

Mikko Hiljanen

KIELEEN KÄTKETTY KATOLISUUS

Suomalainen reformaation jälkeinen kansanuskontokulttuuri

Suomen historian pro gradu -tutkimus
Jyväskylän yliopisto
Historian ja etnologian laitos
18.3.2013

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta – Faculty Humanistinen tiedekunta	Laitos – Department Historian ja etnologian laitos
Tekijä – Author Mikko Hiljanen	
Työn nimi – Title Kieleen kätkeyty katolisuus. Suomalainen reformaation jälkeinen kansanuskontokulttuuri.	
Oppiaine – Subject Suomen historia	Työn laji – Level Pro gradu
Aika – Month and year Maaliskuu 2013	Sivumäärä – Number of pages 137
<p>Tiivistelmä – Abstract</p> <p>Ruotsin valtakunnassa reformaatio tapahtui esivallan määräyksestä. Muutoksessa oli kyse vallasta ja politiikasta, ei niinkään uskonnosta. Tutkimuksessa reformaatio käsitetään esivallan pyrkimykseksi vaihtaa katoliset tavat ja uskonnollisen kielen merkitykset luterilaisiksi. Tämä pyrittiin suorittamaan tapojen kriminalisoinnin ja kansanopetuksen kautta. Rahvaan käyttämää uskonnollista kieltä analysoimalla tutkitaan millainen oli suomalainen reformaation jälkeinen kansanuskontokulttuuri ja miten reformaatio vaikutti siihen. Tutkimuksessa uskonnon kautta tarkastellaan laajasti varhaismodernia paikallisyhteisöä, sen kulttuuria sekä siinä tapahtuneita muutoksia.</p> <p>Tutkimuksessa päälähteenä käytetään kansanrunousaineistoa. Aineisto on syntynyt ja kehittynyt suullisesti vuosisatojen saatossa, 1800-luvulta alkaen se on kirjattu talteen. Aineistosta on löydettävissä erilaisia kulttuurisia kerrostumia. Semioottisen lähestymistavan avulla pureudutaan runoudesta mahdollisesti löytyvään katoliseen symbolimaailmaan ja sen merkityksiin. Näin havainnoidaan sitä, miten reformaatio vaikutti rahvaan käyttämään uskonnolliseen kieleen.</p> <p>Lähdeaineistosta on löydettävissä katolisia viitteitä, jotka pääasiallisesti käsittelevät pyhimyksiä. Pyhimyshahmoja tutkimalla voidaan havaita, että osaan pyhimysten merkityksistä reformaatio vaikutti vähän, toisiin enemmän. Lisäksi aineistosta voidaan löytää muuta kulttuurista materiaalia, joka henkii katolista uskontoa.</p> <p>Tutkimuksen perusteella voidaan sanoa, että reformaatio vaikutti verrattain vähän suomalaisen rahvaan kansanuskontokulttuuriin. Rahvaan uskontokulttuuri jatkui lähes samanlaisena sekä reformaatiota edeltäneenä että sen jälkeisenä aikana. Luterilaisuus ei korvannut katolisuutta, sen sijaan reformaation jälkeen rahvaan uskonto oli sekoitus pakanallisuutta, katolisuutta sekä luterilaisuutta. Rahvas valitsi uskoainnoista sen, joka parhaiten täytti heidän uskontarpeensa. Voidaan sanoa, että rahvaan usko oli käytännöllistä ja tilannesidonnaista.</p>	
Asiasanat – Keywords kansanusko, kansankulttuuri, kansanrunous, mikrohistoria, semiotiikka, reformaatio, katolisuus, luterilaisuus	
Säilytyspaikka – Depository Jyväskylän yliopiston kirjasto, JYX-julkaisuarkisto.	
Muita tietoja – Additional information	

Sisällys:

1 Johdanto.....	3
1.1 Ruotsalainen reformaatio ja luterilainen puhdasoppinen kulttuuri	3
1.2 Uskonpuhdistuksen toteuttaminen käytännössä	8
1.3 Tutkimuksen tavoitteet	11
1.4 Lähteet ja niiden luonne.....	13
1.5 Tutkimusmenetelmät	17
2 Ristiriita suomalaisessa paikallisyhteisössä	21
2.1 Keskiaikaisen uskonnollisuuden pääpiirteitä.....	21
2.2 Reformaatio muuttaa lainkäyttöä ja uskonsisältöjä – kruunun kontrolli kansasta lisääntyy.....	26
3 Pyhän monet ulottuvuudet – reformaation aiheuttama määrällinen ja laadullinen muutos pyhissä	38
3.1 Pyhän merkitys ihmiselossa.....	38
3.2 Pyhimyskalenteri ajanmäärittämisen apuvälineenä.....	40
3.3 Pyhien tapakulttuuri.....	47
3.4 Reformaation vaikutus pyhiin, muutoksen vaikutus uskontokulttuuriin.....	57
4 Neitsyt Maria suomalaisena pyhimyksenä	60
4.1 Marian epiteetit.....	60
4.2 Marian attribuutit.....	62
4.3 Neitsyt Marian symboli ja sen ajallinen muutos	75
5 Piispa Henrik ja Lalli.....	79
5.1 Legendan ja surmanvirren tausta.....	79
5.2 Henrikin epiteetit	80
5.3 Henrikin attribuutit	83
5.4 Lalli ja Kerttu	87
5.5 Henrikin symboli ja sen ajallinen muutos	93
6 Tuomas joulun tuopi.....	97

6.1 Tuomaan juuret.....	97
6.2 Tuomaan epiteetit	98
6.3 Tuomaan attribuutit	100
6.4 Tuomaan symboli ja sen ajallinen muutos	106
7 Tapani – ensimmäinen marttyyri ja hevospies	110
7.1 Tapanin hahmon juuret.....	110
7.2 Tapanin virsi/laulu.....	111
7.3 Tapanin runo.....	115
7.4 Tapanin symboli ja sen ajallinen muutos	119
8 Suomalainen reformaation jälkeinen kansanuskontokulttuuri	121
Lähteet	129

1 Johdanto

1.1 Ruotsalainen reformaatio ja luterilainen puhdasoppinen kulttuuri

Tutkimukseni käsittelee reformaation jälkeistä suomalaista yhteiskuntaa ja ihmistä. Erityisesti tutkimuksen kohteena on suomalaisen rahvaan kansanuskontokulttuuri, se uskonnollis-kulttuurinen kokonaisuus, joka uskonpuhdistuksen myötä joutui yhteiskunnallisen muospaineen alle. Lähestyn aihepiiriä kansanrunouden avulla. Runoista erityisesti tarkastelen rahvaan uskonnollista kieltä ja sen sisältämiä merkityksiä. Vaikka uskonpuhdistusta ja sen jälkeistä puhdasoppisuuden ajan kulttuuria on tutkittu varsinkin viime vuosina suhteellisen runsaasti, tutkimukseni poikkeaa varhemmista erityisesti siinä, että aihepiiriä tutkitaan rahvaan luomien lähteiden avulla.¹

Ruotsissa reformaatiossa kysymys oli vallasta, taloudesta ja politiikasta, ei niinkään uskonnosta. Reformaatio kytkeytyi osaksi 1500-luvun Itämeren alueen valtapoliittista murrosta. Sen seurauksena Ruotsi muodosti hiljalleen oman taloudellis-poliittisen kokonaisuuden irtautuessaan Tanskan, Hansan ja katolisen kirkon vaikutuksesta. Kirkolliselta kannalta katsottuna katolisen kirkon ja Ruotsin suhteet menivät virallisesti poikki vuonna 1524 kuningas Kustaa Vaasan kieltäytyttyä maksamasta paavin määräämiä maksuja. Kiista syveni Västeråsin valtiopäivien jälkeen (1527), jolloin kuningas sai oikeuden takavarikoida kirkon ja luostarien ylimääräisen omaisuuden.²

Valta ja politiikka löivät leimansa Västeråsin valtiopäiviin ja sen päätöksiin, sen sijaan uskonnollinen merkitys oli vähäisempi. Esimerkiksi kirkollinen organisaatio luostarilaitoksineen ja muut kristinuskon katoliset muodot, kuten pappien selibaattisäännöstö säilytettiin, tosin paavin ylin valta uskonnollisissa asioissa kiellettiin. Opillisesti päädyttiin kompromissiin: uskontoa tuli valtiopäivien päätöksellä saarnata ja opettaa ”puhtaasti”.³

Vuonna 1537 pantiin toimeen kulttireformi, jonka myötä jumalanpalvelus muuttui kansankieliseksi ja osa katolisista jumalanpalvelustavoista kiellettiin. Samalla kirkon verotusoikeus siirtyi pienin erin kruunulle. Toimenpide köyhdytti kirkkoa edelleen ja siirsi kirkollisen työn tekijät pikkuhiljaa valtion virkamiehiksi.⁴ Kulttireformi oli

¹ Haluan kiittää Suomen kulttuurirahaston Etelä-Savon rahastoa, jonka myöntämä apuraha on edesauttanut tämän tutkimuksen valmistumista.

² Pirinen 1991, 274–275; Heininen & Heikkilä 2005, 60; Karonen 2008a, 73–74.

³ Ks. esim. Heininen & Heikkilä 2005, 63; Karonen 2008a, 74.

⁴ Heininen & Heikkilä 2005, 69–70.

ensimmäinen varsinaisesti kansan elämää ja sen uskonnonharjoittamista koskettanut jumalanpalveluksen muutos.

Lopullinen ero katolisesta kirkosta tapahtui 1593 Upsalan päätöksellä. Tuolloin Ruotsin kirkko omaksui luterilaisen Augsburgin tunnustuksen opilliseksi pohjaksi. Samalla viimeiset katolisen uskon ulkoiset muodot hävitettiin ja uskon harjoittaminen valtakunnassa kiellettiin. Ajanjaksolle Västeråsin valtiopäiviltä Upsalan tunnustukseen mahtui sekä valtapoliittista että uskonnollista taistelua. Usein ne sekoittuivat keskenään Kustaa Vaasan eri uskonsuuntia edustavien jälkeläisten taistellessa Ruotsin kruunusta. Vallantavoittelu huipentui Kaarle herttuan ja kuningas Sigismundin välillä käytyyn kamppailuun, joka päättyi luterilaisen Kaarle voittoon. Voitto vakautti ja vahvisti luterilaisen kirkon asemaa valtakunnan virallisena kirkkona.⁵

Reformaatiosta, ja varsinkin sen suomenkielisestä vastineesta – uskonpuhdistus – puhuttaessa, on erotettava toisistaan kirkko ja usko. Pohjolan reformaatio koski ensimmäistä: kirkko ja jumalanpalveluselämä otettiin kruunun haltuun ja katolisuuden ulkoiset merkit ja muodot korvautuivat luterilaisilla⁶. Uskolla sen sijaan on kirkkohallintoa ja ulkoisia muotoja syvämpi merkitys ihmiselossa. Uskoa ohjaavien mentaalisten ja kulttuuristen syväkenteiden ulkopuolinen ohjailu on vaikeaa ja muutos niissä on hidasta. Näin reformaation keskuksista ja sen vaikutuksesta verrattain kaukana asuvalla suomalaisella rahvaalla muutos uuteen uskoon oli hidas, ehkä olematon⁷.

Tutkimuksessa reformaation jälkeistä aikaa on totuttu kutsumaan luterilaisen puhdasoppisuuden ajaksi. Ajallisesti puhdasoppisuuden katsotaan alkaneen 1500-luvun viimeisinä vuosikymmeninä, suuruutensa se saavutti 1600-luvulla. Tässä tutkimuksessa luterilainen puhdasoppisuus näyttäytyy uskonnollisen kontrollin lisääntymisen aikana. Tiukentuvan valvonnan ja katolisuuden mustamaalauksen avulla kirkko ja kruunu pyrkivät vakiinnuttamaan luterilaisen uskon ja oman asemansa valtakunnassa. Rahvas oli saatava kuriin ja omaksumaan luterilainen oppi. Tämä pyrittiin toteuttamaan

⁵ Heininen & Heikkilä 2005, 82–85; Karonen 2008a, 103–106, 113–114; Lappalainen 2009, 279–280.

⁶ Karonen 2008b, 49; Nyman 2009, 254.

⁷ Ks. Vilkuna, Eilola, Hakanen & Lamberg 2012. Huomattavaa on se, että reformaation keskieuropalaisia keskusalueita koskeva tutkimus on yleensä tehty tutkimalla reformaation myötä muuttunutta kirkkohallintoa ja valtakunnan ylätasoa sekä reformaation keskushenkilöitä. Lisäksi varsinkin toisen maailmansodan jälkeistä saksalaista tutkimusta ja sen lähtökohtia on leimannut jakautuminen uskonnollisen (katolisuus – luterilaisuus) tai aatteellisen (Itä-Saksa – Länsi-Saksa) katsantokannan mukaan. Tutkimus tapahtuman vaikutuksesta rahvaan uskontoon on jäänyt vähemmälle. Ks. Kouri 1990, erityisesti 3–50.

uskonnon opetuksen, oppimistulosten ja uskonharjoittamistapojen valvonnan sekä vanhojen uskonharjoittamistapojen kriminalisoimisen avulla.⁸

Reformaation jälkeistä kansankulttuuria ja sen muutoksia on tutkittu suhteellisen paljon. Kansainvälinen perusteos on Peter Burken *Popular Culture in Early Modern Europe* (1978/1994). Teoksessa Burke esittää, että aikakauden kansankulttuurin muutosten alkuunpanijana toimi eliitti, erityisesti papisto, jonka välittämänä uusi kulttuuri levisi muuhun yhteiskuntaan. Myöhemmin kantavaksi muutosvoimaksi nousi papiston ohi rahvas, joka otti tarjotun kulttuurin omakseen ja alkoi toteuttaa sitä jokapäiväisessä elämässään.⁹ Vaikka muut tutkijat ovat kritisoineet Burken mallia¹⁰, on se huomioonottamisen arvoinen tarkasteltaessa suomalaista reformaation jälkeistä kansanuskontokulttuuria, sillä papistolla vaikuttaisi olevan aktiivinen ja ennen muuta kasvava rooli luterilaisen opin levittämisessä ja vaalimisessa.

Niin ikään kansankulttuurin tutkimuksen perusteos on Robert W. Scribnerin *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany* (1987). Teoksessaan Scribner tarkastelee reformaation vaikutusta rahvaan tapa- ja uskontokulttuuriin. Vaikka tutkimus keskittyy Saksaan, on se silti varteenotettava monipuolinen tutkimus rahvaan osasta reformaatioissa ja sen jälkeisessä ajassa.

Pohjoismaisen kansankulttuurin tutkimuksen perusteos on esimerkiksi Mats Hellspöngin ja Orvar Löfgrenin *Land och Stad. Svenska samhällen och livsformer från medeltid till nutid* (1994). Kansanuskonnollisuutta ja sen roolia ihmiselossa on tutkinut erityisesti Hilding Pleijel. Uudempaa Ruotsalaista kansankulttuurin ja varsinkin rahvaan uskonnollisuuden tutkimusta edustaa Göran Malmstedt. Teoksissaan *Helgdagsreduktionen – Övergången från ett medeltida till ett modernt år i Sverige 1500 – 1800* (1994) sekä erityisesti *Bondetro och kyrkoro – Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige* (2002/2007) Malmstedt tarkastelee muun muassa pyhäpäivien viettoa, kansan käytöstä kirkossa, pappien asemaa sekä rahvaan uskontoa suhteessa luterilaiseen puhtasoppisuuteen.

Ruotsin valtakuntaan ja varhaismoderniin aikaan keskittyy myös Magnus Nyman tutkimuksessaan *Hävinneiden historia. Katolista elämää Ruotsi-Suomessa Kustaa*

⁸ Juva M. 1955, 64, 71–72; Eilola 2003, 55, 90–97; Ks. myös Vilku K.H.J. 2010, 7–8.

⁹ Burke, 1994, xix, 207, 234–235

¹⁰ Ks. esim. Ginzburg 2007, 26–27.

Vaasasta Kuningatar Kristiinaan (1997/2009). Teoksessa tutkija pyrkii monin paikoin varsin poleemisin keinoin nostamaan esiin puhtasoppisuuden vuosisadan katolisen uskon ja sitä harjoittavat ihmiset, pääosin katolisen eliitin. Lisäksi teoksessa problematisoidaan varhemmat reformaatiosta tehdyt tulkinnat, joissa uskonpuhdistus on nähty tapahtuneen deterministisen nopeasti.

Suomessa klassikon asemaan noussut Gunnar Suolahden *Suomen papisto 1600- ja 1700-luvuilla* (1919) käsittelee nimensä mukaan papiston paikkaa varhaismodernissa yhteiskunnassa. Suolahden tutkimus on tutkimustehtäväni kannalta tärkeä, sillä paikallistason papisto oli toimija, joka opetti uuden opin sisältöjä rahvaalle. Näin papisto oli uskonnollisesti ajateltuna välittäjäasemassa esivallan ja rahvaan välillä. Tämä johti papit ikävään välikäteen esimerkiksi silloin, kun rahvaan vanhat perinnäistavat ja -uskomukset näyttäytyivät esivallan silmissä laittomilta, mutta rahvas ei nähnyt niissä mitään kiellettyä¹¹.

Myös kirkkohistorian piirissä on reformaatiokautta ja sen vaikutuksia suomalaiseen kirkkoon tutkittu runsaasti, olihan reformaatio kansankirkon syntyhetki. Samalla on kartoitettu myös kansanomaisen uskon piirteitä, varsinkin keskiajalla. Esimerkiksi Kauko Pirinen esittelee neljäosaisen *Suomen kirkon historian* ensimmäisessä osassa (1991) suomalaisen rahvaan keskiaikaisia uskonharjoittamisen muotoja, jotka jatkuivat myös reformaation jälkeiselle ajalle. Näihin kuuluivat muun muassa pyhimyskultit ja vuotuisjuhlat¹². Tutkimuksen siirtyessä reformaatiokaudelle ja sen jälkeiseen kulttuuriin näkökulma vaihtuu lähes täydellisesti: tutkimuksen keskiöön nousevat tekniset kysymykset muun muassa uudesta kirkko-organisaatiosta ja jumalanpalveluselämästä. Lisäksi varsinkin Suomen osalta katse kääntyy tiiviisti henkilöhahmoihin, keskeisimpänä Mikael Agricolaan. Rahvaan uskonharjoittamisen tarkastelu unohtuu lähes kokonaan.

Mikko Juva tutkii teoksessaan *Varsinais-Suomen seurakuntaelämä puhtasoppisuuden hallitsemina vuosisatoina (1600–1808)* (1955) varsinaissuomalaista luterilaista kirkko- ja uskontokulttuuria. Teos valottaa kansan ja kirkon kohtaamista paikallistasolla. Aihepiiri on jäänyt monesti muun kirkkohistoriallisen tai paikallisseurakuntaa kuvaavan tutkimuksen unohtamaksi. Kyseessä on kattava selvitys aikajänteen

¹¹ Suolahti 1919, 61.

¹² Pirinen 1991, 255–256.

varsinaissuomalaisesta uskonnosta ja sen harjoittamisesta. Juvan mukaan 1600-luku ja varsinkin sen alkupuoli oli luterilaisuuden istutuksen aikaa. Luterilainen kirkkointeriööri sekä jumalanpalvelusmuoto saivat vuosisadan ensi vuosikymmenten aikana luterilaisen muodon. Kuitenkin muutos oli hidas ja koki vastustusta sekä rahvaan että aateliston keskuudessa. Ajanjaksolla myös papiston asema yhteisössä muuttui. Aiemmin talonpoikaisyhteisössä papisto oli ollut vertaisessa asemassa talonpoikien kanssa, mutta nyt vähitellen hengellinen sääty saavutti erityisaseman ja riippumattomuuden rahvaasta.¹³

Väitöskirjassaan *Rajapinnoilla. Sallitun ja kielletyn määrittelemisen 1600-luvun jälkipuoliskon noituus- ja taikuustapauksissa* (2003) Jari Eilola määrittelee aikajänteen oikean ja väärän uskonnonharjoittamisen rajoja. Tutkimus irrottautuu noituuden ja taikuuden tasosta, ja tarkastelun kohteena ovat varhaismoderni yhteisö sekä sen uskonnolliset toimintatavat.¹⁴ Eilolan väitöskirjan anti tälle tutkimukselle on juuri sallitun ja kielletyn uskonnonharjoittamisen kartoituksessa. Tutkimuksen avulla on mahdollista yhtäältä rajata tutkimuksen kenttää, toisaalta paaluttaa puhdasoppisuuden ajan kansanuskontokulttuurin rajoja.

Suomessa kansankulttuurintutkimuksella on pitkät perinteet kansatieteen, etnologian, folkloristiikan ja kulttuuriantropologian piirissä. Esimerkiksi Martti Haavio on tutkinut suomalaista kansankulttuuria ja -runoutta teoksissaan *Kansanrunojen maailmanselitys* (1955), *Suomalainen mytologia* (1967) ja *Suomalaisen muinaisrunouden maailma* (1935). Kansanrunoutta on tutkinut erityisesti Matti Kuusi. Suomalaiseen tapakulttuuriin on perehtynyt Asko Vilkuna tutkimuksissaan, jotka on julkaistu kootusti teoksessa *Tavan takaa. Kansatieteellisiä tutkimuksia tapojemme historiasta* (1989). Kuten muukin kulttuuri, myös tapakulttuuri voidaan ajatella muuttuvan hitaasti. Ihmisten tavat, erityisesti tavat viettää juhlapäiviä, pyhiä, kantavat mukanaan kerrostumia menneisyyden kulttuureista.

Suomalalaisessa kansankulttuurintutkimuksen perinteessä kulttuuria on tutkittu kulttuurin vuoksi. Vaikka tutkimuksen tulokset ovat vakuuttavia, ei niitä yleensä ole liitetty laajempaan historialliseen kontekstiin. Näin kansankulttuuri jää muusta yhteiskunnasta irralliseksi yksittäiseksi kokonaisuudeksi eikä sen kautta yritetä selittää

¹³ Juva M. 1955, 18, 20, 25–27, 31, 55–56, 59.

¹⁴ Eilola 2003, 47–49.

yhteiskuntaa tai historiallisia tapahtumia. Kun kansankulttuuri liitetään kontekstiinsa, saadaan uutta tutkimustietoa yhtäältä kansankulttuurista, toisaalta kontekstista. Tähän historiallisen- ja kansankulttuurintutkimusperinteen yhdistämiseen pyrin tutkimuksessani.

Kärjistetyksi aikaisemmassa tutkimuksessa reformaation jälkeinen uskontokulttuuri on nähty kirkon ja kruunun välisenä rajankäyntinä, jossa esivallat määrittivät uskon ja kulttuurin muotoja, joita rahvas sitten toteutti arjessaan kyseenalaistamatta enemmän niiden sisältöjä. Samalla on unohdettu rahvaan osuus elämänsä määrittäjänä. Tulkinta on kuitenkin verrattain epäuskottava ja elämää yksinkertaistava – rahvas ei ollut ainoastaan passiivinen uskoja vaan määritteli itse mihin ja miten uskoa.

Yleisesti aiempaa tutkimusta leimaa myös se, että julkisen tason toimijoita (kirkko ja kruunu) on tutkittu julkistoimijoiden tuottamien asiakirjalähteiden (kirkonkirjat, tuomiokirjat yms.) avulla. Toisaalta vähäinen yksityisen tason (rahvas, kotitaloudet yms.) tutkimus on tehty samoilla lähteillä. Näin yksityiset toimijat (eli ihmiset) näyttäytyvät julkisen toiminnan kautta. Tutkittaessa yksityisen tason kulttuuria yksityisen tason tuottamien lähteiden (esim. kansanrunous, kansantarinat, tapakulttuuri yms.) kautta saadusta kuvasta tulee oletettavasti erilainen.¹⁵

1.2 Uskonpuhdistuksen toteuttaminen käytännössä

Ruotsin kirkon luterilainen oppi muotoutui reformaatiota seuranneen noin sadan vuoden aikana. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että 1600-luvun alkupuolella kirkon ja kruunun johtomiehet, jotka päättivät mitä ja miten oppia valtakunnassa tunnustetaan, omasivat uskonasioissa enemmän tai vähemmän luterilaisen katsantokannan. Samaan aikaan myös tärkeimmät käännytysvälineet, katekismus etunenässä, olivat saaneet luterilaisen ja kansankielisen muodon.¹⁶ Reformaatio oli valmis siirtymään eteenpäin, yleiseen uskon puhdistamiseen.

Yhtäältä uskoa puhdistettiin lainkäytön keinoin. Käräjillä ympäri valtakuntaa tuomarit määrittivät lainkirjaimen ja tuomioiden kautta, mihin tuli uskoa. Kysymys on enemmän tai vähemmän suorasta vallankäytöstä: laki määritteli miten luterilaisen tuli uskonsa näyttää ja mihin uskoa. Mikäli ihminen harjoitti uskoaan vastoin lakia, hänet

¹⁵ Tämän ovat nostaneet esiin myös Le Roy Ladurie 1985, 9 ja Ginzburg 2007, 27.

¹⁶ Juva E.W. 1949, 103–106; Juva M. 1955, 71; Ks. myös Lappalainen 2009, 18, 35.

voitiin haastaa oikeuteen vastaamaan teoistaan. Näin esivalta pyrki kitkemään kielletyn uskomisen ja vahvistamaan toivottua.

Lainkäytön lisäksi esivallalla oli toinen keino uskon puhdistamiseen: uuden opin saarnaus ja opetus. Niiden avulla vanha oppi yritettiin korvata uusilla uskontulkintoilla. Reformaation hengessä vedottiin siihen, että vanha usko ei ollut Raamatun mukainen vaan harhaoppinen. Tukea haettiin esimerkiksi Jeesuksen sanoista, joiden mukaan ihmisten tuli seurata Raamattua ja sen opetuksia.¹⁷ Kyseessä oli lainkäyttöä kätkeympi ja hienovaraisempi vallankäytön tapa, jota voidaan kutsua symboliseksi vallankäytöksi.¹⁸

Tutkin reformaatiota symbolisen vallankäytön kautta. Reformaation jälkeinen symbolinen vallankäyttö tapahtui kahdessa vaiheessa: ensin esivalta määritteli uudelleen uskonnollisten merkkien ja symbolien sisällöt oman luterilaisen tulkintansa kautta; uudelleen määrittelyä seurasi merkitysten opetus. Viitekehyksessä uskonpuhdistus näyttäytyy ristiriidaksi ikaikaisen pakanallis-katolisen kansanuskontokulttuurin ja esivallan uuden kristillis-luterilaisen uskontulkinnan välillä, missä uskonnollinen ristiriita oli ennen muuta kielellinen. Koska symbolinen vallankäyttö on pitkälti sanallista, tarkastelen tutkimuksessa pelkästään sanallisia symboleita. Tutkimuskohteena on valtakunnan mikrotaso, rahvas ja sen yksityisessä uskonharjoittamisen tilassa ja ajassa käyttämä uskonnollinen kieli.

Uskonnolliset merkit koostuvat kolmesta osasta: siitä millä merkitään (merkki itse), mitä merkitään (aineeton käsite mihin merkki viittaa) ja näiden välisestä suhteesta.¹⁹ Tässä tutkimuksessa keskeistä on sanallisen merkin ja aineettoman hahmon välinen suhde, jota kutsutaan symboliyhteydeksi. Symbolit mielletään merkityiksi ilmaisuiksi, jotka ovat saaneet erityisen merkityssisällön. Uskonnollisten symboleiden merkityssisältö on konventionaalinen eli sopimuksenvarainen. Konventionaalisuus merkitsee sitä, että merkitykset muuttuvat ajassa ja paikassa, kulttuurillisesti ja historiallisesti.²⁰

¹⁷ Ks. Sorolainen 1990, 193.

¹⁸ Kielenkäytön avulla tapahtuvasta vallankäytöstä ks. Foucault 1980, 140–142; Ks. myös Husa 1995, 43–44. Symbolisen vallankäytön sijaan Vuorinen käyttää termiä kulttuurinen valta. Ks. Vuorinen 2010, 60. Laajemmin vallankäytöstä ja sen ulottuvuuksista historian tutkimuksessa ks. Vilkuja K.H.J., 2010, 8–10, 12; Foucault 1980, 114–115, 118–119; Fiske 2001, 68.

¹⁹ Fiske 2001, 66–67; Vuorinen 2002, 2.

²⁰ Lepistö & Nenonen 1991, 334; Pastoureau 2001, 10; Vuorinen 2002, 3, 5; Fromm 2007, 22–23.

Konventioiden määrittäminen kulttuurissa tapahtuu kielenkäytön avulla. Kieli koostuu erilaisista merkeistä ja näiden välisistä yhteyksistä. Kieli ja sen käyttö luo käyttäjien vuorovaikutuksessa todellisuuden, jossa uusinnetaan kieltä, kulttuuria ja muita yhteisölle tärkeitä asioita. Kielen avulla abstraktit käsitteet vaikuttavat fyysiseen maailmaan.²¹ Kieltä tarkastelemalla voidaan havaita, millaisena kielenkäyttäjät merkit mielsivät.

Semiotiikassa tutkimuksen kohteena on se, miten eri merkit välittävät merkityksiään ja millainen on se kulttuuri, jossa merkit vaikuttavat. Keskeinen termi on koodi, jolla merkityksiä luodaan. Semiotiikassa pyritään tunnistamaan ja purkamaan merkitysten koodit, minkä avulla pyritään ymmärtämään sitä, miten aikalaiset koodit mielsivät ja tulkitsivat.²²

Historiatieteen kentällä tutkimukseni ponnistaa uudesta sosiaalishistoriasta (mikrohistoria) sekä uudesta kulttuurihistoriasta (menteliteettihistoria). Nämä historian osa-alueet ovat nostaneet tutkimuksen kohteiksi eliitin rinnalle ja jopa sen ohi rahvaan, talonpoikaiset paikallisyhteisöt ja niiden kulttuurin. Näkökulmien mukaan tavallisen yhteisön tavallinen arki kertoo tutkittavasta kohteesta enemmän, kuin yksittäiset käännteentekevät tapahtumat.²³ Näin reformaation tutkimisen arvo ei ilmenekään itse tapahtuman tutkimisessa, vaan siinä, miten se vaikutti uskoon ja kulttuuriin sekä ihmiseloon yleisesti.

Uudessa sosiaalishistoriassa tutkimuksen mielenkiinnon kohteena on kulttuurin ja yhteiskunnan välinen vuorovaikutus. Kulttuureista tutkitaan ennen muuta sitä, miten aikalaiset ovat ne tuottaneet tai ymmärtäneet. Tämän kautta pyritään tutkimaan yhteiskuntaa ja sen prosesseja. Kulttuuri mikrohistoriassa ymmärretään monikerroksiseksi. Ajattelun mukaan ei ole olemassa yhtä ainoaa kulttuuria, johon ihmiset kiinnittyvät. Sen sijaan eri ihmisryhmillä on omat kulttuurinsa. On tavallista, että tutkimuksissa tutkitaan eri kulttuurikerrostumien vuorovaikutusta. Huomio kulttuurin monikerroksisuudesta on tärkeä varsinkin puhuttaessa menneistä kulttuureista, joita on aiemmin tutkittu vain eliitin näkökulmasta. Mikrohistoriallinen

²¹ Vuorinen 2010, 56, 59.

²² Fiske 2001,61; Vuorinen 2010, 59.

²³ Levi 1992, 23; Burke 1994, xxiii; Davis 1996, 10; Peltonen 1996, 9–10.

lähestymistapa nostaa esiin rahvaan kulttuurin ja sen tärkeyden menneisyyden ymmärtämisen kannalta.²⁴

Kulttuurin ohella mikrohistorialliselle lähestymistavalle on ominaista ymmärtää aika monikerroksiseksi. Menneisyyttä tarkastellaan vähintään kahdenlaisen tapahtumahorisontin kautta. Aikaperspektiivi koostuu yhtäältä nopeasti muuttuvasta tapahtumien tasosta, toisaalta hitaasti muuttuvasta kulttuurien tasosta. Mikrohistoria tarkastelee näiden tasojen kanssakäymistä ja niiden seurauksia paikallisesti. Tarkastelun kautta on mahdollista havaita molempien aikatasojen muutoksia yhteisöissä. Havaittuja muutoksia voidaan soveltaa makrotason tapahtumiin ja ilmiöihin.²⁵

Paikallistasoa tutkiessa mikrohistoria herättää henkiin menneisyydessä eläneet ihmiset. Ihmiselo oli jatkuvaa ongelmissa luovimista ja valintojen tekemistä epävarmojen vaihtoehtojen välillä. Elämä ei ollut ylhäältä käsin ohjattua vaan ongelmat ratkaistiin ja valinnat tehtiin parhaan mahdollisen tietämyksen mukaan. Jos ohjailua oli, se ei ollut kaiken kattavaa: esivallan katse ei kantanut valtakunnan jokaiseen pirttiin ja saunatupaan.²⁶

Yhteenvetona teoreettisella tasolla reformaation toteuttaminen näyttäytyy tässä tutkimuksessa esivallan pyrkimyksenä vaikuttaa uskonnollisten symbolien merkityksiin. Tavoitteena oli hävittää katolisuus muuttamalla vanhat uskon tulkinnat vääriksi ja harhaoppisiksi, ja tarjota tilalle uusi uskontulkinta. Rahvas ei kuitenkaan ollut ainoastaan passiivinen symbolisen ja suoran vallan kohde ja uuden opin vastaanottaja, vaan sillä oli (ainakin tiettyyn pisteeseen saakka) mahdollisuus vaikuttaa oman uskonsa sisältöihin. Rahvas omasi kollektiivista vastavaltaa, jonka avulla se aktiivisesti, jos kohta konservatiivisesti, loi ja muokkasi uskonsa merkityksiä.²⁷

1.3 Tutkimuksen tavoitteet

Tutkimukseni ensisijaisena tavoitteena on selvittää miten reformaatio vaikutti kansanuskontokulttuuriin. Tavoite on jaettavissa kahteen osaan. Yhtäältä sana ”miten” voidaan ymmärtää kuvausta vaativaksi. Näin tavoitteen täytyminen vaatii kuvauksen siitä millainen oli tavallisen rahvaan reformaationjälkeinen uskontokulttuuri. Tämän perusteella olen päätenyt kahteen pääkysymykseen: Mitä katolisia piirteitä

²⁴ Davis 1996, 10; Ginzburg 2007, 26–27.

²⁵ Peltonen 1996, 13–14.

²⁶ Levi 1992, 20–21, 23. Peltonen 2007, 10.

²⁷ Ks. Levi 1992, 19; Davis, 1996, 14; ks. myös Foucault 1980, 142.

kansanrunoudesta on löydettävissä ja millaisen kuvan ne antavat reformaation jälkeisestä kansanuskontokulttuurista?

Tutkimuskysymykset rakentuvat usean suppeamman erillisen osakysymyksen pohjalta. Kun kysymykset puretaan auki, voidaan löytää seuraavia osakysymyksiä, joihin tutkimuksessa vastaan:

1. Mistä katolisuuden kansanrunoudessa tunnistaa?
2. Millaisia katolisia viitteitä kansanrunoudesta voidaan löytää? Mitä merkityksiä katolisiksi tulkittavat viitteet sisältävät? Löytyykö runoista katolisuuden ohella muita keskiaikaiseksi tulkittavaa materiaalia?
3. Mitä mahdollinen katolisuus kertoo reformaatiosta ja sen merkityksestä rahvaan elämään? Miten luterilainen oppi tunkeutui kansan uskoon ja millä aikajänteellä? Mitä tapahtuman pohjalta voidaan yleisesti sanoa kulttuurien muutoksesta?
4. Millaisen kuvan yhteiskunnasta, kulttuurista ja uskonnosta runojen pohjalta voidaan rakentaa? Mitä runot ylipäättään sanovat menneisyyden ihmisestä ja elämästä sekä yhteiskunnasta?

Kuten kolmannessa osakysymyksessä, sana ”miten” voidaan kuvausta vaativan lisäksi ymmärtää myös funktionaalisesti, kysymyksenä millä keinoin. Näin tutkimuksen tavoite on ymmärrettävä pyrkimykseksi selvittää, miten varhaismodernin ajan yhteiskunnassa eri ihmisryhmät vuorovaikuttivat keskenään. Kysymysmuotoon puettuna sama kuuluu:

5. Millä keinoin esivalta vaikutti kansaan ja sen uskontokulttuuriin reformaation jälkeen? Miten esivalta tavoitteessaan onnistui ja miksi?

Tutkimustulosten saavuttamiseksi on tehtävä muutamia rajauksia. Alue, jota työssä tutkin, on Varsinais-Suomi. Alue on Suomen vanhinta asutusaluetta, ja se on ollut keskiajalta saakka maan taloudellinen ja toiminnallinen keskus: esimerkiksi kaikki kaupungit, Viipuria lukuun ottamatta, sijaitsivat keskiajalla alueella. Varsinais-Suomen keskuskaupunki oli Turku, joka toimi Suomen uskonnollisen elämän keskuksena tutkittavana aikakautena. Turun kautta tapahtuivat kontaktit muuhun Eurooppaan erityisesti kaupankäynnin yhteydessä. Ulkomaisten kontaktien myötä maahan tuli

yleiseurooppalaisia kulttuurisia, aatteellisia sekä uskonnollisia virtauksia, kuten kristinusko ja reformaatio.²⁸

Teoreettisena lähtöajatuksena Varsinais-Suomen valinnalle tässä työssä toimii periaate: ”täällä, jos missä...” tarkoittaen sitä, että kirkollisen asemansa vuoksi alueelta luulisi löytyvän katolisia viitteitä muuta Suomea enemmän. Toisaalta ajatuksena on ”...jos täällä, niin muuallakin”. Tämä tarkoittaa sitä, että mikäli katoliset viitteet säilyivät alueella, voidaan perustellusti uskoa, että säilymistä tapahtui myös muualla. Näin ollen, vaikka tutkimuskohde on alueellisesti rajoittunut vain yhteen maakuntaan, on tulokset sovellettavissa varauksin myös muuhun Suomeen.

Varsinais-Suomen valintaa puoltaa myös se, että alue kuuluu länsisuomalaisen kulttuurin piiriin. Itään suunnatessa kansanuskkoa tutkiva törmää idän kirkon vaikutukseen, jonka lähetystyö kohdistui nykyisen Itä-Suomen alueelle pitkälti 1500-luvun lopulle saakka²⁹. Näin ollen itäsuomalaisissa runoissa on löydettävissä ortodoksisia viitteitä, joiden erottaminen katolisista viitteistä voi olla hankalaa, jopa mahdotonta. Ortodoksisuus vaikuttaa ennen muuta lähteiden uskottavuuteen. Aiheen tarkastelu vaatisi oman tutkimuksensa.³⁰

Muut tutkimukselliset rajaukset liittyvät yhtäältä teoreettiseen lähtökohtaan, toisaalta lähteiden valintaan. Kumpaakin käsitellään omissa luvuissaan, ja siksi niitä ei käsitellä tässä laajemmin.

1.4 Lähteet ja niiden luonne

Tutkiessaan rahvasta ja sen kulttuuria mikrohistorioitsija ajautuu monissa tapauksissa ongelmaan – kansankulttuurista kertovia lähteitä ei ole liiemmin säilynyt. Toisaalta, jos lähteitä on, on ne yleensä epäsuoria. Kansankulttuuri oli suullista, mutta säilyneet lähteet kirjallisia ja yleensä jonkun muun kuin rahvaan kirjaamia.³¹ Suomen tapauksessa lähdetilanne ei ole näin synkkä. Suomessa suullinen perimätieto on kerätty talteen ja järjestetty eurooppalaisessa mittakaavassa tarkasti. Lisäksi materiaali on kerätty talteen suhteellisen myöhään, täysimittaisesti vasta 1800-luvulta alkaen. Näin suullinen

²⁸ Kouri 1990, 471; Talve 1990, 25, 366, 395–396, 413.. Tarkemmin Varsinais-Suomen alueesta ks. Renvall 1949, 11–19.

²⁹ Talve 1990, 269.

³⁰ Itse asiassa laajemmassa yhteydessä Suomi on Euroopan yksi ainoista alueista, jonka alueella on vaikuttanut vahvasti niin roomalais- kuin kreikkalaiskatolinen kirkko. Tämä on lyönyt leimansa myös suomalaiseen kansankulttuuriin. Talve 1990, 359–360.

³¹ Ginzburg 2007, 27.

materiaali on elänyt ja muuttunut vuosisatojen ajan, ja siksi siitä on löydettävissä erilaisia kulttuurisia kerrostumia. Myös kerääjien ja keräämisoperaation asema ja merkitys oli Suomessa erilainen kuin muissa Euroopan maissa.

Lähteenä tutkimuksessani on *Suomen Kansan Vanhat Runot* -kokoomateos (SKVR); tarkemmin sanottuna SKVR:n VIII osa (Varsinais-Suomi). Osa on julkaistu alun perin vuonna 1932 ja siihen kuuluu yksi sidos. Myös osaa XV, jonka runojen keruualue ei ole tiedossa, tulen käyttämään tutkimuksessa. Viidestoista osa on ensimmäinen täydennysosa alkuperäiseen SKVR:n ja siinä on julkaistu runoutta, joka alkuperäisestä SKVR:sta on jätetty pois. Osa on julkaistu vuonna 1997 yhtenä sidoksena.³²

Yleisesti *Suomen Kansan Vanhoihin Runoihin* on koottu lähes kaikki arkistoihin tallennettu kalevalamittainen kansanrunous. Painettuna teokseen kuuluu 15 osaa, joihin runot on jaettu osiin keräysalueen perusteella. Sidoksiin, joita SKRV:ssa on 34, runot on järjestetty pääryhmiin runolajeittain ja alaryhmiin teeman mukaan. Poikkeuksia lajittelussa on, mutta työni kannalta tämä on merkityksetöntä, sillä en ole sinänsä kiinnostunut eri runolajeista. Alun perin SKVR:n julkaisijoiden tavoitteena oli julkaista täydellisesti kaikki kerätty kalevalamittainen aines. Kuitenkin myöhemmin tavoitteesta on jouduttu tinkimään: yhtäältä SKVR:n kuuluu muitakin kuin kalevalamittaista runoutta, toisaalta teoksesta puuttuu kalevalamittaista runoutta, joka on katsottu olevan ei-perinteistä tai muuten sopimatonta.³³ Työni kannalta ei-perinteinen aineisto saattaisi olla keskeistä materiaalia, mutta pitäydyn SKRV:ssa; uskoakseni aineisto on riittävä.

SKVR -tietokanta³⁴ on painetusta SKVR:sta digitoitu tietokanta, jonka avulla tutkija voi tehdä vapaita sanahakuja tai hakuja kerääjän, vuosiluvun, paikkakunnan tai keräysalueen perusteella. Tietokantaan on digitoitu runotekstit mahdollisimman tarkasti seuraten painettua muotoa. Kuitenkin painetun SKVR:n mukainen luokittelu ei ole tietokannassa mukana. Tietokanta sisältää noin 89 250 runoa, eli kaikki painetun SKVR:n runot.³⁵ Tietokanta on oiva apuväline tutkimuksessa. Sen avulla on mahdollista keskittyä niihin runoihin tai teemoihin, jotka tutkijaa kiinnostaa, sen sijaan että joutuisi kahlaamaan läpi tuhansia runoja.

³² SKVR XV, xxvi. Osaan on julkaistu myös muissa lähteissä esiintyviä runoja. Esimerkiksi Christfried Gananderin *Nytt finskt lexiconissa* olevat runot löytyvät XV osasta; tässä tutkimuksessa viitataan kuitenkin aina SKVR:ään, mikäli runo löytyy sieltä.

³³ <http://dbgw.finlit.fi/skvr/skvr-teos.php> ja <http://dbgw.finlit.fi/skvr/skvr-osat.php> Viitattu 11.10.2011

³⁴ Tietokanta löytyy Internetistä: <http://dbgw.finlit.fi/skvr/>

³⁵ <http://dbgw.finlit.fi/skvr/skvr-tietokanta.php> Viitattu: 11.10.2011

Kansanrunousaineisto ei ole tavallista historiantutkimuksessa käytettävää lähdemateriaalia. Näin ollen on olemassa seikkoja, joista tutkijan, joka käyttää lähteenään kansanrunousaineistoa, on oltava tietoinen. Lähdetyypin haaste kiteytyy siihen, että materiaali on ollut suullista perimätietoa ennen talteen kirjaamista. Tämä haaste jakautuu edelleen kahtia. Ensinäkin on syytä pohtia, miten suullinen perimätieto muuttui ajan saatossa; kantaako se mukanaan kulttuurista tietoa menneestä. Toiseksi on pohdittava, kuinka materiaali muuttui, kun se muutetaan kirjalliseen muotoon: muokkasivatko kirjaajat materiaalia.

(Puhuttu) kieli kuljettaa mukanaan yhteisön arvoja ja normeja. Asiat koetaan positiivisiksi tai negatiivisiksi sen mukaan miten niistä puhutaan. Merkkijärjestelmänä kieli voidaan ymmärtää kollektiiviseksi tai sosiaalisesti muistiksi, joka siirtää yhteisön tärkeäksi katsomia piirteitä sukupolvilta toiselle. Samalla sen avulla ohjataan muistamaan yhtä, unohtamaan toista. Sosiaalinen muisti kertoo myös sosiaalisesta ja kollektiivisesta kokemuksesta. Näin ollen sen avulla päästään käsiksi tapahtumiin ja tapahtumien merkityksiin. Huomattavaa on lisäksi se, että suullisen perimätiedon varaan rakentunut sosiaalinen muisti on muuttuva, siksi siitä on mahdollista löytää eri kulttuurikerroksia. Silti yhteisön tärkeänä pitämät asiat pyrittiin siirtämään seuraavalle polvelle mahdollisimman muuttumattomana.³⁶

Tutkimukseni kannalta edellä mainittu merkitsee sitä, että aineistosta löytyvät kulttuuriset viitteet ovat todella osa menneisyyden rahvaan kulttuurikokemusta. Runoissa mainitut asiat ovat olleet muistamisen arvoisia, siksi niitä on opeteltu ja painettu mieleen. Aineiston runomuoto helpotti muistamista. Materiaalin ajallinen muuttumattomuus vahvistaa tärkeyttä: uusi merkitys tai sanomisen tapa ei ole korvannut vanhaa. Vaikka suurin osa käyttämästäni runomateriaalista on muuttunut suullisesta kirjalliseksi 1800- ja 1900-luvun aikana, se että kerätystä runostosta löytyy katolisia merkityksiä, antavat ne viitteitä katolisesta kulttuurista. Huomattavaa on myös, että oletettavasti suuri osa tavallisesta maaseudun rahvaasta osasi vähintään muutaman kansanrunon³⁷. Näin voidaan ajatella, että aineistosta esiin nousevat teemat olivat osa yhteisesti jaettua uskonnolliskulttuurista todellisuutta.

³⁶ Fentress & Wickham 1992, ix–x, 7, 9, 25–26; Apo 1997, 23–24; Vuorinen 2010, 56–57, 60.

³⁷ Virtanen L. 1988, 247.

Käyttämäni materiaali on kalevalaista kansanrunoutta, jonka keruu liittyy suomalaisuusideologiaan. Runonkerääjien tavoitteena oli löytää suomalaisen kansan uljas historia ja kohottaa siten suomalaiset muiden sivistyneiden kansojen rinnalle. Kansanrunoista pyrittiin löytämään historiallista tukea Suomen erityisyydelle kansankuntana kansakuntien joukossa.³⁸ Näin ollen kerääjillä ei ollut motiivia poistaa tai sensuroida katolista materiaalia, jos kohta intoa ei lienee ollut sen lisäämiseenkään.

SKVR:n lisäksi tutkimuksessa käytetään alkuperäislähteenä sekä asiakirjalähteitä että muuta aikalaiskirjallisuutta. Näitä lähteitä käytetään ennen muuta kontekstointiin – niiden avulla pyritään ymmärtämään paremmin SKVR:sta löytyviä merkkejä ja symboleita sekä niiden käyttötapoja ja merkityksiä tutkittavassa kulttuurissa.

Tuomiokirja-aineiston avulla voidaan tutkia sallitun ja kielletyn rajoja yhteiskunnassa. Katolisuuden muututtua kielletyksi reformaation myötä, tuomikirjoista saattaa löytyä tapauksia, jossa kielletyn katolisen uskon harjoittaminen on jatkunut. Kaiken oikeusmateriaalin läpikäyminen 1520-luvulta eteenpäin on mahdoton urakka. Tästä syystä tutkimusta varten on käyty läpi valikoiden Länsi-Suomen alueen tuomiokirjakortisto (Tuokko), johon hakusanoittain on järjestetty 1600-luvun renovoitujen tuomiokirjojen oikeusjutut. Kortistosta on etsitty kansanuskontokulttuuria koskevat ja siitä kertovat tapaukset.

Suomi oli enemmän tai vähemmän katolinen aina 1100-luvun ristiretkiäjästä reformaatioon asti. Keskiajan uskonnosta ja kulttuurista kertovana lähteenä käytän yleiseurooppalaista *Legenda Aurea* -nimistä pyhimyksistä kertovaa kokoelmaa. Kokoomatyön on tehnyt Jacobus de Voragine, italialainen dominikaanimunkki, noin vuonna 1260. *Legenda Aurea* oli keskiajan kenties luetuin teos ja tunnettiin hyvin myös Suomessa.³⁹ Teoksen avulla on mahdollista saada viitteitä siitä, mitä ja miten Suomessa keskiajalla pyhimyksistä kerrottiin. Oletettavasti aikalaiset suhteuttivat lukemansa omaan uskontoonsa, ja näin *Legenda Aurean* kertomukset pyhimyksistä vaikutti ihmisten pyhimyskuvauksiin ja -kertomuksiin⁴⁰. Teos toimii ennen muuta metodologisena apuvälineenä – sen pyhimyskuvaukset auttavat tutkijaa tarkentamaan

³⁸ Ks. esim. Apo 1997, 19; Klinge 1997, 87–88; Sulkunen 2004, 52–53; Kuitenkin on ihmeteltävä miksi rahvas avasi sanaisen arkkunsa keräilijöille, vaikka edellisten vuosisatojen aikana samoista runoista saattoi joutua käräjille Jumalanpilkasta tai epäjumalien palvonnasta. Ihmettelyn määrää ei vähennä se, että osa kerääjistä oli jopa pappismiehiä.

³⁹ Ryan 1995, xiii; yleisesti keskiaikaisesta pyhimysmateriaalista ks. Heikkilä 2005, 33. Materiaalin käytöstä historiantutkimuksessa ks. Heikkilä 2005, 35–38.

⁴⁰ Ginzburg 2007, 37.

katseensa tiettyihin merkkeihin ja symboleihin. Samalla se mahdollistaa vertailun reformaatiota edeltäneiden ja sen jälkeisten merkkien välillä. Näin voidaan ymmärtää, miten reformaatio vaikutti uskonnolliseen kieleen ja sen merkityksiin.

