan Vupes syntyi 14.

11 Otto Räsänen kokoelma I, 12.9.1922. Vierasmiehissä, eli todistajissa, näyttää käyneen kirjuriilla ajatusvirhe. Antti Miettinen oli sairaan P. Poutiaisen naapuri, ei lanko. Lanko oli kertomuksen alussa mainittu Juhana Pekka Taskinen.

tammikuuta 1830 ja kuoli 3. lokakuuta 1900.¹² Keuhkotaudin Vupes oli saanut hyvin poikkeavalla tavalla: Vupeksen ensimmäinen vaimo Katri kuoli jättäen miehensä kuuden lapsen kanssa. Tyttären mukaan lääkäri diagnosoi keuhkotaudin syyksi surun, jota ei ollut itketty pois. Ennen kuolemaansa Ihalainen meni kuitenkin uudelleen naimisiin, Eevan kanssa. Liitosta syntyi viisi lasta. Ensimmäisen vaimonsa Vupes sanoi ”kiertäneensä”, kun ei tämä ensin ollut suostunut vaimoksi.¹³

Vupes osasi parantaa kaatumataudin, langetustaudin, palovammoja ja käärmeenpuremia sekä pysäyttää verenvuodon. Hän paransi ihmisten lisäksi myös eläimiä ja sai muun muassa ”kehnon pois ajamasta lehmältä”.¹⁴ Tyttärilleen Vupes opetti, että kun lehmiä lähdettiin viemään salolle, oli otettava suolaa säkkiin ja viskeltävä sitä karjanmaan haltijalle näin sanoen: ”Suolalla maan sovitan, rakeill rauhoitan.” Lisäksi hän osasi rakastuneiden ”kylmäsemisen”.¹⁵ Ihalainen käytti parannuksessaan monia eri tapoja: rohtoja, loitsuja ja erilaisia rituaaleja.¹⁶

Ihalaisen tytär kertoi isänsä olleen paljon pois kotoa parannusmatkoillaan, jopa niin, että hän piti töissä sijaista, sillä talossa oli 12 lehmää. Vaikka paikkakuntalaisten luotto Vupeksen taitoihin oli vankka, oli hän itse sanonut, ”että eihän kaikkiin tauteihin mitään tiedä, mutta kun ihmiset tulevat viinojen kanssa, niin pitäähän sitä mieliksi jotakin yrittää”.¹⁷ Samaa kertoi myös Vupeksella kolme vuotta renkinä ollut Paa-vo Koistinen:

Paljon oli Kustin luona käynyt kaikenlaisen avun tarpeessa olevia ihmisiä. Erikoisen halukas hän ei ollut taikojaan tekemään, syystä, että hän oli sanonut kadottaneensa unennäkemisen lahjan, siitä, mistä tauti kulloinkin on saanut alkunsa. Tämän kadottamisen oli hän arvellut johtuneen siitä, että oli kertonut taikasalaisuuksistaan

12 Ihalaisen sukututkimuksesta käy ilmi, että Kustin ristimänimi oli Gustaf Johaninpoika. Pietikäinen, *Ihalaisten sukututkimus*.

13 Otto Räsänen kokoelma IV, 25.8.1945. Kiertäminen, tavallisesti kahdesti myötäpäivään, tarkoitti kiinnittämistä johonkin, ja kerran vastapäivään puolestaan irrottamista. Kiertäminen on hyvin tavallinen elementti koillissavolaisessa taikudessa.

14 Kertojan mukaan piru ajoi lehmällä joka yö niin, että aamuisin lehmä oli hiestä märkänä.

15 Otto Räsänen kokoelma IV, 25.8.1945 ja I, 21.7.1933.

16 Otto Räsänen kokoelma I, 21.7.1933.

17 Otto Räsänen kokoelma IV, 25.8.1945.

muille. Näin ollen hänen piti tehdä taikansa arviokaupalla ja avun saanti oli sattuman varassa. Mutta jos ihmiset tahtoivat, oli hän silti valmis yrittämään.¹⁸

Vupes näyttäytyy kertomuksissa varsin perinteisenä parantajana, joka ei epää apuaan pyydettyessä eikä toisaalta tunnu pyytävän palveluksistaan palkkaakaan. Ihmiset toivat mukanaan palkan esimerkiksi viinan muodossa jo pyytäessään apua, kuten tekivät vierasmiehet Poutiaisen tapauksessa. Kenties tämä oli johtanut siihen, että Vupes oli päätenyt ”kertomaan taikasalaisuuksiaan” tai selittää sitä, miten loitsut oppii ja muistaa hyvin. Maanviljelijä Juho Ihalainen kertoi Vupeksen sanoneen isälleen Taavetille seuraavasti: ”Jos minä viinaan loihen ja sinä ryyp-pääät sen, niin sinä muistat kaikki, mut siitä voip tulla viinamiehekskii. Viinaan loihdemalla muistaa samoin kaikki niin kuin minäni, eikä oo muuta vuaroo.” Taavetti ei kuitenkaan ollut halukas oppimaan Vupeksen loitsuja.¹⁹ Toisaalta Ihalainen oli tarkka, ketä opetti. Kerran hän oli kysyttäessä taioista vastannut mielestään liian hurjalle ihmiselle seuraavasti: ”On sama jos minä panen tulen kuivalle kankaalle kuin annan teille tietojani.”²⁰

Vupes oli eittämättä tunnetuin parantaja paikkakunnallaan, ja hänen maineensa kiiri kauas. Ylioppilaat kaupungista olivat käyneet haastattelemassa Ihalaista, ja häntä pyydettiin apuun aina Pietaria myöten. Eräs pietarilainen kauppias oli kuullut Vupeksen taidoista kutsua käärmeitä luokseen. Kauppias tuli rouvineen Tuusniemelle pyytämään Vupesta auttamaan, sillä heidän vävynsä oli karannut ja vienyt mukanaan kauppiaan hyvän oriin, hevoskuorman tavaraa ja rahat. Pietarilainen parikunta joutui pettymään, koska Vupes ei luvannut lähteä ajamaan karannutta vävy-poikaa kiinni. Ihalaisen mukaan hänellä ”ei ollut soraa ei perää asiassa”.²¹

18 Otto Räsänen kokoelma I, 31.12.1929.

19 Otto Räsänen kokoelma I, 5.7.1935.

20 Otto Räsänen kokoelma IV, 25.8.1945.

21 Otto Räsänen kokoelma IV, 25.8.1945. Ihalainen tarkoitti, ettei hänellä ollut kadonneen vävyn tapaukseen osaa eikä arpaa.

Erityisen tunnettu Vupes oli käärmeistään.²² Hän kutsui käärmeitä ”hiehoikseen” ja piti niitä esimerkiksi aitan parvella. Talvella Vupes piti käärmeitä säkissä perunakuopassa, josta hän sitten haki niitä tarvittaessa ja lämmitti ne liikkuviksi uunin kyljessä. Vupes osasi parantaa käärmeenpureman ja tunnistaa käärmeen, joka oireen oli aiheuttanut. Vupes oli niin varma taidoistaan käärmeiden ”lumoojana”, että antoi 3-vuotiaan tyttärensä Ellin kantaa käärmettä käsissään: ”Isä oli vain sylässyt tytön käteen, tyttö otti käärmeen käsiinsä ja kanniskeli, eikä hänelle tullut mitään.” Myös Vupeksen vanhempi tytär, Annas-Tiina, oli kantanut käärmettä käsissään. Tyttö oli lyönyt vetoa renki Uolu Heikki Varosen kanssa, että tuo käärmeen käsissään tupaan. Vupes antoi nuttunsa tytön päälle, sylkäisi käsiin ja tyttö voitti vedon kantaen käärmeen sisälle taloon.²³

Vupes myös pilaili muiden kustannuksella käärmeidensä avulla. Hän saattoi pelottaa tupaansa tulleita vieraita viheltämällä käärmeitä tulemaan heitä kohti. Kerrotaan, että kerran hänellä olisi ollut käärme taskussaan Kuopion kirkossa. Kirkosta poistuttuaan olisi Vupes päästänyt käärmeen irti torilla, näin aiheuttaen kaaosta toriväen keskuuteen.²⁴ Kotonaan hän saattoi pelotella renkejä laittamalla käärmeen lakkinsa alle ja pyytämällä renkiä nostamaan hatun. Tätä temppea yritettiin kylälä matkia, kuitenkin niin, että yritys päättyi käärmeenpuremaan. Vupes haettiin apuun, mutta hän ei kiirehtinyt apuaan vaan totesi: ”Kun on lähtenyt urheilemaan, antaa nähdä mihin pystyy.” Lopulta Vupes ”kuitenkin heltyi, laittoi rohot ja mies pääsi pälkähästä”.²⁵

Käärmetaiat olivat mitä ilmeisemmin monen koillissavolaisen taikurin tiedossa, ja niitä opittiin paikallisesti. Seppä Ruotsi kertoi Otto Räsäselle useita yksityiskohtaisia käärmetaikoja, joiden joukossa oli myös vahingoittavaa taikuutta eli taikoja, joilla käärme saadaan pistämään tiettyä ihmistä. Lisäksi tuli osata käärmeen kutsuminen sekä se, miten käärmeen saa pysymään paikallaan, miten käärmeen pistolta voi suo-

22 Anna-Leena Siikalan mukaan käärmeiden käsittely oli tietäjän taidonnäyte. Siikalan mukaan käärmeiden käsittely lisäsi Vupeksen tietäjän mainetta. Ks. Siikala 1992, 198.

23 Otto Räsäsen kokoelma IV, 25.8.1945 ja I, 31.12.1929.

24 Otto Räsäsen kokoelma I, 5.7.1935 ja IV, 29.7.1945.

25 Otto Räsäsen kokoelma IV, 25.8.1945 ja I, 31.12.1929. Lisää suomalaisista käärmeloitsuista ks. Ilomäki 2009, 163–173.

jautua ja miten käärmeenpurema parannetaan. Ruotsin mökin lähellä asui Olli Räsänen, ”Lintu-Ollina” tunnettu nikkarismies, joka oli oppinut taikansa tuusniemeläiseltä taikurilta Samuli Hentiläiseltä ja kaavilaiselta kuohari Karpilta. Naapurukset eivät olleet vakuuttuneita toistensa taidoista: Lintu-Olli naureskeli seppä Ruotsin taioille, Ruotsi puolestaan halveerasi Lintua ”vuan viinankeittäjäksi”.²⁶

Ihalainen oli tarkka siitä, että kujeilustaan huolimatta hän halusi tehdä ihmisille hyvää. Tyttären mukaan jotkut olisivat tahtoneet Vupeksen avuksi kostotoimiin, esimerkiksi lähettämään ”koiran (käärmeen) kotiinsa”. Tähän Vupes ei suostunut, sillä hän ”ei tahtonut kenellekään pahaa”. Kerran Ihalainen oli joutunut Vehmersalmella pappien kuuluttavaksi. Kuulustelussa Vupes oli kysynyt: ”Olenko minä tehnyt kenellekään pahaa?” jatkaen vielä: ”Joka taitaa hyvää tehdä, eikä tee, se on hänelle synniksi.” Pappien kuulustelusta ei tyttären mukaan koitunut Vupekselle seuraamuksia.²⁷ Vupeksen kieltäytyminen kostotoimista näkynee myös hänen tavassaan käyttää sammakkokirstua. Vaikka useimmat kirstut liittyvät pahantahtoiseen taikuuteen, käytti Vupes kirstua nimenomaan parantamiseen.²⁸

”Tarinoita taikureista Tuusniemellä”²⁹

Taikoja on käytetty Pohjois-Savossa monissa eri yhteyksissä. Niitä on tarvittu muun muassa ihmisten ja eläinten parantamiseen, synnytyksissä, maidon nostattamisessa, hyvän onnen takaamiseen, pahan silmän torjuntaan, lemmennostatukseen, käärmeiden lumoamiseen, varastetun tavaran löytämiseen, suotuisten ilmojen takaamiseen sekä metsästykseen ja kalastukseen. Taikominen oli niin yleistä, että Tuusniemen kirkon kellonsoittaja Tuomas Voutilainen oli sanonut Otto Räsäselle,

26 Otto Räsänen kokoelma I, 17.8.1930.

27 Otto Räsänen kokoelma IV, 25.8.1945 ja I, 21.7.1933.

28 Toisaalta voidaan kysyä, miksi Vupes hautasi kaksi sammakkokirstua. Oliko kenties niin, että toinen kirstu paransi ja palautti sairauden sinne, mistä se oli lähtöisin (kalma), ja toinen puolestaan kosti alkuperäisen taian tekijälle? Yleisesti ajateltiin, että oli sosiaalisesti hyväksyttävää kostaa pahantekijöille samalla mitalla. Ks. esim. Hukantaival 2015, 211.

29 Otsikko on lainaus Otto Räsäseltä: Otto Räsänen kokoelma IV, 4.7.1945.

että siihen aikaan kun hän oli poikasena, ”niin Tuusniemelläkin harjoitettiin taikuutta jos ei enemmän, ainakin vähemmän melkein vaan joka asunnossa”.³⁰

Taikomiseen käytettiin erilaisia loitsuja, rohtoja ja rituaaleja. Joskus ongelmallinen asia saatiin hoidetuksi pelkästään taikurin hurjan luonnon avulla. Oleellinen osa paikallista taikuutta olivat erilaiset esineet, joita käytettiin taikomisen yhteydessä. Myös Vupeksen isällä, joka hänkin oli tietäjä ja jolta Vupes oli omien sanojensa mukaan taitonsa oppinut, oli taikapussi seinällä: ”Kun se rupesi rumisemaan, tiesi kuka ja millä asialla tulee.” Vupeksen kuoleman jälkeen tytär Johanna sanoi nähneensä isänsä taikaesineistä muun muassa isopäätteisen rautanaulan ja karhun kynnen.³¹

Taikakaluiksi kävivät monenlaiset esineet. Eräs yksityiskohtaisimmista kuvauksista taikakalujen saamiseksi löytyy Vupeksen aikalaiselta sepäpä Kust Holopaiselta, joka tunnettiin myös nimellä ”Ruotsi” (s. 1859). Ruotsi oli sepäntaitojensa lisäksi tunnettu taikurina. Ruotsi kertoi seuraavasti:

Kaikissa taijoissa tarvitaan a i n e e t. Aineet suahaan siten, että otetaan kuolleen kirstun päältä sitä multoo, jonka pappi ruummista siunatessaan on siihen viskanna, pannaan se pulloon ja siitä pullo yhdessä, sinne mullan lisäksi pannun suolan ja elohoppeen kansa upotetaan kuivamattommaan lähteeseen, 9 vuorokautta ennen Juhannusta. Juhannusta vasten yöllä männään ne siitten sieltä pois hakemaan. Kun on päästy lähteen luo, niin kuahetaan siihen uhriks viinoo kolomasti ja samonj vuolastaan hoppeeta kolomasti. Tämän jälkehen kierretään lähe kolomasti ympäri, kaks kertoo myötäpäivään ja kerran vastapäivään, käissä puhas valakee

30 Otto Räsänen kokoelma I, 16.8.1933. On kuitenkin hyvä muistaa, että Räsänen ei kerännyt aineistoaan koko Tuusniemen alueelta vaan keskittyi neljään kylään. Lisäksi hän valikoi informanttinsa, eli emme voi tietää, miten yleistä taikuuden harjoittaminen oli koko Tuusniemen, saati muun Pohjois-Savon alueella. Lisäksi moni informantti kertoi aikaisemmista, kenties lapsuutensa, tapahtumista. Ks. Komsa 2023.

31 Otto Räsänen kokoelma IV, 25.8.1945. Rautanaula saattaa olla Poutiaisen tapauksessa mainittu taianomainen kirkon avain, joka oli rituaalin hetkellä ”varastettu”.

riepu, johon siinä kiertäissä otetaan muasta yökastetta ja samalla loihetaan:

Nouse veistä vein voima
Kerallain keikkumaan
Kanssain karehtimaan.

Siittä nostetaan lähteestä eillä mainittu pullo, tyhjennettään siitä kukkii aine er riepuusa ja pannaan ne kaikki yhteiseen pussiin. Nämä aineet mukana taskussa voi tehdä mitä hyvänsä. Mut jos ei taho näitä millonj mukanaan pittee, niin on ne säilytettävä sellasesa paikassa, josta ei ylj kuleta. Sillonj kun ne oovvat mukana, ei sua kirota, eikä tukistoo ja lyyvvä lapsia, muuten voivat lapset suaha jottai tautija, tulla heikkopäisiks tai suaha langetostauvvin. Jos tuas tahtoo nämä välineet hävittee, niin pittää ne panna alapuasin ala (puasi maanrajassa olovan kiven piällä) että ei kastu. Polttaminen on vuarallista, se voi viijä hengen.”³²

Vaikka seppä Ruotsi käyttikin aineitaan lukuisissa Otto Räsäsen ylöskirjaamissa tarinoissa, kertoi hän hävittäneensä aineensa noin nelikymmenvuotiaana. Syytä seppä ei kertonut, mutta toisissa tarinoissa taikapussi saattaa myös aiheuttaa omistajalleen epäonnea, kuten oli käynyt eräällekin Juurikkamäen Karvoselle, jolta oli 17 vuoden aikana kuollut 17 hevosta. Tästä Karvonon veti omat johtopäätöksensä ja päätyi viemään omistamansa taikapussin kirkkomaahan.³³ Taika-aineet aiheuttivat myös Tuusniemen hautausmaalla aikamoisen kuhinan aikoinaan, sillä kellonsoittaja Tuomas Voutilainen

kertoi ennen suntio Paavo Hyvärisen apulaisena usein kaivaneensa hautoja. Kerran hänen hautaa kaivaessaan oli tullut Mikko Smolander, joka oli viskannut taikakäärön yli olkansa hautausmaalle. Tämä ei huomannut Tuomasta, sillä hän oli niin syvällä, että juuri

³² Otto Räsäsen kokoelma I, 13.8.1930.

³³ Otto Räsäsen kokoelma I, 7.7.1935. Otto Räsäsen kokoelmasta löytyy kuvauksia muutamien taikapussien tai ”taikakirstujen” sisällöstä. Taikuri Jussi Huotarin kirstua pääsi loisvaimo Anna Laakkonen tutkimaan taikurin poissa ollessa. Kirstusta löytyi ”jos jonnii sorttisija taikavälineitä, kuten kiärmeen päitä, sijan kärsijä, linnun kynsijä, silppuja, pieniä kiviä, kaikenvärisiä nauhoja, lankoja ja tilikkuja y.m.”. Otto Räsäsen kokoelma I, 11.8.1930.

ja juuri näki maanpinnalle. Mutta oli taiantekijä lähtenyt holopasemaan ihan taakse katsomatta, kun Tuomas oli haudasta ärrjässyt: ”Hyi poppas persiisees.” Hyvin hän pääsikin, kun oli hyvä hankiainen. Taikakäärössä oli ollut lampaan villaa, leivänmuruja ja vaskensiruja.³⁴

Jos Vupeksen Poutiaiselle suorittamaa rituaalia tarkastelee tarkemmin, on helppo huomata, että se koostuu paikallisille hyvin tutuista elementeistä. Poutiainen ei ollut kylällä ainoa, joka oli sairastunut nautittuaan myrkytettyä juomaa tai ruokaa, tässä tapauksessa ”kalamoja”.³⁵ Talollisen Niilo Kopolan kertomuksen mukaan myös muuan Tiina Kaisa Smolander oli sairastunut pahasti, kun hänet tuotiin taloon uutena miniänä. Sittemmin selvisi, että Tiina oli juonut kahvia, jonka ”talon entiset emännät, ollen pahansuopia uudelle tulokkaalle, olivat laittaneet”. Niilon mukaan: ”Siinä kupissa oli tietenkin taikajuomaa.”³⁶

Kalmat olivat yleinen sairastuttaja Koillis-Savossa 1800-luvulla. Kalmat saattoi saada monenlaisista yhteyksistä, esimerkiksi Kust Pulkkinen (s. 1881) oli nuorena poikana kiivennyt kellotapuliin ja säikähtänyt yhtäkkistä kellonsoittoa. Tämän myötä Kustin toinen jalka tuli kipeäksi.³⁷ Taikuri Riitta-Kaisa Kuopatar sattui poikkeamaan Pulkkinen kotitalossa ja kysyi, mikä pojan jalkaa vaivaa. Poika ei tiennyt, mutta taikuri sanoi: ”Siinä on kalamat.” Sitten Riitta-Kaisa otti poikaa olkapäästä ja puisti – ja jalka parani.³⁸

Kalmoja saattoi myös pitää kotonaan, eräälläkin tunnustetulla parantajalla oli ”kalamat otettu kolmelta kirkolta”.³⁹ Joskus taikaesineiden hallussa pitäminen kävi kuitenkin niiden omistajalle raskaaksi: ”Kalamoniemen Tiinalla oli kalamoja: pääkallo (tietenkin ihmisen), käsi- ja

34 Otto Räsänen kokoelma I, 16.8.1933.

35 Laura Stark on huomauttanut, että köyhien täydellinen riippuvuus varakkaammista saattoi johtaa noituuteen maankäyttöön liittyvissä asioissa. Esimerkkinä Stark on käyttänyt Poutiaisen ja Marin tapusta. Kun maanomistajat häätivät vähäosaisempia mailtaan, saattoivat paikalliset laittaa esimerkiksi sairaudet tästä johtuneen taikauden piikkiin. (Stark 2006, 186–187.)

36 Otto Räsänen kokoelma IV, 11.7.1944.

37 Ilmeisen usein saatiin ihminen sairastumaan hulluuteen syöttämällä tai juottamalla hänelle kalmoja, usein kuolleiden ruumiinjäseniä tai multaa kirkkomaasta. Useita esimerkkejä löytyy Matti Hakon toimittamasta kirjasta *Kansanomainen lääkintätietous* (2017, 17–19).

38 Otto Räsänen kokoelma IV, 4.7.1945. Kalmoista lisää, ks. esim. Koski 2011.

39 Otto Räsänen kokoelma IV, 11.7.1944.

säärvasluita, hiuksia y.m. Hän säilytti niitä [– –] uunin ja seinän välissä. Kun sitten kääntyi kuolintautiinsa, eikä voinut tehdä luuseita, niin tulen sammutettua rupesivat kummitukset ihmisen muodossa liikkumaan.” Tiinan piti pyytää poikaansa viemään ”kalamat” hautausmaahan. Kalmojen omistaminen ei kuitenkaan automaattisesti tehnyt ihmisestä hyvää taikuria, näin näyttää olleen myös Tiinan tapauksessa. Kysyttäessä, oliko Tiina saanut taioillaan mitään aikaan, oli kertoja vastannut lyhyesti: ”Ei muuta, kuin poikansa, Juoson sai töpperöksi.”⁴⁰

Seppä Ruotsin taika-aineisiin liittyi oleellisena osana lähde. Myös Vupes mitä ilmeisemmin teki taikojaan usein lähteiden luona. Paikalliset liittivät näihin taikapaikkoihin yliluonnollisia ominaisuuksia, jopa niin, että työmies Antti Jussi Kortelainen kertoi nähneensä itsensä pirun lähteellä, jossa ”taikuri Kust Ihalainen (’Vupes’) oli tehnyt taikojaan ja peilinnyt paidan”.⁴¹ Piru ja Vupes olivat keskenään enemmänkin tuttuja, sillä talollinen Ville Räsänen kertoi pirun, ”Kiäpänenän”, ajaneen kuin kärryillä kivikkotietä tullessaan hakemaan ”Kust Ihalaisen, suuren taikurin sielua vähän ennen kuolemaa”. Myös Jussi Vuodin, Vupeksen oppilaan, kerrottiin nähneen pirun kortinpeluun lomassa. Jussi oli sanonut pelikavereilleen: ”Että työ löisi korttija, jos näkisijä, kuka teitä kahtoo.”⁴²

Hauen suitsiminen kuului myös Vupeksen perusrepertuaariin. Hänen tyttärensä Johanna muisteli: ”Mikä lienee sekin ollut, kun tuli parannettava, niin padan kanssa lähettiin nuotalle. Kuulema elävä hauki pantiin suitsi suuhun ja lähetettiin uimaan. Jos se meni selälle päin, niin sairas parani.”⁴³ Kertomuksessa maininta kirkossa käynnistä on erittäin kiinnostava, koska siinä kerrotaan, että Vupes ei päässyt kirkkoon, koska hänellä ei ollut enää taika-avainta. Toisissa tarinoissa nimitäin mainitaan, että Vupes pääsi lähes kaikkiin kirkkoihin puhaltamalla avaimenreikään. Vupeksen tytär Johanna kertoi, että kirkossa käynti liittyi erityisesti kaatumataudin parantamiseen.⁴⁴ Tätä ajatusta puoltaa

40 Otto Räsänen kokoelma IV, 4.7.1945.

41 Otto Räsänen kokoelma IV, 14.7.1944.

42 Otto Räsänen kokoelma IV, 14.7.1944. Pirun näkemisessä voi olla kyseessä muukin kuin yliluonnollisuus, se voi olla esimerkiksi viite toimien moraalittomuudesta, tässä tapauksessa kortinpelusta. Kansanperinteen pirusta enemmän ks. esim. Klemettinen 2002, 130–147; Wolf-Knuts 2002, 148–170.

43 Otto Räsänen kokoelma IV, 25.8.1945.

44 Otto Räsänen kokoelma IV, 25.8.1945.

myös erään Antti J:n lausuma siitä, että ”turjat kirkossa ovat kuulema käyneet [– –] parantamassa virma- eli kaatuvatautisia. Parannettava oli ristikongilla. Alttarilla oli pitkä mies, jonka kanssa turja haasteli, niin että hyminä vaan kuului.”⁴⁵

Myös paidan ripustaminen puuhun kuului Vupeksen tavallisiin parannuskeinoihin. Tytär Johanna kertoi seuraavaa:

Ruukittavien eli paranneittavien paitoja isä ripusti metsiin puihin niin kuin ne olisivat olleet ihmisten päällä. Meitä lapsia hän aina varoitti, että emme säikähtäisi, jos sellaisen näkisimme. Eräät, jotka eivät olleet tästä tietoisia, saattoivat säikähtää. Niinpä esim. Kust Väätäinen, joka kulki metsästysmatkalla ja näki kuinka Ruissaaren rannalla Kohmalla tällainen paita äkkiä ”töllähti” eteen, säikähti niin, että se söi silmän. Tämä paita oli erään kaupunkilaisen, Tolvasen pojan paita. Hänessä oli ruohotustauti. Tohtorit eivät saaneet paranemaan, mutta isä paransi sen kolmessa päivässä. Kun ruohotus rupesi paranemaan, jäi lakanalle yöllä kuin lahnan suomusta. – Tämän pojan, kuten muitakin laittoivat tohtorit isän luo parannettavaksi, ”vupestettaviksi”.⁴⁶

Sammakkokirstun käyttäminen osana taikakeinoja näyttäytyy hyvin dramaattisena tapahtumana, erityisesti kun kirstu on yösydännä viety kirkkomaalle. Vaikka rituaalissa on selvästi nähtävissä useita Vupeksen repertuaariin kuuluneita tapoja parantaa, on Poutiaisen parannustarina kuitenkin ainutlaatuinen sekä pituudessaan että yksityiskohtaisuudessaan eikä muita samanlaisia kuvauksia löydy Otto Räsäsen muistiinpanoista, vaikka sammakkokirstuihin viitataan myös muualla. Näin esimerkiksi muistiinpano Vehmersalmelta 20. heinäkuuta 1935:

Kaatuvatautista, työm. Olli Leskisen tytärtä parannettaessaan, toisen parantaja työm. Matti Mönkkönen, siinä vuoden 1886 paik-

45 Otto Räsäsen kokoelma I, 5:3.1935.

46 Otto Räsäsen kokoelma IV, 25.8.1945. Ruohotus eli maahinen oli ihotauti, jonka ajateltiin tarttuvan maasta. Lisää ruohotuksen parannuskeinoista ks. esim. Sirelius 1919–1921 ”Taikaopilliset periaatteet ja menetelmät” sekä Hako 2017, 88.

keilla, punaista lankaa, tinaa tai hopeaa ja taisi siinä olla *kirstunmuotoinenkin*, lähteeseen, joka sijaitsi torppari Pekka Laukkasen (s. 1857) asuman, Laukkasen järvenpään mökin maalla, Salmessa n:o 5, silloinen omistaja Räsänen, nyt Halonen. Pekka ja hänen mökkinsä väki ei tykännyt tästä yhtään, koska se oli heidän ruokavesipaikkansa. He siivosivat lähteen, viskomalla taikavälineet pois ja päivän peräst rupesivat taas käyttämään vettä.⁴⁷

Myöhemmin konstaapeli Juho Ihalainen muutti asumaan Vupeksen taloon Litmaniemellä. Konstaapeli ”sanoi löytäneensä vielä aitan sillan alta leppäkirstuja, joissa oli sammakon luurankoja selälleen asetettuina”.⁴⁸ Tästä voidaan päätellä, että myös sammakkokirstujen käyttö oli Vupekselle toistuvaa toimintaa, pitihän hän sammakoita valmiina kaivossaan tarpeen varalta. Luultavasti taika voitiin toimittaa myös talon pihapiirissä eikä kirkolle meno ollut aina tarpeellista. Tarina ei kuitenkaan kerro, mihin tarkoitukseen Vupes oli muita kirstuja käyttänyt.

Missä pappi pauhaa

Tarkastellaan vielä Vupeksen käyttämiä loitsuja. Kaikki Koillis-Savon parantajat eivät loitsujen käyttöä hyväksyneet; ”Pilli-Heikkinä” tunnettu parantaja Heikki Mönkkönen sanoi asiasta topakasti: ”Loihtuja ei tarvita. Seun vuan immeisten pettämistä. Minä en oo tarvinnu ja oon paljon parantanna.”⁴⁹ Kuten monesta Räsäsen tallentamasta kertomuksesta käy ilmi, Vupes kuitenkin käytti loitsuja erilaisissa parannusrituaaleissaan. Valitettavasti lähteet eivät kerro loitsuissa käytetyistä sanoista yksityiskohtaisemmin. Vupeksen tytär Johanna tosin muisteli isänsä käyttäneen verenseisautukseen, tapauksesta riippuen, suolaa, vaskikelloa tai loitsua. Tyttärelle olivat jääneet mieleen isän verensulkusanat:

47 Otto Räsäsen kokoelma I, 20.7.1935. Kursivointi kirjoittajan. Kuten edellä mainittiin, usein sammakkokirstut heitettiin nimenomaan jokeen. Kaatumataudin ajateltiin erityisesti johtuvan kirouksesta, joten on luonnollista, että rituaalilla kostettiin taudin aiheuttaneelle noidalle.

48 Otto Räsäsen kokoelma I, 5.7.1935.

49 Otto Räsäsen kokoelma III, 17.8.1937.

Seiso veri niin kuin seinä,
asu aina niin kuin aita,
vesi koskessa kovassa,
paasi pellon pientaressa.⁵⁰

Se loitsu, jota Vupes käytti parantaessaan Poutiaista ja asettaessaan sammakkokirstua kirkon sillan alle, löytyy yllättävän vanhasta lähteestä. Lohtajalla elänyt noita Antti Tokoi saneli loitsun käräjillä vuonna 1681. Kärjäkirjuri kirjasi loitsun ruotsin kielellä, Senni Timosen mukaan luultavasti siksi, ettei ymmärtänyt kyseessä olevan loitsun, jotka yleensä kirjattiin suomeksi (on epätodennäköistä, että Tokoi olisi itse puhunut ruotsia).⁵¹ Timosen mukaan loitsu kuuluu selvästi kalevalamittaisen loitsuston piiriin. (Timonen, julkaisematon käsikirjoitus teoksessa *Uuden ajan alun loitsut*, toim. Kallio ja muut.)

Antti Tokoi paransi muun muassa kaatumatautia lukemalla suolaan ja mielisairautta kuljettamalla sairastunutta halkaistun pihlajan läpi. Tokoi rehvasteli pystyvänsä niin hyvään kuin pahaan ja sanoi kykenevänsä nostattamaan petoja karjan kimppuun ja pilaamaan peltoja. Tokoilla oli taikarumpu, jonka sivusta oli koristeltu sammakoin. (Nenonen & Kervinen 1994, 141–143.)⁵²

Antti Tokoi tuomittiin käräjillä mestattavaksi ja teiltavaksi. Hän karkasi viranomaisilta, mutta lain koura tavoitti hänet tammikuussa 1682 ja mestaus toimeenpantiin samana keväänä tai kesänä. Syyskuussa 1682 Tokoi todetaan mestatuksi. Käräjillä Tokoi oli sanonut oppineensa taikoa eräältä torniolaiselta mieheltä, ”mies oli opettanut hänet kulkemaan kirkon ympäri ja noitumaan”. (Nenonen & Kervinen 1994, 149.) Torniolaisen opettama loitsu kulki seuraavasti:

dhe Synliga och osynliga
tala för migh och förswara migh

50 Otto Räsänen kokoelma IV, 25.8.1945. Vupeksen käyttämä verensulkuloitsu perustuu siihen, että veren liikkeen on oletettu pysähtyvän vertaamalla sitä johonkin liikkumattomaan, tässä tapauksessa seinään ja aitaan. Verensulkuloitsusta ks. Ilomäki 2014, 153–171.

51 Sama loitsu kirjattiin ylös myös Tokoin vävyiltä. Timonen arvelee, että kirjuri kopioi ruotsinnoksen vuoden 1680 pöytäkirjasta.

52 Tokoin värikkästä elämästä voi lukea tarkemmin Nenosen & Kervisen teoksesta 1994, 141–150.

der som prästerna skrifa
och med bok i hand tornera⁵³

Näkyvät ja näkymättömät,
puhukaa minun puolestani ja suojelkaa minua,
kun papit huutavat
ja käyvät päälle kirja kädessään.
(Suom. Nenonen ja Kervinen 1994, 149.)

Emme tiedä, kuuliko toinen vierasmiehistä vain osan Vupeksen lausumasta loitsusta, muistiko hän siitä vain osan vai oliko Vupes kenties oppinut loitsun hieman eri muodossa. ”Näkyvät ja näkymättömät” sopivat hautausmaalla tehtyyn rituaaliin, sillä niillä luultavasti viitataan eläviin ja kuolleisiin (Timonen, tulossa). Timosen mukaan pappeja kuvailevat säkeet esiintyvät yleisesti myöhemmässä parannusloitsustossa: Itä-Suomessa, Pohjanmaalla ja Keski-Suomessa ne ”kuvaavat taudin/pahan koptipaikkaa ja/tai manauspaikkaa. Usein tauti on tässä tulkittu kalmasta, hautausmaalta, tarttuneeksi: ’Liekkö paha tuolta tullut Kirkon maalta kiitävältä, Jossa lukkarit lukepi, Papit hyvin pauhoapi, Messumiehet mellehtiipi, Kirja käessä kääntelevät’” (SKVR VI2 4076).⁵⁴ Kuten tiedämme, Poutiaisen sairastuttajaksi arveltiin Marin syöttämiä kalmoja. Loitsun avulla Vupes kuvasi taudin synnyinpaikkaa ja ajoi taudin takaisin sinne, mistä se oli tullutkin.

Sammakkokirstuihin liittyviä parantamistaikuden piiriin kuuluvia kertomuksia löytyy kaksi – toinen edellä kuvattu Tuusniemeltä ja toinen Kuopiosta (Hukantaival 2015, 218). Myös Kuopion kertomukseen liittyvä loitsu myötäilee Tokoin vanhaa loitsua. Kuopion tarina kuuluu seuraavasti:

53 Timonen, julkaisematon käsikirjoitus tulossa olevassa verkkojulkaisussa *Uuden ajan alun loitsut* (toim. Kallio ja muut). Alkuperäinen loitsun kirjaus on luettavissa Kansallisarkiston kihlakunnanoikeuksien renovoituista pöytäkirjoista: Pohjois-Pohjanmaan tuomiokunta, varsinaisten asioiden pöytäkirjat 1681–1681 (rr.18), Lohtajan kesäkäräjät 18.–20.8.1681 Lohtaja, s. 932, 3–5. <http://digi.narc.fi/digi/view.ka?kuid=3684072>.

54 Timonen, julkaisematon käsikirjoitus verkkojulkaisussa *Uuden ajan alun loitsut* (toim. Kallio ja muut).

Kaatuvaatautia parannettiin Kuopion ympäristössä siten, että poppamies otti sairaan mukaansa juhannusyönä muutetun huoneen kynnykselle istumaan alasti, viskaten salaa takaapäin vettä potilaan päälle, saaden tämän säikähtämään. Sitten menttiin metsään, otettiin sammakko, mikä tapettiin. Tehtiin leppäpuusta kirstu. Sammakko ummistettiin kuten kuollut sairaan sisusvaatteista reväistyillä rievuilla ja pantiin kirstuun. Kirstu vietiin kirkon alle josta-kin kivijalan reijästä. Mentiin hautausmaalle, avattiin vastapeitetty hauta, otettiin arkusta ruumis. Kaivettiin haudanreunaan reikä. Ruumista halaistiin niin, että potilas vedettiin ensin haudan reunassa olevan reiän lävitse sitten ruumiin lävitse kolmasti, vuoronsa myötä- ja vastoinpäivää, poppamiehen lukiessa: ”Nouskaa nyt kaikki kansa iliman kansa, kalaman kansa! Tulkaa turvaksi turvatoman, avuksi alati kärsivän!” Sitten laitettiin hauta paikoilleen.⁵⁵

Ei liene sattumaa, että Antti Tokoi kertoi oppineensa taitonsa pohjoisessa asuvalta mieheltä ja että myös Ihalaisiin liitettiin pohjoinen taikuu, sillä paikkakunnalla tiedettiin kertoa, miten Ihalaisista tuli suuria ja kuuluisia taikureita.⁵⁶ Konstaapeli Juho Ihalainen, joka myöhemmin asui Vupeksen talossa ja oli hänellä oppilaana, kertoi, miten kaikki oli saanut alkunsa riidasta.⁵⁷ Riidan aiheena oli mylly, josta erällä Ihalaisella oli osuus. Ihalainen suivaantui asiasta niin, että lähti Lappiin saadakseen voimakkaampia taikoja, joilla kostaa myllyosuutensa menetyksen. Lapissa tietäjä antoi Ihalaiselle ”taikakomeet ja käski mennä, sitten kotiin tultua kosken yläpuolelle, niskaveteen, syvimmälle kohdalle ja heittää ne siihen, mutta itsensä kiirehtiä pois”.⁵⁸ Lapista Ihalainen lensi yhdessä tietäjän pojan kanssa korenon päällä takaisin Savonmaalle. Sitten alkoi tapahtua: Ihalainen teki kuten tietäjä oli neuvonut, ja kohta

55 SKS KRA. Kuopio. Koponen, Juho. KRK103:92. Haluan kiittää Sonja Hukantaivalta viitteestä.

56 Suomalaisessa kansanperinteessä yleinen piirre on, että voimakkaimmat taiait ja noidat liitetään pohjoiseen ilmansuuntaan ja Lappiin. Noitien nopeasta lentämisestä Lappiin ja takaisin ks. esim. Haavio 2023, 354–355.

57 Konstaapeli Ihalainen oli sukua Vupekselle: konstaapelin isä David oli Vupeksen serkku. Pietikäinen, *Ihalaisten sukututkimus*.

58 Suullinen perinne kertoo myös Vupeksen käyneen Lapissa ja saaneen sieltä karhunkynnen taikalukseen. Näin kertoi Vupeksen sukulainen Pena Ihalainen.

alkoi vesi siinä paikassa niin kuin pistellätä eri suuntiin ja pyöriä häränsilimässä, ottaen kulkusuunnan, mutta kokonaan päinvastaiseen entisestään, nim. Melalahden vesistöön, repien siitä eroittavan aivan kuivan maakannaksen, ja tyrkäten sen edessään vähän matkan päähän, muodostaen siihen pikku saaren ja visraten sen jälkeen näin syntyneestä salmesta, joka tunnetaan nimellä Syrjäsalmi. Se on aivan Riistaveden kirkon luona ja on sen päälle rakennettu maantiesilta. Maantie kulkee siitä kautta Melalahdesta Jännevirtaan.⁵⁹

Miksi juuri sammakko?

Palatkaamme vielä sammakoihin. Näin lopuksi voidaan pohtia, miksi kirstuihin päätyi juuri sammakko. Pohjoisessa myyttisen sammakon on ajateltu kannattelevan maailmankaikkeutta, mutta tästä ylevästä tehtävästä huolimatta se päätyi usein välineeksi perin julmiin rituaaleihin. Sammakkokirstuissa sammakko mitä ilmeisemmin edusti taian kohteena olevaa ihmistä, esimerkiksi kalaonnen pilaajaa.⁶⁰ Runoperinteessä sammakko ja konna ovat synonyymejä toisilleen, ja aliseen maailmaan kosketuksissa olevina eläiminä ne kytkettiin Liisa Kasken mukaan helposti noituuteen ja paholaiseen: ”Kristilliseen mytologiaan ankkuroituvan tarinan mukaan sammakko olikin entinen ihminen, joka kirottiin, koska hänen äitinsä, muuan Kytömäen akka, kieltäytyi päästävästä Maariaa saunaansa synnyttämään.” (Kaski 2019, 194–195.)

Loitsuissa sammakon syyksi luetaan rautaesineiden kyky haavoittaessaan tuottaa kipua. Tästä kivusta syytettiin myös käärmettä, muurahaista, sisiliskoa ja herhiläistä. Sammakon ”salavihat” saattoivat aiheuttaa tulehduksen tai muun vaivan, ja ”sammakon jälkeä” eli rupikonnan polttamaa on parannettu ihmisen lisäksi myös lehmistä, jotka sammakon päälle astuttuaan alkoivat lypsää verta. Ihmisten ja eläinten vaivojen ohella sammakon ajateltiin aiheuttavan myös viljakasveja vaivaavaa ruostesientä. Sammakko kuului veden väkeen ja saattoi langettaa ”veden

⁵⁹ Otto Räsänen kokoelma I, 5.7.1935.

⁶⁰ Katso esimerkiksi Issakainen 2012, 143–145.

vihat”, kun taas käärme kuului maan väkeen ja sisilisko sekä muurahainen puun väkeen. (Kaski 2019, 195.)

Sammakon ja rupikongan eurooppalaiset sukulaiset eivät ole saaneet sen parempaa kohtelua. Sammakoiden ja niiden osien käytöstä erilaisissa rituaaleissa on lähteitä usean sadan vuoden ajalta, yksi tunnetuimmista esimerkeistä lienee William Shakespearen näytelmästä *Macbeth*, jonka neljännessä näytöksessä kolme noitanaista luettelee taikakattilaan meneviä aineksia:

Käärme, joka ryömit suossa,
Kärvenny ja haudu tuossa;
Kongan varvas, kieli iilin,
Yökön villat, silmä siilin,
Huuhan siivet, liskon lihat,
Kähyt kyyen ja käärmeen vihat,
Tehokkaaksi taiaks kiehu,
Kiehu, lemmonliemi, liehu!⁶¹

Samoin kuin Suomessa Euroopassa yleisestikin erityisesti rupikonna yhdistettiin paholaiseen ja noitiin. Kristillisessä ikonografiassa rupikonnat symboloivat syntiä ja epäpuhtautta, samoin kuin ahneutta, vilpillisyyttä ja kateutta. Walesin alueella sammakkoja käytettiin kirouksissa: sammakko lävistettiin neulalla ja heitettiin erityiseen kirouskaivoon. Konnia käytettiin toisaalta myös noituutta vastaan, esimerkiksi Limousinin alueella elävä rupikonna ripustettiin lehmän kaulaan, mikäli oli syytä epäillä, että lehmä ei lypsänyt noituudesta johtuvista syistä. Kun konna vähitellen kuivui, taikakin haihtui. (Wilson 2000, 417–419, 437.)

Sammakoita ja rupikonnia on käytetty niin lemmentaikoihin, lisäämään hedelmällisyyttä, parantamaan erilaisia sairauksia kuin kosto-toimenpiteissäkkin. Yleinen menettelytapa on ollut pitää sammakkoa kädessä, nyrkkiin puristettuna, kunnes se on kuollut. Tätä sammakon kohtaloksi koitunutta toimenpidettä on harjoitettu muun muassa Ranskassa, missä Ambroise Paré on kirjannut menetelmää käytetyn jo

61 Suomentanut Paavo Cajander vuonna 1885.

1500-luvun alussa kuumeen parantamiseksi. 1600-luvun lopun Englannissa sammakoilla hoidettiin suuhun tullutta sammasta (suun hiiwasienitulehdusta): John Aubrey'n mukaan lapsen tuli parantuakseen pitää elävien sammakoiden päitä suussa, kunnes sammakot kuolivat. Samaa parannuskeinoa käytettiin myöhemmin hinkuuskää vastaan 1800-luvun Suffolkissa. Molemmissa tapauksissa on taustalla ajatus, jonka mukaan tauti siirtyi lapsen suusta sammakkoon. Erityisesti rupisammakkojen ajateltiin myrkyllisyytensä vuoksi myös vetävän myrkkijä ja sairauksia itseensä. Ranskassa Deux-Sèvres'n alueella sijaitsevassa kylässä vihreitä sammakkoja käytettiin lemmentaikoihin: sammakko suljettiin laatikkoon, jota oli pistelty neuloilla, ja laatikko jätettiin muurahaispesään pariaksi vuorokaudeksi. Myöhemmin sammakon jäänteet haettiin laatikosta ja ne heitettiin salaisesti rakkauden kohteen ylitse. (Wilson 2000, 146, 150, 286, 359.)

Vaikka sammakot ovatkin kärsineet vuosisatojen aikana sekä kotimaassa että kauempanakin, lukija voi kuitenkin huokaista helpotuksesta yhdessä Tuusniemen sammakkojen kanssa: nykyisin kaikki sammakolajit sekä rupikonna ovat rauhoitetut Suomessa. Rauhoitus koskee eläimen kaikkia kehitysvaiheita, myös kutua. Sammakoita ei saa häiritä, vahingoittaa tai ottaa haltuun. Näin ollen Saku voi rauhassa lähteä kosio-matkalleen tarvitsematta pelätä päätyvänsä leppäiseen kirstuun.

Lähteet ja kirjallisuus

LÄHTEET

Kansallisarkisto

Kihlakunnanoikeuksien renovoidut pöytäkirjat, Pohjois-Pohjanmaan tuomiokunta, varsinaisten asioiden pöytäkirjat 1681–1681 (rr.18), Lohtajan kesäkäräjät 18.–20.8.1681 Lohtaja, s. 932, 3–5. <http://digi.narc.fi/digi/view.ka?kuid=3684072>.

Kuopion kulttuurihistoriallisen museon arkisto

Otto Räsänen kokoelma, osat 1–4.

KIRJALLISUUS

Haavio, Martti 2023 [1935]: *Suomalaisen muinaisrunouden maailma*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Hako, Matti (toim.) 2017: *Kansanomainen lääkintätietous*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hukantaival, Sonja 2015: Frogs in Miniature Coffins from Churches in Finland. *MIRATOR* 16(1): 192–220.
- Hukantaival, Sonja 2016: "For a witch cannot cross such a threshold!" *Building concealment traditions in Finland c. 1200–1950*. Turku: Suomen keskiajan arkeologian seura.
- Hukantaival, Sonja (julkaisematon). Frogs in Coffins and Fear of Witchcraft in Late Modern Northern Europe. Teoksessa Christopher B. Wolff & Kevin P. Smith (toim.) *Fear and Loathing in the Archaeological Record*, tulossa.
- Ilomäki, Henni 2009: Finnish Snake Charms. Teoksessa Jonathan Roper (toim.) *Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 163–173.
- Ilomäki, Henni 2014: *Loitsun mahti*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Issakainen, Tenka, 2012: *Tavallista taikuutta. Tulkinta suomalaisten taikojen merkityksistä Mikko Koljosen osaamisen valossa*. Väitöskirja. Turku: Turun yliopisto. <https://www.utupub.fi/handle/10024/84792>.
- Kallio, Kati & Ahokas, Lari & Timonen Senni (toim.) (julkaisematon) *Uuden ajan alun loitsut*. Käsikirjoitus, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kaski, Liisa 2019: *Myyttiset eläimet. Tarua ja totta eläinten mahdista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Klemettinen, Pasi 2002: Many Faces of Evil. Teoksessa Anna-Leena Siikala (toim.) *Myth and Mentality. Studies in Folklore and Popular Thought*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 130–147.
- Komsa, Matias 2023: Hiljaisten kertomus. Otto Räsänen kotiseutukeräykset Tuusniemellä vuosina 1922–1936. Suomen historian pro gradu -tutkielma. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto, yhteiskuntatieteiden ja kauppatieteiden tiedekunta, historia- ja maantieteiden laitos.
- Koski, Kaarina 2013: *Kuoleman voimat. Kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nenonen, Marko & Kervinen, Timo 1994: *Synnin palkka on kuolema. Suomalaiset noidat ja noitavainot 1500–1700-luvulla*. Toimittanut Anne-Riitta Isohella. Helsinki: Otava.
- Pietikäinen, Toivo (ajoittamaton). *Ihalaisten sukututkimus*. Julkaisematon selvitys. *Savo-Karjala* 10.7.1895.
- Savotar* 19.10.1907.
- Shakespeare, William 1944 [1606]: *Macbeth*. (The Tragedy of Macbeth). William Shakespearen draamat 2. Suomentanut Paavo Cajander. (Julkaistu ensimmäisen kerran suomeksi vuonna 1885 Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kustantamana.) Helsinki: WSOY.
- Siikala, Anna-Leena 1992: *Suomalainen šamanismi*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sirelius, Uuno Taavi 1906: Muutamista suomalaisten taikalouista. *Virittäjä* 10: 3–4, 19 ja 33–40.
- Sirelius, Uuno Taavi 1919–1921: *Suomen kansanomaista kulttuuria* 1–2. Helsinki: Otava.

- Stark, Laura 2006: *The Magical Self. Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Suomen Kansa* 22.7.1901.
- Uusi Suometar* 11.7.1895.
- Wilson, Stephen 2000: *The Magical Universe. Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*. Lontoo: Hambledon.
- Wolf-Knuts, Ulrika 2002: Two Discourses about the Devil. Teoksessa Anna-Leena Siikala (toim.) *Myth and Mentality. Studies in Folklore and Popular Thought*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 148–170.

Pohjolan welhotar, taikataiteilija Pauline Schmidt

Pauliina Räsänen

 <https://orcid.org/0009-0004-6682-0383>

Noita-teatteri Palokuntahuoneen teatterisalissa antaa sunnuntaina 18 p:nä klo 1/2 18 j.pp. joulukuuta suuren mystillisen iltaman, suuren taide ja puku-welhokuvauksen kolmessa osastossa pohjan suurin welhotaiteilijatar neiti Pauline Wilhelmine Schmidt. Huom! Loppukoetuksena esitetään wiheriä huone. (*Kansan Lehti* 15.12.1887.)

Näin kuvailevasti tähtitaikurin maineeseen noussut Pauline Wilhelmine Schmidt (1865–1944) mainosti kiertue-esitystään *Kansan Lehdessä* vuonna 1887.¹ Taikataiteilija Pauline Schmidt käytti markkinoinnissaan erilaisia mystiikkaan ja okkultismiin liittyviä termejä, kuten ”noita-teatteri”, ”mystillinen iltama”, ”welhotaiteilijatar” ja ”puku-welhokuvaus”. Pauline Schmidtin esityksen loppuhuipennuksena nähtiin ”wiheriä huone” eli spiritistinen kabinetti-illuusio, joka kuului lähes jokaisen ajan hermoilla esiintyvän naistaikurin repertuaariin.

1 *Kansan lehti*, 15.12.1887,1; *Hufvudstadsbladet*, 15.6.1944, 2.

Tässä luvussa tarkastelen sukupuolihistoriallisesta näkökulmasta tanskalaissyntyisen Pauline Schmidin taikataiteilijuutta hänen Suomen-kiertueellaan 1880–1890-luvuilla. 1800-luvun loppupuolella elettiin esittävän taiteen kultakautta, jolloin lukuisia taikureita kierteli Eurooppaa. Monet naistaikurit ennakoivat sosiaalista muutosta modernin kynnyksellä nousten ammattitaidoillaan ja rohkeudellaan tähtitaikurin asemaan. Ylipäänsä naistaikureita ja taikurin assistentteja esiintyi näyttämöllä useita. Myös teatterilavalla, varieteessa ja sirkuksessa esiintyi useita naisia. Sanomalehtilähteisiin ja esitysten julistelähteisiin pohjautuvan taustatutkimukseni mukaan Suomen alueella tuohon aikaan kiertäneistä taikaseurueista yli 40 %:ssa oli naisesiintyjä. Naiset esiintyivät joko yksin omilla sooloesityksillään tai kuuluivat erilaisiin kokoonpanoihin ja ryhmiin. Esiintymismatkan varrella taiteilijat saattoivat liittyä myös muihin kiertäviin seurueisiin, jotka toivat suojelusta ja holhousta naisesiintyjille aikana, jolloin arkea leimasivat huoli toimeentulosta, terveydestä ja jokapäiväisestä selviytymisestä.

Sukupuolta tuotettiin tietoisesti näyttämötaiteessa, mutta toisaalta erityisesti naisesiintyjien toimintaan näyttämöllä liitettiin ja liitetään edelleen ennakkoluuloja ja stereotyyppioita. Vaikka naisesiintyjät olivat provosoivampia kuin miesesiintyjät, he olivat myös suosittumia (Roberts 2010, 108). Joan Wallach Scottin mukaan sukupuolten väliset erot ovat kulttuurisia ja sosiaalisia tuotteita. Sukupuolta tuleekin tarkastella historiallisena ilmiönä kulttuurisen ja sosiaalisen diskurssin tuotteena. (Scott 2011, 7.)

Huolimatta naistaikureiden näkyvästä työstä näyttämöillä he ovat jääneet vaille sosiaalista ja kulttuurista arvostusta, eikä naistaikureita välttämättä löydy taika-alan historiikeista, sillä ne edustavat perinteistä nationalistista mieskehysteistä historiankirjoitusta. Naistaikureita luetteloidaan edelleen miestaikurien yhteydessä esimerkiksi tyttärenä, partnerina tai vähempiarvoisena avustajana. Marjo Kaartisen mukaan aikakaudelle tyypillistä oli häivyttää naisten näkymistä, mihin naiset itsekin syyllistyivät, vaikka olisivat olleet koulutettuja, ammatissa toimivia tai maineikkaista perheistä. (Kaartinen 2020, 32.) Naisten tekemän työn häivyttäminen on ilmiö, joka jatkuu edelleen esittävän taiteen kentällä. Asettamalla naistaikurien elämän ja urat parrasvalojen loisteeseen

avaamme uuden näkökulman esittävän taiteen entistä kiehtovampaan ja rikkaampaan historiaan.

Pauline Schmidin kiertue Suomen alueella kesti kahdeksan kuukautta, minkä aikana hän esitti ainakin 31 taikuriesitystä 18 eri paikkakunnalla. Todennäköisesti esityksiä oli enemmänkin, sillä tilausesityksiä ja esiintymisiä yksityistilaisuuksissa ei välttämättä mainostettu paikallis-lehdissä. Schmidt viihtyi erityisesti Tampereella, jossa esityksiä pidettiin jopa kuutena iltana (Räsänen 2018, 19–20). Pauline Schmidin Suomenkiertueelta löytyy yhteensä noin 85 sanomalehtiartikkelia ja lehtimainosta vuosilta 1887–1888, ja ne on julkaistu Kansalliskirjaston digitoidussa verkkoaineistossa. Lisäksi Pauline Schmidistä on muutama myöhempi lehtimainos vuosilta 1891 ja 1892. Loihdutaiteilijan ja ammattitaikurin ura oli kuitenkin jo hiipunut vuoteen 1892 mennessä. Kotimaisten lähteiden lisäksi olen tarkastellut sanomalehtiartikkeleita Schmidin taikuriuran eri vaiheista myös Norjan Kansalliskirjaston ja Ruotsin Kuninkaallisen kirjaston sanomalehtiarkistoista. Sanomalehtilähteet ovat pääosin ohjelmamainoksia, lyhyitä uutisia ja arvioita esityksistä. Turun Museokeskuksessa on lisäksi muutama Pauline Schmidin juliste. Lisäksi analysoin Pauline Schmidin ainoaa tunnettua artistiportrettia eli *carte de visite* -korttia.

Pauline Schmidin esiintyjänura löydettiin yllätyksellisesti sukututkija Ulla Sirénin toimesta. Heikki Nevala (2011), Martti Sirén (2009), Christer Nielsen (2007) ja Sven Hirn (1977) ovat kirjoittaneet henkilökatsauksia Schmidin taikuriurasta eri taika-alan julkaisuissa. Pauline Schmidt on inspiroinut myös Elisabeth Sandelinin kaunokirjallista romaania *Pauline Schmidt – taikataiteilijatar* (2022). Pro gradu -tutkielmassani (Räsänen 2018) käsitelin Pauline Schmidin esiintyvää tähteyttä 1870–1890-luvuilla, mutta tässä tutkimuksessa syvennyn Schmidin taikataiteilijuuden tutkimiseen erityisesti sukupuolihistoriallisesta näkökulmasta.

Taikuus ja spiritismi kietoutuvat toisiinsa moninaisin tavoin, joita olen myös tässä tutkimuksessa työstänyt. Marjo Kaartinen on tutkinut spiritismin populaari-ilmiötä Suomessa erityisesti meedio Elisabeth d’Espérancen (1848–1919) ja taikuri Faustinus Capriellon (1868–1946) kautta. (Kaartinen 2020, 70–71 ja 193.) Pauline Schmidin ja wieniläisen

hovitaikurin Sidonie Romanin (1860–1950*) mystillisestä repertuaarista inspiroituen rakensin vuosisadan vaihteen tyyllisen taika-esityksen *Spiritism Amusante*, joka sai ensi-iltansa Maarit Leskelä-Kärjen johtaman ”Uuden Etsijät – esoteerisuus ja uskonnollisuuden murros suomalaisen sivistyneistön parissa 1880-luvulta 1930-luvulle” -tutkimushankkeen kansainvälisessä konferenssissa Turussa kesällä 2019. Esityksen toteuttamisen myötä onnistuin tutustumaan syvällisemmin vuosisadan vaihteen naistaikurien repertuaariin ja heidän teknis-taiteelliseen osaamiseensa, minkä pohjalta pystyin analysoimaan tarkemmin aikakauden yleisön kiinnostuksenkohteita ja toisaalta ymmärtämään näyttämötaiteen historiallista ajattomuutta. Spiritistiset illuusiot kiehtovat ja viihdyttävät myös nykypäivän yleisöä, vaikka niiden suurin menestys ajoittuu vuosisadan vaihteeseen.²

Suomi kiertuenäyttämönä

Ennen itsenäisyyttä Suomen suuriruhtinaskunnan alueella kierteli useita sirkus- ja taikuriseurueita esiintymismatkoilla Pohjois-Euroopan suurkaupunkeihin, kuten Kööpenhaminaan, Tukholmaan ja Moskovaan sekä Pietariin ja sen lähialueille (Hirn 2002, 9–11). Karismaattinen, ”kaunis” ja ”näppäräksikin” luonnehdittu loihtutaiteilija Pauline Wilhelmine Schmidt oli niin ikään liikkeellä.³ Liikkeellä olivat eläinnäyttelyt, ihmisiinäyttelyt, vahakabinetit ja friikkisirkukset, joissa parrakkaat naiset, ylilihavat ja kauttaaltaan tatuoidut kuriositeetit asettautuivat maksua vastaan aikalaisyleisön silmien eteen. Kiertelevät esiintyjät sekä ihmis- ja eläinnäyttelyt kiihottivat aikalaisia eksoottisina toisina tai vähempiarvoisina subjekteina, joihin he saattoivat kohdistaa imperialistisävytteisen katseensa.⁴ Esiintyvät taiteilijat toimivat ikään kuin eksootisten maailmojen kurkistusikkunoina, joista ammennettiin maailman muotivirtauksia orastavan globalisaation kynnyksellä (ks. Korhonen

2 Ks. <https://uudenetsijat.com/2019/05/28/spiritism-amusante-kurkistus-taikuuden-ihmeisiin/>.

3 ”Ung och vacker”, *Uleåborgs Tidning* 7.11.1887, 2; *Wiipurin Uutiset* 24.4.1888, 3; *Satakunta* 25.1.1888, 2; *Tampereen Sanomat* 7.3.1892, 2.

4 Toiseuden käsitteestä ks. Staszak 2008, 1–7.

2002, 28–31; 2004, 13–18; Assael 2005, 154–155.) Lähinäkyvyyttä varmistettiin teatterikiikareilla, jotka lumouksen vallanneet katsojat saattoivat unohtaa taikateatterin hämääriin aitiioihin.⁵

Taika- ja varieteenäytöksissä yhdistyivät markkinointi, kuluttaminen, tuoton tavoittelu ja julkisuuskulttuuri vuorovaikutussuhteessa paikalliseen yleisöön. Valtaväestöä kiinnosti kevyempi viihde, kuten sirkustaide, varietee, taikuuus ja operetti. Ennen elokuvia sirkus oli todennäköisesti vaikuttavin populaarikulttuurin muoto; se muovasi julkista asennetta (Poignant 2004, 95). Tulkitsen, että taikanäytöksillä oli myös erityinen roolinsa. Tyypillinen taikaesitys nähtiin teatterin tai varieteen näyttämöillä joko omana ohjelmakokonaisuutenaan tai osana laajempaa esitystä. Moni taikuri suuntasi kiertueitaan maaseudulle ja pieniin kaupunkeihin vähäisen paikallisen kilpailun kannattamina, mutta osa suurimmista taikatähdistä, kuten hovitaiteilijatar Sidonie Roman oli päässyt esiintymään Tanskan, Ruotsin, Saksan ja Itävallan kuninkaallisille ja lisäksi tsaari Aleksanteri III:n Hatsinan palatsiin.⁶ Naistaikuri ja hiekkamaalari Theresia Rombello (1840–1908) sai kiinnityksen Amerikan-kiertueelle kokonaiseksi vuodeksi.⁷ Markkinat olivat tapahtumia, joista pääsi nauttimaan myös kauempaa saapuva maalaisväestö, joka eli suurimman osan vuotta kaupunkikulttuurin tuomien huvitusten ulottumattomissa. Aktiivinen kiertäminen toi esiintyjille toimeentulon. Yleensä kiertue-esityksiä pidettiin yksi tai kaksi näytöstä per paikkakunta. Taikurit näyttelivät uusimpia keksintöjä ja huvituksia yleisöille kaikista sosiaaliluokista, mutta esiintymispaikat vaihtelivat kuninkaan saleista ulkoilmalavoihin (ks. lisää Hirn 1982, 16; Nevala 2011, 44; Hirn 2002, 9–10; Lehtonen 1994, 47–50; Räsänen 2018, 19).

Tyypillinen esiintyjän uralle johtava polku oli syntyä artistiperheeseen, jonka kautta tarvittavat tiedot, taidot ja verkostot hankittiin. Pienille

5 Sidonie Romanin esitykseen oli unohtunut teatterikiikari. *Wiborgsbladet* 26.11.1891, 4.

6 *Turun lehti* 30.12.1884, 4; *Aamulehti* 21.10.1884, 4; *Norddeutsche allgemeine Zeitung, Abend-Ausgabe* 12.8.1879, 1; *Badische Volks-Zeitung (Mannheimer Volksblatt); Mannheimer Stadt-Anzeiger u. Handels-Zeitung; Organ für jedermann* 23.3.1886, 3.

