

Miia Kuha

Pyhäpäivien vietto  
varhaismodernin ajan Savossa  
(vuoteen 1710)



Miia Kuha

Pyhäpäivien vietto varhaismodernin ajan Savossa  
(vuoteen 1710)

Esitetään Jyväskylän yliopiston humanistisen tiedekunnan suostumuksella  
julkisesti tarkastettavaksi yliopiston Historica-rakennuksen salissa H320  
huhtikuun 29. päivänä 2016 kello 12.

Academic dissertation to be publicly discussed, by permission of  
the Faculty of Humanities of the University of Jyväskylä,  
in building Historica, hall H320, on April 29, 2016 at 12 o'clock noon.



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2016

Pyhäpäivien vietto varhaismodernin ajan Savossa  
(vuoteen 1710)

JYVÄSKYLÄ STUDIES IN HUMANITIES 286

Miia Kuha

Pyhäpäivien vietto varhaismodernin ajan Savossa  
(vuoteen 1710)



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2016

Editors

Pirjo Markkola

Department of History and Ethnology, University of Jyväskylä / School of Social Sciences and Humanities, University of Tampere

Pekka Olsbo, Sini Tuikka

Publishing Unit, University Library of Jyväskylä

Jyväskylä Studies in Humanities

Editorial Board

Editor in Chief Heikki Hanka, Department of Art and Culture Studies, University of Jyväskylä

Petri Karonen, Department of History and Ethnology, University of Jyväskylä

Paula Kalaja, Department of Languages, University of Jyväskylä

Petri Toiviainen, Department of Music, University of Jyväskylä

Tarja Nikula, Centre for Applied Language Studies, University of Jyväskylä

Epp Lauk, Department of Communication, University of Jyväskylä

URN:ISBN:978-951-39-6598-3

ISBN 978-951-39-6598-3 (PDF)

ISSN 1459-4331

ISBN 978-951-39-6597-6 (nid.)

ISSN 1459-4323

Copyright © 2016, by University of Jyväskylä

Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä 2016

## ABSTRACT

Kuha, Miia

The Observance of Holy Days in Early Modern Savo (Eastern Finland)

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2016, 189 p.

(Jyväskylä Studies in Humanities

ISSN 1459-4323; 286 (nid.) ISSN 1459-4331; 286 (PDF))

ISBN 978-951-39-6597-6 (nid.)

ISBN 978-951-39-6598-3 (PDF)

English summary

Diss.

In this dissertation, I study the observance of holy days among the peasantry in the early modern province of Savo, located on the eastern periphery of the Swedish kingdom (today Eastern Finland). I examine the practices, norms and meanings related to the observance of holy days both within and outside the Church, and analyse the changes and continuities in the post-reformation period. As the main sources of the study, I use district court records and visitation records mainly from the period 1639–1712. I analyse the cases with a micro-historical perspective and an anthropological approach. The lived religion of the peasantry was constituted especially through practices that were connected to annual holy days, both those officially celebrated and those officially denounced as superstition. The religious practice of the peasantry was shaped in the normative framework defined partly by Church and state and partly by the local communities. It was important for most peasants to attend church and take Communion on great holy days, even though in an agrarian area characterized by a scarce inhabitation and long distances, they were not able to make the long journey to church every Sunday. The practices and rituals related to the observance of holy days were increasingly concentrated on the church, but even the ecclesiastical and secular authorities had to bend in this process. The teachings of the Church were not understood as such, but merged in the popular mind with older ideas of the sacred and the relationship of people with the divine. To maintain its authority in the lives of the laity, the Church was forced to accept practices that were not in accordance with its doctrines. Nor was the Church able to replace the need for sacrificial practices and other rituals in the households. Traditional festivities and rituals officially condemned as superstition survived at least until the 18<sup>th</sup> century. To secure the continuity of life and a good relationship with the sacred, people held on to their traditions and celebrated holy days in a manner similar to that of their ancestors.

Keywords: lived religion, sacred, Lutheran Church, Reformation, early modern, agrarian community, cultural history

**Author's address** Miia Kuha  
Department of History and Ethnology  
P. O. Box 35 (Kärki Ab 359.2)  
FI-40014 University of Jyväskylä, Finland  
miia.p.kuha@jyu.fi

**Supervisors** Professor Pirjo Markkola  
Department of History and Ethnology  
University of Jyväskylä, Finland /  
School of Social Sciences and Humanities  
University of Tampere, Finland

Professor Kustaa H. J. Vilkuna  
Department of History and Ethnology  
University of Jyväskylä, Finland

Docent Jari Eilola  
Department of History and Ethnology  
University of Jyväskylä, Finland

**Reviewers** Docent Raisa Maria Toivo  
School of Social Sciences and Humanities  
University of Tampere, Finland

Professor Kimmo Katajala  
Department of Geographical and Historical Studies  
University of Eastern Finland, Finland

**Opponent** Docent Raisa Maria Toivo  
School of Social Sciences and Humanities  
University of Tampere, Finland

## ESIPUHE

Tarinat veivät minut historian äärelle. Ensin luin historiallisia romaaneja, sitten halusin tietää enemmän siitä ympäristöstä, johon tarinat sijoittuivat. Opiskelemaan lähtiessäni olin varma, että haluaisin keskittyä viime vuosisadan draamaattisiin tapahtumiin. Alkuperäislähteiden tarkastelun kautta avautui kuitenkin aivan uusi maailma satojen vuosien takaa. Oli sykhdyttävä kokemus päästä lukemaan käsin kirjoitetuilta sivuilta ihmisistä, jotka olivat asuneet ja eläneet aivan lähellä paikkaa, jossa lapsuudenkotini sijaitsee, ja tunsivat tutut paikat samoilla nimillä, mutta ajattelivat ja toimivat eri tavoin. Halusin selvittää, millainen heidän maailmansa oli, ja miten he sen ymmärsivät. Olin kiinnostunut ennen kaikkea ihmisistä, heidän ajatuksistaan ja kokemuksistaan, siitä, millaista elämä kaikkineen oli ennen ollut. Tutkimus vei minut kotiseuduilleni, mutta samalla vieraaseen kulttuuriin.

Tarinat, lukeminen ja kirjoittaminen ovat aina olleet tärkeä osa elämääni, mutta historian tutkimus ei ole pelkkää tarinoiden kertomista, vaikka sekin vaatii kyvyn kuvitella ja eläytyä. Olenkin kuluneiden vuosien aikana saanut oppia tieteen tekemistä alansa parhailta asiantuntijoilta. Olen oppinut valtavasti, ja samalla alkanut ymmärtää, miten paljon on vielä opittavaa. Oppimisen ja löytämisen ilo ovat siivittäneet tutkimusmatkaani. Nyt on aika kiittää kaikkia heitä, joilta olen matkan varrella saanut oppia, neuvoja, tukea ja kannustusta.

Väitöskirjatyöni ohjaajat ovat suhtautuneet tutkimukseeni mielenkiinnolla ja kannustavasti, mikä on pitänyt omankin motivaationi korkealla. Pääohjaajani, professori Pirjo Markkola on ollut aina tavoitettavissa, kun olen kaivannut vahvistusta, tukea ja kannustusta, mutta myös tarkkanäköistä ja oivaltavaa silmää, jolla hän on aina lukenut tekstejäni. Pirjon jämäkkä ote on tuonut itsellenikin lisää varmuutta, ja hänen ehdotuksensa ja kommenttinsa ovat saaneet minut näkemään monta keskeistä asiaa uudella tavalla. Toinen ohjaajani, professori Kustaa H. J. Vilkkuna on lukenut varmaankin jokaisen seminaaripaperini graduseminaarista lähtien, ja hänen syväluotaavat kommenttinsa ovat vaikuttaneet suuresti siihen, miten itse olen tutkimuskohdettani lähestynyt. Kolmannen ohjaajani, dosentti Jari Eilolan kommentit ja häneltä saamani materiaalit ovat vieneet työtäni eteenpäin sen eri vaiheissa, erityisesti lopullista käsikirjoitusta viimeistellessäni. Haluan kiittää myös esitarkastajiani, professori Kimmo Katajalaa sekä vastaväittäjäkseni lupautunutta dosentti Raisa Toivoa tärkeistä parannusehdotuksista ja huomioista, joiden avulla viimeistelin väitöskirjani. Mahdolliset virheet ja väärinymmärrykset ovat tietenkin omalla vastuullani.

Tätä tutkimusta ei olisi syntynyt ilman taloudellista tukea, joten osoitan kiitokset tahoille, jotka ovat tutkimustani rahoittaneet. Väitöskirjatyötäni ja konferenssimatkoja ovat apurahoilla tukeneet Emil Aaltosen säätiö, Suomen Kulttuurirahaston Pohjois-Savon rahasto, Svenska Litteratursällskapet i Finland r.f., Jyväskylän yliopiston historian ja etnologian laitos sekä humanistinen tiedekunta ja Historiatieteiden tutkijakoulu. Apurahat ovat mahdollistaneet paitsi väitöskirjatyön tekemisen ansiotyöstä vapaana, myös kansainvälisiin konferensseihin osallistumisen, joka on merkittävällä tavalla vienyt tutkimusta eteenpäin.



Historian ja etnologian laitos on tarjonnut niin innostavan työyhteisön kuin tilat ja käytännön edellytykset väitöskirjatyöni tekemiselle. Kiitokset siitä kuuluvat laitoksen johtajalle, professori Jari Ojalalle. Historian ja etnologian laitoksen sisällä erityisesti Suomen historian tutkijaseminaari sekä professori Kustaa H. J. Vilkkunan johtama Early Modern Morals -tutkimuskeskittymä ovat olleet tärkeitä yhteisöjä, joiden piirissä olen voinut esitellä omaa tutkimustani, keskustella ja saada kommentteja vielä keskeneräisiin papereihini. Myös laitoksen vuotuinen talviseminaari on ollut hyödyllinen foorumi omien ajatusten edistämiseen leppoisassa hengessä ja monitieteisessä ympäristössä.

Olen saanut hyödyllisiä neuvoja ja kommentteja monelta taholta ja käynyt keskusteluja, jotka ovat vieneet tutkimusta eteenpäin. Kiitän professori Petri Karosta siitä, että ylipäättään uskaltauduin tälle tielle lähtemään, sekä terävistä kommenteista seminaareissa esittämiini papereihin. Minulle on ollut tärkeää paitsi tutkijan, myös lapsiperheen arjen jakaminen työtovereiden kanssa, joista osasta on tullut läheisiä ystäviä. Haluan kiittää erityisesti FT Emmi Lahtea, FM Miina Kaarkoskea, FM Anne Häkkistä, FT Tiina Hemminkiä, FT Pirita Frigreniä, FT Riikka Miettistä, FT Hanna Kietäväinen-Siréniä, dosentti Piia Einosta ja FT Antti Räihää. Myös moni sellainen, joka jää tässä nimeltä mainitsematta, on kommentoinut papereitani ja antanut palautetta tai vertaistukea. Kiitokset heille ja kaikille helalaisille yhteisesti! Haluan kiittää myös Jyväskylän yliopiston kirjaston sekä Jyväskylän maakunta-arkiston henkilökuntaa ystävällisestä ja avuliaasta palvelusta. Kiitän Virginia Mattilaa työni englanninkielisen tiivistelmän ja abstraktin kielen tarkastamisesta. Jyväskylän yliopiston julkaisuyksikölle kuuluu kiitos väitöskirjani ulkoasusta.

Myös monet sukulaiseni ja ystäväni työyhteisön ulkopuolella ovat jaksaneet mielenkiinnolla seurata tutkimukseni vaiheita. Haluan erityisesti kiittää ystävääni Tiina Åkea ja anoppiani Tuija Kuhaa. Erityisen lämpimät kiitokset osoitan vanhemmilleni Anna-Maija ja Juhani Kuroselle, jotka ovat lapsuudesta lähtien tukeneet lukuharrastustani ja kannustaneet opiskelemaan. Heiltä olen myös saanut vuosien varrella monenlaista käytännön apua, joka on antanut mahdollisuuden keskittyä opintoihin ja tutkimukseen, mistä olen heille kiitollinen. Lopuksi haluan kiittää rakkaimpiani, Miikaa ja Veikkoa, joiden ansiosta nämä vuodet ovat olleet onnen vuosia. Miikan oma tutkimustyö on toiminut minulle jatkuvana inspiraation lähteenä, ja hän on aina uudelleen tartuttanut oppimisen ja löytämisen ilonsa minuunkin. Miika on ollut järkähtämätön tuki, jota vasten olen saanut nojata. Pientä Veikko-poikaani kiitän siitä, miten hän joka ilta saa äidin unohtamaan työt ja tempautumaan mukaan vielä ihmeelliseen sadun maailmaan.

Jyväskylässä toisena pääsiäispäivänä 28.3.2016

Miia Kuha

## KUVAT

KUVA 1	Esimerkki tuomiokirjasta. ....	31
KUVA 2	Savon kirkkopitäjät. ....	43
KUVA 3	Ote tarkastuspöytäkirjasta .....	138
KUVA 4	Koivumäen honka. ....	155

## TAULUKOT

TAULUKKO 1	Tutkimuksen tuomiokirja-aineiston aiheenmukainen jaottelu.....	28
TAULUKKO 2	Savon seurakuntien perustaminen. ....	45
TAULUKKO 3	Kirkossakäyntiä koskeva lainsäädäntö reformaatiosta vuoteen 1710.....	60
TAULUKKO 4	Ruotsin valtakunnassa vietettävät pyhäpäivät vuoden 1571 kirkkojärjestyksen ja vuoden 1686 kirkkolain mukaan. ....	134

## LYHENTEIDEN SELITYKSET

JoMA	Joensuun maakunta-arkisto
KA	Kansallisarkisto
KJ	Kirkkojärjestys
KL	Kirkkolaki
LT	Läänintilit
MMA	Mikkelin maakunta-arkisto

## SISÄLLYS

ABSTRACT

ESIPUHE

KUVAT, TAULUKOT JA LYHENTEIDEN SELITYKSET

SISÄLLYS

1	JOHDANTO.....	11
1.1	Rahvaan ja esivallan pyhät päivät.....	11
1.2	Aiempi tutkimus.....	13
1.3	Tutkimuskysymykset.....	22
1.4	Lähteet ja tutkimusmenetelmät.....	26
1.5	Metodologiset lähtökohdat ja keskeisimmät käsitteet.....	35
2	PYHÄPÄIVÄN NÄYTTÄMÖ.....	41
2.1	Maakunta, hiippakunta, seurakunta.....	41
2.2	Kirkkojen rakentaminen.....	50
2.3	Pappien, pitäjän väen vai Jumalan huone?.....	54
3	SAPATIN RIKKOJAT JA PAKOLLISET PYHÄPÄIVÄT.....	60
3.1	”Muista ettäs pyhität lepopäivän”.....	60
3.2	Kirkossakäynnin valvonta piispan- ja rovastintarkastuksissa.....	66
3.3	Poissaolot käräjillä – syitä ja selityksiä.....	70
3.4	Työssä pyhäpäivänä.....	80
3.5	Ehtoollisella käyminen suurina pyhäpäivinä.....	86
4	UHRIKIRKKO – SIEDETTY PERINNE.....	91
4.1	Oravannahkoja, pellavia ja villoja alttarille.....	91
4.2	Savolaisten pyhättö.....	93
4.3	Pyhä aika ja pyhä paikka uhraamisrituaalissa.....	95
4.4	Uhraamistapa kirkon opin ja rahvaan ajattelun välimaastossa.....	100
5	KOHTAAMISIA JA KONFLIKTEJA PYHÄPÄIVINÄ.....	103
5.1	Kirkossa ja kirkonmäellä.....	103
5.2	Paloviinasta pahennukseen.....	111
5.3	Tapaninpäivän ehtoollisparodia.....	119
5.4	Papinheitto – avoin konflikti kirkonmäellä.....	127
6	KIELLETYT JUHLAPÄIVÄT.....	133
6.1	Piilotetut perinteet.....	133
6.2	Pyhimysten päivät.....	138
6.3	Ukon vakat.....	146
6.4	Kekri.....	149
6.5	Vuodentuloon vaikuttaneet voimat.....	152

7	MUUTOS JA JATKUVUUS: PYHÄPÄIVIEN VIETON MONIMUOTOISET MERKITYKSET .....	158
	SUMMARY .....	167
	LÄHTEET .....	178

# 1 JOHDANTO

## 1.1 Rahvaan ja esivallan pyhät päivät

”Se menköön kirkkoon, jolla on aikaa, minulla ei ole aikaa sellaiseen.”

”He eivät halua käydä kirkossa eivätkä kuulla Jumalan sanaa.”

”Me pyydämme [Yrjön päivänä] Jumalalta karjamme viihtymistä ja varjelua vil-  
lieläimiltä seuraavana kesänä.”

”Tässä pitäjässä ei suurin osa pidä minään syntinä sitä, että he jatkavat esi-isiensä  
vanhoja taikauskoisia menoja, joita ovat Olavin lampaat, kekrin lampaat, Katriinan  
lahjat, Tapanin maljat, Ukon vakat jne.”<sup>1</sup>

Nämä 1600-luvun jälkipuoliskon tuomiokirjoihin ja seurakuntien tarkastuspöy-  
täkirjoihin kirjatut lausunnot kuvastavat kahta vastakkaista pyrkimystä, jotka  
kamppailivat varhaismodernin ajan Ruotsin valtakunnan maaseudulla. Yhtääl-  
lä oli esivallan pyrkimys kontrolloida ja kasvattaa valtakunnan alamaisia kuu-  
liaisiksi luterilaisiksi, toisaalla taas rahvaan toive jatkaa elämää entiseen tapaan  
esi-isien perinteitä noudattaen. Nämä pyrkimykset törmäsivät toisiinsa ja johti-  
vat konflikteihin erityisesti pyhäpäivinä, joiden viettoa kumpikin osapuoli  
normitti omalla tavallaan. Maallinen ja kirkollinen esivalta vaativat säännöllistä  
osallistumista jumalanpalveluksiin ja tarkkojen käyttäytymissääntöjen noudat-  
tamista. Rahvaalle puolestaan oli tärkeää käyttäytyä pyhäpäivinä tavalla, joka  
takaisi hyvät suhteet pyhään ja kotitalouden maallisen menestyksen.

Tämä tutkimus käsittelee pyhäpäivien viettoa maaseudun rahvaan kes-  
kuudessa varhaismodernin ajan Ruotsin valtakunnan itäisessä periferiassa. Syr-  
jäisessä Savon maakunnassa tavallisen talonpojan arkista elämää rytmittivät

---

<sup>1</sup> Iisalmen talvikäräjät 12.–14.2.1652. KOa1: ei sivunumeroa, KA; Kuopion rovastintar-  
kastus 1671. II Cd: 1, JoMA; Sulkavan talvikäräjät 16.–17.1.1679. KOa2: 7-12, KA;  
Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA. Otteet ovat kirjoittajan vapaasti  
suomentamia lainauksia tutkimuksen arkistoaineistosta. Kaikki otteet ovat eri do-  
kumenteista eivätkä suoraan liity toisiinsa. Jokaista kohtaa käsitellään tarkemmin jäl-  
jempänä.

yhtäältä luterilaisen kirkkovuoden, toisaalta agraariyhteisön vuodenvieron pyhät päivät. Luterilainen kirkkovuosi oli monia pyhiä katolista edeltäjäänsä köyhempi.<sup>2</sup> Valtion vaatimukset lisäsivät siihen kuitenkin uuden pyhäpäivien ryhmän, rukouspäivät, joiden jumalanpalveluksiin kaikkien alamaisten odotettiin ottavan osaa. Toisaalla puolestaan oli työvuoden kalenteri, jota jäsensivät maatalouden työt kylvöineen ja korjuineen. Työvuoteen liittyi omat pyhänsä, jolloin pyrittiin uhrein ja rituaalein varmistamaan yhteisön ja kotitalouden jatkuvuus. 1600-luvun savolaisen kaskikansan kalenteri oli toisaalta esivallan kontrollin, toisaalta esi-isien perinteiden määrittämä: se koostui yhtä lailla kirkkovuoden suurista juhlapyhistä, sunnuntai- ja rukouspäivistä, kuin ikivanhojen perinteiden mukaisista Ukon vakkojen ja kekrin riittijuhlista.

Pyhäpäivien vietto oli yksi niistä osa-alueista, joilla valtio valvoi uskonnollista yhtenäisyyttä paikallistasolla. Kuningas Kustaa Vaasan Ruotsin valtakunnan osalta vuonna 1527 toteuttama reformaatio toi pian mukanaan uskonnollisen yhdenmukaisuuden vaatimuksen. Reformaation läpivienti oli pitkä prosessi, joka liittyi Ruotsin valtakunnassa erottamattomasti valtionrakennukseen ja vallan keskittämiskehitykseen. Luterilaisen uskonnon aseman lopullisesti vakiinnuttaneen Upsalan kokouksen päätös vuodelta 1593 sekä vuoden 1634 hallitusmuoto tähdensivät uskonnollisen yhtenäisyyden välttämättömyyttä ja erimielisyyden tai hajaannuksen vaarallisuutta.<sup>3</sup> Kruunun maallisen ja hengellisen paikallishallinnon avulla harjoittama kontrolli ulottui 1600-luvulla jokaiselle elämäntilanteelle, myös ihmisten yksityiselämään. Keskushallinto pyrki kurinalaistamaan alamaista pakkokeinoin, mikä johti väistämättä konflikteihin.<sup>4</sup>

Pyhäpäivien vieton valvonnalla oli kaksi puolta: ihmisten tuli käydä kirkossa erilaisina virallisina pyhäpäivinä, mutta heidän ei tullut tällaisina päivinä ottaa osaa mihinkään sopimattomaan toimintaan. Esivalta katsoi monen rahvaan pyhäpäivinä noudattamat perinteet epäjumalanpalvelukseksi ja taikauskoksi, joka uhkasi vaarantaa valtakunnan uskonnollisen yhtenäisyyden. Aikakaudella laajasti julistetun doktriinin mukaan jo yhden ihmisen tekemä synti saattoi vetää Jumalan koston koko yhteisön, viime kädessä koko valtakunnan päälle. Sodot, kadot, kulkutaudit ja muut aikakaudelle tyypilliset katastrofit selitettiin Jumalan oikeudenmukaiseksi rangaistukseksi alamaisten synneistä.<sup>5</sup> Tällä uhkakuvalle legitimoitiin syvälle alamaisten jokapäiväiseen elämään ulottunut vallankäyttö. Kuuliainen, jumalapelkäävä kansa oli resurssi, jota suurvallan johto tarvitsi pyrkimyksiensä tueksi. Toisaalta uskonto kietoutui varhaismodernilla ajalla erottamattomasti poliittiseenkin toimintaan, ja Lutherin oppien mukaan kuningas oli Jumalan asettama hallitsija. Kirkon asema olikin reformaation jälkeen valtiolle ja valtionrakennukselle alisteinen.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Reformaation jälkeen pyhäpäivien määrää alettiin asteittain vähentää. Pyhäpäiväreduktiosta Ruotsin valtakunnassa ks. Malmstedt 1994.