Historian-, kansankulttuurin- ja erityisesti kielentutkimusta on tehty myös tutkittavana ajanjaksona. Tämänkaltaisista teoksista on syytä mainita Johannes Messeniuksen *Suomen riimikronikka* (1620-luku/2004), Christfrid Cananderin *Nytt Finskt Lexicon* (1787/1997) ja *Mythologia Fennica* (1789/1984) sekä Henrik Gabriel Porthanin tutkimukset 1700-luvun lopulta. Teokset auttavat määrittämään merkityksiä, joita reformaation jälkeisellä ajanjaksolla uskonnollisille merkeille annettiin kirkon piirin ulkopuolella. Edellisten lisäksi ajanjaksolla on tehty myös uskonnollista tutkimusta. Näistä Paavali Juusteenin *Suomen piispainkronikka* (1570-luku/1988), Ericus Ericin *Postilla* (1620-luku/1988) sekä Mikael Agricolan teokset 1500-luvun puolivälin tienoilta avaavat ajan luterilaista uskonnollista ajattelua ja kieltä.

1.5 Tutkimusmenetelmät

Historian tutkimus on aina menneisyyden ihmisten jättämien merkkien tutkimista ja niiden tulkintaa.⁴¹ Semioottinen tapa, johon tässä tukeudun, nostaa merkkien tulkitsemisen tavallista tärkeämmäksi. Tutkimusmenetelmien tavoitteena on yhtäältä etsiä ja löytää katoliset symbolit, toisaalta avata ja analysoida niiden sisältämä kulttuurinen tieto sekä verrata sitä reformaatiota edeltäneeseen kulttuuriin.

Merkkien ja symbolien etsimisessä ja tunnistamisessa voidaan käyttää Pentti Renvallilta lainattuja ulkoisen ja sisäisen lähdekritiikin käsitteitä⁴². Sisäisellä lähdekritiikillä avulla symbolit tunnistetaan merkkeinä – selkeinä mainintoina, niminä tai muina sellaisina. Esimerkiksi Neitsyt Maria voidaan tunnistaa lähdeaineistosta muun muassa Maria-nimen ja sen murreversioiden kautta. Kun aletaan tutkia Marian muita, ei niin selkeitä nimityksiä, tai häneen viittaavia attribuutteja tai epiteettejä, siirrytään ulkoisen lähdekritiikin alueelle.

Ulkoisen lähdekritiikki merkitsee sitä, että symboleita tunnistetaan lähteestä kontekstissaan. Tähän on turvauduttava kun merkkejä ei löydy suoraan, siis sisäisen lähdekritiikin avulla. Ulkoista lähdekritiikkiä käytettäessä katse kääntyy attribuutteihin,

⁴¹ Ginzburg 1996, 51, 65, 74.

⁴² Ks. Renvall 1965, erityisesti 165–186, 197–217. Lepistö ja Nenonen käyttävät myös ulkoisen ja sisäisen lähdekritiikin käsitteitä, mutta päinvastaisissa merkityksissä kuin minä. Ks. Lepistö ja Nenonen 1991, 335–336.

epiteetteihin ja tarinayhteyksiin (semanttisiin rakenteisiin) tai muuhun sellaiseen materiaaliin, jonka avulla symboli on tunnistettavissa. Näin voidaan löytää merkkien välisiä merkitysyhteyksiä, vaikka sanallinen yhteys olisi aikojen saatossa kadonnut. Lisäksi ulkoisen lähdekritiikin avulla päästään käsiksi syvemmälle symbolien merkityksiin ja yhteyksiin. Sen avulla on mahdollista myös päästä tulkinnan tasolle, siihen miten symbolit saivat merkityksensä, miksi eri merkit symboloivat toisiaan ja mitä tämä aikalaisille saattoi tarkoittaa. Katolisen uskon tuntemus sekä aiempi aiheeseen liittyvä tutkimus ovat ulkoisen lähdekritiikin käytössä keskiössä.

Symbolien sisällön selvittäminen kontekstissaan tarkoittaa tarkemmin sitä, että erilaisten merkkien on sovittava yhteen, jotta ne symboloisivat haluttuja asioita. Taustalla tässä on se, että samalla merkillä voidaan symboloida jopa vastakkaisia asioita. Näin ollen tietyt merkit saavat merkityksen, kun ne symboloituvat toiseen merkkiin. Huomattavaa on myös se, että tutussa kontekstissa merkki voidaan korvata toisella, mutta silti ne ovat tunnistettavissa samansisältöisiksi.⁴³ Esimerkiksi kuuluisassa suomalaisessa kansanrunossa, *Marian-virressä*, omenan syönyt Maria tulee raskaaksi ja näin omena symboloituu Jeesukseen, joka sanalla sanoen on Marian kohdun hedelmä. Sen sijaan puhuttaessa esimerkiksi paratiisin omenasta, miellelyhtymät ovat selvästi negatiiviset⁴⁴.

Symboleita tulkitseva semioottinen tutkimusote toteutetaan käytännössä siten, että löydetty katoliseksi tulkittava symboli pilkotaan mahdollisimman pieniksi osiksi. Osat tutkitaan, määritellään niiden sisältö ja suhde toisiin osiin. Samalla pohditaan mitä ne kertovat omasta ajastaan ja kulttuuristaan.⁴⁵ Lisäksi löydettyjä symboleita ja niiden merkityksiä verrataan keskiaikaisiin katolisiin symboleihin ja merkityksiin. Näin tarkoituksena on selvittää se, miten ja miksi ne muuttuivat reformaation myötä, jos muuttuivat.

Tutkimukseni kannalta tärkein semioottinen käsite on edellä määritelty symboli. Symbolin ohella keskeinen käsite on attribuutti, jolla yksinkertaistetusti tarkoitetaan tietyn hahmon tunnusmerkkiä. Attribuuttien avulla voidaan tunnistaa kuvatut hahmot tai symbolit erotuksena muista samankaltaisista hahmoista tai asioista⁴⁶. Attribuutit

⁴³ Lotman 1989, 11; Lempiäinen 2002, 28.

⁴⁴ Ks. Saartio 1963, 12 ja siinä käytetyt esimerkit.

⁴⁵ Ks. Vuorinen 2010, 60.

⁴⁶ Lempiäinen 2002, 18.

näkyvät lähdeaineistossa ennen muuta pyhimyksien kohdalla. Attribuuttinsa pyhimykset saivat muun muassa marttyyrikuolemansa kautta. Toisaalta attribuutit valikoituivat myös sen mukaan, mihin vaivaan pyhimysten uskottiin auttavan. Esimerkiksi niin sanottujen ruttopyhimysten attribuuttina oli nuoli, josta ruton uskottiin saaneen alkunsa⁴⁷.

Kolmas käytetty käsite on epiteetti, jolla tarkoitetaan tarkentavaa ilmausta symbolin yhteydessä, yleensä sen edellä. Epiteetin avulla määritellään tarkemmin symbolia ja sen merkityksiä. Esimerkiksi ihmisille annetut tai syntyneet liikanimet voidaan nähdä epiteettinä, jonka avulla nimen maininta kertaa yhteisöllisen kokemuksen nimenannosta.⁴⁸ Tässä tutkimuksessa keskiössä on epiteettien erottava ja määrittävä ominaisuus.

Neljäs semioottinen käsite, jolla on käyttöarvoa tässä tutkimuksessa, on metafora. Metaforalla tarkoitetaan sitä, että uutta tai tuntematonta termiä tai käsitettä aletaan kuvata ennalta tunnettujen käsitteiden avulla. Metaforat osaltaan käsitteellistävät maailmaa, eli antavat abstrakteille käsiteille konkreettisen hahmon.⁴⁹ Metaforien tarkastelun avulla voidaan havaita ajallista muutosta, joka tapahtuu esimerkiksi symbolin ja siitä käytetyn merkityssisällön välillä.

Viides ja viimeinen keskeinen käsite on allegoria. Allegorisessa kielenkäytössä alkuperäinen sana tai termi korvataan sopimuksenvaraisesti toisella termillä. Näin käsitteellisesti se on lähellä metaforaa. Allegorioihin voidaan piilottaa sanoja ja merkityksiä, joista ei haluta tai joita ei jostain syystä saa mainita. Allegorioiden avulla termit voidaan korvata toisella, säilyttäen alkuperäinen merkitys.

Tiivistetysti merkityksiä havainnoiva tutkimusmenetelmäni on pitkälle tulkitsevaa ja johtolankaista. Tulkitsevuus tarkoittaa sitä, että lähteitä lukiessa ja merkkejä etsiessä on koko ajan tarkasteltava aktiivisesti symbolien sisältämiä mahdollisia merkityksiä ja laajemmin kieltä jota käytetään. Pyrkimyksenä on päästä kanssakäymiseen tekstin kanssa siten, että lähteen tekstientakainen symbolimaailma merkityksineen avautuu. Monella tapaa tämä tarkoittaa lähteiden lukemista ”toisessa tarkoituksessa”.⁵⁰ Johtolankaisuus puolestaan tarkoittaa sitä, että merkkien etsiminen on aloitettava

⁴⁷ Ks. esim. Haavio 1967, 479–481.

⁴⁸ Ks. esim. Kotilainen 2008, 284–285, 288, 294.

⁴⁹ Ks. esim. Fiske 2001, 122, 126.

⁵⁰ Geertz, 1972, 13–14; Lotman 1989, 155; Peltonen 2007, 16; Ks. myös Le Roy Ladurie 1985.

helposti havaittavista merkeistä, ja sitä kautta on edettävä hankalammin havaittaviin symboliyhdistelmiin ja niiden merkityksiin.

Tulkitsevuuden ja johtolankaisuuden lisäksi menetelmäni on pitkälti vertailevaa. Tuodakseni esiin sen, miten reformaatio vaikutti rahvaan uskontokulttuuriin, vertaan keskiaikaisia ja reformaation jälkeisiä symbolimerkityksiä keskenään. Näin on mahdollista havaita jatkuvuuksia ja katkoksia merkitysten ketjuissa, jotka kuvaavat yleisempää kulttuurillista ja uskonnollista muutosta ja jatkuvuutta. Luonnollisesti on myös pohdittava, mitä katkokset ja jatkuvuudet tarkoittavat.

2 Ristiriita suomalaisessa paikallisyhteisössä

2.1 Keskiaikaisen uskonnollisuuden pääpiirteitä

Saadakseen selvyuden siihen, miten reformaatio muutti kansanuskontokulttuuria, on tutustuttava keskiaikaiseen katoliseen uskontoon ja sen kansanomaiseen harjoittamiseen. Pääsääntöisesti keskiaikainen yhteiskunta oli pitkälti uskonnon kyllästämä, uskonto läpäisi yhteiskunnan ja kulttuurin monella tasolla. Lisäksi keskiaikainen uskonto oli hyvin symbolikeskeinen⁵¹. Katolisen uskonharjoittamisen muodot olivat merkityksellistetty monin eri tavoin. Samalla monet inhimilliset toimet ajateltiin uskonnonharjoittamisen muodoiksi. Useat tavallisen elämän ja uskonnonharjoittamisen piirteet saivat monia erilaisia (piilo)merkityksiä ja kuvallisia tuotoksia; tämä on havaittavissa esimerkiksi keskiaikaisesta maalaus- tai veistotaiteesta, jossa uskonnolliset hahmot kuvataan monin erilaisin symbolein. Suomessa kuvalliset teokset ja suullinen perinne elivät rintarinnan pitkän aikaa ja näin löivät toisiinsa leimansa. Tämä näkyy esimerkiksi Neitsyt Marian äidin, pyhän Annan, kunniaksi tehdyissä taideteoksissa. Kuvaamalla taideteoksiin tai luomalla sanallisesti kieleen ajateltiin, että luotu oli olemassa myös reaali maailmassa kuvatun kaltaisena olentona. Näin esimerkiksi Pyhän Annan puoleen käännettiin konkreettisten pyyntöjen kautta; Annan uskottiin auttavan esimerkiksi metsästys- tai karjaonnetta tuomalla.⁵²

Symbolinen maailmankuva ja siihen syvän leiman lyönyt uskonnollisuus vaikuttivat myös maailmankatsomukseen. Maailma ajateltiin suurena symbolisena kudelmana, jossa kaikki asiat lopulta kuvasivat Jumalaa, joka kaiken luojana oli kaikkialla läsnä. Jumalan ohella myös Saatanan ajateltiin vaanivan kaikessa ja kaikkialla. Näin kaikki tapahtumat ja asiat saatettiin tulkita merkkeinä hyvästä tai pahasta. Merkkien ja tulkintojen avulla pyrittiin valmistautumaan tulevaisuuteen ja varmistamaan itselle sekä yhteisölle mahdollinen paras tulevista.⁵³

Eräs keskiaikaisen uskon leimallisimmista piirteistä, joka osaltaan valottaa myös symbolista maailmankuvaa, on pyhimysusko. Pyhimykset ajateltiin oleva välittäjiä Jumalan ja ihmisten välissä. Omanlaisensa inhimillisen, mutta samalla mystisen, olemisen kautta pyhimykset auttoivat rahvasta ymmärtämään kristinuskkoa ja sen

⁵¹ Itse asiassa ei ainoastaan keskiaikainen uskonto, vaan uskonnot yleensä ovat hyvin symbolirikkaita. Geertz 1972, 90.

⁵² Huizinga 1989, 199–202, 217, 273; Hellspong & Löfgren 1994, 12–14; Räsänen E 2009, 100–102.

⁵³ Huizinga 1989, 268, 284; Vauchez 2002, 87–88.

sisältöjä. Rahvaan elämässä ja ajattelussa pyhimykset olivat alati elävinä läsnä. Pyhimykset oli kuvattu omanlaisina hahmoina, eri symbolein, erotuksena muista pyhimyksistä. Kuvauksiin vaikutti yhtäältä kirkoista löytyneet maalaukset ja veistokset sekä kirkolliset kertomukset ja näytelmät. Toisaalta kuviin löi oman leimansa myös rahvaan antamat merkitykset, jotka saattoivat kantaa mukanaan esimerkiksi pakanallisen uskon muotoja. Näin syntyi pyhimysten kokonaismerkitys, jossa hahmoilla oli oma identiteettinsä, jota mallinnettiin pyhimyskuvausten ulkonäössä ja siinä mihin pyhimysten uskottiin auttavan. Perustellusti voidaan olettaa, että suuri osa ihmisistä kristikunnassa tunsikin ainakin tärkeimmät pyhimykset kuvausten perusteella.⁵⁴

Osana pyhimysuskon ja siksi myös laajempaa keskiaikaista uskontoa oli uskonnon uhriluonne. Pyhimyksille luvattiin tehdä jokin suoritus (esimerkiksi pyhiinvaellus pyhimyksen reliikkien luo tms.), jos pyhimys auttaisi pulassa olijaa. Näin uskonelämä oli vastavuoroista, jossa maallinen autettava maksoi tuonpuoleiselle auttajalle saadusta avusta. Mikäli apua ei kuulunut, saatettiin kääntyä toisen pyhimyksen puoleen.⁵⁵

Pyhimysuskon luonteeseen kuului myös se, että pyhimyksen ja hänen voimansa uskottiin olevan yhtäläisenä läsnä jokaisessa hänen reliikissään. Ei ollut väliä, oliko pyhimyksen ruumis kokonaan läsnä pyhiinvaelluskohteessa vai oliko ruumiinosat levitely kirkkoihin ympäri kristikuntaa, jokainen osa oli yhtä väkevä, kuin kokonaisuus. Tämän tutkimuksen kannalta tämä on merkityksellistä siinä mielessä, että samankaltainen metonyyminen ajattelutapa, jossa asian jokainen osa edustaa yhtäläisesti kokonaisuutta, vaikuttaa jatkuvan ainakin 1600-luvun lopulle saakka.⁵⁶

Keskiaikaisen ihmisen (uskon)elämä seurasi kahta erilaista ajallista sykliä. Näistä ensimmäinen kulki ihmisen henkilökohtaista elämänpolkua myöten. Iän myötä saavutettavat virstanpylväät ja siirtymäriitit olivat oleellinen osa tässä syklissä. Toinen ajallinen kierto seuraili vuoden kiertoa ja erilaisia vuotuisia juhlapäiviä, jotka jakoivat vuoden osiin ja ohjasi ihmisen eloa eri vuodenaikoina. Sekä henkilökohtaisissa ajallisissa saavutuksissa että yleisissä vuotuisjuhlissa oli omanlaisensa perinne- ja tapakulttuuri, jota noudatettiin.⁵⁷

⁵⁴ Huizinga 1989, 219, 224; Vauchez 2002, 88–89; Heininen & Heikkilä 2005, 52–53; Räsänen E. 2009, 13, 85.

⁵⁵ Eilola 2003, 92–93.

⁵⁶ Metonyymisestä ajattelusta uudella ajalla ks. Eilola 2003, 108, 120–121, 194.

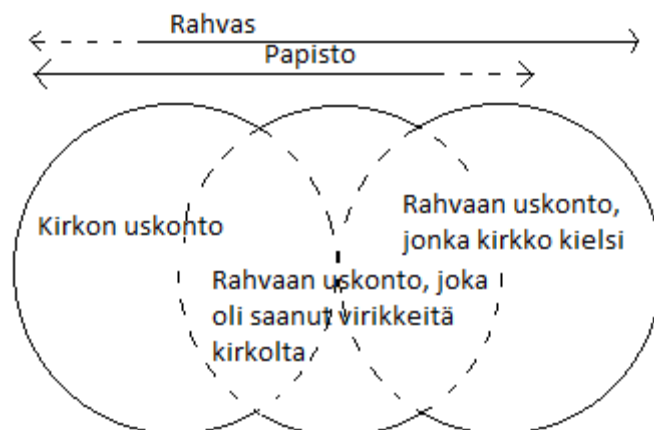
⁵⁷ Scribner 1987, 18.

Esimerkkinä keskiaikaisesta vuotuista sykliä seuraavasta tapakulttuurista, joka yhtäältä oli kiinni virallisessa uskonnossa, toisaalta henkii siitä erillään olevaa pakanalliselta ajalta periytyvää uskonharjoittamista, toimii karnevaalisuus. Keskiaikaista karnevaalia määrittivät termit: ylikansallisuus, juhlavuus, mystisyys ja yleinen hyväntuulisuus. Karnevaaliaikana kaikki ihmiset kuuluivat yhteen ja samaan kokonaisuuteen. Vallitsevat totuudet ja yhteisön normit sekä säännöt kyseenalaistettiin, sosiaaliset ja taloudelliset hierarkiat unohdettiin tai ne käännettiin pääläelleen. Olennaista oli se, että kaikesta ideaalista pyrittiin tehdä karnevaalin avulla materiaalista, tähän maailmaan kuuluvaa. Tarkoituksena tässä oli alentaa kaikki, sekä ihmiset että muun muassa uskonnolliset asiat, tasolle, josta ne voisivat sitten syntyä uudelleen tai kasvaa entistä suurempiin mittoihin. Alentamisessa varsinkin nauru oli pääosassa: naurun avulla asiat pantiin tärkeysjärjestykseen. Karnevaalissa kaikelle sai ja tuli voida nauraa, myös karnevaalille ja siihen osallistujille itselleen.⁵⁸

Keskiaikaisen ihmisen uskonelämä oli kolmikerroksinen (ks. kuva 1). Ensimmäisen kerroksen muodosti kirkon virallinen usko liturgisine palveluksineen ja uskon harjoittamisineen. Toisen kerroksen muodostivat rahvaan uskonnonharjoittamisen muodot, jotka muistuttivat virallista kirkon uskoa sekä liturgiaa, ja siksi olivat yleensä hyväksytyjä kirkon ja papiston piirissä. Rahvaan uskonnolliset näytelmät, jotka olivat saaneet esikuvansa vastaavanlaisista kirkollisista näytelmistä tai tapahtumista toimivat oivana esimerkkinä toisen kerroksen uskon harjoittamisen muodoista. Kolmannen kerroksen muodosti kirkon kieltämät kansanuskon muodot, joihin kuului muun muassa esikristillinen pakanallinen kansanusko sekä kielletty taikuus ja magia.⁵⁹

⁵⁸ Bahtin 1995, 6, 11, 19–22.

⁵⁹ Scribner 1987, 24–27, 30–31, 41–42; Ks. myös Bahtin 1995, 7.



Kuva 1: Keskiaikaisen uskon kolmikerroksisuus. Viivat ylhäällä kuvaavat papiston ja rahvaan osallistumista eri kerrosten uskonharjoittamiseen. Katkoviiva kuvaa osallistumisinnon vähenemistä. Lähde: Scribner 1987, 45; Ks. myös Eilola 2003, 91.

Edellä kirjoitetun sekä kuvan 1 pohjalta on mahdollista konstruoida keskiaikaisen uskojan kuva. Yhtäältä ihmiselo oli jaettu vuosiin, joita ohjaili perinteinen kirkollisten juhlapyhien mukainen rytmi. Samalla elämää ohjasi iän myötä saavutettavat virstanpylväät, jotka määrittivät ihmisen paikan yhteisössä. Virstanpylväät, ja siksi myös ihmisen paikka, oli sidoksissa sukupuoleen. Vaikka kirkko hallitsi uskonnollista elämää, uskon kolmikerroksisuuden vuoksi, uskoon oli sekoittunut myös rahvaan omia tulkintoja, toimia ja tapoja. Ihmiset kävivät jumalanpalveluksissa, mutta silti harjoittivat magiaa ja taikuutta muualla, esimerkiksi kodin piirissä. Kysymys oli siitä, mistä ihminen löysi täyttäjän uskonnollisiin tarpeisiinsa. Jos pappi ei ollut läsnä tai hän ei suorittanut toivottua rituaalia toivotulla tavalla, apua haettiin muualta esimerkiksi noidilta tai tietäjiltä. Rahvaan uskoon kuului piirteitä jokaisesta kerroksesta, ja usko muodostui kerrosten vuorovaikutuksesta.

Uskonnollisen kolmannen kerroksen selkeä erottaminen kahdesta muusta on vaikeaa, sillä taikuus ja mystisyys olivat olennainen osa myös kirkon harjoittamaa keskiaikaista katolista uskoa. Kirkon harjoittama magia oli jaettu kahteen: yhtäältä maagisuus sisälsi manaamista ja pahoilta hengiltä suojaavaa taikuutta. Toisaalta oli magiaa, jonka tavoitteena oli jumalallisen armon hakeminen. Katolisen magian tavoitteena oli muuttaa henkinen symbolinen maailma konkreettiseksi ja tosiolevaksi, tosimaailmassa toimivaksi. Monesti sallittu virallinen ja kielletty epävirallinen taikuus sekoittuivat keskenään ja näin esimerkiksi jumalanpalveluksissa käytettäviä tai niissä siunattuja esineitä käytettiin kodeissa ja muualla kirkon ulkopuolella taikakaluina. Vaikka

viralliselta kannalta taikalut olivat kiellettyjä, uskonmerkkien ja välineiden väärinkäyttö sekä taikuuden kontrolloiminen oli vaikeaa.⁶⁰

Keskiajan lopulla erilaiset rahvaan uskonharjoittamisen muodot, joissa kirkkoilla ei ollut osaa eikä arpaa, sai entistä vankemman jalansijan uskon kentällä. Vaikka tämänkaltainen hartaudentarjoaminen sai inspiraationsa virallisesta uskosta, ei kirkko katsonut sitä hyvällä. Taustalla on se, että aiemmin papistolla oli kulttuurista valtaa lukutaitonsa turvin ja sen kautta, että heillä oli pääsy pyhiin teksteihin. Näin kirkko pystyi määrittelemään uskon sisällöt melko itsevaltaisesti. Keskiajan lopulla rahvas alkoi kiinnostua uskosta uudella tavalla ja kirkon tekemät tulkinnat eivät enää tyydyttäneet rahvaan uskonnalkää samassa määrin kuin aiemmin. Taustalla uskonkiinnostuksen ohella oli papiston maallistuminen ja rahvaan lukutaidon lisääntyminen.⁶¹ Lukutaidon avulla rahvas alkoi keskuudessaan tehdä itse omia kirkon uskosta irti olevia uskontulkintoja.

Jo ennen reformaatiota katoliset kirkkoisät pyrkivät muuttamaan uskon kolmikerroksellista järjestelmää muuttamalla rahvaan uskon sisältöjä virallisemmiksi. Esimerkiksi keskiajan teologit pyrkivät erottelemaan toisistaan uskonnon ja taikuuden. Laajemminkin keskiajan lopulla kirkko pyrki kaitsemaan rahvaan uskonharjoittamisen sisältöjä, joita kristillisten vuosisatojen ajan oli uskoon ilmaantunut. Kysymys kuitenkin oli nimenomaan uskonharjoittamisen ja tapojen lukumäärästä, ei muodosta – tapoja oli yksinkertaisesti liikaa. Lisäksi uskonharjoittamisen mielikuvia ja uskonnollista kuvittelua pyrittiin suitsimaan.⁶²

Jo ennen reformaatiota kirkko ja sen edustajat pyrkivät kitkemään uskosta rahvaanomaisuuksia ja muita piirteitä, joita ei pidetty oikeaoppisina. Kirkko halusi pitää itsellään oikeuden uskonnollisen elämän määrittelyyn, rahvas puolestaan halusi tuoda uskoon oman lisänsä. Tältä pohjalta kasvavassa määrin kirkko kävi kielletyksi määrittelemiensä uskonsisältöjen ja -muotojen kimppuun. Kansan uskossa oli harhaoppeja, joita pyrittiin poistamaan, mutta keskiajan kääntyessä uuteen aikaan, siinä

⁶⁰ Scribner 1987, 31–33, 36–37, 106; Reformaattorit kävivät erityisesti kirkossa siunattavien ja myöhemmin kodin piirissä käytettävien taikalujen epä kristillisuuden kimppuun; ks. Sorolainen 1988, 1193–1194.

⁶¹ Vauchez 2002, 24–26, 43; Heininen & Heikkilä 2005, 46–47.

⁶² Scribner 1987, 15–16; Huizinga 1989, 200–201, 203, 261–262; Ks. myös Eilola 2003, 52–53.

ei onnistuttu⁶³. Uusi aika toi tullessaan uudet keinot taistelussa kiellettyjä uskonajatuksia vastaan. Kenties keinoista huomattavin oli uusi uskonto – luterilaisuus.

2.2 Reformaatio muuttaa lainkäyttöä ja uskonsisältöjä – kruunun kontrolli kansasta lisääntyy

Vaikka reformaatiota on totuttu pitämään ainoastaan kirkkoon ja uskontoon liittyvänä myllerryksenä, sai se aikaan myös laajaa yhteiskunnallista ja kulttuurista muutosta. Yhteiskunnallinen muutos kietoutuu yhtäältä lainkäytön ja -kirjaimen muutoksiin. Käytännön esimerkki tehdyistä lakiin perustuvista yhteiskunnallisista uudistuksista on Turkuun 1623 perustettu hovioikeus, jonka tehtävä oli valvoa paikallisia alioikeuksia ja niiden päätöksiä. Valvonnan kautta yhtenäistettiin valtakunnan lainkäyttöä ja pyrittiin siihen, että suomalainen rahvas saataisiin tottelemaan lakia entistä paremmin.⁶⁴ Kulttuurin muutospyrkimyksiä puolestaan voidaan havaita tarkastelemalla kirkon suorittamaa kansanopetusta, joka lisääntyi 1600-luvun aikana. Opetuksen tavoitteena oli yhtenäistää valtakuntaa uskonnollisesti.

Aloitetaan teeman tarkempi tarkastelu lainkäytön muutoksista. Keskiaikaiset (siis katoliset) Maunu Eerikinpojan ja kuningas Kristofferin maan- ja kaupunginlait, joita täydensivät paikalliset normit sekä paikallisyhteisöjen tavat hoitaa oikeutta, olivat periaatteessa voimassa Ruotsin valtakunnassa 1300-luvulta vuoteen 1734, jolloin valtakunnassa astui voimaan yleinen laki. Vaikka uutta lakikokoelmaa ei luotu välittömästi reformaatiota seuraavana aikana, vaikutti reformaatio Ruotsin valtakunnan lainkäyttöön heti 1520-luvulta alkaen. Esimerkiksi vuosikymmenen loppupuolella muutettiin avioliittoa koskevia tuomioita. Yksinkertaistetusti uudistus merkitsi sitä, että aviorikokset (ja muut seksuaalisuuteen liittyvät rikokset) siirrettiin kirkko-oikeuden piiristä maallisen oikeuden tuomittavaksi.⁶⁵

Merkittävin reformaation jälkeinen lakipäivitys kytkeytyy niin sanottuun kahden regimentin oppiin. Oppi oli luterilaisen aatepohjan mukainen ja sen allekirjoitti moni vallanjanoinen kuningas, sillä se korotti kuninkaan valtakunnan johtajana lähes jumalaiseen asemaan. Kahden regimentin opin mukaan valta oli jaettu siten, että

⁶³ Sen sijaan yksittäisiä ”pienempiä” ja paikallisesti rajoittuneempia harhaoppeja kitkettiin. Tästä esimerkkinä toimii vaikkapa Ranskassa inkvission hampaisiin joutuneet albigenssit. Ks. Le Roy Ladurie 1985.

⁶⁴ Karonen 2008a, 238–239.

⁶⁵ Juva M. 1955, 75; Takala 1993, 43

hengellisissä asioissa valta kuului kirkolle, maallisissa asioissa kruunulle. Jälkimmäinen tosin pyrki levittämään valtaansa myös hengellisen elämän alueelle. Käytännössä ainakaan tuomiovallan piirissä jako ei toiminut ja molemmat instanssit jakoivat tuomioita sekä maallisissa että hengellisissä asioissa. Voidaankin sanoa, että vaikka valta oli jaettu kahtia, muodosti maallinen ja kirkollinen tuomiovalta yhden kokonaisuuden. Varsinkin raskaimmat rikokset vaativat sovitusta Jumalan ja ihmisten edessä, joten asiaa puitiin niin käräjillä kuin kirkollisissa instansseissa ja tuomioksi langetettiin maallinen tuomio (sakko tai muu vastaava) sekä julkirippi.⁶⁶

Harppauksen eteenpäin lainuudistus, ja siksi myös reformaatio, otti 1600-luvun alkuvuosina Kaarle IX:n noustua Ruotsin kruununhaltijaksi. Protestanttisesti jyrkkä Kaarle näet vakiinnutti reformaation aatepohjan uskon lisäksi lainkäytön alueelle. Käytännössä Kaarlen toimien johdosta tärkeimmäksi juridiseksi oikeuslähteeksi nostettiin Raamattu, tarkemmin sanottuna Mooseksen laki. Osaltaan toimenpide sekoitti kahden regimentin opin mukaista vallanjakoa, koska maallinen ja hengellinen lainkäyttö alkoivat muistuttaa toisiaan. Taustalla Kaarlen toimissa oli eittämättä valtataistelua katolista Sigismundia vastaan, joka ei ollut luopunut vaateistaan Ruotsin kruunua kohtaan. Toisaalta Kaarlen toimissa oli myös sisäpoliittista peliä ennen muuta kirkkoa vastaan. Tavoitteena kuninkaalla oli näet kutistaa papiston asemaa valtakunnassa. Papiston lisäksi myös aateli sai tuta Kaarlen sisäpoliittisen strategikon lahjat, lisäksihän uudistus kruunun valtaa säätyjä kohtaan.⁶⁷

Vaikka uudistuksen taustalla on politiikkaa ja vallanhimoa, löytyy sen lähtökohdista myös uudenlaista ajattelua ja filosofiaa. Ensinäkin humanistisen ruhtinasihanteen mukaisesti uudistuksen kautta Kaarle halusi huolehtia rahvaan ruumiillisesta sekä henkisestä hyvinvoinnista. Toiseksi Kaarle näki, että kansan moraalinen kasvattaminen oli tärkeää, sillä se edelsi laajempaa hyvinvointia. Ruhtinasihanteen mukaan vastuu kansan moraalista ja siveellisestä käytöksestä ja toiminnasta lankesi esivallalle. Kolmanneksi Kaarle nosti Raamatun ensisijaiseksi ohjanuoraksi, ei ainoastaan lainkäytössä, vaan myös käytännön eettisissä valinnoissa. Tämä tarkoitti yritystä poistaa elämäkulusta kaikki ne piirteet, joita ei Raamatusta mainita. Käytännössä muutos näkyi pyrkimyksenä karsia ne pyhimys- ja juhlapäivät, joita Raamatusta ei käsketä juhlia. Muutoinkin Kaarle kävi pyhimysuskoa vastaan. Esimerkiksi vuonna 1604 hän

⁶⁶ Juva M. 1955, 74–76, 83

⁶⁷ Parvio 1986, 99; Takala 1993, 168–169, 171–172; Karonen 2008a, 51, 184

julkaisi oman katekismuksen, jossa erityistä painoa sai kuvakielto, tavoitteena oli pyhimysuskon lakkauttaminen. Lisäksi katekismuksesta paistaa läpi kansan kasvattaminen, jota Kaarle piti tärkeänä.⁶⁸

Kaarlen uudistus ei jäänyt vain filosofian tasolle, vaan hän laaditutti appendixina tunnetun päivityksen Kristofferin maanlakiin, jossa itsessään ei ollut uskonnollisia asioita määrittävää kirkkokaarta. Käyttöön appendix otettiin vuonna 1608, ja se oli voimassa vuoden 1734 lakiin saakka. Muutoksen myötä Jumalan lakia rikkoneet joutuivat maallisen esivallan tuomittavaksi, aiemmin kirkko oli hoitanut tuomitsemisen. Appendix toi muutoksia varsinkin väkivalta- ja seksuaalirikosten rangaistuksiin. Tämän ohella vanhempia vastaan tehdyt rikokset (neljännen käskyn rikkominen) tulivat esivallan tuomittavaksi. Lisäksi noituudeksi katsotut toimet ja käyttäytyminen kriminalisoitiin aiempaa laajemmin. Lopulta myös kuolemanrangaistus tuli koskettamaan yhä useampaa rikosta.⁶⁹ Pääsääntöisesti voidaan sanoa, että muutoksen myötä rangaistukset kovenivat ja maallisen esivallan ote rahvaan elämästä tiukkeni.

Kaarlen muutostyö ja sitä seurannut Kristofferin maanlakia päivittänyt appendix ovat ketjuja laajemmassa kirkkolain muutostyössä, joka tuli ajankohtaiseksi reformaatiota seuranneesta aatteellisesta ja uskonnollisesta suunnanvaihdoksesta. Uudistuksessa tavoitteena oli luoda luterilainen kirkkolaki, joka ohjaisi valtakunnan kirkollista elämää ja toimintaa kohti luterilaista tunnustusta. Lainsynnytystyö oli vaivalloista: ehdotuksia evankelisesta kirkkojärjestyksestä tehtiin pitkin 1500- ja 1600-lukuja, ne kuitenkin tyrmättiin milloin kenenkin toimesta – konsensuksen puuttuessa järjestystä oli uudistettava erilaisin määräyksin. Lopulta uusi kirkkolaki astui voimaan vuonna 1686.⁷⁰

Vuoden 1686 kirkkolaki henkii selvästi luterilaista uskoa. Jo esipuheessa mainitaan, että:

[...] jälkeen Christuxen Syndymän; silloin andoi Jumala armostans Evangeliumin walkeuden sytytetä näisä Pohjaisis Maisa / ja Christillisen Opin Meidän Rackaan Isänmaahan sisältuoda ja julistetta / joca cuitengin puolittain ensin oli / puolittain enä ja enä tuli / Ihmisten jarituxilla ja Opilla secoitetuxi / ja Uscon puhtaus / Pappain ymmärtämättömyyden / ja Sanancuulioitten yxikertaisuden cautta / nijn käätyxi ja turmelluxi / että oikia Tieto Christuxesta / ja hänen callista ansiostans / joudui enimmitten turhixi ja pahendawaisix Ceremoniaixi / eli käytöxixi Jumalan

⁶⁸ Takala 1993, 165–166; Lappalainen 2009, 197, 272.

⁶⁹ Takala 1993, 197–198, 201–202.

⁷⁰ Parvio 1986, 94–104; Takala 1993, 48–51.

*Palweluxesa / Cuwain ja edesmennein Pyhain palwelluxexi ja Cunniax / joista he enemmän waarin pidit / cuin sen suuren elävän Jumalan Auxihuutamisest ja palweluxesta; siihen asti cuin oikein ymmärtäväiset Cuningat ja Opettajat Waldakunnas / [...]*⁷¹

Esipuhe kuvaa onnetonta katolista aikaa, johon oikean jumalallisen valon toi reformikuningas Kustaa Vaasa. Lisäksi annetaan ymmärtää, että kirkkolainuudistustyö oli vaivalloista, koska paavillinen hapatus oli juurtunut syvään tapoihin ja uskonsisältöihin sekä siksi, että katolisella papistolla ei ollut kykyä, saati ymmärrystä puhtaasta uskosta.⁷²

Reformaation jälkeisen ajan luterilaisessa postillakirjallisuudessa, joka toimi käytännön apuvälineenä papiston saarnankirjoittamisessa, tavattiin katolisuus rinnastaa vääräoppiseksi uskoksi ja korostettiin luterilaisen uskon raamatullista puolta. Myös kirkkolain esipuhe henkii selvästi näitä uskontulkintoja. Kirkkolaki voidaankin nähdä yhtenä osana, postillakirjallisuuden rinnalla, luterilaisten propagandakirjoituksista, joissa tarkoitus oli nostaa oman uskontulkinnan asemaa mustamaalaamalla toisuskoiset – katoliset tai muut reformoidut kirkot.⁷³

Esipuheen ohella luterilaisen uskon (ja tämän tutkimuksen) kannalta mielenkiintoinen on vuoden 1686 kirkkolain ensimmäinen luku: *Oikiast Christilisest Opista*. Luvun ensimmäisessä pykälässä määritellään mihin valtakunnassa tulee uskoa. Pykälä on yksiselitteisesti luterilaisen tunnustuksen puolella. Toinen pykälä kieltää oppisäätystä ja muitakin säätyjä harjoittamasta muita kuin luterilaista oppia. Erityisesti kielletään väärään oppiin viittaavien puheiden ja sananparsien lausuminen. Vaikuttaa siltä, että uskonnollinen kieli ja sen puhtaus olivat erityisen tärkeitä lain laatijoille. Kolmannessa pykälässä määritellään se, että valtakunnassa ei saa sakon uhalla harjoittaa tai lapsille opettaa vieraita oppeja. Neljännessä pykälässä lievennetään hieman kolmatta, sillä siinä määritellään, että vieraan opin harjoittajat saavat kyllä harjoittaa omaa uskoaan, mutta sen on tapahduttava yksityisessä tilassa. Samaa teemaa jatkaa viides pykälä, jossa määritellään, että ne jotka maahan tulevat (esimerkiksi käymään kauppaa) saavat harjoittaa uskoaan, mikäli tekevät sen omissa oloissaan eivätkä häiritse muita. Lisäksi lisätään, että vieraan opin tunnustajat eivät saa houkutella muita oppinsa pariin. Kuudes pykälä käsittelee sitä, että muilla mailla matkaava ei saa tuoda mukanaan vieraita

⁷¹ Kircko-Laki ja Ordningi 1686, esipuhe.

⁷² Kircko-Laki ja Ordningi 1686, esipuhe.

⁷³ Kouri 1984, 10, 219–220, 222–223. Esimerkkinä postillakirjallisuudesta ks. Sorolainen 1988, erityisesti 1244 ja Sorolainen 1990, erityisesti 193.

uskontoja valtakuntaan. Seitsemäs, ja viimeinen, pykälä kieltää jumalanpalveluksen sisällön muuttamisen, ja velvoittaa piispoja, muita tarkastajia sekä tuomiokapitulia valvomaan oikean jumalanpalveluksen muotoa.⁷⁴

Vuoden 1686 kirkkolaki on kaiken kaikkiaan selkeän luterilainen ja kieltää muunlaisen uskon harjoittamisen (tietyin lievennyksin). Tämän lisäksi väärän opin levittämistä kohtaan kirkkolaki on jyrkän kielteinen. Lain laatijoilla vaikuttaa olleen selkeä näkemys siitä, että valtakunta on luterilainen ja kirkkolain avulla oli mahdollista ohjata kansaa yhä oikeaoppisempiin uskontapoihin. Paluu vanhaan uskoon haluttiin estää kaikin mahdollisin keinoin.

Käytännössä uusi kirkkolaki ja Kaarlen Appendix tarkoittivat sitä, että kansaa ohjattiin pois kelvottomista tavoista rangaistuksin. Lakituvat ja tuomiokapitulit ympäri valtakuntaa ottivat ohjaamisen tehtäväkseen. Näin esimerkiksi Taivassalossa vuonna 1678 haastettiin oikeuteen kasteen sakramentin häpäisemisestä kolme alaikäistä lasta, jotka olivat leikkineet kissan ristiäisiä. Lapset tuomittiin kirkonrangaistukseen teosta.⁷⁵ Kasteen saamisen merkitykset olivat aikalaisille monenlaiset. Yhtäältä kyse oli nimenannosta, toisaalta kristillisen kasteen kautta kastettava hyväksyttiin ja siirrettiin osaksi kristillistä yhteisöä. Kansanomaisessa ajattelussa kaste nähtiin päättävän vastasyntyneen vaaranajan, jolloin hän ei vielä ollut oikea ihminen vaan välitilassa tämän ja tuonpuoleisen välillä. Nimenannon myötä lapsi hyväksyttiin osaksi yhteisöä ja tunnustettiin ihmiseksi.⁷⁶ Vaikuttaa siltä, että esivallan mukaan kaste oli tarkoitettu vain ihmislapsille sekä vain papin suoritettavaksi, muissa tapauksissa kastetta käytettiin turhaan ja se oli rangaistava teko.

Kasteen lisäksi myös ehtoollinen ja sen nauttimiseen liittynyt oikeaoppinen käytös otettiin lainmuutoksen myötä tarkkailun alle. Näin esimerkiksi Kokemäen käräjillä vuonna 1684 luettiin Jumalanpilkkasyytökset syytetyille, joka oli käyttäytynyt halventavasti ehtoollisella⁷⁷. Reformaation myötä kasteesta ja ehtoollisesta oli tullut kirkon ainoat sakramentit. Kirkko ja esivalta halusivat valvoa niiden puhtautta sekä oikeaoppista suorittamista tarkasti. Valvonnan ja rangaistusten avulla niiden asemaa

⁷⁴ Kirco-Laki ja Ordningi 1686, I. Lucu. Oikiast Christilises Opista.

⁷⁵ KA KO Taivassalo 1678 mm11: 833 (Tuokko); KA KO Taivassalo 1678 mm 11: 756v-797 (Tuokko).

⁷⁶ Viikuna A. 1989, 194–196.

⁷⁷ KA KO Kokemäki 1684 mm 13:660 (Tuokko).

uskon kentällä pyrittiin nostamaan ja samalla yritettiin varmistaa, että rahvas tiesi niiden merkityksen.⁷⁸ Kyse on mitä suurimmassa määrin uskon puhtaudesta.

Uudistuneen lainkäytön avulla myös kitkettiin katolisia tai harhaoppisia tapoja. Näin Ulvilan käräjillä vuonna 1634 tuomittiin nakkilalainen nainen kolmen markan sakkoihin neitsyt Marian palvomisesta. Myös tuomiokapituli tutki juttua.⁷⁹ Samoin syytettiin Huittisten käräjillä 1624 naista katolisesta uskosta ja paavillisten tapojen harjoittamisesta. Tämänkin tapauksen kohdalla oli ryhdytty myös kirkollisiin toimenpiteisiin.⁸⁰ Verrattaessa edellä esitetyistä jutuista annettuja rangaistuksia, huomataan se, että kasteeseen ja ehtoolliseen liittyvät rangaistukset olivat kovempia kuin tapauksissa, joissa oli kysymys katolisesta uskosta. Vaikuttaa siltä, että esivallan silmissä luterilaisen opin puhdas harjoittaminen oli tärkeämpää kuin vanhojen tapojen kitkentä.

Myös tapakulttuuriin vaikutettiin lainkäytön avulla. Esimerkiksi vanhan katolisen tavan mukaan Pyhän Yrjön päivänä tehtiin taikoja, joiden tarkoitus oli suojella karjaa. Tapana oli myös juoksennella ympäri kylää ja meluta, jotta pedot jättäisivät karjan rauhaan.⁸¹ Nyt uudessa tilanteessa tällaisten tapojen harjoittajat saatiin haastaa oikeuteen. Näin kävi muun muassa Taivassalossa vuonna 1676, jolloin käsiteltiin kahta tapausta, jossa Yrjön päivänä oli juostu ja meluttu sekä tehty taikoja⁸². Jo seuraavana vuonna samasta asiasta istuttiin käräjillä⁸³; tapojen kitkentä ei ollut helppo asia. Karjaan ja sen selviämiseen liittyi myös Kalannissa 1686 käräjillä puitu juttu, jossa syytettynä oli kuusi talonpoikaa, jotka olivat pystyttäneet korkealle puuhun ristin, joka auttaisi karjaonnessa. Tekoiaan talonpojat puolustivat sillä, että vanha perinne.⁸⁴ Vanhaksi katoliseksi tavaksi ristin pystyttäminen voidaan tulkitakin⁸⁵.

Ruotsissa reformaatio tapahtui siellä, missä esivalta ja rahvas kohtasivat. Lainkäytön areenat olivat yksi tällainen paikka. Lakituvat eivät olleet ainoa paikka, missä esivalta ja rahvas järjestelmällisesti kohtasivat – toinen kohtaamispaikka oli kirkko. Reformaation myötä kirkon paikka yhteiskunnassa muuttui, ja se sai uudenlaisia tehtäviä ja vanhat

⁷⁸ Ks. Kuha 2013; ks. myös Vilkuna 2013b.

⁷⁹ KA KO Ulvila 1634 mm 3:275 (Tuokko).

⁸⁰ KA KO Huittinen 1624 mm 1: 254 (Tuokko).

⁸¹ Ks. esim. Vilkuna K. 2010, 106–112; ks. myös luku 3.3.

⁸² KA KO Taivassalo 1676 kk 7: 872 (Tuokko); KA KO: Taivassalo 1676 kk 7: 883–885 (Tuokko).

⁸³ KA KO Taivassalo 1677 mm 11: 518–519 (Tuokko).

⁸⁴ KA KO Kalanti 1686 mm 13: 788 (Tuokko).

⁸⁵ Ks. esim. Juva M. 1955, 58.

tehtävät terävöityivät. Kirkon piirissä muutettiin kulttuurin sisältöjä kohti luterilaisuutta, ja osaltaan siksi myös kirkon ja rahvaan suhde muuttui. Käytännössä paikallisyhteisössä tämä näkyi papiston ja rahvaan suhteen muuttumisena.

Reformaatiota edeltävänä, ja toki myös välittömästi sen jälkeisenä, aikana papiston roolia paikallisyhteisössä voidaan kuvata sanalla talonpoikainen. Papit saivat elantonsa pitkälti maasta, kuten talonpojat. Voidaan sanoa, että 1600-luvun alun hengenmiehet muistuttivat enemmän maamiestä kuin virkamiestä, toisin kuin myöhemmin vuosisadan kuluessa. Vaikka papisto muistuttikin toimiltaan talonpoikia, oli ryhmällä paikallisyhteisössä oma tehtävänsä: hengellisen elämän hoito.⁸⁶

Suhde papiston ja muun yhteisön välillä oli vuorovaikutteinen. Kummallakin osapuolella oli oikeudet ja velvollisuudet sekä tietyt odotukset toista osapuolta ja tämän toimintaa kohtaan. Uskokin muodostui vuorovaikutussuhteen kautta – pappien odotettiin suorittavan uskonnolliset rituaalit yhteisön toivomalla tavalla. Jos tapaa ei noudatettu, oli yhteisön uskonrauha häiritty ja konflikti valmis. Esimerkiksi mikäli pappi astui vastateloin toiveita ja odotuksia vastaan, saattoi yhteisö haastaa tämän oikeuteen tavoitteena hankkia uusi soveltuvampi pappi.⁸⁷ Näin toimittiin esimerkiksi Ulvilan käräjillä vuonna 1674, kun seurakuntalaiset valittivat, että seurakunnan pappi ei osannut suomea niin hyvin, että hän voisi toimittaa papintointaan⁸⁸.

Reformaatio löi kiilaa papiston ja rahvaan väliin muun muassa muuttamalla uskonnon vuorovaikutussuhteen lähtökohtia. Paikallinen pappi ja yhteisö ajautuivat ristiriitaan, kun yhteisö olisi halunnut, että usko hoidetaan perinteisellä, eli katolisella, tavalla. Vanhassa uskossa oli kuitenkin piirteitä, joita luterilaisen papiston oli vaikea hyväksyä. Näitä oli esimerkiksi malediktiot ja benediktiot, loitsunkaltaiset sanamagiategot, joita papit katolisena aikana saattoivat suorittaa ja jotka siirtyivät kirkon piiristä kansanuskoon. Rahvaan piirissä ajateltiin, että papit pystyisivät ”taioillaan” halutessaan parantamaan sairauksia tai vaikuttamaan vuodentuloon positiivisesti. Uudessa tilanteessa luterilaisen pappiskoulutuksen saanut ja sen pohjalta toiminut papisto piti vanhoja tapoja pakanallisina, paavillisena hapatuksena tai noituutena. Käytännössä kuva ei ollut näin mustavalkoinen, sillä pappienkin uskossa oli piirteitä sekä vanhasta perinteestä että uudesta uskosta. Tätä kuvaa esimerkiksi se, että hengen paimenet

⁸⁶ Suolahti 1919, 54, 67; Juva M. 1955, 26–27.

⁸⁷ Suolahti 1919, 54, 56, 59–60; Juva M. 1955, 27.

⁸⁸ KA KO Ulvila 1674 mm 11: 19 (Tuokko); Ks. myös Juva M. 1955, 124–125.

harjoittivat virallisen pappistoimen ohella myös lääkärin tai manaajan tointa myös reformaation jälkeen aina jopa 1700-luvulle saakka. Lisätoimillaan papit vastasivat osaltaan yhteisön hengennälkään.⁸⁹ Keskusteluyhteys papiston ja rahvaan välillä säilyi, vaikka perustavaa laatua olevat uskonnon lähtökohdat eivät olleet yhteisesti jaettuina.