7 Therese Margarethe Welcker, taiteilijanimeltään Theresia Rombello, oli taikuri, sirkustaiteilija ja tirehtööri. Erottuaan aviomiehestään taikuri Max Alexander Rhodinista Theresia Rombello jatkoi esiintyjän ammatin harjoittamista. Hän pääsi kiertueelle mm. Amerikkaan ja lopulta perusti oman sirkuksen, Cirkus Rombellon. Jungmarker 1979, 37–38; *The Record-Union* 19.1.1898, 4; *Gefle Dagblad* 21.9.1900, 2; <https://www.geni.com/people/Therese-Welcher/600000011704713330>.

seurueille jokaisen työpanos oli tärkeä sukupuolesta riippumatta, ja monet artistit esittivät useita rooleja ja ohjelmanumeroita. Esiintyvien seurueiden naiset eivät olleet syntyneet säätyläissukuihin, vaan he olivat opportunisteja tavoitellen toimeentuloa tai nousua uralla ja elämässä. Sirkus- ja varietee-yhteisöille oli tyypillistä myös adoptoida lapsia. Pauline Schmidt sai todennäköisesti taikakoulutusta taikuri Max Alexander

Ilmoituksia.

Pohjolan taitavin filmän- kääntäjä

Neiti Pauline Wilhelmine Schmidt
antaa teisen ja viimeisen näytelmänsä
huomenna klo 7 j. pp., Seurahuoneella.

Nordens största konstnärin- na i magi

Fröken Pauline Wilhelmine Schmidt
gifver sin andra oeh sista före-
ställning i morgon kl. 7 e. m. å So-
cietetshuset.

Kuva 1. Pauline Schmidtia mainostettiin Pohjolan taitavimpana silmäkääntäjänä. Lähde: Kansalliskirjasto, sanomalehtiarkisto.

Rhodinilta (1828–1928) ja naistaikuri Theresia Rombelloilta.⁸ Rombello esitti uutta Delfin oraakkeli -ohjelmanumeroaan vuonna 1879, jolloin Pauline Schmidt mahdollisesti näki hänen esiintyvän kotiseudullaan Levangerissa. Naistaikurin näkeminen näyttämöllä oli varmasti inspiroivaa nuorelle taiteilijanalulle. Schmidt debytoi vuotta myöhemmin Sandefjordsin kaupungissa syyskuussa 1880.⁹ Schmidtin perheeseen kuului esittävä elämäntyö: hänen kaksi vuotta vanhempi sisarensa Mette oli nuorallatanssija ja hänen isänsä Laurids Pedersen Schmidt omisti taikalyhdyn eli *konstkabinettin*. Taikalyhtylaite eli *Laterna Magica* oli eräänlainen diaprojektorin esiaste. Taikalyhdyssä näytettiin kuvia, joiden kautta katsojat pääsivät nojatuolimatkoille. (Salmi 2002, 122; Nevala 2011, 44; Räsänen 2018, 20.) Metten tytär Laura vastaavasti aloitti uransa Wilhelm Stückenin sirkussuvun opissa, missä hän oppi muun muassa trapetsia (ks. Sirén 2002, 17; Nevala 2011, 48–51).

Spiritismi ja taikuus näyttämöllä

Vuosisadan vaihteen Suomeen oli rantautunut okkultismi, jonka piiriin lasketaan yleensä spiritismi, demoni- ja noitauskko, alkemia, astrologia, henkien manaaminen, magia ja taikuus. Okkultti tulee latinankielisestä sanasta *occultus*, joka tarkoittaa salaista ja piilotettua (ks. esim. Kokkinen & Mahlamäki 2020, 14; Salmi 2002, 174; ks. myös Hirn 2002, 9–10; Kokkinen 2019, 24; Kaartinen 2020, 14.) Okkultismia populaariviihteen kentällä ilmensivät meedioiden ja taikurien näyttelemänä mesmerismi eli hypnoosi, spiritismi, magnetismi, henkisyyttä käsittelevät luennot ja lisäksi tieteelliset kokeet, apparatit ja kojeet. Mies- ja naistaikureita kutsuttiin myös ”ihmenäyttelijöiksi”, ”spiritisteiksi” ja ”antispiritisteiksi”.¹⁰ Taikurit ja meediat käyttivät hyväkseen tekniikan uusimpia mahdolli-

8 Rhodinista ks. <https://www.geni.com/people/Carl-Rhodin/600000011703624107>.

9 Max Alexander Rhodin ja Theresia Rombello esiintyivät Norjassa myös Levangerin lähetyvillä, missä nuori Pauline Schmidt asui. Sirén 2002, 21; *Dagsposten (Trondheim)* 14.9.1879, 3; *Trondhjems borgerlige Realskoles alene-privilegerede Adressecontoirs-Efterretninger* 3.9.1879, 2. Schmidtin ensimmäinen julkinen esiintyminen oli mahdollisesti 27.9.1880 Sandefjordsin kaupungissa Norjassa. *Sandefjords Tidende* 25.9.1880, 3.

10 *Uusi Suometar* 7.11.1884, 3; *Sanomia Turusta* 30.10.1884, 1.

suuksia ja mielikuvitusta loihtiakseen ihmeitä maksaville katsojille, jotka halusivat uskoa ja ihmetellä. Teknologisen kehityksen tuomat uudet mahdollisuudet näyttäytyivät ihmeinä aikalaisyleisön niitä todistaessa.

Euroopan maiden siirtomaista tuotiin tänne impressaarioverkostoiden välityksellä itämaista taikuutta, intialaisia fakiireja ja kiinalaisia mystikoita esiintymään lähiteattereihin vihteennälkäisille katsojille, jotka etsivät vaihtoehtoista maailmakuvaavaa kristilliskonservatiivisen näkemyksen sijaan. Loppujen lopuksi ei ollut merkittävää, oliko esiintyjä aidosti itämaalainen, kunhan esiintymistaito oli vakuuttava ja roolisuoritus uskottava. Myös Pauline Schmidt hyödynsi mystisiä ja itämaaisia teemoja esityksessään.

Spiritualismi, esoteerisuus ja okkultismi loivat populaarivihteelle mahdollisuuksia leikitellä tieteen, taiteen ja uskonnon välimaastossa ja rajapinnoilla. Modernin taikuuden isän eli Jean Eugène Robert Houdinin (1805–1871) innoittamana taikurin rooli oli vaihtunut velhomaisesta tietäjämästä moderniin taikuriin, joka sonnustautui klassiseen tummaan pukuun eikä enää viittaa ja suippokärkiseen hattuun. (Ks. Caveney 2018, 130–138.) Muutoksesta huolimatta vielä 1870-luvun lopulla nähtiin velhoiksi pukeutuneita taikureita Suomen alueella.¹¹ Rajanvetoa tehtiin spiritistisen meedion ja modernin taikurin välille, mutta toisaalta spiritismi ja antispiritismi eli ”taikuus spiritismiä vastaan” toi mielenkiintoista ja jännittävää sisältöä taikaesityksiin lisäten taikaohjelmien vetovoimaisuutta (Räsänen, 2018, 61–62; Nevala 2011, 47; Kaartinen 2020, 129). Lähes kaikki ajan hermolla pysyttelevät ja Suomea kiertävät naistaijurit, kuten Pauline Schmidt, Louise Grant, Eldora Anghilotti, Amanda Pettersen, Sidonie Roman, Nina Bosco ja Professoritar Lionella Bertona, mainostivat ohjelmistoaan taikuudella, spiritismillä ja antispiritismillä.¹² Niin suosittu tämä teema oli, että vielä vuosikymmeniä myöhemmin taikurit Doktor Faust, Dr Fernando, ja Carl Gerhard Lindgren kiertelevät Suomea ohjelmillaan ”taikuus ja spiritismi”.¹³ Pauline Schmidin

11 Ks. Charles ja Maria Arbren ohjelmamainos *Tampereen sanomat* 20.9.1879, 4.

12 *Nya Pressen* 4.6.1885, 2; (professorska), *Östra Finland* 3.6.1891, 2; *Tammerfors Aftonbladet*, 1.11.1887, 3; *Uusi Suometar* 7.11.1884, 3; *Sanomia Turusta* 30.10.1884, 1; *Uusi Suometar* 8.11.1884, 1; *Hämäläinen* 14.3.1883, 4.

13 Suomennettu ruotsin kielestä ”trolleri och spiritism”. *Hufvudstadsbladet* 11.9.1907, 4; *Hufvudstadsbladet* 31.10.1907, 3; *Wiborgs Nyheter* 17.11.1908, 1; *Borgåbladet* 16.10.1924, 4; *Oulun Wiikko-Sanomien* 30.3.1878, 4.

repertuaari koostui useista spiritistisistä ja itämaisista taikatempuista ja näyttämöilluusioista, jotka heijastelivat aikakauden uusimpia virtauksia ja yleisön makumieltymyksiä.

Spiritistiset istunnot eli seanssit olivat pääosin puhtaita teatteriesityksiä, joissa käytettiin teatraalisia erikoistehosteita, paatosta ja ajoitusta. Istunnoissa harjoitettiin erilaisia näyttämöilluusioita, kuten henkikukkien kasvattamista tai henkimaailman olentojen esiinloihittamista, missä transsitilaan vaipunut meedio kutsui hengen materialisoitumaan hämärässä huoneessa. Materialisoitumiset ja henkien koputukset olivat todistusta henkimaailman olemassaolosta. Yleensä istuntoon houkuteltiin kuolleen sukulaisen henki, jonka läsnäoloa ja viestejä tuonpuoleisesta osallistujat kaipasivat. Kuuluisat meediat, kuten amerikkalaiset Anna Eva Fay (1851–1927) ja Foxin sisarukset Leah (1813–1890), Margaretta (1833–1893) ja Catherine (1837–1892), kehittivät myös tunnettuja henkiolentoja tai henkihahmoja, jotka materialisoituivat toistuvasti heidän istunnoissaan (ks. Owen 1989, 55, 69; Kaartinen 2020, 18; Räsänen 2016, 58; Lehman 2009, 87). Näyttämön lisäksi yksityiskoti sopi mainiosti spiritistisen iltaman näyttämöksi. Spiritismistä innostui myös kirjailija Minna Canth (1844–1897), joka kirjoitti yksinäytöksisen ilveilyn *Spiritistinen istunto*.¹⁴

Osa Suomessa vierailleista miestaikureista, esimerkiksi Faustinus Capriello, harjoitti spiritististen meedioiden paljastamisia huijareiksi (ks. Kaartinen 2020, 25).¹⁵ Meedio Elisabeth d'Espérance saapui esiintymään Suomeen vuonna 1897 aiheuttaen kiivasta keskustelua lehdistössä kiusallisten paljastusten vuoksi. Esiintymispaikkakunnan ja maan vaihtaminen tiheään tahtiin antoi esiintyjille mahdollisuuden uuteen alkuun, mikäli ura oli kärsinyt esimerkiksi maineen menettämisestä. Paljastukset olivat sensaatiohakuista mainontaa, jota erityisesti miestaikurit kohdistivat naispuolisiin meedioihin. Paljastukset aiheuttivat naisesiintyjille hermoja raastavaa todistelua ja jopa oikeustuomioita.¹⁶ Kaikesta huolimatta monet taikurit halusivat uskoa spiritualismiin eikä

¹⁴ Canth 1894; *Savo-Karjala* 14.5.1897, 2.

¹⁵ *Uusi Suometar* 2.2.1897, 3. Myös Dr Fernando teki paljastuksia Suomessa. *Kaiku* 22.3.1907, 2.

¹⁶ Mm. Alexander Herrmann osaltaan aiheutti meedio Madame Ann O'Dealia Diss De Barin saaman vankilatuomion. Herrmann 2012, 125.

heillä ollut mitään sitä vastaan, mutta he pystyivät tarkastelemaan meedioiden suorituksia ammattilaisen katseella, jolloin suurin osa meedioiden suorituksista näyttäytyi selvästi vilppinä. Modernin taikuuden keinoin harjoitetut temput toivat kierteleville taikureille laillisuutta ja jalansijaa aikana, jolloin huijareita oli runsaasti liikkeellä.

Antispiritismi ei näkemykseni mukaan aina tarkoittanut varsinaisten taikatempujen tai spiritistien salaisuuksien paljastamista yleisölle, vaan siihen kuului tempujen suorittamista modernin taikuuden keinoin vaikkapa sorminäppäryydellä ja luonnollisilla mekanismeilla. Näin spiritismin ja meidioiden uskottavuutta horjutettiin. Moderneilla taikureilla oli siten etulyöntiasema ikään kuin huijata yleisöä laillisesti mutta medioilla vastaavasti suuri riski jäädä vilpistä kiinni ja tulla syytetyksi. Rajanveto meedion ja modernin taikurin välillä oli kuitenkin häilyväinen. Vaikka taikuria kutsuttiin usein silmäkääntäjäksi, Pauline Schmidt ei kuitenkaan markkinoinut itseään spiritistisenä meediona tai markkinoiden silmäkääntäjänä vaan valitsi *taikuri*-termin hienostuneempia synonyymejä, kuten ”taikataiteilija”, ”loitsutaiteilija”, ”loihtijatar”, ”noita”, ”welhotaitelijatar”, ”taikatempujen tekijätär”, ”salonkitaikuri” tai ”Pohjolan suurin loihutaitelijatar”. Vastaavasti Sidonie Romania kutsuttiin ”keisarillis-kuninkaalliseksi hovinäyttelijäksi” mutta myös ”silmäkääntärinnäksi”, ”silmäkääntäjättäreksi” ja ”prestidigitatöriksi”.¹⁷ Naistaikuri Lionella Bertona esiintyi jopa professorina.¹⁸ Naistaikureita kutsuttiin myös nimillä ”sukkeloitsija”, ”ihmenäyttelijä” ja ”tempputaitelijatar”.

Pauline Schmidtiä ei syytetty noituudesta enää 1880-luvulla, mutta hänen onnistuessaan Intialainen säkki -pakoilluussioissaan *Stöfde Posten* arveli, että ”jos Neiti Schmidt olisi esittänyt sitä (Intialaista säkkiä) yli sata vuotta takaperin, olisi hän joutunut noita-akan tawoin roviolla polettavaksi”.¹⁹ Ainakin osa yleisöstä näytti tietävän Miss Schmidtin olleen siis puhtaasti modernia tekniikkaa käyttävä taikuri eikä oikea noita. *Kokkolan Lehdessä* ”silmäkääntäjä” Pauline Schmidtin vierailun yhteydessä toivottiin saapuvaksi jotakuta, ”joka kääntäisi kaikki mätähaavat

17 *Wiipurin sanomat* 14.1.1885, 3; *Turun Lehti* 31.10.1891, 2; *Pohjalainen* 13.11.1891, 2; *Uusi Suometar* 4.11.1891, 4; *Oulun ilmoituslehti* 6.12.1891, 1.

18 *Helsingfors Dagblad* 4.6.1885, 2.

19 Juliste. Turun Museokeskus. Kuvaaja Martti Puhakka. <https://www.finna.fi/Record/tmk.161034743446200>.

terveiksi, vallanpitäjät takapuoliksi, väärän oikeaksi ja kaikki ihmiset tyytyväisiksi”.²⁰ Pauline Schmidtiä kuvailtiin suomenkielisessä lehdistössä ihmeperantajana, vaikka mitään ihmelääkkeitä tai ihmeperannuskonsteja hän ei kaupannut.

Suomenkielisissä ohjelmamainoksissa taikaesityksiä nimettiin ”loih-tuteatteriksi,” ”loih-tuesdayiksi”, ”suureksi taiteelliseksi näytännöksi”, ”lumonäytöksiksi”, ”ihmenäytelmiksi”, ”suureksi loih-telu iltamaksi”, ”noitateatteriksi”, ”haave-iltamaksi”, ”loih-tutaitonäytännöksi”, ”puku-wel-hokuvaukseksi” tai ”loih-tsunäytännöksi.”²¹ Suomen kielessä ei ollut vielä vakiintunutta terminologiaa taikanäytöksille ja sirkusesityksille, joten mielikuvituksellisia termejä keksittiin ja käytettiin. Lisäksi ruotsinkielisiä uutisia saatettiin kääntää varsin huolimattomasti ja taitamattomasti. Keski-Suomessa nuorallatanssija Mette Schmidtiä mainostettiin ”Miss Metty telefoni-töpsäilijänä”. Niin ikään samassa esityksessä nähtiin Rouva (suomennettu väärin sanasta Herr) Bernardon ”kiekkailijaliikkeitä” eli tasapainoiluohjelmaa.²² Suomen alueella oltiin nautittu sirkus- ja taikailunäytöksistä jo pidemmän aikaa, mutta ontuva terminologia aiheutti väärinkäsityksiä esityksen sisällöstä erityisesti suomenkielisille katsojille.

Virheellisestä markkinoinnista syntyi negatiivista julkisuutta, kuten kävi Oskar Hagbergin Gagliostro-teatteriseurueelle, kun Hagbergi syytettiin spiritismistä.²³ Herra Hagberg joutui todistamaan lehden toimitukselle, että hänen temppunsa perustuivat sorminäppäryyteen ja mekaanisiin taikatemppeihin eivätkä ”oikeisiin henkimaailman

20 *Kokkolan Lehti* 28.11.1887, 2.

21 *Aura* 10.2.1888, 4; *Kaiku* 9.11.1887, 4; *Kansan Lehti* 15.12.1887, 1; *Savo-Karjala* 25.5.1888, 2; *Waasan Lehti* 18.10.1884, 2; *Waasan Lehti* 17.12.1887, 1; *Wiipurin Uutiset* 10.4.1888, 1; *Wiipurin Sanomat* 19.4.1888, 1, 2; *Sanomia Turusta* 30.10.1891, 2; Juliste, Turun Museokeskus, Kuvaaja Martti Puhakka. Martti Sirén on kirjoittanut taikuden termeistä, ks. Sirén 2009, 8–11; ks. myös Räsänen 2018, 21; Nevala 2011, 47.

22 *Keski-Suomi* 19.12.1891, 2; *Wasa Tidning* 31.1.1892, 1.

23 *Kaiku* 27.11.1899, 2. ”Muutamat esitysten nimitykset (’spiritistinen esitys’, ’spiritistikirje’, ’käynti henkimaailmassa’, ’manaus piruntynnyristä’ ym) antoivat meille aiheita siihen luulon, että hra Hagberg on n.k. spiritistitejä ja että hänen aikomuksensa oli yleisölle esittää jonkinlaisia todistuksia muka spiritismin hywäksi. Waan, mikäli nyt olemme kuulleet hra H:lta itseltään, hänen esityksensä eiwät olet siinä merkityksessä spiritistisiä kuin otaksuimme, tarkoitus ei ole ensinkään ’kuolleilta kysyä’ eli henkimaailman kanssa minkäänlaisene yhteyteen ruweta, niin kuin spiritistit tekewät. Hänen näytöksensä owat kaikki ilwehtimistä eli pelkkiä n.k taikatemppejuja, joitten toimittaminen riippuu näppärydestä eli hypypysten sukkeluudesta ja joitten tarkoitus on, niin kuin itse kukin sanomattakin ymmärtää, yleisön huwittaminen.” *Kaiku* 24.11.1899, 2.

temppeuihin”. Liiottelevasta markkinoinnista ja ontuvasta terminologiasta johtuen yleisö ei välttämättä tiennyt, oliko esiintyjä spiritistinen meedio, noita, markkinoiden silmänkääntäjä, parantaja, shamaani vai taikuri sen modernissa merkityksessä, eikä yleisö ei aina pystynyt ymmärtämään, millaisia ihmeitä taikurit pystyivät loihtimaan modernin taikuuden ja tekniikan keinoin.

Suomessa nähtiin laaja kirjo erilaisia spiritistisiä ja antispiritistisiä taikatemppeuja ”ihmenäyttelijöiden” esittämänä. Tyypillisiä spiritistisiä taikatemppeuja olivat spiritistinen fakiiri ja voimatemppeu, lentävä pöytä ja lentävät tuolit, myös tanssiva pöytä eli pöytäpokka; lentävä naisspiritisti, henkihuokaus, haamukukkien kasvaminen käskystä maasta, taulukirjoitus, henkikammio, jossa soitti 6–7 instrumenttia yhtä aikaa; selvänäkijyys, ajatustenluku, muistotaiteen loisto, muistitemppu, palava nainen, raskaat esineet ilmassa, itämainen lippujuhla tuhansilla koristeilla, kuuluisa teosofi matami Blavatsky kummituksena, spiritistinen kabinetti sekä antispiritistien sitomatemppeu.²⁴ Hurjempaa ja jopa kauhistuttavaa repertuaaria löytyi ”Ihmekuningatar” ja ”Intialainen Fakiiri” Miss Eldora Angehilottin ohjelmasta Oskar Hagbergin Gagliostroseurueessa. Neiti Angehilottin hurjaan ohjelmaan kuuluivat henkien manaaminen pirun tynnyristä, puolen tunnin vierailu henkimaailmassa, kaulan katkaiseminen elävältä ihmiseltä ja jättiläiskäärmeen ilmestyminen ilmasta. Lopuksi neiti Eldora irrotti oman päänsä ja asetti sen pöydälle.²⁵ Temppeujen värikkäät nimet ja niiden sisällön liioittelu kuuluivat markkinointitaktiikkaan, eikä markkinointia valvottu tarkkaan tai lailla säädely.

Spiritismi antoi taikatemppeuille yleisöön vetoavia ja mielikuvitusta kirvoittavia nimiä, kauhuromantiikkaa, uskottavuutta ja makaaberia sisältöä. Okkultuuri toi mahdollisuuksia pärjätä populaariviihteen alati kiihtyvässä markkinointikilpailussa. Vuosisadan vaihteen estradit kuuluivat suurille teeskentelijöille ja näyttelijöille, joiden yksityiselämän rajat ja roolisuoritukset näyttämöllä sulautuivat yhteen. Suosiota nauttivat itä-

24 *Borgåbladet* 15.11.1884, 4; *Tampereen Uutiset* 28.12.1900, 2; *Tampereen Uutiset* 9.2.1897, 2; *Östra Nyland* 8.12.1900, 1; *Uusi Suometar* 30.1.1897, 1. Käännetty ruotsin kielestä: ”Tunga föremål svärande i luften, borddansen, minneskonst.”

25 *Suomalainen* 13.12.1899, 1; *Kotka Nyheter* 17.2.1900, 1; *Oulun Ilmoituslehti* 26.11.1899, 1; *Suomalainen* 15.12.1899, 1; *Jyränkö* 9.2.1901, 1; *Suupohjan kaiku* 5.4.1902, 1.

maiset taikurit, hurjat fakiirit, henkiä manaavat meediat, muistitaiturit, unissakävelijät ja itseoppineet professorit, joilla ennen kaikkea oli eläytymiskykyä ja näyttelijänlahjoja.

Pauline Schmidin suuret illuusiot

Mainitsemme wain, että meille entuudesta tunnettu n. k. ”wiheriä huone”, jonka neiti S. wiimeisenä ”näytti”, hämmästytti suuresti, sillä siihenkuuluwat tehtävät suoritettiin niin äkkipikaa, että suomme jäi ammolleen. Koko ”mestari” on tuo neiti Schmidt tosiaan!²⁶ (*Wiipurin Uutiset* 24.4.1888.)

Wiipurin Uutiset ylisti Pauline Schmidin versiota ”viheriästä huoneesta” eli spiritistinen kabinetti -illuusiosta.²⁷ Taikataiteilija esitti illusion temput niin nopeasti, että neiti Schmidtiä luonnehdittiin jopa mestariksi. ”Mysterinen iltama” tai ”*Grande Soirée Mystérieuse*” -esityksestä, johon spiritistinen kabinetti -illuusio kuului, tulikin Pauline Schmidin bravuuriohjelma eli loppuhuipennus, jossa hän hyödynsi vuosisadan vaihteelle tyypillisiä mystillisiä ja okkulttisia teemoja. Osa Schmidin tempuista oli yleisölle jo entuudestaan tuttuja, mikä kertoo siitä, että maassamme oli vierailnut useita mies- ja naispuolisia taikuriesiintyjä säännöllisesti. Vihreä huone -illuusiota oli nähty myös antispiritistisenä bravuurinumerona hovitaikuri Sidonie Romanin ja Professori Robertsin esityksessä Kupittaa kansanjuhliissa vuonna 1885. Ohjelma sisälsi tyypillistä antispiritismia, jossa spiritistinen kabinetti -tempun salaisuus paljastettiin.²⁸

Spiritistinen kabinetti -illuusio nähtiin ensimmäisen kerran Davenportin veljesten esittämänä Lontoossa jo vuonna 1864. Puurakenteisessa kabinetissa hyödynnettiin yleisön halua uskoa henkimaailman manifestointiin erilaisten soittimien ja koputusten välityksellä. Kaikki ihmeet tapahtuivat itse taikurin tai antispiritistin ollessa köysillä paaluun

²⁶ *Wiipurin uutiset* 24.4.1888, 3.

²⁷ *Wiipurin uutiset* 24.4.1888, 3.

²⁸ *Åbo Underrättelser* 28.6.1885, 1.

sidottuna sekä sinetöitynä. Illuusio rakentui kolmesta osasta, jonka ensimmäisessä osassa soittimet leijuivat ilmassa ja pinoutuivat vapaaehtoisen yleisöavustajan päälle. Ohjelman toisessa osassa taikuri operoi samantyyppisiä henkimaailman ilmentymiä, mutta tällä kertaa kabinetin ulkopuolella. Ohjelman kolmannessa osassa taikuri riisui yleisöavustajan takin tämän päältä, vaikka oli edelleen sidottuna ja sinetöitynä paaluun kabinetin sisällä.²⁹ (Ks. Nevala 2011, 49–50; Lamb 1976, 53–54.) Venäjän-kiertueellaan Sidonie Roman esitti varsin rohkeasti kyseisen illuusion avustajanaan itse keisari Aleksanteri III, jolta hän onnistui riisumaan takin.³⁰

Pauline Schmidtin vihreä kabinetti -illuusio oli Suomessa suuri menestys. Illuusio mainittiin lähes kaikissa Schmidtin julisteissa lihavoiduin kirjaimin. Yleisö tunsu entuudestaan suositun illuusion, joten muuta repertuaaria ei katsottu tarpeelliseksi edes mainita lyhyissä ohjelmamainoksissa. Naisesiintyjän tulkitsemana vihreä kabinetti -illuusio tihkui eroottisia sävyjä.

Suomen näyttämöillä todistettiin myös orientin representaatioita, jotka hahmottuivat näyttämöillä taikureiden tuottamissa teatraalisissa kuvissa toisesta.³¹ Orientaalisten teemojen avulla korostettiin myös esitysten ainutlaatuisuutta, omalaatuisuutta ja eksoottisuutta. Suuressa gaalanäytöksessään Schmidt esitti tempun ”Intialainen munapussi tai kot, kot, kot” (”Indiska påsen eller kluk kluk kluk”). Kyseisessä tempussa taikuri taikoi tyhjästä pussista loputtomasti kananmunia ja myös kadotti niitä. ”Kiinalainen matkalaukku” (”Kinesiska resekorfferten”) pääsi niinkin repertuaariin. Siinä Schmidt löysi tyhjästä kiinalaisista matkalaukuista kaikenlaista tavaraa. Mette ja Pauline Schmidtin yhteisesitys piti sisällään muodikkaasti ”uusua intialaisia ja japanilaisia trollikonsteja” ja ”kävelyä intialaisella langalla” eli Mettyn nuorallatanssia.³²

29 *Oulun Ilmoituslehti* 9.11.1887, 2; *Wiipurin uutiset* 20.4.1888, 3.

30 *Päivälehti* 1.11.1891, 2; *Turun lehti* 30.12.1884, 4.

31 Edward Saidin mukaan orientti on olennainen osa eurooppalaista materiaalista sivilisaatiota ja kulttuuria. Orienttia luonnehdittiin ”loppumattoman omalaatuisuuden lähteeksi” (*reservoir of infinite peculiarity*). Said 2011, 102–104. Ks. myös Järvinen 2022; Räsänen 2018, 57; Said 2011, 13–14.

32 Myös japonismi eli japanilaisten teemojen käyttö tuli osaksi eurooppalaisten suunnittelemaa taikaesityksiä.

Pauline Schmidin pakoilluusiota ”Intialainen säkki” mainostettiin suurilla kirjaimilla Schmidin toisintoillan ohjelmamainoksessa Turussa vuonna 1888. Pakoilluusiosta yleisön eteen annettiin tutkittavaksi suuri säkki, jonka sisään neiti Schmidt pujahti. Säkki sidottiin ja sinetöitiin yleisön toimesta sinettilakalla. Silmänräpäyksessä neiti Schmidt kuitenkin vapautui säkistä, mutta sinetti ja solmut jäivät ehjiksi. Turun esityksessä yleisölle luvattiin jopa 100 kruunua, mikäli yleisön joukosta poimittu vapaaehtoinen avustaja vapautuu säkistä ilman, että sinetti rikkoutuu ja siteet katkeavat. *Linköping Tidning* raportoi, että kukaan ei halunnut koettaa intialaista säkkiä, ”vaikka luvattiinkin siitä 50 kruunua”.³³ Kaikenlainen vedonlyönti ja esitysten yhteydessä järjestetyt arpajaiset toivat lisätuloja kierteleville esiintyjille.³⁴

Neiti Schmidin taikailunäytöksien vastaanotto oli yleensä lämmin ja arvostelut varsin suotuisia. Erityisesti Schmidin suorittamat pako- ja spiritistinen kabinetti -illuusiot nousevat esiin sävyltään suopeissa lehtiartioissa. Lisäksi korttitemput ja kolikkojen noukkiminen ilmasta eli ”Miser’s Dream” -taikatemppu jäivät katsojien mieleen. Schmidtiä kiiteltiin myös karismaattisesta esiintymisestä, sorminäppäryydestä ja sulavasta vuorovaikutuksesta yleisön kanssa.³⁵ Aina suomalainen lehdistö ei edes itse kirjoittanut arvioitaan, vaan niitä tyydyttiin kopioimaan muista sanomalehdistä. Pauline Schmidt toimitti itsestään jo valmiiksi käännettyjä arvioita markkinointiin.

33 *Aura* 11.2.1888, 1; julisteet <https://www.finna.fi/Record/tmk.161034744765300>, <https://www.finna.fi/Record/tmk.161034744275600> ja <https://www.finna.fi/Record/tmk.161034743446200>, Turun Museo-keskus, kuvaaja Martti Puhakka 2009.

34 ”Teatrum Mundi” -esityksen yhteydessä (Mette Schmidin esitys) järjestettiin suuri lahjojen jako. *Uusi Suometar* 30.1.1897, 1.

35 Mm. *Aura* 11.2.1888, 1; *Wiipurin Sanomat* 24.4.1888, 3; juliste <https://www.finna.fi/Record/tmk.161034743446200>, Turun museokeskus, kuvaaja Martti Puhakka 2009.

Eksentriset naisesiintyjät

Hämäläisessä mainitaan seuraavasti:

Näyttämöllä liikkuu neiti S. hiljaisesti, mutta osoittaa kaikissa tempuissaan erinomaista hermojen voimaa. Muun ohessa osuu hän tähdättyyn paikkaan joka kerta kuin hän ampuu. Sitä ei joka mies tee.³⁶

Hämäläisessä huomattiin Pauline Schmidin esiintyjäpersoonan huomattavat henkiset vahvuudet ja tarkkuutta vaativat taidot, kuten hermojen hallinta ja tarkka-ammunta. Hänet luokiteltiin jopa taitavammaksi kuin miehet. Pauline Schmidt ampui numerossaan pistoolilla ja poltti sikaria aikana, jolloin tyypillinen nainen ei uskaltanut edes laittaa sikaria suuhunsa (ks. tarkemmin Roberts 2010, 106; myös Räsänen 2018, 67). Pauline Schmidt valitsi esiintymisasukseen tavanomaisesta poikkeavat modernit housut.³⁷ Kaiken lisäksi neiti Schmidt vaihteli sutjakkaasti vitsejä yleisön kanssa.³⁸ Kiertue-elämä vaati jatkuvaa sopeutumista uusien tilanteisiin ja ympäristöihin. Esiintyminen oli varmasti ajoittain myös hermoja raastavaa, mutta Pauline Schmidt, rauhallisella tyylillään ja hermojen hallinnallaan, navigoi taikuriuran haasteissa miehen veroisesti ja karismaattisesti.

Pauline Schmidin esiintymisiin liitettiin yleiseen naisideaaliin sopivia adjektiiveja, kuten ”sievyys”, ”näppäryys” ja ”sukkeluus”.³⁹ Lehdistön mukaan hänen ”viehättävyyttään noitana” lisäsi ”soreavartaloisuus” sekä puvun ”avokaulaisuus”.⁴⁰ Usein naisesiintyjiin liittyvät attributit kertovat enemmän lehdistön halusta sopeuttaa naisia ajan naisideaaliin kuin itse tapahtumista näyttämöllä. Naistaikurit avoimella kontaktillaan yleisön kanssa ylittivät taikataiteellaan sosiaalisia rajoja ja liikkuvat sosi-

36 *Hämäläinen* 3.3.1888, 1.

37 Ks. kuvat taikureista esiintymisasuissaan Jungmarker 1979, 38; Nevala 2013, 45.

38 *Aura* 11.2.1888, 1; *Hämäläinen* 3.3.1888, 1.

39 *Wiipurin Uutiset* 24.4.1888, 3; *Satakunta* 25.1.1888, 2; *Tampereen Sanomat* 7.3.1892, 2; *Mikkelin Sanomat* 9.5.1888, 3.

40 *Aura* 10.2.1888, 4.



Kuva 2. Pauline Schmidt poseeraa esiintymisasussaan. Kuvaaja: Niels Rasmusen. Kuva julkaistu Sirkusteltha-blogissa 17.3.2012 (ks. Nieminen 2012).

aalisten luokkien rajapinnoilla natisuttaen yhteiskunnan valtarakenteita ja valtahierarkioita.

Schmidtin perhetuttu tanskalainen valokuvaaja Niels Rasmussen (1852–1911) on todennäköisesti ottanut toistaiseksi ainoan tunnetun artistipotretin Pauline Schmidistä esiintymisasussaan. Artistin valokuvia eli *carte de visite* -kortteja myytiin tyypillisesti esitysten yhteydessä muistoiksi ja lähetettiin kiertueista vastaaville agenteille vahvistamaan artistisopimuksia. (Assael 2005, 6.) Kuvassa karismaattinen Schmidt on pukeutut ylleen tummat samettihousut ja samettisen jakun valkoisella, kiinnostavalla pitsikauluksella. Schmidin paidassa on useita nappeja, ja hänen hiuksensa on kiinnitetty pään taakse. Schmidin poseeraus poikkeaa ajan sirkustaiteilijoiden eroottisista asennoista, joissa paljastettiin käsivarsia ja näyteltiin sääriä ja kapeaa keskivartaloa korsetin nyörit tiukasti kiristettyinä. Pauline Schmidistä huokuu modernin salonkitaidokurin yhtä aikaa viehättävä, leikittelevä ja androgyyninen olemus. Hän halusi näyttäytyä aikakaudelle tyypillisesti modernina ja tyylikkäänä salonkitaikurina, mutta hänen toimintaansa näyttämöllä voidaan tulkita myös naisen omaehtoiseksi haluksi murtaa sosiaalisia käyttäytymismalleja. (Ks. Räsänen 2018, 66–67 ja 83.)

Kiertelevä elämäntyyli

Pauline Schmidin ensimmäiset sooloesiintymiset ajoittuvat jo vuoteen 1880, jolloin hän taikoi Norjassa ”Grande Soirée Mystérieuse” -esityksellään. Schmidt oli soolouran aloittaessaan vasta 15-vuotias teinitaiteilija, mikä oli tavanomaista naispuoliselle taiteilijattarelle.⁴¹ Schmidin kaksi vuotta vanhempi sisar Mette vietti hänkin kiertelevää sirkuselämää esittämällä tasapainoilua nuoralla, jongleeraustemppeja ja puujalkatansse-

41 *Sandefjords Tidende* 25.9.1880, 3; *Sandefjords Tidende* 23.12.1880, 3; *Nedenæs Amtstidende* 4.12.1880, 4; *Jemtlands Tidning* 24.12.1881, 1; *Moss Tilsskuer* 15.1.1881, 4. Pauline Schmidin nuorta ikää mainostettiin paikallislehdissä. Myös Sidonie Roman aloitti sooloesiintymiset jo teini-ikäisenä.

ja. Sisarukset kiersivät yhteisesityksellään ”Teatrum de Mundia” yleensä ulkotiloissa, kuten puutarhoissa ja piha-alueilla.⁴²

Marraskuussa 1887 *Uleåborgs Tidning* raportoi, että ”nuori ja kaunis” taikataiteilija oli saapunut kaupunkiin. Pauline Schmidt matkusti Ouluun Haaparannasta, missä hän oli pitänyt esityksiä yhdessä siskonsa Metten ja klovnin Williamsin kanssa.⁴³ Schmidtin sisarusten esiintymispaikkana oli toiminut Haaparannassa ”Godtemplarihuone” eli raittiusliikkeeseen sitoutuneen veljeskunnan kokoontumistilat. Vastaavien aatteellisten ja hengellisten järjestöjen tiloja, kuten vapaamuurareiden looseja, päättyi taikanäytöksienkin esiintymistiloiksi.⁴⁴ Oulussa Pauline Schmidtin esiintymispaikaksi kelpasi kuitenkin ratsastusmaneesi, jota käytettiin ennen sirkusnäytäntöjen vierailuja muun muassa sotilaiden harjoitustilana.⁴⁵ Suomen-kiertueella Schmidtin sooloesitys ”Grande Soirée Mysterieuse” nähtiinkin sängen erilaisissa tiloissa ja paikoissa, kuten Turun teatterissa, Kokkolan Raatihuoneen salongissa, Haminan kadettikuoron maneesilla, Vaasan palokuntahuoneen salissa, Viipurin kansakoulun juhlasalissa ja Seurahuoneella Tampereella. Salonkitaikurin esiintymistilat eivät aina olleet salonkikelpoisia, joten neiti Schmidt joutui muokkaamaan ohjelmistoaan ja esitystensä sisältöä jopa välttäviin näyttämötiloihin, jotka poikkesivat valaistukseltaan ja varustelultaan totutusta. (Ks. Räsänen 2018, 19–20.)⁴⁶

Schmidtin sisarusten polut erkanivat Haaparannan jälkeen, mikä saattoi johtua Metten tyttären syntymästä vuonna 1887. Mette Schmidt vieraili kuitenkin Suomessa myöhemmin, ainakin vuosina 1891–1893

42 *Wasa Tidning* 31.1.1892, 1; *Vestmanlands Läns Tidning* 20.9.1884, 1; *Kristianstadsbladet* 5.7.1884, 3; *Ulricehamns Tidning* 10.3.1884, 1; *Östgöta Correspondenten* 30.8.1884, 1; *Vestmanlands Läns Tidning* 18.9.1884, 1; *Falköpings Tidning* 11.10.1884, 4. Mette Katherine Schmidtin, myöhemmin Stückenistä (1863–1909) ks. <https://www.geni.com/people/Mette-Kathrine-St%C3%BCcken/600000002620661217>.

43 ”Ung och vacker”, *Uleåborgs Tidning* 7.11.1887, 2; *Haaparannanlehti* 26.10.1887, 1.

44 Esimerkiksi amerikkalainen meedio Anna Eva Fay esiintyi Norjan-kiertueellaan vapaamuurarien looisissa. Myös taikuri Louise Grant esiintyi Godtemplareiden talossa Ruotsin-kiertueellaan. *Haaparannanlehti* 26.10.1887, 1; *Aftenposten* 9.9.1888, 4; *Norlandsposten* 5.11.1890, 1; *Norlandsposten* 14.11.1890, 1; *Söderhamns Tidning* 26.11.1890.

45 *Oulun Ilmoituslehti* 9.11.1887, 4, ks. https://www.ouka.fi/c/document_library/get_file?uuid=dcfo4b27-93da-4e02-8395-9ef573957d48&groupId=311734.

46 *Uleåborgs Tidning* 10.11.1887, 1.

paikallisiin sirkusseurueisiin lyöttäytyen.⁴⁷ Hän esiintyi muun muassa Kuopiossa yhdessä miehensä Bernhard Stückenin ja loihitjatar Louise Grantin kanssa. Lisäksi Mette taiteili Bonojen kiertävän eläinkokoelman ja sirkusseurueen esityksissä.⁴⁸

Pauline Schmidt ei noussut taikatähteyteen pelkästään esiintymällä. Hän käytti ahkerasti sähkösanomien tuomia uusia mahdollisuuksia ja toimitti esiintymismainoksiaan ja lyhyitä arvioita esityksistään ruotsin- ja suomenkielisiin sanomalehtiin. Vuoteen 1889 mennessä oli kaikki Suomen kaupungit jo yhdistetty lennätinverkkoon, mikä mahdollisti kiertue-esitysten ennakkomarkkinoinnin.⁴⁹ Aina esiintymispaikka ei ollut esiintyjän tiedossa ennen hänen saapumistaan kiertuepaikkakunnalle, mistä kielivät seuraavat sähkösanomat: ”Lähemmin wast’edes” tai ”Taikatempujen tekijätär Neiti Pauline Schmidt tulee” (ks. lisää Sirén 2009, 8).⁵⁰ Lyhyet mainokset olivat osa tapahtuman ennakkomarkkinointia, jota oli helppo täydentää levittämällä julisteita ja julkaisemalla tarkempia lehtimainoksia käytännön järjestelyiden varmistuttua.

Norrbottens Posten kirjoittaa Pauline Schmidin vierailusta seuraavasti:

Neiti Schmidin näytännöt loihutaidosta wiimme maanantaina ja tiistaina oliwat hywin onnistuneet. Taiteilijatar suoritti loistawalla tawalla mitä luwannut oli. Hän omii hyppysistään salaman sukkelaa näppäryyttä ja hänen näyttelytapansa on miellyttävä. Häntä kannattaa kehumalla kehua niiden waralla joiden katsottawaksi hän nyt matkustaa.⁵¹

47 Metten tytär oli Laura Galligani, ks. <https://www.digitalarkivet.no/en/census/person/pf01065522052370>; *Uusi Savo* 28.11.1891, 2; *Keski-Suomi*, 19.12.1891, 2; *Wasa Tidning*, 31.1.1892, 1; *Jyränkö*, 13.11.1891, 3; *Åbo Tidning*, 29.8.1893, 1.

48 ”Familjen Schmidt” matkusti mm. Loviisaan. *Östra Nyland*, 2.08.1888, 1. Paulinen vanhemmat olivat Laurids Pedersen Schmidt (1833–1914) ja Mathilde Tapper (1834–1910), ks. <https://www.geni.com/people/Mathilde-Fransisca-Tapper/6000000002620585635>. Schmidin vanhemmat näyttävät asettuneen samoihin aikoihin Vaasaan. Vaasassa asusteli tai vieraili myös muita artistielämää viettäviä esiintyjä, mm. kahlekuningas Anton Smirnoff sekä Bonon ja Reimerssiens sirkussukuihin kuuluvia artisteja. Ks. Sirén 2009, 23–25.

49 Tommila & Salokangas 1998, 89.

50 *Oulun ilmoituslehti* 2.11.1887, 3; *Savo* 28.4.1888, 1.

51 Turun Museokeskus, kuvaaja Matti Puhakka 2009.

Esiintymistaidon ja ”näppärästi” onnistuneiden temppeujen lisäksi kiertelevän naisesiintyjän sitoutumista aikaa ja resursseja kuluttavaan matkustamiseen osattiin arvostaa. Myös *Tapio*-lehdessä odotettiin innokkaasti silmänkääntäjä Pauline Schmidin vierailua, jonka laivakulun muutos mahdollisti:

Neiti Pauline Schmidt on tullut! Jos laivakulun aukeneminen vaikuttaa perinpohjaisen muutoksen oloissamme, niin kääntää neiti Schmidt meidän rehelliset silmämme ja panee meidät uskomaan semmoista, mikä kokonaan sotii järkeä vastaan.⁵²

Matkaa taitettiin pääosin höyrylaivoilla ja rautateitse. Valtionrautateiden lisääntynyt junaliikenne ja rataverkostot mahdollistivat laajamittaisten kiertueiden järjestämisen ja yhä suurempien ja painavampien rekvisiittojen kuljetuksen. Pauline Schmidt matkusti muun muassa höyrylaiva d’Europella Haminasta Viipuriin.⁵³ Taiteilijan harmiksi arvokas välineistö saattoi jäädä tulliin tai kadota matkan varrella, kuten kävi Sidonie Romanille.⁵⁴ *Oulun ilmoituslehti* (12.2.1892, 4) peräänkuulutti poisnoutamatonta Valtionrautateiden talteenottamaa lähetystä, joka sisälsi 18 ”kollela” 756 kilogrammaa painavia ”teaterikaluja”. Kollien runsas lukumäärä ja paino kertovat, että ihan pienestä esityksestä ei enää ollut kyse, vaan alan viimeisimmistä keksinnöistä ja tavattoman raskaista illuusioista. Pauline Schmidin kiertue-esitys ei kuitenkaan vaatinut yhtä massiivista rekvisiittaa kuin Sidonie Romanin.

Schmidin kolmiosainen taikailunäytös kesti noin kolme tuntia. Turussa loihdimisnäytös aloitettiin puoli kahdeksalta illalla, ja esitys päättyi puoli yksitoista.⁵⁵ Esitysten pitkä kesto vaikutti taikurin repertuaariin, jonka tuli olla valtavan laaja-alainen, jotta yleisön mielenkiinto säilyisi läpi ohjelman. *Aura*-lehti (10.2.1888, 4) kommentoi Schmidin onnistuneen toisessa näytöksessään Turussa ”koko verran huonommin, kuten usein käy kuin ainakin osittain samalle yleisölle näytellään kaksi iltaa

52 *Tapio* 23.5.1888, 2.

53 *Wiborgsbladet* 18.4.1888, 1.

54 Jungmarker 1979, 62; Myös taikuri Oskar Hagbergin suuri matka-arkku katosi höyrylaivan kyydistä. *Wasa Nyheter* 8.9.1900, 3.

55 *Aura* 9.2.1888, 1; *Åbo Tidning* 11.2.1888.

peräkkäin ihka samoja temppuja”. Auran toimittaja päättääkin kirjoituksensa toivoen Schmidtille ”wain wähän rikkaammaan repertoarin eli temppu-waraston”. Ongelmallista oli löytää uutta ja ennennäkemätöntä repertuaaria molemmille illoille. Tyypillisesti taikatemppuja opittiin alan mestareilta, mutta alan ammattikirjallisuuttakin alkoi esiintyä, joten temppuja pystyi jonkin verran oppimaan myös kirjoista ja lehdistä. Taikuriliikkeissä oli ja on edelleen tavanomaista opettaa temppuja asiakkaille (taikapuodeista ja -kirjoista ks. Nevala 2011, 82–86 ja 107–113).

Taikanäytösten väliajoilla saattoi olla musiikkia, tarjoilua ja vapaata seurustelua. Suosittua oli myös palkata välinumeroita, kuten varjokuvia, akrobatiaa, hiekkamaalausta, serpentiinitanssia, laulelmia tai muuta varieteeohjelmistoa rikastamaan esitysten sisältöä.⁵⁶ Pauline Schmidin esityksen säästyksestä Turun Teatterissa 10.2.1888 vastasi Turun Soittanollinen Seura.⁵⁷ Paikallisten orkesterien soittamat kappaleet esitysten yhteydessä lienevät kuuluneen heidän tavanomaiseen ohjelmistoonsa. Esimerkiksi Sidonie Romanin esityksessä soitettiin *Maamme*-laulu ja *Porilaisten marssi*, jotka tunnettiin hyvin. Ajan normaali käytäntö oli, että esiintyjät tilasivat teemaan sopivan musiikin ohjelmaansa säveltäjältä ja toimittivat nuotit paikallisille muusikoille ennen esitystä.⁵⁸

Pohjolan suurin welhotar myi *Aamulehden* mainoksessaan pääsylippuja eri hintaluokissa seuraavasti: ”1. sijasta 1 markka, 2. sijasta 75 penniä, seisomapaikasta 50 penniä, lapset maksavat puolen.”⁵⁹ Lähteiden perusteella taika- ja sirkusnäytöksiä markkinoitiin lapsi- ja aikuiskatsojille, ja erillisiä lastennäytöksiäkin järjestettiin. Varakkaille säätyläisille tarjottiin mahdollisuus ostaa korkeampihintaisia lippuja, omia aitioita ja esimerkiksi oma vaunu huvimatkalle sirkukseen Tampereelta Helsinkiin.⁶⁰ Lippujen sovelletussa hinnoittelussa näkyivät eritaustaisille katsojille suunnatut paikat. Samaa taikailunäytäntöä pääsi

56 Väliohjelma oli monipuolista ja rikasta. Ks. esim. Erik Arppen seurueen julisteen faksimile, Nevala 2011, 94. Ks. myös ”The Great Herrmann and His Wonderful Specialties”: <https://collections.museum-ccord-stewart.ca/en/objects/396084/the-great-herrmann-and-his-wonderful-specialties>.

57 Musikaliska Sällskapet Orkester, ks. <https://www.finna.fi/Record/tmk.161034744275600>. Turun Museokeskus, kuvaaja Martti Puhakka 2009.

58 *Uusi Suometar* 5.11.1891, 3; ks. myös <http://www.sydneymagic.net/music1.html>.

59 *Aamulehti* 17.3.1888, 1.

60 *Tampereen Sanomat* 13.12.1879, 4; *Björneborgs Tidning* 25.5.1894, 1; *Tampereen Sanomat* 23.8.1879, 4; ks. myös Räsänen 2018, 1.

vät nauttimaan niin säätyläisyhteisöihin kuuluvat eliitit kuin työväestö. *Lappeenrannan uutiset* (1.5.1888, 2) huomautti: ”Neiti Schmidt käyttää ainoastaan ruotsinkieltä.” Osa suomenkielisistä katsojista ei ymmärtänyt Neiti Schmidin vitsejä tai esityksen tarkempaa sisältöä lainkaan, mutta ohjelmakokonaisuuden visuaalinen mielenkiinto oletettavasti riitti säilyttämään yleisön huomion. Tulkitsen, että säätyrajojen supistaminen ja kansanluokkien yhdentyminen koettiin suotuisaksi, joten osallistuminen koko perheelle sopiviin ja siveisiin huveihin tulkittiin positiiviseksi luokkien väliseksi kanssakäymiseksi.⁶¹

Sukupuoli taikanäytöksissä

Naistaiteilijuuteen liitettiin 1800-luvun lopulla sukupuolittuneita ja risiiriitaisia asenteita, eikä naistaiteilijan ollut helppoa sopeutua yhteiskunnan naisideaaliin julkisen asemansa vuoksi. Myös kiertelevään elämäntyyliin saatettiin suhtautua varauksellisesti. Ylipäänsä naisesiintyjien oli vaikea ylläpitää kunniallisuutta, koska heidät miellettiin puolimaailman eli *demimonden* edustajiksi. Tulkintani mukaan naisten näyttämötoiminta sirkus- ja taikaesityksissä perustui vahvasti heidän ammattitaitoonsa eikä erotiikkaan. Naisesiintyjän ja ei-esiintyvän naisen välillä oli selkeä etäisyys muutenkin kuin esiintyjän ammattitaidon vuoksi. (Hedenborg & Pfister 2012, 38–41; Nevala 2011, 51–52; Kaartinen 2020, 205; Räsänen 2018, 75.) Vaikka naispuoliset sirkus- ja varieteetaiteilijat saatettiin nähdä yhteiskunnan ulkopuolisina julkista elämää viettävinä naisina, monille naisille esiintyjän ura turvasi toimeentulon modernin kynnyksellä. Erilaiset muutokset elämäntilanteissa, kuten avioliiton päättyminen, vaikuttivat naisen yhteiskunnalliseen asemaan. Naisesiintyjät taika- ja sirkusnäytöksissä olivat aikaansa edellä ennakkoiden tulevaa emansipaatiota.

Naisesiintyjä yhdisti sanan *neiti* käyttäminen, joka korosti esiintyjän naimattomuutta, nuoruutta ja sukupuolta. Sanan käyttäminen saattoi jatkaa myös pitkälle naimisiinmenon jälkeen, mikä aiheutti lehdistössä

61 Mm. Matti Jalavan pakina, *Uusi Suometar* 27.6.1879, 2; *Kansan lehti* 27.10.1887, 4.

pohdintaa, jonka asianomaiset saattoivat kokea jopa kiusalliseksi.⁶² Tulkintani mukaan naimattoman naistaikurin ura oli yhteiskunnallisesti hyväksyttävämpi ja suotuisampi kuin naimissa olevan esiintyjän. Perhelämän ja esiintyjäntöyön yhdistäminen oli hankalaa, koska porvariskulttuurin syvärakenteissa eli ajatus sopeutuvasta ja uhrautuvaisesta naisesta. Moni nainen joutui valitsemaan naimattomuuden, lapsettomuuden ja uran välillä (ks. tarkemmin Suutela 2005, 150; Schreck 2021, 121). Näyttämöitä voidaan kuvailla myös avioliitonnäyttämöinä, joissa naimattomia naisia esiteltiin ja esineellistettiin avioliiton objekteina. Hanna Suutelan tutkimusten mukaan onnistunut näyttelijä kruunasi näyttämöuransa hyvällä avioliitolla (Suutela 2005, 112).

Pohjolan periferian kaupungeissa oli varmasti ristiriitaisempaa toteuttaa itseään kuin sopeutua ympäröivään kristilliskonservatiiviseen naisideaaliin. Monet naisesiintyjät lopettivat taiteilijanuransa avioliiton solmittuaan. Myös Pauline Schmidt päätyi porvarilliseen avioliittoon, eikä Pauline Schmidt puhunut tähtitaikurin urastaan edes perheenjäsenilleen.⁶³ Naistaikurien urat näyttävät olleen miestaikurien uria jonkin verran lyhyempiä, mahdollisesti johtuen juuri perheellisistä velvollisuuksista.

Loihtimisuran päätös

Tampere oli kaupunki, joka osoittautui käännteentekeväksi kiertuepaikaksi Pauline Schmidin elämässä. Rakkauden eliksiiriä ei Pauline Schmidtkään voinut vastustaa, joten hän päätti menestyksekkään Suomen-kiertueensa mahdollisesti ennen aikojaan avioituakseen tamperelaistuneen valokuvaajansa Niels Rasmussenin kanssa. *Aamulehdessä* 22.11.1888 Pauline Schmidt ja Niels Rasmussen kuulutettiin avioliittoon. Taikasauvan vilahtaessa Pauline Schmidt katosi näyttämöltä. Hän vaihtoi sukunimensä ja kiertelevän esiintyjän ammatin porvarillistyyliin elämään. Schmidt siirsi kirjansa Luulajasta Tampereelle ja lopulta

62 *Morgenbladet (København)* 22.8.1891, 4; *Sorø Amts-Tidende eller Slagelse Avis* 4.3.1891, 2.

63 Ulla Sirénin mukaan Pauline Schmidtiä ympäröi salaperäisyys eikä hän kertonut menneisyydestään taiteilijana perheenjäsenille tai muille. Sirén 2002, 67.

myi myös Luulajan maaomistuksensa pois.⁶⁴ Jonkin verran varallisuutta oli taikurin ura hänelle suonut. Myöhemmin Schmidtille myönnettiin Suomen kansalaisuus.⁶⁵

Avioitumisensa jälkeen Pauline Schmidt esiintyi julkisesti vain Köyhien Arpajaistoimikunnan iltamissa 31.10.1891 ja Tampereen Työnväenyhdistyksen iltamissa Seurahuoneella 6.3.1892. Näissä esiintymisissä ei nähty enää spiritististä kabinettia tai jännittävää pakoilluusiota, vaan pienimuotoisempaa sorminäppäryyteen perustuvaa taikomista. Arviot säilyivät edelleen suotuisina.⁶⁶ Ura Pohjolan suurimpana welhottarena päättyi avioliittoon ja metamorfoosiin perheen äidiksi. Rasmussenin perhe kasvoi kuusilapsiseksi, joten taikurin kiertelevää elämää ei ehkä voinut harjoittaa äitiyden tuomien velvollisuuksien lomassa.⁶⁷ Kaiken kaikkiaan Pauline Schmidtin ura soolotaikurina kesti jopa 12 vuotta.⁶⁸

Niels Rasmussen menehtyi melko varhain, jo vuonna 1911, mutta Pauline Schmidt ilmoitti *Tampereen Sanomissa* aikovansa jatkaa Rasmussenin valokuvausliikkeen toimintaa.⁶⁹ Welhotar onnistui hoitamaan valokuvausateljeeta varsin näppärällä taituruudella, sillä vuonna 1914 Schmidt perusti jopa toisen ateljeen, joka nimettiin Valokuvaamo Suomeksi – jonkinlaista loihdimista valokuvaaminenkin oli.⁷⁰ Pohjolan suurin welhotar lähti viimeiselle henkimatkalleen 78-vuotiaana. Hän lepää kahden petäjän varjossa Kalevankankaan hautausmaalla Tampereella.

Pohjolan suurimman welhottaren urasta ei ole mainintoja Rasmusse-
nien pelkistetyssä hautakivessä, eikä hänelle ole osoitettu mitään muuta-
kaan muistomerkkiä. Pauline Schmidtiltä ei ole jäänyt taika-alan kirjali-
suaa tai muistelmia arkistoihin, eikä hänen keksimiään originaaleja

64 Luleå domkyrkoförsamlings kyrkoarkiv, Inflyttningslängder, SE/HLA/1010117/B 1/3 b (1879–1894), bildid: A0013344_00032, 55; *Norrbottnenskuriren* 18.6.1889, 1; <http://kukakuvasi.valokuvataiteenmuseo.fi/tietuekortti/valokuvaaja/1669>; <http://kukakuvasi.valokuvataiteenmuseo.fi/tietuekortti/kuvaamo/1937>.

65 Ks. https://siirtolaisrekisteri.siirtolaisuusinstituutti.fi/passport_list/4735848/.

66 *Aamulehti* 31.10.1891, 2; *Tampereen Sanomat* 4.3.1892, 1.

67 Lapset: Rudolf, Charles Niels Lauri (1890–1936), Singhild (s. ja k. 1891), valokuvaaja Sigurd Gustaf Adolf Rasmussen (1892–1939), Eilert Niels (1894–1968), Mette (1894–1979), Aagot (1900–1967), ks. <http://kukakuvasi.valokuvataiteenmuseo.fi/tietuekortti/valokuvaaja/1669>.

68 *Sandefjords Tidende* 25.9.1880, 3; *Tampereen Sanomat* 4.3.1892, 1.

69 *Registertidning för varumärken* nro 4444, 1.1.1911, 10; *Tampereen sanomat* 14.5.1911, 2.

70 Pauline Schmidtin poika Sigurd teki hänkin uraa valokuvaajana ja osti äitinsä valokuvaamot myöhemmin, ks. <http://kukakuvasi.valokuvataiteenmuseo.fi/tietuekortti/kuvaamo/2032>.



Kuva 3. Taikataiteilija Pauline Schmidt viimeisellä henkimatkallaan Kalevankankaan hautausmaalla. Kuva: Pauliina Räsänen 2022.

taikatempuja mainita toistaiseksi missään taika-alan julkaisuissa.⁷¹ Taikatempujen keksijyyden tunnustaminen on yleinen käytäntö taika-alan ammattijärjestöissä, jotka järjestävät alan koulutuksia, myöntävät tunnustuspalkintoja ja tallentavat historiallista muistitietoa alan ammattilaisista.⁷² Naistaikureita kuitenkin piinaa edelleen kollektiivinen unohdus, ja heidän puuttumisensa ammattiyhteisönsä muistista vaikuttaa perspektiiviimme. Etenkään maahanmuuttajanaaisilla ei ole ollut mahdollisuutta jäädä elämään historiankirjoihin. Pauline Schmidtin ja muiden naistaikurien sukupuolihistoriallinen tarkastelu tuo näkyviin naispuolisia roolimalleja ja ideaaleja, joiden kautta meidän on mahdollista saada tasa-arvoisempi ja moniäänisempi kuva menneisyydestä. Historiallisten naistoimijoiden kautta voimme rakentaa siltaa kohti tasa-

71 Vasta vuonna 1913 ensimmäinen naisartisti, meedio Annie Eva Fay (1851–1927), hyväksyttiin assosiaatiksi mutta sukupuolensa takia ei vielä varsinaiseksi jäseneksi Lontoon Magic Circleen (Milbourne 1975, 178).

72 Ks. <https://www.suomentaikapiiri.fi/>.

arvoisempaa tulevaisuutta, missä sallitaan sukupuolesta riippumaton ammatillinen virtuositeetti ja menestys myös miesvaltaiseksi miellettyillä aloilla.

Pauline Schmidin modernin taikuuden keinoin loihtimat spiritistiset taikailluusiot ja mystiset temput haastoivat aikalaisyleisön uskoa omiin silmiinsä, mutta toisaalta ne viestivät myös ennennäkemättömistä tieteen tuomista mahdollisuuksista, rationaalisesta ajattelusta, teknisestä kehityksestä ja modernin murroksesta, johon liittyivät naiseuden uutuutta tihkuvat, eksentriset ja ylirajaiset roolit.

Lähteet ja kirjallisuus

LÄHTEET

Sanomalehdet

Aamulehti 21.10.1884.

Aamulehti 17.3.1888.

Aamulehti 22.11.1888.

Aamulehti 31.10.1891.

Aftenposten 9.9.1888.

Aura 9.2.1888.

Aura 10.2.1888.

Aura 11.2.1888.

Badische Volks-Zeitung (Mannheimer Volksblatt); Mannheimer Stadt-Anzeiger u. Handels-Zeitung; Organ für jedermann 23.3.1886.

Borgåbladet 15.11.1884.

Borgåbladet 16.10.1924.

Björneborgs Tidning 25.5.1894.

Dagsposten (Trondheim) 14.9.1879.

Falköpings Tidning 11.10.1884.

Gefle Dagblad 21.9.1900,

Haaparannanlehti 26.10.1887.

Helsingfors Dagblad 4.6.1885.

Hufvudstadsbladet 11.9.1907.

Hufvudstadsbladet 31.10.1907.

Hufvudstadsbladet 15.6.1944.

Hämäläinen 14.3.1883.

Hämäläinen 3.3.1888.

Jemtlands Tidning 24.12.1881.

Jyränkö 13.11.1891.
Jyränkö 9.2.1901.
Kaiku 9.11.1887.
Kaiku 24.11.1899.
Kaiku 27.11.1899.
Kaiku 22.3.1907.
Kansan lehti 27.10.1887.
Kansan lehti 15.12.1887.
Keski-Suomi 19.12.1891.
Kokkolan Lehti 28.11.1887.
Kotka Nyheter 17.2.1900.
Kristianstadsbladet 5.7.1884.
Lappeenrannan Uutiset 1.5.1888.
Mikkelin Sanomat 9.5.1888.
Morgenbladet (København) 22.8.1891.
Moss Tilsskuer 15.1.1881.
Nedenæs Amtstidende 4.12.1880.
Norddeutsche allgemeine Zeitung, Abend-Ausgabe 12.8.1879.
Norbottenskuriren 18.6.1889.
Norrlandsposten 5.11.1890.
Norrlandsposten 14.11.1890.
Nya Pressen 4.6.1885.
Oulun Ilmoituslehti 2.11.1887
Oulun Ilmoituslehti 9.11.1887.
Oulun Ilmoituslehti 6.12.1891.
Oulun Ilmoituslehti 12.2.1892.
Oulun Ilmoituslehti 26.11.1899.
Oulun Wiikko-Sanomat 30.03.1878.
Pohjalainen 13.11.1891.
Päivälehti 1.11.1891.
The Record-Union 19.1.1898.
Sanomia Turusta 30.10.1884.
Sanomia Turusta 30.10.1891.
Sandefjords Tidende 25.9.1880.
Sandefjords Tidende 23.12.1880.
Satakunta 25.1.1888.
Savo 28.4.1888.
Savo-Karjala 25.5.1888.
Savo-Karjala 14.5.1897.
Sorø Amts-Tidende eller Slagelse Avis 4.3.1891.
Suomalainen 13.12.1899.
Suomalainen 15.12.1899.
Suupohjan kaiku 5.4.1902.
Söderhamns Tidning 26.11.1890.
Tammerfors Aftonbladet 1.11.1887.