<sup>3</sup> Lehtinen 1961, 163–165; Karonen 2008; Gustafsson 2000, 111–113; Laine E M 1995, 133–135; Lappalainen M 2009, 18–19, 102–104; Brilkman 2013, 30–33.

<sup>4</sup> Aalto 1996, 12–13; Vilkkuna K H J 2010, 7–8.

<sup>5</sup> Juva 1955, 62–63; Malmstedt 1994, 193–204; Karonen 2014, 246; Laasonen 1977, 463; Eilola 2003, 17–19, 197; Scribner 1997b, 79–82; Vilkkuna K H J 1996, 74–76.

<sup>6</sup> Gustafsson 2000, 112; Karonen 2008, 47, 51, 54–55; Forssberg 2005, 288–291; Laine E M 1995, 135–136; Karonen 2014, 48–49, 213–214; Villstrand 2009, 209.

Paikallistasolla valtion keskittäminen näkyi kiristyneenä sosiaalisena kontrollina. Ihmisten tapoihin ja uskoon pyrittiin vaikuttamaan erityisesti kirkkokokurin keinoin. Kirkkokuri tarkoitti kontrollin, rankaisemisen ja sovittelun järjestelmää, jonka avulla seurakuntalaiset oli tarkoitus saada elämään jumalanpelossa kymmentä käskyä noudattaen. Sen perimmäinen tavoite oli ihmisten tapoihin ja uskoon vaikuttaminen. Alamaisilta vaadittiin etenkin kuuliaisuutta esivaltaa kohtaan.<sup>7</sup> Kuuliaisuudelle annettiin syvälinen merkitys, sillä esimerkiksi lepopäivän pyhittämisen esivallan käskyjen mukaan opetettiin johtavan Jumalan siunaukseen ja sen myötä maalliseen menestykseen, kuten hyviin suihin ja sadon onnistumiseen.<sup>8</sup> Kaikkien tuli ottaa osaa katekismuksen opetukseen, jonka yhteydessä alamaiset kuuluivat myös hierarkkisesta maailmanjärjestyksestä ja kunkin säädyn velvollisuuksista sen osana. 1600-luvulla pappien saarnoissa heijastui kolmisäätyopin mukainen, yhteiskuntaryhmien eriarvoisuutta korostanut maailmankuva. Opin perusperiaatteita olivat alamaisten totelevaisuus esivaltaa kohtaan sekä esivallan alempiaan kohtaan harjoittama kuri ja valvonta.<sup>9</sup> Paikallisen kontrolliorganisaation muodostivat papisto ja kruunun virkamiehet. Kuninkaan ja Jumalan asettamaa järjestystä vastaan rikkoneet joutuivat kohtaamaan julkisen häpeän kirkolla, minkä lisäksi heitä usein rangaistiin teoistaan ruumiillisella kurituksella, sillä harvalla oli rahaa esimerkiksi pyhäpäivänrikkomuksista lankeavien sakkojen suorittamiseen. Kontrolli oli tiukkaa, mutta sillä oli rajansa, jotka tulivat vastaan etenkin itäisen Suomen erämaissa. Kun välimatkat olivat pitkiä, viranomaiset vähissä ja ihmiset asuivat hajallaan laajalla alueella, kaikkien valtakunnan alamaisten tekemisiä ei mitenkään pystytty valvomaan.

Tarkoitan tutkimuksessani *pyhäpäivillä* niin kirkon ja valtion virallisesti tunnustamia pyhäpäiviä, joiden viettoon alamaisten tuli osallistua, kuin rahvaan keskuudessa vietettyjä, kirkon ja valtion kieltämiä pyhäpäiviä. Usein ne limittyivät keskenään, mutta eivät aina. Pyhäpäivät olivat ennen muuta päiviä, jolloin levättiin työstä. Niin kirkollisina kuin rahvaan perinteisinä pyhäpäivinä noudatettiin käyttäytymisnormeja, jotka eivät kuuluneet arkeen. Pyhäpäivien viettoon kuului lisäksi rituaaleja, jotka liittyivät suhteiden ylläpitämiseen pyhän kanssa. Rahvaan keskuudessa noudatettujen normien ja niiden mukaisen käyttäytymisen poikkeaminen esivallan vaatimista käyttäytymistavoista johti konflikteihin, jotka puolestaan näkyvät kontrolliorganisaatioiden tuottamissa lähteissä ja tekevät tämän tutkimuksen tekemisen mahdolliseksi.

## 1.2 Aiempi tutkimus

Menneisyyden tavallisten ihmisten pyhäpäivien vietto ei olisi vielä joitakin vuosikymmeniä sitten soveltunut vakavasti otettavan, tieteellisen historian-

<sup>7</sup> Sundin 1982, 39–43.

<sup>8</sup> Juva 1955, 63–64.

<sup>9</sup> Pleijel 1970, 32–34; Karonen 2014, 161–163. Ks. myös Eilola 2003, 190.

kimuksen kohteeksi. Historiantutkimuksessa tapahtui merkittävä murros 1960–1970-luvun tienoilla, jolloin niin kutsuttujen uuden sosiaalishistorian ja uuden kulttuurihistorian lähestymistavat nostivat keskiöön suurmiesten ja tapahtumahistorian sijaan tavallisten ihmisten arjen, tavat, käsitykset ja maailmankuvan. Tämä ei tietenkään ollut aivan uutta – esimerkiksi mentaliteettihistorian juuret ulottuvat 1900-luvun alkupuolelle annalistisen koulukunnan toimintaan ja lamprechtilaiseen kulttuurihistoriaan – mutta tässä vaiheessa kiinnostus noituuden ja taikuuden, rituaalien ja uskomusmaailman kaltaisiin aiheisiin nousi historiantutkimuksen valtavirtaan. Monitieteinen tutkimus, erityisesti antropologiasta lainatut tulkintamallit, auttoivat lähestymään alempien sosiaaliryhmien kulttuuria sen omista lähtökohdista käsin.<sup>10</sup> Etenkin italialaiset ja ranskalaiset mikrohistorioitsijat tarkastelivat tavallisten ihmisten arkielämää ja ajatusmaailmaa, jota lähestyttiin esimerkiksi poikkeuksellisten, laajojen oikeustapausten kautta.<sup>11</sup>

1970-luvulta lähtien historiantutkimuksen uudet lähestymistavat vaikuttivat myös reformaatiotutkimukseen, joka oli siihen asti suuntautunut pääasiassa opillisiin ja teologisiin kysymyksiin. Tutkijoiden kiinnostus kohdistui yhä suuremmassa määrin tavallisten ihmisten uskomuksiin ja uskonnollisiin käytäntöihin. Siitä lähtien tutkijoita on kiinnostanut kysymys siitä, missä määrin tavalliset ihmiset ymmärsivät reformaation tuomat muutokset uskontoon ja miten he ottivat uuden sanoman vastaan.<sup>12</sup> Reformaatiotutkimuksen keskiössä oli pitkään kysymys siitä, merkitsikö reformaatio positiivista vai negatiivista kehitystä aikalaisten elämässä. Jälkimmäisen näkökulman edustajat eli niin kutsutut revisionistit painottivat äkillisen murroksen sijaan jatkuvuutta, joka leimasi tavallisten ihmisten uskonnollista elämää. Uudempi reformaatiotutkimus on vähitellen hylännyt kysymyksen reformaation onnistumisesta tai epäonnistumisesta, ja yleinen näkemys on, että käytännöt ja ajattelumallit muuttuivat hitaasti pitkän ajan kuluessa. Samalla keskiajan viimeiset vuosisadat on alettu nähdä osana samaa prosessia eikä vain alkusoittona tulevalle murrokselle.<sup>13</sup> Kehitys ei edennyt kaikkialla samanaikaisesti, vaan esimerkiksi Ruotsin valtakunnan itäisellä syrjäseudulla osa väestöstä tuli kirkon vaikutuksen piiriin vasta reformaation toteuttamisen jälkeen, eikä katolinen kirkko ollut vielä ehtinyt tässä vaiheessa luoda tiivistä suhdetta väestöön. Papiston tärkeimmäksi tehtäväksi ei näillä alueilla tullutkaan kamppailu katolisuutta vastaan, vaan ennen kaikkea kirkollisen järjestyksen vakiinnuttaminen.

Ajatus reformaation nopeista ja syvällisistä vaikutuksista leimasi pitkään historiantutkijoiden käsityksiä rahvaan maailmankuvasta ja ajattelutavoista. Ruotsalainen kirkkohistorioitsija Hilding Pleijel vakiinnutti käyttöön ter-

<sup>10</sup> Burke 1994a, xi-xii; Burke 1992, 14–21, 38–43; Scribner 1997a, 11–14; Tommila 1989, 147–159.

<sup>11</sup> Esim. Ginzburg 2007; Le Roy Ladurie 1985.

<sup>12</sup> Holt 2003, 133–135. Reformaatiotutkimus kaikkine osa-alueineen on valtavan laajaa, ja myös sosiaali- ja kulttuurihistoriallisesti suuntautunutta tutkimusta on tehty hyvin paljon. Historiografisia katsauksia ovat mm. Johnston 2002, Holt 2003 ja Edwards 2008. Ks. myös Walsham 2008.

<sup>13</sup> McClendon 1999, 1–2; Marsh 1998, 12–16; Walsham 2008, 500–504.



min ”huoneentaulun maailma”, joka esiintyy yhä aikakauden kuvauksissa Ruotsin valtakunnan osalta.<sup>14</sup> Käsite sisältää oletuksen siitä, että huoneentauluun kiteytetty yhteiskuntaideologia jaettiin kaikissa yhteiskuntaryhmissä ja että sen mukaan myös käyttäytyttiin. Tietyissä määrin näin olikin, mutta tämä tulkinta pitää sisällään sen oletuksen, että valtion ja kirkon luomat ohjeet ja ihanteet olisivat kuvanneet ihmisten todellista käyttäytymistä. Viime vuosikymmeninä tämä käsitys on osittain kyseenalaistettu ja normien vastaista käyttäytymistä on alettu tutkia pikemminkin ilmauksena rahvaan omasta kulttuurista ja maailmankuvasta, joka poikkesi kirkon opetuksesta ja virallisista ohjenuorista.<sup>15</sup>

Sosiaalishistoriallisesti suuntautuneen tutkimuksen myötä kyseenalaistettiin laajemminkin käsitys siitä, että reformaation myötä tehostunut kansankasvatus olisi itsestään selvästi onnistunut. Lähtökohta keskustelulle oli Gerald Straussin artikkeli *Success and failure in the German reformation* (1975). Seurakuntien tarkastuspöytäkirjoja lähteinään käyttäen Strauss osoitti, ettei luterilainen oppi vielä 1500-luvun lopulla ollut vaikuttanut laajempaan väestöön. Ihmiset suhtautuivat välinpitämättömästi viralliseen uskontoon, ja etenkin maaseudulla oli tavallista, ettei sunnuntaisin tultu kirkkoon. Opetuksen tulokset olivat erityisen huonoja köyhillä ja syrjäisillä paikkakunnilla. Straussin mukaan tärkein syy reformaattorien epäonnistumiselle oli perinteisten uskomusten sitkeys, eikä maaseudun väestön käytännöllisellä uskonnolla ollut paljonkaan tekemistä kirkon opettaman virallisen uskonnon kanssa.<sup>16</sup> Göran Malmstedt on tullut samansuuntaiseen lopputulokseen tarkastellessaan 1600-luvun Ruotsia. Malmstedtin mukaan perinteinen uskonnollinen normisto ohjasi kirkon ponnistuksista huolimatta vielä 1600-luvulla etenkin talonpoikaisväestön käyttäytymistä. Rahvaan käyttäytyminen kirkossa heijasti vielä 1600-luvun Ruotsissa katolisia käsityksiä, eikä kirkko onnistunutkaan muuttamaan seurakuntalaisten käyttäytymistä tai kasvattamaan heitä puhdasoppisuuden ihanteen mukaisiksi. Epäonnistuminen puolestaan osoittaa, etteivät hengellinen ja maallinen esivalta aina menestyneet pyrkiessään kontrolloimaan rahvasta.<sup>17</sup>

Pyrkimykset vaikuttaa rahvaan käyttäytymiseen voimistuivat koko Euroopassa reformaation myötä, kun oppinut eliitti koki tärkeäksi uudistaa ja ”puhdistaa” alempien kansankerrosten kulttuuria uskonnollisin tai moraalisin perustein. Peter Burken mukaan varhaismodernin Euroopan kansankulttuuriin vaikutti pitkällä aikavälillä kaksi keskeistä muutosvoimaa: toisaalta suuret sosiaaliset ja taloudelliset mullistukset, toisaalta juuri nämä uudistus- ja tukahduttamispyrkimykset.<sup>18</sup> Burken teoria on toiminut lähtökohtana monelle rajatumpaa aihetta ja aluetta käsitelleelle tutkimukselle. Mallia on myös kritisoitu, ja myöhempi tutkimus on osoittanut, että rahvaan ja eliitin kulttuurin suhde

<sup>14</sup> Esim. Pleijel 1970.

<sup>15</sup> Esim. Aronsson 1992, 174–182; Malmstedt 2002, 15–16, 168–170; Lindmark 1995, 185–189; Sundin 1982, 48–49; Oja 1999, 30; Österberg 1992, 90–92.

<sup>16</sup> Strauss 1975.

<sup>17</sup> Malmstedt 2002. Ks. myös Aronsson 1992, 174–175; Weikert 2004; Eilola 2003, 92–93.

<sup>18</sup> Burke 1994a, 207–208, 222, 239–240.

ei ollut ainoastaan yhdensuuntainen ja negatiivinen.<sup>19</sup> Robert W. Scribnerin mukaan reformaattorien yritys ”puhdistaa” uskontoa oli mahdoton tehtävä, sillä se olisi vaatinut kokonaisen maailmankuvan perustan murtumista. Tärkeämpänä syynä maailmankuvan vähittäiseen muuttumiseen Scribner piti elämän materiaaalisten standardien parantumista, jolloin pyhää ei enää tarvittu keinona järjestää profaania maailmaa.<sup>20</sup> Suomessa maailmankuvan murros tapahtui pääasiassa 1800-luvulla teollistumisen myötä. Savon syrjäseudut kuuluivat niihin alueisiin, joilla vanha uskomusmaailma säilyi pisimpään, ja jotkin sen piirteet jatkoivat elämäänsä aina 1900-luvun puoliväliin saakka.<sup>21</sup> Otan tutkimuksessani kantaa siihen, millä tavoin reformaation vaikutus näkyi Ruotsin valtakunnan periferiassa 1600-luvulla, ”puhdasoppisuuden aikana” pidetyllä vuosisadalla.<sup>22</sup>

Reformaatiokauden jälkeisessä Euroopassa niin katoliset kuin protestantitkin uudistajat – papit, oppineet ja valtiomiehet – vastustivat erityisesti tiettyjä rahvaan kulttuurin muotoja, kuten uskonnollisia juhlia, ja kannattivat pyhäpäivien määrän vähentämistä. Pyhäpäiviä pidettiin niin moraalisen rappion ja epäjärjestyksen kuin muinaisen pakanuuden ja taikauskon tyyssijoina. Reformaation seurauksena pyhäpäivien lukumäärää vähennettiin asteittain koko Euroopassa. Poliittisten vallanvaihdosten myötä joitakin pyhäpäiviä saatettiin myös palauttaa ja niiden viettoa elvyttää. Vaikka lakkautettujen pyhäpäivien juhlimista monin paikoin jatkettiin, osa juhlinnasta myös lakkasi kokonaan.<sup>23</sup> Ruotsin valtakunnan rahvas vastusti pyhäpäivien vähentämistä jatkuvasti sekä jatkoi lakkautettujen pyhäpäivien viettoa. Göran Malmstedtin mukaan eri yhteiskuntaryhmien suhtautuminen pyhäpäivien vähentämiseen heijastaa erilaisia käsityksiä ihmisen suhteesta luontoon ja yliluonnolliseen. Talonpojat pitivät pyhäpäiviä tärkeinä, koska he saattoivat tuolloin ylläpitää suhdettaan korkeampiin voimiin ja varmistaa siten luonnon tasapainon säilymisen.<sup>24</sup>

Max Weberin kuuluisan teesin mukaan suuri uskonnonhistoriallinen prosessi, ”taikuuden eliminointi maailmasta” (*Entzauberung der Welt*), saavutti päätöksensä reformoidussa, erityisesti kalvinistisessa teologiassa.<sup>25</sup> Weberiin pohjautuen 1900-luvun loppupuolen tutkimus on nojannut paradigmaan, jonka mukaan reformaatio johti pyhän kokemuksen vähenemiseen ihmisten elämässä.<sup>26</sup> Uusimmassa tutkimuksessa paradigma on kyseenalaistettu osoittamalla, ettei usko pyhän läsnäoloon ja korkeampien voimien puuttumiseen maallisiin tapahtumiin vähentynyt tai kadonnut reformaation myötä. Protestanttisetkaan

<sup>19</sup> Myöhemmistä kommentteista Burken teokseen ks. esim. Harris 1995, 1-5; Johnston 2002, 545; Scribner 1997a, 33; Oja 1999, 23-26.

<sup>20</sup> Scribner 1987, 15.

<sup>21</sup> Eilola 2003, 12; Siikala 2008, 112; Stark 2006, 21.

<sup>22</sup> Esim. Juva 1955.

<sup>23</sup> Burke 1994a, 207-208; Johnston 2002, 550-551; Hutton 1994, 227-228; McClendon 1999, 16; Sacks 1986, 141.

<sup>24</sup> Malmstedt 1994, 236-238.

<sup>25</sup> Weber 1980, 75-76. Termin suomennos kirjoittajan (pohjana Walsham 2008, 498).

<sup>26</sup> Walsham 2008, 498-499. Esimerkiksi Keith Thomasin kuuluisan tutkimuksen *Religion and the Decline of Magic* (ensimmäinen painos julkaistu 1971) on katsottu implisiittisesti heijastavan tätä paradigmaa. Thomas 1985; Walsham 2008, 498; Scribner 1993, 475-476.

uskonnot eivät tehneet pyhän ja maallisen välille selkeää rajaa. Ajasta ei tullut neutraalia, vaan esimerkiksi pyhäpäivinä tapahtunutta maallista toimintaa koettiin tärkeäksi rajoittaa. Katolisperäisiä pyhäpäiviä lakkautettiin, mutta sapatina pidetyn sunnuntain viettoon kiinnitettiin erityistä huomiota. Koska Jumalan ajateltiin kostavan synneistä lähettämällä erilaisia katastrofeja, syntien poistaminen maallisista yhteisöistä nousi tärkeäksi tehtäväksi. Jumalan ajateltiin vaikuttavan aktiivisesti maailmassa, kostaen synneistä ja palkiten hyvistä teoista, joten myös protestantit pyrkivät hyödyntämään erilaisia keinoja vaikuttaa Jumalaan.<sup>27</sup> Ruotsin valtakunnassa yksi tällainen keino oli rukouspäivien vieton aloittaminen 1610-luvulta lähtien. Rukouspäivät olivat valtion aloitteesta vietettyjä pyhäpäiviä, jolloin koko seurakunnan oli tultava kirkkoon rukoilemaan Jumalaa, jotta tämä armahtaisi valtakunnan sodista, kadoista ja muista onnettomuuksista.<sup>28</sup>

Uusimmissa tutkimuksissa on tuotu aiempaa selkeämmin esille niin ajalliset kuin paikallisetkin erot paitsi tunnustuskuntien välillä, myös niiden sisällä. Luterilainen kulttuuri sai erilaisia muotoja eri alueilla, eikä esimerkiksi luterilaisen ortodoksian teologia ollut yhtenäinen kokonaisuus.<sup>29</sup> Monimuotoisuus näkyi myös rituaaleissa ja käytännöissä. Esimerkiksi Bridget Heal on osoittanut tutkimuksessaan Neitsyt Marian kultista saksalaisilla alueilla, että Marian palvontaa esiintyi vielä reformaation jälkeen niin luterilaisissa kuin katolisissakin kaupungeissa, ja palvontatavat vaihtelivat myös katolisen maailman sisällä. Reformaation jälkeen luterilaiset kirkot eri alueilla suhtautuivat eri tavoin Marian juhlapäivien säilyttämiseen.<sup>30</sup> Kun tämä monimuotoisuus on tuotu näkyviin, myös erilaiset poikkeamat virallisesti hyväksytystä uskonnonharjoituksesta on protestanttisten yhteiskuntien osalta alettu nähdä osana reformaation jälkeisen maailman uskonnollista kokemusta pikemmin kuin esimerkiksi katolisuuden jäänteinä. Uusiin lähestymistapoihin on kuulunut myös reformaation jälkeiseen uskonnolliseen elämään liittyneiden tunteiden tutkimus.<sup>31</sup>

Suomalaisen historiantutkimuksen piirissä pyhäpäivien vietosta on kirjoitettu hyvin vähän, mikä liittyy yleisempään rahvaan ajattelutapojen ja arkisen elämän käsittelyn vähäisyyteen aina viime vuosikymmeniin saakka. Olen seuraavassa jakanut varhaismodernin ajan rahvaan uskonnollisen elämän käsittelyn *historiantutkimuksessa* kolmeen vaiheeseen: *lähitieteiden* tutkijoiden asiantuntemuksen hyödyntämiseen historioteoksissa (n. 1920–1950), *kirkkohistorian* tutkijoiden seurakunta- ja jumalanpalveluselämän tarkasteluun (n. 1950–1980) sekä *sosiaali- ja kulttuurihistorian* tutkijoiden kiinnostumiseen arjen, kansankulttuurin ja mentaliteettien historiasta (n. 1990–).