Uskonsisällön ohella reformaatio muutti papiston ja rahvaan suhdetta erottamalla papiston rahvaasta myös muulla tavalla. 1600-luvun aikana papisto alkoi muistuttaa kasvavassa määrin kehittyvän valtion virkamiehiä, joiden tehtävä oli toteuttaa kruunun antamia määräyksiä. Aluksi papiston uudet tehtävät liittyivät verotus- ja väenottoluetteloiden laatimiseen, myöhemmin 1600-luvun kuluessa papiston tehtäväksi tuli valtakunnan yleisten asioiden tiedottaminen. Pääsääntöisesti kyse oli kruunun ilmoituksista, joita kerrottiin tiedonjanoiselle kansalle. Ilmoitettavaa olivat sotien ja siihen liittyvien väenottojen ja lisäverojen vuoksi.⁹⁰

Osaltaan tiedottamiseen liittyi myös reformaation myötä tapahtunut kirkkointeriöönin muutos. Tähän liittyvä vakituisten kirkonpenkkien ja saarnastuolien rakentamisen kukoistuskausi osuu 1630–1640-lukujen vaihteeseen. Uudenmallisissa kirkoissa sielunpaimenilla oli paikka, mistä yhtäältä saarnata, toisaalta tiedottaa seurakuntalaisille valtakunnan polttavista asioista. Lisäksi saarnastuoli oli loistava paikka valvoa kirkkokuria, muun muassa kirkossa käyntiä, olihan tuoli yleensä korkeammalla kuin kirkkokansan penkit. Lisäksi penkkien myötä vakiintunut istumajärjestys lisäsi valvonnan mahdollisuutta. Uusissa kirkoissa saarnausta ja tiedotusta sekoittivat monesti keskenään, kun saarnoissa muokattiin rahvaan mielipideilmastoa kruunulle suotuisaksi.⁹¹

Tiedottamisen ja valvonnan lisäksi myös kolmas papiston suorittama toimi – kansanopetus – muutti papiston asemaa yhteisössä. Kansanopetusta oli harjoitettu jo keskiaikana kirkon sekä luostarilaitosten suojissa, ja opetustoimi jatkui kirkon toimipiirissä myös luterilaisena aikana. Jo ensimmäiset reformaattorit Lutherin johdolla korostivat kansanopetuksen tärkeyttä. Kirkon suorittaman kansanopettamisen tavoitteena oli kouluttaa rahvaasta hyviä kristittyjä. Tavoitteen saavuttamiseksi rahvaalle pyrittiin opettamaan ulkoa uudelleenkoottu ja suomennettu katekismus, johon

⁸⁹ Suolahti 1919, 61–65; Juva M. 1955, 52; Pirinen 1991, 261; Eilola 203, 63.

⁹⁰ Juva M. 1955, 31–32, 106; Eilola 2003, 54–55; Laine & Laine 2010, 304–306; Joutsivuo 2010, 116.

⁹¹ Juva M. 1955, 18–19; Karonen 2008a, 248; Vilkuna K.H.J. 2009, 79–80; Laine & Laine 2010, 261, 297–298, 300.

oli kerätty luterilaisen opin tärkeimmät kappaleet. Katekismuksen ulkoa opettamisen kautta pyrittiin siihen, että rahvas oppisi luterilaisen opin sisällöt puhtaimmillaan. Näin ollen opettamisen sanamuotoihin kiinnitettiin huomiota, pääsääntöisesti pyrittiin siihen, että sanamuodot pysyisivät samanlaisina opetustilanteesta toiseen.⁹²

Opetuksesta puhuttaessa on huomioitava se, että hetimiten 1600-luvun alkupuolella kirkkojen katolisia maalauksia täynnä olevat sisäseinät ja holvit kalkittiin valkoiseksi.⁹³ Keskiajalla maalauksilla oli ollut estetiikan lisäksi opettavainen tarkoitus, kun rahvas oli pystynyt tutustumaan kirkon tarinoihin ja opetukseen maalausten kautta⁹⁴. Nyt reformaation myötä tämä ”väärään uskoon” oppimisen mahdollisuus haluttiin epäilemättä poistaa.

Kuten keskiajallakin, myös reformaation jälkeinen opetus rakentui saarnan varaan. Pääsääntöisesti saarnat koskettivat syntiä ja sen välttämistä. Synnin vaara piili siinä, että sen kautta Jumalan vihan alle altistui, ei ainoastaan synnintekijä, vaan koko yhteisö. Saarnoissa kirkonmies selvitti yhteisölle kuinka sen kuului elää nuhteettomasti. Opetusmielessä luterilaisen saarnan tärkein osa oli katekismuksen selvittäminen. Siinä selitettiin kirkkorahvaalle käsillä olevan katekismuskohdan merkityksiä ja sisältöä.⁹⁵

Kirkon harjoittaman opetuksen pedagogia oli yksinkertainen. Se rakentui opetuksen, kertauksen, opitun kuulustelun ja rangaistusten pohjalle. Kertauksen avulla pyrittiin painamaan rahvaan mieliin uskon pääkappaleiden sisältöjä, kuten ne oli katekismukseen painettu. Kuulustelun tarkoituksena oli varmistaa oikeiden opinkappaleiden oikeanlainen osaaminen. Kuulustelu suoritettiin aluksi ennen ripittäytymistä. Sen läpäiseminen oli edellytys ripin saamisessa. Myöhemmin tavaksi tuli pitää erilliset kinkerit, joissa rahvaan luku- ja opintaitoa tentattiin.⁹⁶

Henkilö, jonka uskonsisältöjen osaaminen ei papiston mielestä ollut vaaditulla tasolla sai rangaistuksen. Rangaistuksena kuulusteluissa läpipääsemätön ja siksi ripittäytymätön henkilö suljettiin ulos ehtoolliselta. Osaltaan rangaistukseksi voidaan katsoa myös se, että avioon aikovien tai kummiksi halajavien kristinopin hallinta tuli olla hyvää tasoa. Ehtoolliselta sulkeminen oli ainakin periaatteen tasolla ankara

⁹² Juva M. 1955, 71; Laine & Laine 2010, 259; Hanska, Vainio-Korhonen & Rahikainen 2010, 13; Hanska & Lahtinen 2010, 17, 82.

⁹³ Juva M. 1955, 20

⁹⁴ Ks. esim. Hanska & Lahtinen 2010, 93, 96.

⁹⁵ Juva 1955, 61–62, 72; Laine & Laine 2010, 260. Hanska & Lahtinen 2010, 109.

⁹⁶ Juva M. 1955, 69, 72, 120; Lempiäinen 1963, 123, 244–245; Laine & Laine 2010, 267.

rangaistus, ajateltiinhan ehtoollisen olevan suora autuudentuoja. Lisäksi ehtoollinen oli ollut katolisen messun tärkein ja pyhin osio ja se miellettiin rahvaan parissa hetkenä, jolloin Jumala oli varmimmin läsnä.⁹⁷ Rahvaan sympatiat ehtoollista kohtaan jatkoi myös luterilaisena aikana: edelleen ehtoollisen ajateltiin olevan pyhä hetki ja ehtoollisvälineissä taikaa⁹⁸. Toisaalta myös avioliitto oli 1600-luvulla väylä täysivaltaiseksi yhteisön jäseneksi. Siitä sulkeminen voidaan nähdä raskaana taakkana kantajalleen.

Pentti Lempiäinen on tutkinut ripinkäyttöä Suomessa 1600-luvun aikana. Hänen mukaansa katekismuksen oppisisältöjen kuulustelua ei suoritettu ainoastaan kontrollimielessä, vaan mukana oli myös aitoa huolta siitä, että ehtoollista ei jaettu oppimattomille. Näin ollen rippikuulustelujen tavoite ei ollut sinänsä kansaa sivistävä vaan hengellinen; papisto halusi koetella kansaa kristillisessä hengessä.⁹⁹

Tämän tutkimuksen kannalta katekismuksen opettamisella ja selittämällä vaikuttaisi olevan vahvasti toisenlainen pyrkimys. Katekismukseen oli koottu luterilaisen opin pääkohdat ja se pyrittiin iskostamaan kansan mieliin. Näin kansanopetus alistettiin sille, että sen avulla rahvaan kulttuurista pyrittiin kitkemään vanhan katolisen opin muodot ja sisällöt. Vaikuttaa siltä, että katekismusta opetettiin ja selitettiin siksi, että uusi luterilainen oppi saataisiin juurtumaan kansaan. Rippiä, ehtoolliselta sulkemista ja avio- sekä kummioikeutta käytettiin painostuskeinoina, mikäli rahvas ei halunnut omaksua uutta.

Vaikka myös 1600-luvun lopun kansanopetus keskittyi katekismuksen ulkoa opettamiseen ja saarnoihin, jotka selittivät katekismuksen sisältöä tietämättömälle rahvaalle, tapahtui opetuksen painopisteissä vähittäistä muutosta. Yhtäältä opin tietämyksen parantumisen vuoksi uskosta pyrittiin tehdä entistä henkilökohtaisempaa. Käytännössä tämä tarkoitti sitä, että opetuista rukouksista yritettiin muodostaa osa kotitalouksien päivittäistä tapakulttuuria. Tavoitteena oli lisätä kirkon ulkopuolista virallista uskonnollisuutta. Toisaalta opetuksen saajien painopiste vaihtui aikuisväestöstä lapsiin. Muutosta perusteltiin sillä, että vanhempi polvi osasi opinsisällöt jo tasolla, joka heiltä voitiin odottaa. Uudelta polvelta voitiin puolestaan vaatia enemmän. Vaikka jo aiemmin oli korostettu sitä, että ulkoaluku ei riittänyt, vaan

⁹⁷ Juva M. 1955, 55, 66, 69, 72; Laine & Laine 2010, 259.

⁹⁸ Ks. esim. KA KO Ulvila 1634 mm 3: 322 (Tuokko).

⁹⁹ Lempiäinen 1963, 112, 237–238

rahvaan olisi myös ymmärrettävä lukemansa, esitettiin tuo vaatimus nyt entistä painokkaammin. Uuden kirkkolain (1686) myötä ymmärtävä sisälukutaito, joka kirkon mukaan johtaisi kristinopin hallintaan, nostettiin keskeiseksi oppimistavoitteeksi.¹⁰⁰

Opetuksen vaihtuminen nuoreen väestönsosaan osaltaan tukee tulkintaa siitä, että opetus liittyi katolisuuden hävittämiseen. Lapset ja nuoret eivät kenties kyseenalaistaneet uutta uskoa samassa määrin, mitä vanhempi ja ”paatuneempi” väestö. Samalla korostamalla sisälukutaitoa pyrittiin varmistamaan se, että oppi todella meni perille. Pyrittiin siihen, että aivot myös ajattelivat sen, mitä suu sanoo.

1500-luvulta alkaen yleiseurooppalaiseen valtiosisäiseen elämäntapaan löi leimansa pyrkimys sekä sisäiseen että ulkoiseen yhtenäisyyteen. Kehitysasteella olleet protokansalliset valtiot pyrkivät keskiajan lopulta lähtien muodostamaan väestöstä uskonnollisesti, poliittisesti ja kulttuurillisesti mahdollisimman tiiviin kokonaisuuden. Tämä kehityskulku kiihtyi 1600-luvun aikana. Vallan lonkerot ulotettiin jokaiselle elämäntapa-alueelle yleisestä yksityiseen. Paikallistasolla tämä merkitsi esivaltojen (kruunun ja reformaation myötä kruunuun sidotun kirkon) entistä tiukempaa otetta kansasta. Tiukentuvan puristuksen myötä kruunun palvelijat yhtäältä erotettiin paikallisyhteisöstä, toisaalta asetettiin yhteisön yläpuolelle sitä valvomaan ja uudistamaan sen tapoja ja kulttuuria.¹⁰¹

Taustalla pyrkimyksessä elämäntapojen ja kulttuurin yhtenäisyyteen voidaan nähdä vähintään kahdenlaisia muutoksia. Yhtäältä muutos tapahtui 1600-luvun maantieteellispoliittisessa ajattelussa. Tässä aiemmat tutkijat ovat korostaneet ennen muuta sodan merkitystä kontrollin lisääjänä. Sodan pakottamana esivallan oli pystyttävä keräämään resurssit ja saatava ne tuottamaan rauhanaikaa paremmin. Lisäksi kansan sisäinen tiiviys vähensi tai esti propagandan käytön ja muun juonittelun. Sota ja resurssien kerääminen vaatii myös suunnittelua, joka edellytti toimivaa virkamieskoneistoa, joka puolestaan on omiaan lisäämään valtaapitävien kontrollimahdollisuuksia. 1600-luku onkin virkamieskoneiston synty- ja kukoistuskautta.¹⁰²

¹⁰⁰ Juva M. 1955, 114, 118. 120–123.

¹⁰¹ Burke 1994, 234; Karonen 2008a, 182, 184; Vilkuja K.H.J. 2010, 7–13

¹⁰² Tilly 1992, 20–21, 74–75; Karonen 2008a, 183, 235.

Toisaalta kontrollin lisääntymisen taustalta voidaan löytää myös edellistä humanimpi ajattelutavan muutos. Esivalta kiristi otettaan rahvaasta, koska se oli aidosti huolissaan kansan hyvinvoinnista. Pakanalliset tavat olivat syntiä, joka tartuttaisi Jumalan vihan alle koko valtakunnan. Luterilainen esivalta kantoi huolta rahvaasta ja siksi esimerkiksi halusi varmistaa sen, että jokainen kansalainen pystyisi tutustumaan Raamattuun omalla äidinkielellään. Samalla ymmärrettiin, että reformaatiota ei voida tehdä yhdellä nopealla harppauksella, vaan pienin askelin.¹⁰³ Kitkemällä synti sekä pakanaus pois ja opettamalla uuden opin sisältöjä, kruunu ajatteli tekevänsä palveluksen kansalle synnittömän elämän muodossa.

Humaani ajattelutapa ei ollut sitä rahvaan asemasta katsottuna. Reformaatio poisti, tai ainakin yritti poistaa, vanhat sukupolvelta toiselle periytyvät perinnäistavat ja -kulttuurin, johon rahvas oli vuosisatojen ajan turvautunut erilaisissa elämäntilanteissa. Nyt uudessa tilanteessa tämä perinne tuomittiin kielletyksi ja syntiseksi.

Kun reformaatiota tarkastellaan edellä mainittu silmälläpitäen, näyttäytyy tapahtuma yhtenä lenkkinä kontrollin ja yhtenäisyyden lisäämisen ketjussa. Reformaation aikakaudelle on tyypillistä esivallan kulttuurin ja kansankulttuurin erottaminen toisistaan. Voidaan sanoa, että erottaminen tapahtui juuri reformaation myötä: uskonpuhdistus ja vastauskonpuhdistus loivat katolisen uskon rinnalle uskonnollisen toiseuden, johon vanhaa uskoa voitiin verrata ja josta pyrittiin erottautumaan. Samalla erottautuminen merkitsi sitä, että voitiin löytää erilaisia kerrostumia myös oman uskontokulttuuripiirin sisältä. Nämä toiseudet toiseuksien sisällä olivat usein osia rahvaan uskontokulttuurista, jotka olivat jääneet aiemmin näkymättömiin uskonnollisen ykseyden hallitessa kristikuntaa. Kerrostumien esiinnousua ei esivalta kuitenkaan katsonut hyvällä vaan ne pyrittiin hävittämään tai muuttamaan vastaamaan esivallan kulttuuria.¹⁰⁴ Seuraavaksi on syytä kääntää katse yksityiseen uskonkerrokseen ja tutkia kuinka rahvas otti vastaan kruunun ja kirkon yhtenäistämistoimet: muuttuivatko uskonsisällöt ja -merkitykset katolisesta luterilaiseksi?

¹⁰³ Juva M. 1955, 62; Burke 1994, 209–213, 223, 229; Laine & Laine 2010, 258.

¹⁰⁴ Ginzburg 2007, 70, 216–217.

3 Pyhän monet ulottuvuudet – reformaation aiheuttama määrällinen ja laadullinen muutos pyhissä

Tässä luvussa tarkastellaan lähdemateriaalista löytyvien pyhimyskalenterirunojen merkityksiä. Erityisesti kiinnitetään huomiota siihen, mitä pyhäpäiviä ja pyhimyksiä runot sisältävät. Mikäli materiaalista löytyy katolisiksi tulkittavia pyhiä, on pohdittava sitä, miten reformaatio vaikutti pyhien viettoon määrällisesti. Luvussa käsitellään myös pyhäpäivienviettokulttuuria ja tapakulttuuria yleisemmin. Tällöin mielenkiinnon kohteena on se, miten keskiaikaiset pyhienviettotavat muuttuivat laadullisesti reformaation myötä. Lopulta havainnot mahdollisista määrällisistä ja laadullisista muutoksista lyödään yksiin ja pohditaan sitä, miten muutokset vaikuttivat reformaation jälkeiseen kansanuskontokulttuuriin. Jotta tulokset saadaan omaan viitekehykseensä, on teeman käsittely syytä aloittaa yleisistä pyhän ja pyhyiden merkityksistä.

3.1 Pyhän merkitys ihmiselossa

Yleisesti pyhää on totuttu pitämään ainoastaan uskonnollisena käsitteenä. Kuitenkin pyhällä on pitkälle esikristilliseen aikaan ulottuvat juuret, joten se ei ole pelkästään uskonnollinen käsite. Sen sijaan pyhän käsite on kulttuurinen, historiallinen ja sosiaalinen rakennelma; pyhän ”käyttäjät” määrittelevät sen millaisena pyhää pidetään tai mitä pidetään pyhänä. Lisäksi eri pyhillä on erilainen kontekstinsa, joka määrää, mitä pyhällä tai pyhänä tehdään. Kontekstin mukaan määräytyvät esimerkiksi rituaalit, joita pyhinä suoritetaan. Laajasti ajateltuna kontekstin voidaan ajatella olevan kulttuurin hitaasti muuttuvaa syvärakennetta.¹⁰⁵ Näin muutos kontekstissa kuvaa kulttuurin todellista muutosta.

Esikristillisessä perinteessä pyhällä on merkitty kahdenlaisia asioita. Yhtäältä asiat, olivat tärkeitä, saivat pyhän merkitykset osakseen. Toisaalta asioita, joita syystä tai toisesta pidettiin vaarallisina tai vältettävänä merkittiin pyhiksi. Molemmissa tapauksissa pyhällä tarkoitetaan jollain tavalla erikoisia asioita, aikoja tai paikkoja, joihin ei tavallinen ihminen pääse vahingoittumattomana käsiksi. Näin pyhittäminen on rajanvetoa ihmisten maailman ja pyhien maailman välillä.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Vilkuna A 1956, 189; Anttonen 1996, 16–17, 33, 36, 151.

¹⁰⁶ Vilkuna A 1956, 192–193; Anttonen 1996, 93, 104, 106, 111; Ks. myös Haavio 1938, 110; Haavio 1957, 329–330.

Keskiajan ja varhaismodernin ajan kristillisessä ajattelussa pyhä toimi rajaavana käsitteenä kahdessa mielessä. Yhtäältä pyhällä erotettiin toisistaan luonnon ja ihmisten muodostama sosiaalinen yhteisö. Toisaalta pyhä piirsi rajan myös ihmisyhteisön ja uskonnollisen maailman välille. Pyhä, sekä luonto että uskonmaailma, nähtiin ihmiselle vaarallisena ja kesyttömänä paikkana. Luonnossa kulkiessa ihminen saattoi kohdata vaaroja ja mahdollisen kuoleman. Kuitenkin luonto oli se viitekehys, josta elinkeino oli hankittava. Näin luonnolla aikalaismielissä oli kahtalainen merkitys: yhtäältä se koettiin uhkaksi, toisaalta se toi turvaa ja mahdollisti elämän jatkumisen.¹⁰⁷

Luonnon ohella myös uskonnollinen maailma oli ihmiselle itsessään vaarallinen ja toisaalta turvaa tuova. Konkreettisesti rajan uskontilan ja ihmistilan välillä määrittivät kylän keskellä oleva kirkko, kirkkomaa ja sen ympärillä oleva aita. Kirkon portista astuttuaan ihminen astui uskonnon maailmaan, jossa tuli käyttäytyä tietyllä tavalla. Näin pyhällä määriteltiin myös se, miten arvokkaan läsnä tuli käyttäytyä ja miten käyttäytymistä tuli kontrolloida¹⁰⁸.

Rajaava merkitys nousee esiin varsinkin pyhän eri piirien (luonto ja uskonto) välisessä vuorovaikutuksessa, jossa riitit ja rituaalit toimivat rajankäyntinä. Vuorovaikutus tapahtui yleensä siten, että uskonmaailmasta haettiin turvaa luontoa vastaan. Riiteillä ja rituaaleilla eri maailmojen väliset rajat konkretisoitiin näkyviksi ja osoitettiin sekä pyhien että ihmisen paikka maailmassa. Samalla rituaalien avulla valmistauduttiin kohtaamaan onnistuneesti pyhä.¹⁰⁹ Rajojen näkyväksi tekeminen tarkoitti kuitenkin samalla pyhien maailman ja ihmisten maailman väliaikaista sotkemista. Sotkeentunut tila ei ollut toivottavaa, ja siksi oli pidettävä huolta, että riitit ja rituaalit hoidettiin aina asianmukaisesti.

Rajankäyntiin liittyy että, pyhällä tarkoitettiin myös yksityisyyttä, tarkemmin sanottuna yksityistä tilaa, aikaa tai asiaa, erityisesti siinä merkityksessä, että yksityisyys koettiin erityistä käytöstä kaipaavaksi seikaksi, ja siksi pyhäksi.¹¹⁰ Tällöin rajaamisen avulla pyhällä luotiin yksityisiä (pyhiä) tiloja yleisiin (jokapäiväisiin) tiloihin.

¹⁰⁷ Vilkuna A 1956, 106–109, 126; Anttonen 1996, 123.

¹⁰⁸ Vilkuna A 1956; Haavio 1957, 329–330.

¹⁰⁹ Vilkuna A 1956, 5; Anttonen 1996, 91, 131.

¹¹⁰ Anttonen 1996, 156; Knuutila & Vesala 2008, 189, 191.

3.2 Pyhimyskalenteri ajanmäärittämisen apuvälineenä

Mitä kehittyneempi yhteiskunta ja kulttuuri ovat, sitä tarkemman ajallisen järjestelmän ne tuntuvat tarvitsevan. Kristinuskon saavutettua Itämeren pohjoiset rannat, saapui alueelle myös aiempaa tarkempi ajanmäärittämisen järjestelmä – juliaaninen kalenteri. Esikristillisellä ajalla vuodenkierto ja siihen liittyvät juhlapäivät olivat seuranneet luonnon kannalta merkittäviä päiviä, kuten talvipäivänseisausta. Nyt uusi järjestelmä korvasi vähitellen vanhan ajanmäärittämistavan ja vuotta ryhdyttiin rytmittämään kirkollisten juhlien mukaan. Muutos ei kuitenkaan ollut täydellinen, vaan uudenkin järjestelmän ajanlasku seuraili vuodenkiertoa. Totta puhuen osa kirkollisista pyhistä sai paikkansa juuri pakanallisten pyhien mukaan ja pyhän nimi sekä juhlinnan kohde vaihdettiin pakanallisesta kristilliseksi.¹¹¹

Katolisen kirkon juhlista yleisimpiä olivat pyhimysten kunniaksi pidetyt juhla jumalanpalvelukset. Juhlinnan kohteena oli esimerkiksi pyhimyksen kanonisointi tai muu merkittävä tapahtuma, joka oli vaikuttanut pyhimyksen elämään. Pyhimykset myös antoivat nimensä juhlille ja tavat juhlinnalle. Näin tiedettiin ketä juhlittiin ja millä menoin. Suurin osa pyhäpäivistä ajoittui kevääseen, joka oli vuoden tulon kannalta tärkeintä aikaa.¹¹²

Katoliset juhlapyhät voidaan jakaa karkeasti kahteen. Yhtäältä oli sellaisia pyhiä, joita vietettiin vain kirkon ja luostarilaitoksen piirissä. Toisaalta osaa pyhistä juhli koko seura- ja kristikunta. Jälkimmäiset olivat kristillisen luonteen lisäksi myös sosiaalisia tapahtumia. Tällaisina pyhäpäivinä oli tapana pitää aluksi jumalanpalvelus, jonka jälkeen juhlaa vietettiin kansan keskuudessa sen kokoontuessa yhteen. Pyhäpäiviksi kirkonkylään kokoontui laajoilta alueilta ihmisiä tapaamaan tuttuja, käymään kauppaa ja tyydyttämään hengen nälkää.¹¹³

Yleiset juhlapäivät olivat luonteeltaan karnevalistisia: osallistujat ryyppäsivät, elivät hulvattomasti ja järjestivät erilaisia pelejä sekä leikkejä. Kirkko pyrki karsimaan pahimpia karnevalistisia piirteitä ja pitämään juhlapäivät kristillisinä, mutta ei siinä täysin onnistunut. Tapana oli pyhien aikaan myös järjestää markkinat. Pyhäpäivien ja

¹¹¹ Malmstedt 1994, 28, 32–33; Vilkkuna K. 2010, 354, 360–361.

¹¹² Malmstedt 1994, 14–15, 20–22.

¹¹³ Malmstedt 1994, 14, 32, 36–37, 52–53.

markkinoiden yhteys ulottuu ajallisesti pakanuuden aikaan. Voidaan sanoa, että tässäkin pakanalliset muodot saivat kristillisen kuorrutuksen.¹¹⁴

Keskiaikana pyhien juhlinta oli osittain maantieteellisesti sidonnaista. Suurimpia pyhiä, kuten joulua, pääsiäistä ja helluntaita sekä tärkeimpiä pyhimyksiä, Neitsyt Mariaa etunenässä, juhlittiin kaikkialla kristikunnassa. Kuitenkin paikalliset pyhimykset aiheuttivat variaatiota juhlintaan. Turun hiippakunnan tärkeimmät keskiaikaiset pyhimysjuhlat on esitetty kuvassa 2.¹¹⁵

Tammikuu	Helmikuu	Maaliskuu	Huhtikuu	Toukokuu	Kesäkuu
20.1. Henrik	2.2. Kynttilänpäivä (Marian puhdistus)	7.3. Tuomas Akvinolainen 25.3. Marian ilmestys		18.5. Eerik	17.6. Turun tuomiokirkon vihkiminen 18.6. Henrik (pyhäinjäännösten siirto) 24.6. Johannes Kastaja 29.6. Pietari ja Paavali
Heinäkuu	Elokuu	Syyskuu	Lokakuu	Marraskuu	Joulukuu
2.7. Marian etsikko	10.8. Lauri 15.8. Marian syntymä	8.9. Marian syntymä 29.9. Mikael	7.10. Birgitta 21.10. Ursula (11 000 Neitsyttä)	1.11. Pyhäinpäivä	8.12. Marian sikiäminen 15.12. Anna 26.12. Tapani 27.12. Johannes 28.12. Viattomat lapset

Kuva 2: Keskiaikaisen Turun hiippakunnan pyhimyskalenteri. Lähde: Heininen & Heikkilä 2005, 53.

Juhlan ohella pyhäpäivää leimasi vapaus. Yhtäältä vapaus tarkoitti karnevalistista vapautta, jossa juhlassa päästiin hetkellisesti irti virallisesta uskosta ja totuudesta sekä sosiaalisista hierarkioista¹¹⁶. Toisaalta vapaus konkretisoitui siinä, että koko kansan kirkollisina pyhinä oli työnteko kielletty. Työnteosta pidättäytyminen on peruja pakana-ajalta, jolloin eri päivien ajateltiin olevan vaarallisia, ja siksi työskentelyä oli vältettävä tuolloin.¹¹⁷ Myös kristillinen perinne tuntee työstä pidättäytymisen erityisesti luomiskertomuksen kautta. Siinä Jumala lepäsi seitsemännen päivän luotuaan ensin maailman kuudessa päivässä. Työstä pidättäytymisen tärkeyttä korostaa se, että kolmas käsky käskyy pyhittämään lepopäivää.

¹¹⁴ Malmstedt 1994, 34, 36–37; Ks. myös Bahtin 1995, 19, 67–68; Vilkuna K.H.J. 2013a.

¹¹⁵ Heininen & Heikkilä 2005, 53.

¹¹⁶ Bahtin 1995, 11.

¹¹⁷ Vilkuna K. 2010, 355; Anttonen 1996, 156.

Katolisena keskiaikana juhlittiin vuosittain noin 60 juhlapyhäpäivää, joista kymmenkunta osui sunnuntaille. Pyhäpäivät ja sunnuntait, jotka olivat vapaapäiviä, yhteenlaskettuna vuotuisia pyhäpäiviä oli noin sata. Kuitenkaan kaikki päivistä ei ollut kokonaan vapaa – osassa aamupäivä oli pyhitettävä, loppupäiväksi saattoi palata työntekoon. Tällä oli käytännön merkitystä varsinkin keväisin, joka oli tärkeää aikaa maanviljelyksen onnistumisen kannalta ja pellot vaativat työtunteja.¹¹⁸

Pyhävapailla oli oletettavasti kahtalainen vastaanotto maatalonviljelevän rahvaan piirissä. Yhtäältä pidettiin tärkeänä juhlia pyhiä, jotta Jumala olisi armollinen ja turvaisi vuoden tulon sekä elämän jatkumisen. Samalla pyhien sosiaalisen luonteen vuoksi päästiin irti arjesta ja tapaamaan tuttuja. Toisaalta viljelty maa ei ymmärtänyt vapaan merkitystä – kun maatyöt oli tehtävä, ne oli tehtävä. Maanviljelyksen kannalta osa pyhistä osui huonoon aikaan, jolloin pelloilta ei voinut pysyä poissa. Näin talonpojat saattoivat ajautua puun ja kuoren väliin, kun kirkko ja papisto vaativat osallistumista pyhän (ja vapaan) viettoon, mutta maanviljely ei sitä sallinut.

Keskiajan lopulle tultaessa pyhäpäivien vietto sai osakseen vastustusta. Reformaattorit vastustivat muun muassa juhlien karnevalistista luonnetta. Esimerkiksi Luther nosti esiin pyhien vieton moraaliset ja taloudelliset syyt argumentoidessaan niitä vastaan.¹¹⁹ Myös Kustaa Vaasa kritisoi pyhäpäivien moraalista ja taloudellista puolta noustuaan Ruotsissa valtaan. Samalla hän nosti esiin reformaation hengessä sen, että päivät eivät olleet Raamatun mukaisia eivätkä siksi todella palvele Jumalaa. Lisäksi taloudellisena miehenä Vaasa painotti sitä, että ihmiset vetelehtivät pyhinä kievareissa ja kirkkomatkoilla, eivätkä hoitaneet maataloutta, joka oli valtakunnan vaurauden kulmakivi. Luonnollisesti kuningas oli huolissaan kruunun verotuloista, joiden suuruuden hyvin hoidettu maatalous takasi. Vaasan noustua valtaan laadittiin artikla, jossa esitettiin pyhäpäivien karsimista 24:ään. Taustalla tässä voidaan nähdä juuri reaalityaloudelliset perusteet. Todellisuudessa artiklalla ei ollut suurta vaikutusta käytännön pyhien viettoon.¹²⁰

Kustaa Vaasan seuraajan Eerik XIV:n aikana pyhien lukumäärän ohella alettiin kiinnittää huomiota myös juhlien sisältöön. Tämä näkyi jumalanpalveluksessa hiljattaisena siirtymisenä katolisesta messusta kohti karumpaa ja koruttomampaa

¹¹⁸ Malmstedt 1994, 20–21, 39, 51.

¹¹⁹ Malmstedt 1994, 55, 57.

¹²⁰ Malmstedt 1994, 60–63, 65.

luterilaista jumalanpalvelusta. Entistä suuremmin reformaation jälkeiseen pyhäpäivien viettoon vaikutti vuoden 1571 kirkkojärjestys. Järjestyksessä näkyi osaltaan Eerikin seuraajan, kuningas Juhana III:n sympatiat katolisuutta kohtaan. Järjestyksessä näet palautettiin Kustaa Vaasan poistamia juhlapyyhiä takaisin juhlittavien päivien joukkoon, joita oli nyt järjestyksen mukaan 32.¹²¹

Edelleen kuljettaessa 1500-luvun loppupuolelta ja 1600-luvun ensimmäiselle vuosikymmenelle, voidaan huomata jälleen muutosta pyhien juhlinnan määrässä. Ääriluterilaisen Kaarle IX:n noustua valtaan pääsi pyhäpäivien muutos todella käyntiin. Kaarle esimerkiksi kritisoi kirkkoa katolisista tavoista ja painotti, ettei pyhiä saanut juhlia pyhimysten kunniaksi, eivätkä ne saaneet olla ylimääräisiä vapaapäiviä. Kaarlen mukaan eloon riitti yksi vapaapäivä, sunnuntai, kuten Jumalallekin oli riittänyt. Kaarlen kiihkoilusta huolimatta pyhien juhlinta jatkui käytännössä rahvaan parissa valtakunnan eri kolkissa.¹²²

Kaikesta huolimatta reformaation jälkimainingeissa pyhäpäiviä vähennettiin. Pienempiä ja vähemmän tärkeitä juhlia ei enää juhlittu kirkoissa ja rahvaan piirissä kuten aikaisemmin oli tehty. Esimerkiksi Upsalan hiippakunnassa vuoden 1571 kirkkojärjestyksen myötä juhlittavia päiviä poistettiin yhteensä 27. Poistettavien joukossa on ennen muuta paikallisia pyhimyksiä ja sellaisia pyhimyksiä, joilla ei ole raamatullista perustaa (esimerkkinä ruotsalaispyhimys Birgitta).¹²³

Pyhäpäivien poistaminen merkitsi lopulta sitä, että ne poistuivat kirkon juhlien ja virallisen pyhäperinteen piiristä. Sen sijaan rahvaan elämänpiirissä juhlapyhät saattoivat hyvinkin jatkaa elämäänsä myös muutoksen myötä. Merkkejä tästä voidaan löytää esimerkiksi seuraavasta Muurlasta vuonna 1912 kerätystä runosta:

*Tuomost kuus kynttelä
Kyntteläst kol Matti
Matist nel Maarja
Maarjast puol kolmat suve
Suvest puol kolmat Valpuri
Valpurist puol kolmat Eerikki
Eerikist viis Juhani
Juhanist o yhreksen Perttu
Pertust viis Mikkeli*

¹²¹ Malmstedt 1994, 66, 69, 71.

¹²² Malmstedt 1994, 74, 76.

¹²³ Malmstedt 1994, 68–69.

*Mikkelist viis pyhämistē
Pyhämistest seittämän Tuomos'.*

(suvi = Tipurtius 14 p. Huhtik.).¹²⁴

Sekä Paimiosta kaksi vuotta myöhemmin kerätystä toisinnosta:

*Kyntteläst kol Matti
Matist nel Maaria
Maariast viis Vappo
Vapost puol kolmat Eerikki
Eerikist viis Mitmaaria.*¹²⁵

Äkkipäätä tarkasteltuna runot osoittavat sen, että pyhimystuntemus ja -juhlinta ei päättynyt reformaatioon, vaan jatkui luterilaisena aikana vuosisatojen ajan. Pyhimykset, ainakin heidän nimensä, olivat tärkeässä osassa rahvaan jokapäiväisessä arjessa. Pyhäpäivien kautta järjestettiin edelleen elämää ja suunniteltiin tulevaa.

Tarkempi paneutuminen runoihin kertoo syvempää tarinaa aikalaisten ajantajusta. Ennen juliaanisen kalenterin tuloa pohjolaan, käytettiin ajan määrittämisessä viikkolaskuna tunnettua järjestelmää. Erityistä viikkolaskussa oli se, että viikkoja ja päiviä laskettiin takaperin, kolmestatoista kohti nollaa. Järjestelmässä vuosi oli jaettu neljään kolmentoista viikon jaksoon. Jakso päättyi erityiseen juhlapäivään, jonka jälkeen aloitettiin uusi kolmentoista viikon jakso. Päättävä ja aloittava päivä oli erityinen siinä mielessä, että sen uskottiin sisältävän maagisia voimia, esimerkiksi kaikkia toimia ei kannattanut aloittaa kyseisenä päivänä, mikäli halusi toimien onnistuvan. Kristinuskon tultua maahan jakson päättävät juhlapäivät korvattiin kristillisillä juhlilla, kuten edellä on jo viitattu. Uudet pyhät eivät kuitenkaan jakaneet vuotta tasan neljään jaksoon. Näin ollen oli tarpeen ottaa lukuun mukaan lisää pyhäpäiviä, jotta vuodenlaskusta saataisiin täydellinen.¹²⁶ Tämä silmälläpitäen voidaan todeta, että mainitut runot siis osaltaan kertaavat esikristillistä ajankäsittämisen, eli viikkolaskun, kaavaa. Runoissa on selvä pakanallinen ja katolinen kerros, vaikka ne on kerätty talteen luterilaisena aikana.

Kun esitettyjä runoja verrataan Turun hiippakunnan keskiaikaiseen pyhimyskalenteriin, voidaan tehdä kiinnostava huomio siitä, että suuri osa mainituista pyhimyksistä löytyy

¹²⁴ SKVR VIII: 4430; runo kerätty 1912. (suluissa oleva huomautus lienee runon kerääjän Vilho Saariluoman tekemä lisäselvennys).

¹²⁵ SKVR VIII 4431; runo kerätty 1914.

¹²⁶ Vilkuna K. 2010, 358–359, 361.

molemmista – reformaatio vaikutti mainittujen pyhäpäivien viettoon vähän. Tätä mielenkiintoisempi huomio on se, että runoissa mainitaan pyhimyksiä, joita hiippakunnan kalenterissa ei mainita. Vaikuttaakin siltä, että vaikka Turun kalenteriin oli merkitty koko hiippakunnan tärkeimmät päivät, rahvaan piirissä oli päiviä, jotka olivat jopa tärkeämpiä kuin viralliset pyhät. Kenties mielenkiintoisin tällainen rahvaan juhlapyhä oli 1.5., joka oli jo keskiaikana rahvaan piirissä yleinen juhla- ja vapaapäivä, mutta sitä ei kaikkiiin kirkollisiin kalentereihin ollut merkitty. Päivää vietettiin alun perin kolmen pyhimyksen, Filippuksen ja Jacobuksen sekä Valburgin, kunniaksi ja se oli yleinen kokouspäivä.¹²⁷ Vaikuttaa siltä, että tällaiset rahvaalle tärkeät päivät säilyivät varmemmin muistissa, kuin ne, jotka olivat keskiaikaiselle kirkolle tärkeitä. On syytä pohtia, mikä päivistä teki niin tärkeitä, ettei niitä voinut unohtaa.

Lähdeaineistosta löytyy runoja, jotka saattavat selvittää runojen tärkeyttä aikalaisille. Tällaisia ovat esimerkiksi ennustavat runot, joiden avulla pyrittiin määrittelemään esimerkiksi sitä, missä vaiheessa kevättä ollaan menossa ja onko kevääntulo myöhässä. Esimerkkinä tämänkaltaisista runoista on seuraava Pöytyältä kerätty runo:

*Kurki maalla Maariana,
viikkoo jälkeen viimistäki
jolsei sittekä suvi tule,
sitte kurjen kuolemaan,
pitkäkurkun piintymään.
Kurki sanoi: "Yhren viikon
elän suan sammalilla,
toisen rairanrämmeillä,
kolmannen kovill pulkill,
jolsei Herra sitten helppoo tee,
niin täytyy kurjen kuolla,
pitkäkurkun pinttyä."¹²⁸*

Kevään kulku, sen tulo tai tieto sen myöhästymisestä oli tärkeää, jotta maataviljelevä talonpoikaisväestö osasi tehdä toukotyöt oikeaan aikaan. Näin luonnon merkkejä tarkkailtiin ja niitä vertailtiin aikaisempina vuosina muistiin painettuihin samankaltaisiin merkkeihin. Tärkeät kevään merkit muutettiin runomuotoon muistin helpottamiseksi. Tarkkailuun, muistamiseen ja vertailuun viittaa myös esitetty runo, jossa arvellaan, että kurki elää kolme viikkoa Maarian (Marian ilmestys 25.3.)

¹²⁷ Malmstedt 1994, 40.

¹²⁸ SKVR VIII 5165; runo kerätty 1916.

jälkeen¹²⁹, vaikka maassa olisi lunta ja talvi vielä valloillaan, mutta sen jälkeen kevään soisi jo koittavan.

Myös seuraavanlaiset runotoisinnot antavat osviittaa siitä, miksi ajan määrittämistä pyhäpäivien kautta ei sopinut unohtaa:

*Koko vihko Maarjanpeevä
Varavihko Valpurin
Viäl Eerikkiki anele
Ja paisk kors viäl Helunta.*¹³⁰

*Suur vihko suvipäivä
vara vihko vapunpäivä
Heit viel korsi helluntai
Viel Erikikin anele
Ja Markikin mainittele
Tule risutaakka kainalos
ja pane veräjän kiin.*¹³¹

*Juhanna Veräjänkorva.
Suurvihko suvipäivän
varavihko Valpuri viel
Eerikkiki anele
Urpantiski urise.
(Runo osoittaa, paljonko rehua kulloinkin karjalle riittää.)*¹³²

Viimeisen runon lisäys runon käyttötarkoituksesta, avaa pääsyn runon aikalaismerkitysten jäljille. Maanviljelyn ohella karjanpito oli tärkeässä asemassa esimodernin ajan maataloudessa. Karjan hyvinvointi, missä rehun riittävyys oli avainasemassa, oli keskiössä puhuttaessa karjanpidon onnistumisesta. Rehun riittävyys oli varsinkin talviaikaan talonpoikien päänvaivana. Syksyisin oli tarkoin pohdittava kuinka suurelle pääluvulle talvirehu tulisi riittämään. Rehupula konkretisoitui keväisin ennen kevätlaitumille laskua, jolloin rehu oli vähimmillään.¹³³ Näin ei ole yllättävää, että kun ajanluku kulki muutoinkin pyhimyspäivien mukaan, myös elon kannalta tärkeät asiat (maanviljely ja karjanhoito) rytmittyi niiden mukaan.

¹²⁹ Suomalaisen kansanperinteen mukaan Marian ilmestyspäivä on ollut tärkeä päivä kevääntulon ennustamisen kannalta. Ks. Vilkuna K. 2010, 70. Ks. myös luku 3.3.

¹³⁰ SKVR VIII 5161; runo kerätty 1914.

¹³¹ SKVR VIII 4413; runo kerätty 1913.

¹³² SKVR VIII 5162; runo kerätty 1913. Suluissa oleva kirjoitus on oletettavasti runonkerääjän lisäys runon käyttötarkoituksesta.

¹³³ Vilkuna K. 2010, 353–354.

Runojen ja pyhimyskalenterin säilymistä ajanmäärittämisen ensisijaisena järjestelmänä saattaa selittää myös yksinkertainen tottumus. Menneisydessä tietyt asiat oli sijoitettu tiettyyn päivään muistamisen varmistamiseksi. Näin esimerkiksi veronkanto oli keskittynyt tiettyihin koko kansan tuntemiin juhlapäiviin, jotta kansa muisti veronsa toimittaa.¹³⁴ Tottumusta kuvaa myös se, että pyhimyksen nimiä kantavia päiviä käytettiin ajanmäärittämisessä myös oikeudessa¹³⁵. Näin vaikka päivillä oli selkeitä viitteitä katolisuuteen pyhimysten ja tapakulttuurin kautta, oli esivallankin käytettävä niitä.

Reformaation myötä tapahtunut määrällinen muutos pyhien juhlinnassa vaikuttaisi olevan verrattain vähäistä. Määrällinen muutos paljastaa teemasta vain yhden puolen, ja siksi on siirryttävä tarkastelemaan mahdollista laadullista muutosta, joka reformaation myötä pyhien juhlinnassa tapahtui.

3.3 Pyhien tapakulttuuri

Oletettavasti menneisydessä jokaisella pyhällä oli omanlaisensa tapakulttuuri, joka yhtäältä kertoo sen, miksi pyhää vietettiin. Toisaalta tapakulttuuri paljastaa tiettyjä syvärakenteita kulttuurista ja sen muutoksesta. Seuraavaksi selvitetään kansanrunossa mainittuja pyhäpäiviä Tuomaasta Pyhänmiestenpäivään ja päivien merkityksiä.

Tuomasta juhlittiin 21.12., apostoli Tuomas Kaksosen kunniaksi. Tuomaksen ajateltiin tuovan mukanaan joulun ja joulurauhan, siksi työt tuli olla tehty ja kansan valmiina joulunviettoon. Päivään liittyi monia uskomuksia, jotka koskettivat työnteon välttämistä. Tuomaana oli tapana syödä ja varsinkin juoda hyvin; yleisen sanonnan mukaan Tuomaana juotiin joulua. Syömiseen ja juomiseen liittyi eittämättä se, että syksyn sato oli vielä tallessa varastoissa ja kellareissa syömättömänä ja juomattomana. Tästä syystä Tuomaan päivä oli yleinen veron- ja velkojenkeruupäivä – velkojalla oli suuri mahdollisuus saada perityksi saatavansa. Päivää on myös pidetty vuoden ensimmäisenä päivänä.¹³⁶ Tätä kuvaa kenties myös se, että runossa Tuomas mainitaan ensimmäisenä.

¹³⁴ Vilkuna K.H.J. 2009, 43–44, 98.

¹³⁵ Ks. esim. KA KO Kokemäki 1679 mm 12: 50 (Tuokko); KA KO Taivassalo. 1680 mm 12: 487- (Tuokko); KA KO Ulvila 1695 mm 27: 22–24 (Tuokko). Huomattavaa on se, että esivalta käytti Tapaninpäivästä mielellään nimeä toinen joulupäivä.

¹³⁶ Vilkuna K. 2010, 334; Ks. myös Vilkuna K.H.J. 2013a.

Toisena runossa mainitaan kynttelä, eli nyky- ja kirjasuomeksi Kynttilänpäivä. Päivää vietettiin 2.2. ja sillä oli puhdistautumiseen liittyviä merkityksiä, jotka liittyvät siihen, että Jeesuksen syntymästä, oli kulunut 40 päivää helmikuun alkuun. Aiemmin oli näet tapana, että 40 vuorokautta synnytyksen jälkeen tuore äiti meni kirkkoon puhdistautumaan, eli kirkottautumaan. Tämän jälkeen äidin ajateltiin olevan puhdas osallistumaan kirkollisiin toimenpiteisiin muiden seurakuntalaisten kanssa. Katolisena aikana kynttilä oli Marian kirkottamisen juhlapäivä. Puhdistautumisen symbolina oli kynttilä, jonka liekki poltti kaiken saastan pois. Laajemmin katolisena aikana kynttilöiden ajateltiin olevan taikakaluja; kynttilänpäivänä kirkoissa siunattiin kynttilöitä, joita sitten vietiin myöhemmin koteihin tuomaan turvaa. Erityisiä pyhänviettotapoja kynttilänpäivänä ei varsinaisesti ollut, tosin tapana oli tehdä erityisen hyvä lihakeitto, joka kynttilänä syötiin.¹³⁷ Lihakeitolla valmistauduttiin osaltaan alkavaan paastonaikaan. Kynttilä toi myös valoa vuoden pimeimpään aikaan. Tätä osoittaa esimerkiksi seuraava runo, jossa kynttilällä on nimenomaan pimeyttä poistava vaikutus:

*Pois pilvi päivän edestä,
anna päivän paistaa,
auringon loistaa,
Herran kynttelä helotella,
orpolasten lämmitellä!*¹³⁸

Talvi-Mattia vietettiin 24.2. apostoli Mattiaan muistoksi. Matin päivä sisälsi monia kieltoja ja kehotuksia, joista monet liittyvät syömiseen ja juomiseen. Vaikuttaisi siltä, että kiellot liittyvät katolisen paastonaikaan.¹³⁹

Marian ilmestyspäivää (Maarja) vietettiin 25.3.¹⁴⁰ Ilmestyspäivä on Kynttilänpäivän jälkeen vuoden toinen Neitsyt Marialle omistettu pyhä, yhteensä niitä oli viisi. Juhlalla on vankka kristillinen luonne, sillä sitä vietettiin sen kunniaksi, että päivänä Maria sai tietää enkeliltä odottavansa Jeesus-lastaa – Marian Ilmestyksestä on tasan yhdeksän kuukautta joulun. Vaikka kristillinen merkitys on vankka, on juhlan pohjana myös pakanallista perinnettä. Juhlalla näet vietetään kevätpäiväntasauksen tienolla. Erityistä

¹³⁷ Vilkuna K. 2010, 42–44.

¹³⁸ SKVR VIII: 964; runo kerätty 1909.

¹³⁹ Vilkuna K. 2010, 45–46.

¹⁴⁰ Neitsyt Mariasta ja hänen merkityksestään rahvaan uskontokulttuurissa ks. tarkemmin luku 4.

tapakulttuuria Mariaan ei lienee ole liittynyt, mutta tulevaa kevättä ja kesää on pyritty ennustamaan päivän merkeistä.¹⁴¹

Kesää kohti kuljettaessa seuraavana vuorossa on Suvi, jota vietettiin 14. huhtikuuta ja perinteen mukaan se on ollut ensimmäinen kesä- eli suvipäivä. Ensimmäisyytensä vuoksi Suvi on ollut erityinen päivä tapojen ja määräaikojen suhteen: tapana oli esimerkiksi soittaa paimentorvilla ”suden suut kiinni”. Lisäksi uskottiin, että Suvena monet muuttolinnut palaavat maahan.¹⁴² Suven tärkeys, sen malttamaton odotus ja helpotus muuttolintujen palaamisesta paistaa myös muissa suvesta kertovissa runoissa. Näin esimerkiksi:

*Älä itke pikku kulta,
kyllä suvi pian tulee.
Lintu tuo lapsel' liinapaira,
pikku pääsky pään aluse,
satakieli korvatyynyn,
vesilintu verkatyynyn,
kukko kirjavan hamehen,
hyttynen hyvän peittehen.*¹⁴³

Suveen ja suviöihin liittyy oleellisena osana myös Yrjön päivä (23.4.) susien ja niiden suiden kautta. Tapana näet oli, että Yrjön päivänä laskettiin karja ulos navetoista ja talleista. Tästä syystä oli tapana Yrjön päivänä kulkea pitkin kyliä ja metsiä ja huutaa Yrjöä tai Jyrkiä karjalle turvaksi. Tarkoituksena oli pelotella metsänpetoja, jotteivät ne uhmaisi karjaa.¹⁴⁴ Tästä tavasta kertovat myös muun muassa seuraavanlainen kansanrunon toisinto, jossa Yrjöä puhutellaan nimellä Yrjänä:

*Susi meni Yrjänän tarha
Vei sielt porssa ja parha
Susi meni Kovas-ojan koske
Kääre porssan poske
Yrjänä Knuuti
Sänkystäs huusi
"Hei trenki!"
Onkos snus henkki?"
Trenkis o vähä henkki
Mutt ei saanu jalkoihis kenkki.*¹⁴⁵

¹⁴¹ Vilkuna K. 2010, 69–70.

¹⁴² Vilkuna K. 2010, 104–105.

¹⁴³ SKVR VIII: 1750; runo kerätty 1922.

¹⁴⁴ Vilkuna K. 2010, 106.

¹⁴⁵ SKVR VIII: 4400; runo kerätty 1914.

Runon taustalla vaikuttaa legenda pyhästä Yrjänästä, marttyyristä ja ritarista. Hänen ajateltiin olevan susien ja muiden petojen isäntä. Hänen puoleensa käännettiin, jotta hän pitäisi katraansa aisoissa.¹⁴⁶ Yrjö ja hänen päivänsä liittyvä tapakulttuuri tunnetaan myös tuomikirjalähteiden kautta¹⁴⁷.