Tampereen Sanomat, 20.9.1879.
Tampereen Sanomat 13.12.1879.
Tampereen Sanomat 23.08.1879.
Tampereen Sanomat 4.3.1892.
Tampereen Sanomat 7.3.1892.
Tampereen Sanomat 14.5.1911.
Tampereen Uutiset 28.12.1900.
Tampereen Uutiset 9.2.1897.
Tapio 23.5.1888.
Trondhjems borgerlige Realskoles alene-privilegerede Adressecontours-Efterretninger 3.9.1879.
Turun Lehti 30.12.1884.
Turun Lehti 31.10.1891.
Uleåborgs Tidning 7.11.1887.
Uleåborgs Tidning 10.11.1887.
Ulricehamns Tidning 10.3.1884.
Uusi Savo 28.11.1891.
Uusi Suometar 27.6.1879.
Uusi Suometar 7.11.1884.
Uusi Suometar 8.11.1884.
Uusi Suometar 4.11.1891.
Uusi Suometar 5.11.1891.
Uusi Suometar 30.1.1897.
Uusi Suometar 2.2.1897.
Vestmanlands Läns Tidning 18.9.1884.
Vestmanlands Läns Tidning 20.9.1884.
Waasan Lehti, 18.10.1884.
Waasan Lehti 17.12.1887.
Wasa Nyheter 8.9.1900.
Wasa Tidning 31.1.1892.
Wiborgsbladet 18.4.1888.
Wiborgsbladet 26.11.1891.
Wiborgs Nyheter, 17.11.1908.
Wiipurin Sanomat 14.1.1885.
Wiipurin Sanomat 19.4.1888.
Wiipurin Sanomat 24.4.1888.
Wiipurin Uutiset 10.4.1888.
Wiipurin Uutiset 20.4.1888.
Wiipurin Uutiset 24.4.1888.
Åbo Tidning 11.2.1888.
Åbo Tidning 29.8.1893.
Åbo Underrättelser 28.6.1885.
Östgöta Correspondenten 30.8.1884.
Östra Finland 3.6.1891.
Östra Nyland 2.8.1888.
Östra Nyland 8.12.1900.

Kuvat

Magic Poster. The Great Herrmann and His Wonderful Specialties 1880. McCord Stewart Museum.

<https://collections.musee-mccord-stewart.ca/en/objects/396084/the-great-herrmann-and-his-wonderful-specialties> (haettu 1.4.2023).

Pauline Wilhelmine Schmidt -juliste Turun esiintyminen; taikuri. Turun museokeskus.

<https://www.finna.fi/Record/tmk.161034744765300> (10.2.1888). Kuvaaja Martti Puhakka 2009 (haettu 1.4.2023).

Pauline Wilhelmine Schmidt -juliste Turun esiintyminen; taikuri. Turun museokeskus.

<https://www.finna.fi/Record/tmk.161034744275600> (14.2.1888). Kuvaaja Martti Puhakka 2009 (haettu 1.4.2023).

Pauline Wilhelmine Schmidtin loihunäytännön lehtiarosteluja -juliste. Turun museokeskus.

<https://www.finna.fi/Record/tmk.161034743446200> (1888). Kuvaaja Martti Puhakka 2009 (haettu 1.4.2023).

Verkkoaineistot

Laura Galligani. Digital Archives. <https://www.digitalarkivet.no/en/census/person/pfo1065522052370> (haettu 21.8.2023).

Magic in Sydney: Musical Magic – Magicians’ Sheet Music. <http://www.sydneymagic.net/music1.html> (haettu 1.4.2023).

Mathilde Fransisca Tapper. Geni. <https://www.geni.com/people/Mathilde-Fransisca-Tapper/600000002620585635> (haettu 1.4.2023).

Mette Kathrine Stücken. Geni. <https://www.geni.com/people/Mette-Kathrine-St%C3%BCcken/600000002620661217>. (haettu 1.4.2023).

Uuden etsijät -hanke. <https://uudenetsijat.com/>. (haettu 1.4.2023).

Therese Margarethe Welcher. Geni. <https://www.geni.com/people/Therese-Welcher/6000000011704713330>. (haettu 14.8.2023).

Oulun Ilmoituslehti. https://www.ouka.fi/c/document_library/get_file?uuid=dcfo4b27-93da-4e02-8395-9ef573957d48&groupId=311734. (haettu 1.4.2023).

Siirtolaisrekisteri. https://siirtolaisrekisteri.siirtolaisuusinstituutti.fi/passport_list/4735848/ (haettu 13.8.2023).

Suomen Taikapiiri ry:n kotisivut. <https://www.suomentaikapiiri.fi/>. (haettu 1.4.2023).

Suomen valokuvataiteen museo. Kuka kuvasi: Niels Rasmussen <http://kukakuvasi.valokuvataiteenmuseumo.fi/tietuekortti/valokuvaaja/1669>. (haettu 1.4.2023).

Suomen valokuvataiteen museo. Kuka kuvasi: Valokuvaamo N. Rasmussen <http://kukakuvasi.valokuvataiteenmuseumo.fi/tietuekortti/kuvaamo/1937>. (haettu 1.4.2023).

Suomen valokuvataiteen museo. Kuka kuvasi: Valokuvaamo Suomi <http://kukakuvasi.valokuvataiteenmuseumo.fi/tietuekortti/kuvaamo/2032>. (haettu 1.4.2023).

Blogit

- Räsänen, Pauliina 2019: Spiritism amusante: Kurkistus taikuuden ihmeisiin. *Uuden etsijät* -blogi. <https://uudenetsijat.com/2019/05/28/spiritism-amusante-kurkistus-taikuuden-ihmeisiin/> (haettu 1.4.2023).
- Järvinen, Hanna 2022: Orientalismi baletissa. *Tanssin historia*. Teatterikorkeakoulun julkaisusarja. <https://disco.teak.fi/tanssin-historia/orientalisimi-baletissa/> (haettu 1.4.2023).
- Nieminen, Kari 2012: Velhotaiteilija Pauline Schmidt. *Sirkusteltoa. Kuvia sirkus- ja tivolin maailmasta*. <https://sirkusteltoa.blogspot.com/2012/03/velhotaiteilijatar-pauline-schmidt.html>.

Muut lähteet

- Canth, Minna: *Spiritistinen istunto*. Ilveily yhdessä näytöksessä. Telén, 1894.
- Luleå domkyrkoförsamlings kyrkoarkiv, Inflyttningslängder, SE/HLA/1010117/B 1/3 b (1879–1894), bildid: A0013344_00032, 55. https://sok.riksarkivet.se/bildvisning/A0013344_00032 (haettu 1.4.2023).
- Registertidning för varumärken nro 4444, 1.1.1911.
- Virkatodistus, Oskar Ferninand Hagberg. Vaasan suomalaisen seurakunnan virasto.


KIRJALLISUUS

- Assael, Brenda 2005: *Circus and Victorian Society*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Caveney, Mike 2018: From Black Magic to Modern Magic. *The Magic Book*. Köln: Taschen. 128–189.
- Hedenborg, Susanna & Pfister, Gertrud 2012: Écuyères and "doing gender". Presenting Femininity in a Male Domain – Female Circus Riders 1800–1920. *Scandinavian Sport Studies Forum* 3, 25–47
- Herrmann, Adelaide 2012: *Queen of Magic. Memoirs. Published Writings and Collected Ephemera*. Toim. Margaret B. Steele. Putney: Bramble Books.
- Hirn, Sven 1977: *Ateljeesta luontoon. Valokuvaus ja valokuvaajat Suomessa 1871–1900*. Helsinki: Suomen valokuvataiteen museon säätiö.
- Hirn, Sven 2002: Suomi sirkusten välimaastossa. Teoksessa *Yhtä sirkusta. Muistoja sirkuksesta!* Turku: Turun maakuntamuseo. 9–12.
- Hirn, Sven 1982: *Sirkus kiertää Suomea 1800–1914*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Jungmarker, Gunnar 1979: *Gycklare. Max Alexander, Brazil Jack och showfamiljen Rhodin*. Tukholma: Atlantis.
- Kaartinen, Marjo 2020: *Spiritistinen istunto*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kokkinen, Nina 2019: *Totuuden etsijät. Esoteerinen henkisyys Akseli Gallen-Kallelan, Pekka Halosen ja Hugo Simbergin taiteessa*. Tampere: Vastapaino.
- Kokkinen, Nina & Mahlamäki, Tiina 2020: Näkökulmia esoteerisuuteen ja okkultismiin. Teoksessa Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 11–29.
- Korhonen, Anu 2002: Huveja ennen sirkusta? Esittävä viihde uuden ajan alussa. Teoksessa *Yhtä sirkusta. Muistoja sirkuksesta!* Turku: Turun maakuntamuseo. 27–29.

- Korhonen, Anu 2004: Kummajaisten katsomisesta. Kysymyksiä epätavallisesta ihmisestä nauttiville. Teoksessa Meri Eerola & Hanna-Leena Helavuori (toim.) *Suurenmoinen sirkus: tekstejä sirkuksesta*. Helsinki: Teatterimuseo. 13–19.
- Lamb, Geoffrey 1976: *Victorian Magic*. Lontoo: Routledge.
- Lehman, Amy 2009: *Victorian Women and the Theatre of Trance. Mediums, Spiritualists and Mesmerists in Performance*. North Carolina: McFarland Publishing.
- Lehtonen, Eeva-Liisa 1994: *Säätyläishuveista kansanhuveiksi, kansanhuveista kansalaishuveiksi. Maaseudun yleishyödyllinen huvitoiminta 1800-luvun alusta 1870-luvun loppuun*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Milbourne, Christopher 1975: *Mediums, Mystics & the Occult*. New York: Thomas Y. Crowell.
- Nevala, Heikki 2011: *Silmänkääntäjiä, konstiniekkoja ja loihutaitelijoita. Taikurien vaiheita Suomessa 1800-luvulta 1960-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nevala, Heikki 2013: Spiritualisteja, meedioita ja ajatustenlukijoita Suomessa 1800–1900-lukujen taitteessa. *Skeptikko* 1/2013. <https://www.skepsis.fi/lehti/2013/2013-2-skeptikko.pdf>
- Nilsson, Christer 2007: *Sveriges trollkarlar*. Nyköping: Svensk magisk cirkeln.
- Owen, Alex 1989: *The Darkened Room. Women, Power and Spiritualism in Late Victorian England*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Poignant, Roslyn 2004: *Professional Savages. Captive Lives and Western Spectacle*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Roberts, Mary Louise 2010: Rethinking Female Celebrity: The Eccentric Star of Nineteenth-Century Teoksessa France Edward Berenson & Eva Giloi (toim.) *Constructing Charisma: Celebrity, Fame, and Power in Nineteenth-Century Europe*. New York: Berghahn Books. 103–116.
- Räsänen, Pauliina 2018: *Esiintyvä naistähteys 1870–1890 lukujen Suomessa. Taikataiteilijatar Pauline Schmidt, nuorallatanssija Elvira Madigan ja primadonna Oceana Renz*. Pro gradu -tutkielma Turku: Turun yliopisto. http://www.utupub.fi/bitstream/handle/10024/145487/Pauliina_Rasanen_progradu.pdf?sequence=. Viitattu 1.4.2023.
- Scott, Joan Wallach 2011: *Fantasy of Feminist Theory*. Durham: Duke University Press.
- Said, Edward 2011 [1978]: Orientalismi. Suomentanut Kati Pitkänen. Helsinki: Gaudeamus.
- Salmi, Hannu 2002: *Vuosisadan lapset, 1800-luvun kulttuurihistoria*. Turku: Turun yliopisto.
- Schreck, Hanna-Reetta 2021: *Säkenöivät ja oikukkaat. Suomen kultakauden naisia*. Helsinki: Like.
- Sirén, Martti 2009: Taikataiteilija Pauline Wilhelmine Schmidt. *Jokeri – Taikuutta Taikureille* 1/2009.
- Sirén, Ulla 2002: Pauline Rasmussen f. Schmidt (1865–1944). Vad jag minns, läs och hört. Julkaisematon sukututkimus.
- Staszak, Jean-François 2008: Other/otherness. *International Encyclopedia of Human Geography*. Amsterdam: Elsevier. <https://www.unige.ch/sciences-societe/geo/files/3214/4464/7634/OtherOtherness.pdf>.
- Suutela, Hanna 2005: *Impyät. Näyttelijättäret Suomalaisen Teatterin palveluksessa*. Helsinki: Like.
- Tommila, Päiviö & Salokangas, Raimo 1998: *Sanomia kaikille. Suomen lehdistön historiaa*. Helsinki: Edita.

”Velhon lait iankaikkisesta iankaikkiseen” Tattarisuon noitapiirin vernakulaari rituaalimagia¹

Boris Brander

 <https://orcid.org/0009-0003-1898-2217>

Elokuussa 1930 marjoja poimimassa ollut koulupoika löysi Helsingin Malmin kaupunginosassa sijaitsevasta Tattarisuon lähteestä irti leikatun naisen käden. Koska virkavalta ei löytänyt viitteitä rikoksesta, lähteen ruumislöytö vaipui unholaan. Reilu vuosi myöhemmin, syyskuussa 1931, malmilainen autonkuljettaja löysi samaisesta lähteestä irti leikatun peukalon. Tällä kertaa paikalle saapunut poliisipartio alkoi tutkia aluetta mahdollisena rikospaikkana ja löysi lähteestä yhteensä yhdeksän jalkaa, kahdeksan kättä, naisvainajan pään, kaksitoista sormeaa sekä lukuisia hiustukkoja. Ruumislöydöt yhdistettiin pian vuonna 1930 löytyneeseen käteen. (Häkkinen & Iitti 2015, 51; Waltari 2011, 17.) Tattarisuon lähteen ruumislöydöt käynnistivät yhden 1930-luvun Suomen merkellisimmistä tapahtumaketjuista, joka dominoi kotimaista mediakenttää lähes kahden vuoden ajan. Päivälehtien lööpeissä Tattarisuon tapauksena tai Tattarisuon mysteerinä tunnetussa tapahtumasarjassa sekoittuivat keskenään niin kansanomaisen magian harjoittaminen, villit salaliittoteoriat kuin aikakauden yhteiskunnallinen ja poliittinen ilmapiiri.

1 Luku perustuu kirjoittajan pro gradu -tutkielmaan, Brander 2023.

Poliisitutkimusten alkupään tutkintalinjat kohdistuivat sekä yhteiskunnan vähäosaisiin että yhteiskunnalliseen eliittiin. Ensimmäiset tutkimukset ja päivälehdissä liikkuneet huhut keskittyivät Malmin alueen romaniväestöön sekä Helsingin yliopiston anatomian laitokseen. Viranomaiset pohtivat myös aluksi, voisiko taustalla olla mahdollisesti sarja henkirikoksia ja näin ollen Suomen historiassa varsin poikkeuksellinen sarjamurhaaja. Teoria hylättiin, kun anatomian laitoksen professori Väinö Lassila todisti, että ruumiinosat oli irrotettu vainajista. Poliisitutkimusten edetessä selvisi, että ruumiinosat olivat peräisin Malmin linjahautoista, joihin haudattiin Helsingin vähävaraisia. (Waltari 2011, 17–19.)

Koska silvotut vainajat oli laskettu arkkuihin Helsingin Harjun ruumishuoneella, median ja poliisin epäilykset kääntyivät ruumishuoneeseen, minkä seurauksena poliisi pidätti siellä työskennelleen Johan Emil Saarenheimon epäiltynä hautausmaan ruumiinsilvontatapauksista. Osasyynä Saarenheimon pidätykseen olivat hänen hallustaan löydetty salatieteitä käsitelleet kirjat sekä medialle ja poliiseille saapuneet vihjeet, joissa Saarenheimoa kuvailtiin epäilyttäväksi, ”mystillisten probleemien” kanssa painiskelleeksi henkilöksi. Saarenheimon hallusta löydettiin mm. *Mustana Raamattuna* tunnettu loitsuKirja sekä Ruusu-Risti-järjestön kirjallisuutta. Saarenheimon päästettiin kuitenkin vapaaksi lokakuussa 1931, koska huhuja lukuun ottamatta häntä vastaan ei ollut minkäänlaista todistusaineistoa. (Waltari 2011, 20–21 ja 41–44; Ylikotila 2013, 40–43.)

Ruusu-Ristiin, vapaamuurareihin ja muihin salaseuroihin kohdistuneet syytökset saivat alkunsa oikeistoradikaalin, Pohjois-Uudenmaan suojeluskuntapiirin piiripäällikön, Paavo Susitaipaleen oikeuskanslerille lähettämästä kirjelmästä. Susitaival syytti sisäasianministeri von Bornia ja maaherra Jalanderia Tattarisuon poliisitutkimusten tahallisesta harhaanjohtamisesta. Kirjelmässään Susitaival väitti, että Odd Fellows-salaseuraan kuulunut von Born ja vapaamuurareihin kuulunut Jalander olisivat estäneet poliiseja tutkimasta vapaamuurareiden osuutta Tattarisuon tapahtumiin. Susitaipaleen syytökset todettiin kuitenkin perättömiksi, ja hänet tuomittiin von Bornin julkisesta herjauksesta lyhyeen vankeusrangaistukseen. (Häkkinen & Iitti 2015, 58–59; Ylikotila 2013,

50–60.) Vaikka Susitaipaleen väitteille ei löytynyt todisteita, mediassa kirjoitettiin laajasti vapaamuurareiden ”epäilyttävistä” rituaaleista, ja huhut vapaamuurareiden osallisuudesta Tattarisuon tapahtumiin jäivät elämään vuosikymmeniksi.

Tattarisuon tapaus kasvoi päivälehtien sivuilla suureksi mysteeriksi, josta käytettiin poliittisena lyömäaseena niin oikeistolaista kuin vasemmistolaista politiikkaa ja puolueita vastaan ja josta syytettiin vuorotellen niin yhteiskunnan valtaa pitävää eliittiä kuin syrjittyjä väestöryhmiä. Vapaamuurareiden ja ruusuristiläisten ohella epäiltyjen listalle nostettiin myös kierteleviä poppamiehiä ja kansanparantajia. Poliisille satoi lukuisia vihjeitä eri paikkakuntien tietäjistä, jotka käyttivät taikuudessaan merkillisiä esineitä ja maagisia välineitä, kuten *Mustaa Raamattua* ja ihmisluita. Näiden joukossa oli Helsingin Kalliossa ajomiehenä työskennellyt entinen suutari Vilho Kallio.

Noitapiiri

Kansanparantajan ja tietäjän maineessa ollut Vilho Kallio (s. 1873), joka tunnettiin Pitkängillan pohjoispuolella Noita-Kalliona, tunnusti kuulusteluissa osallisuutensa ruumiinsilvontarikoksiin ja kertoi suorittaneensa silpomiset ja ruumiinosien kätkemisen ”taikauskaisissa tarkoituksellisissa”. Kallio johti kolmesta naisesta ja kolmesta miehestä koostunutta noitapiiriä, joka suoritti ruumiinsilpomiset henkimaailmasta saatujen viestien innoittamana. Kallion noitapiiriin liittyi ensimmäiseksi Hilma Sundberg (s. 1890), joka osallistui Kallion kanssa ensimmäiseen ruumiinsilpomiseen Malmin hautausmaalla alkukesällä 1930. Kaksikko yritti nostattaa Tattarisuon lähteestä Suomen kuuluisimman murhamiehen, Matti Haapojan, kätkemää aarretta laskemalla hautausmaalta tuodun käden lähteeseen. (Häkkinen & Iitti 2015, 66–69.)

Lähteen rituaalit saivat jatkoa seuraavana vuonna, kun 44-vuotias leski Ida Maria Widen (s. 1886) haki Kalliolta apua aviottoman poikansa Juhan Hedmanin perintökiistaan. Widen alkoi pian tapaamisen jälkeen saada henkimaailmasta näkyjä, jotka määräisivät noitapiirin jäseniä hakemaan ruumiinosia Malmin linjahaudoilta ja viemään niitä Tattarisuon

lähteeseen. Ryhmään liittyi Widenin mukana myös hänen poikansa Juhana Hedman (s. 1907) sekä Kallion luona asunut siivooja Hilda Friman (s. 1883). Muutamaa kuukautta myöhemmin Kallion noitapiiriin liittyi myös satamassa työskennellyt Ville Saari (s. 1891). Kallion tavoin myös Saari kertoi olleensa yhteydessä henkimaailman kanssa jo lapsuudestaan lähtien ja nimitti itseään ”Maailman herraksi”. Ruumiinosat, joita noitapiiri kutsui ”sineteiksi”, laskettiin Tattarisuon lähteeseen pääosin Widenin kanavojen näkyjen innoittamana. Kallio yhdisti Widenin henkimaailmasta saamat viestit omaan tietämykseensä taikuuden harjoittamisesta. Kallion pääasiallisena lähteenä noitapiirin rituaaleihin oli maagisia kaavoja ja tekstejä sisältävä Kuudes ja seitsemäs Mooseksen kirja, joka tunnettiin kansan keskuudessa *Mustana Raamattuna*. (Häkkinen & Iitti 2015, 69–73.)

Poliisikuulustelujen aikana selvisi, että noitapiiri pyrki rituaaleillaan sotimaan vapaamuurareita ja teosofejia vastaan, edistämään Widenin pojan kiistanalaista perintöasiaa, nostattamaan Haapojan lähteeseen kätkemän aarteen sekä poistamaan kaiken vääryyden maailmasta. Ruumiinsilpomisten lisäksi noitapiirin jäsenet olivat rituaalisesti tappaneet kyyhkyjä ja haudanneet niitä maagisten toimitusten saattelemana Helsingin Mäntymäelle. Kyyhkyjen hautauksen taustalla oli noitapiirin maaginen sota Lapuan liikettä vastaan, ja se pyrki tekemillään rituaaleilla estämään liikkeen etenemisen Helsinkiin. (Häkkinen & Iitti 2015, 70–71 ja 74–75; Ylikotila 2013, 74–75 ja 79–80.)

Kattavimmat tiedot noitapiirin jäsenten henkilöhistorioista sekä heidän toiminnastaan Tattarisuon lähteellä, Malmin hautausmaalla ja Mäntymäellä löytyvät Helsingin tuomiokunnan kihlakunnanoikeuden vuoden 1932 syksyn välikäräjien Tattarisuon tapauksen oikeuskäsittelyä koskevista pöytäkirjoista (jatkoissa HTK 1932). Pöytäkirjoihin on sisällytettyä Helsingin kaupungin poliisilaitoksen etsiväosaston raportti, johon kuuluvat tapauksen tutkintapöytäkirjat ja kuulustelumateriaali. Kuulustelupöytäkirjoista käy ilmi, että Kallion johtaman ryhmän rituaalit kumpusivat niin suomalaisesta kansantaikuudesta, vernakulaareista uskomuksista ja käytännteistä kuin myös kansainvälisestä grimoire-traditiosta ja rituaalimagian perinteestä. Sekoitus eri perinteistä kumpuavia

käytänteitä muovasi noitapiirin harjoittamasta magiasta omaleimaisen kokonaisuuden, jota nimitän *vernakulaariksi rituaalimagiaksi*.

Käytän Tattarisuon noitapiirin magian tarkastelussa kulttuurien-tutkimuksen parissa 1970-luvulla yleistynyttä vernakulaarin käsitettä. Sen avulla pyritään nostamaan esille jokapäiväinen ihmisten välinen kulttuuri, joka toimii puhtaasti institutionaalisen vallan ja koodistojen ulkopuolella. Folkloristiikassa adjektiiveja *kansanomainen* ja *omaehtoinen* merkitsevä vernakulaari on hybridinen käsite, jolla kuvataan luovia ja yhdisteleviä tapoja ja käytänteitä, joilla pyritään kritisoidaan tai tekemään eroa eliitin ”korkeakulttuuriin” luomalla sen tilalle uutta, omaehtoista kulttuuria. Vernakulaaria ei nähdä staattisena kulttuurisena kerrostumana, vaan kulttuurin välittömänä alueena, jossa toimijat käyvät vuoropuhelua traditioiden ja vaihtoehtoisten diskurssien välillä. (Fingerroos ja muut 2020, 5–6; Hämäläinen ja muut 2020, 51 ja 54; Kouvola 2021, 5; Noyes 2016, 66.)

Kuudes ja seitsemäs Mooseksen kirja

Raamatun Mooseksen kirjat päättyvät viidenteen osaan, mutta tarinoita kadonneista Mooseksen kirjoista on liikkunut vuosisatojen ajan ja vanhimmat viittaukset on mahdollista paikantaa myöhäisantiikin lähteisiin ja PGM:iin², jonka yksi fragmenteista on nimetty Mooseksen salaiseksi kahdeksanneksi kirjaksi. 1700-luvun aikana alkoi ilmestyä lukuisia maagisia tekstejä, jotka väittivät pohjautuvansa Mooseksen kadonneisiin kirjoihin. Vaikka Kuudennesta ja seitsemännestä Mooseksen kirjasta (jatkoksa KSMK) oli olemassa painos jo 1700-luvun lopulla, sen ehdottomasti tunnetuimman ja laajimmalle levinneen painoksen julkaisi 1800-luvun puolivälissä stuttgartilainen kustantaja Johann Scheible. Scheiblen painos oli erityisen vaikutusvaltainen Pohjoismaissa, ja esimerkiksi ensimmäiset suomenkieliset *Mustat Raamatut* olivat käännöksiä Scheiblen laitoksesta. Scheible julkaisi KSMK:n ensimmäistä kertaa vuonna 1849 osana hänen vuosina 1845–1849 julkaisemaansa

2 *Papyri Graecae Magicae*.

okkulttista kirjasarjaa Bibliothek der Zauber-Geheimniss- und Offenbarungs-Bücher. (Davies 2010, 118; Häkkinen & Iitti 2015, 65; Kilcher 2004, 166; Mansikka 2017, 4.)

Scheible kokosi versioonsa KSMK:sta kokoelman juutalaista mystiikkaa ja kabbalaa käsittelevää kirjallisuutta. Kirjan vanhin teksti on Andreas Luppiuksen vuonna 1686 kokoama *Semiphoras und Schemhamphoras Salomonis regis*. Luppiuksen tekstikokoelma pitää sisällään vanhoja hepreankielisiä *semiphoras*-tekstejä, jotka käsittelevät Jumalan ja enkelien salaisia nimiä sekä väitetysti kuningas Salomonin enkeleiltä saamia maagisia tekniikoita ja opetuksia. Suomenkielinen KSMK seuraa uskollisesti Luppiuksen alkuperäistä tekstiä. *Semiphoras*-tekstien lisäksi KSMK pitää sisällään kolme muuta kirjoitusta. Loitsukirjan toinen teksti ”Kirja psalmien maagisesta käytöstä” eli *Sepher Schimmusch Tehillim* pohjautuu Gottfried Seligin hepreasta saksan kielelle käännettyyn juutalaista mystiikkaa ja psalmien maagisia käyttötapoja käsittelevään tekstiin. Tekstin varhaisimmat versiot ovat peräisin 900-luvulta. Kolmas teksti on ote Gideon Brecherin vuonna 1850 julkaisemasta teoksesta *Das Transzendente, Magie und magische Heilarten im Talmud*, joka on käännetty suomeksi nimellä ”Tähtimaailman vaikutus ihmiseen...”. Teksti käsittelee Brecherin astrologisesta kirjallisuudesta ja talmudilaisista lähteistä kokoamia käytäntöjä ja reseptejä erilaisia tauteja vastaan. Neljäs teksti on ote Joseph Ennemoserin vuonna 1844 julkaistusta kirjasta *Geschichte der Magie*, ja se on suomennettu nimellä ”Israelilaisten taikavoima”. Se käsittelee Raamatun hahmojen, pääosin Mooseksen, tekemiä ihmeitä. (Davies 2010, 141; Mansikka 2017, 9 ja 12–13.)

KSMK liitetään useissa yhteyksissä Raamatun Mooseksen kadonneiden kirjojen kaanoniin, mutta Talmudin tutkijat ovat kiistäneet tekstien olevan heprealaista alkuperää ja ovat tulleet kirjoitusasua tutkiessaan lopputulokseen, että se sisältää korkeintaan vain pseudoheprealaisia symboleja. Folkloristi Will-Erich Peuckertin mukaan osa kirjan sisällöstä on peräisin talmudilaisesta ja kabbalistisesta perinteestä, mutta näiden tiedot ovat sekoittuneet kristillisten grimoirien, kuten *Le Dragon Rougen*, sisältöihin sekä saksalaisen kansanperinteen kertomuksiin (Ellis 2004, 77; Polk 1999, 117).

KSMK:sta ilmestyi 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa lukuisia painoksia. Saksankielinen laitos päätyi siirtolaisten mukana Yhdysvaltoihin, jossa teos julkaistiin englannin kielellä 1880-luvulla. 1900-luvun alusta 1920-luvun puoliväliin kirjasta tehtiin valtavia painosmääriä ja se levisi postimyynnin kautta ympäri maailmaa. Loitsu kirjasta muodostui yksi vaikutusvaltaisimmista ja laajimmin levinneistä vernakulaareista grimoireista, ja sen maagiset tekstit ovat vaikuttaneet aikojen saatossa niin afroamerikkalaisten keskuudessa harjoitettuun voodooon, afrikkalaisiin synkretistisiin liikkeisiin, Karibian saarivaltioiden maagiseen perinteeseen kuin kansanuskoon mm. Ghanassa, Etelä-Afrikassa, Kamerunissa sekä Euroopassa Saksassa ja Skandinaviassa. (Davies 2010, 225–228; Hayes 2016, 18; Polk 1999, 119 ja 121.)

Schieblen kokoama grimoire jätti erityisen jäljen myös suomalaisen kansanomaisen magian harjoittamiseen 1900-luvulla. KSMK:n vaikutus suomalaiseen uskomusperinteeseen sekä tietäjien toimenkuvaan nousee vahvasti esille Kansanrunousarkiston, nykyisen Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston perinteen ja nykykulttuurin kokoelman, *Mustaa Raamattua*³ käsittelevissä kertomuksissa. KSMK:n suomenkielinen laitos saapui Suomeen ensimmäistä kertaa 1900-luvun alussa Yhdysvalloista palanneiden siirtolaisten mukana. Kotimaisessa uskomusperinteessä tarinoita noitien ja tietäjien omistamista *Mustista Raamatuista* tavataan ympäri Suomen. Mikkelissä tallennetussa muistiinpanossa kerrotaan, että loitsu kirja neuvoo käyttäjälleen ”kaikkija taikoja ja konsteja” ja että ”senko lukkaa, että muistaa, ni sillo on täys noita”. (Davies 2007, 130; Hodie 1953, 11; Mansikka 2017, 1; Paakkunainen 1958, 6; Rekola 1962, 22.)

KSMK päätyi myös Tattarisuon tapauksen keskeisen hahmon Vilho Kallion haltuun 1910-luvulla. Kallio kertoi kuulusteluissa ostaneensa Tampereen-matkansa aikana vuonna 1914 kymmenen kappaletta *Mustia Raamattuja*. Painos oli mitä luultavimmin työväenliikkeen aktiivin Matti Vuolukan kustantamon joko vuonna 1913 tai vuonna 1914 julkaissama *Kuudes ja seitsemäs Mooseksen kirja eli Mooseksen taika- ja henkioppi*. Kallio kertoi ensisijaisesti käyttäneensä loitsu kirjan ohjeita sairauksien

3 Tutkimuskirjallisuuden perusteella Suomi ja Ruotsi ovat ainoat maat, joissa *Mustaa Raamattua* käytetään synonyymina KSMK:lle (Paakkunainen 1958, 16).

parantamisessa ”mikäli hän niitä oli ymmärtänyt” (HTK 1932, 541). Etsiväosaston raporttiin kirjatusta kuulustelupöytäkirjoista käy ilmi, että *Musta Raamattu* näytteli merkittävää roolia Kallion tietäjän toimessa jo kauan ennen Tattarisuon noitapiirin muodostumista.

Noita-Kallio

Saadakseen kokonaiskuvan Tattarisuon noitien harjoittamasta magiasta on tärkeää aloittaa tarkastelu noitapiirin johtohahmon, Vilho Kallion, toiminnasta taikuuden ja kansanparannuksen parissa ennen varsinaisen noitapiirin syntyä. Kallio kertoi kuulusteluissa alkaneensa nähdä näkyjä ja erilaisia henkimaailman hahmoja jo lapsesta alkaen (HTK 1932, 539–540). Suomalaisten tietäjien tapaan Kallio rakentaa oman tietäjyytensä syntyperäisiin seikoihin, sisäiseen voimaan, niin kutsuttuun tietäjän luontoon, eikä niinkään riittitekniikoiden oppimisen varaan (ks. Eilola 2003, 58–59). Kallio kertoi alkaneensa vuonna 1903 tutkia vakavasti Raamattua sekä pyytää ”ylhäältä”⁴ tietoa ihmisen hengestä sekä siitä, jatkaako se eloan kuoleman jälkeen (HTK 1932, 540).

Muutamaa vuotta myöhemmin Kallio kertoi saaneensa yhteyden henkimaailmaan hänen apulaisenaan työskennelleen 19-vuotiaan naisen kautta sekä saaneensa henkimaailmasta lupauksen, että tulee saamaan ”sairaiden parantamistaidon”. Kuusi vuotta henkimaailman lupauksen jälkeen Kallio oli alkanut kokeilla hänelle luvatus maagisen parantamisvoiman toimivuutta. Hän kertoi muun muassa parantaneensa rupisesta ruumiista kärsineen poikalapsen rukouksilla sekä töölöläisen lähteen puhtaalla vedellä (HTK 1932, 540). Kallion parantamisessa käyttämä lähdevesi⁵ tai ”puhdas vesi” nousee kuulusteluissa esille myös lukuisien todistajien lausunnoissa. Lähdeveden käyttö parantamisessa on saatta-

4 ”Ylhäältä” tuleva tieto on etsiväosaston kuulustelupöytäkirjoissa toistuva motiivi, joka vaikuttaa viitteen niin Kallion, Saaren kuin Wideninkin lausunnoissa tarkemmin määrittelemättömään henkimaailmaan tai tuonpuoleiseen, jolta he vastaanottavat viestejä ja johon he pyrkivät aktiivisesti olemaan yhteydessä.

5 Lähdeveden käyttö ihosairauksien yhteydessä oli sangen yleinen parannuskeino suomalaisessa kansanlääkinnässä ja lähdevedellä on parannettu muun muassa vesirokkoa, verirakkoja ja rupia (Hako 1957, 60 ja 93).

nut kotimaisen uskomusperinteen ohella kummuta KSMK:n teksteistä ja erityisesti kirjan luvusta ”Sepher Schimmusch Tehillim; eli Psalmien käyttö ihmissuvun terveyden hyväksi”, jossa kerrotaan erilaisista tavoista parantaa tauteja sekä suojautua epäonnelta ja vihollisilta hyödyntäen samaan aikaan Raamatun psalmeja ja maagisia käytänteitä. Esimerkiksi todistajana kuullun Ida Kaurion lausunto Kallion parannusmenetelmästä, jossa Kallio kaataa vettä vatiin ja sen jälkeen kastelee vedellä sairaiden päitä, muistuttaa ”Sepher Schimmusch Tehillimissä” Psalmi 15:n yhteydessä mainittua rituaalia, jossa kiusanhenki, hulluus tai murhemieli tulee karkottaa pataan kaadetulla puhtaalla lähdevedellä, jolla sairaat pestään, samalla kun rituaalin harjoittaja lausuu rukouksia (HTK; KSMK 1913, 185). Lähdevesi tai vesi, ”jonka päälle ei aurinko milloinkaan ole paistanut” mainitaan maagisen rituaalin komponenttina Psalmi 15:n lisäksi ”Sepher Schimmusch Tehillimin” Psalmeja 7, 10, 29, 67 ja 68 käsittelevissä rituaaleissa (KSMK 1913, 181–182, 183, 189–190 ja 197).

Kallio kuvasi kuulusteluissa myös omaa näkemystään sairauksien syistä ja niiden parantamisesta. Hänen mukaansa ”sairaus voidaan saada omasta syystä tai toisen takia”. Jos Kallio tuli sairauden tutkimisen jälkeen lopputulokseen, että sairaus oli saatu rangaistukseksi, hän ei puuttunut sen parantamiseen. Jos Kallio puolestaan koki, että sairauden oli aiheuttanut ”rikos, vaimo tai kateus”, hän auttoi parannettavaa (HTK 1932, 541). Kallion kykenemättömyys tai halu olla auttamatta sairauksissa, jotka hän koki ihmisille annettuina rangaistuksina, on tyypillinen suomalaisen tietäjän lähestymistapa parantamiseen. Jos sairaus tulkitaan Jumalan tai henkiolentojen lähettämänä rangaistuksena tai koettelemuksena, rituaalispesialistin ei uskottu pystyvän sitä parantamaan. Jumalan lähettämää sairautta ei tietäjäperinteen mukaan voinut eikä saanut parantaa, vaan se täytyi potea. Tietäjien uskottiin kuitenkin pystyvän parantamaan kirouksista tai pahansuovista toiveista johtuvat sairaudet eli niin sanotut ”panentataudit”. (Eilola 2003, 83.)

Tarkimman parannuskuvauksen kuulusteluissa kertoi todistajana kuultu Anna Puranen, joka haki Kalliolta apua kipeän jalkansa hoitoon. Kallio oli pidellyt tuntematonta ainetta sisältänyttä pussia Purasen pään ympärillä. Tämän jälkeen Kallio oli keittänyt jotakin ainetta, kaatanut sitä pulloon ja käskenyt Purasta heittämään sen sisällön risteykseen,

jossa kolme tietä yhtyy.⁶ Purasen täytyi myös olla vaiti menettelytavasta tai taika ei toimisi. Puranen toimi Kallion ohjeiden mukaisesti, ja jalka parani. Kipu kuitenkin palasi sen jälkeen, kun hän oli kertonut menetelmästä tuttavalleen. Hän palasi Kallion vastaanotolle, ja tämä totesi, että uusi parantamisyritys olisi ”suuri homma”. Kallio alkoi lukea otteita jostakin kirjasta ja käski Purasen palaamaan Lahteen, jossa särky oli ensimmäistä kertaa alkanut. Puranen jätti menemättä, ja hänen jalkansa jäi kipeäksi. (HTK 1932, 621.) Purasen kertomuksessa Kallion parantamismenetelmästä on lukuisia yhtymäkohtia suomalaisen kansanparannuksen ja tietäjän toimeen liittyvän uskomusperinteen kanssa. Lausunnossa Kallio hyödyntää tietäjille tyypillistä rituaalivälinettä, taikapussia, sekä kuvailee, kuinka tauti paranee siellä, missä se on alkanutkin. Tämä on tyypillinen uskomus niin suomalaisessa kuin kansainvälisessä taikaperinteessä. Käsitys nojaa maagiseen ”sama parantaa samaa” -ajatteluun. Suomalaisessa uskomusperinteessä toistuu ajatus, että tauti täytyy ”palauttaa” sinne, mistä se on saatu. Kallion suorittama parannusrituaali muistuttaa myös kotimaisessa uskomusperinteessä tavattua toimenpidettä, jossa sairastunut ihminen pestiin vedellä, minkä jälkeen vesi kuljetettiin paikkaan, jossa sairastaminen oli alkanut. (Issakainen 2012, 29; Tittonen 2008, 7.)

Kallio mainitsi lausunnossaan myös, ettei ottanut asiakkailtaan ”aineellista hyötyä”, vaan teki työtään ”ylhäältä saamansa käskyn mukaan ihmiskunnan hyödyksi”. Tätä lausuntoa tukevat myös monien poliisi- ja kuulteluissa kuultujen todistajien kertomukset (HTK 1932, 541, 584, 619 ja 622). Kansanrunousarkiston vanhimmassa, J. W. Murmanin 1850-luvulla keräämässä taikakokoelmassa kerrotaan, että tietäjille oli tavanomaista olla ottamatta palkkaa palveluksistaan. Huomionosoitukseksi tietäjälle saatettiin antaa esimerkiksi kolikko, mutta maksua tietäjän palveluksista ei yleensä määritelty ennakoon. On uskottu, että tietäjä voi jopa menettää maagiset voimansa, jos hän ryhtyy kauppaamaan tietojaan. (Issakainen 2012, 117–118; Kouvola 2021, 8.)

6 Merkille pantavaa on Kallion käsky heittää pullon sisältö risteykseen, jossa yhtyy kolme tietä. Tienristeyksiä on pidetty niiden liminaalisen luonteen vuoksi maagisesti ladattuina paikkoina. Risteyksien ajateltiin olevan ei-kenenkään-maata, epävarmaa aluetta, jonka maagista energiaa pystyi hyväksikäyttämään niin kiroamisessa kuin parantamisessa (Johnson 2006, 237; Johnston 1991, 217).

Purasen lausunnon lisäksi tietäjien maagiseen arsenaaliin kuuluvat taikapussit nousevat esille myös muiden todistajien kertomuksissa. Kalle Turunen kertoi kuulusteluissa nähneensä Kallion asunnolla vuoden 1910 paikkeilla taikapussin. Uuninpellin nuorassa roikkunut kangaspussi oli Kallion mukaan sisältänyt yhdeksän erilaista tavaraa, joiden avulla pystyi tekemään ihmeitä (HTK 1932, 614). Tietäjän taikapussi on suomalaisessa uskomusperinteessä toistuva motiivi. Tietäjien ja noitien käyttämät taika- tai noitapussit saattoivat sisältää muun muassa lankoja, rahaa, hiuksia, kuolleiden luita, rautaa, kirkkomaan multaa, arsenikkia, öylättejä sekä sammakon, karhun tai käärmeen luita (Rekola 1962, 21; Siikala 1992, 244; Stark 2007, 22). Merkille pantavaa Turusen kertomuksessa on noitapussin sijainti. Uunia, uuninpiippua ja sen kynnystä on Albert Hämäläisen tutkimuksien mukaan pidetty tyyppillisenä suomalais-ugrilaisena taikapaikkana. Uuninpiippu nähtiin konkreettisenä kulkuväylänä taloon, ja henkiolentojen uskottiin pystyvän kulkemaan piipussa liikkuneen savun mukana. (Klemettinen 1997, 106–107.) Taikapussin säilyttäminen uunin läheisyydessä saattaa viitata myös taikapussissa säilytettävään kirkkomaan multaan. Tietäjien taikapusseja käsittelevissä arkistoteksteissä toistuu uskomus, jonka mukaan hautausmaan multaa sisältäviä pusseja tuli säilyttää uunin tai muun kuivan ja lämpimän paikan läheisyydessä, koska niiden kastuessa tietäjien uskottiin joko menettävän voimansa, tulevan hulluiksi tai jopa kuolevan. (Koski 2011, 259.)

Todistajana kuultu Sigurd Palm kertoi tapauksesta, jossa Kallion käyttämä taikapussi kytkeytyi varkausasiaan. Kallio oli vuonna 1929 luvannut selvittää Palmin äidin asuntoon tehdyn murron. Palmin mukaan Kallio leikkasi asunnon kynnyksestä tikun ja asetti sen pieneen pussiin. Kallio oli tämän jälkeen matkannut Palmin kanssa Malmin hautausmaan portille, josta Kallio oli jatkanut matkaansa hautausmaalle yksin. Palm kertoi Kallion sanoneen palattuaan, että oli piilottanut pussin ”varmaan paikkaan”. (HTK 1932, 617.) Kotimaisessa uskomusperinteessä tietäjät käyttivät taikapusseja joko varkaan henkilöllisyyden selvittämiseen tai varkaan rankaisemiseen (Issakainen 2012, 190). Kallion lausunto poikkesi Palmin kertomuksesta. Kallion mukaan Palm oli ollut hänen mukanaan hautausmaalla, jossa hän oli käynyt ”lukemassa”

murtovarkaan kiinni saamiseksi. Kallio kiisti haudanneensa asunnon kynnyksestä otettuja tikkuja hautausmaalle ja kertoi, että hän oli todellisuudessa asettanut ne kärryn pyöräpyssyyn. (HTK 1932, 618.)

Kotimaisessa kansanperinteessä talon kynnystä on pidetty symbolisena rajana kodin ja uhkaavan ulkomaailman välillä, liminaalisena alueena, jolla on uskottu olevan erityistä maagista potentiaalia. Erityisesti varkauden selvittämiseen tähtääviä taikoja suoritettiin usein hautausmailla. Tietäjien uskottiin pystyvän palauttamaan anastettu omaisuus hautausmaalla, jossa he hyödynsivät vainajien henkiä varastetun tavarankalaisinsuamisessa. Kotimaisessa uskomusperinteessä varastettua omaisuutta on pyritty hankkimaan takaisin luomalla maaginen yhteys varkaan ja hautausmaan välille. Ensimmäiset maininnat ”maagisten johtolankojen”, kuten varkaan yliastuman kynnyksen lastujen, toimittamisesta hautaus- tai kirkkomaille on tallennettu jo 1600-luvulta. Palminkertomus muistuttaa läheisesti 1700-luvun lopulla tallennettua hautausmaataikaa, jossa taikomisrikoksesta tuomitut miehet yrittivät selvittää varkausasiaa heittämällä rikospaikalta otettuja lastuja ilmaan heidän ollessaan haudassa. *Pars pro toto* -periaatteen mukaisesti lastun katsottiin edustavan paikkaa, jossa varkausrikos oli tapahtunut, ja hautausmaalla ilmaan heitetyn lastun uskottiin nostattavan ylös kirkonväen, joka lähetti vainajat seuraamaan lastua, joka uskomuksen mukaan johdattaisi vainajat varkaiden kimppuun. (Klemettinen 1996, 106; Kouvola 2021, 11; Kuusi 1985, 28; Tittonen 2008, 7–8.) Vaikkakin lastujen ottamisella varkauspaikalta on juuret kotimaisessa hautausmaataikuutta käsittelevässä uskomusperinteessä, kuvaukset Kallion tekemästä taiaista vastaavat sisältönsä puolesta enemmän KSMK:n ”Semiphoras ja Sehemhamphoras”-luvussa olevaa maagista toimenpidettä, jolla pyritään rankaisemaan varasta. Ote KSMK:sta:

[– –] hän saada rikoksensa tunnustamaan, kun alituisesti rukoilaan hartaasti Jumalan nimeen. Jos niin tehdään, ei rikoksen tekijän omatunto anna hänelle rauhaa siihen asti, kuin hän on varastetun tavarankalaisin tuo, eli siihen asti kuin hän on kärsinyt rangaistuksen rikoksestaan. Ottakaa siis Isän, Pojan ja Pyhän Hengen nimissä kolme puun pirstaa kynnyksestä, jonka yli varas on

astunut, asettakaa ne kärryn rattaan sisään ja sitten akselin reijän läpi sanokaa seuraavat sanat [- -]. (KSMK 1913, 161–162.)

Loitsukirjan ohje puun pirstojen ottamisesta kynnyksestä, jonka yli varas oli astunut, on lähes identtinen Palmin lausunnossa esitellyn Kallion taian kanssa. Myös kirjan ohje tikkujen asettamisesta kärryn rattaan sisään, akselin reiän läpi, vastaa Kallion lausuntoa tikkujen asettamisesta ”kärryn pyöräpyssyyn”. Lausunnot viittaavat vahvasti siihen, että Kallio hyödynsi *Mustaa Raamattua* muiden maagisten rituaalien ohella myös varkausasioiden ratkaisussa. Loitsukirjan käytännöllinen varkausasian selvittämiseen tähtäävä taika on kansainvälisessä grimoire-perinteessä toistuva taikakeino, jonka käytöstä on tallennettu kertomuksia mm. 1900-luvun alun Pennsylvaniasta. (Ellis 2004, 81–82.) KSMK:ssa neuvottu rikoksen tekijän tunnustamiseen pyrkivä alituinen rukoileminen voi myös mahdollisesti selittää Kallion mainitseman tilanteen, jossa hän oli käynyt hautausmaalla ”lukemassa” murtovarkaan kiinnisaamiseksi.

Useat todistajista viittasivat lausunnoissaan myös suoraan *Mustaan Raamattuun* ja kertoivat Kallion hyödyntäneen sitä rituaaleissaan. Mielenkiintoisin kertomus Kalliosta ja *Mustasta Raamatusta* kuultiin kirkvesmies Juutin leskeltä Elisabeth Juutilta, jonka mukaan hänen aviomiehensä oli kuulunut vuoden 1909 tienoilla Veljesliitto-nimiseen uskontokuntaan. Juutin mukaan Veljesliitto kokoontui sen ”mestarina” toimineen Kallio-nimisen miehen kotona ja sen kokouksissa tutkittiin ”Mooseksen kirjoja” ja sen sisältämiä ”Mooseksen tauluja”, joita liiton jäsenet jäljensivät papereille. Näitä tauluja Juutin edesmenneen miehen kertoman mukaan käytiin öiseen aikaan ”lukemassa” hautausmailla. (HTK 1932, 615–616 ja 618–620.) Juutin kertomuksesta tulee hyvin ilmi se, että toisin kuin suomalaisen kansanperinteen tietäjät tai noidat Kallio oli tottunut harjoittamaan magiaa ryhmässä. Ryhmän nimi ”Veljesliitto” vaikuttaa suoralta viittaukselta vapaamuurarien loositöimintaan, ja se näyttäytyykin eräänlaisena vernakulaarina maagisena järjestönä, joka on saattanut olla Kallion vastine vapaamuurareille tai Teosofiselle seuralle, joita molempia kohtaan Tattarisuon noitapiirillä oli kuulusteluaineiston perusteella antipatioita.



Kuva 1. Vilho Kallion pidätyskuva vuodelta 1932. Kansallisarkisto.

On hankalaa määrittää, miltä osin Kallion parannusrituaalit kumpusivat kotimaisesta uskomusperinteestä ja miltä osin KSMK:n teksteistä. Varmaa on se, että Kallio piti loitsukirjaa merkittävänä lähdeaineistona. Sillä, ymmärsikö Kallio grimoiren todellista sisältöä, ei tutkimuksen kannalta ole merkitystä. Pelkkä grimoirien hallussapito toimi merkittävänä tekijänä tietäjän auktoriteetin rakentumisessa. Grimoiret tarjosivat tietäjien maagiseen repertuaariin okkulttista kuvastoa ja sanoja, joita he hyödynsivät osana omaa magiaansa. (Davies & Easton 2015, 216–218.)

Todistajien sekä Kallion omat lausunnot maalaavat Vilho Kalliosta kuvan lähes stereotyyppisenä tietäjänä. Suomalaisen kansanperinteen tietäjän tavoin Kallio pitää hallussaan sisäistä tietoa supranormaaleista voimista, ei pyydä palveluksistaan palkkaa, ei suostu parantamaan ”rangaistuksena” saatuja sairauksia, hyödyntää parantamisessa lähdevettä sekä käyttää varkaan kiinniottamisessa noitapussia ja ”lukemista”. Mikä tekee Kalliosta anomalian kotimaisten tietäjien keskuudessa, on se, ettei hän harjoittanut taikuutta suurien kaupunkikeskusten ulkopuolella maakunnissa, vaan työskenteli keskellä Helsingin urbaania ympäristöä niinkin myöhään kuin 1910–1930-luvuilla, jolloin rahvaan kansanusko-käytänteiden uskottiin olleen jo historiaa.

Noitapiirin synty

Musta Raamattu näytteli merkittävää roolia myös Tattarisuon noitapiirin synnyssä. Kallion noitapiiriin ensimmäisenä liittynyt Hilma Sundberg kertoi tutustuneensa Kallioon talvella 1921 yhteisen tuttavan kautta. Sundberg oli omien sanojensa mukaan tullut ”hulluksi” vuosien 1920–1921 välillä, ja Kallio kertoi tämän hakeneen häneltä apua jonkinlaiseen ”hermotautiin”, jota Sundberg uskoi sairastavansa. Kallio sanoi ”loihtineensa” Sundbergin silmien eteen henkilöt, jotka olivat tehneet hänet sairaaksi, ja pyytäneensä ”apua siltä jumalalta, joka terveydestä huolen pitää”. (HTK 1932, 541, 544.) Ei ole lainkaan merkillistä, että Sundberg konsultoi Kalliota hermotautinsa hoidossa, sillä tietäjiltä haettiin yleensä apua vaikeasti määriteltäviin sairauksiin, joita tavanomaiset lääkärit eivät pystyneet hoitamaan tai diagnosoimaan (Davies 1999, 61).

Sundberg kertoi Kallion tarkoituksena olleen parantamisen lisäksi auttaa häntä eräässä varkausasiassa. Sundbergilta oli anastettu käsilaukusta rahaa junamatkan aikana. Asian ratkaistakseen Kallio oli sivellyt hänen päätään sekä lukenut tuntemattomasta kirjasta jotain, jota Sundberg ei ollut ymmärtänyt, sekä kehottanut häntä ”vain katsomaan”, kuka rahat oli anastanut. Sundberg oli tämän jälkeen nähnyt erään tohtori Rosendahlin perheen, jonka poika oli löytänyt laukun junasta ja palauttanut sen konduktöörille. (HTK 1932, 544.) Owen Daviesin mukaan tietäjille oli tyypillistä, että varkausasioita ratkoessaan he pyysivät asiakastaan itse vahvistamaan omat epäilynsä potentiaalisesta varkaasta. Näin tietäjän tointa harjoittanut välttyi väärrien syytöksien tekemiseltä (Davies 2007, 99; Kouvola 2020, 135; Stark 2007, 19). Myöhemmin, edistääkseen varkausasian ratkeamista Kallio kertoi vieneensä Sundbergin Lapinlahden hautausmaalle, jossa hän oli piirtänyt *Mustan Raamatun* opetusten mukaisesti renkaan maahan. Sundberg kertoi, että Kallio oli ”haudan ääressä lukenut ja manannut esille erään hengen”, jonka jälkeen hän oli ”nähty” näyn Venäjän keisarinnasta. Kallio oli ”lukenut keksimillään sanoilla lukuja” ja pyytänyt kaikkein korkeimmalta jumalalta Sundbergille taitoa nähdä hänelle pahaan tehneet asiat. Kallion mukaan rituaalin jälkeen Sundberg oli kotonaan nähnyt ”kaikki,

mikä hänen elämänsä oli vaikuttanut”, ja Sundberg oli Kallion mukaan saanut selvännäön kyvyn. (HTK 1932, 541–542 ja 544.)

Kuvaus hautausmaan tapahtumista muistuttaa rituaalimaagista operaatiota, jossa henkiä kutsutaan maagisten ympyröiden sisältä hyödyntäen grimoirien loitsukaavoja ja manauksia. Se on mitä luultavimmin lainattu KSMK:n ”Mooseksen seitsemäs kirja” -luvun kohdasta ”Yleinen henkien kutsunta”, jossa maagikkoa kehoitetaan suorittamaan ”ihmeellinen taika” kirjassa kuvatun renkaan sisällä (ks. KSMK 1913, 25). Maaginen ympyrä tai taikapiiri on kansainvälinen motiivi, joka esiintyy magian historiassa yleensä rituaalien suojaavana elementtinä, jonka avulla turvaututaan pahoilta hengiltä, demoneilta ja vihamiesten vaikutuksilta. Taikapiirien avulla on myös katsottu pystyttävän kontrolloimaan henkiä. (Kieckhefer 2007, 175; Koski 2010, 294.) Maagisten operaatioiden aikana maahan piirretyt taikapiirit eivät ole ominaisia vain kansainväliselle grimoire- ja rituaalimagian traditiolle, vaan käytäntö on yleinen myös suomalaisessa uskomusperinteessä. SKS:n arkistomuistiinpanoista käy ilmi, että kotimaisessa traditiossa tietäjä piirtää hautausmaalla maahan taikapiirin yleensä joko sairauden parantamiseksi tai varkausiasian selvittämiseksi (Koski 2011, 294; Kouvola 2020, 129).⁷ Arkiston muistiinpanoissa on myös kertomuksia, joissa esiintyy samanaikaisia viittauksia sekä *Mustan Raamatun* että taikapiirien käyttöön (ks. SKS KRA. Laanti, A. 333. 1936. – Kalle Häyrinen).

Tattarisuon aarnihauta ja linjahautojen ruumissinetit

Kallio ja Sundberg suorittivat keskenään maagisia rituaaleja myös Tattarisuon mysteerin keskeisillä tapahtumapaikoilla Malmin linjahautoilla ja Tattarisuon lähteellä. Tattarisuo oli Kalliolle entuudestaan tuttu paikka, sillä hän työskenteli sen lähistöllä sijainneessa kivilouhimos-
sa vuosina 1929–1930. Kallion ja Sundbergin ensimmäinen vierailu lähteelle tapahtui vuoden 1930 keväänä. Vierailu kytkeytyi Kallion ja Sundbergin uskomukseen, että lähteeseen oli kätkeyty murhaaja Matti

⁷ SKS:n arkiston perinteen ja nykykulttuurin kokoelmassa tietäjän hautausmaalle piirtämät taikapiirit nousevat esille luokissa D 341 ja D 351.

Haapojan aarre. Sundbergin kertomuksen mukaan he olivat vierailleet lähteellä jo ennen ensimmäistä Malmin hautausmaan ruumiinsilvontatapausta. Kallio oli tällöin pyytänyt Sundbergia seisomaan lähteen vieressä ja odottamaan hetkeä, jolloin aarre nousisi pintaan. Vaikka Sundbergin mukaan aarre ei noussutkaan lähteestä, hän oli silti havainnut vedessä kultakelloja, sormuksia, hopeaesineitä sekä rahaa. Sundberg kertoi nähneensä lähteellä myös näyn valkoiseen alushameeseen pukeutuneesta naisolennosta. (HTK 1932, 540 ja 545.)

Kallion kertomuksen mukaan Sundberg oli nähnyt jo aiemmin näyn, jonka mukaan heidän pitäisi varastaa käsi Malmin hautausmaalta ja toimittaa se Tattarisuon lähteelle. Kallion mukaan he vierailivat keskenään lähteellä kaksi kertaa. Hänen mukaansa näyssä ilmoitettiin, että käsi tulisi laskea lähteeseen määrätyllä tunnilla ennen kello kahtatoista yöllä. Kallio kertoi myös, että oli itsekin havainnut lähteeseen ilmestyneen aarteen ja että hänelle näytettiin henkimaailmasta käsin rautainen arkku, jonka kansi aukeni sen noustua pintaan. Arkussa oli Kallion mukaan hopea- ja kultaesineitä sekä pullo, johon oli kätkeyty paperirahaa. Lopulta kirstu sulkeutui ja vajosi pohjaan. Kallion mukaan näyn aikana heille ilmoitettiin, että aarre oli Haapojan kätkemä. Näky kertoi Kalliolle myös, että hänen aikaisemmin marjanpoimintamatkan aikana lähteellä näkemänsä vanha nainen oli todellisuudessa aarteen vartija. (HTK 1932, 542–543.)

Sundbergin ja Kallion kertomukset ensimmäisestä ruumiinsilvomisesta Malmin hautausmaalla poikkesivat toisistaan. Sundbergin mukaan Kallio kertoi hänelle Haapojan lähteeseen kätkemästä aarteesta. He olivat myöhemmin nähneet aarteeseen liittyvän näyn lähteellä, minkä Kallio oli tulkinnut merkitsevän, että aarteen pintaan saamiseksi lähteeseen täytyisi laskea käsi. Sundberg kertoi heidän matkanneen hautausmaalle, jossa hän ja Kallio olivat laskeutuneet avonaiseen hautaan ja Kallio oli haudassa lukenut mukanaan tuomastaan paperista jotain, jota Sundberg ei ollut ymmärtänyt. Kallion kertomuksen mukaan taas hän oli nähnyt käden useita kertoja kevättalvella 1930 saamissaan näyissä ja kevään aikana käsi oli ilmestynyt myös Sundbergille. Kallion mukaan heidän yhdessä pohtiessaan näkemäänsä ilmestyksiä Sundberg oli saanut henkimaailmasta käskyn, että käsi olisi vietävä Tattarisuon lähteeseen. Kallion

mukaan näyssä saneltiin niin lähteen tarkka sijainti kuin päivä, jolloin käsi olisi haettava. Kaksikko oli matkustanut hautausmaalle hieman ennen vuoden 1930 juhannusta. Linjahautojen sijainti oli Kallion mukaan paljastettu hänelle jo aiemmin ”ylhäältä” saadussa viestissä. Kaksikko oli hautausmaalle saavuttuaan laskeutunut hautaan, ja ennen arkun avaamista Kallio oli lausunut liturgiset Isä meidän ja Herran siunaus-rukoukset. Kallion mukaan hän oli tehnyt viillot vainajan ranteen ympäri ja katkaissut käden irti. Kättä katkoessaan Kallio lausui sanakaavan, jonka Jumala oli ilmoittanut hänelle jo vuonna 1907. (HTK 1932, 542–543 ja 545–546.) Noitapiiri käytti Kallion ”katkosanoja” lähes jokaisessa hautausmaalla tekemässään rituaalissa:

Oikeutta ja totuutta etsin kaikille sorretuille ja vääryyttä kärsiville ylitse maailman kaikille kansoille ja kielille ylitsepääsemättömällä voimalla (HTK 1932, 542).

Sundberg kertoi Kallion antaneen hänelle ”onnenkappaleeksi” kaksi ruumisarkun naulaa. Naulat olivat arkkuun kiinnitettyjä ristiruuveja, jotka Kallio myönsi kuulusteluissa varastaneensa hautausmaalta. Etsivätoimisto oli kotietsinnän yhteydessä löytänyt ne piilotettuina Sundbergin huoneiston seinäpaperin väliin. Ristiruuveilla oli merkittävä asema noitapiirin maagisissa uskomuksissa. Kallion ”onnenkappaleiksi” kuvaamia ristiruuveja takavarikoitiin pidätysten yhteydessä Sundbergin lisäksi myös Ville Saarelta. (HTK 1932, 533, 546 ja 574.) Tapausta tutkineen ylietsivä Ivar Hedmanin mukaan myös Kallion hallusta löydettiin pidätystilanteessa ristiruuvi, jota Kallio kuvaili ”auttavaksi esineeksi”.⁸ Suomalaisessa uskomusperinteessä tietäjän hautausmailta käyttöönsä ottamia esineitä pidettiin maagista voimaa sisältävinä objekteina, ja ruumislautoja, ruumiinpesuvälineitä, vainajan kampaa tai ruumiinmittauskeppiä saatettiin hyödyntää myös tavanomaisten kotitaikeiden yhteydessä. Taikomiseen käytetyille esineille ei antanut maagista voimaa vain niiden yhteys kalmaan ja kuolemaan, vaan myös esineen hankkineen

8 Yleisradio: *Tattarisuon mysteeri*. 1.9.1981.

taikojan henkilökohtainen voima tai luonto sekä intentio. (Koski 2011, 232, 240 ja 242.)

Sundbergin ja Kallion kertomukset lähteen aarteesta muistuttavat hämmästyttävän paljon kotimaisen uskomusperinteen aarnihautoja ja kätkeytyjä aarteita käsitteleviä kertomuksia. Suomalaisessa perinteessä aarnihaudat ovat myyttisiä aarteita, joita uskomusten mukaan vartioivat erinäiset henget (sanan *aarni* on katsottu merkitsevän aarrekätköä vartioivaa olentoa). Aarnihaudan aarre on usein aarrelipas, joka sisältää rahaa tai jalometalleja, kuten kultaa ja hopeaa. Uskomusperinteessä esiintyy toistuvana piirteenä myös ohje, että aarnihaudan aarre täytyy haakea juhannusyönä. Usko aarnihautoihin ja aarnivalkeisiin eli Suomessa poikkeuksellisen vahvana vielä 1800-luvun aikana. (Itkonen 1912, 30–31; Peltola 1988, 52.) Maagisena ajankohtana aarnihaudan aarteen löytämiselle pidetty juhannusyö on voinut hyvin inspiroida Kalliota ja Sundbergia tekemään matkansa lähteelle juuri kyseisenä päivänä. Kallion kertoma kohtaaminen aarretta vartioivan vanhan naisen kanssa näyttää sekin viittaavan suomalaiseen aarnihautatraditioon, ja vanha nainen näyttyytyy uskomusperinteen valossa lähteen aarretta vartioivana aarnina.