1920–1940-luvulla kansatieteilijät, uskontotieteilijät ja kansanrunouden tutkijat kirjoittivat esimerkiksi muinaisuskoa ja tapakulttuuria käsitelleitä artikkeleita etenkin kulttuuri- ja paikallishistoriallisiin kokoomateoksiin. Teokset lukeutuivat historiantutkimuksen alaan, mutta kyseisten artikkelien kirjoittajat

<sup>27</sup> Walsham 2008, 499–500, 508–510, 513–514; Scribner 2001, 282–283.

<sup>28</sup> Ks. esim. Malmstedt 1994, 95. Rukouspäiviä käsitellään laajemmin luvussa 3.

<sup>29</sup> Kaufmann 2006, 16–17. Ks. myös Brillman 2013.

<sup>30</sup> Heal 2007.

<sup>31</sup> Scribner 2001, 323–345; Toivo 2015, 39; Toivo 2014; Karant-Nunn 2010.

eivät yleensä itse edustaneet historiantutkimusta, vaikkakin tutkimuksissa oli historiallinen näkökulma.<sup>32</sup> Kansankulttuuri oli hyvinkin suuressa määrin esillä esimerkiksi professori Gunnar Suolahden perintöä edustavassa Suomen kulttuurihistoria -teossarjan ensimmäisessä osassa, joka ilmestyi vuonna 1933. Kirkon ulkopuolinen kansankulttuuri sai teoksessa varhaismodernin ajan osalta laajemman ja monipuolisemman käsittelyn kuin myöhemmin paljolti puhtasoppisuuden ja kirkkokurin kautta käsitelty rahvaan uskonnollinen elämä.<sup>33</sup> Aihevalikoimaltaan monipuolinen ja myös monitieteinen teos sisältää omat artikkelinsa niin suomalaisesta muinaisuskosta (Uno Harva) kuin muinaisrunoudesta (Martti Haavio). Oman käsittelynsä saavat Helmi Helmisen artikkelissa myös kansanomaiset ajanlasku ja vuotuisjuhlat. Helmisen mielenkiinto kohdistui etenkin 1800–1900-luvun vuotuisjuhlien viettotapoihin, mutta hän käytti artikkelissaan myös vanhempaa arkistoaineistoa.<sup>34</sup>

Seuraavassa vaiheessa varhaismodernin ajan maallikoiden uskonnollisen elämän käsittely vakiintui pitkäksi aikaa kirkkohistorian alueelle, jossa sitä myös käsiteltiin pitkälti kirkon ja luterilaisten arvojen näkökulmasta. Suomalaiset kirkkohistorian tutkijat kiinnostuivat 1950-luvulta lähtien käytännön seurakuntaelämästä ja käsitelivät samassa yhteydessä myös rahvaan uskomusmaailmaa. Mikko Juva käsitteli ”puhtasoppisuuden ajan” seurakuntaelämää vuonna 1955 osana Varsinais-Suomen laajaa paikallishistoriasarjaa ilmestyneessä väitöskirjassaan. Seuraavana vuonna hän julkaisi myös artikkelin 1600–1700-luvun kansanuskonnollisuuden kehityslinjoista. Juvan mukaan rahvaan uskonnollisuus rakentui vielä 1600-luvun alussa keskiajalta periytyvien katolisten katsomusten varaan, ja sen osana esiintyi regressiivisenä ilmiönä pakanuuden perintöä sekä progressiivisenä uuden sanoman ja kirkon kasvatustyön vaikutusta.<sup>35</sup> Juvan tulkinta kiteyttää sen, miten tavallisten ihmisten uskonnollisia käsityksiä käsiteltiin hyvin pitkään kirkkohistoriallisessa tutkimuksessa. Tällainen voimakkaasti luterilaisiin arvoihin sitoutunut näkemys ei kuitenkaan estänyt Juvaa varsin ansiokkaasti analysoimasta 1600-luvun ihmisten uskomusmaailman piirteitä. Hän kiinnitti huomiota esimerkiksi pyhäpäivien merkitykseen rituaalien suorittamisen ajankohtina.<sup>36</sup>

1960-luvulla paikallista seurakuntaelämää ja kirkollisia käytäntöjä tarkastelivat erityisesti Pentti Lempiäinen useissa tutkimuksissaan ja Pentti Laasonen väitöskirjassaan Pohjois-Karjalan seurakuntaelämästä. Lempiäisen väitöskirja on edelleen laajin Suomessa tehty selvitys piispan- ja rovastintarkastusinstituutiosta. Lempiäinen pohti tutkimuksessaan syytä siihen lähteissä näkyvään on-

<sup>32</sup> Ks. myös Tommila 1989, 117–119.

<sup>33</sup> Suolahti (toim.) 1933. Teos edustaa lamprechtilaista kulttuurihistoriaa, jonka merkittävimpiä uranuurtajia Suomessa Gunnar Suolahti oli. Tommila 1989, 155–156, 164; Ahtiainen 1991, 196; Jutikkala 2000.

<sup>34</sup> Helminen 1933. Helminen on tarkastellut vuotuisjuhlia myös muissa tutkimuksissaan (1929, 1949). Helminen, joka oli Gunnar Suolahden oppilas ja Suomen historian maisteri, tuli myöhemmin tunnetuksi kansanperinteen kerääjänä ja tutkijana. Helmiestä ks. esim. Järvinen 2005, 95–96; Pimiä 2009, 39–41.

<sup>35</sup> Juva 1956, 33–34. Vrt. ”edistysuskon vaihe” Jari Eilolan luokittelussa noitavainojen tutkimuksesta. Eilola 2003, 10.

<sup>36</sup> Esim. Juva 1955, 57–59.

gelmaan, ettei piispojien ja rovastien määräyksistä ja kehotuksista läheskään aina välitetty. Lempiäisen mielestä yksi syy oli paikallisen papiston saamattomuus tai välinpitämättömyys. Seurakuntalaisten osalta syitä tottelemattomuuteen puolestaan olivat haluttomuus alistua uusiin rasituksiin, kuten maksuihin ja työvelvollisuuksiin, sekä tottumus tietynlaisiin tapoihin ja halu pysytellä niissä.<sup>37</sup> Pentti Laasonen samana vuonna ilmestynyt väitöskirja *Pohjois-Karjalan luterilainen kirkollinen kansankulttuuri Ruotsin vallan aikana* on pitkän aikavälin tutkimus Pohjois-Karjalan seurakuntaelämästä. Otsikko kertoo, kuinka kiinnostus kohdistui rahvaan elämään nimenomaan kirkon yhteydessä. Osana tutkimusalueen ”siveellisen tilan” arviointia Laasonen kuitenkin tuo esille taikuustapauksia sekä esimerkiksi vanhat juhlaperinteet, joita papisto vielä Pohjois-Karjalassakin havaitsi.<sup>38</sup>

Tämän kauden tutkimuksissa tuotiin esille suuri joukko seurakuntalaisten noudattamia, kirkon ihanteista huomattavastikin poikenneita tai jopa rikoksena pidettyjä käyttäytymispiirteitä. Se ei kuitenkaan muuttanut laajempaa tulkintaa luterilaisesta yhtenäiskulttuurista, koska tällaiset tavat nähtiin menneisyyden jäänteinä, jotka olivat tuomittuja häviämään. Ne olivat kuriositeetteja, jotka värittivät kuvausta ja loivat humoristisenkin vivahteen menneisyyden kansanelämään, mutta syvemmän analyysin kohteeksi niitä ei vielä tuossa vaiheessa voitu lukea. Samat käsitykset ovat heijastuneet aivan viime vuosikymmenille asti esimerkiksi paikallishistorioissa, joiden käsittelytapaan kirkkohistorian yleistekokset ovat voimakkaasti vaikuttaneet. Uskomusmaailman vanhin perinne on nähty takapajuisena, katoamaan tuomittuna ilmiönä, joka ei ole siten myöskään ollut tarkastelun arvoinen, toisin kuin kirkon vähitellen lisääntyväksi katsottu vaikutus.<sup>39</sup>

Rahvaan uskonnollisen elämän käsittely historiantutkimuksessa on kansainvälisesti katsottuna muuttunut, kun se on tullut osaksi tunnustuksellisesti sitoutumatonta ja sekulaaria historiantutkimusta.<sup>40</sup> Uusien historioiden ja antropologisen lähestymistavan vaikutus on myös Suomessa ja Ruotsissa tullut näkyviin 1990-luvulta lähtien, ja varhaismodernin ajan rahvaan kulttuuria on alettu tulkita sen omista lähtökohdista käsin. Kulttuurihistoriallisesti suuntautuneissa tutkimuksissa menneisyyden ihmisten tapoja, käsityksiä, normeja ja maailmankuvaa on analysoitu etenkin tuomiokirjojen kautta, mitä linjaa tämäkin tutkimus asettuu seuraamaan.<sup>41</sup> Näiden tutkimusten tavoin tulkitsen ihmisten käyttäytymistä suhteessa heidän maailmankuvaansa ja ajattelutapoihinsa, jolloin rahvaan toimijuus ja toiminnan tarkoitusperät tulevat esille, eikä rahvas-ta nähdä ainoastaan esivallan toiminnan kohteena.

<sup>37</sup> Lempiäinen 1967, 268–270, 436.

<sup>38</sup> Laasonen 1967, 80–86.

<sup>39</sup> Kuha 2014b. Vrt. Eilola 2003, 10–11; Eilola 2014. Ks. myös Eilola & Salonen 2014, 80–82.

<sup>40</sup> Walsham 2008, 500.

<sup>41</sup> Esim. Heikkinen 1969; Nenonen 1992; Aalto 1996; Matikainen 2002; Eilola 2003; Katajala 1994, 2002, 2005; Olli 2007; Vilku K H J 2005, 2009, 2015; Toivo 2008; Kietäväinen-Sirén 2015; Miettinen 2015; Lahti 2016. Tuomiokirjatutkimuksen kehityslinjoista ks. Karonen 2007.

Jari Eilola on käsitellyt varhaismodernin ajan rahvaan maailmankuvaa laajasti tutkiessaan noituuteen ja taikuuteen liittyneitä kulttuurisia merkityksiä ja rajanvetoja. Eilola asettaa noituussyytösten syntymisen yhdeksi tärkeäksi taustaksi ihmisen käsityksen asemastaan kosmoksessa ja suhteestaan tuonpuoleiseen. Raja tuonpuoleiseen oli heikompi pyhinä päivinä, jolloin oli tärkeää suojautua riittien avulla, koska nämä ajankohdat olivat otollisia maagiselle vahingoittamiselle.<sup>42</sup> Kustaa H. J. Vilkuna puolestaan on tarkastellut useita menneisyyden kansankulttuurin osa-alueita ja ottanut kantaa erityisesti kansankulttuurin ja vallankäytön suhteeseen. Vilkunan mukaan eliitti määrittävi virallisen normin, mutta se ei kuitenkaan toteutunut sellaisenaan käytännön olosuhteissa. Paikallisyhteisöt muokkasivat normin omiin tarpeisiinsa sopivaksi, määrittivät sen uudelleen tai mahdollisesti torjuivat sen. Kansankulttuuri ei sopeutunut vallanpitäjien vaatimuksiin, eikä kurinalaistaminen siksi onnistunut.<sup>43</sup> Myös muissa tutkimuksissa on tuotu esille paikallisyhteisöjen moraalien poikkeaminen virallisesta ja esivaltojen vaatimasta normijärjestelmästä.<sup>44</sup> Tässä tutkimuksessa virallisten ja yhteisöllisten normien välistä jännitettä tarkastellaan pyhäpäiviin liittyvien konfliktien yhteydessä.

Niin pyhäpäiviä, uhraamistapoja kuin muitakin kansankulttuurin ja kansanuskon osa-alueita on käsitelty runsaasti kansatieteen, folkloristiikan ja uskontotieteen piirissä. Merkittävin kansatieteellinen, historiallisesti suuntautunut tutkimus vuotuisjuhlista on edelleen Kustaa Vilkunan *Vuotuinen ajantieto* (1950). Perinlähdeiden lisäksi Vilkuna on käyttänyt lähteenään osin samoja tuomiokirjatapauksia, joita tässä tutkimuksessa käytetään. Varhaismodernin ajan pyhäpäivien viettoa on sivuttu myös mytologiaa käsittelevissä tutkimuksissa. Niin Uno Harva (1948), Martti Haavio (1967) kuin Anna-Leena Siikala (2012) viittaavat savolaisten 1600-luvun tuomiokirjojen ja tarkastuspöytäkirjojen tunnetuimpiin kohtiin, joissa mainitaan savolaisten viettämistä muinaisista pyhäpäivistä esimerkiksi Ukon vakat. Näiden alojen tutkijat ovat yleensä käyttäneet pääasiallisina lähteinään pääasiassa 1800–1900-luvulla kerättyä kansanperinnettä. Tämän myöhemmän perinteen on katsottu heijastavan noin 1600-luvulta periytyvää maailmankuvaa, joten siihen perustuvaa tietoa on mahdollista käyttää tulkintojen tukena 1600-luvun uskomusmaailmaa tarkasteltaessa.<sup>45</sup> Mytologian tutkijat ovat kuitenkin asettaneet nämä tiedot hyvin erilaiseen kontekstiin, ja heille ne ovat saaneet kertoa esimerkiksi myyttien alkuperästä ja niiden esiintymisestä eri alueilla ja eri yhteisöissä. Ruotsin valtakunnan osalta ei ole vielä tarkasteltu sitä, mitä vuotuisjuhlat ja pyhäpäivät merkitsivät tietyn aikakauden ja alueen kulttuurisessa, sosiaalisessa ja poliittisessä kontekstissa.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Eilola 2003, 73–75, 305.

<sup>43</sup> Vilkuna K H J 2010, 7-9.

<sup>44</sup> Esim. Matikainen 2002; Kietäväinen-Sirén 2015.

<sup>45</sup> Eilola 2004, 138–139.

<sup>46</sup> Vrt. esim. Hutton (1994), joka on tarkastellut rituaalisen vuoden muutoksia varhaismodernin ajan Englannissa. Hutton ei kuitenkaan tarkastele teoksessaan pyhäpäivien ja niihin liittyneiden rituaalien merkityksiä niihin osallistuneille ihmisille, vaan liittää ne lähinnä poliittisiin kehityskulkuihin.

1600-luvulla pyhäpäiviä koskevien käyttäytymissäntöjen rikkomukset eli sapattirikokset olivat osa valtion ja kirkon harjoittamaa sosiaalista kontrollia. Sosiaalisella kontrollilla on viitattu erilaisiin käytäntöihin, joilla pyritään käyttäytymisen sääntelyyn ja normien läpiajamiseen. Sosiaalisen kontrollin harjoittajia voivat olla niin valtion ja kirkon kaltaiset instituutiot kuin paikallisyhteisöjen jäsenet.<sup>47</sup> Sosiaalista kontrollia on tutkittu esimerkiksi siveellisyyserikosten osalta<sup>48</sup>, mutta sapattirikoksia ei ole aiemmin käsitelty omassa tutkimuksessaan. Kirkkokuri kiristyi ja pyhäpäivien sääntelyä tiukennettiin merkittävästi juuri 1600-luvulla, joten seurakuntalaisten käyttäytyminen pyhäpäivinä joutui vuosisadan kuluessa esivallan huomion kohteeksi. Tältä aikakaudelta siitä on jäänyt myös eniten mainintoja lähteisiin. Erityisesti 1600-luvun jälkipuoliskolla pyhäpäiviin liittynyt lainsäädäntö ja sen valvonta läpäisi koko yhteiskunnan ja koski kaikkia. Vaaditun käyttäytymisen valvontaan osallistuivat niin kirkon kuin valtion virkamiehet sekä heidän avukseen värväämänsä paikallisyhteisöjen luottamusmiehet.

Valtion ja kirkon harjoittaman sosiaalisen kontrollin mahdollisuudet olivat kuitenkin heikommalla valtakunnan harvaan asutussa periferiassa, josta Savon maakunta on hyvä esimerkki. 1600-luvulla keskittyvän valtion tavoitteena oli valtakunnan osien tiiviimpi integroiminen keskukseen. Valtio pyrki kirkon avulla ottamaan periferiat tiukemmin hallintaansa, mutta fyysisten olosuhteiden vuoksi näiden alueiden asukkailla oli käytännössä enemmän liikkumavaraa. Tiedonkulku syrjäisille alueille oli hidasta ja laajojen, harvaan asuttujen pitäjien paikalliset virkamiehet toimivat kaukana virkaveljistään ja ylemmistään. Uusissa tutkimuksissa on kiinnitetty huomiota esimerkiksi siihen, miten ihmiset saattoivat tilan käytön ja liikkumisen avulla vastustaa vallanpitäjien vaatimuksia ja pitää kiinni omasta elämäntavastaan. Tavoiteltua yhtenäisyyttä olikin käytännössä mahdotonta toteuttaa.<sup>49</sup> Tässä tutkimuksessa kiinnitetään erityistä huomiota kirkkomatkoihin ja fyysisen tilan vaikutukseen rahvaan kirkossakäyntiin ja sitä kautta seurakuntalaisten ja kirkon suhteeseen.

Myös noituuden ja taikuuden tutkimus, jonka yhteydessä on usein tarkasteltu ihmisten käsityksiä kosmoksesta ja siinä toimivista voimista, on siirtynyt Euroopan keskusalueilta kohti periferiaa. Samalla tapausten tulkinnessa on kiinnitetty yhä enemmän huomiota uskomusmaailmaan ja siihen, millä tavoin ihmiset kokivat suhteensa tuonpuoleiseen.<sup>50</sup> Erityisesti 2000-luvulla noituus- ja taikuuskäsitysten ohella on tutkittu myös aiemmin katveeseen jääneitä ilmiöitä, kuten kummituksiin tai ihmissusiin liittyneitä uskomuksia sekä käsityksiä sukupuolisuhteista ihmisten ja tuonpuoleista edustavien olentojen välillä.<sup>51</sup> Monien uskomusten on havaittu olleen hyvin yleisesti jaettuina kautta koko Euroopan: tällainen on esimerkiksi toisen todellisuuden ja sitä edustavien voimien olemas-

<sup>47</sup> Ks. esim. Spierenburg 2004, 1, 10; Matikainen & Lidman 2014.

<sup>48</sup> Aalto 1996.

<sup>49</sup> Katajala 2005, 13–14; Lamberg 2011, 16–17, 22–23; Hallenberg & Linnarsson 2014.

<sup>50</sup> Lahti 2016, 14–18. Ks. myös Eilola 2003; Östling 2002; Willumsen 2013.

<sup>51</sup> Edwards 2002, vii–xi; Häll 2013.

saolo ja käsitys siitä, että ihminen pystyi vaikuttamaan näihin voimiin omalla toiminnallaan.<sup>52</sup>

Näiden historianitutkimuksessa toistaiseksi marginaalisemmiksi jääneiden ilmiöiden – kuten pyhäpäivien perinteiden – tarkastelu antaa tärkeää tietoa esimerkiksi menneisyyden ihmisten tavoista antaa kulttuurisia merkityksiä erilaisille ilmiöille, ajoille ja paikoille. Ainutlaatuisen kattavan ja laajan kertovan lähteiden sarjan muodostavat pohjoismaiset tuomiokirjat antavat rahvaan käsitysten ja kokemusmaailman tarkasteluun hyvän mahdollisuuden. Ne sisältävät runsaasti uskontoon liittyvää aineistoa, koska Raamattu vaikutti aikakaudella merkittävästi lainsäädäntöön. Niitä voikin verrata inkvisition pöytäkirjoihin, joita on hyödynnetty aiemmissa kansankulttuuria käsitelleissä tutkimuksissa.<sup>53</sup> Paikallisia, mikrohistoriallisia analyyseja ja erilaisten metodien hyödyntämistä on edelleen pidetty tarpeellisina rahvaan uskonnollisten käsitysten ja käytäntöjen tutkimuksessa.<sup>54</sup> Tässä tutkimuksessa antropologinen ja mikrohistoriallinen tutkimusote sekä erityisesti *pyhän* käsite toimivat keskeisinä työkaluina, joiden avulla rahvaan käyttäytymistä analysoidaan.

### 1.3 Tutkimuskysymykset

Tutkimukseni päätavoitteena on selvittää *varhaismodernin ajan savolaisen rahvaan pyhäpäivän viettoon liittyneitä käytäntöjä, normeja ja merkityksiä sekä niissä ilmennytä jatkuvuutta ja muutoksia*. Tähän kysymykseen vastatakseni tarkastelen pyhäpäivän viettoon liittyneitä käytäntöjä, perinteitä, tapoja ja rituaaleja sekä kirkon piirissä että sen ulkopuolella. Pohdin, miten rahvaan käsitykset oikeanlaisesta pyhäpäivän vietosta ja uskonnonharjoituksesta erosivat papiston opetuksesta sekä missä määrin ja missä muodossa rahvas omaksui kirkon opettaman maailmankuvan. Tarkastelen myös sitä, millaisia mahdollisuuksia rahvaalla oli harjoittaa uskontoa haluamallaan tavalla ja vastustaa esivallan vaatimuksia. Lähestyn kysymyksiä tutkimalla rahvaan ja esivallan välisiä, pyhäpäivien viettoon liittyneitä konflikteja. Tavoitteena on muodostaa kuva rahvaan elämään vaikuttaneiden pyhäpäivien kokonaisuudesta: sekä pyhäpäiviin liittyneestä vallankäytöstä ja sääntelystä että perinteiseen tapaan rahvaan keskuudessa vietetyistä pyhäpäivistä. Kiinnostavaa on tietenkin myös se, missä määrin rahvas oli omaksunut kirkon opettamia tapoja ja millä tavalla seurakuntalaiset osallistui-  
vat virallisten pyhäpäivien viettoon. Millä erilaisilla tavoilla 1600-luvun savo-

<sup>52</sup> Edwards 2002, viii–ix.