Suvea runossa ja keväässä seuraa Valpuri, jota vietettiin 1.5. Nykyään päivä tunnetaan vappuna ja sitä juhlietaan Suomessa työnjuhlanä. Valpurilla on kuitenkin juuret katolisessa keskiajassa. Päivää näet juhlittiin keskiaikaisten Filippus ja Jacobus -pyhimysten sekä Valburg-pyhimyksen kunniaksi. Aikojen saatossa Filippus ja Jacobus unohtuivat ja päivää juhliittiin vain Valburgin kunniaksi. Valpuri muistutti paikoin edellä mainittua Yrjön päivää tapakulttuuriltaan – tällöinkin oli tapana juoksennella ja meluta ympäri kylää huutaen ja pelottaen metsänpetoja.¹⁴⁸ Kaiken kaikkiaan vaikuttaa, että Valpuri oli kevään kunniaksi juhlittu karnevaali, joka näin kantoi mukanaan pitkää katolista karnevalistista perinnettä, joka eittämättä näkyy myös nykypäivän Vapun juhlinnassa.

Erkinpäivää (Eerikki) juhliittiin 18.5. pyhän Eerikin, joka piispa Henrikin kanssa toi Suomeen kristinuskon, kunniaksi. Päivään ei vaikuttaisi liittyvän erityistä tapakulttuuria. Kuitenkin Eerikin päivää pidettiin kesän ensimmäisenä päivänä. Ensimmäinen päivä merkitsi kylvöjen aloittamista. Kun kylvöt oli saatu suoritettua, pidettiin joukolla juhlaa, jossa oli tapana juoda kahvia tai miestä väkevämpää. Oluen juonnilla katsottiin olevan yhteys kevätsateisiin: mitä enemmän olutta ryypättiin, sitä paremmat sateet oli luvassa. Kylvön päättöjuhla tunnettiin nimellä ukon vakat, joiksi kutsuttiin myös maljoja, joita päivän aikana nostettiin. Tunnusomaista karkeloille oli ylenpalttinen oluen juonti. Mukana saattoi olla myös orgiamaisia piirteitä, joihin liittyi runsas syöminen ja juominen sekä verrattain vapaa seksuaalinen kanssakäyminen.¹⁴⁹

Seuraavaksi siirrytään Juhaniin, ja todelliseen kesään. Juhania, eli juhannusta kuten päivä nykyään paremmin tunnetaan, juhliittiin 24.6. kristillisen perinteen mukaan Johannes Kastajan muistoksi. Juhanin päivä osuu kesäpäivänseisauksen aikoihin, eli vuodenaikaan, jolloin päivä on pisimmillään.¹⁵⁰ Tästä syystä päivä oli tärkeä jo esikristillisille ihmisille. Tapakulttuuria ja uskomuksia Juhanin päivään liittyi useita.

¹⁴⁶ Haavio 1967, 446–447; Vilkuna K. 2010, 111.

¹⁴⁷ Ks. esim. KA KO Taivassalo 1676 kk 7: 872 (Tuokko).

¹⁴⁸ Vilkuna K. 2010, 116–117.

¹⁴⁹ Haavio 1967, 149–152; Vilkuna K. 1985, 23, 25–26; Apo 2001, 70; Vilkuna K. 2010, 129–130.

¹⁵⁰ Vilkuna K. 2010, 152.

Kaikki niistä koskettaa tavalla tai toisella täyteen loistoonsa auennutta luontoa: tupa, pihamaa sekä karja koristeltiin kukin ja puunlehdin. Koristamisella ei ollut ainoastaan esteettinen tarkoitus, vaan perinteen mukaan koristautumisella oli yhteys karjaonneen. Juhannusperinteistä tutuimpia ovat juhannuskokot, joita poltettiin koko kyläyhteisön läsnä ollessa. Kokon ympärillä tanssittiin ja laulettiin, pidettiin hauskaa. Kokon polttamisella uskottiin olevan yhteys kylän naimaonneen. Muutoinkin juhannus ja varsinkin sitä seuraava yö oli lempeä tai ainakin sen toivetta täynnä – monet juhannuksen perinnäistavoista liittyi pariutumiseen ja suvunjatkamiseen.¹⁵¹ Vaikuttaa siltä, että luonnon täysimittainen kukkeus pyrittiin erilaisin tavoin siirtämään myös ihmiseen¹⁵². Tähän oli monenlaisia erilaisia keinoja. Esimerkiksi Maariasta on kerätty vuonna 1913 seuraavanlainen ohje juhannusyöksi:

Juhannusyönä sidotaan sepele ja pannaan se yöksi patjasen alle; samalla sanotaan:

*"Nousel_lempi lehuän alta!"*¹⁵³

Juhannusta seuraa yhdeksän viikon jakso, jonka päättää Pertun päivä. Perttua juhlittiin 24.8. apostoli Bartolomeuksen kunniaksi ja sitä pidettiin syksyn ensimmäisenä päivänä. Näin ollen Pertun päivä oli elonkorjuun ja vuodentulon nauttimisen aloittava päivä: enää ei ollut aika kylvää vaan pikemminkin niittää.¹⁵⁴ Pertun päivän tienoilla elettiin verrattain vuoden yltäkyläisintä aikaa, ja siksi tapana oli järjestää sadonkorjuuseen liittyviä juhlia. Päivän tapakulttuuria avaa esimerkiksi seuraava Halikosta vuonna 1850 talteenpantu runotoisinto:

Perttuna pidettiin jotakuta "vanhaa paavia". Ehtoolla käytiin kyläilemässä, ja siinä oli vanha runo

*Perttu minun oma isäni,
Perttu minun isoisäni
Perttu - - - ? - - - ?*

Perttu on kauvan pidetty puolipyhänä.¹⁵⁵

¹⁵¹ Vilkuna K. 2010, 153–158, 162. Tehdyistä taioista ks. myös KA KO Eura 1682 mm 13:68 (Tuokko).

¹⁵² Sivuhuomautuksena sanottakoon, että nykyäänkin yhdeksän kuukautta Juhannusyöstä (siis maaliskuun 20. päivän tienoilla) syntyy vuosittain liuta lapsia.

¹⁵³ SKVR VIII: 4555; runo kerätty vuonna 1913. Runon yllä oleva selvitys lienee runonkerääjän tai kertojan lisäämä selitys runoon ja sen käyttöön.

¹⁵⁴ Vilkuna K. 2010, 213.

¹⁵⁵ SKVR VIII: 1113; runo kerätty 1850. Kursivoimattomat kohdat ovat mitä luultavimmin runonkerääjän tai kertojan lisäämiä selityksiä runosta ja sen käytöstä.

Runon pohjalta vaikuttaisi siltä, että Pertun päivä oli karnevalistisia piirteitä saanut elonkorjuujuhla, jossa juhlittiin vanhaa pyhimystä ja saatua satoa siitä nauttien. Selvää on se, että juhlaan kuului niin tanssi, laulu ja leikit kuin syöminen ja juominenkin.¹⁵⁶

Yhdeksän viikon jaksoon juhannuksesta Perttuun osui heinänteko-aika, johon liittyi erityistä juhla- ja tapaperinnettä. Esimerkiksi heinänteon katsottiin olevan niin tärkeä tapaus, että sitä ei voinut suorittaa, mikäli oli ulkoisesti tai sisäisesti tahrainen. Siksi ennen heinään menoa saunottiin ja valittiin päälle puhtaat vaatteet. Toisaalta tapana oli käydä nauttimassa ennen heinätöitä ehtoollinen, joka varmisti myös sielun puhtauden. Tapana oli myös ”tappaa heinämato” ennen töihin lähtöä. Tämä tarkoitti sitä, että isäntä otti ja tarjosi talkooväen miespuolisille osallistujille viinaryypyn, jonka uskottiin tappavan heinää uhkaavan madon tai käärmeen.¹⁵⁷ Näin heinäntekoonkin liittyi uhriperinnettä, joka suoritettiin viinaa uhraamalla. Tästä tosin, kuten huomataan, ei ole mainintaa pyhimyskalenterirunossa, mutta se on ymmärrettävää, sillä varsinaisesta kirkollisesta vuotuisjuhlasta ei heinänteon yhteydessä ollut kyse.

Runonkierrossa Perttua seuraa Mikkeli. Mikkelin päivää juhlittiin 29.9. arkkienkeli Mikaelin kunniaksi. Mikkelinpäivä päätti lopullisesti vuotuisen sadonkorjuun, ja näin voidaan olettaa, että elintarvikkeiden määrä oli suurimmillaan. Mikkelin, eli Mikon päivä oli suosittu ja yleinen juhla- ja markkinapäivä, jossa yhtäältä juhlittiin sadon onnistumista, toisaalta myytiin vuoden ylijäämä. Samalla perinteen mukaan Mikkelin päivä oli palvelussuhteiden päättämispäivä, jota seurasi vapaa-aika (niin sanottu runtuviikko). Vapaan voidaan ajatella lisänneen juhlamieltä. Näiden ohella Mikkelin päivän perinteessä vaikuttaa olevan myös uhripiirteitä: Mikkelinpäivänä esimerkiksi teurastettiin edeltä valikoitu ja siksi erityinen pessi, jonka veri valutettiin uhripuun juureen.¹⁵⁸

Ajalla Mikkelinpäivästä sitä seuraavaan pyhänmiesten päivään haluttiin saada vuotuinen elonkorjuu lopullisesti päättymään. Elotöiden päättymisen jälkeen oli tapana järjestää suurelliset juhlat, joissa saatua satoa juhlittiin ja kiitettiin. Tällaisissa juhlissa sekä työllä, että sen päättävällä juhlalla oli elimellinen osa perinnettä: ilman yhtä ei voinut olla toista. Työpäivän jälkeen ja sen aikana syötiin ja juotiin tukevasti. Verrattain ylenpalttisen syömingin ja juomingin pohjilla on uskomus siitä, että Jumala antaa

¹⁵⁶ Vilkuna K.H.J. 2013a.

¹⁵⁷ Vilkuna K. 1985, 28, 30.

¹⁵⁸ Vilkuna K. 2010, 268–272.

antavalle. Näin juhlissa oli läsnä uhriluonne: mitä enemmän ruokaa ja juomaa uhrattiin, sitä parempi seuraavan vuoden tulo tulisi olemaan. Uskottiin myös, että mikäli talkoojuhlat jäisivät juhlimatta, olisi edessä loppu: vilja ei kasvaisi seuraavina vuosina, kalat karkaisivat pyydyksistä ja riista satimesta. Toisaalta talkoon päättävä runsas juhla oli myös osoitus isäntätalon hyvinvoinnista. Talkooväelle maksettu palkkio, eli ruoka ja juoma, olivat talon maineen mitta. Nuukinkaan ei voinut kitsastella maineensa uhalla. Lopulta talkoot ja niitä seuranneet juhlat liittyivät myös nuorison pariutumiseen ja sitä kautta suvunjatkamiseen. Työnteon avulla nuoriso saattoi osoittaa oman kunniallisuutensa ja näin kohottaa omaa sosiaalista statustaan mahdollisten puolisoskandidaattien ja tulevan suvun silmissä. Varsinkin talkoot päättävissä tansseissa kulminoitui parinmuodostus, jos kohta uskottiin tanssin vaikuttavan myös viljankasvuun.¹⁵⁹

Viimeisenä pyhänä runossa mainitaan *pyhämieste*, joka nykysuomeksi on pyhänmiesten päivä ja sitä vietettiin 1.11. Vanhastaan ajatellaan, että kyseisenä päivänä marttyyrivainajat olivat liikkeellä, ja siksi oli oltava hiljaa ja työttä. Lisäksi liikkuville vainajille oli oltava tarjottavaa. Siksi valmistettiin juhla-ateria ja lämmitettiin sauna erityisen hartauden vallitessa.¹⁶⁰

Vaikka pyhänmiesten päivä runossa viimeisenä mainitaankin, oli sen jälkeen vuodenkierrossa rahvaalle tärkeitä pyhiä. Yksi tällainen oli Kaisan päivä (25.11.), jota vietettiin marttyyrina kuolleen pyhän Katariinan muistoksi. Legendan mukaan Katariinan ruumis vuoti mestauksen jälkeen veren sijasta maitoa.¹⁶¹ Vaikka kalenteriruno ei Kaisan päivää tunnekaan, löytyy lähteistä runoja, joissa Kaisa ja varsinkin maito mainitaan:

*Ku[u]lin mä kurjen kullertavan
Heinä suorsan hel[le]rtävän
Keskin mä kaisa keskin mä maisa
Ei kukan totellut
Läksim mä itse katsoman
Löysin kurjen poikinen
Kurki toi minulle valkosen vasikan
Tei mä kurjelleni karsinan
Lypsi ison kiulun täyn
Kissa tuli ja maisti*

¹⁵⁹ Vilkuna K. 1985, 16, 48, 55–56, 65, 90, 225–227, 266; Vilkuna K.H.J. 1995, 228–229, 301.

¹⁶⁰ Vilkuna K. 2010, 299.

¹⁶¹ Vilkuna K. 2010, 310.

*Kaleva tuli ja kaasi kaik.*¹⁶²

Suomessa Kaisaa pidettiin karjan suojelijana, tätä ilmentää myös esimerkkiruno. Varhaismodernina aikana karjanhoito oli naisväen työtä¹⁶³. Näin ei ole yllättävää, että Kaisa naispuoleisena hahmona katsottiin auttavan juuri naisia työnsä onnistumisessa. Kiitokseksi suojelusta ja pyynnöksi tulevasta karjaonnesta Katariinan päivänä oli tapana nauttia lammas ja olutta uhriateriaksi. Tämän ohella varsinkin naiset tekivät muunlaisia taikoja karjan, eritoten lampaiden, suojaksi.¹⁶⁴

Kun tarkastellaan sitä, miten pyhäpäivät vuodenvuoroon asettuvat, kiinnittyä ensimmäisenä huomio siihen, että huomattavan moni pyhistä keskittyy ajanjaksoon kevättalvesta kevääseen. Kevätpainotus nousee selvemmin esiin, kun huomioon otetaan pääsiäinen ja sen pyhät, jotka on jätetty huomiotta, koska niitä ei runossa mainita.

Kevään pyhäpainotteisuus muuttuu ymmärrettäväksi tarkasteltaessa tapa- ja uskomuskulttuuria pyhien ympäriltä. Suuri osa keväisistä pyhäviikkotavoista ja -uskomuksista liittyy vuodentulon varmistamiseen (kevään etenemisen tarkkailu, luonnon kesyttäminen huudoin yms.). Toisaalta toinen selkeä pyhäkeskittymä on syksyssä. Aika on sadonkorjuu aikaa. Näin kääntyminen pyhien puoleen voidaan ajatella kiitoksena luontoa kohtaan saadusta sadosta. Voidaan sanoa, että suomalainen pyhäpäivien vietto oli kiinni vahvasti maanviljelyssä ja sen onnistumisessa, joka takasi elämän jatkuvuuden myös tulevaisuudessa¹⁶⁵.

Pyhän yksi ja kenties tärkein ulottuvuus on rajanveto tämän ja tuonpuoleisen välillä. Rajanvedossa pyhien vietto, tarkemmin sanottuna pyhien tapakulttuuri, on tärkeässä osassa. Osa vuotuisjuhlista voidaan nähdä rajanvetona tai tarkemmin rajantarkistamisena siinä mielessä, että niissä osoitetaan rajat sille, missä ihmisten maailma alkaa ja missä pyhän maailma (luonto tai uskonnollinen pyhä) loppuu. Näin esimerkiksi ihmisten ja luonnon välisellä rajanvedolla, pyhän juhlinnalla, pyrittiin osoittamaan maanviljelyn rajat, tavoitteena maanviljelyn mahdollisimman hyvä onnistuminen.¹⁶⁶ Tutkittavana aikakautena rajanveto tapahtui siten, että (uskonnollisen) pyhän avulla osoitettiin luonnolle, että sen ei tule astua ihmisen maailman puolelle.

¹⁶² SKVR VIII: 3736; runo kerätty 1913.

¹⁶³ Hevosten hoito oli puolestaan miesten työtä. Ks. luku 7.

¹⁶⁴ Vilkuna K. 2010, 311–314.

¹⁶⁵ Samaan on päätynyt myös Virtanen L. 1988, 253.

¹⁶⁶ Anttonen 1996, 123–124.

Apua haettiin uskonnollisista pyhistä (esimerkiksi pyhimyksistä), jotka toimivat järjestelmässä tavallaan rajavartioina – pyhimykset varmistavat, ettei luonto tunkeudu ihmisten alueelle. Esimerkiksi keväisin Yrjön päivän yhteydessä pyhimystä huudettiin avuksi luontoa ja sen petoja vastaan. Näin pyhimys asetettiin rajavartijaksi ihmisen ja luonnon eli ihmisen ja pyhän väliin. Samalla luonnolle osoitettiin, että ihminen omaa pyhän (uskonnollisessa merkityksessä), jolla on vaikutusta toiseen pyhään (luontoon).

Pyhien ympärillä tapahtuneen rituaalisen tapakulttuurin keskeinen piirre on se, että vaikka pyhillä vedettiin rajoja tämän ja tuonpuoleisen välillä, eivät eri maailmoista tulleet asiat saaneet sekoittua keskenään, ainakaan lopullisesti. Näin tietyillä rituaaleilla on selkeä takaisinpalauttava tarkoitus. Tällaisia ovat varsinkin peijaisriitteihin liittyvä toiminta: luonnolta oli otettu jotain, joten oli syytä palauttaa sille jotain takaisin uhrilahjan muodossa¹⁶⁷. Lopullisen rajojen sekoittaminen kielteisyyttä näkyy osaltaan osassa noituus- ja taikuustapauksista, joissa esimerkiksi kirkon piirin pyhiä esineitä tai asioita yritettiin käyttää tämänpuoleiseen vaikuttamisessa. Esimerkiksi Ulvilassa 1634 istuttiin oikeutta siitä, että ehtoollisleipää oli käytetty suojana pahoja ihmisiä vastaan¹⁶⁸. Tapauksessa syytetty oli tuonut ilman rituaaleja, vahingoittamistarkoituksessa ja ilman lupaa pyhään ulottuvuuteen kuuluvan asian ihmisten ulottuvuuteen ja se oli rangaistava teko. Tapauksen pohjalta vaikuttaa siltä, että rajanveto (siis rituaalit ja pyhä käyttäytyminen) ei ollut soveliaista kaikille, jokainen ihminen ei saanut tuoda pyhää maalliselle alueelle kaikkina aikoina. Sen sijaan toiminnalle oli selvästi ennalta määritelty aika ja paikka sekä tarkoitus, mitä vartioi ja piti ruodussa paikallisyhteisön sisäinen kontrolli¹⁶⁹.

Pyhien tapakulttuuri on ajateltava rituaalisena toimintana. Rituaaleille yhteisiä muotoja ovat muun muassa pakonomainen toiminnan suorittaminen, vaikka selvää tarvetta toiminnalle ei ole, toiminnan kopioiva ja toistuva suorittaminen (rituaali suoritetaan aina samoin kuin aiemmin) sekä se, että rituaaliset teot liittyvät kahden ääripään entiteetin (esimerkiksi sisäpiiri – ulkopiiri) sekoittumiseen. Tällainen käytös vaikuttaisi olevan luonnollista varsinkin rajojen (reviiri, ihmisen ja luonnon välinen raja yms.) läheisyydessä.¹⁷⁰ Edellä mainittu viittaisi siihen, että kuvatun kaltainen toiminta kaikessa tiedostamattomuudessaan saattaa jatkua vaikka uskonto ja kulttuuri ympärillä

¹⁶⁷ Ks. esim. Apo 2001, 74.

¹⁶⁸ KA KO Ulvila 1634 mm 3: 322 (Tuokko). Ks. myös Virtanen L. 1988, 250–251; Eilola 2003, 60–61.

¹⁶⁹ Ks. Eilola 2003.

¹⁷⁰ Vilkuna A. 1989, 68; Pyysiäinen 2008, 283–284.

vaihtuisikin¹⁷¹. Tämän tutkimuksen puitteissa seikka merkitsee sitä, että katolinen riittiperinne jatkoi eloaan myös luterilaisena aikana.

Lisäksi vaikuttaisi siltä, että tietyillä pyhillä oli ihmismielissä valtaa vain tiettyihin asioihin. Näin pyhät saavat paikkansa vuoden kierrossa. Kärjistetysti tämä merkitsee sitä, että syksyisin ei ollut tarvetta huutaa Yrjön nimeä metsään petojen pelotteeksi, koska metsässä ei ollut mitään suojaa kaipaavaa, karja oli kodin piirin suojissa. Tietyllä pyhällä oli vaikutus vain tiettyinä aikoina. Kun aika oli ohi, vaikutuskin lakkasi ja oli käännäyttävä toisen pyhän puoleen.¹⁷²

Yhteiskunnallisesti ajateltuna sekä kirkollisissa vuotuisjuhlissa että työjuhlissa oli sosiaalinen puolensa. Juhlat järjestettiin automaattisesti tiettyinä aikoina tietyn perinteen mukaan ja ihmiset osallistuivat juhliin ilman erillistä kutsua. Se, että ei osallistunut, aiheutti suuremman ihmetyksen, kuin se, että vieras osasi ilmaantua ilman tietoa tai kutsua juhliin. Toisaalta työ toimi yhteisön tiivistävänä mekanismina ja samalla alkeellisena tulonsiirtovälineenä, sillä vähäväkisemmät talot saivat apua työvoimariikkaammilta taloilta. Tämän ohella juhlat toimivat yhteisön sisäisenä paineenpurkuventtiilinä. Juhlissa riidat sovittuivat kuin itsestään ruoan ja juoman ääressä. Yhteisön sopu oli tärkeä, sillä uskottiin esimerkiksi, että riitaisa metsästyseura jäi ilman saalista.¹⁷³ Yhteinen hyvä ajoi yksilön hyvän ohi.

Kevät-syky -jaon lisäksi pyhäpäivissä vaikuttaisi olevan myös toisenlainen jako keskikesään ja keskitalveen. Tässä tärkeimmiksi pyhiksi nousevat kesällä juhannus, jota voidaan pitää suomalaisena hedelmällisyyden juhlanä, talvella joul¹⁷⁴. Nämä pyhät sijoittuvat vuoden- eli auringonkierron mukaan ja niiden arvo liittyy juuri niiden erityisyyteen auringon suhteen (vuoden pisin päivä/yö). Huomattavaa on se, että kyseiset pyhät olivat jo esikristillisenä aikana tärkeässä asemassa pyhien joukossa. Reformaation ja luterilaisen puhdasoppisuuden ajan yli selvisi siis pakanallista ja katolista juhlaperinnettä ja siksi nykyisessäkin joulun ja juhannuksen vietossa on ripaus pakanuutta.

¹⁷¹ Vilkuna A. 1989, 69–70.

¹⁷² Haavio 1958, 323.

¹⁷³ Vilkuna K. 1985, 219–220,

¹⁷⁴ Joulun merkityksestä ks. tarkemmin luvut 6 ja 7.

3.4 Reformaation vaikutus pyhiin, muutoksen vaikutus uskontokulttuuriin

Pyhä ei ole yksiulotteinen käsite, näin pyhässä tapahtuneet muutoksetkaan eivät ole yksiselitteisiä. Kenties yksioikoisin pyhän merkityksistä, on sen pitäminen arvon mittana: asiat joita on pidetty arvokkaina, ovat saaneet merkityksen pyhä. Muutokset pyhän tässä tasossa merkitsevät muutoksia arvokäsityksissä. Reformaation myötä pyhien ja varsinkin pyhimysten arvoa pyrittiin kirkon ja esivallan piirissä laskemaan. Kuten luvussa 2 todetaan, pyhän alennus tapahtui pitkälti kansanopettamisen keinoin: vanhojen pyhien merkitystä laskettiin kieltojen kautta ja samalla uusien pyhien merkitystä nostettiin niitä tutuksi tekemällä.

Kuitenkaan uusi kulttuuri ei koskaan voi korvata kertaheitolla vanhaa, vaan muutos oli hidasta ja asteittaista. Kulttuuri muuttui siten, että vanhoja tapoja ja perinteitä muutettiin ensin uuden kulttuurin merkityksin. Uusi kulttuuri etsi vanhasta jotain tuttua ja turvallista, johon se pystyi samaistumaan ja merkityksellistämään sen omilla merkityksillä. Tällaisia uusin tavoin merkityksellistettyjä asioita käytettiin ponnistuslautana kohti suurempaa muutosta. Viimein ne vanhan kulttuurin tavat ja perinteet, joita uusi kulttuuri ei voi muuttaa sisäisesti omakseen, kiellettiin.¹⁷⁵ Kaavan puitteissa voidaan todeta, että reformaation jälkeen kaikkia pyhimyksiä ja pyhiä ei kielletty heti, vaan osan merkitykset muutettiin luterilaiseen uskoon sopivaksi. Räikeimmät ja selvimmät katoliset tavat, perinteet ja kulttuuri kiellettiin pikimmiten pakanallisena ja tuhoon vievänä. Kansa ei kuitenkaan ollut voimaton sivustakatsoja kulttuurien törmäyksessä ja vanhan kulttuurin kuolemassa vaan saattoi jatkaa toimintaansa kuten ennen.

Arvopohjan muutoksen ohella reformaatio muutti sitä miten ihmiset määrittivät ja käsittelivät aikaa poistamalla vuodenkierrosta pyhiä. Ajankäsittämisessä kysymys on hyvin syvällä tavalla metafyyysisestä ja ontologisesta muutoksesta: puhutaan todellisesta kulttuurisesta ja inhimillisestä syvärakenteesta. Muutos kosketti sekä arkea että juhlaa, siis kokonaisvaltaisesti koko ihmiseloa. Muutoksen syvällisyys silmälläpitäen ei ole yllättävää, että osa pyhistä ei kadonnut ihmisten kollektiivisesta muistista. Tämä antaa pontta argumentille sen puolesta, että katolisuus ei kadonnut reformaation myötä.

¹⁷⁵ Vilkuna A. 1989, 47, 53

Tämän tason kulttuurinen muutos ei voi tapahtua vuodessa, parissa, ei edes vuosisadoissa.

Pyhistä puhuttaessa, on kyse myös rajoista ja rajankäynnistä. Näin ollen muutos pyhissä merkitsi myös rajojen siirtoa. Vanhastaan ihmisen ja pyhän maailmat (tämän- ja tuonpuoleinen maailma) oli rajattu siten, että yhtäältä luonto, toisaalta uskonnollinen maailma, oli pyhää tuonpuoleista, jota pyhät (hahmot) myös vartioivat. Tämänpuoleinen ihmisten maailma koostui jäljellejäävästä yleisesti tunnetusta alueesta: siihen kuuluivat muun muassa fyysinen ja henkinen kyläyhteisö pellot, tunnetut riistamaat sekä kala-apajat. Riitit, rituaalit ja uskonnolliset tavat olivat aikoja ja paikkoja, joissa kaksi maailmaa kohtasi, tuli näkyviksi ja rajatuiksi.

Pyhän merkitysten muututtua reformaation myötä rajanvedon ja -käynnin ikivanha järjestelmä muuttui. Uudet pyhät ottivat vanhojen pyhien paikan, ja vanhat pyhät menettivät merkitystään, ja osa niistä kiellettiin. Kuitenkaan se, että vanhoista pyhistä tehtiin kiellettyjä ja merkityksettömiä, ei poistanut niitä, sen sijaan ne ”painuivat maan alle”; tähän viittaa se, että runoja, joissa pyhimyksiä mainitaan, löytyy reformaation jälkeiseltä ajalta. Maan alle painuminen merkitsee sitä, että yksityiseen kodin piiriin syntyi reformaation myötä uudenlainen pyhän alue, jossa vanha uskontokulttuuri jatkoi eloaan. Näin reformaatio ei poistanut vanhaa uskontoa, vaan se loi uudenlaisen entistä yksityisemmän uskonnollisen kerroksen. Samalla pyhäpäivien rituaalit, joita luterilainen papisto ei suostunut suorittamaan, eivät kadonneet, vaan toimen harjoittajana papin saattoi korvata maallikko, joka suoritti riitit ja rituaalit entisellä tavalla. Tämä silmälläpitäen saattaa olla niin, että uskonpuhdistuksen myötä yksityinen uskonharjoittaminen lisääntyi, kun ihmiset suorittivat rituaalit yksityisessä tilassa.

Uskon vanhat muodot eivät olleet esivallan mieleen, ja siksi kasvavassa määrin reformaation jälkeen esivalta pyrki ulottamaan katseensa ja valtansa yksityisyyteen ja tukahduttaa siellä harjoitettu uskonnollisuus, jonka se paradoksaalisesti itse oli synnyttänyt. Uskon maan alle painumista ei missään nimessä voida pitää reformaattoreiden tarkoituksena, päinvastoin sitä voidaan pitää jonkinasteisena vahinkona.¹⁷⁶

Luonnollisesti mikään edellä luetelluista kolmenlaisista (arvot, ajan käsittäminen sekä henkinen ja fyysinen rajaaminen) pyhien muutoksen myötä tapahtuneista yleisistä

¹⁷⁶ Samanlaisia ajatuksia on esittänyt myös Ginzburg 2007, 70, 217.

muutoksista ei tapahtunut yksittäin ilman toisen vaikutusta. Päinvastoin muutokset olivat kietoutuneet toisiinsa. Näin niiden mahdollinen muuttava kokonaisvaikutusta uskontokulttuuriin voidaan pitää suurena. Mikäli muutoksen kaikki tasot olisivat tapahtuneet, olisi kyseessä ollut niin merkittävä ja pohjamutiin ulottuva suunnanvaihdos, että se olisi vaikuttanut koko ihmisyyteen. Se, että tällainen uskonnolliskulttuurinen keikahdus ei tapahtunut hetkessä, ei yllätä: on vaikea kuvitella millaisen kulttuurisen katalyytin se olisi vaatinut. Tästä syystä se, että luterilaisena aikana löytyy selvästi katolisuuteen viittaavia kulttuurin muotoja, ei olekaan niin yllättävää, kuin äkkipäätä olisi ajatellut. Seuraavaksi on syytä tunkeutua yhä syvemmälle rahvaan kulttuuriin ja tarkastella yhtäältä mitä katolisia viitteitä materiaalista on löydettävissä, toisaalta sitä, mitä löydetty materiaali kertoo.

4 Neitsyt Maria suomalaisena pyhimyksenä

4.1 Marian epiteetit

Suuri osa aineiston katoliseksi tulkittavista symboleista koskettelee pyhimyksiä. Katolisen maailman kenties tunnetuin pyhimys on Neitsyt Maria. Kristinuskon saapuessa Suomeen Marian kultti eli kukoistuskauttaan Euroopassa. Ristiretkeläisten ja muiden yhteyksien (esimerkiksi kaupankäynnin) mukana tuli vahva usko Mariaan ja hänen moniin ihmetekoihinsa. Osoituksena suuresta kunnioituksesta Turun katedraali omistettiin Neitsyt Marialle.¹⁷⁷ Usko Mariaan näkyy myös lähdeaineistossa: varsinaissuomalaisissa runoissa Maria mainitaan yhteensä ainakin yhdessätoista eri runossa. Lisäksi runoissa, joissa keruualue ei ole tiedossa, Maria mainitaan vähintään kahdessakymmenessä runossa¹⁷⁸. Seuraavassa tulkitaan Marian symboliin sisällytetyjä merkityksiä.

Neitsyt Mariaan viitataan useimmiten nimellä Maria, Maaria tai Maarja, joista kaksi viimeksi mainittua sopivat murreasultaan ensimmäistä paremmin länsisuomalaiseen perinteeseen. Yleisesti Maria-nimen merkitykset syntyvät juuri yhteydestä Neitsyt Mariaan; nimellä ei näytä olevan muita historiallisia viittauskohteita kuin hän¹⁷⁹. Tunnettuja suomalaisia Maria-nimeen liittyviä allegorisia nimityksiä ovat muun muassa luonnotar, synnytär, luojatar, joilla viitataan Marian äitiyteen. Toisinaan Mariaa kutsutaan myös kiputytöksi, kivuttareksi ja kipujen vaimoksi. Näillä viitataan Marian osaan Jeesuksen ristin kivuissa.¹⁸⁰ Kuitenkaan näitä nimityksiä ei lähteistä löydy.

Marian epiteeteistä tutuin on nimitys Neitsyt. Tämä pohjautuu keskiajan alkupuolen kirkolliskokouksien tulkintoihin, joissa dogmina oli, että Maria on ”aina neitsyt”¹⁸¹. Myös länsisuomalaisissa kansanrunoissa neitsyttä käytetään yleisesti Marian epiteettinä:

Kärmeen sanat.

*Seiso sinä sirottuna sillä rih-
malla, kun neitsy Maaria pitkä
perjantaiyötä vasten kehräs’;
sinun hampaas’ pittää myös*

¹⁷⁷ Edgren 1993, 29.

¹⁷⁸ SKVR:n osa XV. Huom. Tämän osan runot on painettu myös Christfried Gananderin Nytt Finskt Lexiconiin; tässä viitataan kuitenkin aina SKVR:ään. Kaiken kaikkiaan Neitsyt Maria on suomalaisen kansanrunouden lukumääräisesti tunnetuin hahmo; hänet mainitaan runoissa ainakin 1500 kertaa. Ks. Timonen 1990, 112.

¹⁷⁹ Vilkuna K. 2005, 151.

¹⁸⁰ Haavio 1935, 191.

¹⁸¹ Ks. esim. Edgren 2002, 74.

*olemaan sirottuna sillä rihmalla,
kun hän kehräs' samalla yöllä!*¹⁸²

[...]
[Neity] Maaria Emoinen,
pistä sormes(i sulonen)
reikään revenneseen,
hjenot helmasi kokoak ... !!
Paina paksu peukalosi,
lijtä sormesi lihava
tukkeheksi tuiman rejjän !!
Teekkös yöllen tervehexi,
päivällen imantehexi,
kahen puolen kaunihixi!¹⁸³

Keskiajalla rahvaan naisille sekä varsinkin säätyläisille neitsyys oli osoitus naisen omavaraisuudesta ja autonomiasta, siitä, että nainen pystyi elämään itse ilman toista sukupuolta. Lisäksi neitsyydellä oli myös uskonnollista merkitystä, sillä neitsyys nähtiin täydellisenä omistautumisena Jumalalle ja hänen palvelemiselleen.¹⁸⁴ Uskonnollinen neitsyys näyttäytyi katolisena aikana naisten siirtymisenä luostareihin. Reformaation myötä tämä mahdollisuus poistui naisten elämänvalikoimasta ja näin neitsyys autonomisuuden osoituksena menetti merkitystään.

Neitsyydellä oli varhaismodernina aikana yhteiskunnallista arvoa. Seksuaalisuuden rajoittaminen koettiin ajan yhteiskunnassa tärkeäksi sekä rahvaan että esivallan toimesta. Esivallan mukaan salavuoteustapaukset ajaisivat valtakunnan ennen pitkään sisäiseen rappioon ja sitä kautta vaikuttaisi myös valtakunnan ulkopoliittiseen asemaan¹⁸⁵.

Rahvaan, erityisesti naisten, asennoituminen seksuaalisuuteen ja sen rajoittamiseen on kuitenkin mielenkiintoisempi kuin esivallan tulkinta. Varhaismodernissa kyläyhteisössä seksuaalisuuden valvonta kuului pitkälti naisille, joiden kunnia oli pitkälti sidoksissa rajoitettuun seksuaaliseen kanssakäymiseen. Seksuaalisesti epäilyttäviä naisia pidettiin yleisemminkin epäilyttävinä. Myös äitejä, jotka synnyttivät lapsen ennen naimisiinmenoa, karsastettiin. Kuitenkin mikäli avoparilla oli näyttöä siitä, että he suunnittelivat astuvansa avioon lähiaikoina, ei avioton lapsi välttämättä johtanut

¹⁸² SKVR VIII 100; runo kerätty 1892.

¹⁸³ SKVR XV 59; runo kerätty ennen vuotta 1786.

¹⁸⁴ Vuola 2010, 35, 85-86.

¹⁸⁵ Ks. Esim. Eilola 2003, 195.

sanktioihin.¹⁸⁶ Nämä seikat silmälläpitäen Marian neitsyt -epiteetti ei yllätä: hän oli nainen, joka pystyi suoriutumaan aviollisista velvollisuuksistaan, mutta silti säilytti koskemattomuutensa. Näin Maria tarjosi sekä esikuvan että samaistumisinnan aikalaisnaisille. Ihmeellinen suvuton sikiäminen ja ikuinen neitsyys korottivat Marian asemaa valvotun seksuaalisuuden aikana.

Neitsyyden ohella Marian äitiasema nousee korostetusti esiin länsisuomalaisista kansanrunoista; esimerkiksi yllä olevassa esimerkkirunossa emolla viitataan Marian äitiyteen. Rajatun seksuaalisuuden ohella äitiys oli esimodernin ajan naisille tärkeä rooli onnistua, jotta täysivaltainen asema yhteisössä olisi taattu. Tämä näkyy esimerkiksi noituuskäräjillä, kun äitiydessään epäonnistuneet naiset syyttivät kateuden puuskissa onnekkaita äitejä noidiksi, ja näin pyrkivät mustamaalaamaan syytetyn yhteisön silmissä.¹⁸⁷

Mielikuva Mariasta täydellisenä äitinä on vahva virallisessa katolisessa tulkinnassa. Siinä Maria synnytti Jumalan, oli Jumalan äiti. Myös tavallisen rahvaan piirissä Marian suuruus perustui juuri Jumalan äitiyteen. Se, että Maria oli Jeesuksen (ja siis Jumalan) äiti sanan varsinaisessa merkityksessä tarkoitti rahvaan uskonkäsityksessä sitä, että Maria pystyi vaikuttamaan Jeesuksen mielipiteisiin ja tekemisiin¹⁸⁸. Tätä käsitystä konkretisoi uskomus, jossa Maria nähtiin istuvan Kristuksen välittömässä läheisyydessä, mistä hänellä oli esteetön mahdollisuus puhua syntisten ihmisten puolesta.¹⁸⁹

4.2 Marian attribuutit

Kenties tärkein Mariaan viittaava yksittäinen attribuutti on hänen ihmeellinen ja ihmeitä tekevä rintamaitonsa. Varsinaissuomalaisissa Runoissa mainitaan Marian maito muun muassa haavan parantamisen yhteydessä:

Haavan kivun poisottaminen

¹⁸⁶ Eilola 2003, 224, 263; Vainio-Korhonen 2012, 68.

¹⁸⁷ Eilola 2003, 221–222.

¹⁸⁸ Tämä näkyy mielenkiintoisella tavalla siinä, että esimerkiksi suomalaisessa loitsuperinteessä loitsuihin sisältyy osa, jossa pyydetään ”pahantekijän” esim. raudan, joka on aiheuttanut haavan, äitiä puuttumaan jälkeläisensä tekosiin. Taustalla vaikuttaa dualistinen maailmankuva, jossa Jumalan uskottiin luovan yhdet luontokappaleet, rirun toiset. Ks. Esim. Haavio 1935, 203.

¹⁸⁹ Edgren 2002, 74–75; Ks. myös Vuola 2010, 30, 41, 52–53. Huomattavaa on se, että Marian ikuinen neitsyys ja Jumalan äitiys -dogmit ovat myös luterilaisen uskon mukaisia, sillä ne on hyväksytty ennen Kristikunnan hajoamista. Näin luterilaisten on ”luvallista” uskoa Marian Jumalan äitiyteen ja ikuiseen neitsyyteen, jos kohta reformaatiosta lähtien tämä on haluttu enemmän tai vähemmän painaa unholaan. Ks. Vuola 2010, 35.

*Neitsy Maaria makia vesi
Tämän haavan hautukoon
Sisält' terveeks', päältä siliäks'!*¹⁹⁰

*Neitsyt Maarjan makja maito.
(Kivun sanat. Loppua ei ole kuullut.)*¹⁹¹

Vaikka ensimmäisessä esimerkissä mainitaan Marian vesi, voidaan se silti perustellusti tulkita rintamaidoksi. Maidon kautta Marian rooli äitinä kasvaa: Jeesus kasvatettiin kapaloistaan Jumalan pojaksi juuri Marian maidon avulla. Maidon merkitys haavan parantamisessa korostuu ennen muuta toisessa esimerkkirunossa, jossa kivun sanoina on käytetty ainoastaan mainintaa Marian maidosta. Vaikuttaa siltä, että pelkkä maininta Mariasta ja hänen maidostaan riittivät kivun poistamiseen.

Maito oli aikalaisille tärkeässä osassa, varsinkin myyttisessä mielessä. Tähän viittaa muun muassa se, että erilaisten asioiden on katsottu syntyvän maidosta tai maidon avulla. Esimerkiksi raudan on uskottu syntyneen nuorten neitojen valuttaessa rintamaitonsa maahan.¹⁹² Vaikuttaa siltä, että maidon avulla on mahdollista synnyttää oikeastaan mitä tahansa¹⁹³. Kun maito on voimallisen hahmon, kuten Neitsyt Marian, syntyminen tai synnyttäminen on entistä mahdollisempaa.

Marian maito viittaa usein myös voiteisiin, joita on laitettu palaneen ihon tai haavan hauteeksi. Yllä olevan runon lisäksi esimerkiksi:

[...]
*Marian makia maito
kipehelle voitehexi,
haavalle parannuxexi,
sisäldä kivuttomaxi,
alda aivan tervehexi!*
[...]¹⁹⁴

Marian maidon toivotaan toimivan tässäkin ihmeellisellä tavalla. Toivotaan, ettei haava kipuilisi lainkaan ja että se parantuisi heti. Kyseessä on ihmeteon toivominen, joka osaltaan osoittaa sen, kuinka voimakas ja ihmeitä tekevä Marian maidon katsottiin olevan.

¹⁹⁰ SKVR VIII 329; runo kerätty 1892.

¹⁹¹ SKVR VIII 308; runo kerätty 1913. Kursivoimaton teksti lisätty luultavasti runonkerääjän toimesta.

¹⁹² Krohn 1917 74–76.

¹⁹³ Vrt. intialainen luomismyytti, jossa jumalat loivat kosmoksen maidosta. Biederman 2004, 214.

¹⁹⁴ SKVR XV 264; runo kerätty ennen vuotta 1786. Katkelma runosta.

Hauteen ja voiteen mainitsemisen myötä runoihin ilmaantuu myös mehiläinen, joka voidaan yhtäältä katsoa olevan Neitsyt Mariasta käytetty metafora, toisaalta itsenäinen symboli. Suomalaisissa runoissa mehiläistä kuvataan muun muassa seuraavasti:

[...]
*Mehiläinen ilman lindu,
 imbi pilvestä pyrähdä,
 vahto nisistäs valota
 kipeille voitehexi,
 [haavalle parannuxexi]!
 [...]¹⁹⁵*

[...]
*Mehiläinen ilman lintu,
 lennä tuonne,
 kunnak käsken:
 (yli kuun, alati päivän,)
 taivon tähtein ta-ati,
 otavaisten olkapäitek!
 (Lennä Luojan kellarihin,)
 kaikkivallan kamarihin,
 pistä sijpesi simaan,
 (kasta kaapunsi metehen,)
 höyräytäk höyhemensi!
 Tuo simoa sijvessänsi,
 (kanna mettä kaapussansi)
 [...]¹⁹⁶*

[...]
*Mistä sitä voidet
 Mehiläinen sitä tua.
 Mist mehiläinen sitä saa.
 Viherjästä mättähästä
 Yhreksän mere takka
 Yhreksän miähen niittämäst.
 [...]¹⁹⁷*

Esimerkkirunoista ensimmäisestä voidaan päätellä, että Neitsyt Marialla ja mehiläisellä oli selkeä yhteys toisiinsa aikalaisten mielissä. Tähän viittaa muun muassa se, että mehiläistä kutsutaan ilman immeksi ja hänen toivotaan tuovan voiteita nisissään. Samaa tarkoittavin sanoin kutsutaan muissa runoissa Mariaa. Vaikuttaa siltä, että runossa toivotaan Marian saapuvan taivaasta maahan mehiläisen muodossa.

¹⁹⁵ SKVR XV 244; runo kerätty ennen vuotta 1786. Katkelma runosta.

¹⁹⁶ SKVR XV 253; runo kerätty ennen vuotta 1786. Katkelma runosta.

¹⁹⁷ SKVR VIII 3238; runo kerätty 1913. Katkelma runosta.

Taustalla Marian ja mehiläisen yhteydessä on uskomus mehiläisten sukupuolettomuudesta ja neitseellisestä syntymisestä. Näin ollen puhdas ja seksuaalisuudesta pidättyvä mehiläinen sopii Neitsyt Marian attribuutiksi tai metaforaksi. Mehiläisellä on myös muita kristillisiä konnotaatioita. Esimerkiksi mehiläisten talviunta on verrattu kuolemaan ja keväistä heräämistä puolestaan ylösnousemukseen.¹⁹⁸

Runoissa mehiläisen toivotaan tuovan voiteita, myös tätä kautta se yhdistyy Mariaan ja hänen rintamaitoonsa. Hunaja ja mehiläisvaha ovat olleet tunnettuja ravinto- ja lääkeaineita esikristillisellä ajalla varsinkin Välimeren seudulla. Myös suomalaisugrialaisten kansojen keskuudessa luonnonmehiläisten hoito oli tuttua.¹⁹⁹

Marian ja mehiläisen yhteyden selvittämisessä keskeistä on, mistä mehiläisen toivotaan tuovan voiteita. Mehiläisen olisi lennettävä Luojan kellareihin, sanat kuvaavat taivasta. Mehiläisen on matkattava yli kuun, tähtien taa, yli yhdeksän meren. Paikka on kaikkea muuta kuin maallinen ja ihmisten saavutettavissa. Keskiajalla oli vallalla käsitys, jonka mukaan mehiläinen oli kykenevä lentämään taivaaseen saakka. Ajateltiin myös, että mehiläinen pystyy kuljettamaan ihmisten sieluja taivaaseen. Lisäksi ajateltiin, että jos mehiläinen lentää kuolleen suuhun, vainaja herää henkiin. Toisaalta uskottiin myös, että mehiläinen ei pysty pistämään puhdasta neitsyttä. Kaiken kaikkiaan mehiläistä pidettiin puhtaana ja synnittömänä hyönteisenä.²⁰⁰ Runojen pohjalta vaikuttaa siltä, että nämä kaikki käsitykset olivat tuttuja myös suomalaiselle rahvaalle keskiajalta aina 1900-luvulle saakka.

Mehiläisen asema hyvästä hyönteisestä tavalliseksi pistiäiseksi muuttuu ajan myötä suomalaisessa runoudessa. Tästä osoituksena esimerkiksi seuraava runo, jossa mehiläinen ei saa enää samanlaista myyttistä ja positiivista asemaa kuin edellä esitetyissä runoissa:

Mehiläisen ja puskiaisen asetus sanoja.
Puski puut ja maat ja tervaskannoi,

¹⁹⁸ Lempiäinen 2002, 311–312; Biederman 2004, 219; Ks. myös Ganander 1984: *Mehiläinen*.

¹⁹⁹ Lempiäinen 2002, 31; Huotari 1994, 11–12. Samoilla sivuilla Huotari esittää, että mehiläishoito ja tuntemus olisivat alun perin saapuneet Suomeen idästä muuttoliikkeen mukana. Kuitenkaan kylmän talven vuoksi luonnonvaraisten mehiläisten hoito ei pohjoisessa onnistunut. Sen sijaan tieto mehiläisistä jäi elämään kansan perimätiedon varassa. Niin tai näin, tieto mehiläisistä, niiden hoidosta ja hunajan vaikutuksista sekoittui Suomessa katoliseen käsitykseen Neitsyt Marian ja mehiläisen välisestä suhteesta, ja varsinkin tämä vaikuttaa jääneen elämään varsinaissuomalaisissa runoissa.

²⁰⁰ Krohn 1915, 222; Lempiäinen 2002, 311.

*Mut ei kristitty ihmist!*²⁰¹

Marian maito ja mehiläinen ovat keskeisimmät ja ehkä myös helpoimmin määriteltävät Neitsyt Marian attribuuteista. Myös hänen pukeutumista ja ulkonäköä on kuvattu runoissa eri sanankääntein. Varsinaissuomalaisissa runoissa ei Marian pukeutumista eritellä millään tavoin²⁰². Sen sijaan Gananderin *Nytt Finskt Lexiconista* löytyvissä runoissa Marian pukeutumista kuvaillaan monin sanoin, esimerkiksi: ”hjenot helmasi kokoak...”²⁰³, kuten yllä olevasta katkelmasta voi lukea. Pukeutumista kuvataan myös seuraavin sananparsin:

[...]
*Neityt Maaria Emoinen,
 tulek pian, väle-en jouduk,
 tule tuoxulla hyvällä,
 lanka pakloin lauhuttele,
 helmojoisi heilutellen
 puistel[l]en pukumiansi!
 [...]*²⁰⁴

[...]
*Neityt Maaria Emoinen
 jonk on hundu hyyte-essä,
 iho kaikki iljannessa,
 tupa huutien väessä,
 tulek pian,
 väleen jouvuk,
 välehemmin tarvitahan!
 [...]*²⁰⁵

Tavallista on se, että Maria kuvataan hameeseen pukeutuneena, siis samaan asuun, mitä aikalaisnaiset naiset käyttivät. Hameeseen pukeutumisen kautta Marian naiseus korostuu entisestään. Monesti saapumista kuvataan niin nopeaksi, että helmat heiluvat hänen kiiruhtaessa paikalle. Myyttisemmäksi Marian pukeutumista kuvataan esimerkkien toisessa katkelmassa, jossa hänen hunnun sanotaan olevan hyyteessä. Yleisesti hunnulla naisten vaatepartena on viitattu yhtäältä eristäytymiseen, toisaalta

²⁰¹ SKVR VIII 40. Runo kerätty vuonna 1913.

²⁰² Viljakaisen mukaan Marian pukeutumista (synnytsloitsuissa) ei kuvata tarkasti Itä-Suomessa. Sen sijaan Länsi-Suomessa näin tehdään. Ks. Viljakainen 2005, 16. Voidaan ajatella, että Marian pukeutumisen kuvaaminen on varsin katolinen tapa.

²⁰³ SKVR XV 59; runo kerätty ennen vuotta 1786. Katkelma runosta.

²⁰⁴ SKVR XV 142; runo kerätty ennen vuotta 1786. Katkelma runosta.

²⁰⁵ SKVR XV 256; runo kerätty ennen vuotta 1786. Katkelma runosta.

hyveellisyyteen²⁰⁶. Tämä silmälläpitäen korostuu hunnutetun Marian täydellinen hyveellisyys naisena.

Se, mitä runoissa esiintyvillä kylmyyteen viittaavilla sanoilla tarkoitetaan, selviää, kun tutkitaan runojen kontekstia. Kyseessä näet on tulensynty-loitsu²⁰⁷, joka on luettu palohaavoihin (tai voiteisiin, joilla palohaavoja on haudottu). Näin ollen on luonnollista, että aikalaiset ajattelivat Marian pukeutuneen myyttiseen jäiseen huntuun, jonka hän sitten saattaisi laskea palovamman päälle kipua ja palohaavaa parantamaan. Samaan viittaa myös Marian jäinen iho.