Varsinainen alkusysäys Malmin hautausmaan ruumiinsilvontojen sarjalle syntyi Ida Widenin ja tämän pojan Juhan Hedmanin liittyttyä Kallion noitapiiriin. Widen tutustui Kallioon alkuvuodesta 1931 samana päivänä, kun hän oli päässyt vankilasta. Hän oli oman kertomuksensa mukaan tuomittu syyttömänä vankeusrangaistukseen poikaansa liittyvän perintöasian takia. Hän kertoi saaneensa vankisellissään tuonpuoleisesta näkyjä ja viestejä, joita ei osannut tulkita. Widen kertoi näyistään Kalliolle, mutta tämä kertoi kuulusteluissa, ettei ymmärtänyt näkyjen tarkoitusta. Kallio neuvoi Wideniä ”rauhallisesti ja pelkäämättä ottamaan vastaan, mitä hänelle tulevaisuudessa näytettäisiin”. Widen kertoi Kallion sanoneen hänelle, että hän ”tulee näkemään paljon”, koska oli saanut väärän tuomion oikeudessa. (HTK 1932, 546 ja 559.)

Kallio oli antanut Widenille ”lyijystä valetun soikean alapäästä kapeanevan esineen, jonka toisella puolella oli ristin näköinen kuva”, jonka Widen uskoi olleen peräisin haudasta. Lyijyinen esine oli mitä luultavimmin arkuissa käytetty ristiruuvi. Se toimi Widenin kertomuksen mukaan jonkinlaisena maagisena katalyyttina, joka aiheutti hänelle

näkyjä taivaasta laskeutuneista enkeleistä sekä henkilöistä, jotka voisivat edesauttaa häntä perintöasian ratkaisemisessa. Ristiruuvi oli Widenin mukaan aiheuttanut hänelle sarjan niin voimakkaita näkyjä, että hän pelkäsi menettävänsä järkensä. Kallio pyysi Wideniä raportoimaan hänelle näkyjen sisällöistä. Vieraillessaan Kallion huoneistossa Widen alkoi nähdä seinään ilmestyviä, ruskein ja valkoisin kirjaimin kirjattuja vastauksia Kallion tekemiin kysymyksiin. Henkimaailman viesteistä tuli päivittäinen tapahtuma, ja Widen vieraili Kallion luona aina iltaisin kun ”vastaukset olivat olleet paremmin näkyvissä”. Kallio tiedusteli Widenin avustuksella näyiltä myös muun muassa tähtimaailmaa koskevia tietoja. Kallio painotti Widenille, etteivät hänen selvänään taitonsa olleet Kallion antamia, vaan että kyky oli annettu ”ylhäältä”. Widen kertoikin nähneensä ensimmäiset näkynsä jo vuosikymmeniä aikaisemmin asuessaan Venäjällä. (HTK 1932, 560.)

Kevään aikana Widen sai lisää näkyjä Hedmanin perintöön liittyneestä oikeudenkäynnistä ja näki, kuinka oikeudenkäynnin todistajia, asianajajia ja tuomareita oli lahjottu. Hän alkoi nähdä myös mystisiä näkyjä katkaistuista käsistä, jaloista ja päistä. Ruumisnäkyjen yhteydessä hänelle ilmestyi kaksitoista suurta kirjaa, joiden ilmoitettiin olevan jatkoa Raamatulle ja joiden nimissä esiintyivät sanat ”Jehova, Fenetzar, Mikael ja Hetzegar”. Kallion mukaan Widenin näyissä ilmestyi ”22 eri jumalaa ja niiden nimet eri ryhmissä”, joista hän muisti nimeltä Jehovan, Fenetzarin ja Hesegarin. Friman täydensi omissa lausunnossaan Widenille ilmestyneiden jumalien merkityksiä kertomalla, että Fenetzar oli ”Jumalan morsian”, Jehova ”Israelin Jumala” ja Hesegar ”Iäisyysden tuomari”. Kallion mukaan Widenin näkemät kirjoitukset pitivät sisällään kaikki ihmiskunnan tekemät rikokset sekä Jumalan ilmoituksen, ettei rikoksia enää hyväksyttäisi, koska hänen ”vihansa oli täynnä”, ja että hän tahtoo ”puhdistaa ihmiskunnan sekä kukistaa kaiken vääryyden”. (HTK 1932, 547, 560 ja 586.)

Widenin lausunnoista pystyy päättelemään, kuinka Kallio ja hänen käytössään ollut KSMK ovat vaikuttaneet Widenin näkyjen sisältöihin. Alkuvuonna 1931 Widenin näyt koskivat vain häntä itseään vaivanneita asioita, kuten vankeusrangaistusta sekä hänen poikansa perintöasiaa. Vähitellen vuoden 1931 kevään aikana, kun Widen alkoi viettää pidem-

piä aikoja Kallion seurassa, hänen näkyihinsä alkoi ilmestyä vanhates-tamentillisiä nimiä, kuten arkkienkeli Mikael sekä ”Israelin Jumala” Jehova. Myös Widenin mainitsema Fenetzar, jolle hän oli laatinut myös oman rukouksensa⁹, vaikuttaa loitsukirjasta lainatulta pseudoheprea-laiselta nimeltä. Niin Raamatussa kuin *Mustassa Raamatussakaan* ei ole mainintaa Fenetzar-nimisestä enkelistä tai henkiolennosta, mutta lähimpänä kirjoitusasua on KSMK:n ”Mystillisen Perimystiedon Säännöt eli Taika-oppi” -luvussa mainittu Aaronin poika, Eleazar. (KSMK 1913, 86). Kallion kertomus Widenin näyn 22 jumalan nimestä ja niiden eri ryhmistä voi myös olla lähtöisin noitapiirin omista tulkinnoista Shemhamphoras-tekstissä esitellyistä jumalnimien hierarkioista ja enkeleiden ”sarjoista” ja ”valtajärjestyksistä”. KSMK:n maagiset kirjoitukset sopivat yhteen myös Wideniä vaivanneen perintöasian kanssa, joka nousi esille hänen saamissaan näyissä. KSMK:ta on tunnetusti hyödynnetty apuna epäoikeudenmukaisten syytteiden ja oikeudenkäyntien ratkaisussa, ja sen käytöstä oikeudenkäyntien yhteydessä on tallennettu runsaasti kertomuksia erityisesti Yhdysvalloista. (Harms 2009, 56 ja 58–59.)

Noitapiirin jäsenet kävivät eri kokoonpanoissa varastamassa ruumiinosia Malmin linjahautoilta vuosina 1930–1931 yhteensä yhdeksän kertaa (HTK 1932, 523–524). Kallion ja Sundbergin lausunnoissa heidän Malmin hautausmaalla tekemästään ruumiinsilvontarituaalista on löydettävissä elementtejä, jotka olivat luoneet kaavan noitapiirin tuleville rituaaleille. ”Ylhäältä” saatu tieto, näkyjen sanelemat käskyt hakea ruumiinosia Tattarisuon lähdeettä varten sekä Kallion lausumat ”katkosanat” ovat noitapiirin rituaaleissa toistuvia motiiveja, joiden merkitys korostui entisestään noitapiirin kasvaessa ja Widenin ottaessa paikkansa Kallion meediona ja näkijänä. Kun Widen oli nähnyt näyn irti leikatuista käsistä, Kallio tiedusteli ”ylhäältä” kryptisen näyn merkitystä. Widenin kana-voima vastaus kertoi, että yhteishautoista olisi haettava ruumiinosia ja etteivät mitkään muut kuin Malmin hautausmaan vainajat kelpaisi. Kallion mukaan Widenin kautta tullut vastaus oli äärimmäisen seikkaperäinen ja siinä määrättiin tarkasti, kuinka monta ruumiinosaa miltäkin puolelta ruumista tulisi ottaa. Näky oli sanellut myös yksityiskohtaisen

9 Jäljennöstä Widenin Fentzarin rukouksesta säilytetään Kansallisarkistossa osana Helsingin poliisilaitoksen rikososaston arkistoaineistoa (Tattarisuon juttua koskevat asiakirjat 1931–1932. Hd: 10–13).

rituaalikaavan, jossa ruumiinosien leikkaamisen jälkeen ne oli asetettava haudan pohjalle ja niiden ylös nostamisen yhteydessä tulisi käyttää määrättyjä ”nostosanoja” sekä rukoilla liturgisia rukouksia. Maagisen toimenpiteen tarkoituksena oli henkimaailmasta saadun viestin mukaan ”kaiken vääryyden poistaminen kaikkialta maailmassa maanäarestä maanääreen kaikille kansoille ja kielille iankaikkiseen onneen ja elämään”. (HTK 1932, 547–548.)

Noitapiirin jäsenten lausunnot ruumiinsilpomisten sarjaan johtavista tapahtumista poikkeavat toisistaan. Widenin kertomuksen mukaan hautausmaan silpomiset oli aloittanut Ville Saari, joka oli kertonut alkaneensa käydä Malmin hautausmaalla varastelemassa ruumiinosia. Syy oli Saaren mukaan salaisuus, ja hän kertoi Widenille toimineensa ”ylhäältä” saatujen määräysten mukaisesti. Widenin mukaan Saari kysyi ”henkimaailmasta hiljakseen ulkoa lukemalla”, kun tarvitsi tietoa. Vastaukset oli tämän jälkeen kanavoitu Widenin toimiessa ”ylhäältä” tulevan tiedon tulkkina. Saari tiedusteli Widenin välityksellä muun muassa sitä, kuinka monta ”sinettiä” hautausmaalta täytyi ottaa. Jos henkimaailman vastaus oli esimerkiksi ”kaksi vasenta alhaalta”, tämä merkitsi kahta vasenta jalkaa. Vastavuoroisesti kaksi ”ylhäältä” merkitsi vainajan kumpaakin kättä, ”koko sinetti” vainajan päätä ja ”täysinäiset sinetit” vainajan päätä, käsiä ja jalkoja. ”Sinetti” oli tässä kohtaa alkanut merkitä noitapiirin maagisessa toiminnassa irti leikattuja ruumiinosia. Sana on mitä todennäköisimmin tarttunut noitapiirin kielenkäyttöön ja ruumiinosien synonyymiksi KSMK:n maagisia sinettejä koskevista kirjoituksista. (HTK 1932, 563 ja 573.) Noitapiirin jäsenten lausunnoista käy selväksi, että Widenin tulkitsemat näyt sanelivat kalman käyttöön liittyvät rituaalitekniikat sekä uuden allegorisen kielenkäytön koskien vainajien ruumiinosia äärimmäisen tarkasti.

Toisin kuin perinteiset suomalaiset ruumiinosia ja kalmaa taikuudessaan hyödyntäneet tietäjät, jotka nojasivat hautausmaan ritualistisissa toimissa uskomusperinteen käytänteisiin ja normeihin, Tattarisuon noitapiirin lähestymistapa oli Widenin profetioihin pohjautunutta vernakulaaria toimintaa, jossa henkimaailman näyistä tulkittiin spontaanisti ja luovasti täysin uudenlaisia maagisia käytänteitä. Noitapiirin hybridi-

selle taikuuskäsitykselle ominaisesti maagiset operaatiot olivat sekoitus osittain itse luotuja vernakulaareja performansseja, osittain KSMK:sta saatua inspiraatiota ja osittain perinteisemmästä kotimaisesta uskomusperinteestä ammennettuja hautausmaihin ja kalman käyttöön liittyviä rituaalitoimenpiteitä.

Noitapiirin mystinen suojelusjumala Fenetzar nousee esille myös Widenin ja Kallion lausunnoissa lähteen aarteesta. Kallion mukaan Widenin alkaessa nähdä näkyjä irti leikatuista käsistä hän oli kertonut Widenille Haapojan Tattarisuolle kätkemästä aarteesta, minkä seurauksena myös Widen halusi vieraillla lähteellä. Toisena helluntaipäivänä Widen, Kallio, Hedman ja Hilda Friman matkustivat Helsingistä Tattarisuolle. Widenin mukaan Kallio oli lähteellä asettanut maahan mukanaan tuomansa paperin, jonka jälkeen Widen oli saanut näyn Haapojasta sekä suuresta joukosta ihmisiä, joille Haapoja oli elämänsä aikana tehnyt paha. Hän näki näyn sängyssä makaavasta Haapojasta ja tämän vieressä itkeneestä sisaresta. Haapoja ilmoitti aarteen sijainnin sekä tarvittavat sanat, joilla aarre nousisi pintaan: ”Ei isäni sisar tiedä mitään, hiljalleen lähden kävelemään.” Widenin mukaan Kallio oli tämän jälkeen lausunut Haapojan sanelemat aarteen nostosanat, jolloin lähteen pinnalle oli ilmestynyt suuri raha-arkku, jonka sisällä oli hopeinen kahvikannu sekä kultarahoja sisältänyt pullo. Aarre kuitenkin vajosi takaisin pohjaan heidän yrittäessään tarttua siihen. Aarrearkun kadottua Widen sai oman kertomuksensa mukaan näyn, jossa ilmoitettiin, että ”hallitsija Fenetzar tulisi hallitsemaan maailmaa tuhat vuotta”. Myös Kallio kertoi Widenin nähneen lähteellä eri jumalia, kuten Fenetzarin, Jehovan ja Mikaelin. (HTK 1932, 547 ja 561–562.)

Merkille pantavaa Widenin lausunnossa on hänen saamansa näky, jossa Haapoja ilmoittaa aarteen nostoon tarvittavat maagiset sanat. Tämä on tyypillinen piirre aarnihautakertomuksissa, joissa aarnihaudan kätikijän uskotaan asettaneen aarteen nostoa varten vaadittavan uhrin tai sanakaavan (SKS KRA. Laaksonen, V. J. KRK 31:16; SKS KRA. Leivo, F. 3367. 1938). SKS:n arkiston Kansanusko-kortistossa on lukuisia kertomuksia pyhinä tai väekäinä pidetyistä lähteistä, joille on uhrattu, mutta poiketen noitapiirin kalmauhreista kansanuskooperinteen uhrin olivat

yleensä rahaa. Arkiston uskomusperinnekortistossa¹⁰ on puolestaan toista sataa aarnihautoja ja lähdearteita käsittelevää muistiinpanoa, joissa toistuu useita samantyyppisiä elementtejä kuin noitapiirin kertomuksissa. Toistuvia teemoja ovat aarteen näyttäytyminen ja katoaminen näkyvistä sekä se, että aarre on hopealla tai rahalla täytetty kattila, viinapannu tai kahvipannu. Myös Tattarisuon lähteen aarteen kätkijänä toiminut suurrosvo Matti Haapoja istuu osaksi suomalaista uskomusperinnettä, sillä aarnihautojen ja aarteiden kätkijöiden kerrottiin usein olevan rikollisia.¹¹

Noitapiirin aarteen nostattamiseksi lähteelle uhraamat ruumissinetit ovat täysin linjassa suomalaisen aarnihautaperinteen kertomusten kanssa. Uskomusperinteessä tyypillisimmät aarnihautojen vaatimat uhrin ovat rautaisia esineitä (kuten kirves), mustia kissoja, päsejä, mustia lehtiä, mustia tai valkeita kukkoja tai valkeita jäniksiä.¹² Yhtenä toistuvana uhrina on viiden, seitsemän tai yhdeksän veljen tai pojan veri, joka korvataan kertomuksissa usein kukonpoikien verellä. Ihmisruumiin osat ilmenevät suomalaisessa aarnihautaperinteessä usein kuolleen kätenä, jonka avulla aarnihaudan aarre pitää kaivaa esiin.¹³ Myös ihmisuhreista aarnihaudan ehtoina on mainintoja. Näissä toisoinnoissa ihmisuhri on yleensä joko valkeapäinen poikalapsi, vastasyntynyt tai kastamaton tai avioton lapsi.¹⁴ Lapsi- ja veriuhrimainintojen lisäksi on myös muistiinpanoja, joissa aarnihaudan vaatima uhri voi olla kuolleen ihmisen ruumiinosa. Arkistomuistiinpanojen perusteella kertomukset vainajien ruumiinosien käytöstä aarnihautojen uhrina kytkeytyvät usein juuri veden alla oleviin aarteisiin. (SKS KRA: Laiho, L. 1124. 1935. – Mari Sonni; Rajajärvi, Paavo. KRK 64:11; Taponen, Ida. KRK 139:5. – Antti Hyttinen).

Suomalaisen uskomusperinteen valossa noitapiirin Tattarisuon lähteellä tekemät rituaalit eivät siis vaikuta poikkeavilta, vaan ne kytkeytyvät selvästi yleiseen aarnihautaperinteeseen. Merkille pantavaa Widenin

10 P 511 Lähde aarteen kätköpaikkana – aarre näkyy lähteen pohjalla.

11 Luokasta P 501 löytyy esimerkiksi lukuisia kertomuksia rosvo Perttusen kätkemistä aarteista (SKS KRA. Tervo, Hanna 15. KRK 225; SKS KRA. Toppila, Jorma 428. KRK 226).

12 Mm. kortistoluokat P 201, P 211, P 272, P 281.

13 Mm. kortistoluokat P 421, P 431, P 441.

14 Mm. kortistoluokat P 271, P 272, P 273.

kertomuksessa ensimmäisestä vierailusta Tattarisuolla on maininta, että Kallio asetti lähteen reunalle paperin. Kallion lähteelle laskema paperi on saattanut sisältää KSMK:ssa esiteltyjä sinettejä, joiden avulla pyritään nostamaan esille kätkettyjä aarteita. Loitsukirjan ensimmäisessä luvussa ”Kuudes Mooseksen kirja – Mooseksen taika- ja henkioppi” on listattuna erilaisia sinettejä, joiden avulla maagikko pystyy kutsumaan enkeleitä ja henkiä. Seitsemännellä sinetillä loihditaan Ahael, Banech ja Agios -nimisiä henkiä, ja sen avulla kerrotaan pystyttävän nostamaan esille aarteita:

Tämä sinetti, kun se lasketaan maan päälle missä on aarteita, tahi viedään kaivantoon, niin ilmituo se kaikki kalleudet mitä kaivanossa löytyy (KSMK 1913, 13).

Maininta veden syvyyksissä piilevistä kalleuksista nousee esille myös KSMK:n luvussa ”Seitsemäs Mooseksen kirja”, jossa kuvataan erilaisia henki- ja tähtimaailmaan kytkeytyviä tauluja. Seuraava lainaus on kohdasta ”Kolmas taulu Vesien Hengistä”:

Tämä taulu tuo suurta onnea veden kautta, ja sen henget runsaasti palkitsevat syvyyksien kalleuksilla (KSMK 1913, 17).

Samankaltaisia aarteidennostatustauluja esiintyy loitsukirjassa myös muun muassa kohdissa ”Merkuriuksen taulu” ja ”Auringon taulu” (KSMK 1913, 20–22). Kotimaisen uskomusperinteen ohella on ilmeistä, että KSMK:n aarteidennostatustaiat ovat osaltaan vaikuttaneet noita-piiriin lähteellä tekemiin rituaaleihin. Kätkettyjen aarteiden löytäminen okkulttisten keinojen avulla on kiehtonut ihmisiä varhaismodernin ajan alusta alkaen. Tietäjät hyödynsivät loitsuja maagisessa aarteenetsinnässä joko pyytääkseen aarretta suojelevaa henkeä luovuttamaan aarteen tai pyytääkseen supranormaaleilta toimijoilta apua aarteen paikantamiseen. (Davies 2007, 93–94.)

KSMK:n okkulttinen kuvasto on saattanut myös vaikuttaa Frimanin muistikuviiin Kallion ja Sundbergin juhannusyönä tekemästä vierailusta lähteelle. Frimanin mukaan hän, Kallio ja Sundberg olivat juhannuksen

vietossa lähellä Tattarisuota sijainneella huvilalla, josta Sundberg ja Kallio olivat matkanneet lähteelle tutkimaan aarretta. Frimanin mukaan heidän palattuaan Sundberg oli kertonut nähneensä lähteellä käärmeen, jolla oli kruunu päässä. (HTK 1932, 589.) Merkillinen viittaus kruunupäiseen käärmeeseen saattaa loitsukirjan luvusta ”Biblia Arcana Magica Alexander”. Osion alaluvussa on kuva kruunupäisestä käärmeestä saatesanoilla ”Symbooli kruunatusta käärmeestä ja siinä olevat Salaperäiset Hieroglyyfit”. Edeltävässä ”Biblia Arcana Magica Alexandri (Magi) sen mukaan kun (Ilmestykset) Tarut 6-7:ssä Mooseksen Kirjoissa ynnä Magiian Lait” -luvussa on puolestaan maininta samaisesta kuvasta, ja siinä kerrotaan olevan kuvattuna ”kruunattu käärme” (KSMK 1913, 109 ja 117–118.) Kruunupäinen käärme on voinut toisaalta kummuta myös suomalaisesta uskomusperinteestä, jossa tavataan kertomuksia supranormaaleista käärmeistä, joiden päässä on kultainen kruunu, kranssi, röyhelö tai kukon harjaa muistuttava punainen helтта. Uskomustarinoina¹⁵ käärmeiden kuninkaana tai tuomarina esiintyvä yliluonnollisen voimakas ja kookas kruunupäinen käärme on usein poikkeuksellisen suuri ja väriltään valkoinen. Frimanin huomio on siinä mielessä merkillinen, ettei näky kruunupäisestä käärmeestä nouse esille Sundbergin tai Kallion kertomuksissa. On mahdotonta sanoa, onko Frimanin maininta kummunnut kotimaisen uskomusperinteen aiheista vaiko noitapiirin hartaasti tutkimasta grimoireista.

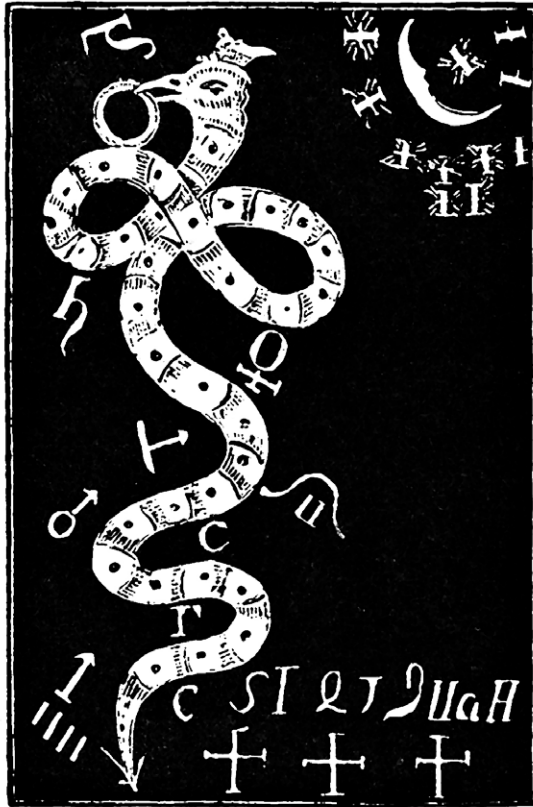
Lähteellä suoritettut taikamenot noudattivat pitkälti samaa kaavaa kuin hautausmaalla tehdyt rituaalit. Kallion toimiessa rituaalien johtajana ”sinetit” laskettiin lähteeseen käyttäen ”laskusanoja”, jotka olivat pääpiirteittäin samanlaiset kuin hautausmaalla käytetyt ”nosto- ja katkosanat”. ”Laskusanojen” yhteydessä toistettiin myös hautausmaan rituaaleissa käytetyt liturgiset rukoukset. Saaren kertomuksen mukaan Kallio lausui ensimmäisen lähderituaalinsa aikana myös ”laskusanoja Fenetzarin, Jehovan ja Israelin jumalten hyväksi”. Samalla tavoin kuin näyt olivat ilmoittaneet ”sinettien” lukumäärän ja linjahautojen sijainnin, ne sanelivat myös, mihin Tattarisuon lähteistä ”sinetit” tuli kulloinkin laskea. Näyn määräysten mukaan ”sinetit” laskettiin joko Tattarisuon

15 Uskomustarinat R1 – Kruunupäinen käärme.

Symbooli kruunatusta käärmeestä

ja .fiinä olevat

Salaperäiset Hieroglyyfit.



Kuva 2. "Symbooli kruunatusta käärmeestä" Matti Vuolukka ja Kumppanit -kustantamon vuonna 1913 julkaisemasta Kuudennesta ja seitsemännestä Mooseksen kirjasta.

pienen tai suuren lähteen reunasammaleen alle. (HTK 1932, 542–543, 547 ja 569.)

Lähes poikkeuksetta noitapiirin suorittamissa taikamenoissa hautausmaalla ja lähteellä vaadittavat sanakaavat lausui Kallio, johon Saari viittasi lausunnoissaan ryhmän ”mestarina”. Vaikka rituaalit suoritettiin aina Widenin saamien henkimaailman määräysten mukaan, Kallio toimi noitapiirin auktoriteettina maagisissa käytänteissä ja muut jäsenet luottivat hänen kokemukseensa kalman käsittelijänä. Hautaus- ja kirkkomaalla lausutut sanakaavat, kuten Kallion haudoilla käyttämät liturgiset rukoukset, ovat toimineet suomalaisessa uskomusperinteessä suojauksena. Hautausmaan on ajateltu olevan kuolleiden paikka, jossa elävien ihmisten on oltava varuillaan ja suojauduttava vainajien hengiltä ja kalmanväeltä sanakaavojen ja siunaamisen avulla (Koski 2011, 239 ja 256).

Merkille pantavaa on myös se, että Saari ja Kallio hakivat rituaaleilleen jälkikäteen Widenin välityksellä oikeutusta ja hyväksyntää henkimaailmasta. Jos Kallio toimi ryhmän tietäjänä, niin Widenin voi katsoa olleen noitapiirin auktoriteetti koskien henkimaailman tietoja. Kallio vahvisti Widenin erityislaatuisen aseman henkimaailman viestinvälittäjänä lausunnossaan, jossa hän kertoi, ettei itse havainnut Widenin näkyjä, koska hän ”näkee toisella tavalla” (HTK 1932, 546). Suomalaisen uskomusperinteen kontekstissa siinä missä Kallio toimi noitapiirin tietäjänä, Widenin asema oli toimia noitapiirin näkijänä. Näkijät ovat suomalaisessa uskomusperinteessä henkilöitä, joilla on selvänäköinen kyky nähdä niin tulevia kuin muuallakin tapahtuvia asioita. Toisin kuin tietäjät, jotka yleensä aktiivisesti pyysivät tietoa henkimaailmasta, näkijöille henkimaailma näyttäytyi ilman aktiivista kontaktin ottamista. (Koski 2011, 183–184.) Tämä tulee esille myös Widenin toiminnassa, jossa hänen saamansa henkimaailman viestit olivat yleensä yllättäen tulleita ilmoituksia ja profetioita, jotka saatiin ilman alustavia rituaaleja, sanakaavoja tai aktiivista yhteydenottoa.

Saaren ja Kallion viimeinen matka Tattarisuon lähteelle tapahtui syyskuun alussa vuonna 1931 hetkeä ennen ensimmäisiä ruumislöytöjä. Kymmenestä hautausmaalta haetusta ”sinetistä” Saari ja Kallio hautasivat viisi hautausmaan tienristeykseen ja kuljettivat loput lähteelle. Saa-

ren mukaan se, että niin lähteeseen kuin varastopaikkaan oli kumpaakin laitettu viisi sinettiä, merkitsi ”lukkoa”, joka tarkoitti, ettei lähteelle voinut viedä enempää ”sinettejä”. (HTK 1932, 573.)

Noitapiirin viimeinen hautausmaarituuali tapahtui sen jälkeen, kun poliisit olivat löytäneet ensimmäiset ruumiinosat lähteeltä. Kallio ja Saari hakivat haudoista kolme ”sinettiä”, jotka he hautasivat rukouksien ja sanakaavojen saattelemana ”varastopaikaksi” ristimäänsä tienristeykseen. Kallion mukaan hautausmaaoperaation tarkoituksena oli viimeiseksi jääneen lähderituualin tavoin ”panna lukko päälle”, jottei haudoissa enää käytäisi Suomessa tai muuallakaan maailmassa. Myös Saaren lausunnon mukaan ”sinettien” hautaaminen merkitsi koko hautausmaan ja koko maapallon ”lukitsemista”. (HTK 1932, 552–553 ja 573–574.) Saaren ja Kallion maaginen ”lukko” viimeisteli ruumiidensilpomisrituaalit ja toi noitapiirin toiminnan Malmin hautausmaalla ja Tattarisuolla päätökseensä.

Vaikka noitapiirin maagisissa tarkoituksiperissä tekemät ruumiinsilpomiset olivat poikkeuksellinen ilmiö suomalaisessa rikoshistoriassa, ei voida puhua täysin puhtaasta anomaliasta. Suomen vuonna 1889 laaditussa rikoslaissa taikuuden harjoittaminen säilyi rikollisena toimintana aina vuoteen 1998 asti, vaikka tämä lähes poikkeuksetta tarkoitti maksua vastaan tehtyä tietäjöintiä. Hautausmaamagian harjoittajat saivat Suomessa hyvin harvoin tuomioita 1900-luvun aikana, ja tiedossa olevissa tuomioissa rangaistus kytkeytyi yleensä pikemminkin hautarauhan häirintään ja ruumiiden silpomiseen kuin taikuuden harjoittamiseen, sillä ruumiinosien ottaminen käsiteltiin omana rikoksenaan vuoden 1889 rikoslain nojalla. Vajaa kaksikymmentä vuotta ennen Tattarisuon tapausta Kiihtelysvaaran käräjillä tuomittiin ruumiinsilvontarikoksesta magiaa harjoittanut Anna Stiina Eronen. Eronen sai kahdeksan kuukauden vankeusrangaistuksen leikattuaan vainajasta suurehkon lihapalan taikomistarkoituksissa käytettäväksi. Hänet tunnettiin asuinseudullaan poppana, ja hänen tiedettiin aikaisemminkin hyödyntäneen kalmaa taikuudessaan. (Koski 2011, 231–232; SKS KRA. Simonen, Vilho. KT 260:26. 1947.)

Se, mikä tekee Tattarisuon tapauksesta poikkeavan rikostapahtuman, on se valtava määrä ruumiinosia, joita noitapiirin jäsenet varastivat

Malmin hautausmaalta. Etsiväosaston raportista käy ilmi, että haudoista varastettujen ruumiinosien suuri määrä oli syy, miksi taikauskaiset, noituutta harjoittavat poppamiehet, ennustajat ja henkien manaajat rajattiin tutkinnan alkuvaiheessa pois potentiaalisten syyllisten listalta. Etsiväosasto uskoi, että yksin toimivat itsenäiset poppamiehet olisivat tyytyneet pienempään määrään ja että ruumiinosien suuri lukumäärä viittasi todennäköisemmin mielenvikaiseen tekijään kuin taikuuden harjoittajiin. (HTK 1932, 532.)

Vaikka Tattarisuon noitapiirin hautausmaarituuaaleissa korostuu niiden vernakulaari ja spontaani luonne, on noitapiirin toiminnassa lukuisia yhtymäkohtia vakiintuneempiin suomalaisen uskomusperinteen käytäntöihin. Aineiston valossa Kallio ja Saari nousevat esiin noitapiirin kalmaspesialisteina. Kotimaisen uskomusperinteen mukaan kalman vaaroilta voi suojata kirkonväkeä tai kalmaa käyttävän taikuudenharjoittajan kova ja karkea luonto (Koski 2011, 225). Widen kertoi, ettei itse osallistunut hautausmaalla tehtyihin rituaaleihin, koska pelkäsi ruumiita (HTK 1932, 564). Lausunto tukee käsitystä, että Kallio ja Saari olivat noitapiirin jäsenistä ne, joiden kova ja karkea luonto mahdollisti kalman käsittelyn ja hautausmaataikuuden harjoittamisen.

Noitapiirin Malmin hautausmaalla suorittamat rituaalit sisältävät myös viittauksia KSMK:n sisältöön. Selvimmin tämä tulee esille Saaren ja Kallion viimeisestä hautausmaalla tekemästä rituaalista, jossa hautojen ja maailman ympärille laitettiin ”lukko”. Tämä vaikuttaa suoralta viittaukselta KSMK:n lukuun ”Mystillisen Perimystiedon Säännöt eli Taika-oppi Mooseksen 6–7 kirjan mukaan sekä otteita Israelin kuninkaan Salomonin sanakirjasta”. Osion Egypti-alaluvussa on huomattavia samankaltaisuuksia Saaren ja Kallion rituaalikuvausten kanssa:

Herra ilmestyi palvelijalleen tulesa pannakseen sinetin koko maan kaikkeen neljään osaan, sekä sulkeakseen myöskin alimman maailman (KSMK 1913, 87).

Kirjan maininta maailman sulkemisesta sinettien avulla on yhteensopiva Saaren ja Kallion tekemän rituaalin kanssa, jossa sinettejä hautaamalla hautausmaa ja ympäröivä maailma suljetaan. Selvimmin

loitsukirjan vaikutukset noitapiirin toimintaan tulevat esille allegorisen *sinetti*-termin käyttämisessä ruumiinosien maagisena nimenä. KSMK:n hyödyntäminen hautausmaataikuuden yhteydessä vastaa myös osittain uskomusperinteen kertomuksia. Figur Hodien ja Veikko Paakkunaisen tutkimusten mukaan *Musta Raamattu* nähtiin kansan keskuudessa yli-luonnollisia voimia sisältäneenä taikakirjana, jonka avulla oli mahdollista päästä yhteyteen henkimaailman kanssa. Heidän mukaansa *Mustaan Raamattuun* kytkeytyvissä muistiinpanoissa toistuu ajatus kommunikomisesta haudasta nousseiden vainajien kanssa. (Hodie 1953, 16; Paakkunainen 1958, 13.)

Mäntymäen kyyhkysrituaalit

KSMK oli merkittävässä asemassa myös noitapiirin viimeiseksi jääneissä maagisissa rituaaleissa Helsingin Eläintarhan alueen Mäntymäellä. Kallio kertoi kuulusteluissa, että niin kutsutut ”kyyhkysrituaalit” kumpusivat Widenin saamasta näystä, jossa heitä käskettiin hautaamaan kyyhkyjä Mäntymäelle. Syyt rituaalille olivat samat kuin Tattarisuon lähteellä: vääryyden poistaminen maailmasta ja maailman uudelleen rakentaminen. Kallio lisäsi, että rituaali suoritettiin, koska teosofit ja vapaamuurarit olivat käyttäneet samoja menoja vääryyden edistämiseen ja heidät olisi näin mahdollista kukistaa hyödyntämällä samoja rituaaleja. Kyyhkyjen ohella noitapiiri hautasi Mäntymäelle myös suojeluskuntalaisen lakin, millä pyrittiin Widenin mukaan siihen, että ”lapualaisilla ei olisi voimaa aloittaa sota”. (HTK 1932, 554 ja 565.)

Kallio kertoi pyydystäneensä kyyhkyjä, joilta hän leikkasi kurkut auki lausuen samalla Widenin määräämiä sanoja. Hän kertoi suorittaneensa ensimmäisen kyyhkyjen hautausrituaalin yksinään. Hän kertoi myös, että haudatessakin tuli lausua näkyjen määräämät sanat ja siunaukset. Toisella kerralla Kallion mukaan tuli Widen, joka lausui rituaalin aikana paperille kirjoittamansa lauseet ja kuviot, jotka lopuksi haudattiin lintujen mukana. Haudatut paperit allekirjoitettiin Kallion ja Widenin omalla verellä. Kallio kävi tämän jälkeen hautaamassa vielä kaksi kyyhkystä. Hän viittasi lausunnossaan suoraan KSMK:aan ja kertoi tehneensä

hautauksen sen ohjeiden mukaisesti. Hän hautasi kyyhkysten mukana kaksi kirjoitusta, joista toinen oli kirjoitettu punaisella musteella ja toinen hänen omalla verellään, ja kertoi jälleen siunanneensa paperit Widenin ilmoittamien lauseiden mukaisesti. Widen kertoi haudanneensa kyyhkyt vatsa ylöspäin, katse suunnattuna itään, ja asettaneensa lintujen päälle pergamentteja, joihin oli kirjoitettu Jehovan määräämät sanat: ”Ei Eevana, vaan esiäitinä kansalleen viidoitamalla totuuden tiellä”; ”Ei petä hän, yksin vie tuhanneksi vuodeksi Fenetzarin totuuden tiellä”. (HTK 1932, 554–555 ja 565–566.)

Myös Ville Saari kävi hautaamassa kyyhkyjä samaiselle paikalle. Toisin kuin Kallio ja Widen Saari kuitenkin kielsi haudanneensa niiden mukana kirjeitä, kuvioita tai Mooseksen tauluja. Saari kertoi poliisin Mäntymäeltä löytämien loitsujen olleen kirjoitettu punaisella ja mustalla musteella sekä kyyhkysen verellä (HTK 1932, 574–575.) Hautauksen yhteydessä Saari oli lausunut seuraavasti:

Kuolleitten kautta maailman eläinkunnassa tehdyt sinetit iankaikkisesta iankaikkiseen ja eläinkunta lukittu maailman äärien saakka. Velhon lait iankaikkisesta iankaikkiseen ja jumalan kymmenet käskyt lukittu iankaikkisesta iankaikkiseen syvyyyksiin, koska minä olen itse luoja eli ihmisen poika (HTK 1932, 574.)

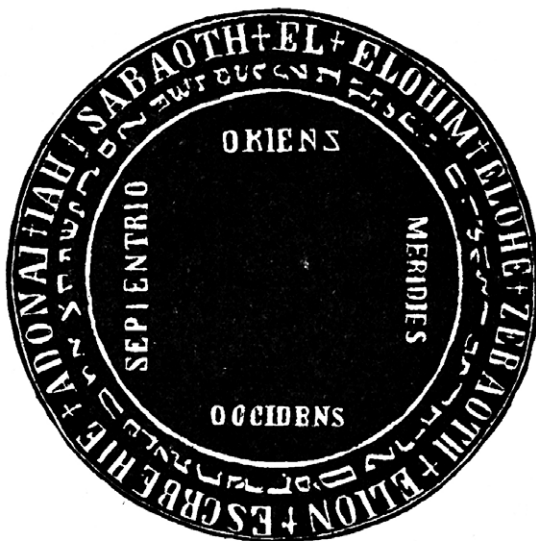
Noitapiirin jäsenten kertomuksissa on lukuisia suoria ja epäsuoria viittauksia KSMK:n loitsuihin ja rituaalikaavoihin. Rituaaleissa käytetty kyyhkysen veri mainitaan ensimmäistä kertaa loitsukirjan luvussa ”Magical (Spirit-Commando) beside the black Rawen”. Kohdan ”D.I.F.” kuu-dennessa ohjeessa taikojaa kehoitetaan valmistamaan nuoren kyyhkysen verellä rengas pergamentin päälle. Sama ohje toistuu muutama sivu myöhemmin kohdassa, jossa itse ”rengas” tai maaginen sinetti on kuvattuna. (KSMK 1913, 122 ja 125.) Kyyhkysen veren käyttö *Mustan Raamatun* rituaalien yhteydessä tunnettiin myös suomalaisissa uskomustarinoissa, ja se nousee esille myös muutamissa SKS:n arkiston muistiinpanoissa. Hartolasta vuonna 1923 tallennetussa tarinassa ”Kuppar-Antin” kerrotaan piirtäneen *Mustasta Raamatusta* ammennettujen ”Mustien

Rengas, joka on tehtävä Perkamentin päälle,

firjoitettuna

Nuorten kyyhkysten werellä.

(Kuva 24.)



Kuva 3. Maaginen rengas Matti Vuolukka ja Kumppanit -kustantamon vuonna 1913 julkaisemasta Kuudennesta ja seitsemännestä Mooseksen kirjasta.

enkeliä nimiä” kyyhkysten werellä (SKS KRA. Liukkonen, Mikko. TK 60:24. 1961. – Antti Virtanen).

Saaren poliisikuulusteluissa mainitsemat hautaussanat viittaavat siihen, että Kallion tavoin myös hän tunsi *Mustan Raamatun* kirjoitukset

perusteellisesti. Saaren käyttämistä ilmaisuista niin ”velhon lait” kuin myös ”iankaikkisesta iankaikkiseen” esiintyvät loitsukirjan luvussa ”Otteita Magical Kabalasta 6–7 Mooseksen kirjoista”. Kyseisen kohdan neljännessä alaluvussa ”Mooseksen lakien noituminen” rukous alkaa sanoilla ”Ijankaikkisista ijankaikkisiin”, ja ”Mooseksen welholait” on samassa osiossa oleva alaluku, jossa esitetään maaginen rukous, jolla pyritään saamaan viholliset pakenemaan ja hävitettyä (KSMK 1913, 102–104). Loitsun käyttötarkoitus sopii myös Mäntymäen rituaalien päämääriin, joilla pyrittiin vastustamaan vapaamuurareita ja teosofeja sekä estämään Lapuan liikkeen eteneminen Helsinkiin. Suojeluskuntalaisen lakin hautaaminen on tyypillinen esimerkki niin kutsutusta tarttumismagiasta, jossa osa edustaa kokonaisuutta. Hautaamalla suojeluskuntalaisen päässä olleen lakin noitapiiri pyrki symbolisesti hautaamaan suojeluskunta-aatteen ja Lapuan liikkeen kapinapyrkimykset. Noitapiirin maaginen toiminta niin Mäntymäellä, Tattarisuon lähteellä kuin Malmin hautausmaalla koostui merkillisestä sarjasta erilaisia maagisia uskomuksia ja käytänteitä, joissa sekoittuivat KSMK:n rituaalimaagiset käytänteet sekä kotimaisen vernakulaarin perinteen kalmaa, aarnihautoja ja *Mustaa Raamattua* koskevat uskomukset.

Vernakulaari rituaalimagia

KSMK:n merkittävä rooli Tattarisuon noitapiirin harjoittamassa magiassa on läpi aineiston kulkeva johtolanka. Sen vaikutukset nousevat esille Kallion harjoittamissa maagisissa parannusmenetelmissä ja varkausasioiden selvittämisessä, Widenin kanavoimissa henkimaailman viesteissä mutta ennen kaikkea noitapiirin tekemissä rituaaleissa. Noitapiiri muokkasi ja tulkitsi loitsukirjan rituaaleja ja maagisia tekstejä omia tarkoituksiperiään varten sen tietämyksen pohjalta, jota Kalliolla ja muilla Tattarisuon noidilla oli. Toisin kuin perinteiset rituaalimaagiset operatiot, jotka vaativat äärimmäisen tarkkoja ja lähes sanasta sanaan lähdetekstin mukaisesti suoritettavia rituaaleja, Vilho Kallion lähestymistapa loitsukirjan teksteihin oli vernakulaari ja pohjautui hänen omaan tulkintaansa sen sisällöstä.

KSMK:n vaikutus suomalaiseseen uskomusperinteeseen sekä tietäjien toimenkuvaan nousee esille myös SKS:n arkiston *Mustaa Raamattua* käsittelevissä muistiinpanoissa. Niin Euroopasta kuin Yhdysvalloista tallennetuissa KSMK-perinteen uskomuksissa teoksen tärkein rooli oli usein teatraalinen, ja kertomuksissa korostuu enemmän fyysisen grimoiren sisäänrakennettu maaginen voima kuin siinä esiintyvät yksittäiset loitsut, maagiset taulut tai sinetit. Tietäjät käyttivätkin rituaalimaagisia teoksia usein esteettisistä syistä, eräänlaisina maagisen auktoriteetin korostajina. Epävakaina ja turbulenteina aikoina loitsukirjat saattoivat myös vahvistaa omistajiensa uskoa omaan kontrolliinsa ja toimijuuteensa. (Davies 2007, 143; Grill 2015, 525; Hayes 2016, 27.) Tämä tulee selvästi esille myös Tattarisuon noitapiirin toiminnassa, jossa grimoiren tekstit antoivat noitapiirin jäsenille uskoa omiin vaikutusmahdollisuuksiinsa. KSMK:n rituaalien avulla noitapiirin jäsenet pyrkivät luomaan uutta maailmanjärjestystä, jossa yhteiskunnan hierarkian huipulla olevat laitettaisiin vastuuseen ja jossa köyhää kansanosaa kurittavat vääryydet poistettaisiin.

Maissa, joissa KSMK oli suosittu vernakulaari grimoire, kirjan loitsuja omittiin ja uudelleentulkittiin eri yhteisöjen toimesta vastaamaan magian harjoittajien päämääriä. Sen maagillisia tekstejä editoitiin, muokattiin, lyhennettiin sekä integroitiin osaksi omaa kulttuuritaustaa ja uskomusmaailmaa. (Harms 2009, 63.) Tämä näkyy myös Tattarisuon noitien toiminnassa, jossa *Mustaa Raamattua* hyödynnetään niin varkaiden tunnistamisessa ja selvänään oppimisessa kuin henkien manaamisessa, kirkkomaahan piirretyissä taikapiireissä ja Mäntymäen monimutkaisissa maagisissa rituaaleissa.

KSMK:n ohella Tattarisuon noitien toimintaa ohjasivat myös lukuisat kotimaisen uskomusperinteen käytänteet ja uskomukset. Suurin osa tietäjän maagiseen arsenaaliin lasketuista toimintatavoista sulautuu osaksi Tattarisuon noitien toimintaa noitapiirin mestarin, Kallion, toimesta. Kallion menneisyys kiertelevänä tietäjänä sekä hänen aikaisempi kokemuksensa kalman ja kirkonväen käsittelijänä tekevät hänestä ryhmän rituaaliekspertin, jonka tehtävänä on toimia maagisten toimitusten johtajana ja toimeenpanijana. Suomalaisesta tietäjyydestä ja magiaan kytkeytyvästä uskomusperinteestä ammennetut toimintatavat kulkevat

käsi kädessä *Mustan Raamatun* ohjeiden kanssa niin Kallion omassa taikuuden harjoittamisessa kuin noitapiirin yhteisissä rituaaleissa.

Noitapiirin vernakulaari tulkinta rituaalimagiasta näkyy myös sen käyttämässä kielessä. Widenin saamat, osittain KSMK:n inspiroimat, näyt luovat Tattarisuon noidille uuden allegorisen kielen, jossa ruumiinosat muuttuvat sineteiksi, maahan haudatut ruumiinosat maagisiksi lukoiksi ja hautausmaan alueet pyhätöiksi. Noitapiirin hybridinen lähestymistapa KSMK:aan on omiaan osoittamaan toiminnan vernakulaarin luonteen, sillä vernakulaarin käsite kiinnittää eri traditioissa ilmenevien kehittyvien identifikaatioprosessien ohella huomionsa myös hybridisiin ja usein varsin henkilökohtaisiin omaehtoisiin käytäntöihin ja uskomuksiin (Illman ja Czimbalmos 2020, 179–180). Jos vernakulaari ymmärretään käytänteiksi, jotka ovat luonteeltaan niin hybridisiä kuin luoviakin ja jotka tähtäävät eliitin korkeakulttuurin kritisoimiseen (ks. Fingerroos ja muut 2020, 6), noitapiirin harjoittama magia oli perimmäiseltä luonteeltaan puhtaasti vernakulaaria toimintaa.

Tattarisuon noitapiirin vernakulaari lähestymistapa oppineeseen magiaan ja rituaalimaagisiin teksteihin ei suinkaan ole ainutlaatuinen ilmiö. Rituaalimaagiset tekstit sekoittuivat Euroopassa jo 1500–1600-lukujen aikana osaksi vernakulaaria magian harjoittamista kirjapainotekniikoiden kehittymisen, uudelleenlöydettyjen loitsukirjojen sekä osittain myös magiasta kiinnostuneen alemman papiston myötä. Tämän niin kutsutun kirjallisen magiatradition demokratisoitumisprosessin ansiosta rituaalimagia siirtyi vähitellen eliitin ja sivistyneistön keskuudesta kansanomaisille rituaalispecialisteille, joiden kautta kirjalliseen perinteeseen nojaava oppinut magia ja suulliseen perinteeseen pohjautuva vernakulaari magia yhdistyivät. Todisteena traditioiden yhdistymisestä on säilynyt noitien ja tietäjien hallusta löytyneitä grimoireja. Siinä missä rituaalimagia oli aiemmin toiminut monille oppineille vain älyllisenä harjoitteena, tietäjät omaksuivat maagisista teksteistä suullisia ja kirjallisia sanakaavoja, maagisia merkkejä ja sinettejä ja sulauttivat nämä käytänteet osaksi vanhoja vernakulaareja uskomuksia. Siinä missä esimerkiksi englantilaiseen tietäjäperinteeseen ja kansanomaiseen magiaan vaikuttivat eniten muun muassa Heinrich Cornelius Agrippan ja Reginald Scotin teokset sekä *Clavicula Solomonis* -grimoire, kotimaisessa

perinteessä vaikutusvaltaisin teksti oli eittämättä KSMK. Varhaismodernin ja modernin ajan vernakulaari magiaperinne ei täten ole täysin itsenäinen traditio, vaan pikemminkin sekoitus kansanomaisia uskomuksia ja käytänteitä sekä elementtejä tarkemmin erikoistuneesta oppineesta magiasta. (Bachter 2004, 198; Davies 2006, 298; Davies 2007, 119; Davies & Easton 2015, 216; Hutton 2001, 91 ja 94–95; Pocs 1999, 23–24.)

Vernakulaari-käsitteen keskiössä oleva kansankulttuurin ja eliitin korkeakulttuurin välinen kitka on äärimmäisen konkreettinen Tattari-suon tapauksen ympärillä. Tämä nousee esille tapauksen uutisoinnissa ja alun poliisitutkinnassa muun muassa oikeistolaisen ja vasemmistolaisen politiikan sekä herrasväen salatieteellisten seurojen ja kansanomaisen magian harjoittajien välisenä vastakkainasetteluna. Noitapiirin kritiikki eliitin mystiikkaa kohtaan konkretisoituu rituaaleissa, joissa Tattari-suon noidat uskovat taistelevansa teosofeja ja vapaamuurareita vastaan näiden omaa magiaa hyödyntämällä. Noitapiirin jäsenillä oli vankka uskomus, että KSMK:n maagiset käytänteet olivat samoja rituaaleja, joita vapaamuurarit ja teosofit käyttivät, ja tähän uskomukseen nojaten he käänisivät järjestöjen oman rituaalimagian niitä itseään vastaan. Näin eliitin rituaalit muokkaantuivat noitapiirin vernakulaariksi magiaksi.

Kallion johtaman noitapiirin harjoittamaa vernakulaaria magiaa voidaan pitää malliesimerkkinä niin kutsutusta rituaalimagian demokratisoitumisesta. Noitapiirin harjoittama magia näyttäytyy hybridisenä kokonaisuutena, jossa ryhmän jäsenet lainaavat, muokkaavat ja assimiloivat erilaisia traditioita toisiinsa. Noitapiiri otti eliitin oppineesta magiasta elementtejä, jotka se yhdisti omiin tarkoituspereiinsä sekä omaan käsitykseensä taikuudesta. Grimoire-traditiosta ammennetut rituaalimagian osa-alueet yhdistettiin erottamattomasti osaksi noitapiirin omaa maagista maailmankuvaa, jota värittivät entuudestaan kotimaisesta vernakulaarista perinteestä kummunneet elementit. Rituaalimagialle ominaisesti noitapiirin maaginen toiminta noudatti yksityiskohtaista ja jokseenkin monimutkaista ritualistista kaavaa, mutta poiketen oppineen magian traditiosta se ei pohjautunut olemassa oleviin teksteihin, vaan rituaaliset käytänteet luotiin Widenin saamien näkyjen pohjalta, jotka olivat KSMK:n tekstien ja symboliikan värittämiä. Erilaiset traditiot

sekoittuvat noitapiirin toiminnassa keskenään siinä määrin, että on vaikeaa ja paikka paikoin jopa mahdotonta eritellä kunkin uskomuksen ja toimintatavan alkuperäistä lähdeä. Noitapiirin magian määrittely on kuitenkin mahdollista ratkaista ottamalla analyttiseksi käsitteeksi uusi magian alatyyppejä, vernakulaarin rituaalimagian kategoria, jolla tarkoitetaan spesifiä maagisen toiminnan kategoriaa, jossa yhdistyy aineksia sekä vernakulaarista magiaperinteestä että oppineesta magiasta.

Toisin kuin oppineen magian sosiaalista muutosprosessia kuvaava termi *oppineen magian demokratisoituminen* vernakulaari tai kansanomaisen rituaalimagia on kansanomaisen magian ja rituaalimagian hybridinen alakategoria. Käsitteen avulla on mahdollista lähestyä tarkasti rajattuja vernakulaarin perinteen maagisia käytänteitä ja uskomuksia, jotka sisältävät selviä elementtejä kirjallisesta rituaalimagian perinteestä. Käyttämällä Tattarisuon noitapiirin harjoittamasta taikuudesta termiä *vernakulaari rituaalimagia* on mahdollista kuvata, kuinka suomalaisista kansanomaisen magian harjoittajista koostunut ryhmä omaksui eliitille ja sivistyneistölle suunnattuja oppineen magian käytänteitä ja kuinka se yhdisti näitä käsityksiä omaan maailmankuvaansa, vernakulaareihin uskomuksiinsa ja toimintatapoihinsa, luoden näistä suuntauksista omaleimaisen kokonaisuuden erilaisia rituaaleja ja uskomuksia. Termi tarjoaa käytännöllisen analyttisen työkalun sellaisten alueiden tutkimukseen, joissa KSMK:n kaltaiset grimoiret ovat jättäneet jälkensä paikalliseen uskomusperinteeseen ja yhteisöjen rituaalispecialistien maagisiin käytänteisiin.

Lähteet ja kirjallisuus

LÄHTEET

Kansallisarkisto: Helsingin tuomiokunta: Helsingin tuomikunnan I arkisto. Välikäräjät 1931, kolmas vuosineljännes II Cd I 6.

Kansallisarkisto: Helsingin poliisilaitoksen rikososaston I arkisto. Tattarisuon juttua koskevat asiakirjat 1931–1932. Hd: 10–13.

Kuudes ja seitsemäs Mooseksen kirja 1913. Tampere: Matti Vuolukka ja Kumppanit.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkisto, perinteen ja nykykulttuurin kokoelma: SKS KRA. Laaksonen, V. J. KRK 31:16.

- SKS KRA. Laanti, A. 333. 1936. – Kalle Häyrynen. Merikarvia.
SKS KRA: Laiho, L. 1124. 1935. – Mari Sonni. Rautu.
SKS KRA. Leivo, F. 3367. 1938. Nousiainen.
SKS KRA. Liukkonen, Mikko. TK 60:24. 1961. – Antti Virtanen. Hartola.
SKS KRA. Rajajärvi, Paavo. KRK 64:11. Jaala.
SKS KRA. Simonen, Vilho. KT 260:26. 1947. Pyhäselkä.
SKS KRA. Taponen, Ida. KRK 139:5. – Antti Hyttinen. Kivennapa.
SKS KRA. Tervo, Hanna 15. KRK 225. Haapavesi.
SKS KRA. Toppila, Jorma 428. KRK 226. Rantsila.
Yleisradio: Tattarisuon mysteerio. 1.9.1981. Verkossa: <https://areena.yle.fi/podcasts/1-50416757>.

KIRJALLISUUS

- Bachter, Stephan 2004: Grimoires and the Transmission of Magical Knowledge. Teoksessa Owen Davies & Willem de Blécourt (toim.) *Beyond the Witch Trials. Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe*. Manchester: Manchester University Press. 194–206.
- Brander, Boris 2023: "Velhon lait iankaikkisesta iankaikkiseen". Tattarisuon noitapiirin harjoittaman magian rakentuminen Helsingin tuomiokunnan välikäräjien pöytäkirjoissa vuonna 1932. Pro gradu -tutkielma. Turku: Turun yliopisto.
- Davies, Owen 1999: Cunning-Folk in the Medical Market-Place during the Nineteenth Century. *Medical History* 1999 (43): 55–73.
- Davies, Owen 1999: *Witchcraft, Magic and Culture, 1736–1951*. Manchester: Manchester University Press.
- Davies, Owen 2007: *Popular Magic. Cunning-folk in English History*. Toinen painos. Lontoo: Bloomsbury Academic.
- Daview, Owen 2010: *Grimoires. A History of Magic Books*. New York: Oxford University Press.
- Davies, Owen & Easton, Timothy 2015: Cunning-Folk and the Production of Magical Artefacts. Teoksessa Ronald Hutton (toim.) *Physical Evidence for Ritual Acts, Sorcery and Witchcraft in Christian Britain*. Lontoo: Palgrave MacMillan. 209–231.
- Eilola, Jari 2003: *Rajapainoilla. Sallitun ja kielletyn määrittäminen 1600-luvun jälkipuoliskon noituus- ja taikuustapauksissa*. Bibliotheca Historica 81. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ellis, Bill 2015: *Lucifer Ascending. The Occult in Folklore and Popular Culture*. Kentucky: The University Press of Kentucky.
- Figur, Hodie 1953: *Mustaraamattu*. Julkaisematon oppinäytetyö. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Fingerroos, Outi & Hämäläinen, Niina & Savolainen, Ulla 2020: Mitä on vernakulaari? *Elore* 27(1): 4–14. <https://journal.fi/elore/article/view/95523/54042>
- Grill, Genese 2015: Almandal Grimoire. The Book as Magical Object. *The Georgia Review* 69 (4): 514–541.
- Hako, Matti (toim.) 1957: *Kansanomainen lääkitietous*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 229:4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.


- Harms, Dan 2009: The Role of Grimoires in the Conjure Tradition. *Journal for the Academic Study of Magic* 40: 40–68.
- Hayes, Kevin J. 2016 [1997]: *Folklore and Book Culture*. Toinen painos. Eugene, Oregon: Wipf and Stock.
- Hutton, Ronald 2001: *The Triumph of the Moon. A History of Modern Pagan Witchcraft*. Oxford: Oxford University Press.
- Häkkinen, Perttu & Iitti, Vesa 2015: *Valonkantajat. Välähdyksiä suomalaisesta salatieteestä*. Helsinki: Otava.
- Hämäläinen, Niina & Mikkola, Kati & Pikkanen, Ilona & Stark, Eija 2020: Miten kansasta tulee vernakulaari? Kansanrunoudentutkimuksen, kirjallisuushistorian ja kansankirjoittajien tutkimuksen kansakuva 1820-luvulta 2010-luvulle. *Elore*. 27(1): 37–59. <https://journal.fi/elore/article/view/89069/54056>.
- Johnson, Marguerite 2004: Crossroads. Teoksessa Richard M. Golden (toim.) *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. Volume 1, A–D. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Johnston, S. I. 1991: Crossroads. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 88: 217–224.
- Illman, Ruth & Czibalmos, Mercédesz 2020: Knowing, Being, and Doing Religion. Introducing an Analytical Model for Researching Vernacular Religion. *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion*. 56 (2020): 171–99. <https://journal.fi/temenos/article/view/97275>.
- Issakainen, Tenka 2012: *Tavallista taikuutta. Tulkinta suomalaisten taikojen merkityksistä Mikko Koljosen osaamisen valossa*. Turku: Turun yliopisto.
- Itkonen, Toivo 1912: Suomalaisia mytologisia sanoja Inarista. *Virittäjä* 2: 30–33.
- Kieckhefer, Richard 2007: *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Kilcher, Andreas B. 2004: The Moses of Sinai and the Moses of Egypt. Moses as Magician in Jewish Literature and Western Esotericism. *Aries* 4(2): 148–170.
- Klemettinen, Pasi 1997: *Mellastavat pirut. Tutkimus kansanomaisista paholais- ja noituuskäsityksistä Karjalan Kannaksen ja Laatokan Karjalan tarinaperinteessä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kouvola, Karolina 2020: Travellers, Easter Witches and Cunning Folk. Regulators of Fortune and Misfortune in Ostrobothnian Folklore in Finland. *Journal of Ethnology and Folkloristics*. 14 (1): 121–139. <https://doi.org/10.2478/jef-2020-0008>.
- Kouvola, Karolina 2021: Ambiguous characters. Cunning folk in the Swedish Ostrobothnian belief narratives. *Ennen ja nyt. Historian tietosanomat* 1/2021: 3–21. <https://doi.org/10.37449/ennenjanyt.97588>.
- Koski, Kaarina 2011: *Kuoleman voimat. Kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1313. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuusi, Matti 1985: *Perisuomalaista ja kansainvälistä*. Tietolipas 99. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mansikka, Tomas 2017: Johdatus Kuudennen ja seitsemännen Mooseksen kirjan taustoihin. Teoksessa *Musta Raamattu. Kuudes ja seitsemäs Mooseksen kirja*. Juva: Jon Hällström & Salakirjat-kustantamo.

- Noyes, Dorothy 2016: *Humble Theory. Folklore's Grasp on Social Life*. Bloomington: Indiana University Press.
- Paakkunainen, Veikko 1958: *Mustaraamattu suomalaisessa tarinaperinteessä*. Julkaisematon kansanrunoustieteen opinnäytetyö. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Peltola, Reino 1988: Aarteen ja sen kumppanien arvoitukset. Teoksessa Seppo Suhonen (toim.) *Virtittäjä – Kotikielen Seuran Aikakauslehti. Yhdeksäskymmenestoinen vuosikerta*. Helsinki: Kotikielen Seura.
- Primiano, Leonard Norman 1995: Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore* 54 (1). *Reflexivity and the Study of Belief*.
- Pócs, Éva 1999: *Between the living and the dead. A perspective on witches and seers in the early modern age*. Budapest: Central European University Press.
- Polk, Patrick A. 1999: Other Books, Other Powers. The 6th and 7th Books of Moses in Afro-Atlantic Folk Belief. *Southern Folklore*. 56(2): 115–133.
- Rekola, Marja 1962: *Paholaistaikuuden kuvastuminen suomalaisessa noitatarinastossa*. Julkaisematon kansanrunoustieteen opinnäytetyö. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Siikala, Anna-Leena 1992: *Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 565. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Stark, Laura 2007: Sorcerers and Their Social Context in 19th-20th Century Rural Finland. *ARV. Nordic Yearbook of Folklore* 63: 7–29.
- Tittonen, Emmi 2008: "Nouse ylös vanha väki, lastujen perään!" Hautausmaiden taikuu 1700-luvun lopulla. *J@rgonia – Elektroninen julkaisusarja* 14/2008.
- Waltari, Pyry 2011: *Kun kansa ratkaisee arvoituksen. Tattarisuon tapauksen määrittely käytännöllisessä diskurssissa*. Pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Ylikotila, Jaakko 2013: *Ruumiinsilpomista, vapaamuurareita ja politiikkaa. Tattarisuon juttuun liitetyt yhteiskunnalliset merkitykset kolmessa helsinkiläisessä sanomalehdessä 1930–1932*. Pro gradu -tutkielma. Tampere: Tampereen yliopisto.

Kuviteltua taikuutta

Magia uudessa suomalaisessa fantasiakirjallisuudessa

Merja Leppälahti

 <https://orcid.org/0009-0005-2032-9297>

Tarkastelen tässä luvussa kuviteltua taikuutta, uuden kotimaisen fantasiakirjallisuuden esityksiä yliluonnollisesta. Fantasiakirjallisuudessa puhutaan yliluonnollisesta monin eri käsittein: magiana, taikuutena ja noituutena. Magia on käyttökelpoinen kattoterminä (Kouvola 2023, 19), mutta enimmäkseen käytän näitä käsitteitä kutakuinkin synonyymeina sen mukaan, mitä kussakin tekstissä on käytetty.

Näkökulmani aineistoon on kulttuurintutkimuksellinen. Tarkastelen fantasian yliluonnollista jaettuina mielikuvina (Klinkmann 2002, 51–86). Nämä mielikuvat kertovat suhtautumisesta yliluonnolliseen ja laajemminkin suhteesta ympäristöön ja yhteiskuntaan. Hahmottelen, millaiset yliluonnolliset ilmiöt ja toiminnot ovat tämän hetken fantasian kirjoittajien ja lukijoiden mielestä mahdollisia, riittävän uskottavia. Minua kiinnostaa erityisesti kotimaisen fantasiakirjallisuuden sisältämän yliluonnollisen suhde kotimaiseen kansanperinteeseen.