<sup>53</sup> Katajala 2005, 168.

<sup>54</sup> Edwards 2008, 347. Tutkimusalalle on ollut ominaista monografioiden suhteellinen vähyys, ja tutkimusta on ilmestynyt enimmäkseen artikkeleina ja kirjan lukuina. Viime vuosina on myös toimitettu kokoomateoksia, joissa on koottu yhteen aihepiiristä ilmestyneitä artikkeleita. Esim. Parish 2015. Myös alan pioneerina pidetty Robert W. Scribner julkaisi pääosan tutkimuksistaan artikkeleina, joita on myöhemmin koottu yhteen kokoomateoksiksi. Ks. Scribner 1987; Scribner 2001. Ks. myös Edwards 2008, 332.



laiset elivät uskontoaan, ja millaisia merkityksiä rituaaleilla ja käytännöillä heille oli?

Jotta näitä laajempia teemoja voidaan lähdeaineiston pohjalta tarkastella, olen jakanut ne useampaan konkreettiseen osakysymykseen. Aluksi kysyn, mitä ihmiset tekivät pyhäpäivänä – kävivätkö he kirkossa, kuten esivaltta vaati? Millainen oli se konkreettinen ympäristö, jossa savolaiset kirkkomatkansa tekivät? Millaisissa olosuhteissa itäsuomalaisen maaseudun asukkaat elivät, ja miten nämä fyysiset olosuhteet vaikuttivat kirkossakäyntiin ja pyhäpäivän viettoon? Haluan myös selvittää, mitä tapahtui, kun kirkolle pyhäpäivänä tultiin. Miten jumalanpalvelus eteni, millä tavalla seurakuntalaiset siihen osallistuivat, ja mitä muuta kirkonmäellä tapahtui pyhäpäivinä? Millaista seurakuntalaisten ja heidän pappiensa välinen vuorovaikutus oli, ja millä tavalla tämä suhde heijastaa kirkon merkitystä rahvaalle? Muuttuiko seurakuntalaisten ja papiston suhde jollain tavalla tutkimusaikana? Selvitän myös sitä, millaisia perinteisiä, valtion ja kirkon kieltämiä pyhäpäiviä ihmiset viettivät. Mistä perinteisistä pyhäpäivistä lähteissä kerrotaan, mitä niistä kerrotaan ja millä tavalla niiden viestosta neuvotellaan? Koko tutkimuksen punaisena lankana kulkee lisäksi kysymys siitä, millaiset pyhäpäivänä tapahtuneet teot tai tekemättä jättämiset johtivat konflikteihin rahvaan ja esivallan välillä, ja mikä oli näissä tapauksissa syyinä virallisten normien vastaiseen käyttäytymiseen. Erityisesti tämän kysymyksen kautta voidaan päästä yhteisöllisten normien jäljille.

Tutkimus keskittyy reformaation jälkeiseen aikakauteen ja erityisesti 1600-lukuun, jolloin luterilainen kirkko oli jo vakiinnuttanut asemansa ja pyhäpäivien sääntely kehittyi. Säännölliset lähdesarjat ovat saatavilla vuosilta 1639–1712. Mahdollisten muutosten ja jatkuvuuksien hahmottamiseksi käsittelen kuitenkin myös varhaisempaa kautta, josta lähteitä on ollut käytettävissä satunnaisemmin. Näiden lisäksi myös myöhemmistä lähteistä voidaan kuitenkin lukea ihmisten kerrontaa siitä, miten ennen elettiin ja millaisesta tilanteesta nykyhetkeen oli tultu. Tarkastelun lähtöpisteenä on Savon ensimmäisen reformaation jälkeisen kirkon rakentaminen Kuopioon noin vuonna 1550. Tarkastelu päättyy vuoden 1710 tienoille, jolloin säännölliset lähdesarjat katkeavat isovihan aikaan ja aatteellinen ilmasto alkaa muuttua. Savon maakunnan valinta tutkimuskohteeksi perustuu paitsi tutkijan henkilökohtaiseen mielenkiintoon, myös maakunnan asemaan valtakunnan periferiassa. Periferioita ja provinssseja pyrittiin koko tutkimusjakson ajan integroimaan yhä tiiviimmin valtakunnan keskukseen.<sup>55</sup> Niin olosuhteet kuin ihmisetkin asettuivat kuitenkin usein vastustamaan tätä prosessia. Syrjäisessä ja harvaan asutussa Savossa säilyi huomattavan pitkään monia vanhan, esikristilliselle ajalle juurensa ulottaneen maailmankuvan ja kulttuurin piirteitä.

Tutkimus on jaoteltu temaattisesti viiteen käsittelylukuun. Toisessa luvussa, eli ensimmäisessä käsittelyluvussa, tarkastelen tutkimusalueen väestöllisiä ja kirkollisia olosuhteita. Yleiskuva 1600-luvun Suomesta on hyvin pitkälti perustunut läntisen ja lounaisen Suomen olosuhteisiin. Niissä seurakunnat olivat pienempiä ja tiiviimpiä, ja ihmiset asuivat useimmiten kylissä lähellä toisiaan.

<sup>55</sup> Vrt. Katajala 2005, 13–14, 20–21.

Myös kirkot olivat fyysisesti huomattavasti lähempänä ihmisiä. Toisaalta Turun hiippakunta vaikutusvaltaisine piispoineen on dominoinut kirkkohistorian tutkimusta, kun taas vähemmän tunnetun Viipurin hiippakunnan piispat ovat jättäneet jälkeensä myös vähemmän lähteitä. Koska itäisen Suomen seurakuntia johdettiin Viipurista, tarkastelen aluksi Savon maakuntaa osana Viipurin hiippakuntaa. Luvun lopussa käsittelen Viipurin hiippakunnan papistoa ja pappien muuttuvaa asemaa 1600-luvun aikana. Papiston tehtävänä oli opettaa rahvaalle kristinopin perusteita ja valtakunnan virallisen moraalijärjestelmän mukaista ajattelua ja käyttäytymistä, ja heidän roolinsa pyhäpäivän vieton kontrolloinnissa oli keskeinen.

Kolmannessa luvussa keskityn kirkossakäynnin käytäntöön, joka oli usein ristiriidassa papiston vaatimusten kanssa. Tarkastelen aluksi virallista normia selvittääkseni, mitä vaadittiin, ja millainen ristiriita vallitsi vaatimusten ja todellisuuden välillä. Valtakunnassa virallisesti vietettyinä pyhäpäivinä jokaisen alamaisten odotettiin osallistuvan jumalanpalvelukseen. Tämä ilmaistiin laeissa ja asetuksissa, jotka säätelivät pyhäpäivien viettoa. Syrjäseuduilla kaikki eivät kuitenkaan kuulleet kirkonkellojen kutsua. Kirkkomatkat olivat pitkiä, joten läheskään kaikki eivät käyneet kirkossa joka sunnuntai. Vaikka hankalat olosuhteet olivat esivallankin tiedossa, papit valittivat poissaoloista toistuvasti. Osa kirkossakäynnin laiminlyöjistä päätyi käräjille asti, ja siellä niin poissaolosten syyt kuin selityksetkin olivat moninaiset. Tätä aineistoa – tuomiokirjoihin tallentuneita jumalanpalvelusten laiminlyöntitapauksia – ei ole aiemmassa tutkimuksessa käsitelty juuri lainkaan. Rikoshistoriassa niiden merkitys jää vähäiseksi, mutta kulttuurihistorioitsijalle ne tarjoavat runsaasti tietoa paitsi kirkossakäynnistä, myös tavallisten ihmisten arkisesta elämästä ja niistä olosuhteista, joissa sitä elettiin. Käräjillä ihmiset joutuivat selittämään ja perustelemaan poissaolonsa, joten nämä monivivahteiset tapaukset kertovat paljon ihmisten jokapäiväisestä elämästä.

Poissaolijoiden kontrollointi oli vaikeaa, mutta melkein yhtä hankalaa oli kirkkokansan valvonta suurina pyhäpäivinä, jolloin kirkkoihin ja ehtoollispöytiin ahtautui väkeä jopa hengenvaaralliseksi tungokseksi asti. Papiston toiveena oli vuoden varrelle, erityisesti sunnuntaipäiviin tasaisesti sijoittuva kirkossakäynti, mutta seurakuntien käytäntö oli toinen: kirkolle lähdettiin ennen kaikkea vuoden suurina pyhäpäivinä. Käsittelen tätä problematiikkaa sekä kolmannen luvun lopussa että neljännessä luvussa, joka keskittyy tapaan viedä uhrilahja kirkon alttarille tiettyinä pyhäpäivinä. Rahvaan tavasta viedä uhrilahjoja muita pyhempinä pidettyihin kirkkoihin on säilynyt tietoja ympäri valtakuntaa. Savossa tällainen kirkko oli Kuopion kirkko, jonne tultiin uhraamaan ympäröivistäkin seurakunnista suurin joukoin etenkin jouluna ja juhannuksena. Uhraamistapaan kietoutuvat niin käsitykset ehtoollisen voimasta kuin ihmisen ja Jumalan suhteesta molemminpuolisena antamisen ja saamisen suhteena. Uhraamistavasta erityisen kiinnostavan tekee myös se, että tapa sai jatkaa aivan papiston silmien alla, vaikka se virallisesti taikauskona tuomittiinkin.

Viidennessä luvussa suuntaan katseen konkreettiseen pyhäpäivän viettoon sekä kirkossa ja kirkonmäellä että kodin piirissä. On jo käynyt ilmi, ettei savolainen rahvas tehnyt matkaa kirkolle joka sunnuntai. Siten kirkolle matkaaminen oli erityistilaisuus ja koko kirkkomatka muodosti poikkeuksen pitäjän väen arkiseen aherrukseen. Jumalanpalvelus kokosi suuren osan pitäjäläisistä yhteen etenkin suurina pyhäpäivinä ja antoi mahdollisuuden normaalista arjesta poikkeavaan sosiaaliseen kanssakäymiseen. Seurakuntalaiset tulivat kasvotusten paitsi toistensa, myös esivallan edustajien kanssa. Nämä kohtaamiset johtivat toisinaan konflikteihin, jotka puolestaan ovat jättäneet jälkensä lähteisiin. Aluksi käsittelen sitä, mitä kirkolla konkreettisesti tapahtui pyhäpäivänä, ja missä järjestyksessä jumalanpalveluksen tapahtumat etenivät. Tämän jälkeen siirryn yhdessä pitäjän väen kanssa ulos kirkonmäelle katsomaan, mitä muuta kirkonmäellä tapahtui itse kirkonmenoihin osallistumisen lisäksi. Tarkastelen luvussa myös virallisten pyhäpäivien viettoon liittyneitä, kirkon ulkopuolisia tapoja ja perinteitä. Poikkeuksellinen jumalanpilkka-oikeudenkäynti, jossa käsiteltiin talollisten ja ratsuväen sotilaiden keskenään tapaninpäivän iltana näyttelemää ehtoollisparodiaa, antaa tietoa esimerkiksi siitä, miten seurakuntalaiset ymmärsivät jumalanpalvelusliturgian ja miten he saattoivat soveltaa sitä omaan käyttöönsä ottaakseen kantaa yhteisönsä valtasuhteisiin. Luvun lopussa käsittelen toista laajaa oikeustapausta, joka sekkin kertoo törmäyksestä yhteisöllisen moraalin ja esivallan vallankäytön välillä. Tässä vaiheessa palaan kirkonmäelle seuraamaan, kuinka seurakuntalaiset ottivat oikeuden omiin käsiinsä ja pakottivat perinteistä rituaalia noudattaen epäsuosioon joutuneen papin kirkkomaan aidan ulkopuolelle.

Kuudennessa luvussa siirrytään pois kirkolta, esivallan katseiden ulottumattomiin. Tarkastelen savolaisen rahvaan yhä 1600-luvulla viettämiä perinteisiä pyhäpäiviä: Ukon vakkoja, kekriä sekä pyhimysten päiviä, joihin kietoutui monia katolista aikaa vanhempia perinteitä. Näistä juhlista säilyneet tiedot ovat hajanaisia ja niukkoja, mutta sitäkin tärkeämpiä, koska niiden avulla on mahdollista tarkastella hyvin vanhaa, mutta Savossa ainakin 1700-luvulle saakka säilynyttä perinnettä. Juhlat liittyivät kotitalouden ja elinkeinojen jatkuvuuden varmistamiseen, ja niille ominaisia olivat yhteiset uhriateriat ja uhraamisrituaalit. Käsittelen myös sitä, mitä esivallan edustajat näistä juhlista tiesivät sekä sitä, millä tavalla juhliin osallistujat ne käsittivät. Koska 1600-luvun loppupuolelle saakka säilyneillä juhlapäivillä oli kiinteä yhteys luontoon, säihin ja vuodentuloon eli sadon onnistumiseen, käsittelen luvun lopussa vuodentuloon vaikuttaneita voimia myös muiden aineistosta esiin nousseiden tapausten kautta.

Fyysinen tila toimii keskeisenä lähtökohtana tarkastelulle läpi koko tutkimuksen.<sup>56</sup> Tutkittavien ihmisten konkreettisten elinolosuhteiden hahmottaminen mahdollistaa heidän tilanteeseensa eläytymisen ja tarkastelun nimenomaan heidän omista lähtökohdistaan käsin.<sup>57</sup> Tämä vaatii huolellista kontekstointia.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Parin viime vuosikymmenen aikana on puhuttu tilallisesta käänteestä (*spatial turn*), kun historiantutkijat ovat osoittaneet aiempaa enemmän huomiota niihin konkreettisiin tiloihin ja paikkoihin, jotka toimivat historiallisten tapahtumien näyttämöinä. Ks. esim. Lamberg 2011; Hallenberg & Linnarsson 2014; Coster & Spicer 2011.

<sup>57</sup> Vrt. Heikkinen 1993, 42.

Itä-Suomessa ja muissakin sisämaan laajoissa ja harvaan asutuissa seurakunnissa kruunun ja kirkon harjoittama kontrolli oli olosuhteiden pakosta vähemmän tiukkaa kuin valtakunnan keskusalueilla, missä asutus oli huomattavasti tiheämpää ja katolinen kirkko vakiinnuttanut asemansa jo keskiajalla. Lisäksi niin kylien kuin kotitalouksienkin rakenne oli erilainen. Kuva koko maan olosuhteista kuitenkin perustuu usein nimenomaan valtakunnan keskusalueiden, Tukholman ja Turun lähiseutujen olosuhteisiin. Kirkkojen vähäisyys, asutuksen harvuus ja työnteon luonne kaskikulttuurissa vaikuttivat siihen, miten pyhäpäiviä vietettiin savolaisen rahvaan keskuudessa ja muuallakin valtakunnan sisämaassa ja raja-alueilla. Miksi toisina pyhäpäivinä ei lähdetty kirkolle, kun taas toisina tehtiin pitkä ja vaivalloinen matka joko oman seurakunnan kirkkoon tai jopa toisen seurakunnan kirkkoon papiston kielloista välittämättä? Miksi tietyt ikivanhat juhlapäivät säilyttivät asemansa vielä pitkään reformaation jälkeen? Näiden kysymysten avulla lähden jäljittämään 1600-luvun ihmisten ajatusmalleja ja kirjoittamattomia sääntöjä heidän toimintansa taustalla.

#### 1.4 Lähteet ja tutkimusmenetelmät

Käytän tutkimuksen pääasiallisina lähteinä alioikeuksien renovoituja eli puhtaaksikirjoitettuja pöytäkirjoja eli tuomiokirjoja sekä rovastin- ja piispantarkastusten pöytäkirjoja. Tuomiokirjoja on säilynyt jo 1500-luvulta ja 1600-luvun alusta, mutta säännöllinen sarja alkaa vuodesta 1639. Savon tuomiokunnan vanhimmat, vuosien 1559 ja 1561–1565 tuomiokirjat on julkaistu sarjassa *Suomen vanhimmat tuomiokirjat*.<sup>59</sup> Lisäksi vuosien 1602–1603 sekä 1606–1608 tuomiokirjat ovat säilyneet fotostaatteina. Vuodesta 1639 lähtien tuomiokirjoja on säilynyt lähes joka vuodelta Savon ja Pien-Savon sekä Kajaanin vapaaherrakunnan tuomiokunnista. Koko Savo oli yhtenä tuomiokuntana vuoteen 1653 saakka, jolloin se jaettiin kahtia Pien- ja Suur-Savoon. Pien-Savon tuomiokirjat ovat enimmäkseen säilyneet vuoteen 1712 saakka, jolloin sarja katkeaa isovihan aikaan, mutta Suur-Savon tuomiokirjat puuttuvat tutkittavan aikakauden osalta. Kuopion ja Iisalmen pitäjät liitettiin Pien-Savoon vasta vuonna 1681, sillä ne kuuluivat Kajaanin vapaaherrakuntaan vuosina 1651–1680. Käytän tämän aikakauden ja näiden pitäjien osalta Kajaanin vapaaherrakunnan tuomiokirjoja.<sup>60</sup> Kajaanin vapaaherrakunnan tuomiokirjat ovat säilyneet vuosilta 1651–1659, 1674–1676 ja 1678–1680. Suurin aukko aineistossa on siis Kuopion ja Iisalmen pitäjien tuomiokirjojen puuttuminen kokonaan vuosilta 1660–1673. Osa uskontoon liittyvistä tapauksista lähetettiin tuomiokapitulin ratkaistaviksi, mutta

<sup>58</sup> Davis 1975, xvii; Edwards 2008, 332.

<sup>59</sup> Pirinen K 1954.

<sup>60</sup> Pien-Savoon kuuluivat Leppävirta, Rantasalmi, Kerimäki, Puumala, Sulkava ja Säeminki, vuodesta 1681 myös Kuopio ja Iisalmi. Suur-Savoon kuuluivat Pellosniemi, Visulahti, Pieksämäki, Joroinen ja Juva. Saloheimo 1990, 19–20, 93, 541. Suur-Savon tuomiokunnan pöytäkirjoista ks. Wirilander H 1982, 101.

tuomiokapitulien pöytäkirjat ovat tuhoutuneet, joten näistä käsittelyistä ei voida saada enempää tietoa.<sup>61</sup>

Savosta ei ole tutkimusajaltani säilynyt konseptituomiokirjoja eli kirjurin oikeudessa kirjoittamia alkuperäisiä pöytäkirjoja. Kihlakunnanoikeudet joutuivat kuitenkin lähettämään pöytäkirjojensa puhtaaksi kirjoitetut eli renovoidut kaksoiskappaleet hovioikeuteen tarkastettaviksi, jotta hovioikeus kykenisi valvomaan tuomioiden lainmukaisuutta ja yhdenmukaisuutta, ja tämä aineisto on säilynyt. Renovoidut tuomiokirjat tarjoavat runsaan ja monipuolisen aineiston ihmisten maailmankuvan, uskomusten ja käsitysten tutkimiseen.<sup>62</sup> Olen valinnut hyvin laajasta tuomiokirja-aineistosta tarkempaan analyysiin kaikki aiheen kannalta kiinnostavat tapaukset. Tällaisia tapauksia on yhteensä 244.<sup>63</sup> Tutkimustani voi luonnehtia aineistolähtöiseksi, sillä sen konkreettiset teemat ovat nousseet nimenomaan lähdeaineistosta. Aineiston kartoittaminen ja etsiminen on ollut merkittävä osa tutkimustyötä. Tuomiokirjoissa käsitellään hyvin monenlaisia asioita hevossa- ja rajariidoista avio- ja henkirikossyytteisiin, eikä esimerkiksi lakkautettujen pyhäpäivien viettoa koskevia syytteitä ole savolaisessa aineistossani yhtäkään.

Tutkimukseni alkuvaiheessa kartoitin tuomiokirja-aineistoa tarkoitukseni löytää tapauksia, joista voi saada tietoa rahvaan uskonnollisesta elämästä. Aloitin tutkimustyöni käymällä systemaattisesti läpi Savon tuomiokirjat niiden säännöllisen sarjan alusta vuonna 1639 vuoden 1654 loppuun ja etsimällä niistä kaikki mahdolliset tapaukset, jotka voivat kertoa jotain rahvaan uskomusmaailmasta tai suhteesta kirkkoon. Aineiston etsiminen tuomiokirjoja selaamalla on hyvin työlästä, mutta hedelmällistä, koska silloin tutkimus ei rajoitu mihinkään ennalta määritettyyn kategoriaan. Valtavan työmäärän vuoksi tällaista läpikäyntiä ei ole ollut mahdollista tehdä koko aineiston osalta. Aihepiiristä on mahdollista löytää mainintoja hyvin monenlaisista oikeustapauksista, joten en rajoittanut etsintöjäni etukäteen mihinkään tapausryhmään. Tehtyäni alustavan kartoituksen päätin fokusoida tutkimuksen pyhäpäiviin, koska sapatirikoksia koskeneen lainsäädännön vuoksi suurin osa aineistosta liittyi tavalla tai toisella pyhäpäivien viettoon.

Aineistoon sisältyvät tapaukset on ryhmitelty taulukkoon 1. Taulukon tarkoitus on antaa lukijalle yleiskuva aineistosta, eikä se siis ole tarkka luokitus rikosrakenteesta.<sup>64</sup> Jotkut teemat menevät myös osin päällekkäin, jolloin olen valinnut pääasiallisen syytteen luokittelun perusteeksi.<sup>65</sup> Kaikki tapaukset eivät ole tiettyä henkilöä kohtaan nostettuja syytteitä, vaan erityisesti kirkon raken-

<sup>61</sup> Heininen 2005, 33.

<sup>62</sup> Saarenheimo J 1994, 152–156; Letto-Vanamo 1991, 34; Blomstedt 1958, 214–218; Eilola 2003, 38.