Mielenkiintoinen kysymys on, miksi aikalaiset ajattelivat Marian olevan kykenevä parantamaan palohaavoja. Kenties kysymys on siitä, että helvetin liekit saattoivat aiheuttaa niitä. Taustalla tässä on kristillinen mielikuva palavasta helvetistä ja ikuisesta kiirastulesta, johon syntinen ihminen joutuisi kuolemansa jälkeen²⁰⁸. Katolisen uskon mukaan pyhimyksillä oli kyky vaikuttaa ihmisten kiirastulessa viettämään aikaan. Se, että Marian uskottiin istuvan taivaassa Jumalan välittömässä läheisyydessä, vaikutti myös siihen, että hänellä oli mahdollisuus puhua suoraan Hänelle syntisten ihmisten puolesta.²⁰⁹ Koska Maria auttoi kiirastulessa palavia, oli luonteva ajatella, että hän auttaisi palovammoissakin.

[...]
Neityt Maaria emoinen,
[rakas äiti armollinen,]
käys tänne käpein kengin,
sukin mustin muihuttelek
helmoin hjenoin hemmyttele !!
 [...]²¹⁰

Myös tässä runon konteksti auttaa ymmärtämään miksi Maria pyydetään tulevan paikalle kevein kengin, mustin sukin²¹¹. Kyseessä on synnytyksessä käytetty päästö-runo, jonka kättilönä toimiva henkilö luki synnytyksessä.

²⁰⁶ Biederman 2004, 78.

²⁰⁷ Tulensynty -myytistä tarkemmin ks. esim. Haavio 1967, 367–381.

²⁰⁸ Ks. esim. Klemettinen 1997, 69.

²⁰⁹ Ks. esim. Edgren 2002, 75. Seikkaan liittyy oleellisena osana jälleen se, että uskottiin, että äideillä oli mahdollisuus vaikuttaa jälkeläistensä tuntoihin; äidin valta oli kokonaisvaltainen, sitä ei voinut kieltää.

²¹⁰ SKVR XV 365; runo kerätty ennen vuotta 1786. Katkelma runosta.

²¹¹ Musta värinä varsinkin Neitsyt Mariasta puhuttaessa on varsin kaksijakoinen. Mustalla viitataan yleisesti murheeseen ja katoavaisuuteen. Samalla musta kuvaa myös tuhoa ja Jumalan tuomiota. Kansanomaisessa symboliikassa musta on yön ja pimeyden symboli. Lempiäinen 2002, 388-389; ks.

Lapsen päästäjän asema varhaismodernissa kyläyhteisössä on vähintäänkin kahtalainen. Yhtäältä synnyttäminen oli tavattoman tärkeä ja tavallinen asia maalaisyhteisössä, jossa lapsia syntyi paljon. Toisaalta synnyttämisessä oli kyse pyhästä ja siksi varottavasta asiasta. Tämä kaikki vaikutti päästäjän asemaan varsinkin lapsi- ja lapsivuodekuolleisuuden ollessa yleistä. Lapsen päästäjällä oli arvostettu asema yhteisössä, hänen tuli olla itse synnyttänyt vaimo ja kunniallinen yhteisön jäsen. Samaan aikaan synnytystilanteen yksityisyys, joka myös runoista paistaa, asetti kättilön aseman vaakalaudalle. Vallalla oli ajatus, että ne teot, jotka eivät kestä muiden katsetta, olivat vääriä.²¹² Synnytyksen yksityisyydestä johtuen ei ollut varmuutta, mitä päästäjä ja muut avustajat synnytyksessä tekivät. Pelkona oli se, että päästäjät käyttivät taikakeinoja, jotka johtivat lapsen tai äidin kuolemaan. Näin ollen apuvaimot saatiin nähdä eräänlaisena noitahahmona, varsinkin, jos synnytys epäonnistui ja lapsi kuoli²¹³.

Virallisesti kättilöitä alettiin kouluttaa Ruotsin valtakunnassa 1600-luvun lopulla. Opintielle pääsi vain luku- ja kirjoitustaitoiset naiset. Näin ollen suuri osa koulutukseen valittavista kuului ylempiin säätyihin ja valmiit kättilöt asettuivat yleensä kaupunkeihin harjoittamaan tointa. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut sitä, että rahvaan maalaisnaiset joutuivat synnyttämään ilman avustusta. Maalla ja osin taajamissakin lasten päästäjänä toimivat harjaantuneet, itse synnyttäneet naiset. Koulutettujen ja kouluttamattomien kättilöiden välillä oli pitkään, jopa 1900-luvulle saakka, epäluuloja ja varsinkin rahvas piti kättilökoulutuksen saaneita säätyläisnaisia huonompina päästäjinä kuin kouluttamattomia ja perinteeseen nojaavia apuvaimoja. Epäluulot ja koulutettujen kättilöiden vähyys konkretisoituivat myös käytännössä: vielä 1800-luvun lopulla yhdeksän kymmenestä kansannaisesta synnytti rahvaanomaisen kättilön avustamana.²¹⁴

[...]
*Tule saunahan saloa
 ilman uxen ulvomata,*

myös Lamberg 2009, 79. Uskoakseni musta viittaa esimerkkirunossa juuri yöhön ja siihen, että Maria saapuisi auttamaan synnytyksessä kenenkään huomaamatta.

²¹² Helsti 2000, 71–72; Eilola 2003, 70, 230; Vilkuna K.H.J. 2009, 214. Kättilöistä Ks. myös Viljakainen 2005,3.

²¹³ Eilola 2003, 123, 230. Keskeisen osan noituusjutuissa muodostuu naisten ryhmästä, jonka paikka oli perinteisesti kodin yksityisessä piirissä; ks. Eilola 2003, 191–192. Yksityistä uskonnonharjoittamista silmälläpitäen tämä on mielenkiintoinen havainto. Vaikuttaa siltä, että esivallan oli vaikea, jos kohta mahdoton, valvoa tätä yksityistä tilaa. Noituussyytösten avulla se pyrki ulottamaan valtakunnan kerätyä miehiltä, ks. Viljakainen 2005, 7–8. Hänen tutkimuksensa koskettaa suurella määrällä Itä-Suomea; Länsi-Suomessa tilanne vaikuttaa olevan toinen.

²¹⁴ Helsti 2000, 87; Vainio-Korhonen 2012, 10, 44–45, 112.

*saranan narajamata !!
hätäisten huuantaan !!
[...]²¹⁵*

Marian toivotaan saapuvan saunaan avuksi salaa, kenenkään huomaamatta. Tähän viittaavat myös keveät kengät ja mustat sukat. Runojen pohjalta synnytyksen pyhyys ja yksityisyys, mutta myös tabuluonne korostuvat. Huomattavaa on myös, että koko raskaus saatettiin koettaa peittää miespuolisilta kanssaeläjiltä. Pisimmille vietynä synnytyksen salaisuus vietiin tapauksissa, joissa äiti synnytti itse kenenkään auttamatta. Varhaismodernina aikana tämä oli tavallista ennen muuta niin sanottujen huonojen äitien, siis paheksuttavalla tavalla raskaaksi tulleiden keskuudessa, jos kohta yksin synnyttäminen voitiin nähdä myös sankarillisena.²¹⁶ Esikuvana yksinsynnyttäneille sankariäideille toimi Neitsyt Maria, joka oli itsekin synnyttänyt ilman avustusta.

Se, miksi Maria pyydettiin avuksi synnytyksissä, selittyy pitkälti Marian oman äitiyden kautta; olihan hän itse synnyttänyt Jeesus-lapsen ilman mitään apua. Maria, synnyttäneenä naisena, nähtiin täydellisenä ja osaavana kättilönä, jota voitiin pyytää tilanteessa kuin tilanteessa apuun.²¹⁷ Kun Marian kuvattiin synnyttäneen myös yksin, korostuu hänen esikuvallisuutensa kaikkien synnyttävien naisten keskuudessa: hän auttaa synnyttäjiä sosiaaliseen asemaan katsomatta. Oman selityksensä sille, miksi Mariaan vedottiin synnytystilanteissa, tarjoaa katolinen käsitys, jonka mukaan Maria synnytti vailla kipua ja säilytti neitsyytensä synnyttämisestä huolimatta ja näin hän oli täydellisen synnitön²¹⁸. Synnyttämiseen liittyvien runojen pohjalta voidaan sanoa, että käsitykset eli naisten keskuudessa myös reformaation jälkeisenä aikana.

Marian roolin kannalta keskeinen on myös se seikka, että häntä pyydetään tulemaan paikalle hyvällä tuoksulla. Monesti keskiajalla hyvien ja kauniiden ihmisten ajateltiin myös tuoksuvan hyvälle. Ajateltiin esimerkiksi, että pyhien ihmisten pyhät jäänteet olivat tuoksultaan ja ulkonäöltään miellyttäviä.²¹⁹ Siksi on luonnollista, että Marian

²¹⁵ SKVR XV 365; runo kerätty ennen vuotta 1786.

²¹⁶ Helsti 2000, 73, 129–130; Viljakainen 2005, 3; Vuola 2010, 90; Vainio-Korhonen 2012, 60, 129

²¹⁷ Timonen 1990, 114, 126; Viljakainen 2005, 6, 8.

²¹⁸ Ks. esim. Lempiäinen 2002, 138. Mielenkiintoinen seikka Marian synnittömyydestä puhuttaessa on se, että kynttilänpäivää juhlittiin helmikuun alussa Marian kirkottamisen, eli synnyttämisen puhdistumisen vuoksi (ks. luku 3.3), vaikka samaan aikaan häntä pidettiin synnittömänä. Ristiriita selittyy osaltaan kirkon ja rahvaan ristiriitaisista käsityksistä synnytyksen epäpuhtaudesta: kirkko piti naisia epäpuhtaampana kuin rahvas. Ks. Vilkuna A 1956, 183. Reformaation jälkeen kynttilänpäivää juhlittiin Jeesuksen kirkkoon ottamisen kunniaksi. Maria selitettiin kirkottautuneen siksi, että olisi hyvänä esimerkkinä muille kristityille; ks. Sorolainen 1988, 1196, 1120, 1194.

²¹⁹ Lamberg 2009, 117–120.

odotettiin saapuvan paikalle tuoksuen hyvältä. Samalla toivotaan, että Maria liehittelisi tuoksuvia helmojaan saaden miellyttävän hajun leviämään laajemmalle.

Kärmeen sanat.

*Seiso sinä sirottuna sillä rih-
malla, kun neitsy Maaria pitkä
perjantaiyötä vasten kehräs';
sinun hampaas' pittää myös
olemaan sirottuna sillä rihmalla,
kun hän kehräs' samalla yöllä!*²²⁰

Runoissa Marian hahmoon liitetään kehrääminen tai kudonta. Tämä ei ole yllättävää, sillä kehrääminen viittasi keskiajalla varsinkin Marian yhteydessä hänen täydelliseen naiseuteensa. Tämän lisäksi kehräämisessä käytetty värttinä oli keskiajalla tunnettu Mariaan viittaava symboli.²²¹ Vaikuttaa siltä, että kodin piirissä yleensä naisten keskuudessa tapahtuva kehrääminen liittyy Mariaan juuri hänen naiseutensa kautta. Maria nähdään täydellisenä naisena ja emäntänä, joka hoitaa samanlaisia kodin piirin tehtäviä kuin muutkin naiset.

Aikojen saatossa kehräämisestä tuli paheellista toimintaa, johon liitettiin noituus ja epänormaali seksuaalisuus; esimerkiksi noitien ajateltiin lentävän rukeilla tai lampailla mystiseen paikkaan, jossa harjoitettiin haureutta.²²² Kysymys vaikuttaa olevan siitä, että esivalta ei päässyt muuten valvomaan kodin piirin toimintaan, joten sen oli kriminalisoitava joitain sen piirteitä. Näin ollen kehruusta ja muusta yksityisestä toiminnasta (joita ainoastaan naiset tekivät), tehtiin paheellista, ja näin koetettiin saada se loppumaan. Kyseessä on mitä ilmeisimmin symbolinen vallankäyttö, jossa aikaisemmin hyveellisenä pidetty ja Neitsyt Mariaan liittyvä toiminta pyrittiin määrittelemään synniksi.

Niukaus-langan sanat.

*Jesus kirkkoon meni
Kivist' tietä myören.
Hiveli hevosen jalka
Kivises' kirkkoties'.
Maaria rattaalt' maal'
Hivelystä kattomaan.
Täst' on suonet soikahtaneet,*

²²⁰ SKVR VIII 100; runo kerätty 1892.

²²¹ Ks. esim. Biederman 2004, 423; Kehraaminen liitetään yleisesti monissa kulttuureissa naisjumaluuksien tehtäväksi. Keskiaikaisen tarinan mukaan Maria ansaitsi perheellensä elatuksena kehrääjänä ja ompelijana, kun he olivat Egyptissä maanpaossa. Ks. Haavio1935, 190.

²²² Eilola 2003, 124–125.

*Jäsenet järkähtäneet,
Lihan liitti,
Suonet yhteen sovitti,
Silitti sinisel' langal',
Puetti punasel' langal',
Herran Jesuksen nimeen.*²²³

Parantavien lankojen värin maininta herättää mielenkiintoa, sillä väreistä sininen viittaa yleisesti, ja varsinkin keskiajalla juuri Neitsyt Mariaan. Punainen taas ajateltiin heijastelevan helvetin lieskoja. Samaan aikaan Mariasta puhuttaessa se saattoi merkitä myös hänen loputonta rakkauttaan.²²⁴ Lisäksi on mahdollista, että punaisella ja sinisellä langoilla tarkoitettiin punaista verta ja sinisiä verisuonia. Tällöin runossa viitataan siihen, että Maria parantaa nyrjähdyksen sitomalla langat yhteen. Toisin sanoen hän pakottaa veren takaisin suoniin. Tällöin syntyy mielikuva humoraalipatologiasta, jonka mukaan erilaisten nesteiden tasapaino vaikutti yksilön terveyteen. Näin se, että Maria pakottaa nesteet takaisin paikoilleen, palauttaa tasapainon ja parantaa loukkaantumisen.

Käärmeenpidätyssanoja:
*Hörna tuli ja hörna puri,
ja Māria sano: Kuka näki?
ja Jeesus sano: se om paraū.*²²⁵

Käärmeenpidätyssanoissa nousee esiin käsitys Marian mahtavuudesta monen eri asian edessä. Kristillisessä perinteessä käärme viittaa Saatanaan, joka käärmeen muodossa houkutteli Aatamin ja Eevan synnin tielle. Keskiajalla uskottiin Marian olevan niin mahtava, että hän pystyy itse päihittämään paholaisen. Tämän lisäksi Maria on esitetty Eevan vastinpariksi teologisessa ajattelussa; Eeva toi maailmaan synnin, jonka Maria poisti.²²⁶ Molemmat uskomukset näkyvät myös varsinaissuomalaisissa runoissa, joissa Marian ajatellaan voivan suojella käärmeiltä tai parantaa niiden puremia.

Neitsyt Mariaan viitataan myös luontoaiheissa runoissa. Näistä yleisimpiä ovat kukka ja marja-aiheet. Marja-sanasta puhuttaessa ei voi olla välttymättä huomaamasta sanan ja Maria-nimen samankaltaisuutta. Erisnimi Marja onkin johdannainen Mariasta²²⁷. Marian ja marjan yhteyttä tukee se, että suomenkielessä on huomattavan useita eläinten ja kasvien nimiä, jotka ovat Maria-alkuisia tai siihen päättyviä yhdyssanoja. Usean

²²³ SKVR VIII 335; runo kerätty 1892.

²²⁴ Pastoureau 2001, 41, 50–55; Lempiäinen 2002, 380–381, 387; Biederman 2004, 284, 340.

²²⁵ SKVR VIII 4498; runo kerätty 1913.

²²⁶ Edgren 2002, 73, 78.

²²⁷ Vilkuna K. 2005, 118–119.

nimityksen pohjalta voidaan löytää Mariaan liittyvä legenda. Esimerkiksi kampelaa on kutsuttu tietyillä murrealueilla Maariankalaksi. Nimityksen taustalta löytyy legenda, jonka mukaan Maria odottaessaan Jeesus-lasta pyydysti kalan, söi siitä yhden puolen ja päästi toisen puolen takaisin veteen, jossa kala jatkoi eloaan puolikkaana. Luontoaiheiden lisäksi Maria tunnetaan suomen murteissa monissa erilaisissa huudahduksissa tai sanonnoissa. Tällaisia ovat esimerkiksi huudahdukset: *maa* ja *mar*, jotka viittanevat katolisiin rukouksiin tai huudahduksiin, joissa käännyttiin Marian puoleen.²²⁸

Yksittäisistä marjoista varsinaissuomalainen kansanrunous tuntee kenties parhaiten mansikan ja omenan, jotka voidaan katsoa viittaavan Neitsyt Mariaan. Mansikka-viittaukset varsinaissuomalaisessa kansanrunoudessa liittyvät yhtäältä paimenrunoihin, kuten seuraavassa:

*Ajakka karja tänne pual
Tääl on heinä heikkomalles
Ruaho ruakkomalles
Mustikkaise mustimalles
Mansikkaise makkimalles
Vihra lehre vihjase.*²²⁹

Toisaalta runoihin, joilla on esimerkiksi tuuditettu lasta:

*Nuku nuku lintusein (tois. kukkasein)
pane maata mansikkani
pyhän pellon pientarelle
lintu tuo sull liinapaira
vesilintu verkavaatteet
koskilintu korvatyynyn
mustikka tuo mustat sukat
mansikka tuo matalat kengät
katava hameen punaisen
ja katava hameen punaisen.*²³⁰

Mansikalla tunnutaan viittaavan runoissa makeuteen ja hyvyyteen. Tätä kautta se voidaan liittää esimerkiksi Marian makeaan maitoon tai vastaavasti mehiläisen meteen tai hunajaan. Mariaan mansikka (kuten myös useat muut marjat) viittaavat myös punaisen värinsä puolesta, joka kuten edellä on todettu, kuvastaa muun muassa Marian rakkautta. Kaiken kaikkiaan vaikuttaa siltä, että mansikka on katsottu olevan, ehkäpä

²²⁸ Ruoppila 1955, 266–270.

²²⁹ SKVR VIII: 1402; runo kerätty 1914.

²³⁰ SKVR VIII: 1753; runo kerätty 1912.

makunsa ja värinsä vuoksi, niin sanottu hyvä marja, joka tästä syystä vertautuu Mariaan ja hänen pohjattomaan hyvyyteensä.

Suomalaisessa perinteessä Mariaan viittaavat kasvit ovat yleensä tuoksultaan hyviä. Mansikan ohella tunnetaan muun muassa niin sanottu Marian makuuheinä, joka on toiminut kansanomaisena nimenä muun muassa keltamataralle, kangasajuruoholle, tuoksusimakkeelle tai maarianheinälle, jotka kaikki ovat tuoksultaan miellyttäviä. Syy siihen, miksi hyväntuoksuiset kasvit on liitetty Mariaan, liittyy uskomukseen, jonka mukaan vastasyntyttynyt Maria katsottiin kapaloineen Jeesus-lapsen seimeen, johon oli ensin koonnut hyväntuoksuisia kasveja.²³¹

Marjoista mustikan miellelyhtymät ovat negatiiviset. Tämä nousee esiin esimerkiksi edellä esitetyssä runossa, jossa mustikka tuo mustat sukat. Mustikan huonoutta kuvataan runoudessa myös seuraavasti:

Kehtolaulu.

*"Mnä meni muina Mustikkala,
musti villoi vahettama,
siel mnä kaik kamala näi:
Puu siel oli punase
ja katava juure kellase.
Pirttiä sielä salvetti,
ovisein ol orava luist,
siusein sirkaluist,
takasein ol tammipuist.
Sia siel sotkusi
lehmä leevosi
ja mnuu he kaik haukusi.
Härk löi hännälläs,
sika sirksorkillas,
kuko kultkannuksillas
ja kana vaskvarppaillas."*²³²

Runossa kuvataan monin tavoin Mustikkala nimistä paikkaa, jossa asiat eivät ole tolallaan. Vaikuttaa siltä, että paikassa kaikki tuntuu olevan väärin päin. Outoutteen tai pahuuteen viitataan myös siten, että runossa mennään Mustikkalaan mustien villojen vuoksi. Musta väri liittyy myös itse mustikkaan, joka väristään johtuen on paha tai vähintään epäilyttävä marja. Dualistista hyvä mansikka, paha mustikka jakoa toistaa

²³¹ Ruoppila 1955, 270–272, 274–275.

²³² SKVR VIII: 1716; runo kerätty 1926.

myös nykypäivänä tuttu sanonta: ”Oma maa mansikka, muu maa mustikka” – kahtiajako on siis säilynyt näihin päiviin saakka.

Myös omena on aiheena käytetty erityisesti lapsille suunnatuissa runoissa tai lauluissa. Näin esimerkiksi seuraavassa kehtolaulussa, jonka toisintoja varsinais-suomesta on kerätty runsaasti:

*Tuuti lasta Tuonelaan
tuonelas on tupa uus
ovi siel on omenapuust
käresija kärpäluust
permanto on pennilanteist
penkit markan kappaleist.
Tuutilasta tuonelaan
tuonelas on uusi tupa
kamari kauniisti valmistettu
silkillä seinät silattu
ja kalkilla valkastu katto
ovi siel on omenapuust
käresija kärpäluust
siel on lapsen hyvä levättä
ilman kyljen kääntämätä.
Tuutilasta tuonelaan
tuonelan tuppa kattoma
tuonelas on uusi tupa
rautaseinä turvekatto
pieni hietapermanto
katta tammen lautasista.
Tuuti lasta tuonelan
tuonelan taaton helman
tuonelan taatol pehmeä syli
siel lapsen nukkua kelpaa.
Tuuti lasta Tuonelan
tuonen turppes lukkari lamppas.²³³*

Kuten mansikankin kohdalla omena on valikoitunut hyväksi hedelmäksi värinsä ja makunsa vuoksi. Näistä syistä sillä viitataan myös Mariaan. Suomalaisessa runoudessa omenalla viitataan myös Jeesukseen, varsinkin yhteyksissä, joissa puheena on Marian synnitön sikiäminen.

Keskiaikaisessa suomalaisessa kirkkotaiteessa omena esiintyy Mariaa ja Jeesusta (ja joissain teoksissa myös Marian äiti Annaa) kuvaavissa veistoksissa. Näissä omena vertautuu hyvän ja pahan tiedon puun omena, jonka syömisen myötä ihmiskunnan

²³³ SKVR VIII: 2102; runo kerätty 1912.

päälle lankesi perisynti. Jeesus ja Maria puolestaan vertautuvat Aatamiin ja Eevaan, kuitenkin siten, että synti häviää Jeesuksen kuoleman myötä. Osassa veistoksista Maria pitelee omenaa rintansa kohdalla, jolloin omenan ja Marian rinnan sekä varsinkin rintamaidon yhteys nousee selvästi esiin. Näiden ohella varsinkin granaattiomena vertautui Marian neitsyyteen tai ylipäätään koko katoliseen kirkkoon.²³⁴ Saattaa olla niin, että rahvas keskiajalla katseli kirkkotaidetta ja veistoksia, joissa Maria oli kuvattu omena kädessään ja tätä kautta omaksui omaan uskonnolliseen ajatteluunsa omenan ja Marian yhteyden.

Lapsille suunnatut runot tai laulut ovat mielenkiintoista lähdemateriaalia aikalaisten ajatusmaailmaa tutkittaessa. Näin siksi, että usein tällaiset runot kantavat mukanaan vanhaa perinnettä, jonka todenperäisyydestä on kenties jo luovuttu. On perusteltua olettaa, että niiden asema on muinoin ollut suuri – niissä on kerrattu tärkeitä asioita. Aikojen saatossa asema muuttui. Uudessa tilanteessa runot ja laulut kelpasivat vain lapsien pelotteluun tai opastukseen.

4.3 Neitsyt Marian symboli ja sen ajallinen muutos

Kuten katolisessa Keski-Euroopassa, myös reformaation jälkeisessä Suomessa Neitsyt Maria oli ”yleispyhimys”. Marian uskottiin auttavan lukuisissa erilaisissa tilanteissa, lukuisin erilaisin keinoin. Tätä selittää osaltaan se, että Marialla ei ollut olemassa reliikkejä, joiden luokse olisi voinut tehdä pyhiinvaellusmatkoja. Maria oli aina ja kaikkialla läsnä oleva, hänen puoleensa saattoi kääntyä kaikissa asioissa. Erityisesti hän toimi naisten auttajana kaikissa elämänvarrelle osuvissa vaarallisissa ja vaikeissa tilanteissa, varsinkin jos ne liittyivät terveyteen ja parantamiseen.²³⁵

Varsinaissuomalaisissa runoissa Maria on ennen kaikkea nainen. Hänet on kuvattu pukeutuneena naisten käyttämiin asuihin, hän tekee runoissa naisten töitä. Hän on muun muassa mukana synnytyksissä, kehrää lankaa, jolla voi myöhemmin sitoa haavoja umpeen. Naisena hän on esillä tiloissa, jotka kuuluivat yksityiseen piiriin. Näin ollen hänen hahmonsa kautta päästään käsiksi yksityiseen uskonharjoittamiseen.

Naiseuden lisäksi Maria on äiti. Hän on synnyttänyt neitseellisesti, ja siksi synnistä puhdas. Jumalan synnyttäjänä hän konkretisoituu kaikkien ihmisten äidiksi. Äidin osan

²³⁴ Räsänen E 2009, 122–123; Vuola 2010, 172.

²³⁵ Haavio 1935, 189–191; Timonen 1990, 113–114; Edgren 2002, 76–79; Vuola 2010, 168, 170.

myötä, hän pystyy vaikuttamaan kaikkiin asioihin niin maan päällä kuin tuonpuoleisessa, ja auttaa ikään, sukupuoleen tai säätyyn katsomatta²³⁶.

Kuten kuvasta 3 näkyy, reformaatio ei itsessään poistanut Marian symbolia, vaikka kitkemisyrityksiä oli. Esimerkiksi Agricolan *Rucoufkiassa* 1540-luvulta ja Sorolaisen postillassa 1620-luvulta löytyy selkeitä yrityksiä määritellä Marian rooli uudelleen. Teoksissa Maria nähdään ennen muuta Jeesuksen äitinä (luterilaisena symbolina kohtu vaikuttaa tärkeältä) ja tottelevaisena sekä kuuliaisena ihmisenä esimerkkinä muille kristityille. Agricola selvittää, että Mariaa tuli rakastaa ihmisenä, joka vain ja ainoastaan Jumalan armosta valikoitui Jeesuksen äidiksi. Kunnia tuli antaa Jumalalle, ei Marialle. Postilla käyttää paikoin samanlaista argumentointia, mutta sisältää myös selvästi negatiivisia käsityksiä Mariasta; Jeesus esimerkiksi toruu äitiään. Kaiken kaikkiaan reformaation jälkeen luterilaisessa kirjallisuudessa korostettiin sitä, että Marian kunnioituksen tuli tapahtua hänen oman uskonsa ja tekojensa vuoksi ja erityisesti siksi, että hän oli synnyttänyt Jeesuksen. Erityisen kiellettyä ja syntistä oli pitää Mariaa pyhänä hahmona, kuten katolisessa uskontulkinnassa tehtiin.²³⁷

Maria Jumalallinen, Jumalan äiti, aina neitsyt, täydellinen äiti, taivaan kuningatar, synnittömästi siinnyt, suoraan taivaaseen päässyt ja siellä istuu Jeesuksen oikealla puolella.	Yhteydet katoliseen kirkkoon katkeavat. Luterilainen opetus alkaa. Luterilaiset käsitykset: Maria esillä Jeesuksen yhteydessä. Maria Jeesuksen synnyttäjä, ihminen, jonka kohdussa Jumalasta tuli ihminen. Maria esikuvana kristityille. Marian kuva kansanomaistuu.	Neitsyt Maria emonen. Muun muassa haavan ja palovamman parannus, synnytys ym. runoja.	Maria kehräämässä. Haavanparannus. Kivun poistaminen. Marian vesi. Maria parantaa hevosen jalan.	Marialla vaikutetaan käärmien toimintaan. Maria parantaa hevosen jalan. Lastenloruja, joissa on Mariaan viittaavia hedelmäsymboleita.	
Keskiaika	Reformaation aika (1500-luku	1600-luku	1700-luku	1800-luku	1900-luku

Kuva 3: Marian symbolin ajalliset muutokset. Lähteet: Keskiaika: De Voragine 1995a, 144, 148; de Voragine 1995b, 79-80, 84-85; Edgren 2002, 73-74; Timonen 1990, 112; 1500-luku: Agricola 1931 837-843. 1600-luku: Sorolainen 1988, esim. 73, 148-148, 246-247; Sorolainen 1990, 829, 836; 1700-luku: ks. esim. SKVR XV: 59, 264; Ganander, 1984; 1800-luku: ks. esim. SKVR VIII: 100, 329, 335, ; 1900-luku: SKVR VIII: 308, 4498.

²³⁶ Ks. Edgren 2002, 74–75, 78.

²³⁷ Agricola 1931, 837-843; Sorolainen 1988, esim. 73, 145–150, 201, 207, 314–315, 329, 604, 609, 1194, 1243–1244; Sorolainen 1990, esim. 824, 829, 836.

Reformaatiota seuraavina vuosisatoina Marian hahmo sisälsi keskiaikaisia merkityksiä; reformaattoreiden kitkemisyritykset eivät tehonneet. Kuitenkin verrattaessa reformaation jälkeisiä merkityksiä keskiaikaisiin merkityksiin on havaittavissa myös muutoksia, varsinkin 1800-luvun loppupuolelle ja 1900-luvulle tultaessa. Vaikuttaa siltä, että aikajänteen lopulla Maria muuttuu yhä kaukaisemmaksi hahmoksi ja hän erikoistuu aiempaa tarkemmin vain tiettyjen aiheiden ympärille. Kaukaisuus näkyy ennen muuta marja- ja kukka-aiheisissa runoissa. Niissä Maria esiintyy satuhahmon kaltaisena hahmona, josta kertovia runoja käytettiin muun muassa lasten tuudittamisessa ja varoittavissa kertomuksissa. Marian nimi runoissa vähenee tai vaihtuu häntä symboloiviksi marjoiksi tai hedelmiksi. Alkuperäiset kunnioittavat merkitykset ja nimitykset alenivat pikkuhiljaa jokapäiväisiksi tai negatiivisiksi merkityksiksi.²³⁸

Marian hahmo jatkoi eloaan arvonalennuksesta huolimatta. Pyhimyksenä hänellä oli siis jotain tarjottavaa myös varhaismodernin ajan ihmisille ja uskonelämälle. Luultavasti kyse oli Marian armosta ja parantavasta voimasta. Hänen avullaan voitiin vaikuttaa Jumalaan ja tätä kautta omaan ja läheisten hyvinvointiin. Kaikkivoipana ja auttavana hänen puoleensa voitiin kääntyä tilanteessa kuin tilanteessa, apu oli aina taattu. Hahmona hän oli aikalaisille luultavasti lähestyttävämpi, kuin Jumala.

Naiseus ja äitiys saattavat osaltaan selvittää Marian hahmon selviämistä reformaation ajan yli. Marian hahmo oli esillä yleensä yksityisissä tiloissa, joissa naiset usein olivat läsnä ilman miehiä ja esivallan katseita. Yksityisistä tiloista ja ajoista ennen muuta synnytys oli poikkeava lisäksi siinä mielessä, että siinä oli kysymys elämästä ja kuolemasta. Toisinaan synnytykset olivat vaikeita ja apua oli pyydettyä yliluonnollisilta voimilta. Katolisella uskolla oli tarjota Neitsyt Maria, joka itse oli kokenut saman kuin synnyttävä nainen. Luterilainen usko luotti Jeesukseen ja Jumalaan, joista varsinkin Jumala kuvattiin rankaisevaksi. Tässä viitekehyksessä ei ole yllättävää, että Mariaan tukeuduttiin myös reformaation jälkeen – luterilaisilla ei ollut tarjota uskonsisältöä, joka olisi korvannut Marian ja tuonut paremman avun kuin hän.

Marian hahmon säilymisen myötä vaikuttaa selvältä, että esivallalla ei ollut tehokkaita välineitä puuttua yksityiseen uskonharjoittamiseen. Opetus, jossa Maria selitettiin tavalliseksi ihmiseksi ei saanut rahvaan mieliä kääntymään. Toinen keino – yksityisessä tilassa harjoitettavan uskonnollisuuden kriminalisointi ja mustamaalaus – ei sekään

²³⁸ Samaa on esittänyt myös Ruoppila 1955, 278.

sinänsä vaikuttanut toimintaan, sillä käräjille ajaututtiin vain mikäli joku ihmisistä, joka tilassa oli ollut läsnä, koki tapahtumat laittomaksi ja nosti syytteen²³⁹. Esivallalla ei ollut konkreettista pääsyä yksityiseen tilaan ja se ei voinut nostaa syytettä summittaisesti. Se, että läpikäydystä oikeuspöytäkirjamateriaalista löytyy vain yksi Marian palvomista koskeva syyte²⁴⁰, osoittaa sen, että rahvas ei pitänyt Marian puoleen kääntymistä syntinä ja laittomuutena.

²³⁹ Ks. Vilkuna K.H.J. 1995, 217–218, 224–225.

²⁴⁰ KA KO Ulvila 1634 mm 3:275 (Tuokko). Ks. myös luku 2.2.

5 Piispa Henrik ja Lalli

5.1 Legendan ja surmanvirren tausta

Piispa Henrik tunnetaan Suomessa kahden eri lähdeyyppin kautta. Ensimmäinen näistä on virallinen 1200-luvulla syntynyt liturginen legenda Henrikistä, joka sisältää sekä pyhimyselämäkerran (vita) että ihmeiden kokoelman (miracula)²⁴¹. Toinen on kansanruno (ja sen toisinnot), joka tunnetaan nimellä Henrikin surmanvirsi.²⁴² Tarinan runko voidaan katsoa olevan molemmissa lähteissä samankaltainen, tosin surmavirsi kertoo legendaan yksityiskohtaisemmin muun muassa Henrikin kuolemasta. Vaikka koko ristiretken historiallinen paikkansapitävyys sekä retken luonne on tutkimuksessa asetettu kyseenalaiseksi, Piispa Henrikin paikka Suomen keskiaikaisen kirkon piirissä on ensisijaisen tärkeä. Tätä osoittaa muun muassa hänen kanonisointinsa Suomen suojelupyhimykseksi. Henrikin paikka myös kansanrunouden kentällä on tärkeä, onhan tarina Suomen vanhin muistiinpantu kertomus.²⁴³

Keskiaikaisen katolisen kirkon kannalta liturginen legendan on tärkeämpi lähteistä. Legendassa Henrik liitetään osaksi Ruotsin kuningas Eerikin tekemää ensimmäistä ristiretkeä, jonka tarkoitus oli kristillistä Suomi. Retki tehtiin Lounais-Suomeen luultavasti 1100-luvun kuluessa. Matkan aikana surmansa saanut Henrik haudattiin Nousiaisiin, josta tuli Suomen lähetyshiippakunnan keskus, jonka kautta Suomen kristillistäminen pyrittiin toteuttamaan. Hautapaikalla on merkityksellinen Henrikin pyhimyskultin muodostumiselle, olihan pyhimyksen jäänteet tärkeä palvonta- ja pyhiinvaelluspaikka. Elämäkertaosassa kerrotaan piispan elämänvaiheista syntymästä kuolemaan, keskiössä ovat suurtyöt Suomen kirkon rakentamisessa ja vahvistamisessa.²⁴⁴

Legendan ihmeiden kokoelmassa kerrotaan puolestaan Henrikin kuoleman jälkeisistä ihmeistä, joita tapahtui laajimman version mukaan yhteensä yksitoista. Näitä ovat muun muassa kertomus piispan murhaajan irtoavista hiuksista, kun tappaja koettaa ottaa päästään piispan hiippaa. Toisessa kerrotaan, miten piispan irtileikattu sormi löytyy

²⁴¹ Heikkilä 2005, 21, 79.

²⁴² Henrikin Legendan editio löytyy teoksesta Heikkilä 2005, 398–419. Piispa Henrikin surmanvirren vanhin painettu toisinto löytyy Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkistosta, ja siitä on tehty näköispainos.

²⁴³ Ks. esim. Edgren 1996, 38; Heikkilä 2005, 16.

²⁴⁴ Pirinen 1991, 43–44; Heininen & Heikkilä 2005, 15–17; Heikkilä 2005, 21, 72–73.

kesällä jäälautalta ajelehtimasta. Loput kuvaavat erilaisia parannus- ja rangaistushmeitä.²⁴⁵

Kansanrunotoisinnot puolestaan kertovat Henrikin matkasta Suomeen, hänen toimistaan maassa sekä kuolemasta, jonka piispa kohtasi. Vaikka legenda ja surmanvirsi eroavat syntyhistorialtaan toisistaan, vaikuttaa siltä, että legendalla ja suullisella kansanperinteellä on pitkälti sama historia: keskiajalla kirkoissa pidetyissä Pyhän Henrikin muistojuhlissa kerrattiin 1200-luvulla syntyneen legendan historiaa. Kirkoista tarina on siirtynyt osaksi tavallisen kansan uskonelämää ja -harjoitusta.²⁴⁶

Synnyn ohella myös lähteiden ”kuolema” eroaa toisistaan. Reformaatio vei mukanaan virallisen Henrikin kultin menneessään, ja samalla teki pyhimyslegendasta tarinan, joka kirkon piirissä oli aiemmin tärkeässä osassa, sittemmin merkityksetön. Sen sijaan surmanrunoon reformaatiolla oli pienet tai olemattomat vaikutukset.²⁴⁷ Runo jatkoi eloaan kollektiivisessa muistissa sukupolvelta toiselle kiertävänä tarinana menneestä, joka herätettiin henkiin aina, kun tarina kerrottiin uudelleen.

5.2 Henrikin epiteetit

Yleisesti Henrikistä kertovissa runoissa käytetään kolmea erilaista epiteettiä puhuttaessa hänestä. Lisäksi Henrikin nimen kirjoitusasut poikkeavat toisistaan: käytettyjä muotoja on esimerkiksi *Henrich*²⁴⁸, *Heinirichi*²⁴⁹ ja *St. Hinrik*²⁵⁰. Eri kirjoitusmuodoilla ei sinänsä ole työni kannalta merkitystä, sillä puhutussa kielessä Henrik luultavammin tunnettiin murteesta riippuen tietyllä kaikille tutulla nimellä.

Ensimmäinen ja yleisin epiteeteistä on luonnollinen *piispa*²⁵¹, mikä kuvaa Henrikin asemaa kirkon piirissä. Henrikin piispan asema oli aikalaisille tärkeä, sillä suomalaiset keskiaikaiset piispat ja katolinen kirkko mielsivät myöhemmät piispat ensimmäisen asemassa olleen henkilön maanpäälliseksi sijaiseksi. Myös reformoidulle kirkolle Henrik piispuus oli merkityksellinen: esimerkiksi Paavali Juusteenin 1570-luvulla kokoomaan Suomen piispainkronikkaan on ensimmäiseksi viranhaltijaksi ilmoitettu

²⁴⁵ Heikkilä 2005, 21–22.

²⁴⁶ Pirinen 1991, 43–44; Heikkilä 2005, 22–23, 34, 47

²⁴⁷ Haavio 1948, 12; Heikkilä 2005, 84–85.

²⁴⁸ SKVR VIII: 985. Runo vuodelta 1616.

²⁴⁹ SKVR VIII: 993 A. Runo 1700-luvulta.

²⁵⁰ Ganander 1984, *St. Hinrik*.

²⁵¹ SKVR VIII: 985. Runo vuodelta 1616.

Henrik²⁵². Käytännössä pyhimykseksi julistettuun Henrikiin vertautuminen tarkoitti sitä, että häntä seuraavien piispojen asema ja valta kasvoi vertautumisen myötä. Myöhemmät piispat osasivat käyttää Henrikin erityisasemaa hyväkseen. Esimerkiksi piispojen sineteissä oli kuva Henrikistä. Myös muissa kuvallisissa tuotteissa myöhemmät piispat samaistuvat Henrikiin esimerkiksi pukeutumisen kautta.²⁵³

Myöhemmin reformaation jälkeen varsinkin kirkon piirin ulkopuolella toiminut sivistyneistö epäili Henrikin piispuutta. Esimerkiksi Porthanin mukaan Henrikiä olisi syytä pitää enemmän apostolina kuin piispana, koska ristiretkellään Henrik halusi ennemmin saattaa Suomen Upsalan piispanistuimen alaisuuteen, kuin luoda Suomeen oma hiippakunta²⁵⁴. Maalliselle sivistyneistölle Henrikin piispuudella ei sinänsä ollut merkitystä, sillä se ei vaikuttanut heidän asemaansa millään tavoin. Kirkon piirissä toimiville Henrikin piispuus puolestaan oli tärkeää, sillä sen avulla omaa asemaa saattoi nostaa.

Toinen epiteeteistä on niin ikään luonnollinen *pyhä*²⁵⁵, joka kuvaa Henrikin pyhimyasemaa. Vaikka Henrikistä myöhemmin tulikin Suomen suojele- ja tätä kautta myös pääpyhimys, oli kultin alku 1100-1200-luvuilla vaatimaton. Se joutui kilpailemaan kannattajista ja varoista usean vanhemman ja vakiintuneemman pyhimyskultin kanssa. Varsinaista kanonisointiajankohtaa tutkimus ei ole pystynyt aukottomasti selvittämään. Saattaa olla niin, että virallista pyhimykseksi kanonisointia ei ole ensinkään tapahtunut, vaan pyhimyasema on syntynyt rahvaan ja papiston epävirallisen kunnioituksen kautta. Joka tapauksessa Henrikin juhlapäivät pyhimyskalenterissa olivat 20.1. ja 18.6.²⁵⁶ Päivät olivat koko kansan viettämiä yleisiä juhlapäiviä. Tämä osoittaa osaltaan Henrikin suuren merkityksen pyhimysten joukossa.²⁵⁷

1300-luvun alusta eteenpäin Henrikin kultti voimistui ja levisi laajemmin Varsinais-Suomen alueelle. Kultin aseman kasvuun vaikutti se, että osa Henrikin reliikeistä siirrettiin Nousiaisista Turkuun ja samalla Henrik valittiin tuomiokirkon suojeelijaksi,

²⁵² Juusteen 1988, 40; Ks. myös Messenius 2004, 50–53, 79. Huomattavaa on se, että Messeniuksen sanankäänteet piispa Henrikistä on moninaisemmat ja kunnioittavammat kuin Juusteenin.

²⁵³ Heikkilä 2005, 90, 97–98.

²⁵⁴ Porthan 1982, 221–222.

²⁵⁵ Ks. esim. SKVR VIII: 985. Runo vuodelta 1616.

²⁵⁶ Yllättävää kyllä, Henrikiä ei mainita käyttämässäni lähteissä vuoden kierrosta kertovissa runoissa. Ks. luku 3.3.

²⁵⁷ Heininen & Heikkilä 2005, 53–56, 77–78, 99, 101–102.

patronukseksi. Reliikkien kanssa samoihin aikoihin siirrettiin Suomen piispanistuin Turkuun. Samaan aikaan myös Henrikin juhlapäivät ilmestyivät suomalaisiin pyhimyskalentereihin. Patronuksen valinta ei ollut katolisen perinteen mukaan vähäpätöinen asia. Nimikko- ja suojelupyhimyksen odotettiin turvaavan kirkon ja seurakunnan sekä näiden jäsenten tulevaisuus. Vaikka Henrik valittiin tuomiokirkon suojelijaksi, muita hiippakunnan kirkkoja tai alttareita ei hänelle montaa omistettu.²⁵⁸

1300-luvun aikana kultti vahvistui yhä, suuruutensa se saavutti 1400-luvulla – tuolloin Henrik mainitaan Suomen suojeluspyhimyksenä Ruotsin valtakunnan suojeluspyhimysten joukossa. Muualla kuin Turun hiippakunnassa Henrikin tuntemus oli vähäistä: esimerkiksi Ruotsissa Henrik tunnettiin erityisesti kuningas Erikin aisaparina. Valtakunnan länsiosien joidenkin hiippakuntien liturgiassa Henrik alkoi esiintyä 1300-luvun puolivälin jälkeen. Yleensä näillä hiippakunnilla oli Henrikiä laajempia yhteyksiä Varsinais-Suomeen, esimerkiksi birgittalaisjärjestön kautta. Lisäksi Ruotsista tunnetaan kirkkoja, joissa oli Henrikin alttareita, ja kirkkoja, joiden patronus hän oli. Muualla Pohjois-Euroopassa tai pohjoisessa Keski-Euroopassa Henrik oli huonosti tunnettu.²⁵⁹

Kolmas epiteetti, jota Henrikiä kuvatessa runoissa käytetään, on *Hämehen Heiniricht*²⁶⁰. Epiteetti *Hämehen* vaikuttaisi viittaavan paikkaan, johon ristiretki tehtiin, eli Hämeeseen. On epävarmaa yhtäältä se milloin ristiretki tehtiin, toisaalta mihin se tehtiin. Epäselvää on myös se, oliko retki todella ristiretki, vai enemmän esimerkiksi ryöstöretki. Oli retki sitten käännytys tai ryöstötarkoituksessa tehty, aiempi tutkimus arvelee ensimmäisen retken suuntautuneen Varsinais-Suomeen. Toisaalta on myös esitetty tulkintoja siitä, että ristiretki olisi tapahtunut vasta 1200-luvulla ja sen kohde olisi ollut juuri Häme.²⁶¹ Kansanrunousaineiston avulla on vaikea kommentoida retken luonnetta, saati ajallista tai paikallista päämäärää, tosin se ei työni tavoite olekaan. Sen sijaan tavoite on määritellä merkityksiä, joita varhaismodernin ajan ihmiset Henrikin hahmoon liitti. Näin se, että aikalaiset tapasivat liittää piispan nimeen määreen *Hämehen*, merkitsi se heille jotain erityistä ja tiettyä²⁶².

²⁵⁸ Heikkilä 2005, 79–80, 85, 90, 93–94, 115.

²⁵⁹ Heikkilä 2005, 80–81, 113–115, 117–119.

²⁶⁰ SKVR VIII: 993 A. Runo 1700-luvulta.

²⁶¹ Heikkilä 2005, 64–73.

²⁶² Ks. Katajala 2002, 95.

5.3 Henrikin attribuuutit

Henrikin tärkeimmät attribuuutit ovat hänen reliikkinsä ja piispuuden merkit (hiippa ja sormus). Pyhänjäännökset olivat tärkeä osa keskiaikaista pyhimyskulttia. Yleisesti ajateltiin, että pyhimys oli itse läsnä jokaisessa pyhänjäännösosassaan. Näin oli mahdollista, että pyhimyksen jäännökset voitiin sirotella kirkkoihin eri puolille ristikuntaa. Myös Henrikin luista pidettiin huolta, niitä siirreltiin paikasta toiseen ja ne ositettiin eri kirkkoihin.²⁶³

Pyhien luiden merkitystä ja niiden tarinaa kuvaa myös kansanruno:

[...]
Cuuldele kivvein tacana,
Cuin mua tawoitetahan
Taicka myös tapettanehen,
Poime mun luuni lumesta
Ja pane härjän rekehen,
Härkä Suomehn wetäwi
Cufsa härkä uupunewi,
Siehen kirco tehtäköhn
Cappeli rakettacohn
Pappein Saarnoia fanoa
 [...]²⁶⁴

Luilla on tärkeä merkitys koko Henrikin legendan ja oikeastaan koko suomalaisen kristillisyyden kannalta. Henrik toivoo, että palvelija keräisi luut lumesta ja hautaisi ne paikkaan, johon tulisi rakentaa kirkko. Luista tulisi osa kirkon pyhänjäännöksiä.

Pyhänjäännösten siirto seuraa pitkälti katolista tapaa. Yleisesti uskontojen piirissä kirkkopaikan valinta on nähty vaikeana operaationa. Se on suoritettu esimerkiksi siten, että härkäpari laitettiin vetämään kirkonrakennusmateriaaleja, ja paikka mihin valjakko pysähtyi, katsottiin sopivaksi kirkonpaikaksi. Ajatuksena tässä on se, että maanalaiset eivät salli rakentaa kirkkoa minne hyvänsä vaan he itse osoittavat mihin se on sopiva rakentaa.²⁶⁵

Vaikka runossa ei kerrota mihin Henrikin jäänteet viedään, legendassa kerrotaan, että härät vetivät ne Nousiaisiin, jonne piispa haudattiin ja paikalle rakennettiin kirkko. Paikasta tuli suosittu pyhiinvaelluksen kohde; esimerkiksi Ganander mainitsee, että Henrikin haudallaan kävi paljon ihmisiä ja hänelle osoitettujen rukousten uskottiin

²⁶³ Heikkilä 2005, 94, 102–105

²⁶⁴ SKVR VIII: 993 A. Runo 1700-luvulta. Katkelma runosta.

²⁶⁵ Ks. esim. Haavio 1948, 106, 119–120.

parantavan sairauksia²⁶⁶. Tähän pyhään paikkaan, sen ympäristöön ja muun muassa Köyliön ja Nousiaisten väliseen tiehen, Sant Henrikin tiehen, liittyy monia kansanuskomuksia²⁶⁷. Myöhemmin luut (tosin luultavasti ei kaikki) ja piispanistuin siirrettiin Turkuun ja samalla paikasta tuli Suomen kirkollinen keskus.²⁶⁸

Materiaalin pohjalta vaikuttaa siltä, että rahvaan keskuudessa Henrikin ensimmäinen hautapaikka oli tärkeämpi, kuin Turku, johon pyhänjäännökset myöhemmin siirrettiin. Asiaan saattoi vaikuttaa se, että pyhänjäännökset siirrettiin isovihan aikaan 1700-luvulla Venäjälle ryöstösaaliina²⁶⁹. Siirron myötä Turku oletettavasti menetti pyhyytensä kansan silmissä. Kuitenkin merkittävää on se, että Henrikin jäännökset saivat olla rauhassa Turussa 1700-luvulle saakka. Vaikuttaa siltä, että reformaattorit pitivät niitä joltensakin arvossa.

Henrikin legendan miracula-osion ihmeissä pyhänjäännökset ovat tärkeässä osassa. Ainakin neljän ihmeen kerrotaan tapahtuneen, kun luvattiin tehdä pyhiinvaellus Henrikin haudalle. Kyseessä olevat ihmeet ovat niin sanottuja parannusihmeitä, joissa parannus yleensä tapahtuu, kun pyhimykselle on luvattu jotain.²⁷⁰

Henrikin pyhänjäännöksistä tärkein on poikkileikattu sormi ja siinä oleva sormus. Varsinaista paloittelutyötä runoissa ei kuvata, mutta sormus astuu kuvaan, kun sen ryöstänyt Lalli koettaa ottaa sormusta sormestaan:

[...]
Sormuxen weti formestans
formen fuonet liucachtelit.
 [...]²⁷¹

Piispan sormus on merkki omistajan asemasta varsinkin katolisessa kirkossa. Piispan sormusta käytettiin Ruotsin valtakunnassa yleisesti keskiajalla. Sen sijaan protestanttiseen uskoon siirtymisen myötä sormuksesta luovuttiin, jos kohta se pääsi uudelleen piispan merkiksi jo 1700-luvulla. Symbolisessa mielessä sormuksella voidaan tarkoittaa montaa eri asiaa. Esimerkiksi se on nähty pyöreän muotonsa vuoksi viittaavan loppumattomuuteen ja ikuisuuteen. Lisäksi sormus on annettu tietyn arvon tai aseman

²⁶⁶ Ganander 1984: *St. Hinrik*.