Aluksi esittelen joitakin fantasian määritelmiä ja aineistona käyttämäni kirjallisuutta. Sen jälkeen tarkastelen fantasiakirjallisuudessa esiintyvän yliluonnollisen lähteitä ja keinoja sekä yhteisön suhtautumista taikuuteen.

Jaettua fantasiaa

Fantasia on ”mielikuvituksellista, arkitodellisuutemme realismiin ylittävää, ohittavaa tai kiertävää fiktiota” (Korpua ja muut 2022, 15). Kreikan ja latinan sanasta *phantasia* johdettu sana *fantasia* merkitsee suomeksi ’mielikuvitusta’ tai ’kuvitteellisuutta’ (*Nykysuomen sanakirja* IV, 113, s.v. *fantasia*). 1800-luvun loppupuolella käännoöksissä käytettiin vaihtelevasti esimerkiksi sellaisia nimityksiä kuin *mielijuohto*, *mielijuoksu*, *mielienjuoksu*, *mielen-kuvittelu*, *mielikuvatus*, *mielikuwailus* tai *luulokuwaus* (Koukunen 1990, 131–132).

Termi *fantasiakirjallisuus* voidaan käsittää kahdella eri tavalla: se voi toisaalta toimia kattoterminä kaikenlaiselle fantasiaa sisältävälle kirjallisuudelle, toisaalta sillä voidaan tarkoittaa nimenomaan tietyn tyyppistä kirjallisuuden lajia, fantasiagenreä. Laajimman tulkinnan mukaan fantasian voidaan katsoa merkitsevän kaikkia todellisen rajat ylittäviä elementtejä missä tahansa kirjallisuudessa. (Hume 1984, xii.) Kun fantasiaa tarkastellaan yhtenä kirjallisuuden genrenä, sen voi tulkita olevan ”fiktiota, joka herättää ihmeen tunteen ja joka sisältää olennaisena ja palauttamattomana osana yliluonnollisia tai mahdottomia maailmoja, olentoja tai objekteja, jotka tulevat kertomuksen kuolevaisten henkilöille tai lukijalle tutuiksi ainakin osittain” (Manlove 1982, 16–17). Tuttuus merkitsee nimenomaan tuttavallisuutta (*familiar*), ystävällisiä suhteita. Fantasiassa voi olla myös vihamielisiä olentoja, mutta silloin niiden vastapainona on yleensä tavallisen ihmisen puolella vähintään yhtä mahtavia hyviä olentoja. (Mts. 24–26.)

Ranskalaisella kielialueella fantasian tutkimus on lähtenyt melko tavalla eri suuntaan kuin angloamerikkalainen tutkimus. Koulukunnan keskeinen teoreetikko Tzvetan Todorov (1980) jakoi fantasia-ainesta sisältävän kirjallisuuden kolmeen eri ryhmään, fantastiseen (*fantastique*), ihmeelliseen (*merveilleux*) ja outoon (*l'étrange*). Ihmeellisessä yliluonnollinen (esimerkiksi fantasiamaailma, jossa asuu lohikäärmeitä tai yksisarvisia) hyväksytään kyselemättä. Oudossa yliluonnollinen saa selityksen; se voi olla unta, hallusinaatio tai mielenvikaisuutta, mutta yliluonnollisilta vaikuttavat tapahtumat voivat yhtä hyvin selittyä yhteensattumalla tai osoittautua huijaukseksi. Fantastiselle taas on tunnusomaista ihmettely

selittämättömän edessä. Todorov sijoittaa fantastisen ihmeellisen ja oudon välille, missä niillä on myös sekoittuneita muotoja. Todorov olettaa, että viimeistään kertomuksen lopussa lukija pystyy kuitenkin sijoittamaan kertomuksen oikeaan lokeroonsa: jos jäljelle jää epärointi eikä rationaalista selitystä löydy, kysymyksessä on fantastinen. (Todorov 1980, 24–53.) Ranskalaisen koulukunnan suosima tutkimusalue *fantastique* on siten jossain määrin eri kirjallisuudenalue kuin angloamerikkalaisen fantasiatutkimuksen piirissä tutkittava fantasia, joka vastaa Todorovin jaottelussa lähinnä ihmeellistä (Malherbe 2004, 231–248).

Eri aikoina ja eri teksteissä fantasiaa on siis määritelty hyvin monella eri tavalla. Kotimainen fantasia sisältää monenlaisia lajihybridejä, kuten *reaalifantasia* tai *suomikumma*, jotka nekin kuuluvat spekulatiivisen fiktion¹ yläkäsitteen alle. Tässä luvussa tukeudun hyvin yksinkertaisiin määritelmiin. Maria Nikolajevan (1988, 12) mukaan fantasiaan kuuluu ”magian läsnäolo, ts. maagisia olentoja tai tapahtumia muuten realistisessa maailmassa, selittämättömän, ihmeen tuntu ja luonnonlakien rikkominen”. Voidaan myös sanoa, että fantasiakirjallisuus on fiktiota, joka sisältää jotain yliluonnollista tai muuten tavallisessa maailmassa mahdotonta (Tolkien 2002 [1947], 67). Käytän siis fantasiaa tässä luvussa yläkäsitteenä, jonka alle mahtuu monenlaista fantastista kirjallisuutta (ks. Raipola 2019, 301–323).

Aineisto

Maria Nikolajeva (1988, 36–37) jakaa fantasiakirjallisuuden kolmeen ryhmään. Kertomuksessa oleva realistisena pidettävä maailma on primaarimaailma, jolloin fantasia sijoittuu sekundaarimaailmaan. Näiden mahdollisia suhteita on Nikolajevan mukaan kolme: Suljetussa sekundaarimaailmassa vain fantasiamaailma on olemassa. Tällainen maailma on esimerkiksi J. R. R. Tolkienin teoksessa *Taru sormusten herrasta*, jossa

1 *Spekulatiivinen fiktio* eli *spefi* on 2000-luvulla yleistynyt kattotermi, joka käsittää fantasian, science fictionin ja yliluonnollisen kauhun sekä kaiken sellaisen kirjallisuuden, jossa realismin rajoja rikotaan. Spekulatiivisessa fiktiossa kuvataan todellisuutta, joka voisi olla olemassa, jollainen olisi voinut olla olemassa tai jota ei ole olemassa. (Tieteen termipankki 2023.)

siirrytään kyllä maasta toiseen, mutta pysytään yhdessä ja samassa fantasiamaailmassa. Avoimen sekundaarimaailman teoksissa taas päähenkilöiden reaalisen primaarimaailman rinnalla on olemassa sekundaarimaailma, jonne kertomuksen aikana siirrytään ainakin kerran. Tällainen teos on esimerkiksi C. S. Lewisin *Narnia*-sarja, jonka fantasiamaailma on tavallisesta maailmasta erillinen; sarjan ensimmäisessä osassa *Velho ja leijona* fantasiamaailmaan siirrytään vaatekaapin kautta. Vihjatussa fantasiassa sekundaarimaailmaan ei siirrytä, vaan sieltä tulee jotakin fantastista päähenkilöiden primaarimaailmaan. Tällainen on esimerkiksi Johanna Sinisalon *Ennen päivänlaskua ei voi*, jossa Tamperetta muistuttavassa primaarimaailmassa löydetään peikko.

Oma aineistoni edustaa kotimaista vuoden 2010 jälkeen julkaistua fantasiakirjallisuutta. Käsiteltävät teokset ovat pääosin nuortenkirjallisuutta, joiden tapahtumat sijoittuvat vahvasti nykymaailman tapaiseen primaarimaailmaan, joka useimmissa tapauksissa on tai ainakin voisi olla Suomi. Kysymyksessä ovat siis pääosin vihjattuun sekundaarimaailmaan sijoittuvat teokset, tosin muutamassa teoksessa käydään myös toisessa maailmassa. Keskeiset tarkasteltavat teokset ovat Anne Leinosen kirjapari *Kirjanoita* ja *Noitakirja*, Seita Röngän Koutaniemi-trilogia, Mervi Heikkilän Louhen liitto -trilogia sekä Oona Pohjolaisten ja Adile Sevimlin *Kärsimyskukkauuteaddiktio*.

Sekä Seita Röngän Koutamäki-sarja että Mervi Heikkilän Louhen liitto -sarja sijoittuvat suomalaiselle maaseudulle, Heikkilän sarjassa osin myös nykyajan Turkuun. Heikkilän päähenkilö, 15-vuotias Roona, asuu pienellä maaseutupaikkakunnalla kaksin äitinsä kanssa, mutta hänen elämänsä muuttuu, kun hän saa kuulla, ettei äiti olekaan hänen biologinen äitinsä. Roona onkin erikoista sukua, Louhen kanssa liiton tehneiden noitien jälkeläinen.

Koutamäki-sarjan päähenkilö käyttää itsestään nimeä Lone, koska hän inhoaa hänelle annettua nimeä. Yläasteikäinen Lone asuu maalaiskylässä pikkusiskonsa ja kahden äitinsä kanssa. Paikkakunnalle muuttaa outo nainen, Katariina, ja hänen upea hevosensa. Lone tutustuu ensin hevoseen ja sitten Katariinan. Tämä osoittautuu noidaksi ja ottaa Lonen oppilaakseen.

nimittää myös hautausmaalta taikatarkoituksiin kerättyä multaa. (Koski 2011, 23.) Olentoina väki on (enimmäkseen) persoonatonta ja edustaa paikkansa tai elementtinsä voimaa; esimerkiksi vuorenepeikot tai maahiset eivät ole tässä mielessä väkeä. Väkeä voi olla myös ihmisessä. Tietäjän hengennostatusloitsuissa saatettiin käyttää *väki*-sanan synonyymina myös sanoja *luonto* ja *haltia*, erityisesti ilmauksessa ”Nouse luontoni lovesta, havon alta haltiani” (esim. SKVR XIII3: 8427).

Tärkeä käsite kansanuskomuksissa on myös *onni*. Onni ei ole sattumaa, vaan talon menestys on asia, jonka eteen voi tehdä työtä ja josta täytyy pitää kiinni. Onni nähtiin rajallisena kokonaisuutena, josta ei riittä määräänsä enempää. Jos yksi saa lisää, se on joltakulta toiselta poissa. (Vuorela 2019, 15.) Oman onnen ylläpitäminen on edellyttänyt vanhojen tapojen ja käytänteiden seuraamista. Niistä poikkeaminen altisti epäonnistumiselle, onnen menetykselle. Näihin vanhoihin käytänteisiin on kuulunut esimerkiksi monenlainen elinkeinotaikuus, jota ei välttämättä mielletty taikuudeksi vaan vanhoiksi perinnäistavoiksi. Marja Luukkosken lastenfantasiassa *Kivi joka tahtoi takaisin järveen* talon isännällä on jauhinkivet, jotka keräävät onnea taloon:

Ymmärrätkö nyt, miksi kaikki muut talot täällä ovat autioituneet? Maakivillä on jauhettu kokoseudun maaonni yhteen taloon. Kun Syväjärvellä on kevät aikaisessa ja vilja nousee lämpimästä maasta nopeasti, painuu halla muualle. Muissa taloissa menetettiin sato vuosi toisensa jälkeen, sade piiskasi heinät ja karja sairasteli. Yhden menestys on aina toisen häviö. Ja ahneesti on sitä onnea tavoiteltu, liian ahneesti. Kivien piti kestää koko elinikä, mutta ihminen haluaa aina liian paljon. (*Kivi joka tahtoi takaisin järveen*, 114.)

Kristinuskossa tuonpuoleisella tarkoitetaan useimmiten kuolemanjälkeistä olotilaa, mutta kansanuskomuksissa tuonpuoleinen on olemassa tämänpuoleisen rinnalla. Tuonpuoleista on kaikki yliluonnollinen todellisuus, arkimaailmassa outo ja tuntematon. (Ilomäki 2014, 9.) Joskus myös arkisessa nykymaailmassa elävä päähenkilö voi itse olla osa yliluonnollista.

Luonto merkitsee elinympäristöä, johon kuuluu maaperä, vesi ja ilma, kasvit ja eläimet. Vanhoissa kansanuskomuksissa luonto on täynnä voimaa, väkeä. Tämän lisäksi luonnossa on uskottu asuvan ihmisen tapaisia olentoja, kuten maahisia, peikkoja, metsän- ja vedenhaltioita.

Fantasiamaailmoihin sijoittuvassa fantasiakirjallisuudessa esiintyy tyypillisesti erilaisia luonnonhaltioita, mutta nykyaikaiseen maailmaan sijoittuvassa fantasiassa ne ovat harvinaisempia. Tässä tarkastelemissani fantasiakirjoissa esiintyy haltioiden ja ihmisten jälkeläisiä. Eri seutujen kansantarinoiden ja satujen joukosta löytyy myös sellaisia, joissa ihmismies saa puolisosikseen luonnonolennon, joutsenneidon tai hyljenaisen, ja joskus he saavat myös yhteisiä jälkeläisiä. Kun naisen yliluonnollinen syntyperä paljastuu, hän tavallisesti jättää puolisonsa ja perheensä. Joutsenneito-motiivi on tallennettu saduissa Suomestakin. Sekä satutyyppissä ATU 400 että ATU 465A voi ihmismiehen paranormaali vaimo olla joutsenneito, mutta ensin mainitussa myös esimerkiksi pirun tytär. (Rausmaa 1988, 482 ja 485–486.) Kotimaisissa tarinoissa ihmismiehen yliluonnollinen kumppani on tavallisesti metsänneito, mutta tällaisesta suhteesta ei kansatarinoissa yleensä synny jälkeläisiä. Suomessakin hyvin yleisessä sadussa ”Väkevä poika” (ATU 650A) nimihenkilö voi tosin olla miehen ja ”paholaisen akan” jälkeläinen.

Ihmisen ja haltioiden jälkeläisiä, niin sanottuja puolihaltioita, on esiintynyt paljon esimerkiksi roolipeleissä ja niistä ammentavassa (lähinnä amerikkalaisessa) fantasiakirjallisuudessa. Fantasiassa yliluonnollisen olennon ja ihmisen, tavallisesti ihmisenaisen, suhdetta käsittelevä *paranormaali romanssi* on viime vuosina noussut suosituksi aiheeksi, mutta fantasiakirjallisuudessa tavallisesti keskeisinä kysymyksinä ovat tällaisen suhteen vaikeudet eikä jälkeläisiin saakka kovin usein edetä. (Leppälahti 2015, 209–222.)

Luonnonhaltioiden jälkeläisiä esiintyy myös tarkastelemissani kotimaisissa fantasiakirjoissa. Kirjojen teini-ikäiset nuoret elävät nyky-Suomessa tavallisen nuoren elämää. Päähenkilölle selviää yllätyksenä, ettei hän ole pelkästään ihminen, vaan hän onkin osittain metsän- tai vedenhaltiasukua. Tällaisia teoksia ovat esimerkiksi Sari Peltoniemen *Kuulen kutsun metsänpeittoon* ja sen jatko-osa *Haltijan poika* sekä Sini Helmisen neliosaisen *Väkiveriset*-sarjan kirjat *Kaarnan kätkössä* ja *Veden vallassa*.

Tullessaan teini-ikään Helmisen *Veden vallassa* -teoksen päähenkilö Mari kokee muodonmuutoksen mentyään uimaan järveen:

Näkymä vedenrajan lävitse alaruumiiseeni ei ole omiaan rauhoittamaan mieltäni. Jalkani ovat liimaantuneet kiinni ja niiden väliin on kasvanut räpylämäistä ihoa. Valmiiksi kloorista haurastunut uimapuku on ratkennut haaroista. Ihoni taas on lanteilta alkaen limaisten suomujen peitossa, hopeanhoitoisten, joita täplittävät mustat pilkut. Kaiken lisäksi varpaani ovat äkisti kaartuneet kaksihaaraiseksi haitarimaiseksi eväksi. [– –]

”Mulla on... pyrstö?” (*Veden vallassa*, 50–51.)

Myöhemmin Mari saa tietää, että hänen äitinsä oli veden väkeä. *Kaarnan kätöksä* -teoksen päähenkilö Pinja puolestaan kuulee olevansa metsäneitojen sukua:

”Tarkoitatko, että maammo oli –”

”Metsänneito niin kuin sinä.” Isoisä nyökkää ja näyttää muistoihinsa vaipuneelta. ”Tapasin maammosi jo pojankloppina partiolipukunnan vaelluksella. Eksyin muista ja kun törmäsin metsikössä nättiin daamiin, niin luulin ensin nähneeni enkelin.” Isoisä hymyilee. ”Vuosia jouduin maanittelemaan, ennen kuin hän suostui seuraamaan minua ihmisten ilmoille. Kun pääsimme vihille, niin olin jo häntä vanhempi.” (*Kaarnan kätöksä*, 98.)

Fantasiassa ja kansanperinteessä esiintyy myös muodonmuutoksia ihmisen ja eläimen välillä. Muodonmuuttajista tunnetuin on ihmissusi. Seuduilla, joilla susia ei esiinny, tunnetaan tarinoita ihmisjaguareista, ihmistiikereistä ja monista muistakin eläimistä. (Leppälahti 2012, 117–123.) Ihmissusitarinoita esiintyy myös suomalaisessa kansanperinteessä. Suomalaiset ihmissusitarinat eivät kuitenkaan noudata eurooppalaisia ihmissusiuskomuksia eivätkä elokuvien ihmissusikliseitä, sillä ihmissudeksi ei tulla pureman kautta eikä täysikuulla ole merkitystä, vaan joku tarkoituksellisesti muuttaa yhden tai useamman ihmisen sudeksi joko pysyvästi tai määräajaksi. Suomalaisissa ihmissusitarinoissa on kaksi

hallitsevaa juonityyppiä, jotka kattavat yli kaksi kolmasosaa kaikista Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston ihmissusimerkinnöistä. Nämä ovat hääväen muuttaminen susiksi (D1001) ja varkaan muuttaminen sudeksi (D1011). (Leppälahti 2006, 86–90.)

Suomalaisen fantasian ihmissudet voivat olla synnynnäisiä ihmisusia, jotka elävät ihmissusiyhteisöissä. Elina Rouhiaisen Susiraja-sarjan ensimmäisessä osassa päähenkilö Raisa muuttaa paikkakunnalle, jonka asukkaista useimmat ovat ihmissusia. Paikallinen poika kertoo:

Sutenakin me olemme yleensä aika lähellä ihmistä – ymmärrämme, mitä meille sanotaan ja mitä ympärillä tapahtuu. Näin siis, jos vaihdamme muotoa omasta tahdosta. Täysikuu on vähän eri juttu. Silloin mennään enemmän vaistojen varassa. Välillä on vaikea muistaa jälkikäteen, mitä tapahtui – ja se voi olla hyvä asia, usko pois. Et halua herätä aamulla muistaen, montako jänistä söit yöllä. (Kesyton, 147.)

Toisenlainen ihmissusitarina on Jenny Kangasvuon *Sudenveri*-teos, jossa susiksi muuttuvien ihmisten suku elää eräänlaisessa symbioosissa paikallisen susilauman kanssa. Lauman matriarkka Martta lähtee sutena tyttärensä Ullan kanssa metsään tapaamaan pääasiassa sutena elävää poikaansa Markoa ja tämän susiperhettä:

Kaipaan heitä kaipaam heitä kaipaam! Ulvon. Ullakin ulvoo. Ääni kaikuu kurkussa ja suussa. Ääni kaikuu vaaranrinteessä ja jänkkää pitkin. Ilma haisee lumelle. Lätäköt ritisevät umpeen.

Kuulen vastauksen. Erotan ensin Markon äänen. Pennut alkavat ulvoa kaikki kolme yhtä aikaa. He haukahtavat pari kertaa innosta. Nartun matala ääni rauhoittaa heidät. Ulvon samaan sävyyn Nartun kanssa. Ullakin ottaa saman nuotin. Olemme yksi susi.

Pennut lopettavat yksitellen. Ulvonta haipuu hassuiksi haukahuksiksi. Pian he kasvavat haukkumisesta eroon. Minä jatkan ulvontaa. Narttu ja Markokin jatkavat. Emme ole tavanneet pitkään aikaan. (*Sudenveri*, 15.)



Kuva 1. Jenny Kangasvuo:
Sudenveri (Teos, 2012).
Kansi: Ville Tiihonen.

Edellä kuvatuissa esimerkeissä kysymyksessä ovat erikoistapaukset, joissa ihmiset ovat osa yliluonnollista poikkeuksellisen syntyperänsä vuoksi. Heillä saattaa olla hallussaan tavallisille ihmisille kuulumattomia voimia tai kykyjä, mutta ne eivät varsinaisesti ole magiaa, vaan ne ovat sidoksissa kuvitteelliseen ei-ihmisen sukuperimään. Näillä kertomuksilla ei ole erityisen vahvaa yhteyttä kotimaiseen kansanperinteeseen, vaan paremmin ne yhdistyvät yllirajaisiin fantasiamielikuviin.

Henkimatkoja

Muinaisina aikoina erilaisia loitsuja ja muita taikoja käytettiin yleisesti arkisten toimien onnistumiseksi. Lisäksi oli henkilöitä, joilla oli taikuiden alalla erityistä osaamista. Heitä on nimetty hyvin monilla nimillä, mm. tietäjä, loitsija, myrrysmies, intomies, kukkaromies, arpoja, poppamies, puoskari, kuohari, noita, velho. Osa näistä tietäjistä kykeni henkimatkoihin, monet tekivät toisenlaisia taikatoimia. (Lönnrot 2008 [1880], v–vii.) Myös Kalevalassa kerrotaan shamanistisista matkoista, jollainen on esimerkiksi Väinämöisen Tuonelassa käynti. Suullisen perinteen shamanististen aiheiden sekä eräiden tietäjän käyttäytymisen piirteiden on uskottu viittaavan siihen, että Suomessakin on kaukana menneisyydessä ollut vallalla shamaani-instituutio (Siikala 1999, 14–15). Suoraa yhteyttä shamanismiin ei enää 1800-luvulla kerätyssä arkistomateriaalissa ole.

Aliseen matkataan myös fantasiassa. Seitä Röngän Koutamäki-sarjassa päähenkilön Lonen naapuriin muuttanut Katariina paljastaa työlle olevansa noita tai tietäjä, ja hän ottaa Lonen oppilaakseen. Nykyajan noidat etsivät tietoa ja ohjeita myös internetistä ja pitävät yhteyttä sähköpostitse, mutta tärkeimpiin asioihin haetaan edelleenkin tietoa menemällä aliseen.

Katariina on opastanut Lonea, mutta hän ei ole vielä antanut Lonelle lupaa mennä aliseen yksin. Lonella on kuitenkin mielestään tärkeä syy, joten hän uhmaa opettajaansa. Hän laittaa kännykästään soimaan sopivaa musiikkia, kuten Katariina on opettanut:

Sitten laitoin taas silmät kiinni.

Keskityin.

Vähitellen mielen maisema terävöityi, muuttui elävämmäksi kuin oikea maisema. Se alkoi väreillä ja tunsin, miten ruumiini ikään kuin hyppäsi, vaikka tiedostinkin, että istuin edelleen tallin seinää vasten paikoillani.

Sitä mitä seuraavaksi tapahtui, on vaikea kuvailla. Minun ihmissuomiini istui tattina tallin seinustaa vasten, mutta jokin osa minusta, samaaniosaa, joutui pesukoneen sisään. En osaa sanoittaa

kokemustani paremmin, vaikken koskaan ole oikeasti pesukoneeseen joutunutkaan.

Ympärilläni pyöri maisemasta irronneita värihaivenia. Ne kieppuivat ja lainehtivat, muodostivat spiraaleja ja väriviivoja ja sekoituivat lopulta aivan kuin muovailuvahat keskenään. Maailma oli hetken muovailuvahanharmaa. Väritön. Sitten mustavalkoinen.

[--]

Sitten maailma pysähtyi ja oli aivan hiljaista.

Mustavalkoisen hiljaista.

[--]

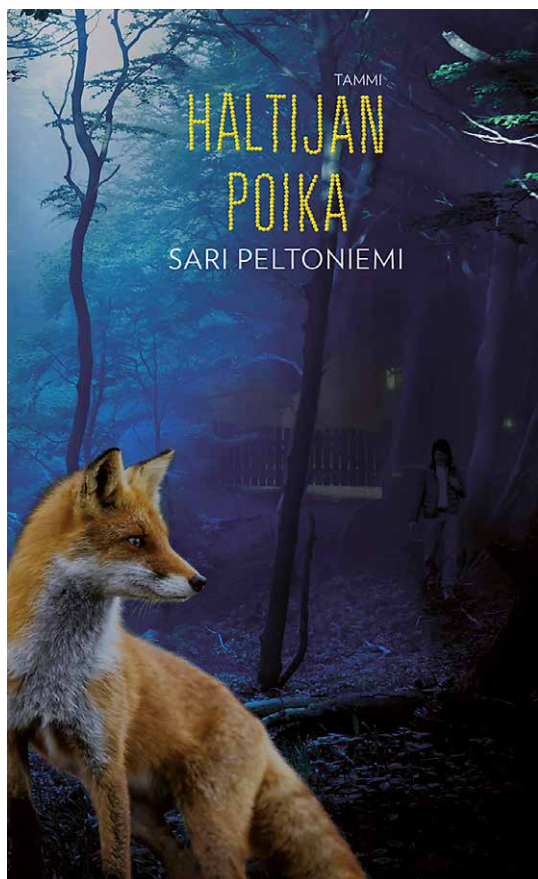
Jos olin alisessa, se näytti siis täsmälleen samanlaiselta kuin keskinen maailma. Tietysti sillä erotuksella, että kaikki värit olivat hävinneet. (*Loitsun voima*, 67–68.)

Mustavalkoisessa maailmassa Lone lähtee metsälammelle, jonka hän tietää merkittäväksi paikaksi. Siellä hän kutsuu vainajaa, jolta haluaisi vastauksen kysymykseensä. Toisella kerralla Lone varmistaa pääsynsä aliseen kääntämällä vaatteitaan nurin päin. Vaatteiden pitäminen nurinpäin on ollut kansanuskomuksissa tunnettu tapa suojautua tai piiloutua pahalta (Vuorela 2019, 37–38), ja sellaisena sitä käyttää myös Anne Leinosen Alma matkatessaan ystävänsä kanssa Juurankomaahan, joka sekin on eräänlainen alinen:

Minä vuorostani olen tehnyt turvakseni kaikki Baban opettamat ja kirjoista lukemani taiat. Olen pukenut vaatteet ylleni nurinpäin. Olen maalannut muistikirjastani kopioimani riimut käsiini peitevärein. (*Elokuussa minä kuolen*, 161.)

Juurankomaahan päästään suurten mäntyjen juurenkolosta. Suomalais-karjalaisen kansanuskon mukaan ihmiset asuivat maailman keskikerroksessa, kun taas ylisessä ja alisessa maailmassa asuivat yliluonnolliset olennot. Maailmojen välillä oli väyliä, tällainen väylä voi olla esimerkiksi kivirotko tai korkea puu ja sen juurionkalo. (Apo 1995, 21.)

Sari Peltoniemen kirjaparin *Kuulen kutsun metsänpeittoon* ja *Hal-tijan poika* päähenkilö Jouni ja hänen sisarensa Saara käyvät alisessa



Kuva 2. Sari Peltoniemi: *Haltijan poika* (Tammi, 2013). Kansi: Ea Söderberg.

etsimässä reittiä äitinsä luokse. He pääsevät matkaan rummuttamalla. Jouni saa henkioppaakseen kyykäärmeen, mikä pelottaa häntä aluksi, mutta hän voittaa pelkonsa ja löytää reitin.

Alisessa käy myös Mervi Heikkilän Roona. Hänen on saatava Tuone-lasta tärkeä tieto. Roona asettuu makuulle otolliseksi ajateltuun paikkaan ja hänen avustajansa alkaa rummuttaa:

Aluksi se oli vaikeaa, mutta rummun ja ruumiini tasainen, yhtä-aikainen syke auttoi minua keskittymään ja liikkumaan mieleni

maisemassa. Vähitellen Aleksi katosi ja kuvat muistakin ihmisistä haalistuivat. Huomasin käveleväni metsäpolkua.

Ei, en käveleväni, vaan tallustavani.

Minulla oli neljä, karvaista jalkaa. Jokaisessa käpälässä pitkät kynnet. Seisahduin ja katsoin isoja tassujani. [– –]

Ei epäilystäkään. Olin karhu. (*Tuonella kulkijat*, 86–87.)

Kansanperinneaineistossa tietäjän tavallisimmat eläinavustajat ovat käärme ja karhu. Eläinavustaja voi olla aivan erillinen olento, mutta esimerkiksi siperialaisen shamaanin on ajateltu myös liikkuvan apueläimensä hahmossa. (Siikala 1999, 193–195.)

Roona kulkee karhuna keväisessä metsässä Tuonelan joelle, ylittää sen uimalla ja saapuu Tuonelaan. Siellä tavalliset vainajat muuttuvat linnuiksi ja unohtavat entisen ihmiselämänsä. Ajatus linnunmuotoisesta sielusta tunnetaan maailmalla laajalti, ja se esiintyy myös suomalais-karjalaisessa perinteessä (Haavio 1992, 79–106). Roonan hämmästykseksi Tuonela on kaunis ja vihreä paikka. Hän kulkee metsän halki ja löytää Tuonelasta asukkaita, jotka ovatkin hänelle *Kalevalasta* tuttuja.

Joskus voidaan tavata vainajaolentoja myös tavallisessa maailmassa. Eräs hautajaismenojen tarkoitus on toimia niin, että vainaja siirtyy kuolemansa jälkeen vainajien maailmaan ja pysyy siellä. Uskomustarinoissa kerrotaan tapauksista, joissa vainaja on palannut kotiinsa esimerkiksi korjaamaan jonkin tekemänsä vääryyden, jatkamaan kesken jäänyttä tehtävää tai vaatimaan täytettäväksi hänelle annettua lupausta. Persoonattomia vainajaolentoja, kirkonväkeä tai kalmanväkeä, tiedettiin liikuskelevan varsinkin hautausmailla, vaikka niitä eivät kaikki nähneet. (Leppälahti 2012, 83–91.) Kansanuskomuksissa puhuttiin näkijöistä, jotka havaitsivat kirkonväen näkemällä, kuulemalla tai hajun perusteella, joskus myös tuntemalla. Vain kovaluontoinen eli ”lujaverinen” henkilö pystyi hallitsemaan kalmanväen näkemistä, muille näkeminen voi olla raskas taakka. (Koski 2011, 184–192.)

Kalmanväen näkeminen on kansanuskomuksissa voinut olla kuoleman enne (Leppälahti 2012, 84). Kun Lone näkee kalmanväkeä tienvieren vanhan männyn luona, hän päättelee, että joku tulee kuolemaan tuossa paikassa lähiaikoina. Katariina vahvistaa asian, kalmanväen

näyttäytyminen enteilee kuolemaa. Myöhemmin Lone näkee kalmanväkeä ystävänsä Oliverin ympärillä ja tajuaa, että juuri Oliverin on tar koitus kuolla.

Sanalla on voimaa

”Siipiirdium lenti-usa!” hän huusi ja huitoi pitkillä käsillään kuin tuulimylly.

”Sinä sanot sen väärin, Harry kuuli Hermionen kivahtavan. ”Se pitää sanoa ’siipi-iir-dium lenti-u-sa’, ’iir’ täytyy pitkittää oikein nä-tisti.”

”Taio itse, jos kerran olet niin etevä”, Ron ärähti.

Hermione kääri kaapunsa hihat, näpättyi taikasauvaansa ja sanoi: ”Siipiirdium lenti-usa!”

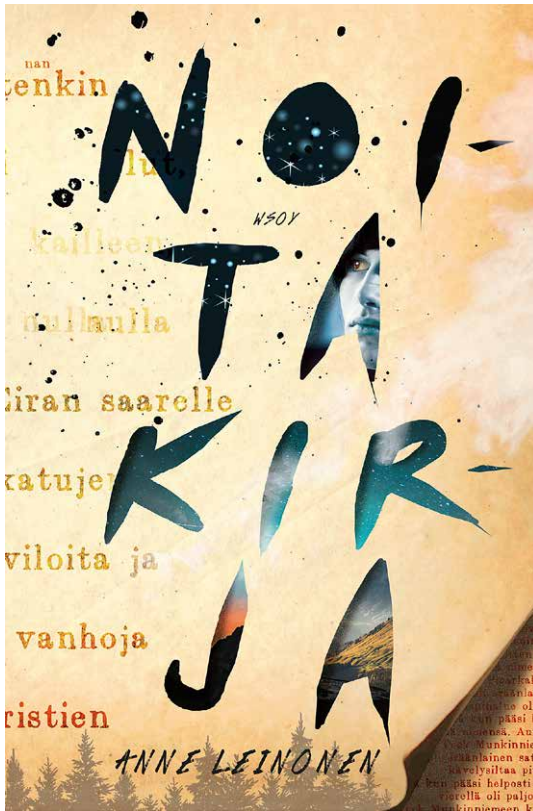
Höyhen kohosi pulpetilta ja leijui neljän jalan korkeudessa heidän päidensä yläpuolella.

(*Harry Potter ja viisasten kivi*, 189.)

Harry Potter -kirjasarjassa velhokoulu Tylypahkan koululaiset opiskelevat loitsuja (ks. esim. Rowling 2001, josta yllä oleva katkelma on peräisin). Yksinkertaisimman määritelmän mukaan loitsu on maagisesti vaikuttava sanakaava (Hautala 1960, 21; Ilomäki 2014, 9). Loitsulla puhutellaan yliluonnollista ja taivutetaan tai pakotetaan se alistumaan loitsijan tahtoon. Kuten *Harry Potter ja viisasten kivi* -esimerkistä nähdään, loitsu toimii vain, jos se lausutaan täsmälleen oikein. Loitsuihin on tavallisesti kuulunut myös rituaaleja tai muita loitsua vahvistavia taikatoimia. Harry Potter -kirjoissa magiaan tarvittava toiminto on tavallisesti taikasauvan heilauttaminen tietyllä, taikaan kuuluvalla tavalla.

Loitsut ovat merkittävässä osassa Anne Leinosen teosparissa *Kirjanointa ja Noitakirja*. Tapahtumapaikkana on 2010-luvun Helsingin rinnakkaiskaupunki Helby. Kirjojen päähenkilö, 17-vuotias Aura, saa hämmästykseseen kuulla olevansa noita.

Helbyssä painetut kirjat kiinnostavat korkeintaan antiikkiesineiden keräilijöitä, tavalliset ihmiset löytävät kaiken tarvitsemansa älylaitteista.



Kuva 3. Anne Leinonen
Noitakirja (WSOY, 2018).
Kansi: Laura Lyytinen.

Aura saa selville, että hänen työpaikkansa kellarissa on valtava kokoelma kirjoja, joissa on taikavoimaa. Mitä tahansa taikavoimaiseen kirjaan painettua kohtaa voi käyttää loitsuna, jos loitsija katsoo sen sopivan tilanteeseen. Loitsu on kuitenkin kertakäyttöinen: sanat häviävät kirjasta, kun niitä on käytetty. Toisessa kappaleessa samaa painettua kirjaa sanat ovat kuitenkin edelleen käytettävissä.

Aura kokeilee loitsimista ensimmäisen kerran halutessaan päästä ystävänsä kanssa suosikkibändin loppuunmyydylle keikalle:

Aura otti taskustaan Poen runon, aukaisi suojan ja nappasi silmiinsä kohdat, joiden arveli parhaiten toimivan taian osana. Silke

katseli vieressä uteliaana, mutta ymmärsi olla sanomatta sanaakaan.

Aura henkäisi syvään. Hän osaisi tämän, hän oli nähnyt miten Pyry ja Raisa taikoivat, ja harjoitellut mielessään sopivia eleitä ja äänenpainoja.

– Tällä kertaa ikkunalta lie se tullut, mutta malta, avata tuo mull' on valta –

Aura ajatteli lukittua ikkunaa ja kuvitteli sen säpin avonaiseksi.

– Luukku aueta kun ehti, sisään tulla hyppelehti...

Käsiä ja jalkoja pisteli. Sanat katosivat paperista. Suussa maistui ruoste, veri, sylki nousi kielen päälle. Aura peitti paperin, tunki taskuunsa ja ryntäsi ikkunalle. Korvat soivat, kun hän kuuli taian vaikuttavan. Hän tiesi säpin murtuneen, ennen kuin kokeili sitä omin käsin. Luukku aukesi kevyesti työntämällä. Reitti oli avoinna.

(*Kirjanoita*, 109.)

Joskus on ajateltu, että loitsu on vahvin kirjoitettuna. Se on myös esitetävä täsmälleen oikein, jotta se tehoaa. (Hautala 1960, 21–22.) Toisaalta oikeudenistuntoon mentäessä on tehty loitsuja syytetyn suojaksi. Tällöin voidaan ajatella, että puhuttuna sanana loitsu on vahvempi kuin kirjoitettu lakiteksti. (Ilomäki 2014, 53–54.)

Magia ei aina onnistu niin kuin toivotaan. Juutalaiseen perinteeseen kuuluvassa Golem-tarinassa rabbi saa savesta tekemänsä olennon tekemään hänen tahtonsa mukaan; kun rabbin vaimo antaa golemille tehtävän, hän ei osakaan pysäyttää tätä. (Illman 2002, 170–171.) Sama teema toistuu tunnetussa sadussa noidan oppipojasta, joka kokeilee noidan loitsuja mutta ei pysty hallitsemaan niitä.

Ihan täydellisesti ei onnistu myöskään Auran loitsu. ”Riitasointu, pieleen painotettu sana, vaikea sanoa mikä sen oli aiheuttanut, mutta taikus oli jäänyt ilmaan leijumaan, ja se resonoi musiikin kanssa väärällä tavalla.” (*Kirjanoita*, 111.) Auran loitsu ja heviväandin laulu pimeyden voimista saavat yhdessä aikaan valtavan korpin ilmestymisen, sekasorron ja keikan loppumisen ennen aikojaan. Aura ei pysty korjaamaan tilannetta, mutta hän kuulee myöhemmin, että kokenut noitaryhmä oli käynyt paikalla. Tilanne selitetään tekniseksi viaksi, joka aiheutti tulipalovaaran.

Kirjanoidassa ja *Noitakirjassa* on suurempikin epäonnistunut loitsu. Noita Olavi on ihmiskarhu, ja hän on käyttänyt poikaansa Pyryä saadakseen karhun pois verestään. Loitsu ei onnistunut, Olavi jäi ihmiskarhukseksi, ja lisäksi loitsun seurauksena Pyry alkoi menettää ihmishahmoaan ja muuttua vähitellen aineettomaksi haamuksi.

Epäonnistuneita loitsuja löytyy lisääkin. Magdalena Hain kirjassa *Neiti Kymenen ihmeellinen talo* paljastuu, että neiti Kymene on noita. Hän lausui kerran jotain ajattelemattomasti tarkoittamatta loitsia, mutta hänen sanansa saavatkin aikaan suuren muutoksen. Hän ei itsekään muista, että hänen kodissaan on tapahtunut jotain erikoista, joten hän ei voi korjata tilannetta. Myös uskomusperinteessä tervehdykset ja toivotukset on joskus tulkittu kirjaimellisesti. Hyvän päivän toivottaja aiheuttaa onnistuneen päivän, ja piru sinut vieköön -kirouksen osakseen saaneen on syytä suojautua nopeasti. (Hautala 1960, 20–21.)



Kuva 4. Magdalena Hai: *Neiti Kymenen ihmeellinen talo* (Otava, 2020). Kansi: Teemu Juhani.

Kotimaisten kansanuskomusten loitsuihin liittyy tavallisesti erilaisia taikatoimia, vaikka taikasauvaa ei ole käytetty. Aitoja kansanuskomusten loitsuja on kirjattu ylös noituutta käsittelevien oikeudenkäyntien yhteydessä jo 1600-luvulla. Lisäksi 1800-luvulla perinteentallentajat ovat keränneet talteen loitsuja, jotka on sittemmin julkaistu Suomen Kansan Vanhat Runot -kokoelmana myös internetissä (SKVR).

Internetin loitsuaineistot ovat käytössä Koutamäki-sarjassa, kun Lone yrittää pelastaa aliseen jäänyttä hevosta. Netistä löytyy vanha ohje, miten hevonen päästetään vedenpeitosta. Loitsun ohjeen mukaan loitsijan pitäisi olla uunissa, mutta koska kyllin isoa uunia ei ole, Lone käyttää kotiseutumuseon savusaunaa. Alkajaisiksi hänen on riisuuduttava alasti ja sitten toimittava ohjeen mukaan:

Kertasin päässäni Sanat: *Uunissa ota hevoset päätset, pane päätset päähäsi ja sormus suuhusi ja hirnu hevosen lailla, kierrä kaksi kertaa myötä päivään, yhden kerran vasta päivään uunin sisus.*

[– –]

Henkäisin syvään. Sitten aloin pyöriä ympäri hirnuen niin hiljaa kuin pystyin. (*Loitsun voima*, 93–94.)

Tämän jälkeen loitsija siirtyy kadonneen hevosen tallille. Loitsuun kuuluvat sanat ovat varsin lyhyet muuhun siihen kuuluvaan toimintaan nähden: ”Seuraa tätä paikkaa niin kuin varsa emäänsä.” (*Loitsun voima*, 79.)

Edellä kuvattu loitsu on mukaelma Kaarle Krohnin vuonna 1884 Kivijärveltä tallettamasta loitsusta, jolla hevonen päästetään metsänpeitosta (vedenpeittoahan ei kansanuskomuksissa esiinny). Krohnin muistiinpanossa loitsun sanallinen osa kuuluu: ”Seura[a] tätä paikka[a] niin kuin lempo lauta miestä.” (SKVR IX₄: 123I.)

Erityisesti parantamiseen ovat liittyneet syntyloitsut. Syntyloitsulla loitsija kertoi tuntevansa sairauden tai vamman hyvin, tietävänsä sen synnyn ja nimen ja olevansa siten oikeutettu käskemään sitä. Maailmalla on hyvin yleisesti tunnettu uskomus, että alkuperän ja todellisen nimen tietäminen antaa valtaa. Nimen tietämällä maagikko saattoi alistaa myös henget käskyvaltaansa. (Eilola 2003, 103; Heikkinen 1969,

30.) Fantasian harrastajat muistavat Ursula Le Guinin *Maameren velhon*, jossa ihmisen tai eläimen tosinimen tietäminen antoi vallan hänen tai sen yli. Myös *Noitakirjan* Aura muistaa tämän ja nimeää voimakkaan vastustajansa:

– Sinä olet V. Alve eli Valvetila, Aura nimesi olennon. – Se on sinun tosinimesi, jolla sinun tarinaasi alettiin kirjoittaa. – Ja minä käsken sinua tottelemaan.

[– –]

Korppi niiasi Auran edessä ja taipui hänen tahtoonsa. (*Noitakirja*, 213.)

Anne Leinosen teoksessa *Elokuussa minä kuolen* päähenkilö Alma piirtää kuvia pahasta olennosta, joka uhkaa häntä. Alma nimittää olentoa kiertoilmauksin, sillä se ei paljasta oikeaa nimeään, jolla sitä voisi hallita. Kotimaisessa kansanperinteessä nimen merkitys on näkynyt myös merkittävien asioitten ja olentojen monissa rinnakkaisnimityksissä. Perkeleen mainitseminen saattoi tuoda sen paikalle, joten oli turvallisempaa puhua vanhasta vihtahoususta tai Alituvan Erkistä.² Saaliseläimen nimen sanominen metsälle lähtiessä oli varomatonta, joten metsästäjät eivät puhuneet karhusta, sudesta tai revosta, vaan mieluummin mesikämmenestä, hukasta ja ketusta³ (Hautala 1960, 18–20). Myös Koutamäki-sarjan Katariina kertoo päähenkilölle nimistä:

– Sanassa tai nimessä on voimaa. Nimi on tavallaan ylikuonnollinen, se kertoo paljon kantajasta ja kantajan esiäideistä. Ymmärätkö?

Ymmärsin epämiellyttävän hyvin. Minulla oli epämääräinen tunne siitä, että oma nimenantonimeni kuvasti erittäin tarkasti minua itseäni.

[– –]

Niin, nimeni. Se kamala, hirvittävä järjettömyys, mikä minulle ajattele mattomasti tuupattiin nimenantojuhlassa. Ehkä se ei ollutkaan

2 Pirun monet nimitykset, ks. Leppälahti 2012, 105.

3 Kettu on alkujaan tarkoittanut nahkaa, eläimen nimi on ollut repo.

niin kamala. Ei nyt, kun tiesin enemmän. Ymmärsin sen todellisen merkityksen. (*Koutamäen noita*, 216 ja 223.)

Mustaa ja valkoista magiaa

Eräiden Turun Akatemiassa 1640-luvulla kirjoitettujen väitöskirjojen mukaan luonnollinen magia on tietoa luonnon mysteereistä ja taitoa käyttää tätä tietoa. Luonnollisen magian kvaliteetit jaetaan ilmeisiin, jotka ovat aistein havaittavissa, ja salaisiin, esimerkiksi salatietoon siitä, että hirtetyn pääkallo parantaa kaatumataudin. Luonnollinen magia on luvallista ja Jumalan järjestyksen mukaista, kun taas kielletty demoninen magia sekoittaa luonnonjärjestystä. (Heikkinen 1960, 88–90.)

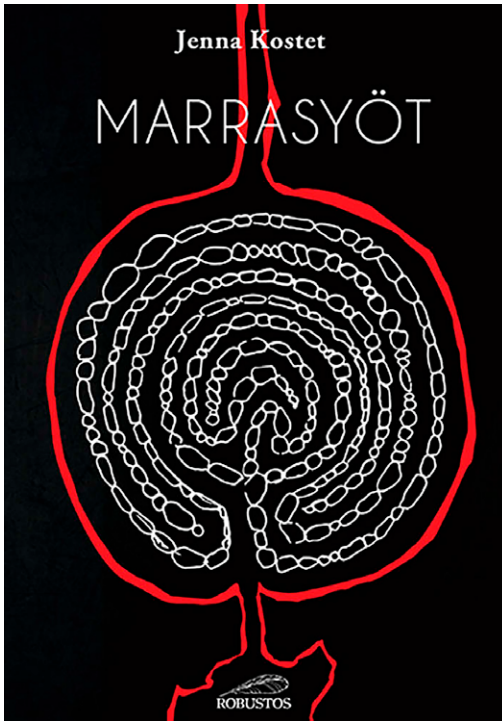
Taikuudesta puhuttaessa erotellaan usein hyvää ja pahaa taikuutta – tai ainakin pahaa ja vähemmän pahaa. Pahaa taikuutta harjoitetaan esimerkiksi Jenna Kostetin teoksessa *Marrasyöt*, jossa nuori mies pyrkii palauttamaan isänsä kuolleista jatulintarhassa tehtävän ihmisuhrin voimalla. Jatulintarhat ovat kivillä reunustettujen polkujen muodostamia labyrinthtejä, joita on löydetty eri puolilta Pohjois-Eurooppaa mutta erityisesti Suomesta. Jatulintarhojen käyttötarkoitusta ei tiedetä.

Selvä ero mustan ja valkoisen magian välillä tehdään Oona Pohjoalaisen ja Adile Sevimlin teoksessa *Kärsimyskukkauuteaddiktio* (2022). Teoksen maailmassa noituuden olemassaolo tiedetään, mutta ulkopuoliset suhtautuvat siihen joko näennäisen neutraalisti tai avoimen paheksuvasti.

Kirjan toinen päähenkilö Juno on lapsesta saakka tiennyt olevansa noita. Hän muistaa, miten naapuri näki hänen lapsena tekevän jotain noituuteen viittaavaa:

Kun olin kymmenen, vanhempani pitivät minulle puhuttelun. Puhuessaan heidän oli vaikea katsoa minua silmiin. Juuri se yksityiskohta on jäänyt mieleeni elävimpänä, korventavana tunteena kurkussani. Olin jäänyt kiinni jostain niin häpeällisestä, etteivät he halunneet edes katsoa minuun päin.

[– –]



Kuva 5. Jenna Kostet:
Marrasyöt (Robustos, 2015).
Kansi: Johanna Lumme.

Muistan, miten yllättynyt olin isän ja äidin reaktioista. Olin luullut, että puuhani olivat yhteisesti vaiettu salaisuus. He eivät ehkä pitäneet niistä, mutta hyväksyivät hiljaa. Ehkä niin olikin, ja vasta asian paljastuttua perheen ulkopuolisille pelko maineestani ja turvallisuudestani sai heidät toimimaan kuten he toimivat. (*Kärsimyskukkauuteaddiktio*, 33.)

Se, että Juno on kiinnostunut tytöistä, ei ole kenellekään ongelma, mutta noituus on pidettävä piilossa. Kun Juno koulunkäyntinsä lopetettuaan muuttaa kaupunkiin ja menee töihin kahvilaan, vanhemmat varoittelevat häntä olemaan tutustumatta ”tietynlaisiin porukoihin” ja kehottavat antamaan mahdollisuuden ”ihan tavallisille tytöille”. (*Kärsimyskukkauuteaddiktio*, 7.)

Kaupungissa Juno tietysti tutustuu muihin noitiin. Useimmat ovat syntyisin noitasuvuista, joten noituus on heille itsestään selvää. He ovat valkoisen magian noitia ja saavat voimansa luonnosta. Heidän rituaaleihinsa kuuluu tavallisesti kasveja ja yrttijuomia. He myös pyrkivät antamaan voimistaan luonnolle takaisin esimerkiksi parantamalla eläimiä.

Kaupungin jatkuva laajeneminen vie noidilta heille tarpeellista luontoa. Metsiä hakataan rakentamisen tieltä ja koski padotaan. Noidat eivät kuitenkaan voi asialle mitään, päättäjille lähetetyt valitukset hylätään. Tältä osin teoksen voi nähdä liittyvän löyhästi ilmastofiktio (*climate fiction* eli *cli-fi*) genreen. Ilmastofiktio kuuluu nykykirjallisuuden uusiin kansainvälisiin ilmiöihin myös nuorisokirjallisuudessa. (Lahtinen 2019, 326.)

Valkoiset noidat pitävät valkoista magiaa oikeana ja hyväksyttävänä, mutta he ovat varmoja, että musta magia on paha ja vaarallista. Mustaa magiaa käsittelevien teosten hallussapito on hyvin epäilyttävää, ja sellaisten lukeminen on valkoiselle noidalle ehdottomasti kiellettyä. Valkoiset noidat tietävät, että mustan magian noidat pyytävät voimaa tuonpuoleisesta, tavallisesti käyttämällä veriuhrreja. Se ei ole vaaratonta.

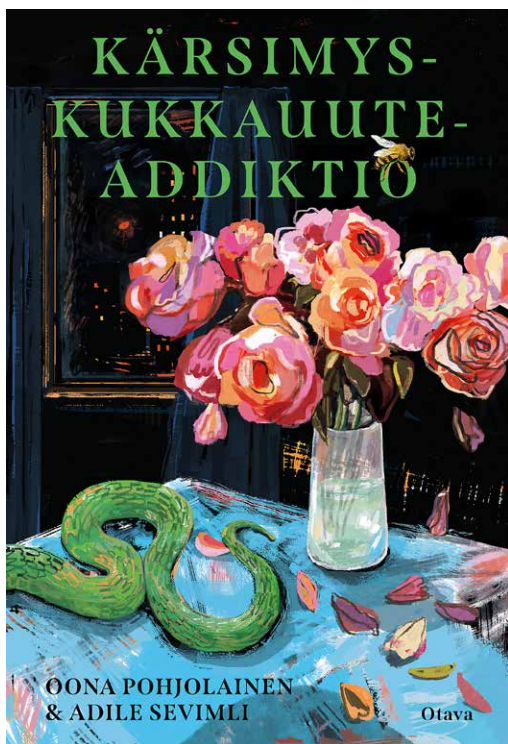
Aikanaan noitaoikeudenkäynneissä saatettiin etsiä noidanmerkkiä, joka oli tavallisesti erikoinen luomi tai syntymämerkki, joka katsottiin paholaisen aikaansaannokseksi, tai esimerkiksi ylimääräinen nisä, jolla noita voi ruokkia apuhenkeään (Nenonen 2006, 232). Pilmontin noidillakin on jokaisella oma noidanmerkinsä, mutta se ei ole synnynnäinen vaan tatuointi. Tatuointikuvasta saattoi päätellä noidan kiinnostuksen kohdetta. Valkoisen magian noitien iholle on tavallisesti kuvattu aurinko, kuu, tähtikuvio tai jokin kasvikuvi. Kirjan toisen päähenkilön, Sadinin, tatuointina on vesikäärme, joka vivahtaa mustan magian suuntaan.

Sadin kuuluu valkoisten noitien piiriin, mutta hän on kiinnostunut mustasta magiasta. Hänen isoäitinsä on ollut voimakas mustan magian noita, ja Sadin on lapsuudessaan nähnyt mustan noituuden rituaaleja. Sadin myös tietää isoäitinsä olleen hyvä ja rakastava, joten hänen on vaikea uskoa isoäidin taikuuden olleen pelkästään paha. Hänen isälleen on kuitenkin käynyt huonosti tämän yritettyä käyttää mustaa magiaa, ja tämä nostetaan usein esille mustasta taikuudesta puhuttaessa. Sadinin ystävä varoittaa mustan magian vaarallisuudesta: ”Yksikään noita ei tiet-

tävästi ole pystynyt hallitsemaan esiin kutsumiaan henkiä.” (*Kärsimyskukkauuteaddiktio*, 124.)

Kun Sadin tutustuu mustaa taikuutta harjoittavaan Maxiin, hän on kuitenkin kiinnostunut kokeilemaan:

”Älä ikinä harjoita mustaa magiaa ilman suojaavaa symbolia”, Max sanoo tuijottaen kolikko kädessään. ”Tarkoitus ei ole manata henkiä eloon ikuisiksi ajoiksi. Me halutaan vaan kommunikoida yhden kanssa hetken pyytääksemme sitä välittämään tähän maailmaan pimeää energiaa tuonpuoleisesta. Hengillä on kuitenkin taka-ajatus: ne haluavat palata takaisin elävien kirjoihin. Palatakseen ne tarvitsevat kehon – ja meidän kannaltamme on parasta, etteivät ne päästä vallata omaamme.” (*Kärsimyskukkauuteaddiktio*, 137.)



Kuva 6. Oona Pohjolainen & Adile Sevimli: *Kärsimyskukkauuteaddiktio* (Otava 2022). Kansi: Iida Pohjolainen.

Mustassa magiassa uhriksi tai vaihdon välineeksi tarjotaan tilkka verta. Verellä on magiassa erityinen merkitys. Veren vuodattaminen ja käyttö on noitaioikeudenkäynneissä liitetty noitasapattiin (esim. Eilola 2003, 134). Myös kansanuskomuksissa sopimus paholaisen kanssa saatettiin allekirjoittaa omalla verellä (Valk 1997, 119–122).

Valkoisen ja mustan magian noidat joutuvat pakon edessä tekemään yhteisen rituaalin, koska valkoisten noitien voimanlähteenään käyttämä metsä on hakattu ja koski padottu. Vapaata luontoa ei ole enää tarpeeksi, että energiaa riittäisi kaikille:

Mustassa magiassa ei tarvitse huolehtia siitä, riittääkö metsällä energiaa luovutettavaksi. Pimeä aine on loputonta, ja sitä saa jo parin veripisaran hinnalla. Raudanpuute voi tietysti pidemmällä aikavälillä väsyttää, onhan musta magia pikemminkin nopea, ylitsepursuava energiapiikki kuin tasainen virtaavien voimien harmonia. Valkoisessa magiassa se kulkee puolin ja toisin, metsältä noidalle ja noidalta metsälle. (*Kärsimyskukkauuteaddiktio*, 240.)

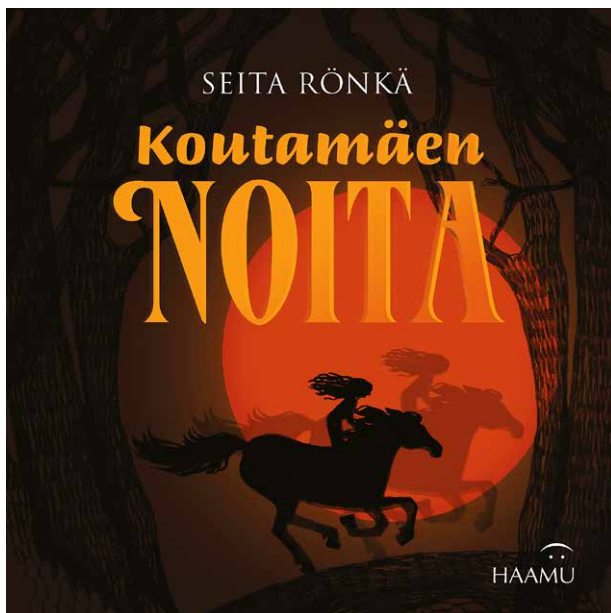
Vaikka mustan magian rituaali näyttää aluksi menevän pahemman keran pieleen, sen lopputulos yllättää ja hämmästyttää kaikkia.

Taikuus, uskonto ja yhteiskunta

Kristillisissä tulkinnoissa noituus usein liitettiin paholaiseen, mikä oli esimerkiksi 1600-luvun noitavainoissa keskeinen kysymys. Katolisena aikana kaupungin- ja maanlait pitivät rikoksena nimenomaan noituudella vahingoittamista ja rajanveto sallitun ja kielletyn välillä muodostui tilannekohtaisesti. Luterilaisen kirkon näkemyksen mukaan kuitenkin kaikenlaiset taikakeinot olivat rikos Jumalaa vastaan. Taikuus oli syntiä, josta rangaistus saattoi koitua koko yhteisölle, siksi se oli juurittava kansan käytänteistä pois. (Heikkinen 1960, 82; Eilola 2003, 90–101.)

Fantasiakirja-aineistossani uskonnolla ei kuitenkaan ole kovin suurta merkitystä. Louhen liitto -sarjassa kristinusko on silti ilman muuta

jonkinlainen vastavoima, ovathan keskeiset henkilöt, Vanhat, kristillisen maailman tuomitsemia ja toisenlaisen jumaluuden, Louhen, henkiin herättämiä. Kirjasarjassa esiintyvät Eerikki Puujumala ja Marketta Puna-suomalainen ovat todella eläneet Suomessa 1600-luvulla: Puujumala tuomittiin kuolemaan vuonna 1641 ja Puna-suomalainen 1657 (Heikki-nen 1969, 102, 203). Päähenkilön biologinen äiti Valpuri kuuluu myös Vanhoihin, mutta häneen ei liitetä ketään nimeltä mainittua 1600-luvun noitaa.⁴ Valpuri kertoo kyllä katkeraan sävyyn ”mustien korppien” aikaan noidille tekemästä vääryydestä, mutta se on nyt mennyttä.



Kuva 7.
Seita Rönkä:
Koutamäen noita
(Haamu 2018).
Kansi: Marjo
Nygård.

4 Oletin ensin, että kysymyksessä olisi ollut Valpuri Kyni. Hänet tuomittiin kuolemaan vuonna 1635, mutta Turun hovioikeudessa tuomio muutettiin piiskaukseksi ja karkotukseksi. Hänet tuomittiin uudelleen roviolle vuonna 1649, ja erään lähteen mukaan hänet olisi poltettu Hämeenlinnassa. Hän kuitenkin sai hovioikeuden tuomion vuonna 1658, jolloin hänet tuomittiin mm. menettämään korvansa. Kyni on Suomessa ainoa, jonka tiedetään varmasti joutuneen vesikokeeseen, ilmeisesti vuonna 1635. Hän kertoi oikeudessa kelluneensa, koska oli pitänyt suutaan kiinni. (Heikkinen 1969, 105–106; Nenonen 1992, 339.)

Kristinusko ei aina merkitse mitään erityistä. Aluksi Lone pelkää Katariinaa ja hän on piilottanut vaatteisiinsa turvakseen ristin. Katariina huomaa tämän ja nauraa. ”– Voi tätä kristinuskoista maailmaa.” (*Koutamäen noita*, 205.) Kun Katariina myöhemmin kertoo kalmanväen liikkuvan kerran vuodessa ihmisten maailmassa, Lone yhdistää tämän kekriin, halloweeniin ja pyhäinpäivään:

Katariina hymähti.

– Ei sillä juhlapäivällä ole mitään tekemistä oikeiden tapahtumien kanssa, Katariina sanoi kuivasti. – Väki tulee silloin, kun on tullakseen. Eihän niillä siellä mitään kristillistä juhlapyhäkalenteria ole! (*Kalmanväen kestit*, 30–31.)

Suojaavaa ristiä tai muita kristillisiä symboleita ei tarkastelluissa teoksissa muuten juuri edes mainita. Kristinuskoa ei nosteta esille sen paremmin negatiivisessa kuin positiivisessakaan valossa. Pahalta suojautetaan useammin kansanperinteen ohjeiden mukaisesti esimerkiksi kääntämällä vaatteita nurinpäin.

Kaikissa tarkastelluissa teoksissa taikuus, yliluonnollisuus, on kuitenkin jollakin tavoin salattua tai piilotettua. Syitä on useita. Monesti yliluonnollinen tulee päähenkilölle yllätyksenä, aluksi hänen itsensäkin on vaikea uskoa asioita todeksi tai hän pitää asioita piilossa halutessaan olla vain tavallinen:

Olin ihan varma, että jos salaisuuteni paljastuisi, joutuisin välittömästi silmätikuksi, enkä saisi hetken rauhaa. Olin paikallinen nähtävyys, kuin joku kummallinen luonnonoikku, kolmikätinen lapsi tai parrakas nainen. Tyttö joka puhuu pedoille, petopuhuja, petokieli. Harry Potterkin oli joutunut kärsimään siitä, että hänen tiedettiin olevan käärmeikieli. (*Louhen liitto*, 24.)

Tavallisen yhteiskunnan rinnalla voi myös olla toimijoita, jotka käyttävät yliluonnollisia voimia, vaikka sitä ei yleisesti tiedetä. Esimerkiksi Louhen liitto -sarjan Vanhat haluavat ymmärrettävästi pitää matalaa

profiilia. Elina Rouhiaisen Väki-sarjassa, jota en ole edellä käsitellyt, taikavoimien kerääjien ryhmä väkevät on järjestäytynyt ja sillä on omat, tiukat säännöt, mutta ulkopuolisille se on vain pienen piirin suljettu perinneyhdistys. Vielä tarkemmin yrittävät voimiaan pitää piilossa mierot, joilta väkevät varastavat taikavoimat omaan käyttöönsä. Piiloutuminen on välttämätöntä, koska väkevät ovat järjestönsä tukemia arvostettuja yhteiskunnan jäseniä, kun taas alkuperäisiä voimia omaavat mierot ovat tavallisesti yhteiskunnan vähäosaisia, romaneja, kerjäläisiä.

Taikuuden olemassaolo voi myös olla yleisesti tiedossa, mutta suhtautuminen siihen on sellaista, että noitatoiminta pidetään ulkopuolisista piilossa. *Kärsimyskukkuuteaddiktio* Juno ei tunne muita noitia, ja hänen vanhempansa suhtautuvat noituuteen hyvin torjuvasti. Hän etsii internetistä tietoja noituudesta, mutta löytää myös muuta:

Sitten oli myös niitä toisenlaisia keskustelupalstoja, jotka saivat minut ymmärtämään, miksi vanhempani vastustivat kaikkea noituuteen liittyvää niin jyrkästi. Palstoja, joilta opin yksityiskohtaisesti, mitä minulle voisi tapahtua, jos väärä henkilö saisi selville, mikä olen. Palstoja, joiden käyttäjistä silloin tällöin saatoin tunnistaa tutun nimen rinnakkaiselta luokalta tai naapurustosta. (*Kärsimyskukkuuteaddiktio*, 33–34.)