<sup>63</sup> Tähän en ole laskenut mukaan jatkokäsittelyitä, joita on yhteensä 13.

<sup>64</sup> Esimerkiksi käsitteitä *taikuus* ja *noituus* tai niistä käytettyjä aikalaiskäsitteitä ei ole tarpeen tässä tarkemmin määritellä: taikuus- ja noituustapausten erittely pohjautuu näiden teemojen tutkijoiden tekemiin määritelmiin, erityisesti Eilola 2003. Olen myös itse käsitellyt Kuopion pitäjän taikuus- ja noituustapauksia pro gradu -tutkielmassani, ks. Kuronen 2009.

<sup>65</sup> Esimerkiksi moni jumalanpalveluksen laiminlyönyt oli syyllistynyt myös pyhätyöhön. Nämä tapaukset olen luokitellut jumalanpalveluksen laiminlyöntien alle. Käsitelien teemaa tarkemmin luvussa 3.

tamisvelvollisuuden laiminlyöntitapausten joukossa on myös käräjillä esitettyjä yleisluontoisia kehotuksia, joissa pitäjän väki määrätään rakentamaan kirkkoa, usein sakolla uhaten. Osa tapauksista kertoo pyhäpäivien vietosta suoraan ja osa ei lainkaan, mutta kaikki pyhään liittyviin käsityksiin tai kirkkoon liittyvät tapaukset voivat antaa tietoa rahvaan ajatusmaailmasta, uskonnollisesta elämästä tai suhteesta esivaltaan. Aineiston kirjavuudesta kertoo hyvin, että taulukon ryhmä ”muut” on toiseksi suurin. Tämä ryhmä sisältää paljon hengellisen ja maallisen esivallan sekä rahvaan välisestä suhteesta kertovia tapauksia, kuten panetteluita ja viranomaisten väärinkäytöksiä, mutta myös rahvaan uskomusmaailmaa valaisevia tapauksia, kuten kasteen viivyttämisen käsittelyn sekä aviorikostapauksen, jonka yhteydessä kerrotaan vakkujen juonnista.

TAULUKKO 1 Tutkimuksen tuomiokirja-aineiston aiheenmukainen jaottelu.

Pahennuksen aiheuttaminen, alkoholijuomien myyminen, väkivalta tai juopottelu kirkossa tai kirkonmäellä	60
Jumalanpalveluksen, ehtoollisen tai katekismuskuulustelun laiminlyönti	40
Kirkon rakentamisvelvollisuuksien laiminlyönti	37
Noituus, taikuus	28
Työnteko ja/tai matkustaminen pyhäpäivänä	18
Tappo, tappelu	12
Epäjumalanpalvelu, jumalanpilkka tai uhraaminen	6
Muut	43
Yhteensä	244

Lähteet: Savon ja Pien-Savon tuomiokuntien sekä Kajaanin vapaaherrakunnan renovoidut tuomiokirjat, KA.

Olen siis poiminut aineistosta myös sellaisia tapauksia, joissa itse syytteellä ei ole mitään tekemistä pyhäpäivien vieton kanssa. Esimerkiksi monet noituus- ja taikuustapaukset sisältävät sellaisia lyhyitä ja tuomion kannalta sivuseikoiksi jääviä mainintoja, jotka paljastavat jotakin aikaisten ajattelusta tämän tutkimuksen teemoihin liittyen. Kiinnostavia tapauksia ovat lisäksi tapot ja tappelut, jotka ovat tapahtuneet pyhäpäivänä jonkin talonpojan kotona tai missä tahansa kirkon ulkopuolella. Tällaisista tapauksista on mahdollista löytää mainintoja pyhäpäivien vietosta todistajien kertomusten sivulauseista, joilla ei ole merkitystä itse oikeustapauksen käsittelyn kannalta. Yleensä todistajat sivuavat myös päivän tavanomaisempia tapahtumia. Näiden lausuntojen kautta on mahdollista päästä käsiksi myös sellaiseen pyhäpäivän viettoon, joka ei ollut lakien tai asetusten vastaista, ja jota ei siksi ollut tarpeen muuten tuoda esille oikeudessa. Esimerkiksi Emmanuel Le Roy Ladurie inkvisition pöytäkirjoihin kohdistuneessa klassikotutkimuksessa *Montaillou* tutkijan mielenkiinto kohdistui niihin arkisiin asioihin, joita kyläläiset tulivat kertoneeksi samalla, kun inkvisitio kuulusteli heitä kerettiläisyydestä.<sup>66</sup>

Savon alueen tuomiokirjoja ei ole kortistoitettu eikä niistä ole laadittu hakemistoja tutkimuskäyttöön.<sup>67</sup> Olen etsinyt pääosan tapauksista tuomiokirjojen

<sup>66</sup> Le Roy Ladurie 1985. Ks. myös Ginzburg 1996.

<sup>67</sup> Tuomiokirjakortisto kattaa vain tiettyjä alueita Suomesta. Tuomiokirjakortistosta ks. Kietäväinen-Sirén 2015, 25–26; Nenonen 1992, 23–28; Katajala 2005, 169.

alkuperäisten hakemistojen (*register*) avulla (vuodet 1665–1712). Hakemistot ovat aikalaiskirjurin laatimia, ja ne on todennäköisesti tehty tuomiokirjojen puhtaaksikirjoituksen yhteydessä. Pien-Savon vanhimpiin tuomiokirjoihin sekä varhaisiin Savon tuomiokirjoihin ei sen sijaan laadittu lainkaan hakemistoja tai niitä ei ole säilynyt, ja vain muutama kirjurin laatima hakemisto on saatavilla Kajaanin vapaaherrakunnan tuomiokirjoissa (1674, 1675, 1678, 1679). Pien-Savon tuomiokunnassa hakemistot alkavat vuodesta 1665. 1600-luvun osalta hakemistot on laadittu henkilönnimien mukaisessa aakkosjärjestyksessä kanteen nostajan mukaan, ja vuodesta 1700 lähtien ne muuttuvat pitäjittäin sivunumerojärjestyksessä eteneviksi. On tavallista, että yksityishenkilöiden välisissä oikeustapauksissa hakemistossa mainitaan pelkästään kantajan ja vastaajan nimi, mutta viranomaisten nostamissa syytteissä myös syytenimike on yleensä merkitty. Siten esimerkiksi sapattirikokset, kirkkojuopumukset ja vastaavat tämän tutkimuksen kannalta kiinnostavat tapaukset yleensä löytyvät hakemistojen perusteella. Tapausten etsiminen hakemistojen perusteella antaa myös kokonaiskuvan siitä, millaisia tapauksia käräjillä on kulloinkin käsitelty. Hakemistossa näkyvät erilaiset poikkeusajat niin, että esimerkiksi suurten kuolonvuosien aikaan kirkkovarkauksia oli tavallista enemmän, ja tuolloin papit myös valittivat ruumiiden luvattomasta tuonnista kirkkomaalle.

Olen tarkastellut myös hakemistoja laajasti niin, että varsinaisten pyhäpäiviä koskevien tapausten lisäksi olen käynyt läpi myös monenlaisia muita hakemistoihin merkittyjä, tutkimuksen kannalta kiinnostavalta vaikuttavia tapauksia, kuten tappoja, papiston toimintaan liittyneitä konflikteja sekä itsemurhatapauksia. Jotta tavoittaisin uskonnollisesta elämästä kertovat tapaukset vielä laajemmin, olen käyttänyt hakemistojen lisäksi toisena apuvälineenä Savon maakunnan ja pitäjien paikallishistorioita ja etsinyt niissä käsiteltyjä tapauksia tuomiokirjoista lähdeviitteiden tai aika- ja paikkamerkintöjen perusteella. Läheskään kaikissa etenkin vanhemmissa paikallishistorioissa ei ole viitteitä arkistolähteisiin, mutta tapaukset ovat useimmiten löydettävissä sillä perusteella, että paikallishistoriat yleensä mainitsevat niiden yhteydessä pitäjän sekä käräjien ajankohdan.

Tällaisessa kulttuurihistoriallisessa, laadullisessa tutkimuksessa ei ole välttämätöntä tavoittaa aivan jokaista tapausta. Sen sijaan tärkeää on löytää poikkeukselliset, laajasti käsitellyt tapaukset, joiden avulla on mahdollista päästä käsiksi ihmisten ajatusmaailmaan. Paikallishistoriat ovat tarjonneet erinomaisen väylän myös näihin tapauksiin. Niissä on viitattu yleensä ainakin kiinnostavimpiin ja erikoisimpiin tapauksiin ja lisäksi moniin tavanomaisempiin, esimerkiksi jumalanpalvelusten laiminlyöntiä koskeviin tapauksiin. Paikallishistorioissa näihin tapauksiin ei kuitenkaan ole yleensä ollut mahdollista syventyä tarkemmin, joten ne ovat jääneet pitkälti tutkimatta. Erikoiset ja poikkeukselliset tapaukset eivät yksinään riitä kuvaamaan rahvaan ajattelua ja maailmankuvaa, mutta kaikki tässä tutkimuksessa käytetyt tuomiokirjatapaukset, rovastin- ja piispantarkastusten pöytäkirjat sekä muut lähteet, kuten piispojen raportit, muodostavat kokonaisuuden, jonka puitteissa tulkitseen yksittäisiä tapauksia. Niiden konteksti puolestaan rakentuu tutkimuskirjallisuuden avulla.

Vaikka analyysi käytännössä etenee yksittäisiä tapauksia kuvaamalla, päättely ei perustu ainoastaan näihin tapauksiin, vaan yksittäiset tapaukset toimivat esimerkkeinä tietynlaisesta käyttäytymisestä ja ajattelutavoista.

Sekä tuomiokirjojen luonteesta historiantutkimuksen lähteenä että niiden käytöstä rahvaan maailmankuvan tutkimisessa on keskusteltu alan tutkimuksessa paljon. Tuomiokirjoissa kirjuri kuvaa käräjätilanteen tapahtumia ja eri osapuolten suullista kerrontaa, jonka hän pyrki tallentamaan mahdollisimman todenmukaisena hovioikeuden tarkastusta varten (kuva 1). Tuomiokirjoja tutkittaessa on otettava huomioon, ettei kirjuri kirjannut ylös aivan kaikkea oikeudessa sanottua, eikä hän myöskään kopioinut kaikkea kirjoittamaansa hovioikeudelle lähetettävään versioon. Kirjuri teki valintoja sekä kirjoittaessaan pöytäkirjaa paikan päällä että myöhemmin tehdessään pöytäkirjasta jäljennöstä. Valikoinnin perustana toimi käsitys siitä, mikä olisi tärkeää oikeustapauksen lainmukaisen käsittelyn ja ratkaisemisen kannalta. Siksi tuomiokirjoista välittyy vain se, mitä kirjuri on nähnyt tarpeelliseksi kirjata ylös tuomion tarkastamista varten. Oikeudessa tärkeää oli nimenomaan saada selville ne asiat, jotka vaikuttivat asian lailliseen käsittelyyn ja tuomioon. Nämäkin rajoitukset huomioiden tuomiokirjat ovat kuitenkin paras 1600-luvulta säilynyt lähdesarja, josta ylipäättään on mahdollista saada tietoa tavallisten ihmisten elinoloista, tavoista ja ajattelusta.<sup>68</sup>

Kihlakunnanoikeus eli käräjät kokoontuivat tutkimuskauden alkupuolella kaksi, myöhemmin kolme kertaa vuodessa jokaisessa kärjäkunnassa, joka vastasi käytännössä hallintopitäjää.<sup>69</sup> Käräjien istunto oli yksi niistä julkisista areenoista, joilla pitäjän väki, maallinen esivalta, papisto ja rahvas kohtasivat toisensa.<sup>70</sup> Kärjäinstituutio oli niin valtiollisen kontrollin kuin paikallisen itsehallinnon väline: käräjillä käsiteltiin rikosten ja hallinnollisten asioiden lisäksi kurinpidollisia asioita, kuten sapattirikoksia eli pyhäpäiviä koskevien käyttäytymissäntöjen rikkomuksia.<sup>71</sup> Se oli myös tehokas väline esivallan harjoittamassa kurinalaistamisessa, sillä jos kruunun määräyksiä ei toteltu, käräjillä langetettiin ankaria rangaistuksia. 1600-luvun lopulla maallisen oikeuden tuomiovaltaan kuului myös kirkkorangaistusten, kuten julkiripin langettaminen. Omassa aineistossani tuomiokirjojen tapausselostukset ovat yleensä hyvin suppeita aina 1600-luvun loppuvuosikymmenille saakka: mitä varhaisemmalta ajalta tuomiokirjat ovat, sitä vähemmän niissä on informaatiota. 1600-luvun lopulla ja 1700-luvun alussa tuomiokirjojen selostukset tallentavat selvästi suuremman osan

<sup>68</sup> Tuomiokirjojen luonteesta ja käytöstä tutkimuksessa ks. esim. Eilola 2003, 41–45; Katajala 1994, 63–66; Kietäväinen-Sirén 2015, 30–36; Matikainen 2002, 20–22; Oja 1999, 127–128; Vilks 2009, 310–314; Österberg 1992, 86–87; Toivo 2008, 13–15; Willumsen 2013, 29–37. Ks. myös Karonen 2007. Kirjurin roolista Willumsen 2011, 539–544, 556–558.

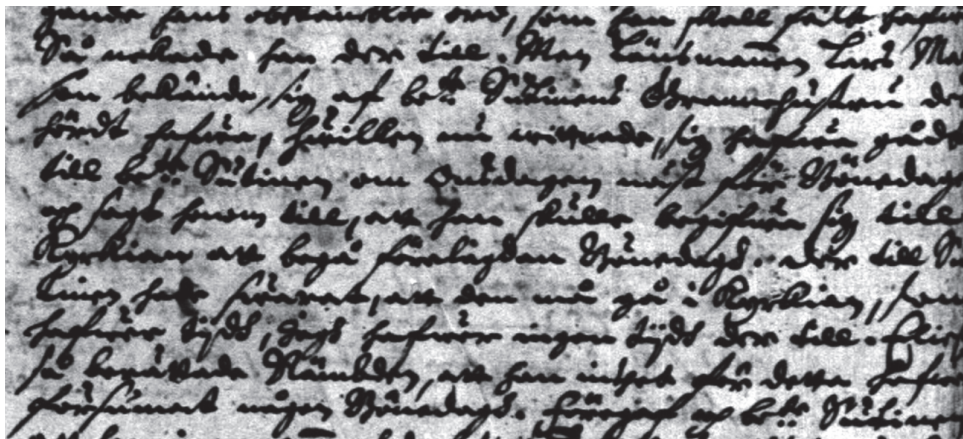
<sup>69</sup> Letto-Vanamo 1991, 35. Savossa kolmien käräjien käytäntöön siirryttiin monessa pitäjässä suhteellisen myöhään, vasta 1600-luvun viimeisinä vuosikymmeninä. Ylimääräiset käräjät järjestettiin, jos jokin tapaus vaati kiireellistä ratkaisua.

<sup>70</sup> Käräjien osapuolista Taussi Sjöberg 1996, 47–66.

<sup>71</sup> Kustaa H. J. Vilks on kutsunut 1600-luvun yhteiskuntaa tuomariyhteiskunnaksi. Tuomio- ja hallintovaltaa ei erotettu toisistaan, ja sen vuoksi lähes jokainen ihminen jossain vaiheessa elämänsä tuli asioineeksi oikeuden edessä. Vilks K H J 2009, 21–26.



siitä, mitä oikeudessa tapahtui ja sanottiin.<sup>72</sup> Tuomiokirjoissa on mukana kaikki käsitellyt tapaukset, eli merkintöjä alistamisesta hovioikeudelle ei esiinny tapauksista irrallaan.



KUVA 1 Esimerkki tuomiokirjasta. Tapauksessa talonpoika Antti Sutista syytetään rukouspäivän jumalanpalveluksen laiminlyönnistä. Otteessa naapurin emäntä todistaa Sutisen sanoneen, ettei hänellä ole aikaa mennä kirkkoon. Tapausta käsitellään luvussa 3.3. Lähde: Iisalmen talvikäräjät 12.–14.2.1652. Kajaanin vapaaherrakunnan renovoidut tuomiokirjat: Varsinaisten asioiden pöytäkirjat 1651–1659 (KOa1), KA.

Tämän tutkimuksen kannalta tuomiokirjojen kiinnostavinta antia ovat erityisesti rahvaan kertomukset omista tavoistaan ja perinteistään sekä elämästään arkena ja pyhänä. Ihmiset kertoivat oikeudessa esimerkiksi kirkkomatkojensa pituudesta ja käyttämistään kulkuvälineistä. Tiedot pyhäpäiviin liittyneistä tavoista saattoivat myös nousta esille jotakin muuta rikosta käsiteltäessä. Kun kuulustelussa tuli ilmi tietoja rahvaan perinteisistä tavoista, tuomari kääntyi yleensä lautakunnan ja kärjärahvaan puoleen selvittääkseen, mistä tavassa oli kyse. Lautakunta koostui 12 talonpojasta, jotka pystyivät näistä tavoista kertomaan, joskaan he eivät välttämättä halunneet paljastaa liikaa. Usein he muotoilivatkin sanottavansa niin, ettei ainakaan heitä päästäisi kielletyistä tavoista syyttämään.<sup>73</sup> Käräjillä paikalla ollut papisto ei pystynyt tällaisia tietoja samassa määrin antamaan, vaan tavallisesti valitti, ettei kyseisistä tavoista ollut mahdollista päästä selville, koska ihmiset eivät ilmiantaneet toisiaan.<sup>74</sup> Tällaisten keskustelujen yhteydessä voi nähdä esimerkin kahden eri kulttuurin kohtaamisesta, jonka tutkijat ovat erottaneet varhaismodernin Euroopan eri yhteisöissä.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Tuomiokirjojen kehitys heijastaa oikeusjärjestelmän kehitystä kohti keskitettyä valtiollista tuomioistuimenmenettelyä. Tämä prosessi eteni erityisesti 1600-luvun aikana. Oikeuden kehitys oli hidasta ja epäyhtenäistä, ja maaseudulla muutokset tapahtuivat hitaimmin. Letto-Vanamo 1991, 30–31.

<sup>73</sup> Lautakunnan ja kärjärahvaan roolista myös esim. Katajala 2005, 186; Letto-Vanamo 1991, 32, 40; Kietäväinen-Sirén 2015, 32–33.

<sup>74</sup> Esim. Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 128–129, KA.

<sup>75</sup> Esim. Burke 1994a; Aronsson 1992, 172. Savosta myös Laine E M 2002, 56–57, 60, 80.

Rahvaan kulttuuri oli säätyläisille vierasta, vaikka niin pappien kuin aatelistenkaan jokapäiväinen elämä ei aina ollut kaukana talonpojan maailmasta. Luterilaisesta uskonnonharjoituksesta poikenneiden rituaalien kriminalisointi johti kuitenkin siihen, että kielletyt juhlat oli vietettävä salassa niiltä, jotka saattoivat asiaan tarttua.

Olen lukenut tuomiokirjoja käyttäen pääasiallisena menetelmänä lähilukua eli kertovien lähteiden yksityiskohtaista analyysia. Tutkimusotteeni on mikrohistoriallinen, eli olen tarkastellut menneisyyden ihmisiä omassa kokemusmaailmassaan ja pyrkinyt ymmärtämään heidän ajatusmaailmaansa ja toimintansa tarkoituspäätä. Lähteiden yksityiskohtainen tarkastelu paljastaa johtolankoja, pieniä vihjeitä, joista jokaisen avulla rahvaan menneen maailman kuva täydentyy. Tällaisen mikrohistoriallisen tarkastelun avulla on mahdollista rakentaa kuvaa laajemmasta ilmiöstä niin, että tiedot yhdistetään sekä laajan lähdeaineiston että aiemman tutkimuskirjallisuuden tietoihin. Mikrohistorialliselle tutkimustavalle on ollut ominaista valaista alempien sosiaaliryhmien maailmankuvaa esimerkiksi poikkeuksellisten, yksittäistapauksina säilyneiden lähteiden avulla. Myös tämän tutkimuksen aineistossa on muutama poikkeuksellinen, ainutlaatuinen ja laajasti käsitelty tapaus, joita olen käyttänyt tutkimuksessani laajemmin kuin muita, suppeampia tapauksia. Näissä tapauksissa olen konstruoinut kärjäsaliin tuloa edeltäneen tapahtumien kulun kokonaisuudessaan, selvittänyt henkilöiden tietoja esimerkiksi henkikirjojen avulla sekä lopulta eläytynyt tilanteeseen ja olosuhteisiin. Tällainen lähiluku vie erityisen hyvin kulttuuristen merkitysten äärelle.<sup>76</sup>

Toisen keskeisen, vaikkakin tuomiokirjoja huomattavasti suppeamman lähderyhmän muodostavat kaikki Savon seurakunnista tutkimusajalta säilyneet piispan- ja rovastintarkastusten pöytäkirjat, jotka olen analysoinut kokonaisuudessaan.<sup>77</sup> Tarkastuspöytäkirjoja on säilynyt yhteensä 41 kappaletta aikaväliltä 1659–1710, ja ne ovat Kuopiosta, Leppävirralta, Joroisista, Kangasniemeltä ja Mikkelistä. Niiden pituus ja yksityiskohtaisuus vaihtelee tarkastajan mukaan. Lyhimpiin on kirjattu vain muutama käsitelty kohta, kun taas pisimmissä käsiteltyjä asioita on kirjattu 20–30 kohtaan. Tarkastuspöytäkirjat laadittiin paikan päällä, ja ne muistuttavat tuomiokirjoja siinä, etteivät nekään ole täydellisiä kuvauksia tilaisuuden kulusta eivätkä sisällä kaikkea kerrottua informaatiota. Kaikkia käytyjä keskusteluja ei merkitty pöytäkirjoihin, ja kirjaamisen tarkkuus vaihtelee hyvinkin paljon.<sup>78</sup> Siitä, kuka pöytäkirjan kirjoitti, ei ole yleensä saatavilla tietoa. Kirjurina saattoi toimia esimerkiksi joku alemman papiston edustaja.<sup>79</sup> Pöytäkirjojen sisällön perusteella vaikuttaa siltä, että jotkut tarkastajat kirjoittivat ainakin osan pöytäkirjoistaan itse. Persoonamuodon ja käsialamuutosten perusteella esimerkiksi rovasti Johannes Cajanus kirjoitti todennäköisesti

<sup>76</sup> Mikrohistoriallisesta tutkimustavasta esim. Ginzburg 1996, 167–168, 181–183; Heikkinen 1993, 27; Katajala 2005, 17–18; Eilola 2003, 26, 40; Vilku K H J 2009, 321–324.