²⁶⁷ Tietä ja aluetta sekä niihin liittyviä uskomuksia käsitellään teoksessa Haavio 1948, 224–238. Huomattavaa on se, että tiehen liittyvät uskomukset elivät 1900-luvulle saakka.

²⁶⁸ Heikkilä 2005, 104–105; Heininen & Heikkilä 2005, 17.

²⁶⁹ Vilkuna K.H.J. 2005, 160.

²⁷⁰ Heikkilä 2005, 103, 152–154.

²⁷¹ SKVR VIII: 993 A. Runo 1700-luvulta. Katkelma runosta.

merkiksi, kuten piispansormuksen tapauksessa. Sormuksissa on tietyissä tapauksissa nähty olevan parantavia voimia.²⁷²

Aivan tavallinen sormus ei Lallin varastama koru ollut. Tätä kuvaa se, että yrittäessään ottaa sitä pois sormestaan, Lallin sormi irtoaa sormuksen mukana. Yhtäältä tapaus osoittaa ryöstömurhan tuomittavuuden: paha Lalli saa palkkansa groteskiksi muuttuvan ruumiin kautta. Toisaalta tapaus on tärkeä myös kirkollisten Henrikin reliikkien kannalta – sormus osoittautuu maagiseksi esineeksi, joilla voidaan tehdä pahaa, mutta myös hyvää. Esimerkiksi Christfrid Ganander kertoo *Mythologia Fennicassa*, että lopulta sormuksen löytänyt sokea mies sai sen avulla näkönsä takaisin²⁷³. Kuvaukset sormuksesta osoittaa, että aikalaisten mielissä monet kirkolliset esineet sisälsivät mystisiä voimia, joita ihan kuka tahansa ei voinut käyttää.

Legendan miracula-osiossa sormusta tärkeämmässä osassa on irtileikattu sormi, joka löytyy murhaa seuraavana keväänä jäälautalta, jonka päällä raakkui korppi. Kirkollista tärkeyttä osoittaa myös se, että vuoden 1488 *Missale Aboensen* kuvituksesta löytyy Henrikin irtileikattu sormi. Vuodesta 1618 lähtien sormi-sormus-pari on ollut Turun piispan ja hiippakunnan tunnus; symboli siis eli yli reformaatioajan. Kansanperinteen sormella oli parantava vaikutus: sokea sai näkönsä takaisin, kun oli hieronut silmiään sormella.²⁷⁴

Vaikka sormus ei ole Henrikin legendan ihmeistä kertovassa osiossa pääosassa, eikä sormi ole tärkeässä asemassa Henrikin surmavirressä, länsisuomalaisista runoista löytyy seuraava sanaleikki, jossa legendan sormi ja virren sormus sekoittuvat mielenkiintoisella tavalla:

*Mikä tuolla kaukkaa näkyy,
kylä
mikä sen kylän keskellä,
järvi,
mikä sen järven keskellä,
saari,
mikä sen saaren keskellä,
kivi
mikä sen kiven keskellä,
sormus,
mikä sen sormuksen k[esk]ellä,*

²⁷² Lempiäinen 2002, 135; Biederman 2004, 350.

²⁷³ Ganander 1984: *St. Hinrik*.

²⁷⁴ Heikkilä 2005, 149–151, 411.

*kolme neitoa,
mitä ne tekevät,
yksi kehrää kultalankaa,
toinen kutoo kultakankasta
ja kolmas neuloo kultavaatteita.²⁷⁵*

Sormuksen keskellä olevat kolme nimetöntä neitoa viittaavat johonkin yliluonnolliseen tai taivaalliseen. Luku kolme on keskeinen kristinuskossa muun muassa pyhässä kolminaisuudessa. Myös neitojen kultaisten esineiden tekeminen viittaa uskonnollismystisyyteen, olihan kulta arvokas metalli ja osin siksi Jumalan ja Kristuksen tunnusväri.²⁷⁶

Kun sormi-ihmettä ja sanaleikkiä vertaa toisiinsa, ei voi olla huomaamatta niiden samankaltaisuutta. Vaikuttaa siltä, että vaikka kansanrunous tuntee suoranaisesti vain sen, että Lalli ryöstää sormuksen ja menettää sormensa koettaessaan ottaa sitä pois sormestaan, elää sormus myös muussa kuin Henrikistä suoraan kertovissa runoissa. Saattaa olla niin, että Henrikin sormi ja sormus on läheisyytensä vuoksi mennyt sekaisin runonkäyttäjillä, jolloin niitä on voitu käyttää sekaisin, käyttäjien ymmärtäessä niiden samamerkityksellisyyden. Samaan aikaan sormus voidaan ajatella myös allegoriana sormelle, jolloin legendan sormi on haluttu korvata syystä tai toisesta kansanrunossa sormuksella. Niin tai näin sanaleikki osoittaa, että Henrikin sormus jatkoi eloaan kansan mielessä ja kielessä.

Kolmatta attribuuttia, hiippaa kuvataan runoissa seuraavasti:

*[...]
Cuusta Lalli lakin faanut,
Mies paha hyvän kypärän,
Pispan hijpan hirtähinen?
Sittä Lalli murhatöinen,
Lakin päästäns tawoitti
Hiuxet ne himachtelit
[...]²⁷⁷*

Päähinettä kutsutaan muissa runotoisinnoissa myös *lakiksi*, *kypäräksi*, *hytyräksi*²⁷⁸. Piispojen päähineeksi hiippa valikoitui 1000-luvulla ja sille on muiden kirkkovaatteiden ohella keksitty monenlaisia merkityksiä. Yhtäältä hiipan on nähty kuvailevan

²⁷⁵ SKVR VIII: 1048. Runo kerätty 1913.

²⁷⁶ Lempiäinen 2002, 389, 406

²⁷⁷ SKVR VIII: 993 A. Runo 1700-luvulta. Katkelma runosta.

²⁷⁸ Haavio 1948, 147.

Kristuksen orjantappurakruunua, jonka myötä piispa velvoitettiin kärsimään laumansa puolesta. Toisaalta kypärään viitaten hiippa on nähty piispan varusteena hengellisessä taistelussa. Kirkkotaiteessa hiippa tavattiin maalata marttyyri- ja pyhimyspiispoille tunnukseksi piispuudesta piispankaavun ja -sauvan lisäksi.²⁷⁹ Näin varsinkin kypärähiippa sopii hyvin myös Henrikin päähineeksi – olihan hän tullut maahan taistelemaan kristinuskon puolesta pakanuutta vastaan.

Kuten sormus, myös hiippa muuttaa Lallin ulkonäköä. Ryöstömurhaajan tavoittellessa hiippaa päästään, irtoavat hiukset samalla. Samaa tarinaa kertaa myös legendan miracula-osuuden ensimmäinen ihme. Kyse on keskiaikaisille pyhimysihmeille ominaisesta rangaistusihmeestä, jossa pyhimystä vastaan noussut saa kärsiä teostaan. Samalla kyse on hiipan merkityksen nostamisesta pyhäinjäännösten joukossa. Onkin mahdollista, että hiippa oli esillä jossain keskiaikaisessa kirkossa kosketusreliikkina.²⁸⁰

Vaikka runoissa ei mainita erikseen piispan kaapua, on syytä olettaa, että menneet runonlausujat ja kuulijat ajattelivat Henrikin pukeutuneen sellaiseen²⁸¹. Tämä on merkittävää siksi, että reformaation jälkeen Ruotsissa kiellettiin melko nopeasti piispan kaavun käyttö. Tämä tapahtui evankelisen kirkkojärjestyksen käyttöönoton myötä vuonna 1571. Myös hiipan käytöstä luovuttiin vuonna 1593, tosin sen käyttö ei ollut tavatonta tämän jälkeen.²⁸² Piispojen riisuminen merkeistään voidaan nähdä valtataisteluna katolisen kirkon ja kruunun välillä. Kun vallan ulkoiset merkit poistettiin, piispat menettivät osan auktoriteetistaan. Kansanrunoudesta merkkien poistaminen ei käynyt yhtä helposti. Esimerkiksi Henrikin hiippa jatkoi eloaan pitkään. Vuonna 1913 talteen kerätyssä runossa ihmetellään yhä, mistä Lalli on hiipan saanut:

*Kaks lak̄ Lallum_pās,
ej̄ iol̄ kump̄akan oma.
Mist on Lallu lakin s̄anut?*²⁸³

5.4 Lalli ja Kerttu

Vaikka Henrik on surmavirressä ehdoton päähenkilö, sisältää runoelma kaksi muuta Henrikin myytin syntymisen kannalta tärkeää hahmoa, Lallin ja Kertun. Lallia

²⁷⁹ Lempiäinen 2002, 114–115.

²⁸⁰ Heikkilä 2005, 147–148, 409–411. Ks. myös Haavio 1948, 138.

²⁸¹ Monet keskiaikaiset taideteokset kuvaavat Henrikin kaapua päällä. Ks. esim. Heikkilä 2005, johon on kerätty kuvitukseksi kaikki tunnetut Henrikiä kuvaavat teokset.

²⁸² Lempiäinen 2002, 113–115.

²⁸³ SKVR VIII: 1004. Runo kerätty 1913.

ryöstömurhaajana voidaan pitää oikeastaan pyhimyksentekijänä, onhan hän runojen mukaan piispan tappaja, ja näin faktisesti synnytti pyhimyksen. Myös ihmeet, joita Lallille tapahtuu – hiuksien ja päänahan menetys sekä sormen irtoaminen – nostavat Henrikin merkitystä pyhimyksenä, koska ne osoittivat sen, että Henrik pystyi kostamaan väärintekijöilleen. Mielenkiintoista, että legenda ei kerro murhaajasta oikeastaan mitään, sen sijaan runoelma kuvaa murhaajaa monin eri paikoin.²⁸⁴ Jotta Henrikin merkityksestä myöhemmille runonlausujille ja -kuulijoille saataisiin mahdollisimman kattava, on tarkasteltava myös Lallia ja Kerttua.

Tarkastelu on syytä aloittaa Henrikin ja Lallin toimista ja asemasta runoelmassa. Pääsääntöisesti voidaan sanoa, että runojen alkupuolella Henrik on selkeästi aloitteen tekijänä. Henrikin toimia kuvataan seuraavasti:

[...]
Sanoi Hämehen Heinirichi
Erichillen welielenfän:
Lähkäm maita riftimähän
Maillen riftimättömillen
Paicoillen Papittomillen
Sanoi fitt' Erich Kuningas
Henrichillen weliellenfen:
Änd' on järwet jätämättä
Sulan on Jåki Kåwerä.
Sanoi Hämehen Heinirichi
Kyllä me kiärräm Kiuulon järwen
 [...]
 [...]
Sanoi Erich kuningas
Heinrichillen welielenfzän:
Jo täfzä tulepi nälkä
Eikä fyöä eikä juoda,
Eikä purtua pidättä,
On lalli lahden tacana
Hywä neuwo niemen pääs
Sinä me fyömme,
fijnä me juoma
Sinä purtua pidämme.
Sijttä linne faatuanfa,
Chertu kelwotoin Emändä
Suitzi fuuta Cunnatoinda
Keytti kieldä kelwotoinda:
Sijttä Hämehn Heinirichi,
Otti heinä Hewoifen,

²⁸⁴ Heikkilä 2005, 140–141, 147–151, 407–409.

*Heitti penningit siallen
 Otti leiwän uunin päldä
 Heitti penningit siallen
 Otti kellarist' olutta
 Wieritti raha siallen.
 Sijn' on fyönyt, fijn' on juonut
 Sijnä purtua pitänyt.
 Ne cohta ajohon läxit,
 [...] ²⁸⁵*

Runo toistaa pitkälti legendan elämäkertausion kerrontaa. Henrik ja Erik saapuvat Suomeen käännättämään pakanakansan kristinuskoon. Legendan mukaan Erik palaa kotimaahansa alistettuaan uuden alueen valtansa alle ja käännätettyään sen asukkaat kristinuskoon. Henrik sen sijaan jää maahan varmistamaan, että usko juurtuu, mutta ojentaessaan erästä miestä, tämä tappaa piispan²⁸⁶. Runosto sen sijaan ei ole näin johdonmukainen, vaan toisinnoista saa vaikutelman, että retkikunta suuntaa ensimmäiseksi Lallin taloon etsimään kestitystä. Eroista huolimatta legendan vita ja Henrikin surmanvirren alku ovat sisällöltään huomionarvoisen samankaltaisia.

Runosta käy ilmi se, että ristiretkelle on lähdetty Henrikin toiveesta. Sen sijaan kuningas Eerik on sivuroolissa; hän esimerkiksi valittaa nälkäänsä, mikä voidaan tulkita heikkouden merkiksi. Henrik sen sijaan vaikuttaa olevan uupumaton käännättäjä. Myös Lallilassa Henrik ottaa tilanteen haltuun: vaikka Kerttu-emäntä koettaa huijata ja olla kestitsemättä tulijoita, Henrik syö, juo ja hoitaa muut tarpeensa ja maksaa lopuksi.

Jos Henrik on runon alkupuolella aloitteentekijän asemassa, Lallin hahmon ilmestyessä näyttämölle, Henrikin asema vaihtuu passiiviseksi:

*[...]
 Tuli lalli cotianfa
 Tuoi Lallin paha Emändä
 Suitzi Suuta cunnatoinda,
 Keytti kieldä kelwotoinda:
 Jo täfsä käwit ihmifet.
 Täfs on fyöty, täfs on juotu
 Täfsä purtua pidetty
 Otitt heiniä hewoifsen
 Heitit hieetoja siahän,
 Otitt leipä uunin päaldä
 Heitit hietoja siahän
 Otitt kellarist olutta*

²⁸⁵ SKVR VIII: 993A. Runo 1700-luvulta. Kaksi katkelmaa samasta runosta.

²⁸⁶ Heikkilä 2005, 138–139.

*Wieritit sandaa fiahän;
 Laufui paimen patzahalda
 Jo wainen walehteletkin?
 Älä wainen uskocana?
 Lalli se paha tapainen,
 Sekä myös paha fuukuinen
 Otti Lalli lackarinfan
 Piru pitkän keihähänfän
 Ajoin se herraa tacaa
 Sanoj fittä uscolinen
 Palwelia, Herrallensan:
 Jo kumu tacana cuulu
 Ajango tätä hewoista?
 Wastais Hämhen Henirichi,
 Jos cumu cuulu tacana,
 Älä aja tätä hewoista;
 Älä carcot gongarita,
 Kätke fuas kivviä warjon,
 Cuuldele kivvein tacana,
 Cuin mua tawoitetahan
 Taicka myös tapettanehen,
 [...] ²⁸⁷*

Lalli lähtee saattueen perään. Kun saattue huomaa, että heitä seurataan, Henrik käskee palvelijansa, joka tahtoisi jatkaa pakoa, piiloon ja jää itse odottamaan kohtaloaan. Kokonaisvaikutelma on se, että Henrik tietää kuolevansa, ja alistuu marttyyrikohtaloonsa, kuten kelpo pyhimyksen kuuluu. Henrikin roolissa on tapahtunut selvä muutos aloitteentekijästä statistiksi. Sen sijaan Lalli on aktiivisessa osassa koko sen ajan, jonka hän runon näyttämöllä viihtyy²⁸⁸. Vaikka Lalli Henrikiin nähden on aloitteellinen, on hän kuitenkin olosuhteiden vanki – kelvoton Kerttu-vaimo johtaa Lallia harhaan valehtelemalla, että Henrik ja muu saattue ei maksanut keskityksestä, vaan halvensi sen sijaan taloa ja sen väkeä käytöksellään.

Lallin ja Kertun kuvausten kautta saadaan laajempaa tietoa varhaismodernista talonpoikaisyhteisöstä ja sen elosta. Lalli on ryöstömurhaaja, paha ihminen, johon talonpoika ei voi samaistua.²⁸⁹ Lallin vaimo Kerttu on vähintään yhtä paha kuin Lalli, jopa pahempi, sai hän valehtelullaan Lallin ryhtymään piispan takaa-ajoon ja lopulta

²⁸⁷ SKVR VIII: 993A. Runo 1700-luvulta. Katkelma runosta.

²⁸⁸ Haavio 1948, 92.

²⁸⁹ On myös otaksuttava siitä, että Lalli olisi ollut sukuperältään ylhäinen ja rikas. Ks. tarkemmin Haavio 1948, 157. Tämä ei kuitenkaan ole työni kannalta merkittävä tulkinta, sillä uskoakseni myöhemmät runonlausujat ja -kuulijat mielsivät Lallin talonpojaksi, siis tavalliseksi ihmiseksi, ei ylhäiseksi ja tätä kautta määrittä omaa paikkaansa sosiaalisessa järjestelmässä. Ks. Apo 1997, 39.

ryöstömurhaan²⁹⁰. Kuitenkin vaikka Lalli on kuinka kelvoton, hän on talonpoika. Lallin rooliin on mitä luultavimmin projisoitu sellaisia piirteitä, jotka nähtiin ei-toivottavana, niitä tarkastelemalla saadaan esiin kiinnostavia seikkoja varhaismodernin ajan sukupuoli- ja perhekäsityksistä, tai hienovaraisemmin sanottuna, käsitysten negaatioista.

Lallista ja kelvottomuudesta puhuttaessa on ensiksi syytä huomata, että sana *Lalli* kantaa mukanaan jännittäviä konnotaatioita. Esimerkiksi Gananderin sanakirjassa esiintyy sanat *lallutellen* ja *lallutteleminen*, jotka merkitsevät huonon elämän elämistä: irstailua, ryyppäämistä ja riettailua (ruotsiksi *liderlighet*)²⁹¹. Samassa merkityksessä nykypäivänä runsaasti alkoholia käyttävää erityisesti miestä voidaan kutsua juoppolalliksi. Perinteisesti Lalli-nimeä pidetään kristillisenä, mutta mahdollinen tulkinta on myös se, että nimi Lalli on syntynyt paheellisen toiminnan kautta. Näin erisnimi olisi syntynyt verbistä, eikä verbi erisimestä, kuten tavallisesti tavataan ajatella.

Lalli sekä Kerttu kuvataan runoissa kelvottomaksi, pahatapaiseksi ja suvultaan kunniaattomaksi. Kunnia kietoutuu monin tavoin luterilaisen puhtasoppisuudenajan yhteisöjen elämään. Kunnian kautta ihmisen tai perheen elämä mahdollistui yhteisössä. Kunniansa menettänyt ihminen tahrasi koko perheensä ja lähiympäristönsä. Kunniaattoman ihmisen yhteisöelön mahdollisuudet olivat monin paikoin suppeampia kuin kunniallisen.²⁹²

Kunnia oli sukupuolisidonnainen seikka 1600-luvun yhteiskunnassa. Naisilla kunniaa kasvatti onnistuminen vaimon, emännän ja äidin rooleissa. Myös seksuaalisuus oli sidoksissa kunniaan – yhtäältä seksuaalisuus oli rajoitettua, toisaalta sukua tuli kasvattaa synnyttämällä lapsia.²⁹³ Runoissa ei mainita Lallin ja Kertun lapsia, joten voidaan olettaa, että pariskunta oli lapseton. Toisaalta perheen talous voidaan katsoa olevan vähintään kohtalaisesti pidetty, olihan talossa tarjottavaa ristiretkeläisille. Kerttu oli siis onnistunut emännän, mutta epäonnistunut äidin roolissa. Näin hänet voitiin leimata kelvottomaksi. Tätä korostaa valehtelu miehelleen, jonka johdosta tämä lähtee saattueen perään.

²⁹⁰ Haavio 1948, 82.

²⁹¹ Ganander 1997: *lallutellen, lallutteleminen*.

²⁹² Ks. esim. Jokiaho 2002, 205–206, 218–220; Kotilainen 2008, 74–75.

²⁹³ Eilola 2002, 101–102; Kotilainen 2008, 75, 216.

Miehillä kunnia liittyi perheen pään tehtäviin. Kunniallinen mies hoiti taloa ja sen suhteita ulospäin mahdollisimman hyvin. Henrik ja hänen saattueensa oli, ainakin Kertun puheiden ja siten myös Lallin tietämyksen mukaan, järkyttänyt ryöstöllään kotitalouden eloa. Tästä syystä Lallilla oli oikeus sekä velvollisuus puolustaa talouttaan ja sen tasapainoa.²⁹⁴ Kuitenkin Lalli meni toimissaan liian pitkälle ja tappoi piispan – oikeutetun kodin puolustajan roolista astutaan kelvottoman miehen rooliin.

Kuvaus Lallista ja Kertusta valottaa myös miehen ja vaimon välistä suhdetta. Puhdasoppisuuden ajan avioihanteeseen kuului patriarkalisuus, siis miehen valta vaimon (ja muun kotitalouden) yli. Patriarkalisuuteen liittyi kotitalouden sisäinen tasapaino, jossa työt ja tehtävät oli jaettu sukupuolen mukaan. Yhtäältä tätä kautta varmistui aviopuolisoiden kunniallisuus, toisaalta koko kotitalouden kunnia. Patriarkalisuus ei tarkoittanut miehistä mielivaltaa, vaan kunnan aviomiehellä ja isännällä oli tietyt velvollisuudet, jotka vallan ja auktoriteetin mukana tulivat. Isännän tuli käyttää valtaa, mutta kohtuudella.²⁹⁵ Patriarkaalinen ihanne oli pitkälti luterilaisen puhdasoppisuuden esivallan luomus. Näin se heijasti kirkon ja kruunun luterilaisia arvoja.

Sukupuolten välinen roolijako ei ole samanlainen katolisessa ja luterilaisessa kulttuuripiirissä. Katolisen perhekäsityksen mukaan miehellä ja naisella on oma erityinen osansa kotitaloudessa. Vaikka sukupuolet ovat pohjimmiltaan erilaisia ja eriarvoisia, on kummallakin tasa-arvoa muistuttava asema siinä mielessä, että kumpikin on vastuussa oman roolinsa ja tehtäviensä hoitamisesta.²⁹⁶ Näin pelkästään mies tai nainen ilman toista sukupuolta ei voi saavuttaa tasapainoista ja onnellista perhe-elämää. Kuten katkelmasta käy ilmi, Lalli ja Kerttu toimivat lähes tasa-arvoisessa asemassa puolustaessaan kotitalouttaan Henrikiä ja saattuetta vastaan. Näin vaikuttaa siltä, että katolinen näkemys perheestä ja sukupuolesta ei korvautunut puhdasoppisuuden perhekäsinteellä. Ideali patriarkalisuus ei korvannut käytännössä perinteistä perhe- ja sukupuolimallia.²⁹⁷

²⁹⁴ Jokiaho 2002, 204–205; Eilola 2002, 101; Kotilainen 2008, 75; ks. myös Haavio 1948, 88–89; Vilkkuna K.H.J. 2009, 76–77.

²⁹⁵ Eilola 2002, 100–101; Liliequist 2002, 75–77, 82

²⁹⁶ Vuola 2010, 88.

²⁹⁷ Samankaltaisia ajatuksia patriarkalisuuden toimimisesta käytännössä on esittänyt Eilola 2002, 103, 126–127; Ks. myös Liliequist 2002, 89.

Lallista puhuttaessa on pohdittava, miksi kansanrunoon on nimetty murhaaja ja miksi hänet on haluttu tuoda esiin. Osavastaus kysymykseen liittyyneen kansanrunouden selittävään luonteeseen. Runous on myyttistä siinä mielessä, että sen avulla pyritään löytämään selitys asianlaidoille ja niiden alkuperälle²⁹⁸. Näin ollen runouden logiikan mukaisesti Henrikin murhaaja, murhan motiivi sekä Henrikin marttyyriuden syy on selvitettävä. Kun murhaaja kuvataan talonpoikana, saadaan runouteen myös opettavainen intentio.

Talonpoikaisesta näkökulmasta murhaajan esiintuomisen motiivi selittyy osaltaan sillä, että sen kautta kaikki talonpojat eivät leimaudu kunniattomiksi murhaajiksi. Kun Lalli ja hänen kotitaloutensa kuvataan valmiiksi jo kunniattomaksi ja isäntä murha-alttiiksi, selittyy myös murhan motiivi. Runon sepittäjillä, jotka oletettavasti omasivat talonpoikaisen taustan, oli syy paljastaa murhaaja, jotta kaikkia talonpoikia ei leimattaisi murhaajiksi.

Mielenkiintoista kyllä, runo ei oikeastaan kerro sitä, miksi Lalli ryöstää ruumiin. On esitetty, että Lalli tappaa Henrikin juuri sormuksen vuoksi. Hiipan ja sormuksen on katsottu olevan voitonmerkkejä piispasta.²⁹⁹ Kuitenkin on huomattavaa, että Lalli lähtee saattueen perään siksi, että hän olettaa olevansa itse ryöstön uhri, ei varastaminen mielessään. Näin ollen motiivina on se, että Lalli luulee Henrikin jättäneen maksamatta kestityksen ja näin loukkaa Lallin kotitalouden koskemattomuutta. Tappo ei olisikaan kosto, vaan enemmänkin oman kotitalouden ja sen kunnian puolustus.

Kenties tärkein syy ryöstön ja murhan esittämiseen tulee ilmi siinä, että niiden jälkeisten tapahtumien kautta Henrikin reliikkien (hiippa ja sormus) merkitykset kasvavat, ja ne muuttuvat tavallisista esineistä jumalallisiksi. Näin on voitu perustella se, miksi kyseiset esineet ovat kunnioituksen arvoisia. Tämä selitys on tärkeä ennen muuta katolisen kirkon ja uskon kannalta. Sen sijaan luterilaiselle tulkinnalle selitys on merkityksetön. Näin ollen, mikäli selitystä pidetään oikeaan osuvana, korostuu katolisen tulkinnan asema menneisyyden ihmisten ajattelussa.

5.5 Henrikin symboli ja sen ajallinen muutos

Henrikin symbolin analyysiä helpottaa se, että hänestä kertova keskiaikainen katolinen pyhimyselämäkerta on olemassa ja tunnettu. Näin ollen on mahdollista tarkastella sitä,

²⁹⁸ Haavio 1948, 215.

²⁹⁹ Haavio 1948, 136–137. Ks. myös Eilola 2002, 113.

minkälaisia merkityksiä hänen hahmoonsa sisältyi ennen reformaatiota. Kun legendan merkityksiä verrataan runojen sisältämiin merkityksiin, on mahdollista havaita mahdollisia reformaation myötä tapahtuneita muutoksia.

Sekä runoissa että legendassa Piispa Henrik on selvästi suomalainen pyhimys. Hänen kuolemansa tapahtui Varsinais-Suomessa, hänen reliikkinsä ja monet hänen palvontapaikkansa sijaitsivat alueen kirkoissa ja muissa pyhissä paikoissa, joihin hänen puoleen kääntyvä saattoi matkata avun toivossa. Neitsyt Mariaan verrattuna Henrik on selkeämmin läsnä tämän puoleisessa maailmassa juuri reliikkiensä kautta. Varsinaissuomalaisissa runoissa kerrotaan Henrikistä, hänen elämästään sekä suorittamistaan ihmeistä. Varsinaisia vetoomuksia tai loitsuja, joissa Henrik mainitaan, ei aineistosta löydy. Sen sijaan runoelma on kertomuksen kaltainen. Se sisältää selkeitä draamallisia elementtejä, jotka parantamisen sijaan viihdytti.

Runoissa Henrik esiintyy selvästi sekä piispana että pyhimyksenä. Piispuus merkitsee sitä, että hänen roolinsa Suomen kristillistämisen on vahva. Pyhyys puolestaan luo mystisyyttä muuhun hahmoon – piispa Henrik on selvästi tavallisesta poikkeava ihminen muiden joukossa. Hänen reliikkinsä, piispan sormus ja hiippa, jatkoivat eloaan rahvaan mielissä ehkä juuri ihmetekojen kautta. Muutoin reliikit vaikuttavat olevan melko yleiskatolisia edesmenneen pyhimyksen jäänteitä. Niiden säilyminen rahvaan sosiaalisessa muistissa vaikuttaa viittaavan siihen, että katoliset muistijäljet eivät pyyhkiytyneet uskonpuhdistuksessa pois.

Legendan ja runotoisintojen vertailun myötä ilmeiseksi tulee se, että kyseiset lähteistöt seuraavat pitkälti toisiaan, vaikka erojakin on. Kenties mielenkiintoisin eroavaisuus on se, että runotoisinnot sisältävät vain kaksi Henrikin ihmettä (Hiippa-, ja sormusihme). Miksi vain nämä kaksi on säilynyt runomuodossa? Kenties kyse on siitä, että ne molemmat tapahtuvat Lallille, hahmolle, jota legenda ei tunne. Kun piispan murhaaja on muutoinkin selitettävä runoissa Lalliksi, on syytä mainita hänelle tapahtuneet kostoihmeet. Samalla reliikit (sormus sormineen sekä hiippa) saavat uudenlaista erinomaisuutta ihmekaluina. Ihmeellisyys selittää osaltaan niiden selviämisen reformaation yli. Oletettavaa on, että reliikit olivat tärkeässä osassa keskiaikaisessa varsinaissuomalaisessa Henrikin kultin palvonnassa.

Lallin ja hänen vaimonsa Kertun välinen suhde tarjoaa kurkistusaukon menneisyyden aviopuolisoiden elämään. Kuten runotoisinoista huomattiin, pariskunta toimi yhdessä

kotinsa ja oman maineensa puolustamisessa. Tämä tapahtuu ainakin osittain puhtasoppisuuden ajan perheihannetta vastaan. Sen sijaan puolustustoiminnassa saattaa olla viitteitä katoliseksi tulkittavasta avioihanteesta, jossa sukupuolet nähtiin erilaisina, mutta toisiaan täydentävinä. Huomio osoittaa sen, että reformaatio ei koskettanut ainoastaan uskontoa, vaan oli koko yhteiskunnan lävistävä muutospyrkimys.

Pyhän Henrikin Legenda: elämäkertaosio (vita) ja ihmeistä kertova osio (miracula)	Henrikin pyhyys riisutaan. Henrik muuttuu uskonnollisesta hahmosta historialliseksi.	...Jäi tänä pyhä piispa Henrich/ Pacanoit opettaman . Jloidze...; Custa Lalli lakin saanut/Mi es paha hyfwen hytyrin;	<i>St. Hinrik; Custa Lalli lakin sai/paha mies hyvän hytyrän; ...Toinen Hämehen Heinrichi...; ...Toinen Hämehen Heinirichi.../. ..Pifpan rakkan ratelian...</i>		<i>Kaks lakī Lallum_pās, / ej joī kumpākan oma. / Mist on Lallu lakin sānut?; ...mikā sen saaren keskellä/kivi/mikā sen kiven keskellä/sormus/ mikā sen sormuksen k[esk]ellä...</i>
Keskiaika	Reformaation aika (1500-luku)	1600-luku	1700-luku	1800- luku	1900-luku

Kuva 4: Piispa Henrikin symbolin ajallinen muutos. Lähteet: Keskiaika: Heikkilä 2005; 1500-luku ks. esim. Juusteen 1988; 1600-luku: SKVR XIII: 985, SKVR VIII: 986; 1700-luku: Ganander 1984, SKVR VIII: 989, 993 A, 993B; 1900-luku: SKVR VIII: 1004, SKVR VIII 1048.

Kuvasta 4 voidaan havaita Henrikin symbolin muutos ennen ja jälkeen reformaatiota. Kuten huomataan, reformaatio ei vaikuttanut Henrikin merkityksiin kovinkaan vahvasti; Henrik mainitaan monissa eri runotoisinoissa reformaatiota seuranneina vuosisatoina. Niissä hänet tunnetaan ennen muuta piispana ja pyhimyksenä, kuten keskiaikanakin.

Luterilaisen kirkon piirissä tapahtui yrityksiä laskea Henrikin asemaa. Esimerkiksi Sorolainen esittää postillassaan, että Paavinuskoiset (katoliset) olivat nostaneet Raamatun vastaisesti Jeesuksen rinnalle muita ”välitysmiehiä”. Suomessa tällainen hahmo oli alueen patronus Henrik. Samalla Sorolainen vetoaa siihen, että pyhiinvaellukset Henrikin ja muiden pyhimysten haudoille olivat turhia, niiden avulla ei saavutettu mitään.³⁰⁰

Se, miksi Henrikin hahmo ei yrityksistä huolimatta kadonnut, selittyy osaltaan sillä, että Henrik toi kristinuskon maahan. Näin ollen, vaikka Henrik olikin katolinen hahmo,

³⁰⁰ Sorolainen 1988, 7, 940.

hänellä oli arvoa myös luterilaisten kirkkoisien silmissä – hänen esimerkkinsä turvin voitiin taistella pakanallisia tapoja ja tottumuksia vastaan. Sivistyneistön piirissä Henrikin asema ja varsinkin legenda saa myöhemmin negatiivisia sävyjä. Henrikiä pidetään esimerkiksi kiihkollisena käännyttäjänä, eikä niinkään rauhallisena pyhimyksenä.³⁰¹ Myöhemmin varsinkin 1800-luvun lopulla Henrikin ja varsinkin Lallin hahmot saivat myös poliittisia piirteitä suomalaisen nationalismin nostaessa päätään.

Henrikin ja Lallin hahmon säilymiseen liittyy se, että tarina oli aikalaiskuulijoiden korvissa viihdyttävä. Se tarjosi jännitystä, ihmeitä sekä talonpoikaista samaistumispintaa miehille ja naisille. Henrikin ja Lallin tarina oli esimerkki esivallan ja rahvaan kohtaamisesta. Yhtäältä kertomusta voidaan pitää varoituksena esivallan uhmaamisesta. Toisaalta se oli esimerkki rahvaalle siitä, että esivaltaa ei aina tarvitse totella.

Nykyaikana niin Henrin kuin Lallikin on tuttu lähes jokaiselle suomalaiselle. Moni sekä uskonnon että historian oppikirja kertoo Henrikin tarinaa ristiretken alusta aina Köyliöjärven jäälle tapahtuvaan ryöstömurhaan saakka historiallisena totuutena kristinuskon alkuvaiheista Suomessa. Henrik sekä Lalli ja Kerttu ovat osa suomalaista sosiaalista muistia, tosin unohduksiin on painunut se, että hahmot ovat pohjimmiltaan katolisia.

³⁰¹ Ks. Porthan 1982, 225–227.

6 Tuomas joulun tuopi

6.1 Tuomaan juuret

Keskiajan Suomessa apostoli Tuomas tunnettiin ennen muuta pyhimyslegenda *Legenda Aurean* kautta. Legenda esittelee Tuomaan toimia Kristuksen kuoleman jälkeen. Kertomuksen mukaan Jumala käski Tuomasta menemään Intiaan ja käännättämään siellä kansaa kristinuskoon. Tuomas ei olisi halunnut totella käskyä, mutta joutui myöntymään Jumalan tahtoon ja erilaisten vaiheiden jälkeen päätyi Intiaan.³⁰²

Saavuttuaan Intian kuninkaan hoviin Tuomas pääsi kuninkaan välittömään suosioon. Suosio oli kuitenkin katoavaista, sillä kun kuningas huomasi käännätystyön ja sen vaikutukset, lukittiin Tuomas vankilaan. Hurjistuneen kuninkaan suunnitelmissa oli nyljetyttää apostoli ja polttaa sen jälkeen hänet elävältä.³⁰³

Surma-aikeet saivat sillä erää jäädä, sillä suunnitelmien aikaan kuninkaan veli kuoli, mutta heräsi henkiin kertomaan kuninkaalle kuoleman jälkeisistä kokemuksistaan. Enkelit olivat nimittäin vieneet veljen paratiisiin ja kertoneet, että Tuomas oli valmistellut paikan kuninkaalle, mutta kuningas oli osoittanut, ettei ollut paikan arvoinen. Mikäli kuninkaan veli vielä halusi vieraila paratiisissa saati päästä sinne lopullisesti, tulisi hänen ylistää Jumalaa ja maksaa kuninkaalle kaiken sen, minkä luuli Tuomaan tekojen maksaneen. Tämän kerrottuaan veli kiirehti tyrmään ja iski Tuomaan kahleet rikki ja pyysi tätä antamaan veljelleen anteeksi.³⁰⁴

Tyrmästä päästyään Tuomas jatkoi käännätystyötä kuten ennenkin. Legenda raportoi tapahtumasta, jossa Tuomas kutsui koolle sairaita, rampoja sekä heikkoja rukoillakseen heidän kanssaan. Rukouksen jälkeen valonsäde taivaasta ympäröi joukon ja kaikki kaatuivat kuolleina maahan. Hetken kuluttua Tuomas nousi ylös ja käski muita tekemään samoin. Kaikki nousivat parantuneina ja kiittävät sen johdosta Jumalaa sekä apostolia. Myöhemmin Tuomas opetti väkijoukolle kristinuskon perusteita, jonka seurauksena 9000 ihmistä kääntyi kristinuskoon.³⁰⁵

Opetus ja käännätystyö suututtivat jo ennestään närkästyneen kuninkaan ja taas Tuomas joutui tyrmään. Tällä kertaa nylkemisestä ja roviosta oli luovuttu, sen sijaan kuningas ja

³⁰² de Voragine 1995a, 30

³⁰³ de Voragine 1995a, 31–33.

³⁰⁴ de Voragine 1995a, 31–33.

³⁰⁵ de Voragine 1995a, 33.

hänen ylipappinsa halusivat koetella apostolin uskoa – parivaljakko vaati Tuomasta uhraavan jumalilleen. Tuomas kuitenkin ajoi tiehensä uhriesineessä piileskelleen demonin, joka rikkoi idolin poistuessaan. Tapahtumasta kimpaantunut ylipappi hyökkäsi apostolin kimppuun ja tappoi hänet. Kristityt hurjistuivat, kun kuulivat apostolinsa ja opettajansa kuolemasta. Legendan mukaan kuningas ja ylipappi joutuivat pakenemaan väkijoukon vihaa ja näin Tuomaan ruumis ajautui kristittyjen huomaan. Tuomas haudattiin juhlallisoin menoin ja kristityt kunnioittivat häntä marttyyrinä ja pyhimyksenä. Legendan mukaan myöhemmin keisari Aleksanterin aikana Tuomaan jäämistö siirrettiin Edessaan, jossa apostoli suojelee kaikki kristittyjä pakanoiden vainoa vastaan.³⁰⁶

6.2 Tuomaan epiteetit

Suomalaisissa kansanrunoissa apostoli Tuomaksesta puhuttaessa käytetään yleisimmin yksinkertaista nimitystä *Tuomas*³⁰⁷. Toisaalta muoto *Tuomo*³⁰⁸ on myös yleinen. Myös harvinaisempia murremuotoja kuten *Tuamo*³⁰⁹ ja *Tuamas*³¹⁰ tavataan runoista.

Yleisesti nimi Tuomas on peräisin armeniankielen kaksosta tarkoittavasta sanasta. Suomessa Tuomas nimellä on pitkä historia, nimi on tunnettu jo keskiaikana.³¹¹ *Legenda Aurea* selittää nimen Tuomas merkitsevän yhtäältä syvää, jolla kuvataan Tuomaan uskoa. Toisaalta nimi merkitsee myös kahtia jakavaa tai kaksitahoista, jolla kuvataan sitä, että Tuomas sai kokea Jeesuksen ylösnousemuksen kahtalaisesti – silmin ja konkreettisesti koskemalla. Kahtia jakava merkitsee myös sitä, että hän erotti itsensä maailmasta ja siirtyi apostoliksi nähtyään Kristuksen nousseen kuolleista. Näin nimi Tuomas saattaa myös merkitä ihmistä, joka on kokonaan irrottanut itsestään ja omista tarpeistaan Jumalan rakkauden ja mietiskelyn vuoksi.³¹² Lähteenä käyttämissäni runoissa nämä Tuomaan nimen merkitykset eivät sinänsä nouse esiin. Tuomas tunnetaan ennen muuta jouluntuojana, ei niinkään apostolina tai marttyyrinä.

Vaikka Tuomas mainitaan lukumääräisesti verrattain monessa runossa, lähes kaikki löytyvät runot ovat runokannaltaan samanlaisia: ne kuvaavat joulunalusaikaa ja sitä

³⁰⁶ de Voragine 1995a, 34–35.

³⁰⁷ Ks. esim. SKVR VIII: 1114; runo kerätty vuonna 1885.

³⁰⁸ Ks. esim. SKVR VIII: 1115; runo kerätty vuonna 1913.

³⁰⁹ Ks. esim. SKVR VIII: 1129; runo kerätty vuonna 1914.

³¹⁰ Ks. esim. SKVR VIII: 1128; runo kerätty vuonna 1914.

³¹¹ Vilkuna K. 2005, 175–176.

³¹² de Voragine 1995a, 29–30.

miten Tuomas tuo saapuessaan joulun tullessaan. Suurin osa runoista, joissa Tuomas mainitaan alkaa sanaparrella:

*Tull tull Tuomas kulta
Tuo joulu tullesas
[...]*³¹³

Selkein epiteetti, jota Tuomaksen yhteydessä käytetään, on yksinkertainen termi: *kulta*. Monissa eri kulttuureissa kulta kirkkaana ja loistavana metallina yhdistyy aurinkoon. Suomalaisessa kansanperinteessä kulta esineen määränä, on osoitus sen tuonpuoleisuudesta ja siksi mystisyydestä.³¹⁴ Kulta arvokkaana ja kauniina jalometallina on arvon mitta. Kullaksi kutsuttiin myös erityisen rakasta asiaa tai henkilöä. Näin esimerkiksi Uskelasta talteen kerättyssä runossa kutsutaan sylivauvaa kullaksi:

*Nuku nuku mamman kulta
pappan silmäterä
kyl he sit jo kotona on
kun pikku vauva herä.*³¹⁵

Kutsumalla runoissa Tuomasta kullaksi osoitetaan arvo ja tärkeys, joka hahmolla runonlausujain mielissä oli.

Toinen yleinen epiteetti, jonka runoissa tapaa, on edellistä monitulkintaisempi. Kuten kullankin, myös tämän epiteetti löytyy lähes kaikista Tuomas-mainintaisista runoista. Runoissa Tuomas oletetaan joulun tuoajaksi. Hänen mukaansa saapuu joulu sinne minne ikinä hän meneekin. Tapana oli, että jouluaatto iltana, kun kaikki valmistelut olivat valmiit, talon isäntä ja Tuomas, eli Tuomaksen hahmoon pukeutunut talokuntaan kuuluva miespuolinen henkilö, menivät olkilatoon ja kokosivat sieltä sylillisen olkia, minkä kanssa he palasivat taloon ilmoittamaan joulun tulosta.³¹⁶

Tuomaan yhteyttä jouluun korostaa se, että Tuomaan päivää on juhlistettu joulun alla 21.12. Tuolloin oltiin jo niin lähellä joulua, että kaikki suurimmat jouluvalmisteluun liittyvät askareet oli syytä olla valmiit. 21.12. on myös perinteinen roomalaiskatolisen

³¹³ SKVR VIII: 1116, katkelma runosta; runo kerätty vuonna 1913. Katkelma runosta.

³¹⁴ Eilola 2003, 61; Biedermann 2004, 158.

³¹⁵ SKVR VIII: 3100; runo kerätty vuonna 1912.

³¹⁶ Virtanen E.A. 1938, 9-10.

kirkon Tuomaan muistopäivä, jota juhlittiin siksi, että tuolloin Tuomaan pyhäinjäännökset uskottiin siirretyn ensimmäisestä hautapaikasta toiseen.³¹⁷

Mielenkiintoista on se, että Tuomaan kohdalla ei häntä merkitä epiteetillä *pyhä*, kuten edellä käsiteltyjen pyhimysten kohdalla. Lisäksi epiteettiä *apostoli* ei lähdeaineistosta Tuomaasta puhuttaessa löydy, vaikka katolisessa perinteessä hänet tunnetaan juuri apostolina. Tämä kaikki antaa syyn olettaa, että Suomessa Tuomasta ei pidetty tutkittavana aikana pyhimyksenä eikä apostolina.

6.3 Tuomaan attribootit

*Tule meille Tuomaskulta
 tuo joul tullessas
 oluttynnär olalas
 viinapikar pivosas
 juustovakka kailosas.
 leipäsäkki seljäsäs
 siankontti sivulas
 viinipottu povesas
 pitkä kynttel käresäs.³¹⁸
 Nisu kakut kailossas³¹⁹
 Saipjon kappal taskusas
 olki kahlo kainalossas³²⁰
 viina leilii ol[al]lasi.³²¹
 maitoleili seljäsäs³²²
 ja makkara läntti parrasas!"³²³*

Tuomaan asema jouluntuojana korostuu tutkittaessa hänestä käytettyjä attribootteja. Runoissa mainitut ruoka- ja juoma-aineet liittyvät oleellisesti jouluun ja sen pitopöytään. Esimerkiksi juustoa on pidetty parempana ja juhlavana elintarpeena. Tietyillä kulttuurialueilla agraarisuomessa niitonpäättäjäsissä jokainen niitton osallistunut mies sai palkakseen erityisen viikatejuuston. Tapana oli myös jakaa juhannuksen tienoilla karjan ja siksi myös kylän hyvinvoinnin kannalta tärkeille henkilöille, paimenille, erityisen suuri paimenjuusto, jolla eittämättä on haluttu pitää ammattiryhmä tyytyväisenä.³²⁴ Molemmat esimerkit kertovat osaltaan juuston asemasta

³¹⁷ Vilkuna K. 2005, 176, 331-332. Ks. myös luku 3.3.

³¹⁸ SKVR VIII: 1142; runo kerätty vuonna 1912. Katkelma runosta.

³¹⁹ SKVR VIII: 1114; runo kerätty vuonna 1885. Säe runosta.

³²⁰ SKVR VIII: 1154; runo kerätty vuonna 1913. Säe runosta.

³²¹ SKVR VIII: 1150; runo kerätty vuonna 1913. Säe runosta.

³²² SKVR VIII: 1140; runo kerätty vuonna 1913. Säe runosta.

³²³ SKVR VIII: 1121; runo kerätty vuonna 1911. Säe runosta.

³²⁴ Vilkuna K. 1985, 38, 113.

varhaismodernin ajan ruokapöydässä. Se ei ollut tavallinen ruoka-aine, vaan ennemminkin palkinnoksi sopiva eväs.

Leipään liittyi varhaismodernina aikana monenlaisia uskomuksia, joista osa kantoi mukanaan esikristillisiä viitteitä. Esimerkiksi leipää ei saanut laskea väärin päin pöydälle, mikäli ei halunnut osakseen pahaa. Tätäkin pahempi asia oli se, jos leipä tippui lattialle. Yleisesti leivän valmistaminen vaikuttaa olevan metafora laajemmalle, vaivojen täyttämälle elämälle. Leipä yhtäältä perus-, toisaalta jumalallisena ravintona, kuvaa sen moninaista luonnetta kulttuurissa.³²⁵ Tuomaan mukana leipä kulkee epäilemättä siksi, että se oli ruoka-aineena tavallinen sekä arki- että juhlapöydässä.

Ruokakulttuurista, varsinkin joulunaikaisesta suomalaisesta kulttuurista, puhuttaessa siällä ja sen lihalla on keskeinen asema. Varhaismodernina aikana liha oli harvinainen herkku, jota sai tuoreena vain syyslahtausten tienoilla. Tämän jälkeen sitä pyrittiin säilömään eri keinoin vaihtelevin tuloksin. Ruoan ajallisesti rajoittunut saatavuus lisäsi sen asemaa erityisenä herkku- tai pyhäruokana. Näin tapahtui myös lihan kohdalla. Lihassa yhdistyivät monet entisaikana hyvään ruokaan liitetyt ominaisuudet, kuten rasvaisuus. Rasvaisen ruoan ajateltiin lihottavan, ylimääräisiä kiloja puolestaan pidettiin työnteon potentiaalina. Näin ruoka oli yhteydessä työkykyyn: mitä enemmän oli rasvaista ruokaa, sitä suurempiin työsuorituksiin syöjä pystyi.³²⁶

Kuten lihaa, myös makkaraa saatiin pääasiassa syksyisin, kun teurastukset oli saatu päätökseen. Makkaraa pyrittiin säilyttämään erilaisin keinoin ja vaihtelevin tuloksin. Itse asiassa makkaran valmistus oli eräänlainen lihansäilömistapa. Vaikean säilyttämisen ja harvan valmistustahdin vuoksi makkara ei ollut peruselintarvike, vaan ennemminkin juhlan aikana syötävä herkku.³²⁷ Näin Tuomaan mukana kulkeva ruokalasti saa edelleen korostuvassa määrin herkkuruoan ja uhriaterian merkityksiä.

Vehnästä tehdyt leivonnaiset on ollut yleistä tarjottavaa, varsinkin sen jälkeen kun kahvi syrjäytti viinan juotavana tarjottavana vuotuis- ja muissa juhlissa. Varsinais-Suomessa kahvin yleistyminen kansan keskuudessa tapahtui 1830-luvun aikana. Aluksi kahvia, ja siis myös kahvileivonnaisia, nautittiin juhlien yhteydessä, mutta myöhemmin niistä tuli tavallista arkipurtavaa, joita nautittiin useasti päivässä eri kellonaikoina.³²⁸ Vaikuttaisi

³²⁵ Biedermann 2004, 191–192; Knuutila 2011, 25; ks. myös Apo 2001, 94.

³²⁶ Sillanpää 1999, 26; Apo 2001, 96; Hakamies 2004, 84–85, 88–89; ks. myös Vilkuna K. 1985, 98.

³²⁷ Vilkuna K. 1985, 19–20; Talve 1990, 141; Sillanpää 1999, 175–176.

³²⁸ Sillanpää 1999, 31–33; ks. myös Talve 1990, 146, 152.

siltä, että maininta nisukakuista on varsin tuore lisäys Tuomaasta kertovaan runostoon. Joka tapauksessa kakut ottivat varsin nopeasti paikkansa perinteisessä joulunajan ruokakulttuurissa.