Noituuden vastustaminen ei jää internetin keskustelupalstoille. Junon ystävät tietävät myös tapauksia, joissa noidaksi epäiltyjä on pahoinpidelty kadulla:

Näen mielessäni kylttejä heiluttavan vihaisen ihmisjoukon, johon emme onneksemme lughnasadina törmänneet, mutta joka oli seuraavana päivänä kaikkien medioiden etusivuilla. Irvokkaaseen asentoon vääntyneet kasvot, paksu nyrkki puristuneena puisen varren ympärille, 1660, kyltissä luki. Vuosi, jolloin noitavainot alkoivat Pilmontissa. Sellaisten ihmisten ansiosta yksikään noita tuskin juhlisti pyhäpäiväänsä täysin huolettomissa merkeissä. (*Kärsimyskukkuuteaddiktio*, 47.)

Toisaalta joskus voi olla tarkoituksenmukaista, että yhteisö tietää tai arvailee jotakin. Silloin paikalliset voivat käydä pyytämässä apua ja myös arvostavat tietäjää tai noitaa. Noita neuvoo oppilastaan:

– Ideaalitilanteessa joka ikinen kylän asukas suojelee salaisuutta eli tässä tapauksessa metsälampea ja sitä vartioivaa tietäjää, osa tietoisesti, osa yhteishengessä, oikeastaan tietämättään. (*Kalmanväen kestit*, 26.)

Noituus ja magiaa käyttävä tietäjä ovat siten yhteisön yhteinen, arvostettu salaisuus.

Lopuksi

Olen tarkastellut tässä luvussa kuviteltua taikuutta eli uuden kotimaisen fantasiakirjallisuuden sisältämiä ylikuonnollisia piirteitä. Tarkastelluissa teoksissa esiintyy uskomusolentoja, loitsuja ja shamanismia. Myös noituuden historia on esillä.

Tarkastellut teokset eivät noudata tyypillistä fantasiaseikkailun kaavaa (Attebery 1992, 10) paitsi korkeintaan niiltä osin, että ylikuonnollisia voimia tai ominaisuuksia omaava tai saava päähenkilö on usein jollakin tavoin erityinen sukunsa tai syntyperänsä vuoksi. Tällaisia ovat haltioiden jälkeläiset, kirjasyntyinen Aura ja Vanhojen jälkeläinen Roona. Kysymyksessä voi kuitenkin olla myös ominaisuus, joka vain osuu joidenkuiden kohdalle, kuten Koutamäen Lonen ja Pilmontiin muuttavan Junon. Toisaalta esimerkiksi noidat, joihin Juno tutustuu, ovat pääosin syntyisin noitasuvuista, joissa kaikki jäsenet ovat noitia.⁵ Useimmissa tässä tarkastelluissa kirjoissa päähenkilönä on tyttö tai nuori nainen, mutta taikavoimia voi olla kenellä tahansa. Sukupuolella on erityistä merkitystä ainoastaan metsänneidon ja vedenneidon tyyppisissä tilanteissa.

Tarkastellut teokset sijoittuvat tavallisen nyky maailman tapaiseen paikkaan. Suuri osa teosten tapahtumista on sellaisia, joita voisi tapah-

⁵ Vrt. Harry Potter -kirjat, joissa *jästien* eli taiattomien henkilöiden perheisiin saattaa syntyä noitia ja velhoja. Jotkut vanhojen noitasukujen jäsenet pitävät kuitenkin itseään parempina kuin jästisyntyisiä.

tua tosimaailmassakin. Kirjojen päähenkilöt käyvät koulussa tai työssä ja elävät ikäisilleen mahdollista arkielämää. Tavalliseen maailmaan sijoittuvissa teoksissa jännite syntyy arkimaailman ja yliluonnollisen kohtaamisessa (ks. Ihonen 2004, 78). Muutamissa teoksissa käydään tavallisesta primaarimaailmasta myös sekundaarimaailmassa (ks. Nikolajeva 1988, 36–37), useimmiten kysymyksessä on shamaanimatka aliseen maailmaan. Tarkastelluissa teoksissa esille nousevat kysymykset ovat pääosin henkilökohtaisia tai pienehköä ryhmää koskettavia eikä päähenkilön tehtävänä ole maailman pelastaminen, vaikka tärkeitä luontoon liittyviä kysymyksiä saatetaan nostaa esille.

Kansantarinoita, uskomuksia ja muutakin kansanperinnettä on käytetty erittäin paljon fantasian rakennusaineena sekä Suomessa että muualla (esim. Attebery 1992; Wienker-Piepho 2004; Leppälahti 2012). Usein fantasiakirjallisuuden kansanuskomukset ovat suodattuneet ehkä moneenkin kertaan fantasiakirjallisuuden ja populaarikulttuurin läpi. Näin eri puolilta maailmaa lähtöisin oleva perinneaines sekoittuu ja popularisoituu. Toisaalta joskus tekstistä voi erottaa alkuperäislähteen hyvinkin tarkasti. (Leppälahti 2018, 189–196.)

Intertekstuaalisuus on fantasiaan kiinteästi kuuluva ominaisuus, ja samasta fantasiateoksesta voi löytyä viitteitä moneen eri lähteeseen. J. R. R. Tolkien (2002 [1947], 34–49) kuvailikin fantasiaa keitokseksi, jossa kiehuvat myytit, sadut ja historialliset kertomukset. Tässä sekä kansanperinteen että myös fantasiakirjallisuuden voi nähdä sisältävän kulttuurikoodeja, jotka liittyvät kulttuuristaan kuuluvaan tietoon (Barthes 1974, 20–21). Tällainen tieto tuntuu ainakin jossain määrin todenkaltaiselta, luonnolliselta. Voisi puhua myös kulttuurisesta muistista, joka viittaa ”menneisyyttä käsitteleviin, yhteisesti jaettuihin teksteihin, kuvastoihin ja monumentteihin” (Pikkanen 2016, 335). Kulttuurinen muisti voi kantaa mukanaan myös esimerkiksi mediasta ja populaarikulttuurista omaksuttuja merkityksiä. Joissain tilanteissa voidaan puhua myös erityisesti populaarikulttuuriin liittyvästä tietämisestä ja muistamisesta (Kukkonen 2010, 111–128). Näin myös fantasiakirjallisuudessa käytetyt perinne-elementit voivat tulla tutuiksi ja muuttua fantasian aineksiksi.

Myös tässä luvussa tarkastelluista fantasiakirjoista löytyy eri tasoilla kotimaiseen kansanperinteeseen viittaavia aineksia. Teoksista löytyy

yksityiskohtia, joiden lähde on määriteltävissä arkistonumeron tarkkuudella, mutta myös aineksia, joiden yhteys kansanperinteeseen on niukka ja joihin on sekoittunut yllirajaisia ja populaareja kansanperinne- ja fantasia-aineksia. Monien ehkä alkujaan kansanperinnelähtöisten yksityiskohtien lähde on varhaisemmassa fantasiakirjallisuudessa. Tätä ei yritetä peitellä, vaan teksteissä myös viitataan fantasiakirjallisuuteen; kirjailijoiden lisäksi myös kirjojen päähenkilöt ovat niitä lukeneet. Fantasiakirjallisuuden ylliluonnollinen, kuviteltu taikuu, on siten sekoitus kansanperinteen aineksia ja monenlaista populaaria fantasia-ainesta.

Lähteet ja kirjallisuus

LÄHTEET

- Hai, Madgalena 2020: *Neiti Kymenen ihmeellinen talo*. Helsinki: Otava.
- Heikkilä, Mervi 2015: *Louhen liitto*. Vaasa: Haamu.
- Heikkilä, Mervi 2016: *Tuonella kulkijat*. Vaasa: Haamu.
- Heikkilä, Mervi 2017: *Pohjolan porteilla*. Vaasa: Haamu.
- Kangasvuo, Jenny 2012: *Sudenveri*. Helsinki: Teos.
- Kostet, Jenna 2015: *Marrasyöt*. Karkkila: Robustos.
- Le Guin, Ursula 1976: *Maameren velho*. Helsinki: WSOY.
- Leinonen, Anne 2017: *Kirjanoita*. Helsinki: WSOY.
- Leinonen, Anne 2018: *Noitakirja*. Helsinki: WSOY.
- Leinonen, Anne 2022: *Elokuussa minä kuolen*. Vaasa: Haamu.
- Lewis, C. S. 1960: *Velho ja leijona*. (*The Lion, the Witch and the Wardrobe*, 1950.) Suom. Kyllikki Hämäläinen. Helsinki: Otava.
- Luukkonen, Marja 2002: *Kivi, joka tahtoi takaisin järveen*. Helsinki: Tammi.
- Peltoniemi, Sari 2011: *Kuulen kutsun metsänpeittoon*. Helsinki: Tammi.
- Peltoniemi, Sari 2013: *Haltijan poika*. Helsinki: Tammi.
- Pohjolainen, Oona & Sevimli, Adile 2022: *Kärsimyskukkauteaddiktio*. Helsinki: Otava.
- Rouhiainen, Elina 2012: *Kesytön*. Susiraja 1. Helsinki: Tammi.
- Rouhiainen, Elina 2017–2020: *Väki-sarja (Muistojenlukija, Aistienvartija, Unienpunoja)*. Helsinki: Tammi.
- Rowling, J. K. 2001: *Harry Potter ja viisasten kivi*. (*Harry Potter and the Philosopher's Stone*, 1997.) Suom. Jaana Kapari, 12. painos. Helsinki: Tammi.
- Rönkä, Seita 2018: *Koutamäen noita*. Vaasa: Haamu.
- Rönkä, Seita 2020: *Loitsun voima*. Vaasa: Haamu.
- Rönkä, Seita 2021: *Kalmanväen kestit*. Vaasa: Haamu.
- Sinisalo, Johanna 2000: *Ennen päivänlaskua ei voi*. Helsinki: Tammi.

Tolkien, J. R. R. 1973–1975: *Taru sormusten herrasta* -trilogia. (*The Fellowship of the Ring*, 1954, suom. *Sormuksen ritarit* 1973. Suom. Kersti Juva ja Eila Pennanen. *The Two Towers*, 1954, suom. *Kaksi tornia* 1974. Suom. Kersti Juva ja Eila Pennanen. *The Return of the King*, 1955, suom. *Kuninkaan paluu* 1975. Suom. Kersti Juva.) Helsinki: WSOY.

KIRJALLISUUS

- Apo, Satu 1995: *Naisen väki*. Helsinki: Hanki ja jää.
- Attebery, Brian 1992: *Strategies of Fantasy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Barthes, Roland 1974: *S/Z. An Essay*. New York: Hill & Wang.
- Eilola, Jari 2003: *Rajapinnoilla. Sallitun ja kielletyn määritteleminen 1600-luvun jälkipuoliskon noituus- ja taikuustapauksissa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Haavio, Martti 1992: *Esseitä kansanrunoudesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hautala, Jouko 1960: Sanan mahti. Teoksessa Jouko Hautala (toim.) *Jumin keko. Tutkielmia kansanrunoustieteen alalta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 7–42.
- Heikkinen, Antero 1969: *Paholaisen liittolaiset. Noita- ja magiakäsityksiä ja -oikeudenkäyntejä Suomessa 1600-luvun jälkipuoliskolla (n. 1640–1712)*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Hume, Kathryn 1984: *Fantasy and Mimesis. Responses to Reality in Western Literature*. New York: Methuen.
- Ihonen, Maria 2004: Lasten ja nuorten fantasian kerronnalliset keinot. Teoksessa Kristian Blomberg & Irma Hirsjärvi & Urpo Kovala (toim.) *Fantasian monet maailmat*. Helsinki: BTJ Kirjastopalvelu. 76–96.
- Illman, Karl-Johan 2002: The Golem. Teoksessa Sven-Erik Klinkmann (toim.) *Popular imagination. Essays on Fantasy and Cultural Practice*. NNF Publications 12. Åbo: Åbo Akademi. 165–183.
- Illomäki, Henni 2014: *Loitsun mahti*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kahlos, Majajastina 2023: *Taikakirja. Magia antiikin Kreikassa ja Roomassa*. Helsinki: Otava.
- Klinkmann, Sven-Erik 2002: Theorizing Popular Imagination. Teoksessa Sven-Erik Klinkmann (toim.) *Popular imagination. Essays on Fantasy and Cultural Practice*. NNF Publications 12. Åbo: Åbo Akademi. 51–86.
- Korpua, Jyrki & Hirsjärvi, Irma & Kovala, Urpo & Välisalo, Tanja 2021: Johdanto – fantasiasta. Teoksessa Jyrki Korpua & Irma Hirsjärvi & Urpo Kovala & Tanja Välisalo (toim.) *Fantasia. Lajit, ilmiö ja yhteiskunta*. Jyväskylä: Nykykulttuuri. 9–21. <https://jyx.jyu.fi/handle/123456789/81058>. Viitattu 5.9.2022.
- Koski, Kaarina 2011: *Kuoleman voimat. Kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Koukkunen, Kalevi 1990: *Atomi ja missi. Vierassanojen etymologinen sanakirja*. Helsinki: WSOY.
- Kouvola, Karolina 2023: *Pohjolan noituus. Magian historia Pohjoismaissa*. Jyväskylä: Atena.
- Kukkonen, Karin 2010: *Storytelling Beyond Postmodernism. Fables and the Fairy Tale*. Tampere: Tampere University Press.
- Lahtinen, Toni 2019: Vedenpaisumuksen pyyhkimät kartat. Ilmastonmuutos 2000-luvun suomalaisessa nuortenkirjallisuudessa. Teoksessa Elina Arminen & Markku Lehtimäki


- (toim.) *Muistikirja ja matkalaukku. Muotoja ja merkityksiä 2000-luvun suomalaisessa romaanissa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 326–347.
- Leppälahti, Merja 2006: Vironsusia Suomen maisemassa. Ihmissusi uskomusperinteessä ja kaunokirjallisuudessa. *Sananjalka* 48: 85–100.
- Leppälahti, Merja 2012: *Vahvaa väkeä. Kotimaisia uskomus- ja fantasiaolentoja*. Helsinki: Finn Lectura.
- Leppälahti, Merja 2015: Paranormaaleja romansseja ja niiden edeltäjiä. Teoksessa Pasi Enges & Kirsi Hänninen & Tuomas Hovi (toim.) *Kansanuskosta nykypäivän henkisyys*. Turku: Turun yliopisto. 209–230.
- Leppälahti, Merja 2018: From Folklore to Fantasy: The Living Dead, Metamorphoses, and Other Strange Things. *Journal of the Fantastic in the Arts* 29(2): 179–200.
- Leppälahti, Merja 2019: Kansankertomusten keinotekoisia olentoja. Teoksessa Pasi Enges & Kirsi Hänninen (toim.) *Hirvityksiä, haamuja ja henkioppaita. Kirjoituksia uskomusolennoista*. Turku: Turun yliopisto. 131–152.
- Lönnrot, Elias 2008 [1880]: *Suomen kansan muinaisia loitsurunoja*. Näköispainos. Helsinki: Salakirjat.
- Manlove, C. N. 1982: On the Nature of Fantasy. Teoksessa Roger C. Schlobin (toim.) *The Aesthetics of Fantasy Literature and Art*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. 155–156.
- Malhelbe, Jean-Yves 2004: Ranskan kielinen fantasiakirjallisuus. Teoksessa Kristian Blomberg & Irma Hirsjärvi & Urpo Kovala (toim.) *Fantasian monet maailmat*. Helsinki: BTJ Kirjastopalvelu. 231–248.
- Nononen, Marko 1992: *Noituus, taikuu ja noitavainot Ala-Satakunnan, Pohjois-Pohjanmaan ja Viipurin Karjalan maaseudulla 1620–1700*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Nononen, Marko 2006: *Noitavainot Euroopassa*. Jyväskylä: Atena.
- Nikolajeva, Maria 1988: *The Magic Code. The Use of Magical Patterns in Fantasy for Children*. Tukholma: Almqvist & Wiksell.
- Nyky-suomen sanakirja* IV. Helsinki: WSOY.
- Pikkanen, Ilona 2016: ”Rahvaan metelinen mielentila” ja Yrjö Koskisen Nuijasota (1857, 1859) osana kansallista kulttuurista muistia. Teoksessa Irma Sulkunen & Marjaana Niemi & Sari Katajala-Peltomaa (toim.) *Usko, tiede ja historiantutkimus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 333–360.
- Raipola, Juha 2019: Väliinpuotoajat. Suomalainen fantastinen romaani lajien välissä. Teoksessa Elina Arminen & Markku Lehtimäki (toim.) *Muistikirja ja matkalaukku. Muotoja ja merkityksiä 2000-luvun suomalaisessa romaanissa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 301–325.
- Rausmaa, Pirkko-Liisa (toim.) 1988: *Suomalaiset kansansadut. 1. Ihmesadut*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siakala, Anna-Leena 1999: *Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa*. Kolmas painos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://skvr.fi>. Viitattu 10.5.2023.

- Tieteen termipankki 2023 = Tieteen termipankki: Kirjallisuudentutkimus: spekulatiivinen fiktio. https://tieteentermipankki.fi/wiki/Kirjallisuudentutkimus:spekulatiivinen_fiktio. Viitattu 10.5.2023.
- Todorov Tzvetan 1980: *The fantastic. A structural approach to a literary genre*. Ithaca: Cornell University Press.
- Tolkien, J. R. R. 2002: Saduista. (On Fairy-Stories, 1947.) Teoksessa *Puu ja lehti*. Suom. Vesa Sisättö. Helsinki: WSOY.
- Valk, Ülo 1997: *Perkele. Johdatus demonologiaan. (Kurat Euroopa usundiloos. Sissejuhatus demonoloogiasse, 1994.)* Suom. Tapani Hietaniemi. Tampere: Vastapaino.
- Vuorela, Toivo 2019 [1960]: *Paha silmä suomalaisen perinteen valossa*. 2. painos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Wienker-Piepho, Sabine 2004: Kansantarinat ja folklöre fantasian maaperänä. Teoksessa Kristian Blomberg & Irma Hirsjärvi & Urpo Kovala (toim.) *Fantasian monet maailmat*. Helsinki: BTJ Kirjastopalvelu. 32–55.

Pakanuus ja noituus vetonauloina

Uushenkistä yhteisöllisyyttä Pakanallisilla syysmessuilla

Mila Santala

 <http://orcid.org/0009-0001-8578-7943>

Katriina Marjamäki

Suomessa järjestetään lukuisia tapahtumia, joita yhdistää uushenkisyyden teema. Hengen ja tiedon messuja on järjestetty jo lähes 40 vuoden ajan, ja ne ovat näin pisimpään toiminut ja myös kävijämäärältään suurimpia uushenkisiä messutapahtumia maassamme (Mikkola 2022, 290). Tällaiset messutapahtumat ovat lisääntyneet Suomessa, mikä kertoo siitä, että kiinnostus uushenkisyyteen ei ole ainakaan vähenemässä, sekä siitä, että ihmiset haluavat käydä tapahtumissa, joissa kokevat yhteisöllisyyden tunnetta. Valitsimme tutkimuskohteeksemme Pakanalliset syysmessut, koska niillä ei ole aiemmin tehty vastaavanlaista havainnointia, vaikka ne ovat suomalaisen magiakentän aktiivinen toimija. Lisäksi jo messujen nimessä mainittu sana *pakana* asemoi messut nimenomaan suomalaisen uushenkisyyden piiriin.

Pakanallisia syysmessuja on järjestetty vuodesta 2016. Messujen järjestäjänä toimii Sysimaa-niminen, vuonna 2014 perustettu osuuskunta, jonka päätoimialana ovat luontaistuotteet. Pakanallisten syysmessujen ideana on jakaa tietoa kansanperinteestä, pakanallisuudesta ja luonnonuskonnosta erilaisten luentojen, työpajojen ja näytteilleasettajien avulla. Toteutimme tutkimuksemme vuoden 2022 messuilla, joiden teema-

na oli Pohjolan kansanperinne ja mytologia. Vuoden 2023 messujen jälkeen tapahtuman Instagram-tilillä ilmoitettiin, että vuodesta 2024 lähtien messut muuttuvat pakanafestareiksi.

Ihmiset tuntuvat kaipaavan yhä tänäkin päivänä maagisuutta elämäänsä ainakin sen perusteella, että erilaiset maagiseen toimintaan assosioidut elementit ovat hyvin näkyvästi esillä ihmisten arkielämässä. Tarotkortit, parantavat loitsut ja noituus saavuttavat ihmiset paremmin kuin koskaan aikaisemmin erilaisten somealustojen, kuten Instagramin ja TikTokin, avulla. Sosiaalinen media on kuitenkin nopea media – se esittelee asiat hyvin lyhyesti ilman paneutumista eikä välttämättä tarjoile lisäinformaatiota sitä kaipaaville. Tarkempi perehtyminen jää henkilön itsensä harteille, ja tästä syystä erilaiset messut ovat kätevä tapa tutustua tällaisiin teemoihin.

Tässä luvussa näemme magian moniulotteisena toimintana, joka näkyy yleisesti ihmisten mielenkiinnossa esimerkiksi pakanuutta ja uushenkisyyttä kohtaan, riippumatta siitä, onko henkilöllä varsinaista halua vaikuttaa ympäröivään todellisuuteensa esimerkiksi erilaisten riittien avulla. Olemme kiinnostuneita selvittämään, mitä ihmiset saavat tällaisilta messuilta: onko kyse siitä, että he haluavat paneutua syvällisemmin magiaan ja harjoittaa henkistä etsijyyttään esimerkiksi luentojen ja työopajojen avulla, vai haluavatko he ilmaista identiteettiään esimerkiksi visuaalisuuden kautta yhteisöllisessä ympäristössä tai vain ostaa messujen tuotteita, joiden avulla he voivat kotona toteuttaa etsijyyttään ja identiteettiään messujen jälkeenkin? Tavoitteenamme on havainnoinnin ja haastattelujen avulla saada käsitys siitä, mikä ihmiset tuo tällaisille messuille.

Tutkimuksen toteuttamisesta

Toteutimme Pakanallisten syysmessujen tutkimuksemme etnografisesti eli havainnoinnin ja haastattelujen avulla. Havainnoimme myös Instagramissa, missä identiteetin rakentaminen on erityisen näkyvää. Messuilla paikan päällä havainnoimalla saimme yleiskuvaa messujen luonteesta ja kontekstitytöjä haastatteluille. Haastattelut toteutettiin

messuilla, jolloin haastateltavien tavoittaminen oli helpompaa. Haastatelimme kolmea osallistujaa, joihin viittaamme jäljempänä nimityksillä haastateltava nro 1, haastateltava nro 2 ja haastateltava nro 3. Valitsimme haastateltavat satunnaisesti. Valinnassa esimerkiksi sukupuolella tai iällä ei ollut merkitystä. Haastatteluja varten suunnittelimme suuntaa antavia kysymyksiä, mutta halusimme myös antaa haastatteluille tilaa muotoutua haastattelun aikana sen mukaan, mitä haastateltavat itse kertoivat. Esimerkiksi tarkentavat kysymykset vaihtelivat haastattelijan mukaan. Tutkimuksellisena viitekehyksenämme toimii etsijyyden käsite, ja näkökulmiamme ovat toimijuus ja yhteisöllisyys. Pakanalliset syysmessut tarjoaa uushenkisyydestä kiinnostuneelle etsijälle paljon erityisesti pakanuuteen, noituuteen ja maagisuuteen liittyviä elementtejä.

Sarah Pinkin (2007) tavoin ymmärrämme etnografian metodologiana, jonka avulla lähestymme kulttuurin kokemista, tulkitsemista ja representointia. Tätä kulttuuria määrittelevät erilaiset teoreettiset perusoletukset ja tieteenalakohtaiset tavoitteet sekä tarkoitukset. Kyseessä ei ole vain aineiston keräämisen metodologia, vaikka messuilla toimimmekin etnografisesti, vaan prosessi, jossa tuotetaan ja representoidaan tietoa kulttuurista, yhteiskunnasta ja yksilöistä, jota sitten peilataan tutkimuksen tekijöiden omiin kokemuksiin. Tarkoituksena ei ole tuottaa objektiivista tietoa messukävijöiden todellisuudesta, vaan subjektiivista kokemusta tästä todellisuudesta, huomioiden tiedon tuottamisen kontekstit. (Ks. Pink 2007, 22.)

Aineistomme sisältää arkaluontoista tietoa, sillä käsittelemme erityisiä henkilötietoryhmiä. Erityisiin henkilötietoryhmiin lasketaan tietosuojalain mukaan esimerkiksi tieto henkilön uskonnosta ja filosofisesta vakaumuksesta (Tietosuojafi). Siksi tutkimusta on tärkeää tehdä eettisesti ja läpinäkyvästi, jotta haastateltavien perusoikeuksia ei rikota. Eettistä tutkimusta voi tehdä kiinnittämällä huomiota aineistohallintaan, minimoimalla tutkimuksesta henkilötietoja ja varmistamalla haastateltavan suostumus aineiston käyttöön. Pyysimme kaikilta haastateltavilta suostumuksen ennen haastattelua ja kerroimme, mihin haastatteluaineistoa käytetään ja miten sitä käsittelemme.

Kiinnitimme huomiota aineistohallinnallisiin seikkoihin eli pidimme huolta, että haastatteluaineistoa säilytettiin ja käsiteltiin tietoturvalisesti. Aineiston käytön loputtua eli tämän luvun valmistuttua tuhosimme sen pysyvästi.

Tervetuloa Pakanallisille syysmessuille

Lokakuussa 2022 Pakanalliset syysmessut järjestetään hotellissa, joka on koristeltu erilaisilla luonnonmateriaaleilla, kuten lehdillä, sammaleella ja puun oksilla. Animistinen ote näkyy vahvasti kaikkialla, minne katsoo, ja käytävälle ja eri huoneisiin on aseteltu mattoja ja seinille kangaita. Ne pehmentävät paikan hotellimaista tunnelmaa. Ilmassa leijuu



Kuva 1. Mikä alttari kutsuu sinua. Hotelli Rantapuisto, Helsinki, 22.10.2022. Kuva: Katriina Marjamäki.

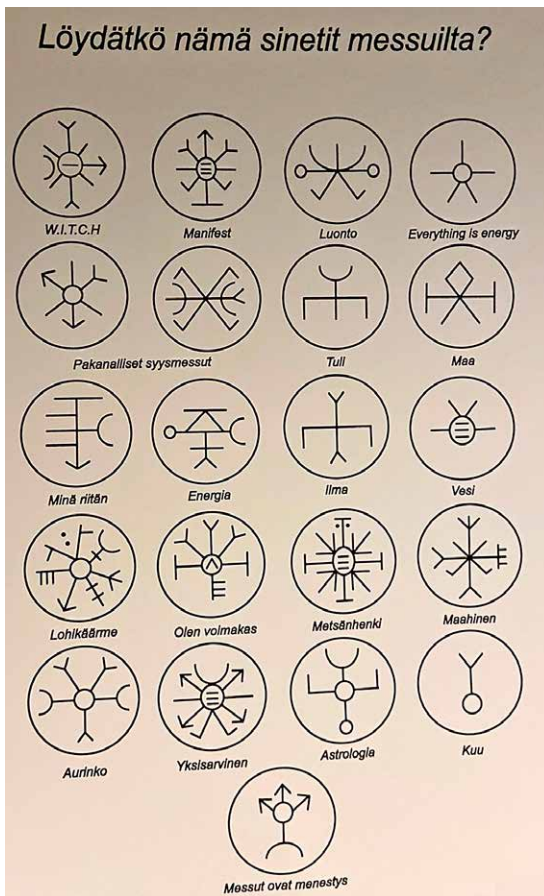
monenlaisia tuoksujä, kuten makea hunaja ja koivu, ja eräs myyntipöytä tarjoileekin muun muassa salviasta valmistettuja suitsukenippuja sekä pienissä kangaspusseissa mausteita ja yrtejä erilaisiin loitsintatarkoituksiin. Moni paikallaolija on pukeutunut teemaan sopivalla tavalla, ja vastaan kävelee eteerisesti vihreään mekkoon ja haltijan suippokorviin sonnustautunut messukävijä. Messut ovatkin samalla eräänlainen cosplay-tapahtuma, ja siksi moni on pukeutunut tavalla, joka ilmentää hänen omaa mielikuvaansa pakanuudesta. Hyvin moni on valinnut haltijan asukokonaisuuden. Monelle haltija saattaakin olla se tutuin mytologinen hahmo, jonka ympärille on luontevaa lähteä rakentamaan omaa cosplay-asua. Havaittavissa on myös paljon asukokonaisuuksia, joiden perustana on pelkistetty kaapu tai viitta, joka on koristeltu esimerkiksi erilaisilla koruilla, linnun sulilla ja soljilla.

Myyntipöytien takanakin moni on innostunut pukeutumaan – jos ei varsinaisesti joksikin tunnistettavaksi myyttiseksi hahmoksi, niin ainakin siten, että vaikutteita on selkeästi haettu luonnosta ja muinaisesta tarustosta. Kymmenet erilaiset myyntipöydät on sijoitettu ympäri hotellia käytäville ja erikokoisiin huoneisiin. Niissä myydään erilaisia magiavälineitä, kuten kristalleja ja öljyjä, tarotkortteja, unisieppareita ja myös teemaan sopivia koruja ja vaatteita. Toki osalle messukävijöistä nämä saattavat toimia vain koriste-esineinä, mutta sellaiselle, joka etsii välineistöä voidakseen aktiivisesti harjoittaa maagista toimintaa, on messuilla hyvä tarjonta. Esimerkiksi tarotkortteja käytetään ennustamiseen ja kristalleja erilaisten energioiden manipuloimiseen. Messuilta voi löytää myös eläinten luista (”entinen kissa”, ”entinen orava”, ”entinen mäyrä”) jauhettua luutomua. Myös kirjallisuutta on tarjolla laidasta laitaan, sekä kevyempää teemaan liittyvää luettavaa että myös tieteellisempiä julkaisuja.

Koko paikka on täynnä erilaisia symboleita, ja niiden osalta messukävijää myös aktivoidaan. Esimerkiksi erällä seinällä on juliste erilaisista sineteistä, jotka symboloivat muun muassa eri ilmansuuntia ja aurinkomerkkejä. Esimerkiksi *Mustassa Raamatussa* (jonka ajatellaan käsittävän kanonisoidusta Raamatusta pois jätetyt kuudennen ja seitsemännän Mooseksen kirjan ja näin ollen maagisia loitsuja, ks. Branderin luku tässä teoksessa) puhutaan sineteistä muun muassa silloin,

kun annetaan kuvallisia ohjeita maagisten rituaalien suorittamiseksi. Jää messukävijän oman harkinnan varaan, miten hän haluaa ajatella näiden sinettien toimivan.

Julisteessa kehoitetaan messuvierasta etsimään kaikki julisteessa mainitut sinetit. Eräästä huoneesta löytyy myös kauniisti koristeltuja alttareita ja kehoitus pohtia: ”Mikä alttari kutsuu sinua.” Messuilla on mahdollista myös ottaa pakanateemainen tatuointi tai osallistua erilaisiin työpajoihin. Messut aktivoivat esteettisyydellään aisteja, tarjoten materiaalia myös syvempään ajatustyöhön; kukin messukävijä voi löytää omia, henkilökohtaisia merkityksiä kaikesta ympärillään olevasta.



Kuva 2. Sinetti. Hotelli Rantapuisto, Helsinki, 22.10.2022. Kuva: Mila Santala.

Toimijuus Pakanallisilla syysmessuilla

Toimijuus on tutkimuksessamme keskeinen käsite, sillä tapahtumissa käyvät henkilöt merkityksellistävät niitä osallistumalla niihin omista, henkilökohtaisista näkökulmistaan (Santala 2017, 1, 6). Etenkin haastattelut osoittivat meille, miten erilaisia näkökulmia ja identiteettejä messuilla on. Se, mikä motivoi ihmistä osallistumaan messuille, on yksilöllistä. Ei voida siis sanoa, että kaikki olivat messuilla samasta syystä tai kuuluisivat johonkin yhteen henkiseen ryhmään.

Toimijuuden on nähty koostuvan siitä, kuinka ihminen on tietoinen omasta kyvystään hallita elämäänsä, muokata kokemuksiaan ja vaikuttaa oman elämänsä kulkuun (Mahlamäki & Utriainen 2019, 20). Toimijuuden kautta rakennetaan yksilön identiteettiä, ja siihen vaikuttavat sosiaaliset suhteet sekä ympäristö. Yksilön toimijuus on kulttuurisesti ja sosiaalisesti muotoutunutta. Henkisyys, usko ja uskonto tuovat siihen uusia ulottuvuuksia. (Utriainen & Salmesvuori 2014, 182–183.) Osallistumalla messuille ihminen toteuttaa toimijuuttaan, esimerkiksi etsii välineitä hallita elämäänsä tai löytää keinoja ja tietoa oman henkisyytensä kehittämiseen.

Magialla voi pyrkiä vaikuttamaan maailmaan ja saamaan asioihin muutosta, erityisesti erilaisten rituaalien ja seremonioiden avulla. Se, millaista magiaa yksilö haluaa harjoittaa, riippuu paljon hänen henkilökohtaisista tavoitteistaan ja siitä, mikä on hänen maagisen toimintansa päämääränä. Tästä syystä onkin tärkeä tutustua moniin erilaisiin maagisiin perinteisiin ja tapoihin, mikä Pakanallisilla syysmessuilla onkin mahdollista laajan tarjonnan ansiosta.

Esoteeristen naisten lumottua toimijuutta tarkastelleet Tiina Mahlamäki ja Terhi Utriainen kirjoittavat siitä, kuinka toimijuuteen voivat vaikuttaa ihmisten ja rakenteiden lisäksi myös esimerkiksi luonnon-elementit, artefaktit, jumaluudet ja henget. Lumotun toimijuuden he määrittelevät jaetuksi toimijuudeksi ei-empiiristen voimien kanssa. (Mahlamäki & Utriainen 2019, 20–21.) Pakanallisilla syysmessuilla lumottu toimijuus näkyi esimerkiksi työpajoissa. Yhdessä työpajassa pystyi opettelemaan kommunikoimista henkimaailman kanssa, toisessa keräämään elementeistä voimaa seremoniallisen työpajan avulla ja

kolmannessa rumpumeditoimaan menneen elämänsä kanssa. Näissä kaikissa toimijuutta ulotettiin itsen ulkopuolelle. Henkimaailman kanssa kommunikointi esimerkiksi tekee edesmenneestä rakkaasta taas toimijan tässä maallisessa maailmassa ja suhteessa itseen.

Samat ominaisuudet, jotka rakentavat ihmisten toimijuutta, ovat tärkeitä myös henkisyudessa, magiassa ja uskonnollisuudessa. Tämä näkyy etenkin niissä toiminnoissa, jotka tähtäävät muutokseen ja kehitykseen. (Utriainen & Salmesvuori 2014, 182.) Usko, magia ja toimijuus ovat monilla tasoilla yhteydessä toisiinsa. Esimerkiksi monille naisille usko toimii tärkeänä tekijänä autonomian, tasa-arvon, auktoriteetin ja identiteetin tavoittelussa. (Utriainen & Salmesvuori 2014, 13.) Perinteisessä kristinuskossa naisen asema on ollut rajatumpaa, esimerkiksi papiksi ryhtyminen on ollut vaikeaa, ellei mahdotonta. Historiallisesti yksi naisten harvoista keinoista toteuttaa uskonnollisuuttaan on ollut ryhtyä nunnaksi. Toisaalta taas jotkin maagiset roolit, kuten meedioina toimiminen, ovat olleet voimaannuttava kanava naistenkin toimia uskonnollisessa asemassa ja roolissa. Aiemmin misogynistisenä käsitteenä käytetty sana *noita* on henkisissä piireissä otettu takaisin ja käännetty voimaannuttavaksi identiteettiä kuvaavaksi sanaksi (käsitteen historiasta esim. Hanegraaff 2002). Noidan käsitteeseen liittyy kuitenkin yhä tietynlaisia varauksia, mikä käy ilmi ensimmäisestä haastattelustamme. Haastateltava nro 1 kertoo, että muille puhuttaessa hän kertoo identifioituvansa pakanaksi mutta ystävien kesken hän nimittää itseään noidaksi. Tästä voi tulkita, että uushenkisten piirien ulkopuolella noita on yhä latautunut käsite.

Pakanuus näyttäytyy Suomessa todella monimuotoisena, eikä siitä, mitä se pitää sisällään, ole olemassa yhtä oikeaa määritelmää. Ainoa kaikkia pakanaksi itsensä identifioivia yhdistävä tekijä on luontoyhteyden korostaminen. Erityisen hankalaksi pakanan määritelmän tekee se, että pakanuudessa korostetaan yksilökeskeisyyttä ja oman polun luomista, mikä tarkoittaa sitä, että pakanuus voi näyttäytyä hyvinkin erilaisena eri ihmisille. Pakanuuteen ei yleensä liitetä esimerkiksi mitään kaikille pakanoille yhteistä pyhää tekstikokoelmaa tai mestaria, vaikka joillekuille yhteisöllisyys ja toisilta saadut vinkit ja ohjeet voivat toki olla merkittävässäkin asemassa. (Lassander 2017, 205.)

Tutkimuksessa tätä hyvin laajaa ja vaikeasti määriteltävää maailman-kuvatyyppiä on lähestytty yleensä jakamalla suomalainen nykyaikainen pakanuus kahteen eri ryhmään. Ensimmäiseen ryhmään kuuluvat ot-tavat vaikutteita enimmäkseen Suomen ulkopuolella muodostuneista pakanallisista perinteistä, ja jälkimmäisessä ryhmässä keskiössä on suomalainen kansanperinne (Hjelm 2016, 360–361). Suomalainen pa-kanakenttä on kuitenkin hyvin eklektinen, ja tämä näkyy Pakanallisilla syysmessuilla siten, että erilaiset perinteet sekoittuvat keskenään niin, että on vaikeaa (ja myös ehkä tarpeetonta) tarkalleen erottaa, mistä pe-rinteestä mikäkin myyntikoju tai oheistoiminta on alun perin saanut inspiraationsa.

Uushenkisydessä yhteisön asettamat hierarkiat eivät aina näy yhtä vahvasti kuin virallisissa uskonnoissa. Nainen voi toimia esimerkiksi liikkeen tai yhteisön johtohahmona, kuten on toiminut messuillakin läsnä ollut Chrysalis-temppelin perustaja, okkultisti ja noituuden har-rastaja Luminaari Blackthorn. Chrysalis-temppeli on esoteerinen ja ok-kultistinen salaseura, jonka jäsenet harjoittavat itsensä kehittämistä ja todellisuusmuokkausta (ks. Temple of Chrysalis 2023). Magia tarjoaa institutionalisoidusta uskonnosta poikkeavan, vapaamman muodon to-teuttaa toimijuutta. Uushenkisydessä jopa kannustetaan itsensä tutki-miseen ja oman toimijuuden ja jopa sukupuolen ja sen roolien omaan määrittelemiseen (Sointu & Woodhead 2008, 260–261; Stark 2009, 33). Uushenkisydessä ei ole tavatonta, että yksilö ei liity koskaan osaksi mitään tiettyä ryhmää vaan toimii niin kutsuttuna henkisenä etsijänä ja liikkuu erilaisten ryhmien ja yhteisöjen välillä.

Kokemus messukävijän näkökulmasta – henkistä etsintää vai hengailua muuten vain?

Uushenkisydessä korostetaan yksilöpainotteista henkistä kasvua. Kä-sitteenä se on laaja, ja rinnakkaiskäsitteitä on paljon. Uushenkisyys-käsitteen alle mahtuu monia erilaisia modernille ajalle tyypillisiä usko-muksia, joita kaikkia kuitenkin yhdistää yksilökeskeisyys (Sohlberg & Kokkinen 2020, 275). Myös uushenkisyyttä harjoittavalle yksilölle itsel-

leen voi tuottaa vaikeuksia määritellä omaa uskonnollisuuttaan, mikä on johtanut siihen, että esimerkiksi tilastoissa uushenkisyys ei välttämättä nouse esiin. Tästä syystä onkin tärkeä löytää uudenlaisia lähestymistapoja tutkia uushenkisyyttä, ja toteuttamamme etnografinen työskentely on yksi sellainen (ks. Opas & Mahlamäki 2022, 13). Koska uushenkisyydellä ei ole mitään keskusorganisaatiota, ovat erilaiset tapahtumat, kuten messut, sellaisia paikkoja, joissa uushenkisyydestä kiinnostuneet kohtaavat ja kenties jakavat kokemuksiaan (Sohlberg & Kokkinen 2020, 274 ja 276). Uushenkisyydessä perinteiseksi mielletyt rituaalit jäävät usein henkilökohtaisten, toiminnallisten ja luovuudella rakennettujen uusien rituaalien varjoon (ks. Opas & Mahlamäki 2022, 13); aineksia näihin voi etsiä vaikkapa juuri messuilta.

Etsijä on alun perin uskontososiologi Colin Campbellin muotoilema analyyttinen tutkimustyökalu, jolla viitataan modernille ja sen jälkeisen ajan uskonnollisuudelle tyypilliseen toimintamalliin, jossa korostetaan omakohtaista ja individuaalista etsimistöimintaa. Tällöin oma itse nostetaan myös oman henkisen tiedon epistemologiseksi kivijalaksi, eli etsijä siis itse määrittelee tiedon luotettavuutta omien kokemustensa kautta ja sen perusteella koostaa juuri omalle itselleen sopivaa uskonnollisuutta. Etsijä siis toimii oman henkisyytensä korkeimpana auktoriteettina, toisin kuin usein institutionaalisissa uskonnoissa. Näin on mahdollista rakentaa haluamistaan rakennuspalasista henkilökohtainen ja juuri itselle sopiva henkisyys. Etsijöille on tyypillistä niin kutsuttu vuorovaikutteinen ”shoppailu” kulttuurin eri kentillä. (Harmainen & Leskelä-Kärki 2021, 17.) Etsijä-käsitettä on kritisoitu sen epätarkkuudesta, ja Steven Sutcliffe onkin kehittänyt käsitettä tarkemmaksi yhdistämällä siihen Pierre Bourdieun habitus-käsitteen, jolla viitataan yksilön, tietynlaisessa sosiaalisen vuorovaikutuksen ja kulttuuristen resurssien konteksteissa tapahtuvaan, sosiaalisesti tuottamaan olemukseen ja rutiininomaiseen käyttäytymiseen. Näin etsijyys ei ole sidoksissa ainoastaan uskonnollisilla kentillä tapahtuvaan toimintaan, vaan se on enemmänkin eräänlainen identiteetti-projekti, joka mahdollistaa sen, että etsintää voi tapahtua myös monilla nyky-yhteiskunnan osa-alueilla, jotka eivät suoranaisesti liity uskonnollisuuteen. (Sutcliffe 2022, 65–67.)

Pakanallisilla syysmessuilla on mahdollista toteuttaa tällaista etsivää habitusta, sillä messut identifioituvat nimenomaan vaihtoehtouuskonnollisuuteen ja tarjoilevat paljon erilaista aineistoa, josta omaksua vaikutteita omaan etsijänpolkuun. Pakanalliset syysmessut ovat myös yksi esimerkki yhteisöllisestä ja myös kaupallisesta tapahtumasta, jossa etsijä saa toimia ryhmässä. Haastattelemamme messukävijät korostivat usein yhteisöllisyyden tunnetta. Esimerkiksi haastateltava nro 3 kuvailee seuraavasti:

[T]ällä hetkellä itekseni kuljen, mut sellainen wau et täällä on näin paljon ihmisiä että on ainakin jollain tavalla, ainakin kerran vuodessa näkee että kuinka paljon ihmisiä on et jotka ainakin jollain tavalla kuuluu kans siihen et miten usko.

Haastateltava on siis tullut messuille yksin, mutta hän arvostaa sitä, kuinka paljon samanhenkisiä ihmisiä on kokoontunut paikalle, ja kokee sen tärkeäksi osaksi omaa uskomuskenttäänsä.

Ensimmäinen haastateltava, nro 1, jonka valitsimme satunnaisesti messuvieraiden joukosta, puhuu mielellään siitä, miksi on messuille lähtenyt ja mitä messut merkitsevät juuri hänelle. Hän korostaa kirjojen tärkeyttä ja kertoo lukevansa mielellään erityisesti omakohtaisia tarinoita siitä, mitä magia on jollekulle antanut ja millaisia merkityksiä ihmiset antavat magialle. Haastateltava kertoo osallistuvansa tapahtuman ilta-bileisiin ja panostaneensa asuunsa, joka loistaa pimeässä. Päivän ohjelmaan osallistuminen kuulostaa hänen osaltaan rennolta ja vapaalta: tunnustellaan tunnelmaa ja jätetään tilaa suunnittelemattomuudelle:

Jos jotain luentoja ja työpajoja joihin *pakko mennä* niin menen – tulin vähän tälleen takki auki enkä ole suunnitellut oikein mitään.

Haastateltava nro 3 puolestaan kuvailee pakanallisuuden olevan hänelle elämäntapa ja osa hänen jokapäiväistä maailmankatsomustaan. Hän painottaa, että se näkyy siinä, mitä hän tekee ja miten hän on tässä maailmassa, eli se ulottuu hänen kaikille elämänalueilleen. Syy mes-



Kuva 3. Pieni tarot-korttipakka. Hotelli Rantapuisto, Helsinki, 22.10.2022. Kuva: Mila Santala.

suille osallistumiseen on erityisesti tiedon kerääminen, ja haastateltava kertoo olevansa kiinnostunut etenkin messujen kirjavalikoimasta.

Syitä messuilla käymiseen oli kuitenkin monia, eivätkä kaikki haastattelemamme ihmiset korostaneet suoraan henkisyyttä tärkeimpänä syynään. Yksi haastateltavista, nro 2, oli esimerkiksi avustamassa myyntitoissa. Hän kuitenkin lisää, että todennäköisesti hän olisi tullut muutenkin, sillä hänen mukaansa ”on sympaattista sekä seurata että mitä tällaiseen skeneen kuuluu ja sitten ostaa kirjoja tai muuta esineistöä – aika monta erilaista syytä olla täällä”. Hän kuvailee tapahtumassa vallitsevan ”kiva kanssaolemisen tunnelma”. Materiaalinen ja kaupallinen ulottuvuus on vastauksessa läsnä, ja se on yksi motivaattori messuille osallistumiseen. Itsensä henkinen toteuttaminen ei vastauksessa tule

ilmi, vaikka haastateltava kuvailee itseään myöhemmin kysyttäessä henkiseksi ihmiseksi.

Visuaalisuus messuilla

Uskonnollisuuteen on aina liittynyt vahvasti visuaalisuus. Sen tarkoituksena on viestiä ja edustaa yhteisöä ja yhteisön näkemystä totuudesta (Utriainen 2013, 148). Näkemystä uskonnon visuaalisuudesta voidaan soveltaa myös uskoon ja yksilöön, sillä ilman yhteisöäkin yksilöt saattavat haluta ilmaista omaa totuuttaan ja viestiä siitä, keitä he ovat. Visuaalisuuden avulla on mahdollista ilmaista omaa identiteettiään: kertoa toisille, mikä on tärkeää, ja hallita, miten muut itsen näkevät.

Kuvallisuus on tärkeää uskonnollisuudessa, sillä uskonto toimii visuaalisten, kielellisten ja mielellisten kuvien kautta. Kuvat ovat tärkeitä siksikin, että ne ovat osa sosiaalista ja kulttuurista todellisuutta. (Utriainen 2006, 25–26.) Kuvallisuus näkyy konkreettisesti messuilla esimerkiksi erilaisina seinävaatteina, julisteina, maalauksina ja postikortteina, joissa esitellään erilaisia henkisiä aiheita ja olentoja. Esimerkiksi mytologinen Lilith-hahmo on suosittu aihe postikorteissa, kristallit julisteissa ja noituuteen liitetyt eläimet, kuten mustat kissat, maalauksissa. Tarotkorteista tutut aiheet näkyvät niin vaatetuksessa kuin seinävaatteissa ja myytävissä julisteissakin. Tarotkortit itsessään ovat myös visuaalisia, ja myynnissä olevat kortit edustavat useaa eri taidetyyliä.

Sarah Pink osoittaa, kuinka kuvat ovat merkittävä osa etnografista työtä. Ne ovat kulttuurisia tekstejä, etnografisen tiedon representaatioita sekä kulttuurisen tuotannon, sosiaalisen kanssakäymisen ja yksilöllisen kokemuksen tiloja. Pink toteaa, että nykyaikaiset kulttuuritapahtumat ovat paikkoja, joissa visuaalisuutta tuotetaan, representoidaan ja muistetaan. Pinkin mukaan kuvat ovat kaikkialla, osana narratiiveja, elämäntapoja, identiteettejä, kulttuureita, totuutta, tilaa, yhteiskuntaa ja historiaa. (Pink 2007, 1–3 ja 21.)

Tarkastelemalla Instagram-palvelun aihetunnisteita #pakanalliset-syysmessut2022 ja #pakanallisesyysmessut on mahdollista pureutua vielä syvemmälle messujen visuaalisuuteen. Instagramiin on päivitetty

kuvia messuilta, etenkin siitä, mitä on ostettu, miten messuille on pu-
keuduttu ja miltä messuilla on näyttänyt.

Kuvia julkaistaan sosiaalisen median palveluissa, jotta joku näkisi ne.
Esimerkiksi messuista jaetuilla kuvilla voidaan haluta kommunikoida
muille, mitä asioita messuilla pitää tärkeinä, kiinnostavina tai kaunii-
na. Kuvien julkaisija välittää omaa identiteettiään toisille kuvapalvelun
avulla, ja usein tämä muuttuu vuorovaikutukseksi, kun joku kommentoi
kuvaa.

Yksilöt tuottavat kuvastoa, joka on syntynyt tietyissä visuaalisen kult-
tuurin malleissa. Pink kuitenkin korostaa, että kyse ei ole siitä, että yk-
silö toimii täysin kulttuurin sanelemien ehtojen alaisena. Tuottaessaan
kuvastoa yksilöt kyllä nojaavat heille ennalta tuttuihin visuaalisen kult-
tuurin malleihin ja kehyksiin, mutta he ammentavat myös henkilökohtai-
sesta kokemuksestaan. Tämä tehdään sosiaalisissa ja materiaalisissa
konteksteissa. (Pink 2007, 35–36.)

Messuilla oli mahdollista ottaa pakana-aiheinen walk-in-tatuointi. Ta-
tuoinnit ovat yksi tapa ilmaista omaa identiteettiään. Tatuoinnin pysy-
vyys iholla korostaa kuvan merkitystä kantajalleen. Tatuointeja otetaan
monista syistä, esimerkiksi halusta erottautua joukosta ja ilmaista omaa
identiteettiä tai henkilökohtaisista syistä, esimerkiksi kunnianosoitukse-
na menehtyneelle rakkaalle. Tatuointeja voidaan ottaa myös siksi, että
ne ovat visuaalisesti miellyttäviä ottajalleen. (Korhonen 2017, 26, 59 ja
96.) Messuilla tarjottuja tatuointiaihteita olivat esimerkiksi tähtikuviot
ja muut taivaankappaleet, riimut, kasvit ja eläimet sekä uskomukselliset
olennot, kuten haamut.

Se, mitä esimerkiksi tatuoinnilla halutaan viestittää, voi olla erilaista
riippuen siitä, kuka viestin tulkitsee. Joillekuille tatuointi voi olla merki
esimerkiksi fanituksesta, kun taas joku toinen voi tulkita tatuoinnin
epäsopivana häpäisynä. Esimerkiksi monia okkultismiin ja uushenkisiin
liikkeisiin liittyviä symboleita tulkitaan herkästi saatananpalvonnaksi,
vaikka symbolilla saattaa kantajalleen olla toinen merkitys. Kyse voi olla
kulttuurierosta tai ikäerosta, jolloin tulkinta identiteetistä muuttuu sen
mukaan, kuka tulkitsee.

Haastatteluissa suhtautuminen visuaalisuuteen tuli esiin, kun haas-
tateltavalta nro 2 kysyttiin, millaista yhteisöllisyyttä tai samanmielisyyttä

hän kokee messujen muiden kävijöiden suhteen – kokeeko hän olevansa ikään kuin kaltaistensa joukossa:

[N]o joo varsinkin tänä vuonna täällä on ollut sellainen aika kiva jotenkin, mun mielestä sellainen jossain määrin kaltaisten ihmisten kanssaolemisen tunnelma – toisin kuin vaikka Hengen ja tiedon messuilla, joissa välillä tulee käytyä, ni se on hyvin erilainen lähestymistapa henkisyteen ja tuntuu musta usein aika ahdistavaltakin. Mut ehkä täällä tuntuu pikemminkin siltä, että ollaan yhteisen harrasteen äärellä, onhan tällaiset messut aika lailla estetiikkaa ja et ihmisillä on mustat vaatteet ja et ollaan kiinnostuneita roolipeleistä et se on niinku, ehkä enemmän kuin markettitodellisuudessa – kyllä ja ei.

Estetiikan ja visuaalisuuden merkitystä messuilla havainnoi siis haastateltavammeikin. Hänen messukokemuksessaan yhteisöllisyys ei syntynyt henkisydestä vaan yhteisistä mielenkiinnon kohteista.

Pukeutuminen tärkeänä osana itseilmaisua

Identiteetti ei ole koskaan pysyvä, vaan se on jatkuvassa muutoksessa ja aina keskeneräinen. Puku on identiteetin visuaalinen metafora, kuten Terhi Utriainen esittää teoksessaan *Alaston ja puettu. Ruumiin ja uskonnon ääret*. Identiteetti tarvitsee toisia, ja heidän todistuksiaan. (Utriainen 2006, 12–19.)

Utriainen kirjoittaa siitä, miten ihmisen on löydettävä itselleen jokin toiseus, jota vasten hän voi hahmottaa omaa kuuluvuuttaan. Yksilöt, yhteisöt ja kulttuurit rakentavat ja ymmärtävät itseään visuaalisuuden avulla. Identiteetti on ristiriitainen, sillä toisaalta ollaan jotakin muuta kuin toiset mutta samaan aikaan ollaan silti olemassa vain suhteessa toisiin. (Utriainen 2009, 20 ja 59.) Messuilla haluttiin ehkäpä erottautua perinteisistä kirkkouskonnoista tai ateismista, mutta on myös mahdollista, että moni messujen osallistuja ei niinkään aktiivisesti erottautunut jostakin vaan etsi ryhmää, johon kuuluu; toimi etsijänä.

Joukosta erottautuminen voi olla yksilölle tärkeää, mutta haastatte-
luista käy ilmi, että yhteisö, joka hyväksyy yksilön identiteetin silloin kun
muut tahot sen hylkäävät, on tärkeä. Pakanalliset syysmessut tarjoavat
kävijöille miljöön, jossa he voivat ilmaista omaa identiteettiään ilman
pelkoa yhteisön torjunnasta. Esimerkiksi kolmas haastateltavamme ker-
toi, kuinka hän ilahtuu, kun on ajan saatossa huomannut, miten tietoi-
suus magiasta ja esoteerisesta henkisyydestä on lisääntynyt ja kuinka
esimerkiksi noidaksi identifioituvien määrä on lisääntynyt. Hän mainit-
see, että henkinen etsijyys näyttää kiinnostavan etenkin nuoria. Tästä
voi tulkita, että magian ja henkisyyden piirissä nuori voi vapaasti etsiä
itseään ja omaa polkuaan eikä ympäristö painosta sitoutumaan tiettyyn
yhteisön sanelemaan identiteettiin.

Instagramista voi nähdä, että messuille pukeutuminen ja meikkaa-
minen on ollut tärkeää. Laittautumiseen on selvästi käytetty aikaa, ja
asuista on päädytty jakamaan kuvia. Pukeutuminen ja meikkaaminen
on yksi tapa ilmaista itseään. Uskomme, että moni koki messut paikka-
na esitellä omaa tyyliään.

Tummat värit, etenkin musta, korostuivat messujen tyyleissä sekä
Instagramin että omien havaintojemme mukaan. Myös maanläheiset
värit ja luontoon liittyvät asut olivat suosittuja. Messuilla näkyi useita
haltijoiksi pukeutuneita. Yhteyttä luontoon ilmaistiin esimerkiksi kas-
veista tehdyllä seppelillä, luontoaiheisilla koruilla ja eläinten sarvilla.
Monet pukeutuivat myös historiasta inspiroituneesti, esimerkiksi kes-
kiaikaisiin asuihin. Noitiin yhdistettyä kuvastoa näkyi kävijöiden yllä
noidanhattujen muodossa. Materiaaleista nahka, huopa, turkis tai te-
koturkis sekä sametti näyttivät suosituilta. Messuilla myytiin vaatteita,
joita oltiin tehty luonnonmateriaaleista, esimerkiksi nahasta tai villasta
huovuttamalla. Kävijä pystyi ostamaan itselleen huovutetun noidanha-
tun tai nahkaisen naamarin. Pähineiden ja naamarien lisäksi messuilla
myytiin erilaisia t-paitoja. Monissa paidoissa oli populaarikulttuurin ku-
vastoa, esimerkiksi Stranger Things -scifi-tv-sarjasta tuttuja kuvia. Isossa
osassa t-paitoja kuvitus oli tarotkorttiaiheista. Myös goottityyliin yhdis-
tettjä aiheita, kuten luurankoja ja viikatemiehiä, näkyi painatuksissa.

Pukeutumisella saatetaan haluta herättää tietynlaisia mielikuvia it-
sestä ja viestiä toisille siitä, kuka on ja millainen haluaa olla. Utriainen

määrittelee puvun ruumiin peitteeksi, mutta myös paljastajaksi (Utriainen 2006, 29). Sen lisäksi, että pukeutumisella viestitetään, kuka on, voi sen avulla myös peittää ja salata. Okkultismiin yhdistetään usein mystisyys, ja mielikuvaa jostakin salaisesta ilmaistaan esimerkiksi kaapujen ja viittojen avulla. Tällöin kätketään yhdenlainen identiteetti ja viestitään toisenlaista. Myös messuilla näkyi valtava määrä kaapuja ja viittoja. Messujen sisälläkin haluttiin erottautua joukosta, ja esimerkiksi tiettyyn seuraan tai liikkeeseen kuulumista ja muista kävijöistä erottautumista tehtiin kaapujen avulla. Uskonnon tai henkisyyden säätelemä puvustus onkin yleistä (Utriainen 2006, 32).

Puku voi toimia myös suojana. Musta liitetään usein noituuteen, ja esimerkiksi wiccalaisessa perinteessä musta nähdään suojaavana värinä. Shamaanin puku suojaa tietäjää vihollisen voimilta. Puku voi myös toimia rajana maallisen ja tuonpuoleisen välillä. Puvut ja vaatteet ulottavat ihmisen ulkopuolelle kohti toisia, toisia maailmoja ja luontoa. Utraisen mukaan puku voi toimia myös ikään kuin maagisena amulettina, jolloin se vetää puoleensa toivottuja voimia. (Utriainen 2006, 29–30, 41 ja 45.) Messuilla esimerkiksi kivien ja kristallien käyttö koruina näkyi olevan yleistä, ja varmastikin ainakin osa käytti kiviä muutenkin kuin esteettisistä syistä, esimerkiksi suojaamaan. Suojautuminen tuli esiin myös haastatteluissa, kun haastateltava nro 1 kuvaili suojautuvansa sosiaalisesti hermostuttavissa tilanteissa chakraansa vaikuttavan ruusuhajusteen avulla. Tulkitsemme, että haastateltava ikään kuin pukee päälleen kuvitteellisen suoja-uvun, sillä hajuste auttaa häntä saamaan itsevarmuutta ja suoriutumaan sosiaalisesti jännittävistä tilanteista.

Näemme pukeutumisen toimijuutena. Se voi olla sosiaalista, poliittista tai ontologista toimintaa (ks. Utriainen 2006, 42). Pukeutuminen ja alastomuus mielletään joskus siveyden ja epäsiveyden kautta. Messuilla alastomuutta ei näkynyt ihmisten joukossa, mutta vastakkainasettelu tuli esiin messujen esinekuvastossa. Suosittu kuvastoaihe oli esimerkiksi Lilith, Jumalan luoma ensimmäinen nainen, joka on demoni ja seksuaalisesti vapautunut eli kristinuskon dogmien mukaan vaarallinen. Lilith esitettiinkin julisteissa, postikorteissa ja muussa taiteessa alastomana. Alastomuus yhdistetään herkästi seksuaalisuuteen. Onkin

kiinnostavaa pohtia, miksi Lilith oli löytänyt tiensä huomattavan monen näytteilleasettajan myyntipöytään. Miksi oli ajateltu, että juuri Lilith-tee-maiset asiat kiinnostaisivat messukävijöitä?

Kyse saattaa olla juuri erottautumisesta ja selkeän rajanvedon tekemisestä kristinuskon ja pakanuuden välillä. Lilithiin samastutaan, sillä hän rikkoo kristinuskon dogmeja ja toteuttaa halujaan vapaasti. Kristin-usko nähdäänkin usein rajoittavana ja henkisyiden vastaparina, vaikka usein kristinuskon piirteet ja henkisyys mahtuvat samaan identiteettiin ja kristinuskon vaikutus myös uushenkisyyteen on merkittävä. Moderni riisuminen voi Utriaisien mukaan olla vapauttavaa ja nautinnollista (Utraiainen 2006, 199).

Kaupallinen materiaalisuus osana henkistä polkua

Instagramissa tapahtuman aiheutunnisteella löytyy myös muutamien myyntipisteiden mainoksia ja esittelyjä niillä myytävistä tuotteista. Osa kävijöistä esittelee ostoksiaan. Tuotteiden joukosta löytyy yrtejä, suitsukkeita, loitsukeynttilöitä, kiviä ja koruja. Useammalla myyntipisteellä myytiin myös kuukalentereita. Piirroksia, maalauksia ja muuta taidetta myytiin messuilla paljon. Aiheena olivat erilaiset myyttiset hahmot, usein naispuoliset, tai luonnonaiheet, kuten erilaiset eläimet ja kasvit.

Kirjat ja korut ovat yleisiä tuotteita useilla messuilla, aiheumat vain vaihtuvat. Ensimmäinen haastateltavamme, haastateltava nro 1, mainitsi yhdeksi messuille tulonsa syyksi mahdollisuuden kartuttaa kristallikokoelmaansa. Kristalleja ja erilaisia parantavia kiviä myytiin messuilla runsaasti. Toinen suosittu myytävä tuote olivat erilaiset tarotkorttipakat. Haastateltava nro 1 kertoi haastattelussaan, kuinka hän lapsena sai ensimmäisen pakkansa. Tästä tulkitsemme, että henkisyiden kaupallisuuden ja kulutuskulttuuriin liittyvällä materiaalisella ulottuvuudella on ollut suuri merkitys haastateltavan henkisen polun muodostumisessa ja hänen kiinnostuksessaan esoteriaan.

Pakanamessuilta löytyi kuitenkin myös tuotteita, joihin ei muilla messuilla herkästi törmää. Etenkin tuotteissa käytetyt materiaalit erot-

tivat tapahtuman monet tuotteet toisten messujen tarjonnasta. Tarjolla oli nahasta tehtyjä erilaisia naamioita sekä eläinten luista ja esimerkiksi kanan jaloista tehtyjä koruja ja taidetta.

Maaailman fyysinen materiaalisuus tuli esiin haastatteluissa myös erilaisessa kontekstissa, vastakohtana hengelle. Kysyessämme haastateltavalta nro 2, idenfioituuko hän henkiseksi ihmiseksi, hän vastasi näin:

[K]yllä mä voisin niin sanoa, ainakin tää materiaallinen ulottuvuus on mulle tosi vaikea ja haastava – silleen et jos ajattelee et materia ja henki on ehkä saman asian eri puolet tai vastakohtat tai miten sen haluaa sanoa niin jo sikäli mä olen enemmän henkeen päin kallellaan.



Kuva 4. Luita. Hotelli Ranta-puisto, Helsinki, 22.10.2022. Kuva: Katriina Marjamäki.