<sup>77</sup> Tarkastuspöytäkirjoja on käytetty lähteenä melko vähän niin suomalaisessa kuin kansainvälisessäkin tutkimuksessa. Ks. Larsson 1999, 8–12; Kuha 2012a, 3–4; Räisänen-Schröder 2014, 128.

<sup>78</sup> Ks. myös Lempiäinen 1967, 125, 130–132.

<sup>79</sup> Lempiäinen 1967, 296.

osan pöytäkirjoistaan itse ja käytti osassa tarkastuksista kirjuria. Esimerkiksi Kuopiossa hän tallensi pöytäkirjaansa keskustelut kuvaten ehtoollisviinin makusta käytyä dialogia omasta näkökulmastaan: ”Minä sanoin, että heidän tulee tästedes suorittaa jokaista ehtoollisella kävijää kohti yksi hopeaäyri; siitä he kerta kaikkiaan kieltäytyivät”. Lopputulos kyseisestä keskustelusta oli kompromissi, sillä seurakuntalaiset suostuivat yhden runstykin maksuun. Esimerkki osoittaa, että tietyissä asioissa jouston ja keskustelun varaa oli, mutta jos oli kyse esimerkiksi uskon puhtaudesta, rahvaan eriävät mielipiteet eivät vaikuttaneet määräysten muotoutumiseen.<sup>80</sup>

Piispan- ja rovastintarkastukset olivat keskeinen paikallisen papiston ja seurakuntaelämän valvonnan muoto, jolla oli juurensa jo keskiajalla. Tarkastusjärjestelmä kehittyi katolisen kirkon hallinnon keskittymisen myötä. Pohjoismaissakin tarkastukset otettiin käyttöön jo keskiajalla, ja Savosta ensimmäiset tiedot ovat 1500-luvulta. Vuoden 1571 kirkkojärjestyksessä määrättiin, että piispan oli suoritettava tarkastuksia hiippakuntansa seurakunnissa kerran vuodessa. Käytännössä tämä ei tarkoittanut koko hiippakunnan kiertämistä vuosittain, vaan yksittäisten seurakuntien tarkastamista muutaman vuoden välein. Sama määräys toistettiin vuoden 1686 kirkkolaisissa.<sup>81</sup> Tietenkin tarkastustiheys riippui myös käytännön olosuhteista, jolloin lähellä hiippakunnan keskusta sijainneissa seurakunnissa vierailtiin useammin kuin laajojen hiippakuntien perukoilla. Viipurin hiippakunnassa piispat tekivät tarkastusmatkoja lähes pelkästään talviaikaan, jolloin jäätiet helpottivat matkustamista.<sup>82</sup>

Tarkastustoimintaa säätelivät kirkkojärjestys ja kirkkolaki sekä hiippakuntakohtaiset tarkastussäännöt.<sup>83</sup> Tarkastussäännöissä lueteltiin kaikki ne kysymykset, jotka tarkastuksen aikana tuli selvittää niin käymällä läpi kirkonkirjoja, katsastamalla kirkkorakennuksen kuntoa kuin kyselemällä paikallisista olosuhteista sekä papistolta että seurakuntalaisilta. Erityisesti piispat valvoivat tarkasti, oliko kirkonkirjat laadittu oikein, ja antoivat ohjeita jatkoa varten. Lopuksi käsiteltiin tarpeen mukaan myös yksittäisiä rikkeitä, jotka oli tuotu piispan tai rovastin tietoon. Tarkastusten ohjelmaan kuului myös tarkastajan toimittama jumalanpalvelus sekä katekismuksen kuulustelu.<sup>84</sup> Tämän tutkimuksen kannalta pöytäkirjojen kiinnostavinta antia ovat yleiset havainnot seurakuntaelämän kristillisyydestä ja kristinopintaitojen tasosta sekä kohdat, joissa otetaan esille erilaisia epäkohtia. Piispat ja rovastit käsitelivät esimerkiksi pitäjässä kohtaa-

<sup>80</sup> Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA.

<sup>81</sup> KJ 1571, 162–164; KL 1686 (1986), Luku XXIV.

<sup>82</sup> Lempiäinen 1967, 13–15, 21, 44–47. Lempiäinen on luetellut laajassa tutkimuksessaan sekä kaikki Suomesta tunnetut tarkastusmatkat että säilyneet tarkastuspöytäkirjat. Viipurin piispojen tarkastusmatkoista Lempiäinen 1967, 68–75. Savossa vesireitit ja jäätiet olivat pääasiallisia kulkuväyliä. Vesireiteistä ja maanteistä ks. Saloheimo 1990, 101–116.

<sup>83</sup> Viipurin hiippakunnasta säilyneet Petrus Bångin ja David Lundin tarkastussäännöt on julkaissut tutkimuksensa liitteinä Lempiäinen (1967, 508–510).

<sup>84</sup> Tarkastusten kulkuun vaikuttivat niin tarkastajan huolellisuus kuin paikalliset erityiskysymykset, eikä niissä aina edetty tarkastussääntöjen edellyttämässä järjestyksessä. Lempiäinen 1967, 130–132.

maansa taikauskkoa (*vidskepelse*<sup>85</sup>), kuten seurakuntalaisten viettämiä perinteisiä juhlia sekä erilaisia uhraamistapoja. Esille nousivat myös erilaiset jumalanpalveluselämään liittyneet ongelmakohdat, kuten seurakuntalaisten halu päästä ehtoolliselle nimenomaan suurina juhlapyhinä. Tässä tutkimuksessa näitä tietoja hyödynnetään yhdessä tuomiokirjatietojen kanssa.

Tarkastustilanteessa hierarkkiset valtasuhteet tulivat hyvin selvästi esille. Tarkastaja selvitti, missä määrin kyseisessä seurakunnassa elettiin vaatimusten ja ihanteiden mukaista elämää, ja nuhteli tai rankaisi siitä poikenneita sekä antoi määräyksiä, joiden mukaan tuli jatkossa käyttäytyä. Piispojen ja rovastien langettamia rangaistuksia olivat esimerkiksi ehtoolliskielto, luottamustoimien epäminen, jalkapuussa istuminen sekä rahasakko. Häpeärangaistuksen saattoi ainakin joissain tapauksissa välttää maksamalla sakon.<sup>86</sup> Kuten käräjät, myös piispan- ja rovastintarkastukset muodostivat areenan, jolla esivallan edustajat ja rahvas kohtasivat toisensa. Käräjätilanteeseen verrattuna tarkastustilaisuuden luonne oli vähemmän vastavuoroinen, mutta rahvaallakin oli mahdollisuus ilmaista tilaisuudessa mielipiteensä.<sup>87</sup> Kuopion tarkastuspöytäkirjoissa onkin säilynyt maininta, jonka mukaan seurakuntalaiset osallistuivat keskusteluun papin saatavista ”huutaen täyttä kurkkua”.<sup>88</sup> Käytännössä siinä vaiheessa, jossa seurakunnan asioista keskusteltiin, paikalla olivat pappien lisäksi seurakunnan luottamusmiehet sekä pitäjän isännät, sillä naiset, lapset ja palkolliset saivat lähteä jumalanpalveluksen ja katekismuksen kuulustelun jälkeen.<sup>89</sup> Naiset esiintyivät Itä-Suomessa myös oikeudessa vähemmän kuin lännessä<sup>90</sup>, joten sekä tarkastustilaisuudet että käräjät olivat etupäässä miehisä areenoita.

Tarkastuspöytäkirja saattaa esittää seurakuntien olosuhteet eri tavoin viinoutuneina. Kirkkoherra toi esille suurimman osan asioista, ja hän on omasta tilanteestaan riippuen saattanut haluta joko suurennella tai vähätellä ongelmia. Papistolla oli tarkastuksissa kahtalainen rooli, sillä he esiintyivät sekä kontrollin harjoittajina että sen kohteina.<sup>91</sup> Tarkastajatkin käyttivät retorisia keinoja, eivätkä maininnat siitä, kuinka ihmiset eivät koskaan käy kirkossa, kerro koko totuutta. Tarkastuspöytäkirjojen vertaaminen sekä toisiinsa että tuomiokirjojen tietoihin sekä huolellinen kontekstointi antaa kuitenkin mahdollisuuden nähdä erilaisia tendenssejä ja ajallisia muutoksia. Lisäksi tarkastuspöytäkirjoihin kirjattiin mainintoja esimerkiksi Ukon vakkojen ja kekrin juhlinnasta, joista on saatavilla vain vähän tietoa muissa lähdesarjoissa, kuten tuomiokirjoissa. Paikalli-

<sup>85</sup> *Vidskepelse* on tarkastuspöytäkirjoissa ja tuomiokirjoissa esiintyvä termi, jolla voitiin viitata niin taikuuden harjoittamiseen kuin laajemmin kaikkeen esivallan taikauskoi-sena pitämään, norminmukaisesta uskonnonharjoituksesta poikkeavaan toimintaan. Eilola 2003, 56; Lahti 2016, 26–29.

<sup>86</sup> Esim. Kuopion rovastintarkastus 1673. II Cd: 1, JoMA.

<sup>87</sup> Vrt. Larsson 1999, 12.

<sup>88</sup> Kuopion rovastintarkastus 1678. II Cd: 1, JoMA.

<sup>89</sup> Lempiäinen 1967, 125, 338. Esim. Kangasniemellä ”pitäjän miehiltä kysyttiin, onko heillä mitään valittamista kirkkoherrastaan”. Kangasniemen rovastintarkastus 1659. II Ce, MMA.

<sup>90</sup> Mäkelä 1989, 87–93; Nenonen 1992, 356–357.

<sup>91</sup> Räisänen-Schröder 2014, 134–135.

set perinteet ja käytännöt määrittivät sitä, millaisiin asioihin tarkastuksissa tar-  
tuttiin.<sup>92</sup>

Pääasiallisten lähdesarjojen, tuomiokirjojen ja tarkastuspöytäkirjojen, li-  
säksi käytän lähteinä normatiivisia asiakirjoja, kuten kirkkolakeja ja -järjestyksiä,  
Viipurin hiippakunnan hiippakuntasääntöjä ja piispojen hiippakuntansa papis-  
tolle antamia toimintaohjeita. Lisäksi hyödynnän piispojen kirjoittamia raport-  
teja hiippakunnan olosuhteista sekä muita hiippakunnan olosuhteista kertovia  
asiakirjoja sikäli, kuin niitä on saatavilla. Tällaisia lähteitä on säilynyt jo  
1500-luvulta sekä 1600-luvun alkuvuosikymmeniltä. Olen käynyt läpi myös  
tuomiokirjakortiston sarjat ”Vuotuiset juhlat ja merkkipäivät” sekä ”Taikausko  
ja noituus” ja tutustunut tarkemmin sellaisiin tapauksiin, joiden kortiston  
yksittäisten hakusanojen (erityisesti *Kansanomaiset juhlapyhät*) ja korttien  
tarkempien kuvausten perusteella voi olettaa antavan lisätietoa tutkimistani  
teemoista.<sup>93</sup> Olen analysoinut muualta Suomesta tunnetut tapaukset samaan  
tapaan kuin muun tuomiokirja-aineiston sekä käyttänyt niitä  
vertailuaineistona tutkiessani kiellettyjen pyhäpäivien viettoa. Saatavilla  
olevat tiedot ovat niiden osalta hyvin niukkoja, joten erityisesti lähialueilta  
tunnetut tapaukset tukevat osaltaan tämän teeman tutkimusta.

## 1.5 Metodologiset lähtökohdat ja keskeisimmät käsitteet

Tutkimukseni tavoitteena on selvittää pyhäpäiviin ja niiden viettoon liittyneitä  
normeja ja merkityksiä. Kysymyksenasettelu liittyy tutkimukseni kulttuurihis-  
torian, mentaliteettihistorian (uusi kulttuurihistoria) ja mikrohistorian (uusi  
sosiaalishistoria) alueille, joilla on viime vuosikymmeninä hyödynnetty lähitie-  
teiden, erityisesti antropologian teorioita ja käsitteitä. Antropologi Clifford  
Geertzin mukaan kulttuurin analyysi on tulkintaa ja merkitysten etsimistä.<sup>94</sup>  
Nykyihmisen voi olla vaikea ymmärtää 1600-luvulla elänyttä talonpoikaa, joka  
kotitaloutensa hevosonnea parantaakseen sytytti kynttilän hevosensa kaulan  
yläpuolella ja vei sen kirkon alttarille uudenvuodenpäivän aamuna.<sup>95</sup> Teon  
ymmärtäminen vaatii aikakauden kulttuurin kokonaisvaltaista tuntemusta,  
kontekstointia ja tulkintaa. Teko sisältää runsaasti symbolisia merkityksiä, ja  
siihen liittyvät käsitykset pyhistä paikoista, esineistä ja ajankohdista. Lisäksi  
sille on ominaista rituaalinen ajattelu, jonka mukaan ihminen pystyi tietyllä ta-  
valla toimimalla suoraan vaikuttamaan korkeampiin voimiin ja saamaan ne  
toimimaan tahtonsa mukaan. Keskeinen on myös ajatus onnesta, maallisesta  
menestyksestä, johon ihmisellä oli myös mahdollisuus vaikuttaa.<sup>96</sup> Historialli-

<sup>92</sup> Vrt. Vilkuna K H J 2010, 9-12.

<sup>93</sup> Tuomiokirjakortiston käytöstä Kietäväinen-Sirén 2015, 26.

<sup>94</sup> Geertz 1993, 5-10. Historiallisesta antropologiasta esim. Burke 1994b, 3-4; Scribner  
1997a; Karant-Nunn 1997, 3-4; Katajala 1995.

<sup>95</sup> Kuopion talvikäräjät 18.-20.2.1689. KOa4: 60-61, KA.

<sup>96</sup> *Onni* tarkoitti menestystä elämän eri osa-alueilla. Esimerkiksi maito-onni ja hevoson-  
ni viittaavat elinkeinojen ja kotieläinten menestykseen. Onnen määrä tietyssä yhtei-  
sössä käsitettiin rajalliseksi. Onnea uskottiin jokaisella olevan oman osansa mukaan,

sen antropologian keinoin on tarkasteltu erityisesti rahvaan kulttuuria, jota on pyritty tulkitsemaan sen omista lähtökohdista käsin. Ymmärrän *kulttuurin* Peter Burken määritelmän mukaan ”jaettujen merkitysten, asenteiden ja arvojen järjestelmänä”.<sup>97</sup>

Kansanomaisen uskonnollisuuden tai kansanuskon (*popular religion*) käsite on pysynyt aihepiirin tutkijoiden käytössä työkäsitteenä, mutta siihen liittyy paljon ongelmia, etenkin lähtökohtainen oletus kansanomaisen ja virallisen uskonnon vastakkainasettelusta sekä arvolatautunut kansan käsite.<sup>98</sup> Käytän sen sijaan tässä tutkimuksessa *eletyn uskonnon* (*lived religion*) käsitettä, jonka osa historiantutkijoista on parin viime vuosikymmenen aikana vähitellen omaksunut käyttöön juuri *popular religion* -käsitteen ongelmallisuuden vuoksi. Tutkimukseni kohdistuu uskonnollisiin käytäntöihin ja merkityksenantoihin nimenomaan rahvaan keskuudessa. Tätä ei ole kuitenkaan tarpeen ilmaista kansanuskon käsitteellä, joka erottaa lähtökohtaisesti oppineiden ja rahvaan ajatusmaailmat toisistaan. Niin rahvas kuin oppineet ottivat osaa toistensa kulttuurisiin käytäntöihin, ja ne rakentuivat vuorovaikutuksessa toistensa kanssa.<sup>99</sup> *Eletyn uskonnon* käsite viittaa erityisesti uskonnollisiin käytäntöihin ja merkityksiin, joita ihmiset niille antavat. Käytäntö puolestaan käsittää myös vastarinnan ja jännitteet sekä jatkuvan neuvottelun tai kamppailun siitä, mitä uskonnolla ymmärretään ja millainen uskonnonharjoitus on hyväksyttävää. Eletty uskonto muotoutuu jatkuvassa suhteessa käytännön elämän realiteetteihin, minkä vuoksi tutkimuskohteen kontekstin tunteminen on erityisen tärkeää.<sup>100</sup> *Eletyn uskonnon* käsitteen käyttö tuo myös uskonnon institutionaalisen ulottuvuuden arjen tasolle. Kirkko loi kehukset uskonnonharjoitukselle, mutta käytännössä ihmiset toimivat eri tavoin näiden kehysten sisällä – ja ulkopuolella – ja tekivät uskonnosta omansa elämällä sitä arjessaan.

Ymmärrän uskonnon ”ajatteluna, johon sisältyy oletus ’toisen todellisuuden’ läsnäolosta”.<sup>101</sup> Tämä ajattelu puolestaan on yhteydessä toimintaan, joka näkyy lähteissä.<sup>102</sup> Maailmankuvan uskonnolliseen ulottuvuuteen kuuluvat käsitykset arkitodellisuuden rinnalla olevasta toisesta todellisuudesta. Siitä on usein käytetty yliluonnollisen käsitettä, joka on kuitenkin ongelmallinen, koska tutkijalle yliluonnollisina näyttäytyvät ilmiöt saattoivat aikalaisille olla osa

---

ja onnen pilaaminen tai sen varastaminen toiselta oli kiellettyä. Sen sijaan oli hyväksyttävää pyrkiä palauttamaan oma pilattu onniosa. Talve 1990, 264–265; Virtanen 1988, 240–241.

<sup>97</sup> Burke 1994a, xi.

<sup>98</sup> Ks. esim. Edwards 2008, 331–332; Marsh 1998, 6–7. Vaihtoehdoksi on ehdotettu esimerkiksi traditionaalisen uskonnon (*traditional religion*) käsitettä (Duffy 1992, 3; Malmstedt 2002, 173–177), mutta siihenkin liittyy ongelmia, minkä vuoksi se ei ole vakiintunut käyttöön. Kansan käsitteestä ks. esim. Sääsilahti 1997; Knuuttila M 2006, 23–26.

<sup>99</sup> Vrt. Eilola 2003, 17. Ks. myös Knuuttila S 1992, 61–62.

<sup>100</sup> Hall 1997; Orsi 1997, 7. Käsitteen sovelluksista suomalaisessa tutkimuksessa ks. esim. Markkola 2000, 114; Markkola 2002, 16–17; Toivo 2015; Katajala-Peltomaa 2013. Vrt. Parish 2015, 3; Katajala-Peltomaa & Toivo 2009, 10.

<sup>101</sup> Markkola 2002, 16.

<sup>102</sup> Ajattelun ja toiminnan yhteydestä ks. Hyrkkänen 2002, 9–11.

luonnollista maailmaa.<sup>103</sup> Varhaismodernin ajan ihmisten maailmankuvalle oli ominaista käsitys todellisuuden jakautumisesta sisä- ja ulkopiiriin tai toisin sanottuna tämän- ja tuonpuoleiseen. *Tuonpuoleiseen* kuuluivat kaikki ihmisen hallitsemattomissa olevat ja käytännön elämästä poikkeavat ilmiöt, joita voitiin käsitellä tai lähestyä ainoastaan rituaalisesti. Tuonpuoleista edustavilla olennoilla ja kohteilla oli ambivalentti luonne, eli ne saattoivat olla ihmisille joko hyödyllisiä tai vaarallisia. Arkiseen maailmaan kuului järjestys, kun taas tuonpuoleisessa vallitsi kaaos. Selitykset ihmisiä askarruttaviin asioihin haettiin tuonpuoleisesta ja Jumalasta sekä näiden reagoinnista ihmisen toimintaan.<sup>104</sup>

Tavallisten ihmisten arvomaailmaa, normeja ja ajattelutapoja käsittelevä tutkimus on sukua mentaliteettihistorialle. Etenkin ranskankielisessä historian-tutkimuksessa vaikuttaneen mentaliteettihistorian juuret ulottuvat 1900-luvun alkupuolelle, mutta sen synty on yhdistetty ennen kaikkea annalistisen koulukunnan perustajiin, Lucien Febvreen ja Marc Blochiin. Myöhempiä edustajia olivat mm. Jacques Le Goff ja Emmanuel Le Roy Ladurie. Peter Burke sijoittaa mentaliteettien historian sosiaali- ja aatehistorian välimaastoon. Burke pitää mentaliteetin käsitettä tarpeellisena varhaismodernin ajan tutkimuksessa, sillä sen avulla oli mahdollista ymmärtää niitä perustavanlaatuisia käsityksiä ja ajattelutapoja, jotka erosivat nykyihmisen ajattelusta.<sup>105</sup> Monitieteisyys ja lähitieteistä omaksutut käsitteet ja virikkeet ovat olleet tyypillisiä mentaliteettihistorian työkaluja. Mentaliteettihistorian käsitteen ohella samankaltaisia teemoja on tutkittu esimerkiksi uuden kulttuurihistorian ja arjen historian (*Alltagsgeschichte, history from below*) kaltaisten nimikkeiden alla. Uutta kulttuurihistoriaa tai mentaliteettihistoriaa edustavissa tai sivuavissa tutkimuksissa on tarkasteltu esimerkiksi noituutta ja taikuutta, väkivaltaan liittyneitä käsityksiä sekä oikeuden ja rikoksen kulttuurihistoriaa. Itse mentaliteetin käsite on usein asetettu kyseenalaiseksi, koska sen ei sinällään ole koettu tarjoavan tutkimukselle merkittäviä apuvälineitä. Lisäksi mentaliteetin sijaan on alettu puhua monikossa mentaliteeteista, sillä yhteiskunnassa saattaa yhtäaikaaisesti olla olemassa useita erilaisia mentaliteetteja. *Mentaliteeteilla* tarkoitetaan yleensä kollektiivisia, henkisiä rakenteita, jotka muuttuvat hyvin hitaasti. Niihin kuuluvat aikalaisten ajattelun tiedostamattomat, alitajuiset osat ja itsestään selvinä pitämät asiat, jotka nykyään nähdään osana muuttuvaa ja sosiaalisesti konstruoitua kulttuurista järjestelmää. Tällainen oli esimerkiksi 1600-luvun ihmisen käsitys siitä, että tuonpuoleinen sfääri oli osa todellista maailmaa ja reagoi hänen toimintaansa. Ihmisten

<sup>103</sup> Koski 2011, 72–73. Toisaalta kysymys yliluonnollisista olennoista ja niiden toimintamahdollisuuksista oli kiistelty myös 1600-luvulla, ja skeptisiäkin äänenpainoja esiintyi. Ks. Stephens 2013.