Ruoan ohella, juomaan liittyvät attribuutit ovat selvänä esillä Tuomaasta puhuttaessa. Varhaismodernissa yhteiskunnassa maito oli harvinainen juoma ja sitä joivat vain lapset. Harvinaisen maidosta teki sen huono säilyvyys, minkä vuoksi maidon saatavuus varsinkin talvikuukausina oli huono, koska lehmät olivat vähän ravinnon vuoksi ummessa. Pääsääntöisesti maitoa käytettiin juuston ja voin raaka-aineena. Lisäksi siitä hapatettiin piimää, joka oli maitoa tavallisempi päivittäin nautittu juoma.³²⁹

Olut-nimellä tarkoitettiin juomaa, joka oli korkealaatuisinta maltaista valmistetuista juomista. Parhaan laatunsa vuoksi olutta valmistettiin vain juhlapyhiksi, kuten jouluksi. Juhlintaan olut oli tarkoitettu, sillä se miellettiin ennen muuta ilojuomaksi, tuomaan naurua ja hyväntuulisuutta elämään. Oluen juonnilla ja valmistuksella on Suomessa pitkät perinteet; sen paneminen oli yleistä jo rauta-aikana, oluen valmistus ja juominen on kuulunut suomalaiseen kulttuuriin vähintään 2000 vuoden ajan. Perinteinen suomalainen olut ja sen juomisen ajat sekä paikat ovat sidoksissa uskonnollis-sosiaalisiin tapahtumiin. Olutta pantiin ja juotiin esimerkiksi juhlia varten sekä kiitosuhriksi saadusta metsästysonnesta.³³⁰

Varhaismodernissa kulttuurissa olutta juotiin arkena ja pyhänä. Kuitenkin arkena juotu olut (jota kutsuttiin myös tietyillä murrealueilla kaljaksi) oli miedompaa ja huonompilaatuista kuin juhlissa tarjoiltu. Talonpoikainen oluen valmistus ja juonti oli sidoksissa valmistajan varallisuuteen. Olut näet valmistettiin viljasta ja siksi varsinkin köyhimmissä taloissa sitä juotiin pelkästään juhla-aikaan. Myös rikkaissa talouksissa piti harkita huolella, kuinka paljon, jos ollenkaan, vuoden viljasadosta käytetään oluen ja myöhemmin viinan valmistukseen.³³¹

Koska olutta juotiin varsinkin juhlien ja pyhien yhteydessä, korostuu siinä osaltaan oluen pyhyys. Oluessa ajateltiin olevan voimaa ja väkeä. Kuten taikakaluilla, oluellaikin ajateltiin olevan kykyä muuttaa yksi asia toiseksi. Ihminen, joka oli oluen vaikutuksen alaisena, eli kännissä, oli jotain muuta kuin sama ihminen selvänä. Olutta

³²⁹ Talve 1990, 148; Sillanpää 1999, 27.

³³⁰ Haavio 1967, 276–279; Räsänen M. 1977, 54; Viikuna K.H.J. 1995, 300–301, 312; Apo 2001, 46, 381.

³³¹ Räsänen M. 1977, 25, 59, 146; Apo 2001, 48–49.

pidettiin elollisena henkiolentona, joka saattoi ottaa juojassaan vallan ja saada käyttäytymään normaalista poikkeavalla tavalla. Oluen juonnilla, tai kannäamisellä yleensäkin, oli sosiaalinen aspekti: yhtäältä olutta nautittiin juhla-aikoina ryhmissä, toisaalta sen avulla sekoittuivat sosiaalisen elämän normit ja konventiot. Samalla olut oli myös aine, jolla saattoi päästä yhteyteen pyhän kanssa.³³²

Toiseen nautintoaineeseen, nimittäin viinaan, runoissa viitataan, kun Tuomasta pyydetään tuomaan *viinapikar pivosas* ja *viina leilii ol[al]lasi*. Paloviinan valmistustaito levisi Suomeen 1500-luvun aikana. 1600-luvun aikana viinanjuonti oli verrattain yleistä, jos kohta valmistustaito yleistyi Suomen syrjäkolkissa vasta 1700-luvun aikana. Oikeus paloviinan valmistukseen oli maataomistavalla väestönosalla, ja kuten oluen valmistuksen kohdalla, viinan valmistus oli yhteydessä talon varallisuuteen, sillä myös se valmistettiin viljasta.³³³

Viinaa käytettiin arkena työnteon polttoaineena ottamalla tietyin väliajoin ryyppyjä työskentelyn lomassa, kuitenkin humalaa haluttiin työskennellessä välttää. Siksi ryyppääminen juhlissa ja pyhinä oli huomattavasti tavallisempaa; vapaa-aikoina käytettiin ajoittain ja paikoitellen runsaasti viinaa. Viina otti vähin erin oluen paikan juhlajuomana. Voidaan sanoa, että jotkin oluen pyhät ominaisuudet siirtyivät viinaan. Siirtynyt ominaisuus oli ennen muuta humalatilaa saavuttaminen. Siinä missä aiemmin oli juhlittu satoa, haettu turvaa seuraavan vuoden tuloon tai pyritty yhteyteen pyhien kanssa olutta ryyppäämällä, nyt kannättiin viinaa.³³⁴

Kuten oluen valmistus, oli viinankin keitto taitoja vaativa prosessi. Juomien arvo itsessään, mutta myös pyhänä tuotteena, oli suhteessa niiden hankalaan valmistustapaan. Mainittujen alkoholijuomien arvoa ja tärkeyttä osoittaa se, että varmistaakseen niiden onnistunut valmistus, turvaututtiin paikoin taikakonsteihin.³³⁵

Viini yleistyi Suomessa kristinuskon vakiinnuttaessa asemaansa. Muista mainituista alkoholijuomista se eroaa siinä, että viiniä ei valmistettu suomalaisissa talonpoikaistalouksissa kotitarpeena. Näin viininkulutus oli mainituista alkoholijuomista vähäisintä talonpoikien keskuudessa. Eniten viiniä kulutettiin kirkon (ja luostarilaitoksen) piirissä. Huomattavaa on se, että reformaatio aiheutti kasvun

³³² Vilkuna K.H.J. 1995, 265, 314; Apo 2001, 67–69, 368.

³³³ Apo 2001, 84, 86.

³³⁴ Vilkuna K.H.J. 1995, 313; Apo 2001, 87.

³³⁵ Apo 2001, 101, 146–147; ks. myös Eilola 2003, 63, 107, 261.

kulutuksessa, sillä sen myötä alettiin ehtoollisella myös rahvaalle jakaa viiniä.³³⁶ Ehtoollinen oli lähes ainoa mahdollisuus syrjäseutujen rahvaan päästä viiniä maistamaan.

Vaikka mainitut alkoholituotteet kertovat itsessään merkittävää tarinaa Tuomaan roolista aikalaismielissä, todellinen merkitys syntyy, kun tarkastellaan sitä, mitä juomat aiheuttavat. Näin on tarpeen tarkastella humalatilaa (varsinkin joulunajan humalahakuista ryyppäämistä) ja sen merkityksiä³³⁷.

Joulu miellettiin menneisyyden merkityksissä satokauden päättäväksi juhlaiksi, joka päätti vuotuisen sadonkorjuusyklin ja aloitti uuden kasvusyklin. Jouluna vanha vuosi haudattiin ja synnytettiin uusi vuosi. Edellisen vuoden kasvu oli käytetty loppuun ja oli käännettävä katseet uuden vuoden kasvumahdollisuuksiin. Uskottiin siihen, että tukevaa syömistä ja vielä tukevampaa juomista seuraisi hyvä kasvukausi. Kun joulunkaltaisina siirtymäaikoina voitiin paksusti, myös siirtymäajan jälkeen paksu vointi jatkuisi. Näin joulunjuhlintaa ja siihen liittyvää ryyppäämistä voidaan pitää riitinomaisena tapahtumana, jossa alkoholilla oli itsestään selvä asema; olutta ja viinaa nautittiinkin kaikkina joulunpyhinä, monissa eri tilanteissa.³³⁸

Juhlapyhinä alkoholia nautittiin humalahakuisesti varsinkin miesten keskuudessa. Juhlapyhät, kuten joulu, vaikuttaa olevan aikaa jolloin rajaton juominen ja humalassa esiintyminen oli sosiaalisesti sallittua. Huomattavaa on myös se, että tiettyinä vuodenaikoina, varsinkin kasvukauden alettua keväällä, kesällä ja alkusyksystä, töitä maanviljelyssä riitti niin paljon, että varsinaisesti aikaa ryyppäämiseen ja siitä toipumiseen ei ollut. Sen sijaan vapaa-aikoina, kuten joulun pyhinä, juomiseen oli ajallinen mahdollisuus. Mahdollisuus käytettiin myös hyväksi ja joulunaikaan ja muinakin pitkinä pyhinä (kuten pääsiäisenä) alkoholia käytettiin runsaasti ja juominen oli humalahakuista.³³⁹

Sekä alkoholilla että humalatilalla oli myös sosiaalinen ulottuvuus. Yhtäältä alkoholia käytettiin sosiaalisen- ja muun vaihdon välineenä. Sillä esimerkiksi saattoi maksaa veroja tai ostaa palveluksia muilta yhteisön jäseniltä. Toisaalta niukkuuden kulttuurissa alkoholi, ja varsinkin humalassa esiintyminen, oli sosiaalisen arvon mitta. Humalainen

³³⁶ Räsänen M. 1977, 1; Apo 2001, 47.

³³⁷ Ks. myös luku 3.3 ja 3.4.

³³⁸ Apo 2001, 114, 129–131; ks. myös Bahtin 1995, 11; Ks. myös luku 7 Tapani.

³³⁹ Vilkuna K.H.J. 1995, 300–301, 307; Apo 2001, 164, 167, 356, 383.

viestitti muille yhteisönsä jäsenille, että hän oli tarpeeksi varakas ollakseen juovuksissa. Näin humalassa esiintymisessä saattoi olla kerskaileva ulottuvuus. Samalla humalainen antoi ymmärtää, että oli yhteisön täysvaltainen jäsen, koska känni oli sallittu vain tiettyssä asemassa oleville, yleensä miehille. Humala saattoi kuitenkin mennä yli, jolloin kannääjä esiintyi itselleen halventavalla tavalla, ja näin menetti sosiaalista arvoaan yhteisössä.³⁴⁰

Runoissa mainitut ruoka- ja juoma-aineet luovat kuvan joulunajan mässäily- ja juopotteluperinteestä. Niukkuuden aikana, jolta runot pitkälti on, oli syömisellä ja juomisella tärkeä osa joulunajan pyhäinviettoperinnettä, merkityksetöntä mässäilyä herkuttelu ei ollut. Näin ollen voidaan ajatella, että syömisellä ja juomisella oli karnevalistisia ulottuvuuksia. Joulu oli ennen muuta elämänjatkumisen juhlaa: iloitsemista sen vuoksi, että oli selvitty hengissä taas yhdestä vuodesta. Naurua kuolemalle aikana, jolloin kuolema oli läsnä lähes varmempana kuin elämä.³⁴¹ Mitä muuta olisi voitu tehdä muuta kuin täyttää mahat ruoalla ja päät viinalla.

Ruoka- ja juoma-aineiden lisäksi Tuomaan pyydetään tuovan mukanaan kynttilä. Kristillisessä perinteessä kynttilä yleisesti toimii Kristuksen vertauskuvana. Samalla yksi alttarikynttilä merkitsee Jumalan ykseyttä.³⁴² Runoissakin kynttilä vertautunee Jeesukseen, jonka syntymää jouluna juhliitaan. Tuodessaan joulun mukanaan, Tuomas myös tuo taloon Kristuksen kynttilän muodossa. Huomattavaa on myös se, että joulunaika on Suomessa vuoden synkintä aikaa, johon kynttilä toi valoa.

Toinen nautintoaineiden ulkopuolinen tuote on *Saipjon kappal*, jonka toivotaan Tuomaksen tuovan taskussaan. Kyseessä on verrattain harvinainen pyyntö, se nousee esiin vain harvassa runossa. Menneenä aikana saippuaa valmistettiin kotitarpeeksi sekä myyntiin lipeästä, joka sekin valmistettiin kodin piirissä. Valmistusta saippuaa ja suopaa käytettiin pesutarpeena.³⁴³ Puhdistamiseen lienee viittaa myös runoissa mainittu saippua. Taustalla tässä voidaan nähdä se, että pyhänä ei saanut olla saastainen tai pyhää ei saanut lähestyä likaisena. Pyhällä tarkoitetaan tässä ennen kaikkea joulua, mutta myös jouluruoka voidaan ajatella uhrina, joka pyhälle annetaan³⁴⁴.

³⁴⁰ Vilkuna K.H.J. 1995, 223–224, 274; Apo 2001, 373–374.

³⁴¹ Ks. Bahtin 1995, 22, 84.

³⁴² Biedermann 2004, 170.

³⁴³ Talve 1990, 101.

³⁴⁴ Knuuttila 2011, 30–31.

Menneisyyden jouluissa oljilla on tärkeä osa ja niihin liittyy erityisiä tapoja ja uskomuksia – tapana näet oli levittää jouluna lattialle olkia. Lisäksi tapana oli heittää olkia kattoa kohden, tavoitteena oli saada jäämään mahdollisimman paljon olkia katoon kiinni. Tarttuneiden olkien lukumäärästä uskottiin pystyttävän ennustamaan tulevan vuoden satoa. Olkiin liittyi myös muita viljankorjaukseen liittyviä uskomuksia.³⁴⁵

Tuomaasta kertovat runot kulkevat yleensä melko samaa kaavaa: ensin maanitellaan Tuomasta tulemaan ja tuomaan joulun tullessaan, sitten kerrotaan mitä hänen olisi tuotava mukanaan. Tämän jälkeen yleensä opastetaan Tuomasta tulemaan oikeaan kylään muun muassa seuraavin sanoin:

[...]
*Kyl sä meidän portin tunnet,
 tervaristi rautarenkas
 harma kissa portin alla
 senkin hampaat hirvellänsä.
 Älä mene tattulaan,
 tattulas on julma koira,
 tytöt kuin sotahevoseset
 pojat kuin puolipeijakoita.*³⁴⁶

Katkelman loppu selittää osaltaan Tuomaan hahmoa ja koko joulunajan merkityksiä menneen ajan ihmisille. Siinä toivotaan, ettei Tuoma veisi joulua Tattulaan, joka oletettavasti on vieras kylä tai talo. Tuomasta varoitetaan astumasta taloon, sillä siellä on vaarallinen ja vihainen koira. Samalla mainitaan, että talon tytöt ovat kuin sotahevosesia, siis rumia ja kaiketi myös vihaisia, pojat puolestaan kuvataan pahatapaisiksi. Yleisesti annetaan ymmärtää, että talo tai kylä ei ole valmis joulunviettoon tai heidän tapansa eivät ole kristillisiä, ja tämän vuoksi eivät ole ansainneet Tuomaan tuomaa joulua ja kaikkea siihen liittyvää ruokaa ja juomaa. Samalla lienee toivotaan, että Tuomas toisi omaan taloon mahdollisimman paljon mainittuja elintarvikkeita.

6.4 Tuomaan symboli ja sen ajallinen muutos

Aiemmissä kappaleissa huomasimme, että sekä pyhimyskalenteri että Neitsyt Marian ja Piispa Henrikin merkitykset säilyivät verrattain keskiaikaisena ja siksi katolisena myös reformaation jälkeen. Reformaatio vaikutti syystä tai toisesta kyseisiin hahmoihin vähän. Tuomaan kohdalla seikka näyttäisi olevan toisin. Kuten kuvasta 5 huomataan,

³⁴⁵ Virtanen E.A. 1938, 9-10; ks. myös Vilkuna K. 1985, 234.

³⁴⁶ SKVR VIII: 1157; runo kerätty vuonna 1913. Katkelma runosta.

verrattaessa keskiaikaisia katolisia Tuomaan merkityksiä reformaatiota seuranneiden merkitysten kanssa, että niissä ei ole oikeastaan lainkaan yhteneväisyyttä. Ilmeistä on, että suomalainen reformaation jälkeinen Tuomas ei ole sama hahmo kuin keskiaikainen apostoli Tuomas.

Tuomas apostoli, pakanoiden kristillistäjä, arkkitehti; attribuuttina suorakulma	Tuomaan merkitykset muuttuvat?			Tuomas joulun tuoja: attribuutteina olut, kynttilät, kakut, leipävarras, viinapikari yms.	Tuomas joulun tuoja: attribuutteina olut, kynttilät, kakut, leipävarras, viinapikari yms.
Keskiaika	Reformaation aika (1500-luku)	1600-luku	1700-luku	1800-luku	1900-luku

Kuva 5: Tuomaan symbolin ajallinen muutos. Lähteet: Keskiaika: de Voragine 1995a; 1800-luku: ks. esim. SKVR VIII: 1114, 1186; 1900-luku: ks. esim. SRVR VIII: 1116, 1142.

Tämän valossa reformaatiolla vaikuttaisi olleen vaikutusta rahvaaseen ja sen harjoittamaan uskontoon – uskonpuhdistuksen myötä ihmiset unohtivat katoliset uskonsisällöt. Tämä selitys vaikuttaa osaltaan uskottavalta, mutta ei kata kaikkea. Yhtäältä Tuomas -niminen hahmo on löydettävissä lähdeaineistosta; toisaalta luterilaiset Tuomaan merkitykset eivät puhu hänestä jouluntuojana³⁴⁷, joten merkityksen eivät sinänsä luterilaistuneet. On pureuduttava syvemmälle hahmoon ja hänestä kertoviin runoihin, jotta saadaan selvyys siitä, mikä mies Tuomas oikein on.

Suomalainen Tuomas on joulun tuoja. Hänen odotetaan tuovan mukanaan joulun herkkuateria ja varsinkin olut- ja viinalasti, jotta joulun juhlinta pääsisi käyntiin. Selvää on se, että Tuomas omasi arvostusta varhaismodernin suomalaisen rahvaan silmissä. Hahmon taustalla vaikuttaa olevan se, että joulun viettoon, siis siihen mistä runot lopulta kertovat, on siirtynyt paljon piirteitä syksyisistä työn jälkeisistä juhlista. Niissä yleistä oli hyvin syöminen ja juominen; korjuusyklin päätyttyä yleisen mässäilyn ajateltiin siirtävän hyvinvoinnin tulevaan kasvusykliin.³⁴⁸ Joulun ajateltiin olevan vuoden päättymisen aikaa ja näin ei ole yllättävää, että silloin haluttiin syödä ja juoda mahdollisimman hyvin ja tätä kautta hakea turvaa tulevalle vuodelle.

³⁴⁷ Ks. Sorolainen 1988, 1084–1108.

³⁴⁸ Vilkuna K. 1985, 65, 97, 226–227; Apo 2001, 129–131. Ks. myös luku 3.

Ruoka- ja juoma-aineet, joita Tuomaan runoista nousee esiin, viittaavat selvästi herkkuateriaan – ne osoittavat sen, mitä joulupöydässä tulisi olla tarjolla. Samalla runot kertovat sen, että syöminen ja juominen olivat joulujuhlan tärkeä osa. Joulunaika oli kollektiivinen ja erityislaatuinen juhla, jolloin ruokaa ja juomaa tuli olla tarjolla tavallista pyhää, saati arkea enemmän. Myös ruuan laatu tuli olla tavallista parempi. Myös humalataila vaikuttaa olevan joulunaikana jotakuinkin sallittu lopputulos juomiselle. Tässä humala voidaan ajatella arjesta poikkeavana käytöksenä, siirtymisenä pyhän alueelle.³⁴⁹

Runojen pohjalta vaikuttaa siltä, että joulun juhlinta toistui vuosittain samanlaisena. Näin sitä voidaan pitää toistonsa ja perinteensä vuoksi rituaalisena toimintana. Erityisesti syömiseen ja juomiseen näyttäisi liittyvän rituaalinomaisia toimenpiteitä (saippualla peseytyminen puhdistautumisena pyhän vuoksi, runsas syöminen uhrina ja juopuminen keinona päästä ”pyhään tilaan”).³⁵⁰ Taustalla tässä on se, että ruokakulttuuri on varsin konservatiivista ja hitaasti muuttuvaa; se kantaa kulttuurista perinnettä varsin pitkään ja vahvasti³⁵¹.

Riitinomaisella ja karnevalistisella syömisellä ja juomisella on pitkät, jopa esikristilliset, juuret. Näin saattaa olla niin, että kristinuskon tullessa Itämeren pohjoisrannoille, katolinen kirkko pyrki kristillistämään tapoja, jonka johdosta Tuomas korvasi aiemman pakanallisen hahmon, jota päivänä oli juhlittu. Kuitenkaan uusi perinne ei korvannut kokonaan vanhaa, Tuomaan tapauksessa se ei tehnyt sitä oikeastaan edes osittain, ja siksi vanhat esikristilliset uskomukset ja tavat joulunvieton syömisestä ja juomisesta jäivät henkiin. Runot eivät kerro katolisesta uskosta, kuten aiemmissa kappaleissa. Sen sijaan kysymyksessä on pakanallinen usko ja perinne.

Kaiken kaikkiaan vaikuttaa siltä, että Tuomasta ei tunnettu suomalaisen rahvaan piirissä siinä merkityksissä, missä *Legenda Aureassa* hänet kuvataan. Siksi suomalainen Tuomas, vaikka katolinen hahmo olikin, ei sisältänyt katolisia konventioita. Näin reformaation jälkeen ei ollut katolisia piirteitä, joita Tuomaan ympäriltä olisi voinut kadota³⁵². Muutoksen sijaan hahmo jatkoi eloaan reformaation jälkeen niissä

³⁴⁹ Apo 2001, 116, 118, 128–129, 161.

³⁵⁰ Ks. Knuutila 2011, 30–34.

³⁵¹ Sillanpää 1999, 14.

³⁵² Luterilaisessa ja katolisessa Tuomaan tulkinnassa on eroja. Esimerkiksi luterilaisen tulkinnan mukaan Tuomas lankesi epäilyksen syntiin, kun ei uskonut Jeesuksen ylösnousuun; ks. Sorolainen 1988, 1094.

merkityksissä, joissa se tunnettiin esikristillisenä aikana. Sekä katolinen että luterilainen kirkko epäonnistui kumpikin tehtävässään, joulunajan kristillistämässä.

Katolinen tulkinta taas esittää epäilyn hyveellisenä, kun Tuomas sai todistaa ylösnousun kahdella eri tapaa; ks. de Voragine 1995a, 29–30.

7 Tapani – ensimmäinen marttyyri ja hevostmies

7.1 Tapanin hahmon juuret

Kuten Tuomaan kohdalla, suomalaisen katolisen Tapanin juuret ovat löydettävissä keskiaikaisesta pyhimyselämäkerrasta, *Legenda Aureasta*. Legendan mukaan Tapani toimiessaan diakonitehtävissä Jerusalemissa aiheutti pahaa verta toimillaan paikallisten juutalaisten keskuudessa. Tuohtumuksen johdosta Tapanille kateelliset juutalaiset yrittivät löytää keinoja hänen arvons alentamiseen. Ensin juutalaiset pyrkivät väittelemään Tapanin kumoon. Toiseksi he lahjoivat erään antamaan Tapanista väärän todistuksen ja lopulta päätyivät kiduttamaan häntä. Kahdesta ensimmäisestä vitsauksesta Tapani selvisi Jumalan, Pyhän Hengen ja lähimmäisen rakkauden avulla, mutta kolmas keino koitui Tapanin kohtaloksi.³⁵³

Legendan mukaan Tapani raahattiin kaupungin ulkopuolelle, jossa vainolaiset kivittivät hänet hengiltä. Kuoleman vuoksi Tapani tunnetaan kristillisessä perinteessä ensimmäisenä marttyyrinä. Kivityksen aikana tuleva marttyyri osoitti lähimmäisen rakkautta sekä rukoili kivittäjiensä puolesta ja näin osoitti olevansa pyhimykseksi julistamisen arvoinen. Legenda ei pääty Tapanin kuolemaan, vaan kertoo, että kuoleman jälkeen kristityt pakenivat Jerusalemissa ja näin kristillinen lähetystyö Lähi-itään sai alkunsa; Tapani toimi osaltaan myös apostolina. Legenda raportoi myös lukuisista ihmeistä, joita tapahtui Tapanin kuoleman jälkeen. Näissä muun muassa sokea nainen sai näkönsä takaisin ja sairast paranoivat.³⁵⁴

Huomattavaa on se, että vaikka legendan mukaan Tapanin marttyyrikuolema tapahtui 3. elokuuta, hänen juhlapäivänsä on siirretty joulukuun loppupuolelle, Kristuksen syntymäjuhlan välittömään läheisyyteen. Legenda antaa siirtoon kaksi syytä: ensinäkin Kristus (toisin sanoen katolinen kirkko) halusi koota syntymäpäivänsä ympärille kristinuskon kannalta tärkeitä hahmoja. Toiseen syyhyn liittyy Tapanin marttyyrius. Legendan mukaan katolinen kirkko nimittäin halusi nostaa erilaisten marttyyrien asemaa asettamalla heidän juhlapäivänsä lähelle Jeesuksen syntymää, koska Jeesushan oli lopulta kuolemien syy.³⁵⁵

³⁵³ de Voragine 1995a, 45–48.

³⁵⁴ de Voragine 1995a, 47–49. Ks. myös Koski 1978, 282.

³⁵⁵ de Voragine 1995a, 49–50.

Yhtäältä siirto elokuusta joulun henkiä Tapanin tärkeyttä kristillisessä uskossa. Toisaalta tärkeiden pyhien keskittäminen joulunaikaan korottaa ajanjakson merkittävyyttä. Tässä on muistettava se, että joulukuun loppupuoli oli esikristillisenä aikana merkittävä pyhä aika. Näin se, että joulun tienoolle keskitettiin tärkeiden kristillisten hahmojen juhlapäiviä, osoittaa kristillisen käännytystyön luonteen: pakanalliset pyhät kristillistettiin vaihtamalla juhlinnan kohde kristilliseksi. Tämä näkyy osaltaan myös Tapanin hahmossa.

Reformaation jälkeisessä länsisuomalaisessa perinteessä Tapani ja hänen tarinansa tunnetaan kahdenlaisen runoston kautta. Yhtäältä talteen on kerätty Tapaninlaulu/virsi -niminen runotoisinto, jossa kuvataan historiallisen Tapanin elämää ja toimia³⁵⁶. Toisaalta Tapani tunnetaan myös runoissa, joissa hänestä puhutaan ikään kuin hän olisi läsnä puhutteluhetkellä³⁵⁷. Vaikuttaisi, että tyyppin kaksi runoa ovat tyyppin yksi runojen osia tai johdannaisia. Näiden kahden erilaisen, mutta samapohjaisen runotyyppin tarkastelun avulla voitaneen saada käsitys siitä, mitä merkityksiä Tapani on saanut rahvaan piirissä reformaation jälkeisenä aikana.

Koska runoista ei ole löydettävissä selviä epiteettejä, joita Tapanin kohdalla käytetään, ja koska suuri osa attribuuteista, joita hänestä käytetään liittyvät joulunviettoon, mitä on jo käsitelty luvussa 6, poiketaan tässä aiemmin käytetystä tarkastelutavasta. Tätä puoltaa se, että, koska runotyyppit, joissa Tapani mainitaan, ovat niin erilaisia, ei niiden lokeroiminen ja käsittely yhtenä ole mielekästä, koska käsittelyn kautta jäisi mielenkiintoisimmat huomiot mitä luultavimmin tekemättä. Painavampi syy käsittelytavasta poikkeamiseen on se, että alkuperäislähteessä Tapanista kertovissa runoissa käytetään myös luokittelua *uudenaikainen Tapani runo, vanha Tapanin virsi*³⁵⁸.

7.2 Tapanin virsi/laulu

Tapanilaulu.

Onk' Tapani koton'?
Tanttais toi taitava Tapani,
Ruake toi Ruatukse' hevosii,
Kaitsi Kiivan konkarei
Jouluyälä puhteella jalo,
Joulu yälä korkialle

³⁵⁶ Ks. esim. SKVR VIII: 1255; runo kerätty vuonna 1892.

³⁵⁷ Ks. esim. SKVR VIII: 1248; runo kerätty vuonna 1924.

³⁵⁸ Ks. SKVR VIII: 1259 käyttöä selvittävä yläviite; runo kerätty 1909.

*Vei hän hepo lähteellä juamaa'.
 Eipä hepo vettä juanu',
 Eipä piiröpää piirannu'.
 Verestäpä toi vikoja etsei.
 Eipä hä' verestä vikoja löynny'.
 Näki hän tähren taivahaas',
 Tähre' varjo' lähtehees',
 Pilkun pilven ramos'.
 Vei hä' hepo lähteeltä kotja,
 Kaalikkajalka kaivoltansa.
 Kuano toin pilviä piteli,
 Häntä pitkä maata veti.
 Ei toi loimii loimitellu',
 Eikä kuroi kurotellu'.
 [...] ³⁵⁹*

Tapanilaulu alkaa katkelmalla, jossa kuvataan Tapani pahaiseksi, mutta taitavaksi tallipojaksi. Tallitöitä hän tekee Ruatukselle, joka kuvataan koko runossa negatiivisin sanankääntein. Töitään Tapani joutuu tekemään myös jouluyönä, jolloin hän huomaa, että kaitsettava hevonen ei suostu juomaan. Tästä ihmeissään hän tarkastaa veden laadun, mutta siitä ei löydy vikaa. Samassa Tapani huomaa kirkkaan tähden taivaalla, jonka johdosta suuntaa hevosen kanssa takaisin Ruatuksen luo.

On esitetty, että runon Ruatus tai Ruotus, kuten nimi kuuluu ilman varsinaissuomalaista murreasua, kuvaisi Herodesta, jonka hahmo on tuttu jouluajan tapahtumista niin jouluevankeliumin kuin tiernapoika-esitysten kautta³⁶⁰. Gananderin *Mythologia Fennica* tuntee hahmon *Ruotuswäinen*, joka teoksen mukaan on yksi Juutaksen tyttäristä, kamala hahmo, jonka päätä kiertää käärmeet ja joka aiheuttaa tuskia³⁶¹. Herodeksen ja Juutaksen tyttären pohjalta syntyy mielikuva *Legenda Aurean* Tapanista, joka on hoitamassa kirkollista tointaan Jerusalemissa juutalaisten ympäröimänä. Vaikuttaa siltä, että legenda on motivoinut kansanrunoa, joka on saanut viitteitä myös jouluyön kolmen viisaan tietäjän tarinasta. Tähän viittaa seuraava Tapanista kertova runoelma:

Tapanilaulu, upptecknad enligt Vichtis gamla skolmästarens diktamen
 såsom han i ungdomen hört den i St Mårtens sn eller Karinais kapelltrakt.
 inkomplett.

*Tanssi see taitava Tapani,
 Kaitsi Kiiman konkareita
 Jouluyönä julkisena*

³⁵⁹ SKVR VIII: 1255; runo kerätty vuonna 1892.

³⁶⁰ Vilkuna K. 2010, 347.

³⁶¹ Ganander 1984: *Ruotuswäinen*.

Joulupuheina jaloina.

Stapani:/:

*Juudalaisilt kivitettiin,
Kuka ties:/:
Ei hän maksanut kousaa.³⁶²*

Mielenkiinto kohdistuu ennen muuta kolmanneksi viimeiseen säkeeseen, jossa juutalaisten sanotaan kivittäneen Tapanin. Tämä viittaa suoraan keskiaikaiseen legendaan, ja näin ollen voidaan olettaa, että se todella on motivoinut runon sepittäjää ja sen lausujia. Huomattavaa on kuitenkin se, että *Legenda Aurean* ohella myös apokryfinen Nikodeemuksen evankeliumi, joka oli tunnettu keskiajalla ympäri Eurooppaa kertasi Tapanin tarinaa ja saattoi olla inspiraationa kansanomaisilla tarinoille ja runoilille³⁶³.

*[...]
Meni' mä sitt' Ruatukse' tupaa',
Alta orten, päältä parten.
Vastais Ruatus rualtansa,
Tiihakansa tiskiltänsä:
"Jolles sä ääntänsä vähennä,
Kyll' mä sun ikänsä lyhennä'."
"Ny' on syntyny' Jumalan valta,
Paisu' paremmi'.
Jo mä ny' luavu' Ruatuksesta,
Otan uskon Kiesuksesta,
Parempaahan palvelukseen."
[...]³⁶⁴*

Mielikuva legendan ja runon välillä saa riveillä vahvistusta, uhkaahan Ruatus tappaa Tapanin, mikäli tämä ei käyttäydy, kuten isäntä haluaa. Näin Tapani ei kuitenkaan suostu tekemään, sen sijaan hän profetoi Jeesuksen syntymän puolesta ja lopettaa työnsä Ruatuksella ja astuu Jeesuksen palvelukseen. Vaikuttaa siltä, että Ruatuksella tarkoitetaan tavallista ihmistä jumalallisempaa hahmoa, epäjumalaa. Syntyy mielikuva, jossa Jeesuksen syntymätähden näkemisen ja paremman jumalan syntymän vuoksi Tapani hylkää vanhan uskonsa ja kääntyy uuteen.

[...]

³⁶² SKVR VIII 1256; runo kerätty vuonna 1850; yläviitteeseen tehdyn huomion on lienee tehnyt runonkerääjä.

³⁶³ Vilkuna K. 2010, 347.

³⁶⁴ SKVR VIII: 1255; runo kerätty vuonna 1892. Katkelma runosta.

"Sitten mä ton toreksi uskon,
 Jos tua kukko laulane."
 Rupeis kukko laulamaaha,
 Laulo kukko kuuretta farttii,
 Kananpoika kahreksatta.
 "Sitten mä toin toreksi usko',
 Jos toi sonni mylvinee."
 Oli jo liha syäty, luu kaluttu,
 Käsi kenkinä piretty.
 Rupeis sonni mylvimää'
 Luillansa luhisemmaa',
 Jäsenöillä järskimäähä'.
 "Sitten mä ton toreksi usko',
 Jos toi veitsenpää vesonee."
 Paiskais veitses permantooho',
 Veitsenpää rupeis vesomaa',
 Vesois kuusi kultaista vessoo,
 Kultalehti kunkin pääsä.
 [...] ³⁶⁵

Runo jatkuu Ruatuksen vuorosanoilla, joissa hän vetoaa, että kukon olisi laulettava, jotta hän uskoo todeksi Jeesuksen syntymän ja jumaluuden. Kukkohan laulaa ja verrattain pitkään. Tämä ei kuitenkaan riitä, vaan Ruatus sanoo varmistuvansa syntymästä, jos sonni äityisi mylvimään. Näin myös käy vaikka sorkkaeläin oli valmistettu ruoaksi, syöty, luut kaluttu ja nahasta tehty kengät tai hanskat. Viimeinen koetinkivi Ruatuksen uskolle on lattialle heitetyn puukonperän kukkiminen. Kuinka ollakaan kahva puhkeaa kukkaan, tosin kukat eivät ole tavallisia, vaan nuput ovat kultaisia ja kultalehtisiä.

Mainitunkaltainen ihmeen odotuksen kaava, jolla epäilevä henkilö varmistuu uskostaan, löytyy suomalaisista kansanrunoista myös niin sanotusta *Marian virrestä* (toisinaan tutkimuksessa kutsutaan myös *Luojan virreksi*). Siinä hyvin samankaltaisin sanankääntein kuvataan Marian epäuskoa Jeesuksen kuolleista nousemiseen³⁶⁶. Mielenkiintoista on se, että Marian virttä itseään ei länsisuomalaisesta runoudesta löydy, vaikka rakenteet ovat selvästi samanlaisia. Oletettavaa on, että *Marian virsi* oli tunnettu ainakin osin myös Varsinais-Suomen alueella.

Säkeiden jälkeen runon tema ja tunnelma muuttuu lähes täysin, kuten runon jatkosta huomataan:

³⁶⁵ SKVR VIII: 1255; runo kerätty vuonna 1892. Katkelma runosta.

³⁶⁶ Vilkuna K. 2010, 347; *Marian virrestä* Ks. myös. Haavio 1935, 67–77; Timonen 1990.

[...]
*"Olukaine' juavukaine'
 Juaksee kohren korkomaata,
 Niinkuin reki raitjoos myäre',
 Ämmä vanha jäätä myäre'.
 Kortteli viinaa ja kannu oltta
 Ei tätä joukkoa vähein holttä."
 "Hyvä oli merkki miälesäni
 Tullesani tähän kylää',
 Semmenkin tähän talloo',
 Semmenkin tähän tupaa',
 Tiä musta kotoaan menee,
 Toinen aitta mäellä,
 Kolmais keikku kellariih'.
 Kyll' on oltta kellarisa
 Tammisesa tynnärisä
 Pitäväisen pruntin alla
 Koivusen tapin taka';
 Punaset on isänän posket,
 Levjät on emänän lanteet;
 Kipuras' on koira' häntä,
 Solmus' on sian sapara,
 Kiiltävä on kissan selkä.*

(Ulosmennessä laulettiin loppuksi):

*"Ih, ha, ha, ha, Kaikein perhe karvane'."*³⁶⁷

Muutos runossa merkitsee siirtymistä myyttisestä Tapanin, Ruotuksen sekä Jeesuksen syntymän ajasta runonlausujan nykyisyyteen. Tämänkaltainen ajallinen siirtymä on sinänsä tuttu monesta suomalaisesta kansanrunosta: ensin kuvaillaan myyttistä esiaikaa, josta siirrytään nykyhetkeen, johon runolla pyritään vaikuttamaan. Varsinkin niin sanotuissa loitsurunoissa tämänkaltaiset sanankäänteet ovat hyvin yleisiä. Tässä tapauksessa siirtymä tarkoittaa siirtymistä Tapanin virrestä Tapanin runoon.

7.3 Tapanin runo

Edellisen kappaleen runon loppukatkelman merkitysten selvittämiseksi on otettava tarkastelun alle toinen Tapaniin liittyvä runo:

Tapaninpäivänä oli myöskin tapana nuorilla hevosilla "ajaa Tapania" ympäri kylää, käyden jonkun tutun päivänsankarin luona samalla tiellä.

³⁶⁷ SKVR VIII: 1255; runo kerätty vuonna 1892. Katkelma runosta. Suluissa oleva selvennys lisätty luultavasti lausujan ohjeen mukaan, ja sen on lisännyt luultavasti runonkerääjä.

Tapanin iltana kulki talosta taloon "Tapanin veisaajia", jotka taloon tultuaan seisahtuivat tuvan ovensuuhun ja lauloivat Tapanin virren, joka kotipitäjässäni Perniössä on tunnettu murreasussaan seuraavanlaisena:

*"Tapani me veissan,
joka tuva ove eres,
paljo maat me reissan,
viinpott' keres.
Ei meit' ol ni usja miest,
Italiast lehten. –
Ei vilu, eik neljän tehre,
mukku ilmottama sit pyhä Tapani.
Teffan onk sull viina?"*

Viimeinen säe oli isännälle tarkoitettu, ja tavallisesti "Teffanilla" olikin viinaa, jota veisaajille tarjosi. Kiitokseksi nämä lauloivat:

*"Siunatt' on teiti sänkkys,
siunatt' teiti ylösnousentas.
Siunatt' on se märkkys,
ku on teiti plakkarisan."*

Mutta ellei heille viinaa tarjottu, oli laulukin toisenlainen, toivotti isännän hirteen, emännän orteen ja kaikkea muutakin pahaa.³⁶⁸

Kuten runoista ja varsinkin jälkimmäisen runon selvittävässä alkusanoista käy ilmi, Tapanin päivän perinteisiin kuului kylästä kylään vierailu rauhallisemman ja kodin piiriin keskittyvän jouluaaton ja ensimmäisen joulupäivän jälkeen. Vierailu- ja kiertelyperinteeseen liittyi tapa valita kylän miesten joukosta Tapani, jota muu joukkio veti kelkalla talosta taloon. Taloissa kulkue esiintyi ja pyysi kestitystä. Lisäksi päivän perinteisiin kuului kyläläisten kesken kilpailu siitä, kellä oli nopein ja paras hevonen tai kuka oli taitavin ohjastaja. Tapaninpäivä onkin ollut erityisesti hevosten ja hevosmiesten päivä. Kilvanajon päätteeksi syötiin erityinen talliateria, joka katettiin jonkin talon hevossuojaan. Varsinkin miespuoliset kyläläiset kokoontuivat syömään ja juomaan Tapanin aterialla.³⁶⁹ Juhlan sukupuolittuneisuutta selittää se, että hevosiin liittyvä työ ja hoito olivat varhaismodernina aikana miehistä työtä: naiset hoitivat kodin piirin ja karjan, miehet työskentelivät hevosten kanssa.

Kiertelyyn ja vierailuun liittyi keskityksen toive. Kiertolaiset lauloivat ja maanittelivat talonväkeä antamaan sekä joulunajan ruokia että varsinkin juomia kiertävälle väelle.

³⁶⁸ SKVR VIII: 1248; runo kerätty vuonna 1924. Kursivoimattomat tekstikohdat on lisätty todennäköisesti lausujan ohjeen mukaan ja sen on lisännyt luultavasti kerääjä.

³⁶⁹ Haavio 1935, 77; Vilkuna K. 2010, 345–346, 348.

Vaikuttaa siltä, että taloa ja sen rikkauksia on keuhuttu, jotta saatavat olisivat mahdollisimman runsaat. Kaiken kaikkiaan kiitossanat ovat olleet ylitsevuotavia, näin esimerkiksi Ylänteellä on talonväelle laulettu:

[Uudenaikainen "Tapani runo" sisältää seuraavat loppusäkeet, joista osa lienee vanhaa Tapanin virttä.]

- - -

Jos saatiin talosta kestitystä niin laulettiin seuraavasti:

*"Hyvää huamenta tähän talloon
täsä talos on väki jalloo.
Isäntää mä ensin kiitän
kuin on viinan visusti pitänyt.
Emäntää mä toiseks kiitän,
kun on hyvää olta prykänny,
mustat polluut kottaan käyvät
toiset käyvät kellariin,
josta piiat olta tuavat
näitten tapaniäijäin juara.
Tammat tallis varsoinensa,
lehmolia vasikoita,
kiparoitu koiran häntä,
sian saparo solmus."³⁷⁰*

Erityisen kiitoksen on saanut, mikäli tarjotun viinan ja oluen määrää on ollut kohdillaan. Tällöin isännän ja emännän taidot sekä jouluaaton kohtuullisuus ja säästäväisyys, jonka myötä tarjottavaa riitti Tapaninpäiväksikin, ovat saaneet kiitosta ja sen pohjilta on ollut syytä pyytää talolle menestystä tuleville vuosille. Myös talon viisautta varata jouluksi paljon alkoholia on kiitelty: lumi on painautunut ja musta maa on tullut näkyviin poluilla kottaan ja kellariin, kun niitä pitkin on kuljettu monesti viinaa ja olutta hakemaan. Tämänkaltaiset kiitosvirret kuuluivat alun perin syksyyn ja sadonkorjuun lopettajaisiin, joissa runoilla ja lauluilla kiitettiin talkookestityksestä ja toivotettiin onnea talolle tulevaan vuoteen³⁷¹. Näin edellä Tuomasta käsiteltäessä esitetty näkökanta jouluun ja sen juhlintaan siirtyneistä syksyn ja sadonkorjuun sekä teurastukseen liittyvistä perinteistä, saa tukea.

Kuten Tuomaksen yhteydessä huomattiin alkoholilla ja suomalaisella joululla on vahva yhteys, joka korostuu myös Tapanista kertovien runojen kohdalla. Tapaninpäivänä oli tapana juoda erityinen Tapanin malja eli koosa, jota voidaan verrata keväisiin

³⁷⁰ SKVR VIII: 1259; runo kerätty vuonna 1909. Kursivoimattomat tekstikohdat on lisätty todennäköisesti lausujan ohjeen mukaan ja sen on lisännyt luultavasti kerääjä.

³⁷¹ Vilkuna K. 1985, 49

ukonvakkoihin. Kuten ukonvakoissa, myös Tapanin kunnaksi juomista voidaan pitää tulevaisuuteen vaikuttavana riitinomaisena juomisena. Maljojen juomisen tausta juontaa 500-luvulle, jolloin tietävästi alettiin nostaa maljoja pyhimysten kunniaksi, heiltä turvaa hakien. Tapa ei ollut kirkon mieleen, varsinkin kun sen varjolla pidettiin ja puolustettiin monenlaisia juominkeja, joiden pyhyys oli kirkon silmissä vähintään kyseenalainen.³⁷² Kirkon vastustuksesta huolimatta tapa jäi henkiin, siitä henkii esitetyt runot Tapanista ja viinakestityksestä.

Kuten runoista käy ilmi, mikäli kiertäjät saivat kestitystä, kaikui kiitoslaulu ja onnen toivotukset talon kunniaksi ja tulevan turvaamiseksi. Mikäli kestitystä ei herunut, olivat ylistyssanat kovin toisenlaiset. Yllä olevan esimerkin lisäksi saatettiin laulaa näin:

*"Tapanii, Tapanii,
onkos Tapani kotona?
Tapania veisaan,
pitkiä matkoja reisaan."*

Ylläoleva oli alku. Talonväen haukkumisesta hän muisti seuraavan:

*"lehmäs verta lypsäköön,
kirnus tulta kuahukoon."³⁷³*

Kestityksellä ja sitä seuranneilla onnen toivotuksilla tai kestityksen puuttuminen ja sitä seuranneella manauksella on sosiaalinen merkitys. Talkoilla sekä muilla sosiaalisilla juhlilla ja tavoilla, jotka kokosivat yhteen koko kyläyhteisön, oli sosiaalisen paineenpurkuventtiilin ominaisuuksia³⁷⁴. Annetulla kestityksellä lujitettiin kyläläisiä yhdistäviä siteitä. Näin varmistui se, ettei yksikään talo tai suku jäänyt yhteisön tai joulunaikaisen syöminkien ja juominkien ulkopuolelle, mikäli toimittiin siten, miten yhteisö odotti, eli tarjottiin kestitystä vierailijoille.

Kestitysten ja vieraanvaraisuuden perinteestä nousevat osaltaan myös nykyajan joulunajan hyväntahtoisuus ja joulumieli. Joulua koetaan yhä aikana, jolloin jokaisen oikeutena on täysi maha ja arkea korkeampi elintaso. Nykyään ei kuitenkaan ole tapana kiertää kylästä toiseen hakemassa kestitystä, vaan sosiaalisen varaventiilin paikan on ottanut erilaiset joulukeräykset, joissa leipä- ja muut ruokakassijonot sekä

³⁷² Haavio 1967, 159.

³⁷³ SKVR VIII: 1258; runo kerätty vuonna 1909. Kursivoimaton välilisäys on luultavasti runon kerääjän lisäämä selventämään runon käyttöä.

³⁷⁴ Vilkuna K. 1985, 219–220, ks. myös luku 3.

joulupatakeräykset ovat joulunajan mahaa täyttävän materiaalisen uudelleenjaon näkyvimmit muodot.

7.4 Tapanin symboli ja sen ajallinen muutos

Ensimmäinen marttyyri, joka kivitettiin hengiltä. Ensimmäinen diakoni. Tunnusmerkit esimerkiksi taiteessa: Kivet ja palmunlehvä.	Tapanin yhteys kirkkoon katoaa; hahmo kansanomaistuu.			Tapani Ruotuksen tallirenki, joka kääntyi Kristinuskoon ja hylkäsi Ruotuksen. Juutalaisten kivittämä. Myös matkaaja ja kestityksen hakija.	Tapani Ruotuksen tallirenki, kuitenkin enemmän hevospies, matkaaja ja kestityksen hakija.
Keskiaika	Reformaation aika (1500-luku)	1600-luku	1700-luku	1800-luku	1900-luku

Kuva 6: Tapanin symbolin ajallinen muutos. Lähteet: Keskiaika: de Voragine 1995a; Hallam 1996, 111. 1800-luku: SKVR VIII: 1255 & 1256. 1900-luku: SKVR VIII: 1252, 1258 & 1259.

Mikäli Tapania verrataan toiseen joulunaikaiseen pyhimyshahmoon, Tuomakseen, huomataan, että Tapanin juuret ovat selkeämmin kiinni keskiaikaisessa katolisuudessa. Vaikka 1800- ja 1900-luvun runoissa varsinkin jouluun liittyvä keskityksen haku nousee Tapanista kertovista runoista esiin, löytyy hahmon alta piilotettu, mutta selvästi havaittava keskiaikainen pohjavire. Tämä käy ilmi ennen muuta esiin siinä, kuinka Tapani hylkää Ruotuksen talon, jonka merkitykset voidaan liittää juutalaisiin, ja kääntyy uuden jumalan eli Jeesuksen puoleen. Tulkintaa tukee selkeä viittaus juutalaisten suorittamaan kivittämiseen, jonka syy tosin runoissa kääntyy saamatta jääneeseen kestitykseen:

[...]
*Juudalaisilt kivitettiin,
 Kuka ties:/:
 Ei hän maksanut kousaa.*³⁷⁵

Tämä on kuitenkin vain osa Tapanin hahmosta ja hänelle annetuista merkityksistä. Kokonaisemman kuvan hänestä on mahdollista saada kääntämällä katse myös toiseen Tapanin hahmoon, eli hevospaimeneen. Vaikka hevospaimenen merkitykset eivät suoraan

³⁷⁵ SKVR VIII 1256; runo kerätty vuonna 1850. Katkelma runosta.

vaikuta viittaavan legendan kertomukseen, saatetaan tarkastelun kautta saada lisätietoja Tapanista, ja yleisemmin reformaation jälkeisestä uskonnosta ja kulttuurista.

On näet niin, että jo pakanuuden aikana sydäntalven aikoihin on vietetty hevosiin liittyvää vuotuisjuhlaa, johon kuului ennen muuta kilvanajot, syöminen ja juominen. Kristinuskon saavutettua Suomen kamaran, on pakanallinen juhla saanut kristillisen peitteen Tapanin hahmon muodossa. Oli sopivaa sovittaa Tapanille hevostmiehen rooli, ja näin saada pakanakulttuuri pikkuhiljaa omaksumaan kristillisiä hahmoja ja sisältöjä.³⁷⁶ Hevostmiehen roolia Tapani on esittänyt siitä lähtien suomalaisessa kulttuurissa. Syvällä rooli onkin ollut, ei edes vuosisatainen ensin katolinen, sitten luterilainen kristinoppi ole sitä pois pyyhkinyt.

Tämän tutkimuksen kannalta kiinnostavia ovat Tapanin katoliset merkitykset ja niiden säilyminen reformaation yli. Kenties yksi syy säilymiselle on siinä, että vaikka Tapani onkin sinänsä katolinen hahmo, oli hänen uskonnollisuutensa piilotettu hevostmiehen rooliin, joka kätki selvät katoliset konnotaatiot. Kenties reformaattorit jättivät hänet rauhaan siksi, että eivät pitäneet häntä katolisena hahmona. Osaltaan säilymistä selittää myös se, että vaikka Tapani katolinen hahmo onkin, on hänellä paikka myös luterilaisessa opissa.

Tapanin hahmon kautta syvenee myös edellä Tuomasta käsiteltäessä esiin noussut joulun asema suomalaisessa kulttuurissa. Näiden kahden hahmon kautta saatu kuva joulusta, korostaa sen karnevalistista perinnettä. Keskiaikaisen karnevaalin aikaan oli tapana syödä, juoda, juhlia ja rellestää, tämä kaikki oli jopa suotavaa. Karnevaalissa juhlittiin yhtäältä sitä, että oli selvitty yhdestä vuodesta hengissä eli juhlan kohteena oli elämän jatkuminen. Toisaalta juhlalla haettiin parempaa tulevaan vuoteen. Vuodesta oli selvitty yhteisön tuen avulla, näin tunnettiin yleismaailmallista ja -inhimillistä yhteenkuuluvuutta kyläyhteisön kesken. Sosiaalinen ja taloudellinen eriarvoisuus unohdettiin, täysi maha ja pää pyrittiin saamaan lähes koko yhteisölle.³⁷⁷ Nämä samat piirteet liittyvät suomalaiseen jouluun, joka onkin siksi mitä suurimmassa määrin keskiaikaisen karnevaalinvieton jälkeläinen.