Kulutuskulttuuriin kytkeytyvää kaupallista materiaalisuutta kritisoidaan, ja se assosioituu helposti epäaitoon, kertakäyttöiseen ja epäpuhtaaseen, ikään kuin luonnon, puhtauden, aitouden ja henkisyysen vastakohtaksi. Tämä saattaa johtua siitä, että henkisyys kuvastoon yhdistetään perinteisesti askeettinen elämäntapa, jossa painopiste on pohdiskelussa ja meditaatioperinteessä. Askeettisuus assosioidaan yleensä turhasta ja ylimääräisestä riisuutumiseen. Esimerkiksi kristinuskossa ja buddhalaisuudessa munkkien vetäytymistä askeettiseen elämäntapaan on pidetty epäitsekkyyden ja aidon henkisen omistautumisen merkinä. Magiasta ja henkisyysestä kiinnostuneet ovat usein kiinnostuneet myös entisaikojen luonnonuskonnoista; tavasta, jolla elettiin, ennen kuin teollinen vallankumous toi mukanaan henkisiä arvoja rapauttavan kulutuskulttuurin. Kulutus yhdistetään yleisesti ilmastomuutokseen, ja luontoa tuhoava kaupallinen kulutuskulttuuri nähdään täten uhkana luonnolle ja omille arvoille. Haastatteluissa kaupallisesta materiaalisuudesta, etenkin osana messuja, puhuttiin silti lähinnä positiiviseen sävyyn. Nykyaikana henkisyys liittyvä kaupallinen materiaalisuus on helpommin hyväksyttävissä, sillä henkiseen kuvastoon liittyvän tavaran myynti on yleistynyt.

Pakanallisten syysmessujen satoa

Tässä luvussa olemme tarkastelleet sitä, miksi Pakanallisille syysmessuille osallistutaan. Saimme huomata, että messut kokoavat yhteen monipuolisesti henkisesti kiinnostuneita, joista suurin osa näytti olevan henkisiä etsijöitä. Messut tarjosivat heille välineitä ja ympäristön toteuttaa etsijyyttä. Materiaalisuus ja visuaalisuus nousivat tutkimuksen edetessä keskeisiksi teemoiksi sekä haastatteluissa että myös havainnoinnin perusteella.

On selvää, että kaupallinen materiaalisuus ja kuluttaminen ovat yksi osa kävijöiden maagista toimijuutta, vaikka kulutusta myös kritisoitiin. Kävijät suojautuivat pahoilta energioilta esimerkiksi suojaavien kivien ja kristallien avulla, rohkaistuivat kukkatippojen voimalla, ilmaisivat

itseään korujen kautta ja tulkitsivat itseään sekä ympäröivää maailmaa tarotkortein.

Pakanalliset syysmessut tarjoavat messukävijälle paljon sisältöä, josta henkinen etsijä voi halutessaan poimia itselleen mieluisia asioita. Samalla messut tuovat yhteen sellaiset ihmiset, jotka ovat kiinnostuneita samoista teemoista. Messukävijät voidaankin nähdä nykypäivän uskonnollisuuden kentällä itsenäisinä etsijöinä, jotka kuitenkin kaipaavat yhteisöllisyyden tunnetta. Moni messuille osallistunut myös osoitti kiinnostuksensa messuteemaa kohtaan pukeutumisellaan. Messut toimivat tilana, jossa kävijät pystyivät viestimään pukeutumisellaan omasta identiteetistään.

Yhteisöllisyys tuli esiin niin tapahtuman iltabileissa ja työpajoissa kuin käytävillä ja myyntipöytien luona käydyissä keskusteluissakin. Tiedon jakaminen tuli esiin messujen luennoilla, jotka käsittelivät laajasti henkisyyden ja pakanuuden eri aiheita, esimerkiksi wiccalaisuutta, kivien parantavaa voimaa ja kulttuurista omimista eklektisissä maailmankatsomuksissa. Luentojen ohessa ja jälkeen aiheesta kiinnostuneet kävivät keskusteluja, jotka nekin todennäköisesti lisäsivät yhteisöllisyyden tunnetta. Tiedon jakaminen tuli esiin myös materiaalisuuden kautta, sillä messuilla myytiin runsaasti henkisyyteen liittyvää kirjallisuutta. Materiaalisuus näkyi messuilla lukuisina myyntipöytinä, joissa myytiin henkisyyteen ja myös populaarikulttuuriin liittyviä tuotteita. Etenkin tarotkorttipakkoja, taidetta, koruja ja parantavia kiviä oli paljon. Toiminnallisuus näyttäytyi esimerkiksi työpajoissa, joita järjestettiin osana messuja. Työpajoissa pääsi kokeilemaan esimerkiksi mustaa joo-gaa, maistelemaan teetä, tekemään kalevalaisia runoja ja osallistumaan rumpumeditaatioihin. Omaa toimijuuttaan pääsi täten toteuttamaan itselleen sopivissa työpajoissa.

Kirjallisuus

Hanegraaff, Wouter J. 2002: From the Devil's Gateway to the Goddess Within. The Image of the Witch in Neopaganism. Teoksessa Ria Kloppenborg & Wouter J. Hanegraaff (toim.) *Female Stereotypes in Religious Traditions*. Leiden: Brill. 295–312.

- Harmainen, Antti & Leskelä-Kärki, Maarit 2021: *Uuden etsijät. Salatieteiden ja okkultismin suomalainen kulttuurihistoria 1880–1930*. Helsinki: Teos.
- Hjelm, Titus 2016: Paganism in Finland. Teoksessa Henrik Bogdan & Olav Hammer (toim.) *Western Esotericism in Scandinavia*. Leiden: Brill. 360–366.
- Korhonen, Johanna 2017: *Ihoon ankkuroitu identiteetti. Henkilökohtaisesti merkityksellisten tatuointien hyödyntäminen yksilöiden identiteettityössä*. Pro gradu -tutkielma. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Lassander, Mika 2017: Pakanuus nykypäivän Suomessa. Teoksessa Ruth Illman & Kimmo Ketola & Riitta Latvio & Jussi Sohlberg (toim.) *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 202–212. <https://evl.fi/documents/1327140/45386794/Ktk+++Monien+uskontojen+ja+katsomusten+Suomi/c8c8d8be-e49b-5998-3539-6b2a29a4903d>. Viitattu: 16.4.2023.
- Mahlamäki, Tiina & Terhi Utriainen 2019: Esoteeristen naisten lumottu toimijuus. *Teologinen aikakauskirja* 2/2019: 116–130.
- Opas, Minna & Mahlamäki, Tiina 2022: Johdanto. Teoksessa Tiina Mahlamäki & Minna Opas (toim.) *Uushenkisyys*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 8–50. <https://doi.org/10.21435/tl.275>. Viitattu 16.4.2023.
- Santala, Mila 2017: *Ruoveden Noitakäräjien monet merkitykset. Perinteen ja uudistumisen rajapinnoilla*. Turku: Turun yliopisto.
- Sohlberg, Jussi & Kokkinen, Nina 2020: Esoteerisuus, New age ja uushenkisyys. Teoksessa Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 269–290.
- Sointu, Eeva & Woodhead, Linda 2008: Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. *Journal for the scientific study of religion* 47 2/2008: 259–276.
- Stark, Laura 2009: Usko-käsitteen neljä ongelmaa. Kulttuurintutkimuksen päivillä Jyväskylässä 11.12.2009 pidetty esitelmä [verkkoaineisto]. *J@rgonia* 16/2009: 30–39. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:jyu-200912214571>.
- Sutcliffe, Steven 2022: Uusia näkökulmia etsijyyteen. Kuinka selittää liikettä sisään ja ulos uusista uskonnoista? Teoksessa Tiina Mahlamäki & Minna Opas (toim.) *Uushenkisyys*. Suom. Minna Opas. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 51–74. <https://oa.finlit.fi/site/books/e/10.21435/tl.275/>. Viitattu 16.4.2023.
- Temple of Chrysalis 2023: *Perusteet*. <https://templeofchrysalis.com/fi/perusteet/>. Viitattu 16.4.2023.
- Tietosuoja.fi: *Eriyisten henkilötietoryhmien käsittely*. <https://tietosuoja.fi/eriyisten-henkilotietoryhmien-kasittely>. Viitattu 16.4.2023.
- Utriainen, Terhi 2013: Metaphors and images of dress and nakedness. Wrappings of embodied identity. Teoksessa Shubha Pathak (toim.) *Figuring Religions. Comparing Ideas, Images, and Activities*. Albany: State University of New York Press. 147–176.
- Utriainen, Terhi 2006: *Alaston ja puettu. Ruumiin ja uskonnon ääret*. Tampere: Vastapaino.
- Utriainen, Terhi & Salmesvuori, Päivi 2014: *Finnish women making religion. Between Ancestors and Angels*. New York, Palmgrave Macmillan.

Uusshamanismi Suomessa ja Venäjällä

Uususkonnollisuuden kahdet kasvot

Marko Nenonen

Daria Kuznetsova

Uusshamanismi on 1900-luvun viimeisiltä vuosikymmeniltä alkaen ollut yksi tunnetuimpia uususkonnollisia liikkeitä länsimaissa, myös Suomessa. Shamanismi tai uusshamanismi on vahva ilmiö niin ikään joidenkin Venäjän kansojen keskuudessa ja kenties laajemminkin Aasiassa. Ilmiö tunnetaan myös esimerkiksi Latinalaisesta Amerikasta, mistä yksi ensimmäisiä uusshamanismin luoja, Carlos Castaneda, ammensi vaikutteensa.

Nykyshamanismin syntyä väitöskirjassaan selvittänyt Jan Svanberg (2003) kirjoittaa, että vielä 1900-luvun puolivälissä shamanismista keskusteltiin vain tieteellisissä seminaareissa. 1960-luvulta alkaen akateemisen tutkimuksen rinnalle on ilmestynyt kymmenittäin suosittuja, yleistajuisia teoksia ja artikkeleita sekä sittemmin tavaton määrä internetsivustoja, joissa on kirjoitettu shamanismin opetuksista ja perinteistä. (Svanberg 2003, 23.) Yleistajuiset teokset saattoivat olla myös argumentoituja tieteellisiä töitä. Useat kirjoittajat ovatkin olleet ansioituneita tutkijoita. Tutkimusalan erikoisuudeksi tuli kuitenkin se, että monet kirjoittajat olivat vaikuttuneet, jopa intoutuneet, löytämistään shamanismin perinteistä tai siitä, mitä sellaisiksi uskoivat.

Svanberg esittää, että tästä huomiosta syntyi joidenkin tutkijoiden käyttämä käsite *shamanthropologia* (ruots. *schamanthropologi*, engl. *shamanthropology*) (Svanberg 2003, 31–36, 59 ja seur.) Svanbergin mukaan shamanthropologia tarkoittaa asiaa, jossa shamanismia tutkivien populaariantropologien – ilmaus on Svanbergiltä – tai uusshamaanien kiinnostus sekä tieteellinen tutkimus leikkaavat. Svanberg korostaa Carlos Castanedan, Michael Harnerin ja Mircea Eliaden merkitystä. Hän on tässä samoilla linjoilla kuin Ronald Hutton hiukan aikaisemmin julkaisemassaan teoksessa (2001). Hutton on viitannut myös Mihály Hoppáliin, yhteen maineikkaimpaan shamanismin tutkijaan, joka katsoi, että shamanismilla voi ”nykyäänkin” olla ”jotakin terapeutista arvoa”. (Svanberg 2003, 31–32, 59 ja seur.; Hutton 2001, 156–162.) Svanbergin mukaan juuri shamanthropologit ovat vaikuttaneet yleiseen kuvaan shamanismista ja kenties luoneet koko uusshamanistisen tradition.

Michael Harnerin esittelemä ydinshamanismi, josta hän kirjoitti teoksessaan *The Way of the Shaman* (1980), on vaikuttanut merkittävästi uusshamanismin harjoittamisen muotoihin. Harnerin ydinshamanismi yhdisti eri alkuperäiskansojen kulttuurirajojen yli ulottuvia piirteitä ja shamanistisia tekniikoita. Erityisesti hän keskittyi shamaanin matkaan. Ydinshamanismi ei ole uskonnollinen käytäntö, vaan pikemminkin tekniikka, jota voi hyödyntää itsensä ja muiden auttamiseen. Harner vakiinnutti shamanistisille tekniikoille kurssi- ja työpajaopetuksen, joka on ollut länsimaissa suosittua. Ydinshamanismi on kaiki lisännyt uusshamanismin suosiota, mutta kaikki uusshamanismin harjoittajat eivät välttämättä koe seuraavansa Harnerin ajatusta ydinshamanismista. (Harner 1991; Harvey & Wallis 2004.)

Tässä luvussa tutkimme Venäjän joidenkin vähemmistökansojen sekä Suomen uusshamanistisia liikkeitä 1900-luvun puolivälin jälkeisestä ajasta 2020-luvulle. Hahmotamme erikseen sitä, mitä hakassialaiset, tuvalaiset ja burjaattien shamaanit (uusshamaanit) ajattelevat uskomuksistaan ja miten he toimivat. Vertaamme sitä Suomessa shamaaniliikkeiden piirissä toimivien ihmisten näkemyksiin perinteestään sekä heidän käsityksiinsä siitä, mitä shamanismi on ja miten sitä harjoitetaan. Vertailu perustuu kokonaan uuteen niin Venäjältä kuin Suomesta kerättyyn aineistoon.

Etelä-Siperiasta mukana ovat Burjatian, Hakassian ja Tuvan kansat. Tutkimuskirjallisuudesta tiedetään, että shamanismi on paljon esillä joidenkin vähemmistökansojen keskuudessa Venäjällä, ja esitetään, että eritoten Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen se olisi jopa osa kansallisen identiteetin rakentamista (mm. Quijada ja muut 2015; Zelinskaja 2012). Niinpä on mielenkiintoista rinnastaa näiden kansojen uushamanistisia liikkeitä suomalaisiin uushamanistisiin liikkeisiin.

Jo pian 1900-luvun puolivälin jälkeen, viimeistään 1970-luvulla, jotkin kansallisuusliikkeet Neuvostoliitossa vahvistuivat ja saivat näkyvyyttä mediassakin. Kansallisuusliikkeet nostivat myös shamanismin osaksi kansan perinnettä ja identiteettiä. Tutkimuksemme yltyä 2020-luvulle, johon mennessä monissa maissa, myös Suomessa ja Venäjällä, lukuisat shamaanit ja shamanismista kiinnostuneet ihmiset ovat järjestäytyneet shamaanien järjestöiksi.

Emme voi tässä yhteydessä kosketella erilaisia magian ja uskonnon määritelmiä. Emme myöskään voi käsitellä uuspakanallisuutta, uususkonnollisuutta tai uushenkisyyttä emmekä muunlaisiakaan esoteerisia liikkeitä. 1900-luvulla syntyi monia tällaisia liikkeitä, mukaan lukien uudet noitaliikkeet. (Ks. mm. Hutton 1999; Gijswijt-Hofstra ja muut 1999; Blécourt ja muut 1999. Uushenkisyyden käännteestä ks. Opas & Mahlamäki 2022, 8–48; ks. myös Santalan ja Marjamäen luku tässä teoksessa.) Tämänkaltaisten henkisten ja aatteellisten pohdintojen ja järjestöjen lisääntymistä on sittemmin kutsuttu uushenkisyydeksi. Käsitteellä tutkijat viittaavat siihen, että on syntynyt sellaisia henkisten tai uskonnollisten liikkeiden ilmiöitä, jotka ovat aikaisempaan nähden erilaisia. Uususkonnollisuuden katsotaan Pohjoismaissaakin selittävän uushamanismin harrastuksen lisääntymistä (Fedele & Knibbe 2012, 2–12). Uushenkisyyttä ei yleensä yhdistetä kristillisyyteen, mutta uushenkisyyden piirteitä voi katsoa olevan joissakin kristinuskon piiriin kuuluvissa mutta opetuksellisesti ja menoiltaan melko epätavallisissa suunnissa. Mielestämme on perusteltua katsoa, että monet uushenkisyydeksi luokitellut aatteellis-filosofiset ja henkiset liikkeet poikkeavat vakiintuneiden suurten uskontojen käsityksistä. Ne poikkeavat siinäkin, miten uskonnollisiin tai henkisiin ilmiöihin kiinnitytään. On silti varot-

tava sitä, että uushenkisyyden käsitteestä tulisi samanlainen tutkijoiden luoma ilmiö kuin mitä kuvataan käsitteellä shamanitologia.

Uskonnon ja magian suhde ei ole tällä selvä, puhumattakaan shamanismin suhteesta uskontoon ja magiaan. Asia on monimutkainen ja vie useamman tieteenalan oppihistorian pohjimmaisiiin kysymyksiin. Monissa kansanuskomuksia koskevissa tutkimuksissa ei mainita sanaa ”magia” tai ”taikuus” (esim. Siikala & Ulyashev 2012). Päästääkö se siten pahasta, on toinen asia, sillä kansanuskomus tai -uskonto ei aina ole selvempi käsite. Uskonnolla viitataan jossakin vain kristillisiin näkemyksiin. Kuitenkaan uskonto ei ole sen selvempi käsite kuin magia, kuten uskontotieteilijä Jan N. Bremmer on huomauttanut. Hänen mukaansa nykyinen tapamme ymmärtää uskonto on vasta reformaatioiden jälkeinen ilmiö. Antiikin aikana kreikkalais-roomalaisessa kulttuurissa magiaa ja uskontoa ei asetettu vastakkain. Kreikkalaisille magia tarkoitti yleensä vierasta tai ”vääriä” uskontoa eli persialaisten uskontoa. Tämä piirre on ollut yleisempi, sillä magiaksi on usein katsottu alhaisemmat, ”vieraat”, uskonnot ja tavat. Uskonnon ja magian vastakkainasettelu alkoi syntyä keskiajalla ja sen jälkeen. (Bremmer 2002a, 268; Bremmer 2002b, et. 6–7; vrt. myös Thomas 1988 [1971], 301 ja seur., et. 318–320 ja Versnel 1991.) Magia-käsitteen käyttöä on pidetty sopimattomana silmäkin perusteella, että magiaan on lyöty alhaisemman ja vääriä uskonnon leima, lähinnä kristillisen uskon vaikutuksesta. Henk Versnel on katsonut, että tutkijat voivat silti luoda yleiskäsitteen, jonka piirissä keskustelua käydään, eikä se välttämättä johda harhaan tai ole kritiikin suhteessa sisältämiinsä arvostuksiin (Versnell 1991). Niinpä myös uskonnon ja magian erottelu voi olla perusteltua.

Emme kuitenkaan tunnusta hierarkiaa maagisiksi uskomuksiksi nimettyjen henkisen elämän piirteiden ja kehittyneempien, tavallisesti kristillisiksi tulkittujen uskomusten välillä. Tältä pohjalta ymmärrämme myös erilaisten shamanismiin liittyneiden ja liittyvien uskomusten luonnetta. Missä määrin ja missä kulttuureissa shamanismissa on kysymys omasta uskonnosta – joko ikivanhasta tai nykyisestä – ja missä määrin sellaisista universaaleista näkemyksistä, jotka ovat tyypillisiä erilaisissa vanhoissa tavoissa ja uskomuksissa likimain kaikkialla, on

näkökulmamme kannalta sivuseikka. Se on erityisen kiinnostava kysymys, mutta siihen ei voida tässä yhteydessä enempää paneutua.

Mitä on shamanismi ja uusshamanismi?

Historiallista tutkimusta shamanismista on vähän, totesi Vilmos Voigt artikkelissaan ”Shaman – Person or Word” vuonna 1984. Hänen mielestään tutkimusta hallitsi shamanismin määritelmien etsiminen. Voigtin artikkeli julkaistiin Mihály Hoppálin teoksessa *Shamanism in Eurasia. Part 1*. (Hoppál, toim., Part 1 ja Part 2, 1984; Voigt, emt., Part 1, 15–16.) Tätä kaksiosaista teosta voi pitää paradigmaattisena yhteenvetona 1900-luvun puolivälin jälkeisestä tutkimuksesta.

Historiallistakin tutkimusta on sittemmin ilmestynyt enemmän, mutta määritelmien osalta tilanne ei ole selkiytynyt. Teoksessaan *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination* (2001) Ronald Hutton kirjoittaa, että yleisesti hyväksyttyä määritelmää ei tutkijoiden kesken ole syntynyt. Tutkimuksen nopean kasvun katsotaan ”vain lisänsen sekaannuksia ja erilaisuutta” sen suhteen, kuinka käsitettä ”shamanismi” käytetään. (Hutton 2001, vii ja 151–162.)

Yleisesti katsotaan, että shamaani-sana on peräisin joiltakin Siperian kansoilta, mutta sanan alkuperästä ei ole selvyyttä. Kuitenkaan esimerkiksi Siperian kansoilla ei ole ollut yhteistä sanaa, jolla olisi viitattu sellaisiin toimiin, jotka myöhemmin on yhdistetty shamanismiin. Shamanismin kaltaiset uskomukset tunnetaan vuosisatojen ajalta monin paikoin Aasiasta, kuten esimerkiksi nykyisen Etelä-Korean alueilta sekä Väli- ja Etelä-Amerikasta. On ajateltu niinkin, että se olisi ollut kaikkialla yleinen alkukantainen uskonto. (Hoppál 2007, viii. Shamanismin universaalista luonteesta, ks. Ginzburg 1991, et. Part Three. Keskustelusta myös Nenonen 1992, 92–93.)

Tiedetään, että buddhalaisuus ja shamanistinen usko ovat vaikuttaneet toisiinsa esimerkiksi eteläsiperialaisten burjaattien ja tuvalaisten keskuudessa. Molempien vaikutus tuntuu näiden kansojen kulttuurissa. (Monguš 2014, 14–15.) Useissa asioissa vaikutteet ovat ristenneet niin Siperian eri alueiden kesken kuin valtiollistenkin rajojen yli.

Shamanismi voidaan katsoa maagiseksi maailmankatsomukseksi tai alkuperäisuskonnoksi, mutta se ei ole koskaan ollut siperialaistenkaan kansojen ainoa uskonto tai maailmankuva. Shamanistiset uskomukset ja käytännöt ovat eronneet läheistenkin alueiden kesken. Karkeasti yleistäen voinee sanoa, että shamanismi on yksi animistinen uskonto tai maailmankuva, jonka eri piirteitä esiintyy lukuisissa kulttuureissa. Kaikella luonnolla uskotaan olevan omat henkensä. Tavallisesti katsotaan, että on olemassa kolme erilaista maailmanpiiriä, ylinen, alinen ja keskinen. Shamaanit toimivat välittäjinä ihmisen ja henkimaailman välillä. Tähän liittyy jonkinlainen muuttuneen tietoisuuden tila, transsi tai ekstaasi, jota kuvataan matkana ja joka saavutetaan rummun tai muiden apuvälineiden avulla. Tällainen välittäjän rooli on tärkeä, koska ihmisen kohtaamien vaikeuksien katsotaan johtuvan henkien suuttumuksesta tai vihamielisyydestä. Siksi henkiä on lepyteltävä tai pahat henget on voitettava hyvien henkien avulla. (Pentikäinen 1995 ja 1998; Hoppál 2002, 8–14. Uusshamanismin määritelmistä myös Kouri 2020, 226–227.)

Shamantropologia kuvaa tutkimuksen ja maailmankatsomuksellisen etsinnän välisestä vuorovaikutuksesta syntynyttä ilmiötä. Tutkijoiden kiinnostus shamanismia kohtaan synnytti aiheen piirissä myös autoetnografisen tutkimussuunnan. Voinee katsoa, että autoetnografinen tutkimusote on yksi shamantropologian muoto. Shamanismin autoetnografisessa tutkimuksessa on kyse siitä, että shamanismia itse harjoittava tutkija tuo ikään kuin sisäpiiriläisenä toimijana näkyviin merkityksiä ja tulkintoja, jotka hän liittää shamanismin harjoittamiseen. Suomessa tällaista tutkimusotetta on käyttänyt Jaana Kouri. Shamanismia harjoittavia akateemisia tutkijoita on muitakin, kuten Lapin yliopistossa työskentelevä antropologi Francis Joy. (Kouri 2020, 228–231; Mahlamäki 2020, 218–219; Joy 2022.)

1990-luvulla maineeseen noussut suomalainen akateeminen shamanismitutkimus pysytteli suurin määrin erossa shamantropologian lähtökohdista. Näihin tutkijoihin ovat kuuluneet muiden muassa Anna-Leena Siikala ja Juha Pentikäinen. Siikala väitteli siperialaisten shamaanien rituaaleista jo vuonna 1978. (Siikala 1978, 1992, 2002 ja 2012, vrt. myös Siikala & Ulyashev 2011). Siikalan kiinnostuksen shamanismin harjoittamiseen tiedetään olleen perin vähäinen. Pentikäinen on ollut

valmiimpi puhumaan shamanismin uskonnollisuuden tai henkisyiden luonteesta laveammin. Kuuntelijat ovat saaneet vaikutelman, että puhujalle shamanismilla voi olla merkitystä myös omakohtaisesti. Sitä vastoin uusshamaanien kiinnostus suomalaiseen akateemiseen tutkimukseen on ollut vähäinen. Useillakaan asiaa koskevilla internetsivustoilla ei vielä tämän luvun kirjoitushetkellä mainittu ollenkaan suomalaisia akateemisia tutkimuksia shamanismista.

Aineisto

Tärkein aineistomme koostuu laajasta haastattelumateriaalista. Kesällä 2019 teimme kuukauden matkan Etelä-Siperiaan. Etelä-Siperian monista vähemmistökansallisuuksista tutkimuksessa on mukana kolmen kansallisuuden edustajia: burjaatteja, hakasseja ja tuvalaisia. Haastatelimme tuolloin 21 shamanismia harjoittavaa henkilöä. Eteläsiperialaiset kansat eivät tietenkään edusta Venäjän kansojen shamanismin koko kirjoa. Kuitenkin Tuvaa pidetään keskeisenä alueena Neuvostoliiton ja Venäjän shamanismin historiassa. Kaukana Moskovasta, hankalien yhteyksien päässä ja likimain keskellä Aasiaa elävien tuvalaisten katsotaan säilyttäneen kansalliset piirteensä paremmin kuin jotkin muut kansat. (Mm. Stelmaszyk 2022, 3–4.) Nimenomaisesti shamaanien järjestäytymistä on kiinnostava tutkia eteläsiperialaisten kansojen keskuudessa shamanismin saaman poliittisen merkityksen vuoksi. Myös Venäjän vuonna 2022 aloittama sota Ukrainaa vastaan vaikutti shamaanien järjestöihin (Nenonen & Kuznetsova 2022).

Kesällä 2019 osallistuimme Venäjän valtakunnallisille shamaanifestivaaleille Irkutskin alueen Angarskissa.¹ Kaksipäiväisille festivaaleille osallistui satakunta shamaania eri puolilta Venäjää. Matkasimme myös Baikalin Olhonin (*Ольхон*) saarelle shamaanien pyhälle paikalle Sha-

1 Joidenkin saamiemme tietojen mukaan kaikki eivät tunnusta Angarskin festivaalia – jolla olimme – ensimmäiseksi valtakunnalliseksi shamaanifestivaaliksi. Näiden tiedonantojen mukaan ensimmäinen olisi järjestetty Tuvassa kesällä 2022 etnokulttuurisessa (*этнокультурный центр*) keskuksessa Aldin-Bulakissa (*Алдын-Булак*) lähellä Kyzylia (*Кызыл*). Kyse lienee järjestöjen välisestä kiistasta. TASS. 1.6.2022 ”В Туве пройдет первый всероссийский фестиваль шаманизма.” (The first all-Russian festival of shamanism will be held in Tuva.) <https://tass.ru/obschestvo/14792555> (1.8.2022).



Kuva 1. Venäjän Angarskissa järjestetyt valtakunnalliset shamaanifestivaalit vuonna 2019. Kuva: Daria Kuznetsova.

maanien kalliolle (*Скала Шаманка*, burjat. *Mys Burhan*) Khužhirin kylässä (*Хужир*). Niin ikään kävimme Venäjän shamanistisena keskukseksi pidetyssä Tuvan pääkaupungissa Kyzylissä (*Кызыл*). Kyzylissä haastattelimme muiden muassa Venäjän ylimmäksi shamaaniksi valittua Doptšun-ool Kara-ool Tjuljuševitšä (*Допчун-оол Кара-оол Тюлюшевич*). Vierailimme myös hakassien kansan shamaanien parissa Abakanissa. Siellä osallistuimme muun muassa shamaanien piknikille silmäkantamattoman aron laidalla. Tuolle paikalle suunniteltiin perustettavan järjestön tuleva shamaaniklinikka. Sen rakentaminen oli jo tuolloin kaavailuissa. Myöhemmin saamiemme tietojen mukaan tontille on vedetty jo sähköt.

Tutustuimme matkalla kuuteen shamaanijärjestöön. Niitä olivat kaksi burjaattien järjestöä Irkutskissa, *"Вечно синее небо"* (Aina sininen taivas) ja *"Байкал"* (Baikal), kaksi järjestöä Tuvan Kyzylissä, *"Адыг-ээрен"*

(Karhun henki) ja ”Дунгур” (Rumpu), sekä kaksi Abakanissa hakassien alueella, ”Дом шаманов ” (Shamaanien talo) ja toinen tuolloin vielä nimetön, toimintansa alussa ollut yhteisö. Osa järjestöistä on aloittanut toimintansa heti Neuvostoliiton hajottua, osa myöhemmin. Haastattelimme myös shamaaneja, jotka toimivat itsenäisesti ilman järjestöä.

Aineiston toinen osa koottiin Suomea ja suomalaisten uushamaanien järjestäytymistä koskevin selvityksin vuosien 2019–2022 aikana. Kävimme Suomen ensimmäisessä valtakunnallisessa shamanistisessa kokoontumisessa kesällä 2021 sekä tutustuimme rumpupiirien toimintaan. Kaikkiaan haastattelimme 48:aa henkilöä, joista 14 oli suomalaista. Suurin osa heistä on toiminut shamanismin parissa jo pitkään, vuosikymmeniäkin.

Haastattelujemme lisäksi keräsimme niin Venäjältä kuin Suomesta erikseen erilaisia tiedonantoja sekä muuta aineistoa, kuten suunnitelmia, konferenssiohjelmia, lehtileikkeitä sekä shamaaniharrastajien ja shamaaneina toimivien julkaisemaa kirjallisuutta ja verkkoaineistoa.

Koronapandemian aiheuttamat noin kahden vuoden rajoitukset ja hankaluudet muuttivat työn aikataulua ratkaisevasti kevättalvella 2020. Suunnitellut matkat peruuntuivat, ja myös shamaanien laajat kokoukset peruttiin. Helmikuussa 2022, kun Venäjä hyökkäsi Ukrainaan, tilanne näytti jo toivottomalta tämän työn tavoitteiden kannalta. Erinäisten käänteiden ja järjestelyjen kautta saimme aineiston koottua, ja keräsimme kesällä 2022 Pietarin alueelta vielä 13 haastattelua.

Kaikki haastattelujen äänitykset ja muu materiaali ovat kirjoittajien hallussa. Ne siirretään myöhemmin yleisten perinne- ja tutkimusarkistojen kokoelmiin.

Lähdekriittiset huomiot: mitä uskoa uskomuksista

Haastatteluja varten meillä oli joitakin keskeisiä kysymyksiä, jotka halusimme käydä läpi. Silti annoimme haastateltavien paljolti johdattaa keskustelua varoaksemme sitä, että määrittelimme tärkeät asiat haastateltavalle etukäteen ja hänen maailmansa ulkopuolelta. Vältimme keskeyttämistä, jotta haastateltavan oma kertoma eläisi vapaasti ja siten

kenties toisi esiin sellaisia motiiveja ja asioita, joita emme osaisi odottaa. Lähestymistapaamme voidaan pitää niin kutsuttuna teemahaastatteluna tai puolistrukturoituna haastatteluna (*focused interview*) (Hirsjärvi & Hurme 2015).

Muutamit haastateltavat lurittelivat kaikenlaisia joutavuuksia sikin sokin ja ikään kuin totena. Muuan nuori mies, joka toimi shamaanina eräässä Siperian kaupungissa, myi kaikkialla länsimaissakin saatavaa rihkamaa shamaaniesineinä. Toisinaan näkemykset sekoittuivat melko tavalla wicca-noitien ja erilaisten esoteeristen liikkeiden oppeihin. Tällaisia tapauksia oli jokunen niin Venäjällä kuin Suomessa. Emme kommentoineet näitä näkemyksiä emmekä puhuneet niistä yleisesti.

Kaiken ohessa teimme huomioita parannusrituaaleista, joita näimme, ja asiakkaita, joihin törmäsimme, sekä monista muista seikoista. Erään haastattelun päätteeksi haastateltu vaati 1 000 ruplaa (tuolloin noin 19 euroa) palkkioksi haastattelusta. Hän korosti, että muutoin shamaanit eivät ota palkkiota palveluistaan.

Perinteen käsite – perinteen romahdus ja uudistuminen

Perinteen tutkimuksen keskeinen ongelma koskee sitä, mitä voidaan pitää perinteenä ja kuka määrittelee perinteen. Perinne-käsite jo sinänsä muokkaa ja arvottaa perinteeksi katsottavaa aineistoa. Perinnettä myös luodaan siinä tilanteessa, jossa jotakin esitetään perinteeksi.

On tavallista, että maailmankatsomuksellisia seikkoja perustellaan niiden historiallisilla juurilla. Se on kenties erityisenkin tavallista juuri esoterian, okkultismin ja uuspakanuuden piirissä. Niiden oppeja voidaan perustella jopa salaisella historialla, joka ei ole kaikille avoin. Usein esoteriassa ja okkultismissa viisauksien kerrotaan olevan peräisin kaukaisista eksoottisista lähteistä, kuten itämaisista opeista, tai suurilta, salaperäisiltä shamaaneilta, joita muut eivät ole tavanneet. (Nenonen 1992, 52–53; Znamenski 2007.) Toisaalta historian esitys voidaan tunnustaa pelkästään opetukselliseksi aineistoksi, joka ei ole todella tapahtunutta, kuten usein vapaamuurariudessa.

On helppo selvittää, mitä jotkut pitävät perinteenä. Kuinka vanhaa tämä perinne on ja miten se on syntynyt, on tieteellisen tutkimuksen kysymys ja kokonaan eri asia. Sekin, kuinka laajasti perinne on omakuttu, on oma kysymyksensä.

Tavat ja perinteet ovat aina monenlaisessa vuorovaikutuksessa ja muuttuvat ajan myötä. Tässä yhteydessä palaamme tietoisesti taaksepäin kulttuurin muutosta kuvaaviin vanhoihin käsitteisiin, *akkulturaatioon* ja *assimilaatioon*. Akkulturaation käsite oli erityisesti antropologien käytössä ennen toista maailmansotaa. Sen jälkeen se jäi pois muodista syistä, joihin tässä ei voida tarttua mutta joita on tutkimuskirjallisuudessa esitetty. (Nenonen 2007a, 158–173; 2007b, 108–124.) Nathan Wachtel, joka vielä 1960-luvulla kävi keskustelua näistä teorioista, tutki nykyisessä Perussa inkujen ja eurooppalaisten valloittajien välistä kulttuurista muutosta. Hän esitti kannaltamme mielenkiintoisen ajatuksen perinteen hajoamisesta. (Wachtel 1977; Nenonen 2007a, 158–173, jossa myös viite 176.) Vanhat kulttuuriset uskomukset ja perinteet hajoavat uudenlaisen elämäntavan vaikutuksesta, koska vanhan elämäntavan mukaisten käytäntöjen ja uskomusten mukaan ei ole enää mielekästä toimia tai ei edes voi toimia.

Perinteiden hajoamista Nathan Wachtel kutsuu ranskankielisellä sanalla *destruction*. Tämä destruktuatio (hajoaminen) tarkoittaa, että sosiaaliset muodot, jotka yhdistävät tapoja ja uskomuksia ja ohjaavat niiden mukaista toimintaa jokapäiväisessä elämässä ja uskonnollisissa menoissa, romahtavat. Tilalle tulee uudenlaisia elämänmuotoja ja sosiaalisia käytäntöjä, joiden mukaan on meneteltävä, jotta elämä sujuisi. (Nenonen 2007a, 168.) Ne voidaan omaksua vanhan tilalle parempina ja kiinnostavampina tai ne voidaan joutua omaksumaan pakosta.

Emme ole kiinnostuneita akkulturaation käsitteestä sinänsä vaan Wachtelin käsitteestä *destruction*. Kun seuraavassa keskustelemme uusshamanismin noususta Etelä-Venäjällä ja Suomessa, lähtökohtamme on Wachtelin ajatus uuden ja vanhan perinteen kohtaamisesta. Siihen kuuluu toisen, tavallisesti vanhemman ja rajoittuneemman, perinteen sosiaalisten käytäntöjen murtuminen. Emme silti selitä kulttuurin (perinteiden) muutosta akkulturaation käsitteellä vaan havainnollistamme

uuden ja vanhan kohtaamista näkökulmalla, joka viittaa sosiaalisten käytäntöjen romahtamiseen ja sitä kautta perinteen hajoamiseen.

Kuitenkin perinteen hajoaminen on vain toinen puoli asiasta. Yhtä oleellista on se, että perinteestä voidaan rakentaa uudelleen jotakin selaista, mitä ei ole aiemmin ollut. Katoamassa olevat tavat ja uskomukset voivat säilyä pitkän aikaa ihmisten muistissa ja jopa osana joitakin käytäntöjä, kuten juhlapäivien viettoa. Ne voivat myös jäädä joidenkuiden käyttöön tai siirtyä uusien ryhmien käyttöön, ja ne voivat saada kokonaan uudenlaisen käytön. Perinteen romahtaminen voi johtaa siihenkin, että perinteestä tulee kuollutta, vain tutkimuksen ja perinnetyön harrastajien tallentamaa aineistoa. Silloinkin se muistuttaa historiasta ja luo historiatietoisuutta (ks. Pihlainen 2011).

Pohjimmiltaan tutkimme sitä, miten perinteen kuvaukset siirtyvät uudenlaisiksi käytännöiksi. Kutsumme tätä vanhan ja hajonneen perinteen muuttumista uusiksi käytännöiksi perinteen restrukturaatioksi. Uusshamanismissa on nähdäksemme ensisijaisesti kysymys tästä ilmiöstä, perinteen restrukturaatiosta.

Venäjän viimeisen shamaanin myytti

Neuvostoliitossa poliittinen järjestelmä perustui marxismi-leninismiin aatteeseen. Sen opetuksen mukaan uskonto oli primitiivinen, taantumuksellinen asia. Uskonnot tuli kitkeä yhteiskunnasta, ja uskottiinkin, että sosialistisen yhteiskunnan edistyminen johtaisi luonnollisesti uskontojen katoamiseen. Poliittisen opin ehdottomuudesta huolimatta uskonnot eivät kadonneet eikä niiden harjoittaminenkaan kokonaan loppunut. Ortodoksinen kirkkokin toimi, joskin valtiovallan valvonnassa, ja myös islamilaiset suunnat säilyivät. Uskonvainot olivat silti ajoittain karkeat ja väkivaltaiset, kuten muutkin poliittiset vainot.

Neuvostoliittolainen tutkimus synnytti myytin maan viimeisestä shamaanista ja shamanistisen tradition kuolemasta. Tutkijat esittivät kertomuksia viimeisistä shamaaneista ja heidän mukanaan kuolleesta perinteestä. Se todisti, että shamanismissa ei ollut enää roolia vähemmis-

tökansojen henkisessä perinteessä. Kuitenkin jotkut tutkijat argumentoivat näkemystä vastaan. He kertoivat shamaanien jatkaneen perinteitään syrjäisillä seuduilla, joilla Neuvostovallan politiikka ei tuntunut samalla tavalla. (Kharitonova 2006, 7–9 ja 17.) Siitä huolimatta useimmat länsimaisetkin tutkijat hyväksyivät ajatuksen viimeisestä shamaanista. Heihin kuului myös Ronald Hutton vuonna 1993 kirjoittamassaan ensimmäisessä teoksessa Siperian shamaaneista *The Shamans of Siberia* (1993). Hän korjasi erehdyksensä tyylikkäästi uudessa teoksessaan (2001, 151).

Myös Neuvostoliiton sisäinen, ohjattu ja tavallisesti pakotettu muutto-liike vaikutti suuresti uskontojen harjoitukseen ja perinteisiin. Suurten teollisuuskompleksien ja kolhoosien rakentaminen sekä raaka-aineiden hyödyntäminen luonnonrikkauksiltaan valtavassa mutta myös valtavan kokoisessa maassa synnyttivät tavattoman suuren muuttoliikkeen. Miljoonia ihmisiä sijoitettiin poliittisista syistä myös vankileireille pakotöihin. Tätä väestöliikettä kutsumme Seppo Lallukkaa mukaillen Neuvostoliiton poliittiseksi diasporaksi. (Lallukka 2003, 52–55.) Sen myötä erilaiset kansallisuudet ja etniset ryhmät sekoittuivat, ja oman identiteetin rakentaminen perinteiden ympärille vaikeutui. Tämä tuki poliittisen johdon tavoitteita, sillä kansallinen ja etninen identiteetti nähtiin poliittiselle yhtenäisyydelle vaaraksi.

Kaikesta huolimatta ainakin jo 1970-luvulla eli pari vuosikymmentä ennen Neuvostoliiton hajoamista kansallisuusaatteet ja myös shamanistiset uskomukset nousivat esille joidenkin Venäjän vähemmistökansojen keskuudessa. Kun Neuvostoliitto hajosi, uskontoihin ja kansallisuuteen liittyvät asiat ryöpsähtivät nopeasti yleisen pohdinnan kohteeksi. (Kenin-Lopsan 1998; 2006; Pentikäinen 1998, 42–43; Monguš 2014, 10.) Suomalais-ugrilaisia kansoja tutkinut Seppo Lallukka kirjoittaa, että epävarmuus omasta ”etnisestä selviytymisestä” (*ethnic survival*) lisäsi yhteiskunnallista tyytymättömyyttä. Se ruokki ei-venäläistä nationalismia. Neuvostoliiton hajoaminen 1990-luvun alussa raivasi tilaa uusille kansallisuusliikkeille sekä uskonnollisille ja henkisille liikkeille. (Lallukka 2003, 320–324.)

Vaikka shamanismin tutkimus Neuvostoliitossa tuki poliittista ideologiaa, olisi väärin väittää, että jokainen tutkija tutki shamanismia vain

poliittisista syistä. Monien kiinnostus on ollut aitoa, ja joillekuille se on tarkoittanut myös oman perinteen tutkimusta. Kaikkea sitä, mitä on ajateltu ja saatu selville, ei aina ole julkaistu.

Shamaaniklinikka kuin terveyskeskus

Nykyshamanismilla on erityinen rooli joidenkin Venäjän vähemmistökansojen kansallisuuspolitiikassa ja kansallisen identiteetin rakentamisessa. Nostamme tässä kaksi seikkaa tarkasteluun: shamanismin rooli burjaattien, hakassien ja tuvalaisten jokapäiväisessä elämässä sekä shamanismi poliittis-ideologisen argumenttina näiden kansojen kansallisuuspolitiikassa.

Näiden kansojen piirissä shamanismi näkyy toistuvasti julkisina rituaaleina ja esityksinä shamaanitapahtumissa, shamaanien pitämien palvontapaikkojen enemmän tai vähemmän pysyvinä koristuksina tai jopa rakennuksina, ”tempeleinä”. Shamaanijärjestöt ylläpitävät shamaaniklinikoita. Klinikoiden shamaanit auttavat ja parantavat ihmisiä eri tavoin. Ihmiset jonottavat vastaanotoille odotushuoneen penkkirivistöillä. Palveluihin kuuluvat myös terapeuttiset keskustelut ja elämäntapaneuvonta. Shamaani voi ennustaakin ja tarjota avioliittoneuvontaa. Palveluja mainostetaan, ja niistä ainakin silloin tällöin puhutaan yleisesti. Klinikat siirtyivät Covid-19-pandemian aikana myös etävastaanottoihin erilaisen sovellusten avulla. (Vt 11. Havainnoista todistimme myös omin huomioin.) Lisäksi shamaaneista uutisoidaan paikallisissa medioissa ja ajoittain valtakunnallisestikin.

Shamaaniklinikat tekevät myös perinne- ja museotyötä sekä järjestävät shamaanien kokoontumisia ja kursseja. Ne voivat valvoa shamaanina toimivien pätevyyttä tai antaa siitä tunnustuksen, joskin on epäselvää, mihin auktoriteettiin sellainen perustuu. Jotkut haastateltavat kertoivat, etteivät välitä tällaisista todistuksista eivätkä niitä tarvitse. Shamaaneja toimiikin myös näiden järjestöjen ja klinikoiden ulkopuolella. (Vh 5 ja Vh 11.)

Venäjän lain mukaan shamaanijärjestöjen on rekisteröidyttävä uskonnolliseksi järjestöksi kuten muidenkin uskonnollisten järjestöjen.

Muutoin järjestö ei voi harjoittaa uskonnollista toimintaa. (Laki oman-tunnonvapaudesta ja uskonnollisista yhdistyksistä Nr. 125-F3. Annettu 26.9.1997.) Shamaanijärjestöjen rekisteröinti helpottaa viranomaisia toiminnan valvomisessa mutta mahdollistaa sen, että järjestöt saavat ta-loudellista tukea. Näiden avustusten piiriin voi kuulua kunnallinen tuki toimitilojen kuluihin. Monet shamaanit uskovat rekisteröitymisen myös hillitsevän shamanismin ympärille syntynyttä kaupallisuutta ja huijaa-mista. (HA: Tsibikov 28.6.2019 ja Doptšun-ool Kara-ool Tjuljuševitš 6.7.2019.)

Toiminnan laajemmasta rahoituksesta emme saaneet selville mi-tään. Toimitilat ja toiminnan luonne edellyttävät, että organisaatioilla ja shamaanin työtä harjoittavilla henkilöillä on tuloja. Muuan shamaa-niklinikan johtaja kertoi, että Tuvassa ammatissa toimiva shamaani voi saada eläkettä (HA: Agevee 8.7.2019, tietoa emme ole pystyneet vahvis-tamaan). Paikoin kerrottiin, että shamaanioppilaan on kerättävä itse ra-hat shamaanivihkimiseen ja muihin tarpeellisiin oppilaan rituaaleihin, mutta tavallisiin vuodenaikaritualeihin kerätään rahaa kuin kolehtiin (Vta 11).

Shamanismi Venäjän viidenneksi pääuskonnoksi?

Jotkin shamaanijärjestöt haluavat, että shamanismi tunnustetaan Venä-jällä viidenneksi pääuskonnoksi. 1990-luvulla syntyneen lainsäädännön mukaan neljä pääuskontoa ovat kristinusko, juutalaisuus, islam ja budd-halaisuus. Nämä neljä on laissa erikseen mainittu, mutta lain vaatima uskonnollisten yhteisöjen järjestäytyminen koskee kaikkia uskonnollisia yhteisöjä. Yksi uutinen kertoo, että Venäjän ylin shamaani Doptšun-ool Kara-ool Tjuljuševitš kirjoitti 30.8.2021 presidentti Vladimir Putinille ja jätti anomuksen siitä, että shamanismi tunnustettaisiin yhdeksi pää-uskonnoksi. Uutisen mukaan Tjuljuševitš korosti shamanismin kes-keistä roolia monien Venäjän kansojen perinteiden ylläpitäjänä. Vetoo-mukseen mainitaan vastatun vain, että asian käsittely tulee kestäämään kauan. (BBC News 1.8.2022.)



Kuva 2. Venäjän ylin shamaani Doptšun-ool Kara-ool Tjuljuševitš. Kuva: Daria Kuznetsova 2019.

Jotta shamanismi voitaisiin tunnustaa yhdeksi pääuskonnoksi, shamaanien on järjestäydyttävä valtakunnallisesti. Järjestäytyminen onkin tätä kirjoittaessamme pitkällä, ja niin ikään monet paikalliset shamaaniyhteisöt ovat järjestäytyneet virallisesti. Järjestäytymisen ansiosta tiedetään, että vuonna 2021 Venäjällä työskenteli yli neljä tuhatta shamaania rekisteröityjen shamaaniyhteisöjen piirissä. (Lenta Ru 16.8.2021.) Määrän on esitetty kasvaneen nopeasti.

Valtakunnallinen järjestäytyminen edellyttää myös shamaanijärjestöjen valtakunnallisen edustuksen järjestämistä. Siinäkin on edetty. Vuonna 2018 valittiin Venäjän ylimmäinen shamaani. Ylimmän shamaanin asemaa on yritetty vahvistaa tai virallistaa aikaisemminkin, mutta 2010-luvun lopulla ylimmän shamaanin tehtävä näyttää vahvistuneen ja saaneen enemmän tunnustusta. Kausi on kolmivuotinen. Valituksi tulleen ylimmän shamaanin, tuvalaisen Tjuljuševitšin, kautta jatkettiin

koronapandemian vuoksi vuonna 2020 ilman erillistä valintaa. (BBC News 1.8.2022.)

Osa järjestäytymistä ja perinteiden uudelleen rakentamista on shamanististen koulutuksen ylläpitäminen. Koulutusta perustellaan sillä, että vaikka shamanistiset kyyyt tulevat omasta suvusta, shamanistiset taidot on opittava vanhemman shamaanin opastuksella. (HA: Tsibikov 28.6.2019 ja Doptšun-ool Kara-ool Tjuljuševitš 6.7.2019.)

Viidennen pääuskonnon aseman saavuttaminen vaatii myös shamanismin dogmatiikan eli opinkappaleiden yhtenäistämistä. Se lienee hyvin vaikeaa. Kaikki shamaanit eivät jaa valtakunnallisen järjestäytymisen tavoitetta eivätkä ajatusta pääuskonnon asemasta. Osa pitää valtakunnallista järjestäytymistä turhana modernin yhteiskunnan ilmiönä. He esittävät, että perinteisesti shamaani toimii paikallisesti sukunsa ja yhteisönsä luona. Valtakunnallinen tai poliittinen toiminta ei siihen kuulu. He katsovat, että koska perinteissä on paikallisestikin suuria eroja, ei ole mahdollista luoda koko maan kattavia määritelmiä. (Vh I ja Vh II.)

Shamanismi politiikkana ja elämäntapana Venäjällä

Vähemmistökansojen kulttuurin elvyttäminen ja siihen liittyvän uuden uskonnollisuuden rakentaminen olivat aivan keskeisiä aiheita, kun keskustelimme eteläsiperialaisten shamaanien kanssa. He puhuivat joko oman kansallisen perinteen jatkamisesta tai sen elvyttämisestä. Näyttää uskottavalta, että shamanismilla on yksilön henkilökohtaista kokemuspiiriä suurempi intressi ja merkitys joidenkin Venäjän kansojen kansalliselle identiteetille.

Eri vähemmistökansallisuuksien shamaanit kertoivat asiasta eri tavalla. Burjatialaiset shamaanit tavallisesti puhuivat shamanististen traditioiden jatkumisesta osana ikäikaista perinnettä. Tästä tutkijatkin ovat kirjoittaneet. (Stoljakova 2017, 84–86.) Keskustelussa verrattiin esimerkiksi nykypäivän burjaattien perinteitä Mongoliasta lähtöisin oleviin ikäaikaisiin perinteisiin. Omia tapoja perusteltiin kaukaisilla sukujuurilla, joiden vaikutusta Neuvostoliiton aikainen poliittinen sortokaan ei hävittänyt. (HA: Baltajev 27.6.2019 ja Tsibikov 29.6.2019.) Irkutskilaisen

shamaanijärjestön ”Baikal” johtaja Vitali Aleksandrovitš Baltajev esitteli sukutaulun, jossa esitettiin useampi burjatilainen sukulinja, myös hänen omansa, aina 18 sukupolvea taaksepäin. Oman suvun pitkä tie shamanismin parissa oli peruste hänen shamanistisille voimilleen. (HA: Baltajev 27.6.2019. Emme osaa sanoa mitään siitä, mihin sukutaulu perustui.)

Tuvalaiset shamaanit kertoivat asiasta hiukan toisella tavalla. Haastattelut tukivat narratiivia, joka sekin esiintyy tutkimuskirjallisuudessa. Siinä korostetaan sitä, että Tuvan syrjäisen sijainnin vuoksi shamanistinen kulttuuri säilyi Tuvassa Neuvostoliiton aikaisista vainoista huolimatta paremmin kuin monilla muilla alueilla Etelä-Siperiassa. (Monguš 2014, 6–9.) Haastateltavat puhuivat siitä, miten heidän sukunsa ja heille läheiset shamaanit selvisivät. Shamanismia harjoitettiin öisin piilossa asiakkaiden kotona tai syrjäisillä seuduilla. (HA: Doptšun-ool Kara-ool Tjuljuševitš 6.7.2019 ja Vh 12.) Neuvostoliiton romahduksen jälkeen tuli tärkeäksi elvyttää ja vahvistaa perinnettä.

Mielenkiintoista kyllä Hakassian tasavallassa toimivien shamaanien tarina näyttää erilaiselta. Tutkimuksissa kerrotaan neuvostoajan vainojen käytännössä hävittäneen hakassien shamanismin. 1900-luvun alussa mainitaan olleen yli neljä tuhatta hakassialaista shamaania, mutta 1930-luvulla suurin osa heistä karkotettiin vankileireille. Tunnettujen shamaanisukujen jälkeläisiä palasi sittemmin Hakassiaan, mutta perinteen katsotaan katkenneen. Shamaanisuvuille kuuluneet rituaaliesineet, kuten rummut, oli hävitetty. (Butanaev 2006, 174–176.)

Hakassit korostavat shamanistisen perinteensä rakentamista uudelleen. Tässä nojaudutaan myös suulliseen perimätietoon ja niihin tapoihin, joita suvussa on säilynyt. Hakassien narratiivi poikkeaa tuvalaisten ja burjaattien kertomasta siinä, että haastateltavat eivät voineet katsoa jatkavansa ikiaikaista perinnettä. He rakensivat vainoissa hävitettyä perinnettä uudelleen. Osa haki shamanismin oppia Venäjän ulkopuolisiltakin kulttuureilta. Siitä huolimatta he katsoivat shamanististen voimien tulevan heidän suvustaan. Vieraat vaikutteet vain tukivat tätä etsintää. (Vh 19 ja Vta 1–7.)

Tapa, jolla shamanismi liitetään oman kansan sekä oman suvun perinteisiin, merkitsee, että shamanismilla on henkilökohtaista uskoa



Kuva 3. Shamaanien pyhä paikka Shamaanien kallio (Skala Šamanka, Скала Шаманка) Olhonin (Olhon, Ольхон) saarella Baikäljävellä. Kuva: Daria Kuznetsova 2019.

laajempi merkitys. Se on sosiaalis-poliittinen instituutio, ja se yhdistetään oman kansan identiteettiin. Se on niin ikään osa julkista tilaa, koska rituaaleja esitetään ja juhlallisuuksia pidetään avoimesti. Sekin, että shamaaneilla on järjestöjä ja niiden hallinnolla muotonsa, pätevyystodistuksia ja poliittisia ryhmittymiä, korostaa shamanismin merkitystä. (Kharitonova 2015: 40–42.)

Merkittävä virstanpylväs on shamaanien ensimmäinen virallinen temppeli ”Tengeri Ordon” (Taivaan Palatsi). Se avattiin burjaattien kaupungissa Ulan-Udessa toukokuussa 2019. Aikaisemmin pyhiä paikkoja olivat luonnonpaikat, joiden merkitys välittyi sukupolvelta toiselle. Ensimmäisen shamanistisen temppelin avaaminen merkitsi nykyaikaisuudesta ja korostaa uskonnollista järjestäytymistä. Rakentaminen sai kannattajajoukkonsa, joka uskoo, että yhteiskunnan muotojen mukaisen toiminnan myötä shamanismi voidaan helpommin nähdä oikeutet-

tuna uskontona. Arvostelijoitakin on. He esittävät, että shamanismissa luonto itsessään on pyhättö. Temppelet edustavat buddhalaista traditiota, jossa pyhät rituaalit suoritetaan suljetussa rakennuksissa. (Tataruev.ru 1.6.2019.)

Uusshamanismi Suomessa – juuret Yhdysvalloissa

Emme tässä tutki uusshamanismin tuloa Suomeen, mutta nostamme esiin muutaman keskeisen seikan. Se on välttämätöntä, jotta vertailu tutkimiemme Venäjän vähemmistökansojen shamanismiin olisi hedelmällinen. Suomessa kuten yleisestikin länsimaissa 1900-luvun lopulla syntyneet uusshamanistiset liikkeet vaikuttivat lähinnä yhdysvaltalaisesta uusshamanismista. Lähtökohdat ovat juuri niitä, joita Ronald Hutton (2001) on kuvannut ja jotka Jan Svanberg (2003) liitti käsitteeseen *shamantropologia*.

On luultavaa, että ensi alkuun amerikkalaisen Carlos Castanedan teokset vaikuttivat kiinnostukseen eniten myös Suomessa (Svanberg 2003, 76–97). 1980-luvulla järjestettiin jo kymmeniä shamanismikursseja ja istuntoja. Michael Harner sekä Jonathan Horwitz, jota pidettiin Harnerin oppilana ja näin ollen ydinshamanismin jatkajana, saivat täälläkin vaikutusvaltaisen aseman. Harner kävi Suomessa ainakin vuonna 1983 ja Horwitz useamman kerran. Niin ikään viimeistään tuolloin jotkut suomalaiset tutkijat seurasivat keskustelua uusshamanistisessa liikkeessä, jotkut osallisinakin. (Rikkinen 2010 ja HA: Saastamoinen 3.–4.12.2022.)

Yksi osallisista oli Heimo Lappalainen (1944–1994), elokuvantekijä ja kulttuuriantropologi, joka ryhtyi myös shamaaniksi. Hänen vanhempiensa olivat inkerinsuomalaisia, ja hän oli asunut Ruotsissa, josta muutti Suomeen vuonna 1980. Hän piti shamaanikursseja Michael Harnerin ja sittemmin Jonathan Horwitzin kanssa. Hänellä oli yhteyksiä myös Etelä-Siperian Tuvaan ja evenkien kansaan Neuvostoliitossa.

Toinen kanava suomalaiseen uusshamanismiin oli maailmanmusiikin harrastus ja kiinnostus alkuperäiskansojen musiikkiin. Tämä oli suuri vaikutin esimerkiksi muusikko ja säveltäjä Ilpo Saastamoiselle.

Myös hän vaikutti Harnerin ja Horwitzin opetuksista. Saastamoisel-lakin oli kansanperinteen kiinnostuksen luomia yhteyksiä joihinkin Neuvostoliiton vähemmistökansoihin. Suomalaisilla oli yhteyksiä myös Viron uusshamaaneihin jo 1980-luvulla. (HA: Saastamoinen 2022 ja Viidang 2022; ks. myös verkkosivu Saastamoinen 2022. Osa aineistosta kirjoittajien hallussa.) Vuosikymmenessä shamanismin tunnettavuus kasvoi siinä määrin, että siitä keskusteltiin lehdistössäkkin 1990-luvulla (HS 10.1.1994; HS 3.2.1994; HS 29.3.1994).

Suomalaisten uusshamaanien valtakunnallinen järjestäytyminen alkoi 1990-luvulla ja vahvistui nopeasti 2000-luvun alussa. Tuolloin rekisteröitiin muiden muassa Christiana Aro-Harlen (tuolloin Buckbee-Lappalainen) johdolla syntynyt Shamaaniseura Ry (rek. 2000). Shamaaniseurun syntyyn oli vaikuttamassa myös Heimo Lappalainen, joka oli Aro-Harlen puoliso. Johannes Setälä ja Charles Lawrence perustivat järjestön Four Winds Tuki ry (rek. 2004). Setälä jatkoi myöhemmin toimintaansa Johannes Setälä Centerissä, joka on sittemmin lopettanut. Kerrotun mukaan Setälä vihittiin vuonna 1996 alkuperäiskansojen shamaanien toimesta ”pohjoisen samaanitulen vartijaksi”. (PRH Yhdistysrekisteri: järjestötiedot ao. osin 1995–2013; Four Winds -yhdistys 2022; HS 6.2.2014.)

Shamaaniseura Ry ja Four Winds Tuki ry määrittelevät toimintansa samalla tavalla. Koko maailman henkisen ja ikaikaisen perinnön jatkamista pidetään tärkeänä. Ajatuksena on sekin, että ihmistä ympäröivä luonto on elävää ja ihmisen on löydettävä sopusointu luonnon kanssa. Shamaaniseurun sivuilla (Shamaaniseura-yhdistys 2022) kerrotaan seuran harjoittavan shamanismia. Four Winds -yhdistyksen säännöissä toiminnan kerrotaan lähtevän alkuperäiskansojen henkisestä perinteestä. Sen pohjalta etsitään ”ratkaisuja nykyihmisen ja hänen kuormittamansa maapallon ongelmiin”. Säännöissä ei mainita shamanismista, mutta muussa aineistossa käsitellään shamanismin harjoittamista. (Four Winds -yhdistys 2022.)

Suomessa on muitakin shamaanijärjestöjä, kuten koulutuskeskukset Karhun talo, Juurielo ja uusimpana Pielisen tietäjäkeskus. Niin ikään on erilaisiin uuspakanallisiin tai uususkonnollisiin liikkeisiin liittyviä järjestöjä. Monissa shamanismi on enemmän tai vähemmän esillä. Kaikki

uushamaanit eivät ole mukana järjestöissä vaan toimivat omin ehdoin. Monetkaan eivät pyri määrittämään shamanismia ehdottomalla tavalla. Tiedämme tällaisen yrityksen silti eläneen ainakin vielä 2000-luvun alussa. Kiista muistuttaa Venäjän shamaanien piirissä käytävää keskustelua opinkappaleiden yhtenäisyydestä. Myös ”pohjoisen samaanitulen vartija” on samankaltainen – ja yhtä kiistelty – järjestöllinen toimi kuin Venäjän ylimmän shamaanin tehtävä.

Suomessa kiinnostus shamanismiin on lähtökohtaisesti ollut kansainvälistä. Kurseilla on ollut opettajia eri puolilta maailmaa. Vaikutteita on otettu vapaasti eri kulttuureista ja eri aikakausilta, joskin alkuun enimmäkseen Yhdysvalloista. Mielenkiintoista on, että Venäjällä nykyshamanismin edustajat eivät viittaa länsimaisiin uushamanistisiin ajattelijoihin eivätkä puhu heistä. Sen sijaan länsimaiset tutkijat ja harastajat pitävät tähdellisenä käydä Venäjällä tutkimassa shamanismin perinteitä. Niitä voidaan silti omia vapaasti perinteen muotoihin sitoutumatta. Tämä voi liittyä siihen, että länsimainen uushamanismi on alusta alkaen etsinyt vaikutteita muista kulttuureista. Sen sijaan Neuvostoliitossa ja Venäjällä sellaista ei aina ole katsottu sopivaksi tai tarpeelliseksi.

Uushamanismin harjoittamisen muodot

Suomalaisen uushamanistien toiminnassa tärkeimpiä muotoja ovat olleet rumpupiirit sekä kurssien ja shamanismiin perehdyttävien työpajojen ja leirien järjestäminen. Rumpupiirejä järjestetään erilaisten teemojen ympärille. Teemana voivat olla muiden muassa vuodenaajat, shamanistiset matkat sekä henkieläimet eli voimaeläimet. Usein teema rakentuu myös yksilön omien tarpeiden ympärille. (Shamaaniseura-yhdistys 2022.)

Suomalaisia uushamaaneja eteläsiperialaisiin shamaaneihin yhdistävä tekijä on ajatus shamanistisesta matkasta. Se on keskeisin historiallisesta perinteestä jäänyt ajatus uushamanismissa kaikkialla. Matkalla tarkoitetaan sielun tai hengen siirtymistä toiseen todellisuuteen. Suomessa tällaiset matkat koetaan niin tiedon lähteiksi (etenkin omasta henkisestä tilasta) kuin itseään parantavaksi kokemukseksi. Niiden aikana

voi kohdata tunteitaan tai kiputilojaan. Rumpupiirit kuvattiin ylipäättään terapeuttisina kokemuksina. (Sh 3, Sh 3 ja Sh 4; Sta 1.)