<sup>104</sup> Pulkkinen 2014, 36–41, 43; Eilola 2003, 133–139; Vilkkuna K H J 2010, 60–66, 92; Koski 2011, 15, 77–81. Käsityksen pohjana on Euraasiassa laajalle levinnyt ja todennäköisesti hyvin vanha maailmankuva, jossa kosmos ymmärrettiin päällekkäisistä kerroksista koostuvaksi tai teltan kaltaiseksi rakennelmäksi. Siikala 2014, 168–177.

<sup>105</sup> Burke 1986, 439–442. Ks. myös Matikainen 2002, 32–33; Heikkinen 1993, 6–7; Ginzburg 2007, 38–40; Peltonen 1992.

suhtautuminen luontoon ja heidän käsityksensä maailmasta noudattaa tietynlaista kulttuurista logiikkaa.<sup>106</sup>

Mentaliteetti- ja kulttuurihistorian tutkimuskohteisiin kuuluvat menneisyyden ihmisten jakamat merkitykset ja normit. *Normeilla* tarkoitetaan yhteisesti jaettuja, toimintaa ohjaavia sääntöjä tai odotuksia, jotka toimivat sosiaalisen järjestyksen perustana. Joidenkin normien noudattamista valvotaan ja niistä poikkeamisesta rangaistaan, kun taas osa normeista sisäistetään eli niihin sisälistetään jo pienestä pitäen. Tällaisten normien rikkomista ei välttämättä valvota, koska yhteisön jäsenten omat moraaliset käsitykset tukevat niiden mukaista käyttäytymistä. Tällaisia sisäistettyjä normeja saattavat olla niin viralliset kuin epävirallisetkin normit. Jos normeja ei sen sijaan ole ollenkaan sisäistetty, joudutaan niiden mukaiseen käyttäytymiseen pakottamaan.<sup>107</sup> Varhaismodernin ajan ihmisten elämässä normirikkomus oli rikkomus paitsi yhteisöä, myös Jumalan tai muiden pyhien toimijoiden tahtoa vastaan. Normit ja niiden noudattaminen loivat yhteisössä tasapainoa ja järjestystä, kun taas niistä poikkeamisen koettiin johtavan epätasapainoon ja kaaokseen.<sup>108</sup> Epäviralliset, yhteisölliset normit periytyivät suullisessa kulttuurissa sukupolvelta toiselle, kun taas valtakunnan viralliset normit oli kirjattu lakiin sekä erilaisiin julistuksiin tai muihin virallisuonteisiin teksteihin. Virallisia normeja voidaan tutkia näiden tekstien kautta, mutta epävirallisia paikallisyhteisön normeja on vaikeampi tavoittaa. Lähteissä näkyvät kuitenkin käyttäytymispiirteet, tavat ja uskomukset, joita tulkitsemalla voidaan päästä käsiksi yhteisöllisiin normeihin ja merkitysjärjestelmiin.<sup>109</sup>

Erilaiset materiaalit, esineet, ajat, paikat ja henkiolennot saattoivat liittyä tuonpuoleiseen, joka oli ikään kuin rinnakkainen todellisuus arkisen maailman kanssa. Nämä tekijät kuuluivat *pyhään* kategoriaan.<sup>110</sup> Pyhä on hyvin vanha käsite, joka esiintyy eri kulttuureissa. Pyhän läsnäolo vaati rituaalista käyttäytymistä ja normien noudattamista. Pyhällä ilmaistiin raja, jonka ylittäminen oli yhteisön arvojen vastaista. Käsite liittyy läheisesti kulttuurin normeihin ja moraalisiin sääntöihin. Laura Starkin mukaan vuorovaikutus pyhien toimijoiden kanssa saa mallinsa ihmisten sosiaalisesta elämästä. Pyhän funktio on järjestää sosiaalisia suhteita, sosiaalisesti relevanttia tilaa ja aikaa sekä yhteisön arvoja ja ihanteita. Ihmisiä ja yhteisöjä koskevat moraalisiin sääntöihin laajennetaan koskemaan myös pyhiä toimijoita, jolloin ne sakralisoituvat ja muodostavat pyhän tason.<sup>111</sup> Normit siis olivat pyhiä, ja niistä poikkeaminen saattoi johtaa epäonneen ja tuhoon. Tämä on tärkeää muistaa, kun pohditaan sitä, miksi 1600-luvun savolainen rahvas ei totellut pappeja ja maallista esivaltaa.

<sup>106</sup> Burke 1986, 442–446; 1994, xxii–xxiii; Heikkinen 1993, 6–14; Eilola 2003, 27; Vilkkuna K H J 2009, 308; Lloyd 1991, 183; Matikainen 2002, 30–33.

<sup>107</sup> Saarimäki 2010, 12–13; Sulkunen 1987, 121–124; López & Scott 2000, 25–26; Allardt 1988, 58–60.

<sup>108</sup> Eilola 2003, 273–274.

<sup>109</sup> Vilkkuna K H J 2009, 307. Ks. myös Kietäväinen-Sirén 2015, 36.

<sup>110</sup> Pyhästä kategoriana Anttonen 1996.

<sup>111</sup> Stark 2002, 20–22; Anttonen 1996, 158. Olli Matikaisen mukaan myös väkivallan moraalit perustui 1600-luvulla *pyhään* logiikkaan. Matikainen 2002, 48.



Vuotuiskierron pyhät päivät sekä sunnuntait aattoiltoineen olivat erityisiä ajankohtia, jolloin normien noudattamisen tärkeys korostui. *Pyhä* oli ambivalentti käsite: se oli toisaalta jotain arvostettavaa, puhdasta ja tavoiteltavaa, toisaalta taas saastuttavaa, vaarallista ja vältettävää. Pyhinä ajankohtina oli mahdollista vaikuttaa positiivisesti oman tulevaisuuden muotoutumiseen, mutta silloin piti myös suojautua vaarallisilta voimilta.<sup>112</sup> Kristinuskon vaikutus muutti käsitettä niin, että sen ambivalenssi poistui, ja jäljelle jäi ainoastaan puhdas, tahraton ja kunnioitettava pyhyys. Pyhä-termin vanhaan merkitysisältöön kuulunut rajan ajatus muuttui moraaliseksi rajaksi, jonka ylittämistä synnin tekeminen merkitsi. Varhaismodernin ajan rahvaan ajattelussa *pyhä* säilytti kuitenkin edelleen vanhoja, kristinuskoa edeltäneitä merkityksiään.<sup>113</sup>

1600-luvun rahvaan uskonnolliset käsitykset muodostuivat sekä esikristillisestä maailmankuvasta että siihen myöhemmin kristinuskon vaikutuksesta kietoutuneista kulttuurielementeistä.<sup>114</sup> Anna-Leena Siikalan mukaan savolaisen rahvaan maailmankuvan vanhimmat juuret ulottuvat Mikkelin seudun viikinki- ja ristiretkiaikaisiin kulttuureihin, vaikka monien myyttien alkuperä onkin vielä kauempana menneisyydessä. Ne säilyivät ja välittyivät suullisen perinteen ja rituaalisten käytäntöjen kautta.<sup>115</sup> Varhaismodernin ajan ihmisten käsitys itsestään, asemastaan yhteisössä ja maailmankaikkeudessa erosi huomattavasti nykyihmisen käsityksestä. Ihminen ei ollut ensisijaisesti yksilö vaan osa yhteisöään ja luontoa, ja samalla kaiken keskus. Tämä tarkoitti sitä, että koko kosmoksen koettiin reagoivan siihen, mitä ihminen teki tai jätti tekemättä, ja kaikki maailmassa vaikuttavat voimat olivat suorassa yhteydessä ihmiseen itseensä. Yksilön tekemiset vaikuttivat lisäksi koko yhteisöön. Ihmisellä oli mahdollisuus vaikuttaa aktiivisesti ympäröivään todellisuuteen ja menestykseensä elämässä noudattamalla erilaisia rituaalisia käytäntöjä. Riittien avulla suojattiin esimerkiksi tärkeitä elämäntilanteita ja töitä.<sup>116</sup> Robert W. Scribnerin mukaan varhaismodernin ajan ihmisen toiminta suhteessa pyhään liittyi erityisesti kahteen sekulaarin elämän alueeseen: sosiaaliseen reproduktioon kotitaloudessa ja yhteisössä sekä biologiseen reproduktioon kasvi- ja eläinkunnassa. Näitä osalualueita pyrittiin ylläpitämään pääasiassa kahden rituaalisen syklin avulla, joista toinen liittyi elämänkaareen ja toinen vuodenkiertoon.<sup>117</sup>

1600-luvun rahvaan käsitykset pyhistä ajankohdista perustuivat sykliseen ja myyttiseen aikakäsitykseen. Varhaismodernia aikaa tutkineet historiantutkijat ovat lainanneet antropologeilta myös liminaalisuuden käsitteen, joka sopii pyhäpäivien tulkintaan. Pyhä aika oli liminaalista aikaa, joka muodosti katkoksen syklin jatkumoon: uuteen jaksoon siirryttiin tiettyjen kaavojen eli rituaalien mukaan. Liminaalisen jakson aikana pyhät voimat olivat aktiivisia ja suorite-  
tuilla rituaaleilla oli suurempi voima ja merkitys. Näinä päivinä normaaliajan sosiaalinen järjestys kumoutui, entiset identiteetit lakkasivat olemasta ja niuk-

<sup>112</sup> Eilola 2003, 73–75; Vilkuna A 1956, 118–128; Lahti 2016, 30–31.

<sup>113</sup> Anttonen 1996, 157–158; Lahti 2016, 31.

<sup>114</sup> Pulkkinen 2014, 13, 15.

<sup>115</sup> Siikala 2008, 110–112.

<sup>116</sup> Eilola 2003, 68, 90, 280; Scribner 1987, 105. Ks. myös Muir 1997, 2–4.

<sup>117</sup> Scribner 1987, 1–2.

kuuteen tottuneet ihmiset pääsivät hetkeksi nauttimaan yltäkylläisyydestä. Rituaaliset käytännöt käänsivät vanhan maailmanjärjestyksen pääläelleen ja synnyttivät uuden.<sup>118</sup> Mircea Eliaden mukaan jokaisessa uskonnollisessa juhlassa palataan myyttiseen alkuaikaan, joka voidaan tuoda uudelleen eletävään hetkeen. Uskonnollisessa juhlassa eletään uudelleen jokin myyttisen menneisyyden tapahtuma. Juhla ei siis pohjimmiltaan ole myyttisen tapahtuman muistamista, vaan sen toistamista.<sup>119</sup> Pyhän tavoin liminaalisuus viittaa välitilaan, rajoihin ja marginaaleihin. Pyhään aikaan astuttaessa rajat hämärtyivät niin, että toinen todellisuus tuli osaksi maallista maailmaa. Ihminen saattoi käyttää tätä tilannetta omaksi hyödykseen, mutta se merkitsi myös vaaraa, joten kaikessa toiminnassa tuli ottaa huomioon tietyt käyttäytymissäännöt ja kiellot. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että varhaismodernin ajan ihmisille ei ollut yhdentekevää, mitä pyhäpäivänä tehtiin. Normirikkomukset saattoivat johtaa Jumalan tai muiden pyhien toimijoiden rangaistukseen, ja siksi ihmisten tuli kaikissa toimissaan ottaa huomioon pyhään aikaan kuuluneet rajoitukset ja kiellot, mutta toisaalta myös sen tarjoamat mahdollisuudet.

---

<sup>118</sup> Häll 2013, 26–29; Östling 2002, 61–64; Eilola 2003, 121–122, 308; Pulkkinen 2014, 41–43. Ks. myös Vilkkuna K H J 2010, 18–19.

<sup>119</sup> Eliade 2003, 91–92, 103.

## 2 PYHÄPÄIVÄN NÄYTTÄMÖ

### 2.1 Maakunta, hiippakunta, seurakunta

1500–1600-luvulla Savo oli harvaan asuttu, laaja maakunta. Se oli sisämaan maakunta, jossa oli paljon vesireittejä, mutta vähän maanteitä. Olavinlinna eli Savonlinna oli alueen hallinnollinen keskus.<sup>120</sup> Maakunnan elinoloja, kulttuuria ja maisemaa leimasi ennen kaikkea kaskiviljelyn hallitseva asema pääasiallisena elinkeinona. Kauko Pirisen kuvauksen mukaan ”kaskesta raivatut lyhytikäiset pellot, luonnonheinää kasvavat marjaiset kaskiniityt, vanhoilla kaskihalmeilla nouseva vesaikko ja nuori, usein koivuvaltainen metsä” sekä uudisasutusalueita hallitseva ikimetsä olivat tyypillisiä maakunnan maisemia.<sup>121</sup> Savolaisten elanto perustui metsään hakattuihin kaskiin, jotka hylättiin muutaman vuoden viljelyn jälkeen ja hakattiin uudelleen toiseen paikkaan. Kaskien raivaaminen vaati paljon työvoimaa, joten useampi perhekunta muodosti yleensä kaskiyhtiön. Myös suurperheet olivat Savossa varhaismodernilla ajalla tavallisia. Asutus liikkui vielä 1500–1600-luvulla yleisesti kaskien mukana. Kruunun asutustoiminta pyrki kiinteään asutukseen ja verotukseen, ja vähitellen Savonkin asutus muuttui pysyvämmäksi. Tämän jälkeen talot saivat polttaa kaskia ainoastaan omalla, arviokirjaan merkityllä maallaan. Talojen kaskimaat sijaitsivat hajallaan monien peninkulmien laajuisella alueella, joten ihmiset liikkuivat päivittäisissä töissään hyvin pitkiä matkoja vielä asutuksen vakiinnuttua.<sup>122</sup>

Raja-alueen levottomuus, sodat sekä ryöstö- ja tuhoamisretket leimasivat maakunnan elämää 1600-luvulla. Esivallan näkökulmasta väestön kontrolloimista vaikeutti lisäksi kaskitalouden liikkuva elämäntapa sekä uudisasutus,

---

<sup>120</sup> Pirinen K 1982, 43–45; Saloheimo 1990, 110–116. Savo on perustettiin tutkimusaikana Pietari Brahen aloitteesta kaksi kaupunkia, Savonlinna (1639–1683) ja Kuopio (1650-luvulla). Kuopion kaupungin toiminta ei koskaan päässyt vauhtiin. Savonlinnan kaupunki puolestaan tuhoutui vuonna 1656 venäläisten hyökkäyksessä ja lopulta menetti kaupunkioikeutensa 1680-luvun alussa lahjoitus- ja läänitysmaiden reduktion myötä. Lappalainen P 1982, 41–60; Saarenheimo M 1939, 125–129, 215–217, 269.

<sup>121</sup> Pirinen K 1982, 47.

<sup>122</sup> Pirinen K 1982, 51, 331; Jutikkala 1958, 18–20, 87–88; Sirén 1999, 90–98.

jota tosin kruunun verotulojen vuoksi pyrittiin myös edistämään.<sup>123</sup> Pohjois-Savo asutettiin vasta 1500-luvulla, ja 1600-luvun aikana Savosta siirtyi väestöä pohjoiseen ja länteen.<sup>124</sup> Veijo Saloheimo on arvioinut koko maakunnan väkiluvun nousseen korkeimmillaan noin 52 000 henkeen 1690-luvulla. Vuosikymmenen loppupuolen nälkävuodet koettiin kuitenkin rajuna iskuna, joka verotti väkilukua lähes kolmanneksella.<sup>125</sup> Pieni jääkausi teki viljelyolosuhteista vaikeat, ja huonoja vuosia sattui usein.<sup>126</sup> Olemassaolon epävarmuus huipentui kuolonvuosiin ja 1700-luvun alun sota-aikaan, ja se heijastui myös ihmisten maailmankuvaan.<sup>127</sup>

Koko Savon alue kuului viimeistään 1200-luvulta lähtien Novgorodin suuriruhtinaskuntaan Savilahden pogostana. Roomalaiskatolisen kirkon valtakausi alkoi vuonna 1323, jolloin alue luovutettiin Pähkinäsaaren rauhan myötä Ruotsin kuninkaalle. Savosta tuli yksi Savilahden pitäjä, jonka keskus ja ensimmäinen kirkko sijaitsi nykyisen Mikkelin paikalla. Katolisella keskiajalla kirkkopitäjää jaettiin kaksi kertaa, kun Juvan kirkkopitäjä perustettiin vuonna 1442 ja Säämingin noin vuonna 1510. Ensimmäinen Savon maakuntaan reformaation jälkeen valmistunut kirkko oli Kuopion kirkko, jota rakennettiin 1550-luvun alkuvuosina. Se oli samalla laajan Pohjois-Savon uudisasutusalueen ensimmäinen kirkko (kuva 2). Alue oli aiemmin kuulunut Juvan seurakuntaan. Kirkkomatkat alueen pohjoisosista olivat katolisena keskiaikana venyneet jopa yli kahdensadan kilometrin pituisiksi, joten moni syntyperäinen pohjoissavolainen tuskin oli käynyt montaa kertaa elämänsä aikana kirkossa, osa ei ehkä ainuttakaan. Uudisasutuksen myötä maakuntaan asettui kuitenkin ihmisiä, joille katolisen kirkon seremoniat olivat tutumpia, ja heidän mukanaan katoliset vaikutteet säilyivät ja levisivät suullisessa perinteessä.<sup>128</sup> Paria vuosikymmentä ennen reformaation toteuttamista, vuonna 1504, Turun piispa Laurentius Suurpää sai kruunulta luvan jakaa seurakuntia erityisesti Itä-Suomessa ja järjestää uusien kirkkojen rakentamisen. Kirjeessä tuotiin esille, että joillakin talonpojilla kirkkomatkan pituus oli jopa yli 15 peninkulmaa eli yli 150 kilometriä<sup>129</sup>, ja pitkien matkojen vuoksi jotkut kävivät kirkossa vain kolmen tai neljän vuoden

<sup>123</sup> Pirinen K 1982; Saloheimo 1990.

<sup>124</sup> Jutikkala 1958, 89–90; Soininen 1981, 125–128.

<sup>125</sup> Savon väkiluku putosi nälkävuosien myötä noin 37 000 henkeen. Saloheimo 1990, 156.

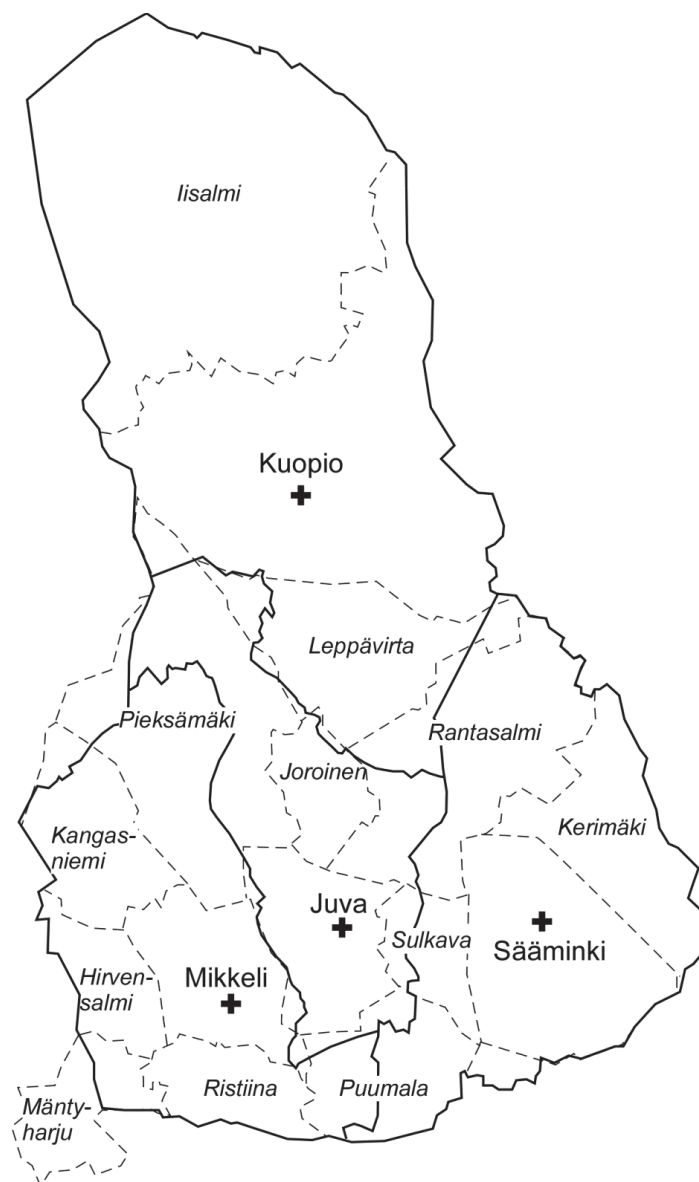
<sup>126</sup> Villstrand 2009, 14.

<sup>127</sup> Varhaismodernin ajan ihmisten käyttäytymistä suhteessa pyhään on selitetty olemassaolon epävarmuudella, joka vaikutti niin ihmisten minäkuvaan kuin sosiaaliseen todellisuuskuvaan ja arvoihin. Thomas 1985, 5–10; Koski 2011, 65–66; Stark 2006, 66–69. Suurista kuolonvuosista (1695–1697) ks. Lappalainen M 2012. Suuresta Pohjan sodasta (1700–1721), venäläismiehityksestä ja sen kokemisesta Suomessa ks. Vilkkuna K H J 2005 ja 2006.