³⁷⁶ Vilkuna K. 2010, 347–348.

³⁷⁷ Bahtin 1995, 81–82, 84.

8 Suomalainen reformaation jälkeinen kansanuskontokulttuuri

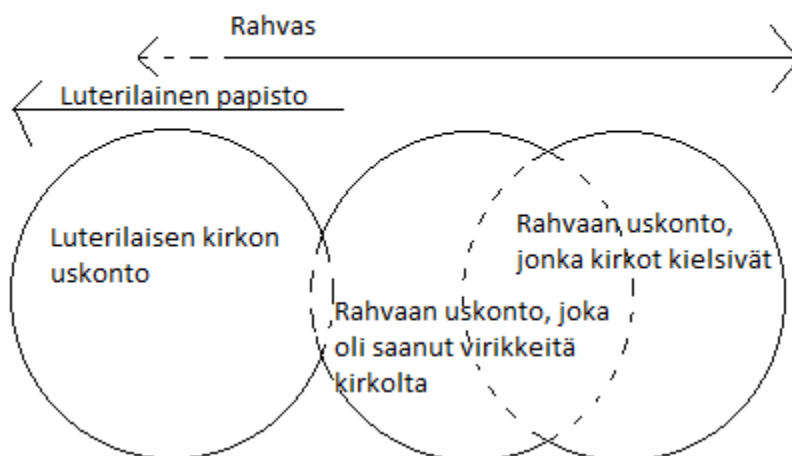
Reformaatio pyrki muuttamaan suomalaista uskontokulttuuria kahdella tavalla. Yhtäältä esivalta kielsi katolisen uskon harjoittamisen, toisaalta koetti opettaa uutta uskoa kansalle. Katolisen uskon kieltäminen tarkoitti käytännössä sitä, että katolisen uskon ulkoiset merkit poistettiin näkyviltä kirkoista ja jumalanpalveluselämä muuttui luterilaiseksi. Lisäksi vanhoja uskonharjoittamisen tapoja kriminalisoitiin. Kielto oli verrattain tehokas keino saada näkyvä katolisuus kitkettyä, mutta rahvaan jokapäiväiseen uskonelämään sillä oli vähän tai ei lainkaan vaikutusta: uskonsisältöjä ja rituaaleja toisteltiin kuten aiemmin. Voidaan todeta, että kiellon myötä katolisuus ei suinkaan kadonnut, vaan sen harjoittamispaikat vaihtuivat julkisista tiloista (kirkko yms.) yksityisiin tiloihin (kodinpiiri yms.). Reformaatio saattoi jopa tiettyssä määrin lisätä rahvaan harjoittamia katolisia menoja. Näin siksi, että kun luterilainen papisto ei suostunut suorittamaan enää perinteisiä rituaaleja, ne eivät jääneet suorittamatta, vaan rahvas itse suoritti menot omissa oloissaan.

Reformaattoreiden tavoitteena ei tietenkään ollut ainoastaan hävittää näkyviä katolisia muotoja, vaan kitkeä katolisuus kokonaan pois valtakunnasta. Selvää on se, että pelkästään kielloin ei yksityiseen uskonharjoittamiseen voitu puuttua. Sen sijaan käyttöön oli otettava toisenlaiset keinot. Tämän tutkimuksen puitteissa keinoksi vaikuttaa valikoituneen rahvaan pelottelu, opetus, opetuksen valvonta ja sillä kiristäminen. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että 1600-luvun aikana rahvaalle alettiin opettaa luterilaisen uskon pääkappaleita. Tavoitteena oli pureutua yksityiseen uskonharjoittamiseen korvaamalla uskonnollisen kielen katoliset sisällöt luterilaisella tulkinnalla ja muuttamalla ne katoliset merkitykset harhaoppisiksi, mitä ei voitu muuttaa luterilaiseksi. Opetus tapahtui etupäässä uskonnollisen kiristyksen avulla. Opin omaksumista valvottiin ja ne, jotka eivät oppineet opinkappaleita toivotulla tavalla, saivat rangaistuksen. Rangaistuksena oppimaton suljettiin yhteisön ulkopuolelle ja häneltä kiellettiin ehtoollisen nauttiminen. Rangaistus oli merkittävä, sillä sen avulla kiellettiin yksilön täysivaltaisuus yhteisön jäsenenä.

Edes opetus ja uhkailu eivät kitkeneet katolisuutta kokonaan varsinaissuomalaisten rahvaan piiristä. Reformaation jälkeisessä rahvaan käyttämässä uskonnollisessa kielessä on löydettävissä katolisia viitteitä sekä suorina katolisten hahmojen (pyhimysten) mainintoina että naamioituneina koodeina, joiden merkitys voidaan tulkita katoliseksi. Vaikuttaisi siltä, että varsinkin runojen monimutkaisten koodien kantamat kulttuuriset

merkitykset säilyivät yksittäisiä hahmoja pitempään ja selkeämmin. Katolisuus oli siis ainakin jossain määrin kätkeytynyt kieleen sekä kulttuurisiin tapoihin. Katolisuuden ohella monet jopa esikristillisen uskonnon ja sen harjoittamisen piirteet elivät pitkälle 1900-luvun alkuvuosikymmenille saakka. Tämä kaikki korostaa osaltaan pakanallis-katolisen uskon voimaa rahvaan mielissä. Se tarjosi uskonnollisesti joitain niin arvokasta, että sitä ei voitu korvata uudella uskolla ja sen sisällöillä.

Reformaation jälkeinen uskontokulttuuri oli sekoitus pakanallista, katolista ja vähin erin lisääntyvää luterilaista uskoa. Rahvaan uskonnollinen elämä oli joustava ja käytännöllinen: se ”uskonto” ja ne rituaalit, jotka tyydyttivät parhaiten rahvaan uskonnalkää, otettiin käyttöön. Esimerkiksi katolisen uskon muodoista pyhimysusko oli voimissaan vielä ainakin 1600-luvun aikana, vähemmässä määrin myös myöhemmin aina 1900-luvulle saakka.³⁷⁸



Kuva 7: Suomalainen reformaation jälkeinen uskontokenttä Scribneriä mukaillen; ks. Scribner 1987, 45. Viivat ylhäällä kuvaavat ryhmien osallistumista eri uskonharjoittamisen muotoihin. Ks. myös Eilola 2003, 92.

Kuvassa 7 esitetään reformaation jälkeinen suomalainen uskontokenttä. Kun kuvaa verrataan kuvaan keskiaikaisen uskonnon kolmikerroksisuudesta (kuva 1), huomataan muutamia mielenkiintoisia seikkoja. Ensinäkin kentästä ei hävinnyt kerroksia, vaan muutos tapahtui siten, että kirkon uskonto irtautui lähes kokonaan omaksi uskonnolliseksi kokonaisuudekseen. Reformoitu kirkko ei ottanut suoraan katolisen kirkon paikkaa, vaan se loi oman uskonjärjestelmänsä, jonka se pyrki levittämään kansanuskon alueelle. Käytännössä muutos näyttäytyi muun muassa paikallispapiston

³⁷⁸ Samanlaisiin lopputuloksiin on päätyntä myös Malmstedt 2007, 167.

aseman ja ajattelun muutoksena, joka tapahtui hiljalleen reformaatiota seuraavina vuosisatoina. Tämän tutkimuksen kannalta tärkeää on papiston asenteiden koventuminen mystiikkaa tai ”taikauskoo” kohtaan; aiemmin ne olivat olleet elimellisessä osassa myös papiston ja kirkon uskonnollisessa elämässä, uudessa tilanteessa varsinkin papiston eliitti ei osallistunut muuta kuin luterilaisiin uskonharjoittamisen muotoihin.

Edellisen lisäksi alue, jossa rahvas ja kirkko kävivät vuorovaikutusta uskonsa sisällöistä, kapeni reformaation myötä. Reformaation jälkeen Ruotsin valtakunnassa kirkko (ja kruunu) määritteli pitkälti yksin sen, mihin tuli uskoa ja miten uskoaan tuli näyttää. Aiemmin keskikerros, johon osallistui sekä kirkon edustajat että rahvas, oli tila, jossa uskonnollisten sisältöjen määrittely tapahtui. Vaikka vaikutusmahdollisuudet eivät keskiaikanakaan rahvaalla olleet suuret, voidaan ajatella, että reformaation myötä rahvaan mahdollisuudet uskon sisältöjen määrittelyssä entisestään kaventui.

Syitä sille miksi reformaatio ei poistanut katolisuutta, voidaan hakea rahvaan asenteista uskonpuhdistusta ja sitä seurannutta uskonvaihtoa kohtaan. Suomalaista kapinaa keskiajan alusta 1800-luvulle tutkineen Kimmo Katajalan mukaan uskonto ei motivoinut Suomessa talonpoikien keskuudessa kapinamieltä, ainakaan samassa määrin kuin Keski-Euroopassa.³⁷⁹ Totta onkin, että Suomessa ei nähty samanlaista hengenhurmista ja talonpoikaisverenvuodatusta reformaation yhteydessä kuin esimerkiksi Saksan pienissä ruhtinaskunnissa. Kuitenkin ajatus kapinattomasta uskonvaihdosta nojaa kahteen annettuun olettamukseen, joita tämän tutkimuksen puitteissa voidaan tarkastella aiempaa kriittisemmin.

Ajatus kapinattomuudesta perustuu verrattain moderniin käsitykseen vallasta ja sen käytöstä. Käsityksen mukaan ainoastaan valta, jolla voidaan vaikuttaa valtakunnan makrotasoon, on todellista valtaa. Vallan käsittäminen tällä tavoin johtaa siihen, että kapina näyttäytyy väkivaltaisena ja aktiivisena yrityksenä kumota vallitseva järjestelmä. Reformaatiosta puhuttaessa vallan käsittäminen näin merkitsee sitä, että reformaatiossa eri toimijat kamppailivat verisesti siitä, mikä valtakunnan uskonnoksi valikoituu. Ruotsin tapauksessa esivalta päätti vaihtaa valtakunnan uskontoa, ja koska kukaan ei aktiivisesti tarttunut aseisiin vastustamaan vaihtoa, ajatellaan, että kapinaa ei ollut.

³⁷⁹ Katajala 2002, 203–204, 488.

Valta ja sen käyttö voidaan nähdä hienovaraisemmin. Sen sijaan, että valtaa pidetään ainoastaan poliittisena ja massoihin vaikuttavana, se voidaan ajatella yksilön mahdollisuutena toimia haluamallaan tavalla. Tällöin kysymys vallasta ei kosketa koko valtakuntaa, vaan paikallisyhteisöä tai pienimmällä tasolla yksilöä, ja hänen mahdollisuuttaan vaikuttaa omaan elämäänsä. Tässä tutkimuksessa mainitunkaltaista valtaa on kutsuttu symboliseksi vallankäytöksi ja se ajatellaan tapahtuvan kielen merkitysten määrittelemisenä. Kun valta nähdään näin, näyttäytyy reformaation jälkeinen talonpoikaiskapinattomuus uudessa valossa. Kun reformaatio tapahtui symbolisesti kielen merkitysten määrittelemisen kautta, oli vastavaltakin symbolista.

Yhtäältä keskeinen rahvaan symbolisen vastavallan muoto oli huumori ja sen käyttö. Yhtäältä huumorin voima piilee siinä, että sen avulla ivan kohteen kunnia asetetaan kyseenalaiseksi. Toisaalta huumorin ja varsinkin naurun avulla maailma voidaan kääntää hetkellisesti ylösalaisin. Tutkittavana aikakautena huumorin voimaa käytettiin yhtäältä paikallisyhteisön sisällä, jolloin sen avulla tasoitettiin sosiaalista eriarvoisuutta ja osoitettiin yksilön paikka yhteisön sisäisessä hierarkiassa. Toisaalta huumorilla oli laajempi yhteiskunnallinen ulottuvuus. Rahvaan pilkkakirves osui ennen muuta sen epäreiluiksi katsomiin seikkoihin. Esimerkiksi virkamiehet, jotka olivat juuriltaan rahvaanomaisia, mutta esiintyivät asemaansa parempina, saivat tuntea yhteisön ivan ja naurun. Myös erilaiset valtiolliset instituutiot, kirkko etunenässä, joutui rahvaan pilkan kohteeksi varsinkin silloin, jos kirkonmies saarnasi tavalla, joka ei miellyttänyt rahvaan korvaa.³⁸⁰ Reformaation myötä tällaisia tilanteita tuli oletettavasti enemmän kuin aiemmin, kun yhtäältä kirkoissa saarnattava uskonto muuttui kansalle vieraaksi ja siksi kummalliseksi. Toisaalta reformaation jälkeen papiston asema eriytyi hiljalleen kansasta, mikä oli omiaan aiheuttamaan naurunväreitä, kun seurakuntalaiset naurun ja ivan avulla koettivat palauttaa papiston entiseen yhteiskunnalliseen asemaansa.

Vaikka runoissa nauru- ja huumoriteemat eivät itsessään nouse selvästi esiin, on niissä myös humoristinen ja ivallinen ulottuvuutensa. Vuotuisjuhlien, erityisesti joulun, yhteydessä esiin nousee niiden karnevalistinen luonne. Karnevalistisesta ilonpidosta puhuttaessa on syytä huomata, että se vallankäyttönä henkii hyvin keskiaikaisia periaatteita. Keskiaikaiseen karnevaaliin kuului oleellisena osana nauru ja ilakointi, jossa vallitseva kulttuuri ja arvot asetettiin kyseenalaiseksi huumorin keinoin. Naurun

³⁸⁰ Vilkuna K.H.J. 2010, 106, 119, 130, 140–142.

avulla alennettiin ilakoinnin kohde ja tätä kautta päästiin irti sen rajoittavuudesta. Näin naurulla oli ennen muuta vapauttava luonne. Uudelle ajalle tultaessa nauru ja karnevalistinen perinne alkoi menettää merkitystään sekä katolisissa että varsinkin luterilaisissa maissa.³⁸¹ Nauru ei kuitenkaan muuttunut kokonaan merkityksettömäksi, vaan sen alentava elementti jäi vallankäytön keinoksi varsinkin rahvaan keskuuteen. Varhaismodernina aikana naurulla saatettiin edelleen alentaa valtaapitävien asemaa rahvaan tasolle, tai osoittaa sen päätöksenteon ja toiminnan mielettömyys.

Vaikka nauru on tärkeä osa rahvaan vastavallan muodoista, tämän tutkimuksen kannalta tärkeämpi vastavallan muoto on passiivisuus muutosta kohtaan. Käytetyn lähdemateriaalin pohjalta vaikuttaa siltä, että rahvas vähät välitti kirkon ja kruunun pyrkimyksistä uskonsisältöjen muuttamisessa. Se sen sijaan jatkoi uskomistaan, tai laajemmin ajateltuna elämäänsä, kuten ennenkin. Rahvas ei muuttanut uskonnollisia rituaalejaan saati uskonnollisen kielensä merkityksiä, vaan jatkoi vanhan perinteen ohjaamana. Silti pitäytyminen vanhassa ei missään nimessä tarkoita jäykkää konservatismia, vaan kielii hyvinkin käytännönläheisestä suhtautumisesta elämään ja uskoon³⁸². Rahvaan arvo vanhaa uskontokulttuuria kohtaan ei ollut itseisarvoista, vaan vanhassa oli olemassa jotain arvokkaampaa tai parempaa kuin uudessa uskonnossa. Perinteinen uskonto tyydytti rahvaan uskonnälän ja -tarpeen paremmin ja kokonaisvaltaisemmin kuin uusi.

Talonpoikaiseen elämään löi leimansa strategia, jonka tarkoituksena oli vähentää elämän hallitsemattomuutta. Tavoitteena oli mahdollisimman tarkka tulevaisuuden ennustaminen, joka mahdollisti tapahtumiin varautumisen tai niihin vaikuttamisen.³⁸³ Uskonto ja kulttuuri voidaan nähdä tulevaisuuden ennustus- ja vaikutuskeinona. Perinteiset tavat, riitit ja rituaalit lisäsivät käyttäjien mielestä elämän hallittavuutta ja ennustettavuutta, ja siksi niitä ei sopinut unohtaa.

Katolinen uskonto, jossa oli ripaus pakanallisuutta, oli luterilaista uskoa tiiviimmin kiinni luonnossa ja sen voimissa sekä niiden hallinnassa. Maataviljelevän rahvaan elämässä luonto ja sen hallinta olivat tärkeässä osassa elämän hallinnan onnistumisessa. Perinteisellä uskolla oli kyky vaikuttaa luontoon, ja tätä luterilaisella uskolla ei ollut.³⁸⁴

³⁸¹ Bahtin 1995, 6, 11, 20, 22, 70, 81–82.

³⁸² Katajala 2002, 203.

³⁸³ Levi 1992, 99–100, 140.

³⁸⁴ Malmstedt 2007, 174.

Kuten runoista ja erityisesti tapakulttuurista huomataan, iso osa käsittelee maataloudessa onnistumista. Näin ollen ei ole lainkaan yllättävää, että ne jäivät elämään osana maatalousvaltaista uskontokulttuuria. Uusi oppi ei ottanut kantaa tämänlaisiin kysymyksiin ja siksi ei voinut korvata vanhaa.

Varhaismodernin ajan maatalous sekä sitä kautta laajemmin suomalaisen yhteiskunnan olemus oli syvällä tavalla yhteisöllinen. Maatalous vaati paljon työvoimaa, joten kyläyhteisössä taloudet hoitivat maataloustyöt talkoin yhteistyössä. Uskonnosta puhuttaessa on huomioitava se, että katolisessa uskossa sosiaalisuus ja uskonnollisuus löivät yhtä. Perinteiset uskonharjoittamisen tavat palvelivat sekä sosiaalista, että uskonnollista puolta ihmisten elämässä.³⁸⁵ Luterilainen uskontulkinta sen sijaan korostaa yksilön omaa osaa pelastuksessa ja synninteossa. Siksi se ei täyttänyt yhteisön uskonnolle antamaa sosiaalista tarvetta.

Uskonnon sosiaalisuuteen ja maatalousvaltaisuuteen liittyen on syytä selvittää käytettyä termiä *kansanuskontokulttuuri*, joka on kulkenut mukana koko tutkimuksen ajan, mutta jota ei aiemmin ole määritetty. Tämän tutkimuksen puitteissa voidaan sanoa, että tutkittaessa varhaismodernia aikaa ei ole mieltä erottaa uskontoa ja kulttuuria toisistaan. Aikajänteen kulttuuri oli pitkälti uskonnon kyllästävä ja kääntäen uskonto oli kulttuuria. Anakronistisen erottelun välttämiseksi on käytetty käsitettä, johon on valikoitu kumpikin sanoista. Kansanuskontokulttuuri merkitsee uskonnon ja kulttuurin syvää sulautumista toisiinsa, jossa yhtä ei ole mahdollista ymmärtää, saati tutkia, ilman toista. Käsitteen valinnan avulla on pyritty pääsemään (ja kenties myös päästy) käsiksi syvälle varhaismoderniin yhteisöön ja ihmisten elämään.

Samaan tematiikkaan liittyy se, että tutkittaessa varhaismodernia aikaa, varsinkin rahvaan käyttämien uskonnollisten käsitteiden sisällön määrittäminen voi olla hankalaa. Monesti käsitteet määritellään tutkijoiden omien lähtökohtien tai heidän käyttämiensä lähteiden avulla, jolloin saattaa käydä niin, että käsitteet eivät vastaa aikalaismerkityksiä.³⁸⁶ Varhemmat tutkijat ovat tottuneet käyttämään tutkiessaan varhaismodernin ajan uskonnollisuutta käsitteitä *noituus* ja *taikuus*. Kalevalaisen kansanperinteen runoja ja muuta suullista kansanperinnettä, jonka tarkoitus on ollut esimerkiksi parantaa, on kutsuttu käsitteellä *loitsu*. Tämän tutkimuksen puitteissa selvää

³⁸⁵ Eilola 2003, 94; Malmstedt 2007, 169.

³⁸⁶ Eilola 2003, 50–51.

on se, että loitsun rinnalla voidaan yhtä hyvin käyttää käsitettä *rukous*.³⁸⁷ Kun loitsun sijasta käytetään käsitettä rukous, muuttuvat noituus ja taikuuskin osaksi rahvaan uskonnollisuutta. Näin monet aiemmin taikauskokoiksi tulkitut riitit ja rituaalit saattavat paljastua vanhaksi perinteiseksi uskonnonharjoittamisen muodoksi, joista on mahdollista löytää heijastumia katolisesta uskosta, ei niinkään noituudesta tai taikuudesta, kuten aiemmin tutkimuksessa on ajateltu.

Lopuksi on syytä pohtia niitä tekijöitä, jotka lopulta kitkivät perinteisen pakanallis-katolisen uskontokulttuurin. Perinteinen katolissävytteinen kansanuskontokulttuuri jatkoi Suomessa, varsinkin periferisillä, mutta myös rintamailla aina 1900-luvulle saakka. Syytä muutoksen hitaaseen loppuunsaattamiseen voidaan löytää monia. Kenties 1800-luvun aikana herännyt ajatus kansankulttuurin talteen keräämisestä on yksi niistä. Vaikuttaa näet siltä, että kun kansankulttuuri muutetaan suullisesta kirjalliseksi, häviää aktiivinen syy muistamiselle.

Toinen syy muutokseen saattaa olla kansakoululaitoksen synnyssä ja kehityksessä koskemaan koko kansaa. Vaikka vuosisatojen ajan, aina 1600-luvulta saakka, rahvas pyrittiin saada unohtamaan vanhat tapansa opettamalla uutta oppia, ei tavoitetta saatu täytetyksi. Syy tähän saattoi olla opin sisällöissä – uusi oppi tai usko ei tarjonnut rahvaalle sitä mitä se uskoltaan odotti. Kun opetus koululaitoksen kehittämisen myötä irrotettiin kirkosta, tuli mahdolliseksi tarkastella uskoakin kriittisesti. Kriittisen tarkastelun myötä uskonnon syy-seurausvaikutus jokapäiväiseen elämään hävisi. Enää ei syytä onneen tai epäonneen haettu uskonkentältä vaan maallisemmat selitysmallit korvasivat ne. Samaan aikaan syntyi merkitysten määrittelyn standardi, joka levitettiin koskemaan koko koulunkäynyttä väestöä. Tämä merkitsi symbolisen vallankäytön loppuunsaattamista: koululaitos ja siitä vastaava eliitti määritteli asioiden ymmärtämisen oikean muodon ja tavan, jolla maailmasta tulisi puhua. Opetuksen ja arvostelun avulla tämä saatettiin koululaisten tietoisuuteen. Näin hienovaraisesti, mutta samalla näkyvästi, muutettiin hyväksytyyn kulttuurin rajoja ja osoitettiin perinteisen uskontokulttuurin olevan merkki menneisyyden ihmisten kehittymättömyydestä.

Kolmas muutokseen johtanut seikka oli elinkeinorakenteen hiljattainen muutos pois maatalouden piiristä. Verrattain suuri osa katoliseksi tulkittavasta kulttuuriaineesta

³⁸⁷ Läpikäymästäni tutkimuskirjallisuudesta ainoastaan Martti Haavio käyttää yhdessä artikkelissaan rukous -termiä ks. Haavio 1958, 315. Eilola käyttää osasta ”loitsuja” turvallista sekakäsitettä ”rukousloitsu” ks. Eilola 2003, 67.

koskettaa maataloutta ja siinä onnistumista. Kun maataloudesta luovuttiin, hävisi perimmäinen syy kulttuuriaineksen olemassaololle. Kulttuuri muuttui aktiivisesta ja eläväisestä jokapäiväisestä toiminnasta, muistoksi, osoitukseksi menneen ajan metkuista, hauskoiksi kaskuiksi ja tarinoiksi. Sanalla sanottuna hävisi syy, miksi asioita tulisi muistaa. Muutos tapahtui osaltaan verrattain myöhään, vasta toisen maailmansodan jälkeen, jolloin rahvaan jutuniskijöillä oli muutenkin kädet täynnä työtä jälleenrakennuksessa ja aikaa tarinankerrontaan oli aiempaa vähemmän. Samaan tematiikkaan liittyy myös muutos alkoholikulttuurissa, joka oli tärkeässä osassa perinteisessä kulttuurissa. Kieltolaki katkaisi perinteisen alkoholinkäytön tavat ja poisti perimmäiset syyt, joiden takia alkoholia aiempina vuosisatoina nautittiin³⁸⁸. Karrikoidusti voisi sanoa, että aiemmin juomisella oli useimmin jokin kulttuurinen syy, kieltolain jälkeen juotiin ilman syytä.

Huomattavaa on se, että mikään edellä luetelluista syistä ei yksinään aiheuttanut muutosta perinteisessä kansanuskontokulttuurissa, vaan ne kaikki toimivat yhtäaikaaisesti ja samansuuntaisesti. Ne vaikuttivat kulttuurin syvärakenteeseen muuttaen sitä ennennäkemättömällä tavalla. Suuri osa syistä, jotka motivoivat ja perustelivat perinteisen uskontokulttuurin, katosivat. Reformaation viimeiset askeleet otettiin vasta 1900-luvulla, jos kohta maailma ja uskon merkitys ihmisen elämässä oli silloin kovin erilainen kuin aiempina vuosisatoina.

³⁸⁸ Ks. Apo 2001.

Lähteet

I Alkuperäislähteet

Suomen Kansan Vanhat Runot (SKVR). Osat: VIII Varsinais-Suomi ja XV ei aluetietoa.

SKVR-tietokanta osoitteessa: <http://dbgw.finlit.fi/skvr/>

Kansallisarkisto (KA), Helsinki

Länsi-Suomen käräjäoikeuksien (KO) renovoidut tuomiokirjat; tuomiokirjakortisto (Tuokko).

Kirco-Laki Ja Ordningi 1686. Näköispainos ja uudelleen ladottu laitos vuoden 1686 kirkkolain suomennoksesta. Toimittaneet: Lahja-Irene Hellemaa, Anja Jussila ja Martti Parvio. Helsinki: SKS (1986).

II Alkuperäislähteenä käytetty kirjallisuus

Agricola, Mikael (1931), Kootut teokset I, ABC kiria; Rucoufkiria. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Ganander, Christfrid (1984). *Mythologia Fennica* [4. painos]. Alkuperäisteos vuodelta 1789. Helsinki: SKS

Ganander, Chrisfrid (1997), *Nytt finskt lexicon*. Alkuperäiskäsikirjoituksesta ja sen näköispainoksesta toimittanut: Liisa Nuutinen. Alkuperäisteos vuodelta 1787. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 676, Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksen julkaisuja 95. Helsinki: SKS: Kotimaisten kielten tutkimuskeskus.

de Voragine, Jacobus (1995a), *The Golden Legend Readings on the Saints* (vol. 1). *Legenda Aurea*. Englanniksi kääntänyt William Granger Ryan. Alkuperäisteos julkaistu n. vuonna 1229-1298. New Jersey: Princeton University Press.

de Voragine, Jacobus (1995b), *The Golden Legend Readings on the Saints* (vol. 2). *Legenda Aurea*. Englanniksi kääntänyt William Granger Ryan. Alkuperäisteos julkaistu n. vuonna 1229-1298. New Jersey: Princeton University Press.

Juusten, Paavali (1988), *Suomen piispainkronikka*. Suomennos ja selitykset: Simo Heininen. Alkuperäisteos julkaistu vuonna 1570-luvulla. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 476. Helsinki: SKS.

Messenius, Johannes (2004), *Suomen riimikronikka*. Toimittaneet ja suomentaneet: Harry Lönnroth ja Martti Linna. Alkuperäisteos julkaistu 1620-luvulla. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 913. Helsinki: SKS.

Porthan, Henrik Gabriel (1982), *Valitut teokset*. Suomentanut: Iiro Kajanto. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 373. Helsinki: SKS.

Sorolainen, Ericus Eri (1988) *Postilla I* (Näköispainos). Toimittanut: Martti Parvio. Alkuperäisteos julkaistu vuonna 1621. Helsinki: SKS.

Sorolainen, Ericus Eri (1990) *Postilla II (Näköispainos)*. Toimittanut: Martti Parvio. Alkuperäisteos julkaistu vuonna 1625. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 521. Helsinki: SKS.

III Tutkimuskirjallisuus

Anttonen, Veikko (1996), *Ihmisen ja maan rajat. ”Pyhä” Kulttuurisena kategoriana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 646. Helsinki: SKS.

Apo, Satu (1997), *Kansanrunous*. Teoksessa: Kai Laitinen, *Suomen kirjallisuuden historia* [4. uusittu painos]. Helsinki: Otava. s. 15–78.

Apo, Satu (2001), *Viinan voima. Näkökulmia suomalaisten kansanomaiseen alkoholiajatteluun ja -kulttuuriin*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 759. Helsinki: SKS.

Bahtin, Mihail (1995), *François Rabelais: keskiajan ja renessanssin nauru*. Suomentaneet: Tapani Laine ja Paula Nieminen. Alkuperäisteos: *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса* (1965). Helsinki: Taifuuni.

Biedermann, Hans (2004): *Suuri symboli kirja*. Suomentanut ja toimittanut Pentti Lempiäinen. Alkuperäisteos: *Knaurs Lexikon der Symbole* (1989). [8. painos]. Helsinki: WSOY.

Burke, Peter (1994), *Popular Culture in Early Modern Europe*. Teoksen ensijulkaisu vuonna 1978. Tarkistettu uusintapainos. Cambridge: Scholar Press.

Davis, Natalie Zemon (1996), *Sosiaalishistorian haasteet*. Teoksessa: Marjatta Rahikainen (toim.) *Matkoja moderniin. Lähikuvia Suomalaisten elämästä*. Historiallinen Arkisto 107. Helsinki: Suomen historiallinen seura. Artikkelijulkaisu alkuperäisesti nimellä *The Shapes of Social History*. Teoksessa: *Storia della Storiografia/History of Historiographie* 1990 No. 17. Milano: Editoriale Jaca Book. Suomeksi kääntänyt: Jyri Kokkonen ja Marjatta Rahikainen.

Edgren, Helena (1993), *Mercy and Justice. Miracles of the Virgin Mary in Finnish Medieval Wall-paintings*. Englanniksi kääntänyt Jüri Kokkonen. Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja 100. Helsinki: Finnish Antiquarian Society.

Edgren, Helena (1996), *Pyhä Henrik*. Teoksessa: Helena Edgren & Kirsti Melanko (toim.), *Pyhän Henrikin sarkofagi*. Helsinki: Museovirasto. s. 38–47.

Edgren, Helena (2002), ”*Neitsyt Maria – äidin pyhyys*”. Teoksessa: Laaksonen, Pekka & Mettomäki Sirkka-Liisa (toim.), *Pyhän perintö*. Kalevalaseuran vuosikirja 79–80. Helsinki: SKS. s. 72–80.

Eilola, Jari (2002), ”*Cuckoi päällä curjanakin; cana alla armaisnakin*” – patriarkalisuus, puolisojen välinen suhde ja auktoriteettien muodostuminen. Teoksessa: Piia Einonen & Petri Karonen (toim.) *Arjen valta*. Suomalaisen yhteiskunnan patriarkalisesta järjestyksestä myöhäiskeskiajalta teollistumisen kynnykselle. Historiallinen arkisto 116. Helsinki: SKS. s. 100-127.

Eilola, Jari (2003), *Rajapinnoilla. Sallitun ja kielletyn määrittelemisen 1600-luvun jälkipuoliskon noituus- ja taikuustapauksissa*. Bibliotheca historica 81. Helsinki: SKS.

Fentress, James & Wickham, Chris (1992), *Social memory. New perspectives on the past*. Oxford: Blackwell.

Fiske, John (2001), *Merkkien kieli. Johdatus viestinnän tutkimiseen*. Introduction to Communication Studies (1990). Suomeksi toimittaneet: Veikko Pietilä, Risto Suikkanen ja Timo Uusitupa. [7. painos.] Tampere: Vastapaino

Foucault, Michel (1980), *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* by Michel Foucault. Toimittanut: Colin Gordon. Suffolk: The Harvester Press.

Fromm, Erich (2007), *Unohdettu kieli. Johdatus unien, satujen ja myyttien ymmärtämiseen*. The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths (1951). Suomentanut: Mika Pekkola. Tampere: Vastapaino.

Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc.

Ginzburg, Carlo (1996), *Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*. Suomentanut: Aulikki Vuola. Helsinki: Gaudeamus.

Ginzburg, Carlo (2007), *Juusto ja madot: 1500-luvun mylläriin maailmankuva. Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del '500*. Suomentanut: Aulikki Vuola. Helsinki: Gaudeamus.

Haavio, Martti (1935), *Suomalaisen muinaisrunouden maailma*. Helsinki: Werner Söderström osakeyhtiö.

Haavio, Martti (1938), *Pyhät on pihlajat pihalla*. Teoksessa: Hyvä Tuomas: kansankulttuuria. Jyväskylä: Gummerus.

Haavio, Martti (1948), *Piispa Henrik ja Lalli – Piispa Henrikin surmavirren historiaa*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö

Haavio, Martti (1957), *Suomalais-ugrialaisten pyhä-käyttäytyminen*. Virittäjä 61: s. 329–333.

Haavio, Martti (1958), *Pyh'Äkräs*. Virittäjä 62: s. 313–331.

Haavio, Martti (1967), *Suomalainen mytologia*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Hakamies, Pekka (2004), *Ruisleipä ja muut ruokasymbolit*. Teoksessa: Maarit Knuuttila, Jyrki Pöysä ja Tuija Saarinen (toim.) *Suulla ja kielellä. Tulkintoja ruuasta*. Tietolipas 202. Helsinki: SKS. s. 71–91.

Hallam, Elizabeth (1996) *Pyhiä miehiä ja naisia*. Hämeenlinna: Karisto Oy.

Hanska, Jussi & Lahtinen, Anu (2010), Keskiajalta 1500-luvun lopulle. Teoksessa: Jussi Hanska ja Kirsi Vainio-Korhonen (toim.), Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle. s.17–111. Helsinki: SKS.

Hanska, Jussi, Vainio-Korhonen, Kirsi & Rahikainen, Marjatta (2010), Johdanto. Teoksessa: Jussi Hanska ja Kirsi Vainio-Korhonen (toim.), Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle. Helsinki: SKS. s. 12–16.

Heikkilä, Tuomas (2005), Pyhän Henrikin Legenda. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1039. Helsinki: SKS..

Heininen, Simo & Heikkilä, Markku (2005), Suomen kirkkohistoria. [5. painos.] Helsinki: Edita.

Hellspång, Mats & Löfgren, Orvar (1994), Land och stad. Svenska samhällen och livsformer från medeltid till nutid. Malmö: Gleerups.

Helsti, Hilikka (2000), Kotisyntyysten aikaan. Etnologinen tutkimus äitiyden ja äitiysvalistuksen konflikteista. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 785. Helsinki: SKS.

Huizinga, Johan (1989), Keskiajan syksy. Elämän- ja hengenmuotoja Ranskassa ja Alankomaissa 14. ja 15. vuosisadalla. Alkuperäisteos: Herfsttij der Middeleeuwen (1923). Suomentanut: J.A. Hollo. [2. painos]. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Huotari, Kaarlo (1994), Mehiläishoidon kotiutuminen Suomeen ja vaiheet järjestäytymiseen asti itsenäisyyden ajan alulla. *Studia Historica Jyväskyläänsä* 49. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Husa, Sari (1995), ”Foucaultlainen metodi”. *niin & näin filosofinen aikakauslehti*, 3/1995. s. 42–49.

Jokiaho, Mika (2002), Miehen kunnia ja maine 1600-luvun pohjalaisessa maalaisyhteisössä. Teoksessa: Piia Einonen & Petri Karonen (toim.) *Arjen valta*. Suomalaisen yhteiskunnan patriarkaalisesta järjestyksestä myöhäiskeskiajalta teollistumisen kynnykselle. *Historiallinen arkisto* 116. Helsinki: SKS. s. 203-220.

Joutsivuo, Timo (2010), Papeiksi ja virkamiehiksi. Teoksessa: Jussi Hanska ja Kirsi Vainio-Korhonen (toim.), Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle. s.112–183. Helsinki: SKS.

Juva, Einar W. (1949), Kirkko- ja seurakuntaelämää sekä henkisen elämän piirteitä uskonpuhdistuksen vuosisadalla. *Varsinais-Suomen historia* V:4. Sarjassa: Einar W. Juva [et al.] (toim.) *Varsinais-Suomen historia*. Turku: Varsinais-Suomen historiantutkimusyhdystys.

Juva, Mikko (1955), Varsinais-Suomen seurakuntaelämä puhtasoppisuuden hallitsemisena vuosisatoina (1600–1808). *Varsinais-Suomen historia*. 7, 3-4, Sarjassa: Einar W. Juva [et al.] (toim.) *Varsinais-Suomen historia*. Turku: Varsinais-Suomen historiantutkimusyhdystys.

Katajala, Kimmo (2002), Suomalainen kapina. Talonpoikaislevottomuudet ja poliittisen kulttuurin muutos Ruotsin ajalla (n. 1150–1800). Historiallisia tutkimuksia 212. Helsinki: SKS

Karonen, Petri (2008a), Pohjoinen suurvalta. Ruotsi ja Suomi 1521–1809. [3. uudistettu painos.] Helsinki: WSOY.

Karonen, Petri (2008b), Reformaatio Ruotsin politiikassa. Teoksessa: Joonas Salminen (toim.), Reformaatio. Henkilökuvia ja tutkimussuuntia. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 257. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 208. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura sekä Suomen kirkkohistoriallinen seura. s. 47–61.

Klemettinen, Pasi (1997): Mellastavat pirut. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 687. Helsinki: SKS.

Klinge, Matti (1997), Keisarin Suomi. Suomentanut: Marketta Klinge. Espoo: Schildts.

Knuuttila, Maarit (2011), ”Siunaa Jeesus ruokanne. Aamen!” – Ruokailu ja yhteiset arkiateriat lasten uskonnollisen kotikasvatuksen paikkana 1900-luvun alkuvuosikymmenten Suomessa. *Kasvatus & aika* 4/2011. s. 25–39.

Knuuttila, Seppo & Vesala, Kari Mikko (2008), Yksityisyys, näkymätön, pyhä. Teoksessa: Tiina Mahlamäki, Ilkka Pyysiäinen ja Teemu Taira (toim.): Pyhä. Raja, kieltä ja arvo kansanomaisessa uskonnossa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1199. Helsinki: SKS. s. 189–209.

Koski, Evi (toim.) (1978), Pyhimysten tie. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.

Kotilainen, Sofia (2008), Suvun nimissä. Nimenannon käytännöt Sisä-Suomessa 1700-luvun alusta 1950-luvulle. *Bibliotheca historica* 120. Helsinki: SKS.

Kouri, E.I. (1984), Saksalaisen käyttökirjallisuuden vaikutus Suomessa 1600-luvulla. Ericus Ericin postillan lähteet. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 129. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Kouri, Erkki (1990), Historiankirjoitus politiikka uskonto histography politics religion. *Studia Historica Jyväskyläensia* 42. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Krohn, Kaarle (1915), Suomalaisten runojen uskonto. Teoksessa: Krohn, Kaarle et al. (toim.), Suomensuvun uskonnot 1-2. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Krohn, Kaarle (1917), Suomalaiset syntyloitsut. Helsinki: SKS.

Kuha, Miia (2013), Die Gemeinde Telataipale. Teoksessa: Revontulet – Nordlichter. Kulturgeschichte Finnlands. Hrsg. Anssi Halmesvirta. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt: WBG. (käsikirjoitus)

Laine, Esko M. & Laine, Tuija (2010), Kirkollinen kansanopetus. Teoksessa: Jussi Hanska ja Kirsi Vainio-Korhonen (toim.), Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle. Helsinki: SKS. s. 258–306.

Lamberg, Marko (2009): ”Lihasta luuksi. Katariina Ulfsdotterin ruumiin metamorfoosi myöhäiskeskiajan kirjallisessa perinteessä”. Teoksessa: Jari Eilola (toim.) Makaaberi ruumis. Mielikuvia kuolemasta ja kehosta. Historiallinen arkisto 128. Helsinki: SKS. s. 72–136.

Lappalainen, Mirikka (2009), Susimessu. 1590-luvun sisällissota Ruotsissa ja Suomessa. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Siltala.

Le Roy Ladurie, Emmanuel (1985), Montaignou, ranskalainen kylä 1294–1324. Montaignou, village occitan de 1294 à 1324 (1975). Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. [3. painos]. Helsinki: Otava. Alkuperäisteos: Montaignou, village occitan de 1294 à 1324 (1975).

Lempiäinen, Pentti (1963), Rippikäytäntö Suomen kirkossa uskonpuhdistuksesta 1600-luvun loppuun. Helsinki.

Lempiäinen, Pentti (2002), Kuvien kieli: vertauskuvat uskossa ja elämässä. Helsinki: WSOY.

Lepistö, Vuokko & Nenonen, Marko (1991), ”Semioottinen näkökulma. Merkit ja merkitykset historian tutkimuksessa”. Historiallinen aikakauskirja 89:4. s. 332–340.

Levi, Giovanni (1992), Aineeton perintö. Manaajapappi ja talonpoikaisyhteisö 1600-luvun Italiassa. Helsinki: Tutkijaliitto. Suomentanut Kaisa Kinnunen ja Elina Suolahti. Alkuperäisteos: L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento (1985).

Liliequist, Jonas (2002), Käänteinen vaimokuri – diskurssi avioliittoon kuuluvasta miehisydestä, vallasta ja auktoriteetista Ruotsissa uskonpuhdistuksesta 1800-luvun alkuun. Teoksessa: Piia Einonen & Petri Karonen (toim.) Arjen valta. Suomalaisen yhteiskunnan patriarkalisesta järjestyksestä myöhäiskeskiajalta teollistumisen kynnykselle. Historiallinen arkisto 116. Helsinki: SKS. s. 73–99.

Lotman, Juri (1989), Merkkien maailma. Kirjoitelmia semiotiikasta. Venäjän kielestä suomentaneet: Erkki Peuranen, Paula Nieminen ja Jukka Malinen. Helsinki: SN-Kirjat.

Malmstedt, Göran (1994), Heldagsreduktionen. Övergången från ett medeltida till ett modernt år i Sverige 1500–1800. Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg, nr 8. Göteborg.

Malmstedt, Göran (2007), Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige. [2. painos]. Lund: Nordic Academic Press.

Nyman, Magnus (2009), Hävinneiden historia. Katolista elämää Ruotsi-Suomessa Kustaa Vaasasta kuningatar Kristiinaan. Suomentanut Kalevi Vuorela. Helsinki:

Katolinen tiedotuskeskus. Alkuperäisteos: Förlorarnas historia. Katolskt liv i Sverige från Gustaf Vasa till drottning Kristina (1997).

Parvio, Martti (1986), Vuoden 1571 kirkkojärjestyksestä vuoden 1686 karoliiniseen kirkkolakiin. Jälkisanat teokseen: Lahja-Irene Hellemaa, Anja Jussila ja Martti Parvio (toim.), Kirco-Laki ja Ordningi 1686. Helsinki: SKS. s. 94–116.

Pastoureau, Michel (2001), Blue. The History of a Color. Bleu: Histoire d'une couleur (2000). Englanniksi kääntänyt Markus I. Cruse. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Peltonen, Matti (1996): Carlo Ginzburg ja mikrohistorian ajatus. Esipuhe teokseen: Ginzburg, Carlo: Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista. Tampere: Gaudeamus.

Peltonen, Matti (2007): Esipuhe: Ginzburgin suodatin ja sorron arkistot. Esipuhe teokseen: Ginzburg, Carlo: Juusto ja madot 1500-luvun myllärin maailmankuva. Helsinki: Gaudeamus.

Pirinen, Kauko (1991), Suomen kirkon historia 1. Porvoo: WSOY.

Pyysiäinen, Ilkka (2008), Jumalan reviiri. Pyhä raja ja rituaali. Teoksessa: Tiina Mahlamäki, Ilkka Pyysiäinen ja Teemu Taira (toim.): Pyhä. Raja, kielto ja arvo kansanomaisessa uskonnossa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1199. Helsinki: SKS. s. 278–293.

Renvall, Pentti (1949), Valtiolliset vaiheet ja hallinnollis-oikeudellinen kehitys. Varsinais-Suomen historia V:1. Sarjassa: Einar W. Juva [et al.] (toim.) Varsinais-Suomen historia. Turku: Varsinais-Suomen historiantutkimusyhdistys.

Renvall, Pentti (1965), Nykyajan historiantutkimus. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Ruoppila, Veikko (1955), Sanoissa piilevä Neitsyt Maria. Kalevalaseuran vuosikirja 35. s. 263–277.

Ryan, William Granger (1995), Introduction. Teoksessa: Jacobus de Voragine, The Golden Legend Readings on the Saints (vol. 1). Legenda Aurea. Englanniksi kääntänyt William Granger Ryan. New Jersey: Princeton University Press. Alkuperäisteos julkaistu n. vuonna 1229-1298.

Räsänen, Elina (2009), Ruumiillinen esine, materiaallinen suku. Tutkimus Pyhä Anna itse kolmantena -aiheisista keskiajan puuveistoksista Suomessa. Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja 116. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys.

Räsänen, Matti (1977), Ohrasta olutta, rukiista ryypättävää. Mietojen kansanomaisten viljajuumien valmistus Suomessa. Jyväskylän yliopisto, etnologian laitos. Tutkimuksia 6. Jyväskylä: Jyväskylän yliopiston etnologian laitos.

Saartio, Rafael (1963), *Kristilliset vertauskuvat ja tunnukset: johdatusta kristilliseen symboliikkaan*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Scribner, Robert W. (1987), *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London and Ronceverte: The Hambledon Press.

Sillanpää, Merja (1999), *Happamasta makeaan. Suomalaisen ruoka- ja tapakulttuurin kehitys*. Vantaa: Hyvää Suomesta.

Sulkunen, Irma (2004), *Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1831–1892. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 952*. Helsinki: SKS.

Suolahti, Gunnar (1919), *Suomen papisto 1600- ja 1700-luvuilla*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Takala, Martti (1993), *Lex Dei – Lex Politica Dei. Lex Politica Dei –teos ja Kaarle IX:n lainsäädäntö*. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia 160. Historiallisia tutkimuksia 169. Helsinki: SKHS/SHS.

Talve, Ilmar (1990), *Suomen kansankulttuuri*. Helsinki: SKS.

Tilly, Charles (1992), *Coercion, capital and European states, AD 990-1992*. Cambridge: Blackwell.

Timonen, Senni (1990), ”Karjalan naisten Maria-eepos”. Teoksessa: Hakamies, Pekka (toim.), *Runo, alue, merkitys: kirjoituksia vanhan kansanrunon alueellisesta muotoutumisesta*. Karjalan tutkimuslaitoksen julkaisuja; 92. Joensuu: Joensuun yliopisto. s. 111–148.

Vainio-Korhonen, Kirsi (2012), *Ujostelemattomat. Kätilöiden, synnytysten ja arjen historiaa*. Helsinki: WSOY.

Vachez, André (2002), *The Laity in The Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*. *Les laïcs du Moyen Age: Pratiques et experiences* (1987). Englanniksi kääntänyt Margery J. Schneider. Toimittanut: Daniel E. Bornstein. Notre Dame: University of Notre Dame.

Viljakainen, Maarit (2005), *Neitsyt Maria synnytysloitsuissa*. *Elore* vol. 12 – 2/2005. Julkaisija: Suomen kansantietouden Tutkijain Seura ry.

Vilkuna, Asko (1956), *Das Verhalten der Finnen in ”heiligen” (pyhä) Situationen*. FF Communications N:o 164. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.

Vilkuna, Asko (1989), *Tavan takaa*. Jyväskylän yliopisto, etnologian laitos. Tutkimuksia 24. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, etnologian laitos.

Vilkuna, Kustaa (1985), *Työ ja ilonpito*. [3. painos]. Helsinki: Otava.

Vilkuna, Kustaa (2005), *Etunimet*. Toimittanut: Pirjo Mikkonen. [4. uudistettu painos]. Helsinki: Otava.

Vilkuna, Kustaa (2010), Vuotuinen ajantieto. [26. painos]. Helsinki: Otava.

Vilkuna, Kustaa H.J. (1995), Alkoholin nauttimispaikka, juopottelijat ja juomisen ajankohta 1500–1700-luvun Suomessa. Teoksessa: Heikki Roiko-Jokela & Timo Pitkänen (toim.), Sisä-Suomen tuomiokirjat tutkimuslähteinä ja elämän kuvaajina. Jyväskylä: Jyväskylän yliopiston historian laitos, Jyväskylän maakunta-arkisto, Jyväskylän historiallinen yhdistys.

Vilkuna, Kustaa H.J. (2005), Viha. Perikato, katkeruus ja kertomus isostavihasta. Historiallisia tutkimuksia 229. Helsinki: SKS.

Vilkuna, Kustaa H.J. (2009), Neljä ruumista. Helsinki: Teos.

Vilkuna, Kustaa H.J. (2010), Katse menneisyyden ihmiseen: valta ja aineettomat elinolot 1500-1850. Historiallisia tutkimuksia 253. Helsinki: SKS.

Vilkuna, Kustaa H.J.; Eilola, Jari; Hakanen, Marko & Lamberg, Marko (2012), La herencia sueca en Finlandia. Teoksessa Adriana Luna-Fabritius y Ere Nokkala (coordinadores), Finlandia. Istor: Revista de historia international 48 (2012), 37 – 68.

Vilkuna, Kustaa H.J. (2013a), Suomalainen känni (käsikirjoitus).

Vilkuna, Kustaa H.J. (2013b), Die Schwedische Reichskultur und Finnland 1500–1800. Teoksessa: Revontulet – Nordlichter. Kulturgeschichte Finnlands. Hrsg. Anssi Halmesvirta. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt: WBG. (käsikirjoitus)

Virtanen, E.A. (1938) Hyvä Tuomas... Teoksessa: Lauri Hakulinen (toim.), Hyvä Tuomas. Kansankulttuuria. Helsinki: K.J. Gummerus Osakeyhtiö. s. 7–15

Virtanen, Leea (1988), Suomalainen kansanperinne. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 471. Helsinki: SKS.

Vuola, Elina (2010), Jumalainen nainen. Neitsyt Mariaa etsimässä. Helsinki: Otava.

Vuorinen, Marja (2002), Semiotiikkaa historioitsijalle – koodinpurkajan työkalupakki. Historiallisia papereita 19: Historia ja semiotiikka. Historiallinen yhdistys ry. Internet-artikkeli osoitteessa: <http://www.helsinki.fi/historia/yhdistys/julk/semio02/vuorinen.pdf> Viitattu: 12.6.2012.

Vuorinen, Marja (2010), Kuviteltu aatelismies. Aateluus viholliskuvana ja itseymmärryksenä 1800-luvun Suomessa. Bibliotheca Historica 128. Helsinki: SKS.