Jaana Kouri käyttää shamaanin matkan jälkeisestä matkan kertomisesta ja sen kirjallisesta selonteosta asiakkaalle tai itselleen käsitettä *matkakertomus*. Matkakertomus tuottaa merkityksen kokijalle eli shamaanimatkastaan puhuvalle yksilölle tai asiakkaalle. Se tarkoittaa myös toiseen todellisuuteen tehdyn matkan kokemista jo itsessään parantavana ja opettavana tapahtumana. (Kouri 2020, 242–244.) Shamanismin historiallisina varhaisaikoina shamaanin katsotaan toimineen yhteisönsä parantajana, mutta uusshamanismissa yksilö voi itse toimia omana parantajanaan opiskelemalla shamanismia ja kokeilemalla henkien ohjauksesta elämänkatsomukseensa tai työvälineekseen muitakin uushenkisyiden tekniikoita, muotoja ja oppeja. (Annunen ja muut 2020, 125–126.) Shamaanin matkan merkitys on siten muuttunut.

Toimintaan osallistuvien määrää emme tiedä. Aktiivisia harrastajia lienee jokunen sata, mutta aktiivisuus vaihtelee. Four Winds -yhdistyksen piirissä toimittiin aktiivisesti erityisesti yhdistyksen alkuvaiheissa. Shamaaniseurassa toiminta näyttää vilkastuneen 2020-lukua edeltävinä vuosina. Seura on järjestänyt Suomen shamanistisen kokoontumisen vuosina 2021 ja 2022. Osallistujia molempina vuosina on ollut noin 100 henkilöä (Kymen Sanomat 22.8.2021. Myös Daria Kuznetsova osallistui kokoontumiseen vuonna 2021). Uusshamaanit ja shamanismin harrastajat ovat lisäksi julkaisseet aihepiiristä kymmenittäin teoksia, tavallisesti omakustanteita. Niissä korostuu henkilökohtainen elämyksellinen kokemus. Niin ikään Suomessa ilmestyy joitakin shamanismista kiinnostuneille suunnattuja lehtiä sekä ylläpidetään lukuisia shamanismia käsitteleviä internetsivustoja.

Aivan kuten Etelä-Siperian shamaanit Suomenkaan uusshamaanit eivät puhu rahasta. Toiminnan rahoituksesta on vaikea saada käsitystä. Kummassakin maassa keskustelu toiminnan taloudellisista edellytyksistä johti tavallisesti siihen, että saimme esityksen yleisistä periaatteista, kuten palveluiden maksuttomuudesta, sekä rahan ja henkisyiden suhteesta. Etelä-Siperiassa monilla harrastajilla oli toinen ammatti. Saatoimme lisäksi päätellä, että toimintaan voi liittyä jonkinlainen syr-

jäytyneisyys. Erityisesti asiakaskunta kenties suurestikin valikoitui tällä perusteella.

Myös Suomessa monilla shamaaneilla on toinen ammatti, joskin eläkkeellä tai muutoin työelämän ulkopuolella olevien osuus on huomattavan suuri. Suomessakin shamaanit keräävät maksuja kursseista, rumpupiireistä ja parantamisesta. Parantaminen koskee liki poikkeuksetta henkistä hyvinvointia ja mentaalisia asioita. Siten se on lähinnä terapeutista eikä perinteellistä vaivojen hoitoa kansanparannuksen keinoin. Maksullisuudesta on poikkeuksia, ja jotkut nimenomaisesti painottavat maksuttomuuden periaatetta. Toisaalta maksu voi olla tuntuva. Rumpupiiri-illan maksu voi olla yli kaksi kertaa suurempi kuin kallemmat elokuva-illat (2023). Ulkomaalaisten opettajien vetämät kurssit voivat olla kalliita, eikä ole epätavallista, että muidenkin parin kolmen päivän shamaanikurssien hinta on joitakin satoja euroja. Hintaan kuitenkin sisältyy esimerkiksi majoitus, ja hinta on muutoinkin mitä tahansa muita maksullisia hyvinvointi- tai elämäntapakursseja edullisempi.

Suomessa nykyshamaaneilla ei tavallisesti ole vakituista julkista rituaalitalaa. Kurssuja ja rumpupiirejä varten vuokrataan tilat tarvittaessa.

Miten tullaan shamaaniksi?

Harri Heino, Kirkon tutkimuskeskuksen johtaja vuosina 1982–1999, kirjoitti teoksessaan *Mihin Suomi tänään uskoo* (1997), että suomalaiset uusshamaanit olivat 1900-luvun lopulla enimmäkseen yli 40-vuotiaita perheellisiä miehiä ja naisia. He olivat useimmiten korkeasti koulutettuja.² (Heino 1997, 369.)

Vahva piirre haastateltaviemme kertomuksissa on se, että monet olivat ensin yleisesti kiinnostuneita henkisen elämän asioista ennen kuin löysivät shamanismin. Monet kertovat vaikuttuneensa jossakin vaiheessa muiden muassa buddhalaisuudesta, uusnoituudesta tai kiinalaisesta lääketieteestä ja energiahoidoista. Niin ikään Pohjois-Amerikan

2 Heinon teoksessa *Mihin Suomi tänään uskoo* ei ole lähdeviitteitä. Hän selittää asiaa johdannossaan (s. 14). Kirkon tutkimuskeskus muuttui vuonna 2022 Kirkon tutkimus- ja koulutus -nimiseksi erillisyyksiköksi.

intiaanien uskomuksia kerrottiin tutkitun. Harri Heino huomasi saman asian. Hänen mukaansa useimmat, jotka tutustuivat shamanismiin 1980-luvun lopulla tai 1990-luvulla, harrastivat joogaa tai meditaatiota tai olivat kiinnostuneita mystiikasta, idän uskonnoista ja ”erilaista terapiaista”. (Sh 1, Sh 2, Sh 8, Sh 11 ja Sh 12; Heino 1997, 369–370.)

Sen sijaan on huomionarvoista, että esimerkiksi teosofiaan tai ruusu-ristiläisyyteen haastateltavamme eivät viitanneet eikä sellainen tuntunut heille tutulta. Sellaisesta ei ole viitteitä muussakaan aineistossamme. Esimerkiksi teosofian ja shamanismin kiinnostus ei näytä kohdanneen, vaikka monet samankaltaiset esoteeriset näkökohdat yhdistävät ajatuksia. Mikään ei myöskään viittaa suomalaisen akateemisen tutkimuksen vaikutukseen. On helppo olettaa, että ilman Castanedan, Harnerin ja Horwitzin vaikutusta shamanistiselle tielle olisi ollut paljon pidempi matka – tai josko sitä olisi ollenkaan löydetty.

Kysymys uskonnosta erottaa suomalaiset ja eteläsiiperialaiset shamaanit. Uskonto on sana, jota suomalaiset uushamanistit eivät suosi. Yhtä lailla tunnutaan vältettävän sanoja *uuspakanallisuus* ja *uususkonnollisuus*. *New Age* on uushamaaneille kaiketi jo haukkumasana. 2000-luvulla tilalle ovat tulleet sanat *henkisyys* ja *uushenkisyys* (uushenkisyydestä ks. Mahlamäki & Opas toim. 2022). Teoksessaan *Gender and Power in Contemporary Spirituality* Anne Fedele ja Kim Knibbe esittävät, että tällaisista henkisyyden muodoista kiinnostuneet ihmiset kiinnittyvät löyhästi ryhmiin ja keskittyvät vain oman henkisen polun luomiseen (Fedele & Knibbe 2012, 2). Aineistomme mukaan tämä on tyypillistä Suomen uushamaaneille. He kertoivat kokeilleensa erilaisia kursseja, rumpupiirejä ja ryhmiä, mutta eivät useinkaan sitoudu niihin. He korostavat etsivänsä omaa henkistä maailmaansa. Usein kyse oli jonkin henkilökohtaisen ongelman, kipupisteen, työstämisestä eli ”varjotyöskentelystä” ja siihen etsitystä terapeutisesta avusta. (Sh 1, Sh 2, Sh 4, Sh 6 ja Sh 7.) On myös tyypillistä, että oman perehtymisen myötä parantamisesta ja shamanismin opettamisesta syntyi toimi.

Uushamanismin harjoittajille on ominainen myös piirre, jonka Fedele ja Knibbe määrittelivät rituaaliseksi luovuudeksi. Heidän mukaansa tämä on tyypillistä ylipäänsä uushenkisyydelle. Sen sijaan, että uushamanismin harjoittajat pyrkisivät harjoittamaan nimenomaisesti perin-

teisiä rituaaleja, he luovat uudenlaisia rituaaleja yhdistämällä erilaisia uskomuksia, symboleja ja rituaalikäytänteitä. Perinteiden jatkaminen ei ole tarkoitus, vaan rituaalit muodostetaan sen mukaan, minkä yksilö kokee itselleen tärkeäksi ja sopivaksi. (Fedele & Knibbe 2012: 7.)

Tämäkin ajatus toistui vahvasti haastateltavillamme. Haastateltavat halusivat ”kuunnella itseään” ja luoda rituaalinsa sen pohjalta. Shamanismi koettiin hyväksi työvälineeksi, mutta samalla voitiin turvautua muihinkin uushenkisiin harjoituksiin. (Sh 3, Sh 4, Sh 5, Sh 6 ja Sh 7; Sta 1.) Kaikkiaan vaikutteita on omittu erilaisista uskomuksista ja perinteistä. Eklektismi on hyväksytty lähtökohta. Jaana Kouri on todennut, että eri ihmiset harjoittavat shamanismia eri tavoin (Yle Arena: Kulttuuriykkönen-podcast 17.10.2022). Harri Heino kirjoitti, edelliseen nähden osuvasti, että shamanismi on muutettu ”persoonallisen kehityksen välineeksi” (Heino 1997, 369).

Niinpä voidaan päätellä, että suomalaisessa uushamanismissa ritualistista yhtenäisyyttä ei tarvita, koska shamaanin identiteetti ei rakennu yhteisöllisesti eikä yhteisöllisyydestä. Silti monet sanoivat pitävänsä tärkeänä rumpupiirien ja tapaamisten tuomaa yhteisöllisyyttä. Yhteisöllisyyden yhdeksi tekijäksi määritellään myös kommunikointi henkimaailman kanssa (Kouri & Hytönen-Ng 2022, 126). Sen sijaan Etelä-Siperiassa shamaanit haluavat nimenomaan jatkaa tai elvyttää paikallisia, yhteisöllisiksi koettuja oman kansan perinteitä. Yhteisöllisyys on enemmän ihmisten välisen vuorovaikutuksen muoto, jolla korostetaan kansallista identiteettiä.

Historiallisesti shamaani oli yhteisössään parantaja, joka toi henkien voimat yhteisönsä käyttöön (Pentikäinen 1998, 31–33). Tiedon välittäminen ja parantaminen ovat uushamanismissakin keskeisiä ajatuksia, mutta nykyshamanismi on Suomessa silti enemmän yksilön oman parantumisen tai mietiskelyn työkalu (Sh 2, Sh 3, Sh 5 ja Sh 8). Shamaanin rooli on muuttunut. Tätä ei muuta se, että jotkut uushamaanit parantavat muita erilaisin keinoin.

Avoimeksi jää, onko uushamaaneilla ollenkaan sellaista yhteisöä, jossa voi toimia yhteisöllisenä shamaanina. Perinteen ja nykyajan ristiriitaa kuvaa haastateltavienkin pohdinta siitä, ovatko he shamaaneja vai eivät. Jaana Kourin mukaan kysymykseen ”oletko shamaani” on tullut

tavaksi vastata, ettei ole, sillä ”ihminen on shamaani shamanoidessaan eli suorittaessaan shamanistista rituaalia” (TA: Kouri Kuznetsovalle 5.1.2023). Yhteisö määrittää shamaanin ja kutsuu häntä shamaaniksi. Shamaani on shamaani pyydettyessä. Shamanismin harjoittamisen aikana on helpompi sanoa olevansa shamaani, sanoo Jaana Kouri. (Yle Areena: Kulttuuriykkönen-podcast 17.10.2022.)

Historiatietoisuus ja perinteen hajoaminen

Suomessa nykyshamanismi on ensisijaisesti yksilön omaa tekemistä ja oman henkisyytensä etsimistä. Shamaani ei ole oman paikkakuntansa tai yhteisönsä parantaja, eikä shamanismia määritetä yhteisöllisyyden kautta. Kokoonumisissa kokeneempi shamaani ohjaa muita näiden omille poluille, joilla kukin yksilö luo omat riittänsä ja shamanistisen matkansa. (Yle 23.7.2022.) Rumpupiirit ovat meditaation keino eivätkä ekstaattinen hengen voimien nostatus shamaanin matkan tueksi ja turvaksi. Kysymys on maailmankatsomuksellisesta pohdinnasta ja etsinnästä, jonka aineksia voi löytyä mistä tahansa ja joka voi viedä min-käläisiin ajatuksiin tahansa.

Juuri tämä on tyypillistä uushenkisyudessa, korostavat muiden muassa Mahlamäki ja Opas (2022). Ja korostettakoon, että tällaisessa maailmankatsomuksellisessa pohdinnassa, jota uushamanismin ja uushenkisyyden liikkeiden piirissä käydään, ei ole mitään väärää eikä sitä tarvitse arvostella tieteellisin lähtökohdin.

Suurta eroa yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden välillä korostaa myös se, miten uushamaanit Suomessa ovat päätyneet shamanismin harjoittamiseen. Shamanistinen tie alkaa henkilön vapaasta tahdosta, kiinnostuksesta henkisyteen ja sen tuomasta sisäisestä tarpeesta. Tässä on ero siihen, mitä eteläsiperialaiset shamaanit kertoivat. Heille perinteisen kulttuurin jatkaminen oli tärkeämpää kuin korostukset henkilökohtaisen elämän vaikutelmista, tarpeista ja tavoitteista.

Aineistostamme käyvät entistä selvemmin ilmi myös perinteisen shamanismin ja uushamanismin väliset erot. Suomessa haastateltavat korostavat henkilökohtaista parantamista. Toisinaan rumpumatkoja

tehdään yhteisöllisesti mutta silloinkin yksilöllisin tavoittein. Tämän harjoittamistavan yleisyys Suomessa selittyy osittain ydinshamanismin vahvalla vaikutuksella. Etelä-Siperian shamaanit puolestaan ovat erikoistuneet toisten parantamiseen ja yhteisön hyväksi työskentelyyn, mikä on tyypillistä perinteiselle shamanismille, jota haastateltavamme korostivat harjoittavansa.

Haastattelemamme eteläsiperialaiset shamaanit päätyivät shamaaneiksi tavallisesti siksi, että shamanismi on kulkenut suvussa, tai siksi, että jokin kriisi oli pakottanut heidät ottamaan shamaanin roolin jopa vastentahtoisesti. Henkilökohtainenkin kriisi voi olla henkien kehotus ottaa rooli yhteisössä ja ryhtyä shamaaniksi. Suomessa emme ole saaneet mitään tietoa siitä, että shamanistisen polun aloittamiseen olisi johtanut mikään muu seikka kuin vapaa tahto ja kiinnostus henkiin asioihin. Emme myöskään ole kuulleet, että Suomessa ihmiset sairastuisivat shamanistiseen sairauteen (*shamanic illness*), joka on kuin henkien pakottama kutsumus, jota ei voi välttää ja joka ei ole vapaaehtoinen eikä aina haluttukaan. Tällaiset pakotetun kutsumuksen perustelut ovat olleet tyypillisiä monien kulttuurien shamaaneille (mm. Hoppal 2003, 13–14; Kharitonova & Ukraintseva 2012).

Uushenkisyyden tutkijat korostavat yksilön oman pohdinnan, etsinnän, jopa terapeuttisen itsehoidon, merkitystä uushenkisissä liikkeissä (Mahlamäki & Opas toim. 2022, etenkin Minna Oppaan ja Tiina Mahlamäen johdanto s. 8–48; Fedele & Knibbe 2012). Tämä kaikki merkitsee, että perinteen historiatietoisuus rikkoontuu. Historiatietoisuutta määrää perinteen ymmärrys, mutta perinteen käsitys hämärtyy ja rikkoontuu, jos perinteeksi nähdään vain jokin henkisyyden yleinen, ikaikainen maailman perinne. Mitä sellainen on tai – yhtä hyvin voidaan kysyä – mitä se ei olisi?

Perinteen rikkoutumista korostaa myös se, että paljon korostettu luontosuhde jää uushamanismissa epämääräiseksi. Luonnosta tulee vain ”henkeä”. Sopusointu luonnon kanssa on yhtä laava ja määrittelemätön käsite kuin erilaisista näkökohdista koostettu ymmärrys shamanismistakin. Huomattakoon, että suomennetussa kirjassaan *Shamaanin tie* (suom. 2004) Harner kirjoittaa luonnosta vähän ja aivan yleisesti.

Niinpä katsomme, että länsimainen uusshamanismi on kadottanut yhteytensä historialliseen shamanismiin. Uusshamanismi on muuttanut shamanismin perinteen filosofisten ja maailmankatsomuksellisten pohdintojen lähteeksi ja inspiraatioksi, mutta perinteenä shamanismia ei ole. Kyse on juuri siitä perinteen hajoamisen ilmiöstä, jota Nathan Wachtel nimitti destrukтураatioksi.

Vastaavasti voi nähdä, että restrukтураatio, johon myös edellä viittasimme, on luonut uuden ilmiön, perinteen, eli uusshamanismin. Se on kuitenkin merkinnyt historiatietoisuuden hajoamista ja siten myös historiallisen shamanismin jäämistä tiukasti akateemisiin norsunluutorneihin – hyvässä ja pahassa.

Burjaattien, hakassien ja tuvalaisten shamaaneilla kytkös perinteeseen on vahvempi. Perinteen merkitys oman suvun ja kansan identiteetille on suuri. On mahdollista, että tällä haetaan myös oikeutusta oman kansan itsenäiselle kehitykselle osana Venäjän imperiumia. Siksi shamanismista on tullut näiden kansojen keskuudessa poliittinen instituutio. Se voi vahvistaa niin historiatietoisuutta kuin myyttejä shamaaneista, mutta se voi johtaa samalle tielle kuin läntisen maailman uusshamanismi. Jotkut venäläiset tutkijat ovat jo rankasti ruotineet joidenkin venäläisen shamaanijärjestöjen oppeja täysin historiattomiksi (Kharitonova 2020, 255–258).

Pohjimmiltaan suurin vaikutus niin uusshamanismin kuin ylipäänsä uususkonnollisuuden kehitykseen lienee ollut yksilöllisyyden yleinen korostuminen jälkiteollisessa yhteiskunnassa. Etelä-Siperian kansat ovat tässä vain länsimaita jäljessä. Voi arvella, että Venäjän vähemmistökansojen etnisen identiteetin epävarmuus Venäjän kainalossa on aiheuttanut sen, että tärkeimmäksi on toistaiseksi noussut perinteen jatkaminen eikä yksilöllisyys. Kuitenkin on mahdollista, että sikäli kuin Etelä-Siperian yhteiskunnat edelleen modernisoituvat, elämäntapakysymykset lopulta voittavat myös eteläsiperialaisessa uusshamanismissa.

Lyhenteet

HA = Haastattelu

HS = Helsingin Sanomat

PRH = Patentti- ja rekisterihallitus

SKS = Suomalaisen Kirjallisuuden Seura

TA = Tiedoksianto

Lähteet ja kirjallisuus

LÄHTEET

Alkuperäislähteet

Laki omantunnonvapaudesta ja uskonnollisista yhdistyksistä Nr. 125-F3 (N 125-3 O svobode sovesti i o religioznyh objedinenijah) Annettu 26.9.1997. Saatavissa: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/5d62cd14eedd618431cd9dbc8e4ed1ee64b0f7be. Viitattu 12.7.2022.

PRH = Patentti- ja rekisterihallitus: Yhdistysrekisterin järjestötietoja, 1995–2013. Tarkemmin tekstin mukaan.

Lehdistö ja muu media

BBC News Russkaja Služba 10.8.2021: Ne samozvantsy i dilentanty: kak šamany Rossii vnov dobivajutsja priznanija ot gosudarstva. <https://www.bbc.com/russian/features-58149648>. Viitattu 1.8.2022.

Four Winds -yhdistys 2022. <https://fourwinds.fi/yhdistys/>. Viitattu 22.12.2022.

Helsingin Sanomat 10.1.1994: Shamanismi ei ole uskonto. (Heimo Lappalaisen syntymäpäivähaastattelu.) <https://www.hs.fi/ihmiset/art-2000003297960.html>. Viitattu 22.12.2022.

Helsingin Sanomat 3.2.1994: Shamanismi on uskonto. (Uskontotieteilijä Veikko Anttosen mielipidekirjoitus.) <https://www.hs.fi/mielipide/art-2000003304851.html>. Viitattu 22.12.2022.

Helsingin Sanomat 29.3.1994: Shamaanien ylösnousemus (Veikko Anttosen Vieraskynäkirjoitus). <https://www.hs.fi/paakirjoitukset/art-2000003320499.html>. Viitattu 22.12.2022.

Helsingin Sanomat 6.2.2014: Susanna Aarnio on moderni samaani. <https://www.hs.fi/elama/art-2000002707644.html>. Viitattu 22.12.2022.

Helsingin Sanomat 23.10.2022: Šamaanit rummuttavat Venäjällä sodan puolesta. <https://www.hs.fi/kulttuuri/art-2000009140568.html>. Viitattu 22.12.2022.

Joy, Francis 2022. <https://wisdomoftheearth.webs.com/> sekä Lapin yliopiston henkilösivu <https://www.ulapland.fi/news/Kasvo-Francis-Joy,-shamanismin-tutkija/ourhfify/96a8142f-0111-415c-86bo-74odb44d58fe>. Viitattu 25.11.2022.

- Kymen Sanomat* 23.8.2022: Sadan shamaanin konferenssi Pyhtäällä. <https://www.kymensanomat.fi/paikalliset/4265411>. Viitattu 18.11.2022.
- Lenta.ru 10.4.2009: V Rossii vyberut Verhovnogo šamana. Saatavissa: <https://lenta.ru/news/2009/04/10/shaman/> (18.05.2023).
- Lenta.ru 16.8.2021: Podstšitano tšislo šamanov v Rossii. Saatavissa: <https://lenta.ru/news/2021/08/16/shaman/> (17.7.2022).
- Saastamoinen, Ilpo 2022. www.ilposaastamoinen.fi/taide-filosofia-uskonto-jne/shamanismi/shamaani-puhemies. Viitattu 7.8.2022.
- Shamaaniseura-yhdistys 2022. <https://shamaaniseura.fi/> Viitattu 22.12.2022.
- Tararuev.ru. 1.6.2019: Pervyj v Rossii šamanskij hram. Tšto zto znatšit? <http://tararuev.ru/2019/06/01/otkritie-hram/>. Viitattu 1.8.2022.
- TASS 1.6.2022: V Tuve proidet pervyj vserossijski festival šamanizma. <https://tass.ru/obschestvo/14792555>. Viitattu 1.8.2022.
- Yle 23.7.2022: Oravanpyörästä henkiselle matkalle. Juha Kivisen haastattelu. <https://yle.fi/uutiset/3-12525840>. Viitattu 22.12.2022.
- Yle Areena, Kulttuuriykkönen -podcast 17.10.2022: Shamaanit tuovat nykyäänkin viestejä henkimaailmasta. <https://areena.yle.fi/podcastit/1-63265499>. Viitattu 22.12.2022.

Haastattelut ja tiedoksiannot

Haastattelijana Daria Kuznetsova. Tallenteet, muistiinpanot ja henkilökohtaiset tiedonannot kirjoittajien hallussa. Kaikki haastatteluihin pyydyt henkilöt eivät suostuneet haastateltaviksi.

Koska haastattelut voivat eri syistä sisältää sensitiivistä aineistoa, haastateltuihin viitataan tekstissä anonyymisti vain erityisellä tunnuksella. Tunnukset voidaan yhdistää haastateltuihin kirjoittajien hallussa olevan luettelon perusteella. Kuitenkin ne haastatellut ihmiset, jotka puhuvat shamanismista myös julkisuuden henkilöinä, on mainittu nimeltä.

Haastattelut, Venäjä

- Agevee, Dolaana, s. 24.4.1969. Kyzylin paikallisen shamaanijärjestön ”Rumpu” (Buben/Dungur) puheenjohtaja. 8.7.2019 Kyzyl.
- Anastasija (sukunimeä ei tiedossa), s. 1982. Shamanismin harjoittaja Irkutskista. 29.6.2019 Angarsk.
- Arf, Roman. Taranova Julijan puoliso. 2.7.2022 Pietari.
- Baltajev, Vitali Aleksandrovitš, s. 3.9.1972. Irkutskin paikallisen shamaanijärjestön ”Baikal” puheenjohtaja. 27.6.2019 Irkutsk.
- Byzov, Vladimir Petrovitš, s. 4.7.1964. Shamanismin harjoittaja Abakanista. 29.6.2019 Angarsk.
- Efrosin, Mihail. Shamanismin harjoittaja Pietarista. 2.–3.7.2022 Pietari.
- Filipov, Aleksandr. Shamanismista kiinnostunut. 2.7.2022 Pietari.
- Filipova, Irina. Shamanismista kiinnostunut. 2.7.2022 Pietari.
- Hartšenko, Natalija Klatolna, s. 2.3.1978. Shamanismin harjoittaja Irkutskista. 30.6.2019 Angarsk.

- Hagdajev, Valentin Vladimirovitš, s. 27.3.1962. Shamanismin harjoittaja Olhonissa. 1.7.2019 Tonta-kylä.
- Ivanov, Evgeni, s. 19.8.1971. Shamanismin harjoittaja Irkutskista. 29.6.2019 Angarsk. Kamansk, Sergei. Shamanismin harjoittaja Magadanista. 2.–3.7.2022 Pietari.
- Kobozev, Aleksandr Ivanovitš. Shamanismin harjoittaja. Ryhmähaastattelu 10.7.2019 Šamaanien talo, Abakan, Venäjä.
- Majev, Vladimir. Shamanismin harjoittaja Vladivostokista. 29.6.2019 Angarsk.
- Maslinkova, Aleksandra. Shamanismin harjoittaja Pietarista. 3.7.2022 Pietari.
- Maslinkova, Marja. Shamanismin harjoittajan tytär. 3.7.2022 Pietari.
- Mihahanov, Andrei Nikolajevitš, s. 24.4.1978. Muinaisburjaatinkielen asiantuntija ja shamanismin harjoittaja Angarskista. 29.6.2019 Angarsk.
- Nikitov, Vasil Valerjevitiš, s. 9.6.1991. Shamanismin harjoittaja Irkutskista. 29.6.2019 Angarsk.
- Nojarentšuk, Sergei, s. 22.11.1986. Shamanismin harjoittaja Pietarista. 03.07.2022 Pietari.
- Pardejeva, Olga Aleksandrovna, s. 1983. Shamanismin harjoittaja ja Artur Tšibikovin vaimo. 30.6.2019 Angarsk.
- Pyrh, Natalja. Shamanismin harjoittaja Tallinnasta. 2.7.2022 Pietari.
- Rybanova, Ljubov Mihajlovna, s. 10.4.1983. Shamanismin harjoittaja Irkutskista. 30.6.2019 Angarsk.
- Spartak. Shamanismin harjoittaja Irkutskista. 2.–3.7.2022 Pietari.
- Sokolov, Dmitri Vladimirovitš "Karagai". Shamanismin harjoittaja. 11.7.2019 Abakan.
- Taranova, Julija. Shamanismin harjoittaja Pietarista. 2.7.2022 Pietari.
- Tšibikov, Artur Vladimirovitš, s. 20.6.1973. Angarskin paikallisen shamaanijärjestön "Aina sininen taivas" (Vetšno Sineje Nebo) puheenjohtaja. 28.6.2019 Angarsk.
- Tjuljuševitš, Doptšun-ool Kara-ool, s. 21.5.1948. Venäjän ylin shamaani, Kyzylin paikallisen shamaanijärjestön "Karhun henki" (Duh medvedja / Adyg-eeren) puheenjohtaja. 6.7.2019 Kyzyl.
- Vasiljevna, Tatjana. Shamanismin harjoittaja Moskovasta. 2.7.2022 Pietari.
- Vasiljevna, Ljubov. Shamanismin harjoittaja Moskovasta. 2. 7.2022 Pietari.

Tiedoksiannot, Venäjä

- Asadov, Amir, shamanismin harjoittaja. Tiedoksianto 13.7.2019 Abakan.
- Borgojakova, Irina, shamanismin harjoittaja. Tiedoksianto 13.7.2019 Abakan.
- Bunin, Aleksandr, shamanismin harjoittaja. Tiedoksianto 13.7.2019 Abakan.
- Kakova, Jesenija, shamanismin harjoittaja. Tiedoksianto 13.7.2019 Abakan.
- Lukjantseva, Galina, shamanismin harjoittaja. Tiedoksianto 13.7.2019 Abakan.
- Lukjantsev, Aleksandr, shamanismin harjoittaja. Tiedoksianto 13.7.2019 Abakan.
- Nojarentshuk, Sergei, s. 22.11.1986. Shamanismin harjoittaja Pietarista. Tiedoksiannot 22.4.2022, 3.7.2022, 13.12.2022 Pietari.
- Sazanakova, Nadežda, shamanismin harjoittaja. Tiedoksianto 13.7.2019 Abakan.
- Sekriera, Irina Valerjevna, Abakanin shamaaniklinikan perustaja ja shamanismin harjoittaja. Tiedoksianto 13.7.2019 Abakan.
- Sekrier, Andrei, Irina Valerjevnan puoliso. Tiedoksianto 13.7.2019 Abakan.
- Sekriera, Zinaida Andrejevna, Irina Valerjevnan anoppi. Tiedoksianto 13.7.2019 Abakan.

Haastattelut, Suomi

- Aarva, Pauliina. Shamanismin harjoittaja. 16.11.2022, Tampere.
- Hakala, Juhani. Shamanismin harjoittaja. 29.10.2022, Helsinki.
- Ilola, Santeri. ”Jo Kumuu!” -rumpupiirien järjestäjä ja shamanismin harjoittaja. 23.11.2022, Helsinki.
- Krabbe, Katariina. Shamanismin harjoittaja. 29.10.2022, Helsinki.
- Koskinen, Jutta. Pakanalliset syysmessut 2022, ”Suomen shamanistisen maailman perusteet” -luennon pitäjä. 13.12.2022, Hämeenlinna.
- Kouri, Jaana. Uskontotieteilijä, shamanismin tutkija ja harjoittaja. Teams-etähaastattelu 7.12.2022, Turku.
- Kärkkäinen, Ukko. Shamanismin harjoittaja. Teams-etähaastattelu 24.11.2022, Nuusio.
- Metsäranta, Saara. Shamanismin harjoittaja. 2.11.2022, Tampere.
- Muotka, Hekla. Shamanismin harjoittaja. Teams-etähaastattelu 24.01.2023, Muonio.
- Penkovskaja-Ilola Julija. ”Jo Kumuu!” -rumpupiirien järjestäjä ja shamanismin harjoittaja. 23.11.2022, Helsinki.
- Pohjakallio, Tiina. Shamanismin harjoittaja, Teams-etähaastattelu 12.11.2022, Kirkkonummi.
- Saastamoinen, Ilpo. Säveltäjä ja shamaanilaulujen tutkija. 3.12.2022 ja 4.12.2022, Jyväskylä.
- Sandström, Lillu. Shamanismin harjoittaja. 5.12.2022, Helsinki.
- Viidang, Ene. Muusikko ja perinteentuntija. 3.12.2022 ja 4.12.2022, Jyväskylä.

Tiedoksiannot, Suomi

- Kouri, Jaana. Uskontotieteilijä ja shamanismin harjoittaja. Tiedoksianto 5.1.2023.
- Rolamo, Roy. ”Shamaaniveljet”-rumpupiirien järjestäjä ja shamanismin harjoittaja. Tiedoksianto 24.11.2022, Helsinki.

Haastateltavat, jotka eivät salli nimeään mainittavan (tiedot nimistä säilytetään kirjoittajien aineistossa)

- Henkilö 1, s. 1962. Ryhmähaastattelu 10.7.2019. Abakan, Hakassia.
- Henkilö 2, s. 1964. Ryhmähaastattelu 10.7.2019. Abakan, Hakassia.
- Henkilö 3, s. 1954. Ryhmähaastattelu 10.07.2019. Abakan, Hakassia.
- Henkilö 4, s. 1974. Ryhmähaastattelu 10.07.2019. Abakan, Hakassia.
- Henkilö 5, s. 1973. Ryhmähaastattelu 10.07.2019. Abakan, Hakassia.

Tiedoksiannot henkilöiltä, jotka eivät salli nimeään mainittavan (tiedot nimistä säilytetään kirjoittajien aineistossa)

- Henkilö 6, s. 1962. 28., 29. ja 30.12.2022. Suomi.

KIRJALLISUUS

- Annunen, Linda & Butters, Maija & Husgafvel, Ville & Mahlamäki, Tiina 2022: Uushenkisyys oppimisen näkökulmasta. Teoksessa Tiina Mahlamäki & Minna Opas (toim.), *Uushenkisyys*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden seura. 118–159.
- Blécourt, Willem de & Hutton, Ronald & Fontaine, Jean La 1999: Witchcraft and Magic in Europe. The Twentieth Century. Teoksessa Bengt Ankarloo & Stuart Clarke (toim.) *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe. Volume 6*. Lontoo: Athlone Press.
- Bremmer, Jan N. 2002a: Appendix: Magic and Religion. Teoksessa Jan N. Bremmer & Jan R. Veenstra (toim.) *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*. Leuven: Peeters.
- Bremmer, Jan N. 2002b: The Birth of the Term "Magic". Teoksessa Jan N. Bremmer & Jan R. Veenstra (toim.) *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*. Leuven: Peeters.
- Butanaev Viktor Jakovlevitš 2006: *Traditsionnyi šamanizm Xongoraja*. Abakan: Khakassia State University.
- Fedele, Anna & Knibbe, Kim 2012: Introduction. Gender and Power in Contemporary Spirituality. Teoksessa Anna Fedele & Kim Knibbe. *Introduction. Gender and Power in Contemporary Spirituality*. Ethnographic Approaches. New York: Routledge. 2–12.
- Gijswijt-Hofstra, Marijke & Levack, Brian B. & Porter, Roy 1999: Witchcraft and Magic in Europe. The Eighteenth and Nineteenth Century. Teoksessa Ankarloo, Bengt & Clarke, Stuart (toim.), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe. Volume 5*. Lontoo: Athlone Press.
- Ginzburg, Carlo 1991: *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. Lontoo: Penguin Books.
- Kääntänyt Raymond Rosenthal. Italiankielinen alkuteos 1989.
- Harner, Michael 1991: *Šamaanin tie*. Kääntänyt Kaija Anttonen. Helsinki: Kansan Sivistystyön Liitto. 2. painos. Englanninkielinen alkuteos 1980.
- Harvey, Graham & Wallis, Robert (toim.) 2004: *Historical Dictionary of Shamanism*. Lanham: The Scarecrow Press, Inc.
- Heino, Harri 1997: *Mihin Suomi uskoo. Uskonnolliset ja maailmankatsomukselliset liikkeet*. Helsinki: WSOY.
- Hirsjärvi, Sirkka & Hurme, Helena 2015: *Tutkimushaastattelu. Teemahaastattelun teoria ja käytäntö*. Helsinki: Gaudeamus.
- Hoppál, Mihály 1984: *Shamanism in Eurasia*. Part 1 & Part 2. Göttingen: Edition Herodot.
- Hoppál, Mihály 2002: *Šamaanien maailma*. Atena: Jyväskylä.
- Hoppál, Mihály 2007: *Shamans and Traditions*. Kääntäneet Orsolya Frank, Bálint Sebestyén & Péter Simoncsics. Bibliotheca Shamanistica. Volume 13. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hutton, Ronald 1993: *The Shamans of Siberia*. Lontoo: Capall Bann Publishing.
- Hutton, Ronald 1999: *The Triumph of the Moon*. Oxford: Oxford University Press.
- Hutton, Ronald 2001: *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination*. New York: Bloomsbury Academic.
- Kenin-Lopsan, Monguš 1998: *Tuvinskije šamany*. Moskova: Transpersonalnyi institut.
- Kenin-Lopsan, Monguš 2006: *Traditsionnaja kyltura tuvintsev*. Novosibirsk: Nauka.

- Kharitonova, Valentina Ivanovna 2006: *Feniks iz pepla? Sibirski šamanizm na rubeže tysjatsjeleti*. Moskova: Moskva Nauka.
- Kharitonova, Valentina Ivanovna 2015: Revived shamanism in the social life of Russia. *Folklore –electronic Journal of Folklore* 62: 37–54. <https://www.folklore.ee/folklore/vol62/kharitonova.pdf>. Viitattu 21.12.2022.
- Kharitonova, Valentina Ivanovna 2020: Transformatsii šamanizma v sovremennoj Rossii. *Tomsk: Sibirskie istoričeskie issledovanija* 2: 251–275. <https://istina.msu.ru/journals/5374024/>. Viitattu 21.12.2022.
- Kouri, Jaana 2020: Matka henkimaailmaan ja takaisin. Nykyshamanismi kuvittelun tekniikkana. Teoksessa Aila Viholainen & Jaana Kouri & Tiina Mahlamäki (toim.) *Kuvittelu ja uskonto. Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 226–253.
- Kouri, Jaana & Hytönen-Ng Elina 2022: The change in the researcher’s position in the study of shamanism. *Approaching Religion* 12 (1): 117–131. DOI: <https://doi.org/10.30664/ar.111072>
- Lallukka, Seppo 2003: *From Fugitive Peasants to Diaspora. The Eastern Mari in Tsarist and Federal Russia*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Mahlamäki, Tiina & Opas, Minna 2022: Johdanto. Teoksessa Tiina Mahlamäki & Minna Opas (toim.) *Uushenkisyys*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden seura. 8–48.
- Monguš, Marina Vasilevna 2014: Evoljutsija šamanskoj traditsii v respublike Tuva. *Journal of cultural research* 2014(1): 15. http://cr-journal.ru/rus/journals/247.html&j_id=18. Viitattu 21.12.2022.
- Nenonen, Marko 1992: *Noituus, taikuus ja noitavainot*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Nenonen, Marko 2007a: *Noitavainot Euroopassa. Ihmisen pahuus*. Jyväskylä: Atena.
- Nenonen, Marko 2007b: Culture Wars: State, Religion and Popular Culture in Europe, 1400–1800. Teoksessa Jonathan Barry & Owen Davies (toim.) *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 108–124.
- Pentikäinen, Juha 1995: *Samaanit. Pohjoisten kansojen elämäntaistelu*. Helsinki: Etnika.
- Pentikäinen, Juha 1998: Samaanit ja samanismi. Teoksessa Juha Pentikäinen & Toimi Jaatinen & Ildikó Lehtinen & Marjo-Riitta Saloniemi. *Samaanit*. Tampere: Tampereen Museot. 29–50.
- Pihlainen, Kalle 2011: Historia, historiatietoisuus ja menneisyyden käyttö. *Kasvatus & Aika* 5(3): 5–17.
- Quijada, Justine B. & Graber, Kathryn E. & Stephen, Eric M. 2015: Finding “Their Own.” Revitalizing Buryat Culture Through Shamanic Practices in Ulan-Ude. *Problems of Post-Communism* 62(5): 258–272.
- Rikkinen, Minna 2010: Lappalainen, Heimo 1944–1994. *Kansallisbiografia.fi*. <https://kansallisbiografia.fi/kansallisbiografia/henkilo/9580>. Viitattu 27.12.2022.
- Siikala, Anna-Leena 1978: *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Siikala, Anna-Leena 1992: *Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Siikala, Anna-Leena 2002: *Mythic Images and Shamanism. A Perspective on Kalevala Poetry*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Siikala, Anna-Leena 2012: *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, Anna-Leena & Ulyashev, Oleg 2002: *Hidden Rituals and Public Performances. Traditions and Belonging among the Post-Soviet Khanty, Komi and Udmurts*. Studia Fennica: Folkloristica 19. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Stelmaszyk, Mally 2022: *Shamanism in Siberia. Sound and Turbulence in Cursing Practices in Tuva*. Lontoo: Routledge.
- Stoljakova, Ljubov Aleksejevna 2017: *Istorija izutšenija Burjatskogo šamanizma*. Colloquium heptaplomeres IV.
- Svanberg, Jan 2003: *Schamantropologi i gränslandet mellan forskning och praktik*. Åbo: Åbo Akademi.
- Thomas, Keith 1988 [1971]: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth Century England*. Lontoo: Penguin Books.
- Versnel, H. S. 1991: Some Reflections on the Relationship Magic-Religion. *Numen* 38(2): 177–197. <https://doi.org/10.1163/156852791X00114>.
- Voigt, Vilmos 1984: Shaman – Person or Word. Teoksessa Mihály Hoppál (toim.) *Shamanism in Eurasia. Part 1*. Göttingen: Edition Herodot. 13–20.
- Wachtel, Nathan 1977: *Vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530–1570*. Hassocks: Harvester Press. Kääntäneet Ben ja Sian Reynolds. Ranskalainen alkuteos 1971.
- Zelinskaja, Elena Aleksandrovna 2012: *Šamanizm v kulture sibirskih narodov*. Vestik Burjatskogo Gosudarstvennogo universiteta.
- Znamenski, Andrei 2007: *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*. Oxford: Oxford University Press.

Kirjoittajat

FM Janika Aho (Helsingin yliopisto) valmistelee taidehistorian alan artikkeliväitöskirjaansa *Kuvattu maailmanjärjestys. Myöhäiskeskiaikaiset seinämaalaukset Suomessa 1470–1520*. Hanketta ovat rahoittaneet Koneen Säätiö sekä Emil Aaltosen säätiö.

 <https://orcid.org/0000-0002-5327-5214>

FM Boris Brander on länsimaiseen esoteriaan erikoistunut tietokirjailija ja uskontotieteen tutkija. Hän on ollut mukana toimittamassa teoksia *Perttu Häkkinen. Valonkantaja* (2023) sekä *Salatieteiden Suomi. Esoteerinen ja okkultti Turku* (2024). Brander pyörittää esoteriaan ja marginaalikuulttuureihin keskittyvää pienkustantamoaa Abraxas Publishingia.

 <https://orcid.org/0009-0003-1898-2217>

FT Katja Fält (TAU) on tutkinut erityisesti keskiajan visuaalista kulttuuria sekä ruumiillisuutta ja kärsimystä Suomen keskiajan kirkkomaalauksissa. Hänen väitöskirjansa *Wall paintings, workshops, and visual production in the Medieval Diocese of Turku from 1430 to 1540* (2012) tarkasteli ns. ei-ammattimaisten maalareiden tekemiä kirkkomaalauksia.

 <https://orcid.org/0000-0002-6172-5377>

FT Sonja Hukantaival on erikoistunut kansanuskon arkeologiaan eli kansanuskon ja magian aineellisiin ilmentymiin. Väitöskirjassaan hän tutki Suomen rakennuskätköperinteitä, ja väitöksen jälkeen hän on keskittynyt tutkimaan museoiden taikaesinekokoelmia. Hän on rituaaliarkeologian dosentti Turun yliopistossa.

 <https://orcid.org/0000-0003-0123-0708>

FT Konsta I. Kaikkonen on uskontotieteilijä, jonka erikoistumisalueena on saamelaisten uskontohistorian lähdekriittinen tutkimus. Kaikkonen valmistui maisteriksi Helsingin yliopistosta, väitteli norjalaisesta Bergenin yliopistosta vuonna 2020 ja työskentelee tällä hetkellä apulaisprofessorina Høyskolen på Vestlandet -korkeakoulussa Bergenissä.

 <https://orcid.org/0000-0001-8650-6317>

FT Tuukka Karlsson tekee väitöksenjälkeistä tutkimusta Helsingin yliopiston folkloristiikan oppiaineessa. Hänen kiinnostuksenkohteitaan ovat erityisesti loitsu- ja tietäjäperinne sekä rekisteriteorian soveltaminen kalevalamittaisiin aineistoihin.

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-3696-7163>

Marja-Liisa Keinänen on uskontotieteen professori emerita ja tuntiopettaja Tukholman yliopistossa. Hän on tutkinut kansanuskkoa ja elettyä kristinuskoa, erityisesti naisten arjen uskontoa ortodoksisessa Karjalassa, Ruotsin metsäsuomalaisten kieliolosuhteita 1600- ja 1700-luvuilla sekä kielen ja kielitaidon merkitystä kirkolliselle kansanopetukselle.

FT Siria Kohonen on folkloristiikan tutkijatohtori Helsingin yliopistossa. Hänen tutkimuskohteisiinsa kuuluvat magia, rituaalisuus sekä hyvinvoinnin ja sairauden käsitykset 1800-luvulta nykypäivään Suomessa ja Karjalassa.

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-1083-3394>

FT Karolina Kouvola väitteli Helsingin yliopistossa ruotsinkielisen Pohjanmaan tietäjä- ja noitamaineisista henkilöistä, minkä jälkeen hän on työskennellyt tutkijatohtorina Turun yliopistossa. Hän tekee post doc -tutkimusta Oulun yliopistossa Emil Aaltosen säätiön rahoittamassa *Parantamisen monimuotoisuus Suomessa 1500–1900-luvuilla* -hankkeessa keskittyen Suomen rannikkoalueiden kansanomaisiin parantajiin.

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-7523-5408>

FM Daria Kuznetsova on tohtoriopiskelija Tampereen yliopiston informaatioteknologian ja viestinnän tiedekunnassa. Hän tutkii eteläsiperialaisen shamanismin roolia alkuperäiskansojen etnokulttuurisessa elpymisessä sekä shamanismin asemaa uskontona Venäjän federaation uskonnollis-poliittisella kentällä. Hän toteutti ensimmäisen kenttätönsä kotiseudullaan Etelä-Siperiassa kolmen alkuperäiskansan burjaattien, hakassien ja tuvalaisten parissa vuonna 2019.

FT Merja Leppälahti on turkulainen folkloristi ja vapaa kirjoittaja, joka on kiinnostunut perinteen käytöstä ennen ja nyt.

🔗 <https://orcid.org/0009-0005-2032-9297>

Dosentti Tiina Mahlamäki on uskontotieteen yliopistonlehtori Turun yliopiston historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitoksella. Hän on erikoistunut esoteriatutkimukseen ja julkaissut aiheesta laajasti. Hänen tuorein teoksensa on tarinallinen tietokirja *Neuloosi* (Into, 2023).

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-2100-9878>

FL Tomas Mansikka on uskontohistoriaan ja aatehistoriaan erikoistunut vapaa tutkija. Hän on perehtynyt mm. luonnonfilosofiaan, erityisesti Paracelsuksen ja Jakob Böhmen ajatteluun ja vaikutukseen.

🔗 <https://orcid.org/0000-0001-5020-3912>

Katriina Marjamäki on uskontotieteen opiskelija Turun yliopistossa. Hän on kiinnostunut länsimaisesta esoteriasta, erityisesti magiasta ja noituudesta. Häntä kiehtoo esoteeristen ulottuvuuksien hyödyntäminen populaarikulttuurissa ja kaunokirjallisuudessa.

FM Aleksi Moine viimeistelee folkloristiikan väitöskirjaansa Helsingin yliopistossa. Tutkimuksessaan hän tarkastelee 1800-luvun pohjoiskarjalaisia loitsuja ruumiillisuuden näkökulmasta.

🔗 <https://orcid.org/0000-0001-7977-310X>


Dosentti Marko Nenonen jäi eläkkeelle Tampereen yliopiston yliopistonlehtorin toimesta vuonna 2024. Hän on kirjoittanut useita teoksia ja artikkeleita noitavainoista Euroopassa. Nenonen on lisäksi tutkinut mm. eri vuosisatojen liikennehistoriaa.

FT Lauri Ockenström toimii taidehistorian yliopistonlehtorina Jyväskylän yliopistossa. Tutkimuksissaan Ockenström on perehtynyt esimerkiksi varhaismoderniin uusplatonismiin, hermeettisen perinteen historiaan sekä kuvatalismaaneja käsittelevään keskiaikaiseen kirjallisuuteen. Li-

säksi hän on johtanut Vitruviuksen *Arkkitehtuurista*-teoksen suomen-
nostoryhmää.

 <https://orcid.org/0000-0002-5012-3100>


FM Pauliina Räsänen on kulttuurihistorian väitöskirjatutkija Turun
yliopistossa. Hänen kiinnostuksenkohteenaan on erityisesti sukupuo-
lihistoriallinen näkökulma sirkushistorian ja taikataiteen historiaan.
Räsänen on myös ArtTeatro ay:n sirkustirehtööri, illusionisti ja esiintyjä.

 <https://orcid.org/0009-0004-6682-0383>

FM Mila Santala on folkloristiikan väitöskirjatutkija Turun yliopistossa.
Hän tekee tutkimusta länsimaisen esoterian parissa tutkimalla kirjai-
lijan ja kulttuurivaikuttajan Elsa Heporaudan henkisyttä 1900-luvun
alussa. Tämän lisäksi hän on kiinnostunut elämäkerrallisesta kirjoitta-
misesta ja arkistotieteestä.

 <http://orcid.org/0009-0001-8578-7943>

TM Ilona Tuomi on uskontotieteilijä Helsingin yliopistosta. Hän on
työskennellyt myös muinasiirin laitoksella University College Cork -yli-
opistossa Irlannissa. Hänen tutkimuksensa on keskittynyt keskiaikaisiin
loitsuihin, erityisesti niiden käsikirjoituskontekstiin ja rituaaliseen per-
formanssiin. Vuonna 2019 Tuomi toimitti yhdessä John Careyn, Barba-
ra Hillersin ja Ciarán Ó Gealbháinin kanssa teoksen *Charms, Charmers
and Charming in Ireland. From the Medieval to the Modern* (University of
Wales Press). Tällä hetkellä Tuomi työskentelee Suomen Erämuseosää-
tiössä projektitutkijana hankkeessa, joka keskittyy elävään eteläkarjalai-
seen eräperinteeseen.

 <https://orcid.org/0009-0009-5269-321X>

Abstract

Magic, Past and Present

Magic, Past and Present brings together the latest interdisciplinary research by Finnish scholars on magic and witchcraft. The authors come from fields such as history, art, literature, religion, and culture. Geographically, the articles are set in Finland and its surrounding areas, and the time span is from the Middle Ages to the present day. The book's chapters discuss magic and magic-users in a wide context, from medieval church paintings and their portrayed gender roles to the neoshamanism and paganism of the present day. They also address issues such as witchcraft accusations from the perspective of othering and groundbreaking figures like one of the first Finnish female magicians at the turn of the 21st century. The book is intended for scholars in various humanities fields, such as history, religious studies, folklore, and literature. A general audience will also find the book thought-provoking and informative.

Henkilöhakemisto

- Abrahamsson, Henrik 102
Adlersparre, Carl 93
Agassi, Joseph 12–13
Agrrippa, Cornelius 11, 132, 172–173, 334
Aho, Janika 33
Akvinolainen, Tuomas 152
Albumasar 153, 154, 157
Aleksanteri III 271, 280
Alfonso X 149, 173
Andreae, Johann Valentin 133, 139–140
Anghilotti, Eldora 274, 278
Arens, Ilmar 91
Aristoteles 152
Arndt, Johann 133
Aro-Harle, Christiana 316
Ashmole, Elias 168–169
Aspelin, Johannes Reinhold 186
Aubrey, John 264
Augustinus 129
Austin, John L. 25
- Bacon, Roger 152–153
Baltajev, Vitali Aleksandrovič 413
Barclay, John 138–139
Bertona, Lionella 274, 276
Besold, Christopher 133, 138–140
Blackthorn, Luminaari 382
Bläuer, Auli 193
Boeren, P. C. 152
Borenius, A. A. 215
Born, Ernst von 300
Bosco, Nina 274
Boudet, Jean-Patrice 162–163
Bourdieu, Pierre 383
Brahe, Tyko 132–134
Brander, Boris 31
Brecher, Gideon 304
Bremmer, Jacob 100
Bremmer, Jan N. 399
Bromley, Thomas 120
- Bråk, Bengt 95, 100, 106
Bröms, Ingemund 140
Bureus, Johannes 135
Butler, Elizabeth M. 29
- Cameron, Euan 14
Campbell, Colin 383
Canth, Minna 275
Cantimprélainen, Thomas 156, 159
Capriello, Faustinus 269, 275
Castaneda, Carlos 396–397, 415, 420
Cicero 136
Collinus, Jacobus Johannis 98
Crowley, Aleister 28
- Davies, Owen 313
Dee, John 173
Descartes, René 146
Dietrichstein, Adam von 150
Dionysos Areopagita 126–127
Durkheim, Émile 14–15
- Edgren, Helena 44
Eilola, Jari 21
Eliade, Mircea 397
Elmgren, S. G. 132
Ennemoser, Joseph 304
Eronen, Anna Stiina 327
Eusebios Kesaeralainen 121, 123, 125, 126
Evans-Pritchard, Edward E. 15
Ezra, Abraham ibn 153
d’Espérance, Elisabeth 269, 275
- Faust, Doktor 274
Fay, Anna Eva 275
Fedele, Anne 420
Fernando, Dr 274
Ficino, Marsilio 131–132, 170, 172–173
Fogelström, Per Anders 93
Forsius, Sigfrid Aronus 121, 132–135, 136,
140, 141, 142, 170

- Forsmark, Ann-Sofi 44
Fournival, Richard de 156
Fox, Leah, Margaretta ja Catherine 275
Franck, Johannes 135, 171
Frazer, James George 11, 12
Fredrik II 132
Fredrik IV 71
Fredrik V 141
Freinshemius, Johannes 150, 151
Friis, P. C. 73, 78, 83, 84
Friman, Hilda 302, 318, 321, 323
Fält, Katja 33, 44
- Galle, Göran 104
Gardner, Gerald 30
Gezelius, Johannes nuorempi 137
Grijs, Johan Johansson 98
Gosden, Chris 20
Graf, Fritz 10
Grant, Louise 274, 286
Grammaticus, Saxo 72
- Haapoja, Matti 301–302, 314–315, 321–322
Hagberg, Oskar 277–278
Hagen, Rune Blix 76, 85
Hai, Magdalena 357
Harner, Michael 397, 415–416, 420, 423
Hartlib, Samuel 171
Hedman, Ivar 316
Hedman, Juhan 301–302, 317–318, 321
Heikkilä, Mervi 343, 352
Heino, Harri 419–421
Heiskanen, Antti 242
Helminen, Sini 344, 346–347
Hentiläinen, Samuli 252
Hermes Trismegistos 149
Hirn, Sven 269
Hjärne, Urban 95, 99
Hodie, Figur 329
Holopainen, Kust (Ruotsi) 253, 256
Hoppál, Michály 397, 400
Horwitz, Jonathan 415–416, 420
Houdin, Jean Eugène Robert 33, 274
Howard, Thomas 168
- Huhtinen, Seppo 187
Hukantaival, Sonja 27
Hutton, Roland 397, 400, 408, 415
Huttunen, Elias 190
Hämäläinen, Albert 309
- Iamblikhos 172
Ihalainen, Juho 250, 258, 261
Ihalainen, Kust (Vupes) 248–262
Issakainen, Tenka 229
Iversen, Ole 79
- Jalander, Bruno 300
Jarvie, Ian C. 12–13
Jernsletten, Jorunn 76, 86
Jesikäinen, Antti 190
Johanintytär, Agnis 92
Josephsøn, Ole 79
Joy, Francis 401
Juslenius, Daniel 121, 136–141, 142
Juuti, Elisabeth 311
- Kaarle IX 132
Kaarle XII 141, 142
Kaartinen, Marjo 268–269
Kahlos, Maijastiina 21
Kaikkonen, Konsta I. 18–19
Kallio, Vilho 31, 301–302, 305–319, 321, 323–324, 326–331, 333–335
Kananen, Anna Sohvia 190
Kangasvuo, Jenny 344, 348
Karlssoon, Tuukka 23
Kaski, Liisa 262
Kaurio, Ida 307
Keinänen, Marja-Liisa 18–19
Kieckhefer, Richard 14
Killinen, Kustaa 179
Knibbe, Kim 420
Kohonen, Siria 23
Koistinen, Paavo 249
Koljonen, Mikko 229
Kopola, Niilo 255
Korpela, Riitta 185
Korpelainen, Antti Jussi 256

- Kostet, Jenna 360
Kostja, Huotariini 215
Kotter, Christoffer 140, 141
Kouri, Jaana 401, 418, 421–422
Kristian IV, kuningas 67
Kriitiina, kuningatar 14, 34, 146–151, 153, 167, 169–175
Krohn, Kaarle 358
Kuopatar, Riitta-Kaisa 255
Kustaa II Adolf 133–135
Kuznetsova, Daria 31
- Laasonen, Pentti 139
Lallukka, Seppo 408
Lamberg, Marko 91–92, 97, 108
Láng, Benedek 148
Lappalainen, Heimo 415–416
Lappalainen, Iska 187
Lassila, Väinö 300
LaVey, Anton 28
Lawrence, Charles 416
Le Guin, Ursula 359
Leem, Knud 66, 68, 71, 82–87
Lehtonen, Anni 230
Leinonen, Anne 343–344, 351, 354, 359
Leppälahti, Merja 34
Leskelä-Kärki, Maarit 270
Levack, Brian 67
Lewis, C. S. 343
Licet, Fortunio 173–174
Lidman, Satu 95
Lilienskiöld, Hans 66, 68, 70–76, 78, 80–87
Lindgren, Carl Gerhard 274
Lindroth, Sven 171
Lipponen, Juho 187
Lull, Raymond 152, 171
Luppilus, Andreas 304
Luther, Martti 125, 130
Luther, Paul 125
Luukkonen, Marja 345
- Magnus, Albertus 161
Magnus, Olaus 72, 74–75, 82
Mahlmäki, Tiina 380, 422
- Malinowski, Bronisław 12
Manninen, Ilmari 181
Mansikka, Tomas 14
Marjamäki, Katriina 31
Matsintytär, Malin 92–94, 108–113, 115
Mauss, Marcel 12, 15
Melchersson, Mathias 79
Menius, Heinrich 170
Mesler, Katelyn 155
Messahalla 153–154, 157
Meylan, Nicolas 32–33
Minets, Yuliya 123
Murman, J. W. 308
Murray, Margaret 30
Månsintytär, Anna 94, 100–105, 114
Mönkkonen, Heikki 258
- Nenonen, Marko 31, 92
Nesselius, Israel 137
Nevala, Heikki 269
Nielsen, Christer 269
Nikolajeva, Maria 342, 344
Nilsén, Anna 44
Nordström, Johan 134
Nyborg, Ebba 44
- Ockenström, Lauri 14
Oja, Linda 83, 85–86
Olsen, Isaac 66, 68, 77–87
Opas, Minna 422
Origenes 121, 123, 125–126
Oxenstierna, Axel 150, 171
- Paakkunainen, Veikko 329
Palm, Sigurd 309–311
Paracelsus 128–135, 152, 170–171
Paré, Ambroise 264
Partridge, Christopher 34
Paulaharju, Samuli 196
Paulsen, Anders (Paul-Ånde) 67–68, 70, 78, 87
Paus, Ludvig nuorempi 80–81
Peltoniemi, Sari 344, 346, 351
Pentikäinen, Juha 401

- Pettersen, Amanda 274
Peuckert, Will-Erich 304
Piela, Ulla 215, 232
Pingree, David 154, 155
Pink, Sarah 376, 386–387
Platon 165, 172, 173
Plotinos 172
Pohjolainen, Oona 343–344, 360
Pratchett, Terry 7
Proklos 172
Pseudo-Ptolemaios 154, 161–162, 164, 173–174
Ptolemaios 153, 157, 160, 164
Pulkkinen, Kust 255
Puranen, Anna 307–308
Putin, Vladimir 410
- Qurra, Thabit ibn 161
- Rantasalo, Aukusti Vilho 181
Rasmussen, Niels 284, 290–291
Ratia, Katri 200
Ravius, Christian 171
Raymond, Joad 124–125
Reuchlin, Johann 170
Rhodin, Max Aleksander 272–273
Rissanen, Anni 200
Ritner, Robert K. 15
Roman, Sidonie 270–271, 274, 276, 279–280, 287–288
Rombello, Theresia 271, 273
Rouhiainen, Elina 344, 348, 367
Rozin, Paul 12
Ruotsalainen, Pekka 190
Rudolf II 132, 150, 153, 166–167, 169
Rupescissa, Johannes 152
Räsänen, Olli 252
Räsänen, Otto 240–241, 244, 248, 252, 254, 257
Räsänen, Pauliina 33
Räsänen, Ville 256
Rönkä, Seitä 343, 350
- Saarenheimo, Johan Eemil 300
- Saari, Ville 302, 316, 320, 326–328, 330–332
Saastamoinen, Ilpo 415–416
Sandelin, Elisabeth 269
Santala, Mila 31
Sarkkinen, Juho 190
Saumaise, Claude 146, 168
Savolainen, Tuomas 190
Scaliger, Julius Caesar 131
Schefferus, Johannes 75, 78
Scheible, Johann 303
Schmidt, Laurids Pedersen 273
Schmidt, Mette 277, 280, 284–286
Schmidt, Pauline 33, 267–
Schäfer, Petter 133, 140–141
Scot, Reginald 334
Scott, Joan Wallach 268
Selig, Gottfried 304
Sessman, Kristian 102
Setälä, Johannes 416
Sevimil, Adele 343–344, 360
Siikala, Anna-Leena 25, 215–216, 224, 401
Sinisalo, Johanna 343
Sippel, Anna 94–96, 101, 104–111, 114
Sippel, Brita 94, 96, 100–101, 104–106, 114
Sirelius, Uuno Taavi 181, 200
Sirén, Matti 269
Sirén, Ulla 269
Sirma, Olaus 81
Skeggs, Beverley 94
Skytte, Bengt 171
Sloane, Hans 168
Smith, Jonathan Z. 15
Smolander, Tiina Kaisa 255–256
Sparboe, Per Einar 76
Sperling, Elisabet 102
Stiernhielm, Georg 170
Storm, Jason Josephson 8–9, 182
Sturluson, Snorri 72–73
Stücken, Bernhard 286
Stücken, Wilhelm 273
Sundberg, Hilma 301, 313–317, 319, 324
Susitaipale, Paavo 300
Sutcliffe, Steven 383
Svanberg, Jan 396–397, 415

- Tacitus 136
Tarkiainen, Kari 97
Techel 154–161, 168–169, 173–174
Thorndike, Lynn 154–155
Tikkanen, Antti 187
Timonen, Senni 259–260
Tjuljuševič, Doptšun-ool Kara-ool 403, 410–411
Todorov, Tzvetan 341–342
Tokoi, Antti 259, 261
Tolkien, J. R. R. 342, 369
Tornaeus, Johannes 73
Tuomi, Ilona 27
Turunen, Kalle 309
Tylor, B 11
Trithemius, Johannes 152, 173
- Ulstadius, Laurentius 133
Utrianen, Terhi 380, 388–390
- Varonen, Uolu Heikki 251
Vergilius 152
Versnel, Henk 399
Villanova, Arnaldus de 152, 171
- Virdung, Johannes 168–169
Voigt, Vilmos 400
Vossius, Isaac 147, 150–153, 165–166, 168–170
Vuolukka, Matti 305
Vuoti, Jussi 256
Voutilainen, Tuomas 242, 254
- Wachtel, Nathan 406, 424
Wall, Jan 44
Weber, Max 27–28
Wellendorf, Jonas 73
Westen, Thomas von 77, 81–82
Widen, Ida Maria 301–302, 317–321, 326, 328–330, 332, 334–335
Wiitanmäki, Maria 190
- Zael 153–154, 157
Zajicki, Jan 153–154
Zbynek, Jan 153
- Östman, Ann-Catrin 91