<sup>128</sup> Pirinen K 1982, 535–540; Pirinen K 1988, 289–295, 325–329, 344–346; Siikala 2008, 185–186. Savilahden seurakunta oli valtavan laaja, noin 270 x 160 km. Hiekkänen 2007a, 534. Kuopion kirkkopitäjää nimitettiin aluksi hallintopitäjän mukaan Tavinsalmeksi, mutta Kuopio vakiintui vähitellen seurakunnan nimeksi. Pirinen K 1982, 539.

<sup>129</sup> Virallinen peninkulman pituus oli 10 680 metriä eli noin 10 kilometriä. Vilkkuna K H J 2009, 15.

välein, osa ei lainkaan. Siksi he eivät oppineet kristinuskoa ja elivät kuin ”lap-palaiset ja pakanat”.<sup>130</sup>



KUVA 2

Savon kirkkopitäjät. Tutkimusjakson alun (1550) tilanne on merkitty yhtenäisillä viivoilla ja tutkimusjakson lopun (n. 1710) tilanne katkoviivoilla. Kartta: Jari Järvinen. Lähteet: Pirinen K 1982, 540; Saloheimo 1990, 42; Wirilander K 1989, 298, 305.

<sup>130</sup> Pispala 1996, 556–557. Ks. myös Suvanto 2000.

Savon seurakunnat kuuluivat vuonna 1554 perustettuun Viipurin hiippakuntaan. Turun hiippakunta jaettiin tuolloin kahtia kuningas Kustaa Vaasan käsystä. Hiippakunnan jaon tavoitteena oli ennen kaikkea Turun piispan vallan rajoittaminen. Jako ei ollut tasainen, vaan Viipurin hiippakuntaan liitetyjä seurakuntia oli selvästi vähemmän, ne olivat köyhempiä ja harvemmin asuttuja sekä alueeltaan laajempia, minkä seurauksena välimatkat harvoin kirkkoihin olivat pitkiä. Myös itärajan levottomuus koetteli pääosin Viipurin hiippakuntaa. Poliittiset voimasuhteet sekä katolisen ja luterilaisen suuntauksen valtataistelu vaikuttivat hiippakuntien toimintaan. Tämän sekä sota-ajan vuoksi Viipurin hiippakunnan toiminta oli alkuaikoina katkonaista, ja hiippakunta jäi ilman piispaa vuosikymmenien ajaksi jo 1570-luvulla. Turun piispat johtivat koko Suomen kirkkoa, kunnes Viipurin hiippakunta lopulta vakiintui toiseksi hiippakunnaksi vuonna 1617 solmitun Stolbovan rauhan jälkeen. Vaikeuksista huolimatta Viipurin hiippakunnan johto pyrki kohti samanlaisia muotoja ja käytäntöjä, jotka olivat voimassa muuallakin valtakunnassa.<sup>131</sup> Viipurin hiippakunnan säännöllisen toiminnan alusta vuonna 1617 aina tutkimusjakson loppuun hiippakunnan oloista valitettiin kuitenkin toistuvasti. Perustavanlaatuisena ongelmana mainittiin suuret etäisyydet asutuksen ja kirkkojen välillä.

Seurakuntien perustaminen tapahtui Savossa tavallisesti piispojen aloitteesta, ja kuningas antoi lopullisen perustamispäätöksen. Aloite Kuopion kirkkopitäjän perustamisesta syntyi Turun tuomiokapitulin kanunkien Mikael Agricolan ja Canutus Johanniksen tarkastusmatkalla Savoan vuonna 1549. Turun piispan edustajina toimineet tarkastajat huomasivat, että rahvas ei osannut lukea Isä meidän -rukousta tai muita kristinopin pääkappaleita eikä siten myöskään pystynyt opettamaan niitä lapsilleen kirkon määräysten mukaisesti. Siksi he katsoivat uuden kirkon rakentamisen välttämättömäksi kristillisen kasvatuksen tehostamiseksi alueella. Kruunu suostui kanunkien aloitteeseen, ja kirkko valmistui Kuopionniemelle ilmeisesti jo vuonna 1552.<sup>132</sup> Vielä Kuopion kirkon rakentamisen jälkeenkin kirkkopitäjät olivat huomattavan laajoja. Savon seurakuntaverkoston tiheneminen kuitenkin jatkui 1500-luvun loppupuolella ja 1600-luvun alussa. Viipurin piispa Olaus Elimaeus kirjoitti Axel Oxenstiernalle vuonna 1620, että joidenkin pitäjien suuren koon vuoksi monelle oli hyvin hankalaa tulla kirkolle edes kolmea tai neljää kertaa vuodessa. Elimaeus pyysi lupaa seurakuntien jakamiseen tilanteen helpottamiseksi.<sup>133</sup> 1620-luvulta lähtien uusia seurakuntia perustettiinkin aiempaa tiuhempaan tahtiin. Vuosisadan puolivälin jälkeen maakunnan seurakuntaverkosto vakiintui pitkäksi aikaa:

<sup>131</sup> Heininen 2005, 13- 20; Pirinen K 1982, 544; Pirinen K 1991, 317-318; Lehtinen 1961, 164, 215; Pirinen K 1976, 71-72.

<sup>132</sup> Arwidsson 1856, 58-60. Ks. myös Heininen 2005, 18-19; Pirinen K 1982, 535-540.

<sup>133</sup> Leinberg 1892, 428-430. Elimaeuksen virkaohjeessa vuodelta 1618 tuotiin esille, että Suomessa ja erityisesti Viipurin hiippakunnassa oli vielä jäljellä paljon ”taikauskkoa ja epäjumalanpalvontaa”. Piispan piti ohjeistaa pappeja hankkiutumaan kaikesta tällaisesta eroon. Akiander 1868, 29-31. Myös Turun piispana ja Viipurin hiippakunnan administraattorina (1583-1617) toiminut Ericus Erici Sorolainen valitti Postillassaan, etteivät ihmiset käyneet kirkossa, vaan kirkot jäivät tyhjiksi tai puolilleen. Sorolainen 1988 (1621), 467-469. Ks. myös Heininen 2005, 19-20.

aikavälillä 1660–1721 perustettiin ainoastaan yksi kappeliseurakunta Pielavedelle. Vilkkainta uusien kirkkopitäjien perustamisaikaa Savossa oli ajanjakso 1620-luvulta 1650-luvulle (taulukko 2).<sup>134</sup>

**TAULUKKO 2** Savon seurakuntien perustaminen. Useimpien seurakuntien tarkkaa perustamisvuotta ei tiedetä, ja vuosiluvut perustuvat paikallishistorioitsijoiden tekemiin arvioihin. Usein kirkkoa rakennettiin vielä pitkään perustamisajankohdan jälkeen, joten seurakunnan varsinainen toiminta ei aina päässyt alkamaan heti perustamisvuonna.

Seurakunta	Perustamisvuosi
Savilahti/Mikkeli	1323
Juva	1442
Sääminki	1510
Tavinsalmi/Kuopio	1552
Pieksämäki	1574
Rantasalmi	1578
Mäntyharju	1595
Puumala	1615
Iisalmi	1627
Sulkava	1630
Joroinen	1630-luku
Leppävirta	1639
Kerimäki	1640-luku
Ristiina	1649
Kangasniemi	1650
Hirvensalmi (kappeli)	1645–1653
Pielavesi (kappeli)	1691–1692

Lähteet: Hovi 1988; Mielonen 1993; Pirinen K 1982; Pirinen K 1988; Saloheimo 1990; Soininen 1954; Viikki 2003; Wirilander H 1982.

Uusien seurakuntien perustaminen vaikutti ihmisten mahdollisuuksiin käydä kirkossa, kun kirkkomatkat vähitellen lyhenivät. Savossa oli kuitenkin vielä 1700-luvun alussa väkeä, joka asui kymmenien kilometrien pituisten, tiettömien taipaleiden päässä lähimmältä kirkolta. Savon asutus koostui suurelta osin yksinäistaloista, jotka sijaitsivat usein pitkien matkojen päässä toisistaan. Kylät olivat hyvin pieniä ja käsittivät yleensä vain muutaman talon. Yksinäistalo oli vallitseva asutusmuoto etenkin Pohjois-Savossa, kun taas etelässä kyläasutus oli yleisempää. Kehitys kulki yksinäistaloista kohti kyläasutusta. Itä-Suomessa kylät eivät kuitenkaan olleet tiiviitä ryhmäkyliä, vaan tonttikoot olivat niidenkin sisällä suuria, ja kylä oli enemmän hallinnollinen käsite kuin todellinen asutusyksikkö.<sup>135</sup> Toisin kuin esimerkiksi Lounais-Suomen ja länsirannikon tiiviiden ryhmäkylien alueella, kirkko ei sijainnut keskellä asutusta, vaan useimmat seurakuntien asukkaat joutuivat näkemään erityistä vaivaa ja käyttämään hyvinkin paljon aikaa päästäkseen pyhäpäivänä kirkkoon. Esimerkiksi Kangasniemellä todettiin, ettei kukaan asunut kirkon lähellä, ja siksi pitäjäntuvan ra-

<sup>134</sup> Pirinen K 1982, 544–553; Saloheimo 1990, 460–465.

<sup>135</sup> Saloheimo 1990, 144–153; Talve 1990, 37–38.

kentaminen oli välttämätöntä, että pitkämatkalaiset pääsisivät talvella lämmittelemään.<sup>136</sup>

Kuten edellä todettiin, hengellisen esivallan näkökulmasta Suomen itäinen hiippakunta oli läntistä hankalampi paimennettava. Viipurin hiippakunnan ongelmiin lukeutui piispojen suuri vaihtuvuus, kun moni oli jo virkaan tullessaan korkeassa iässä ja kausi jäi siten lyhyeksi. Petrus Bjugg ja Petrus Bång olivat tutkimuskauden toimeliaimpia piispoja Viipurin hiippakunnassa. Heidän lisäksi hyvin aktiivinen piispa oli David Lund, jonka kausi jäi kuitenkin lyhyeksi hänen paettuaan isonvihan alta Ruotsiin. Nämä piispat vaativat tiukkaa kirkkokuria, ja he laativat myös omia säännöstöjä ja kiertokirjeitä seurakuntiin, minkä lisäksi Bång julkaisi oman katekismuksensa. Vaikka kyseiset piispat eivät olleet hiippakunnasta kotoisin, he oppivat tuntemaan melko hyvin hiippakuntansa olosuhteet, sillä he matkustivat muutaman vuoden välein pitäjissä tarkastusmatkoilla ja tapasivat seurakuntalaisia kasvotusten. Piispojen kautta Savoan kulkeutuivat vaikutteet Euroopan luterilaisuuden keskuksista.<sup>137</sup>

Piispoilta ei vaadittu hiippakunnan aiempaa tuntemusta, ja moni heistä, kuten Bjugg ja Bång, tulikin valtakunnan länsipuoliskolta. 1640-luvun alussa piispaksi vihitty Petrus Bjugg ei osannut suomea ja otti virkansa vastaan vastahakoisesti.<sup>138</sup> Saamiensa ohjeiden mukaan piispa ryhtyi kuitenkin pian selvittämään hiippakuntansa tilaa sekä antamaan papistolle toimintaohjeita, joiden avulla seurakuntien toimintaa oli tarkoitus tehostaa.<sup>139</sup> Bjuggin kirjoittama raportti Viipurin hiippakunnan tilasta on säilynyt hänen kautensa ensimmäiseltä vuodelta. Raportin mukaan seurakunnissa vallitsi paljon epäjärjestystä. Kirkkokuri oli ollut huonolla tolalla, eikä osa hiippakunnan väestä ollut koskaan käynyt kirkossa. Papit eivät osoittaneet riittävää ahkeruutta yrityksessään hankkia näitä kadonneita lampaitaan takaisin, vaan vetosivat siihen, ettei rahvas totellut heitä. Tämän lisäksi piispa ei ollut kohdannut koko hiippakunnassa yhtään suomenkielistä ihmistä, joka olisi osannut Lutherin selityksen yhteenkään kymmenestä käskystä.<sup>140</sup> Bjuggin voi olettaa tarkoituksella esittäneen tilanteen niin, että se näyttäisi mahdollisimman hankalalta kirkollisen esivallan kannalta, koska hän samalla vetosi kruunuun epäkohtien ratkaisemiseksi. Kuvaus sopii kuitenkin hyvin siihen kuvaan, joka muiden lähteiden pohjalta rakentuu, joten raportin voi olettaa ainakin tietyssä määrin kuvastaneen todellista tilannetta.

Järjestyksen saattaminen hiippakuntaan lankesi paikallisen papiston tehtäväksi. Reformaation myötä papiston tärkeimmäksi tehtäväksi tuli sakramenttien jakamisen sijaan saarnaaminen ja opettaminen, joten papiston koulutuksel-

<sup>136</sup> Kangasniemen rovastintarkastus 1680. II Ce, MMA. Kirkkomatkat saattoivat olla pitkiä ja hankalia myös Länsi-Suomen sisämaan seurakunnissa. Katso esim. Ikaalisen Markkola 2006, 123–128, ja Alavudelta Kojonen 1963, 290–293.

<sup>137</sup> Bjugg (piispana 1642–1656) oli syntynyt Söderköpingissä, Bång (1681–1696) Norrbosassa ja Lund (1705–1711) Halikossa. Mainitut piispat opiskelivat Upsalan yliopistossa, minkä lisäksi Bjugg opiskeli Wittenbergissä, Bång Greifswaldissa ja myös Lund teki pitkän kiertomatkan ulkomaisiin yliopistoihin. Akiander 1868, 24–62; Heininen 2005, 23.

<sup>138</sup> Heininen 2005, 22–25; Akiander 1868, 33–35.

<sup>139</sup> Bjuggin virkaohjeen on julkaissut Leinberg (1893, 227–236).

<sup>140</sup> Gummerus 1898, 103–106; Parvio 1963, 78–79, 87.



ta vaadittiin tämän jälkeen aiempaa teoreettisempaa sisältöä. Viipurin hiippakunnan paikallinen papisto sai koulutuksensa pääasiassa hiippakunnan katedraalikoulussa. Hiippakunnan papeilla alkoi yleisemmin olla yliopistokoulutus vasta 1700-luvun puolella. Kuopion kirkkoherraksi sittemmin valittu Johannes Salmenius oli ensimmäinen Viipurin hiippakunnan papeista, joka promovoitiin maisteriksi Turussa vuonna 1668. Viran saatuaan papiston oletettiin edelleen osallistuvan jatkokoulutukseen hiippakunnan johdon järjestämien pappeinkousten yhteydessä.<sup>141</sup>

Valvonnasta huolimatta hiippakunnan paikallisen papiston toiminta ei aina vastannut aikakauden ihanteita. Tuomiokirjat sisältävät lukuisia esimerkkejä seurakuntalaistensa kanssa riitelevistä ja juopottelevista papeista. Ääriesimerkki on eräältä seurakuntalaiselta oluttynnyrin lainvastaisesti takavarikoinut Puumalan kirkkoherra Stephanus Laurentii, joka tuomittiin tekonsa johdosta kuolemaan.<sup>142</sup> Paikalliset papit jakoivat seurakuntalaistensa kanssa samat elinolosuhteet ja olivat usein syntyperäisiä pitäjän asukkaita, joten heidän kokemusmaailmansa ei välttämättä ollut kovinkaan kaukana rahvaan maailmasta. Papiston ja seurakuntalaisten suhteissa tapahtui kuitenkin 1600-luvulla muutoksia, joiden vaikutus näkyi ainakin vuosisadan lopulla myös paikallistasolla. Papin asemasta pyrittiin tekemään aiempaa selvemmin virka-asema, ja kirkon johdon tavoitteena oli kasvattaa etäisyyttä papiston ja seurakuntalaisten välille.<sup>143</sup>

Tässä ei täysin onnistuttu, mutta 1600-luvun puolenvälin tienoille saakka papiston ja seurakuntalaisten suhteet vaikuttavat kuitenkin monessa tapauksessa olleen tuttavallisemmat kuin myöhemmin. Tässä vaiheessa papiston ja rahvaan suhde vielä muistutti enemmän perinteistä uskollisuussuhdetta, ja papit kuuluivat tiiviimmin paikallisyhteisöön.<sup>144</sup> Esimerkiksi Kangasniemellä seurakuntalaiset kiittelivät vuonna 1659 kirkkoherraansa ”ahkeruudesta ja hyvän tahtoisuudesta”.<sup>145</sup> Piispan- ja rovastintarkastuksissa seurakuntalaiset antoivat kuitenkin hyväksyvän lausunnon papeistaan kautta koko tutkimusjakson, ja heidän mahdolliset valituksensa koskivat yleensä saatavien maksamista.<sup>146</sup> Kirkon johdon paheksumat tavat, kuten juopottelu, eivät rahvasta haitanneet niin kauan, kuin papit saivat virkansa hoidettua. Seurakuntalaiset arvostivat jatkuvuutta ja perinteitä pappien valinnassa ja suosivat yleensä paikallisia ehdokkaita. Esimerkiksi Joroisissa rahvas asettui tukemaan melkein 30 vuotta virassaan

<sup>141</sup> Simolin 1909, 145; Malmstedt 2002, 74–75; Parvio 1963, 86–87; Akiander 1868, 428.

<sup>142</sup> Tuomiota kuitenkin lievennettiin hovioikeudessa. Stephanus esiintyi toistamiseen käräjillä esimerkiksi tapeltuaan erään seurakuntalaisen kanssa ja haukuttuaan toista. Käräjillä hän myös solvasi itse tuomaria. Puumalan kesäkäräjät 28.–29.5.1644. KOa2: 131v–133v, KA; Puumalan kesäkäräjät 9.8.1647. KOa2: 603v, KA; Puumalan ja Sulkan kesäkäräjät 18.6.1653. KOa3: ei sivunroa, KA; Puumalan kesäkäräjät 1654 (paikka ja pvm ei näkyvissä, tunnistus tapausten perusteella). KOa3: ei sivunroa, KA. Seurakuntalaisiaan herjaavista papeista ks. myös Vilkuna K H J 2010, 142–144.

<sup>143</sup> Malmstedt 2002, 123–126.

<sup>144</sup> Juva 1955, 26–29.

<sup>145</sup> Kangasniemen rovastintarkastus 1659. II Ce, MMA.

<sup>146</sup> Esim. Joroisten rovastintarkastus 1694. II Cd: 1, MMA; Kuopion rovastintarkastus 1673. II Cd: 1, JoMA. Ks. myös Lempiäinen 1967, 387.

ollutta lukkaria, jonka piispa oli vähällä panna viralta tämän juoppouden takia. Lukkari piti virkansa, mutta hänen palkkansa väheni puoleen.<sup>147</sup>

1600-luvulla kurinalaistamisen kohteena ei ollutkaan ainoastaan rahvas, vaan myös paikallinen papisto. Sääty-yhteiskunnan muotoutuminen ja vallan keskittäminen johtivat siihen, että papiston ja rahvaan välille alkoi muodostua syvempi juopa. Papit tulivat myös aiempaa useammin pitäjän ulkopuolelta. Yleensä papit tulivat kuitenkin Viipurin hiippakunnasta, sillä papeille oli taattu indigenaatiooikeus, eli virat oli varattu omassa hiippakunnassa vihityille papeille.<sup>148</sup> Savossa ainakin osa uusista papeista pyrki tässä vaiheessa aiemman epäjärjestyksen korjaamiseen kiristämällä kirkkokuria. Tällainen menettely ei kuitenkaan välttämättä herättänyt vastustusta, vaan esimerkiksi Iisalmissa tällaiseen tiukempaa kirkkokuria vaatineeseen tulokaspappiin suhtauduttiin suopeasti.<sup>149</sup> Kuopiossa ankaran rovasti Johannes Cajanuksen vaatimukset sen sijaan herättivät hämmennystä, sillä pitäjän väki oli tottunut löyhempään kontrolliin.<sup>150</sup>

Paikallistasolla konflikteja kirkkoherrojen ja kappalaisten sekä heidän seurakuntalaistensa välillä aiheutti ennen kaikkea papin saatavien maksaminen. Piispa Bjuggin raportista käy ilmi, että papeilla oli ainakin 1600-luvun puolivälin tienoilla vielä melko suuri valta vaikuttaa siihen, miten asiat pitäjissä hoidettiin. Esimerkiksi kirkollisessa verotuksessa ei ollut mitään yhtenäistä järjestelmää, vaan ankarampi pappi vaati myös ankarammin veroja.<sup>151</sup> Esimerkiksi Leppävirralla piispa totesi, ettei kappalaisen tullut olla niin kova ja ankara saataviensa vaatimisessa kuin hän siihen asti oli ollut.<sup>152</sup> Veronkanto oli varmasti suurin yksittäinen papiston ja seurakuntalaisten suhteita hiertänyt tekijä, joka myös tulee esille asiakirjoissa yhä uudelleen.<sup>153</sup> Konflikteja aiheuttivat myös epäselvyydet siitä, mihin seurakuntaan kukin talo kuului ja mihin se maksoi kymmenyksensä ja muut papinmaksunsa erityisesti tilanteissa, joissa kirkkopitäjiä jaettiin. Luonnollisesti esimerkiksi pitäjien rajalla asuneet talonpojat halusivat käydä lähimmässä kirkossa, vaikka heidän kotinsa olisi virallisesti kuulunut toiseen seurakuntaan.<sup>154</sup>

<sup>147</sup> Joroisten piispantarkastus 1710. II Cd: 1, MMA.

<sup>148</sup> Juva 1955, 29–32. Tähän tehtiin jonkin verran poikkeuksia valtakunnan länsipuoliselta tulevien pappien kohdalla yhtenäistämispolitiikan myötä. Laasonen 1991, 119–120.

<sup>149</sup> Iisalmen talvikäräjät 18.–20.1.1653. KOa1: ei sivunroa, KA.

<sup>150</sup> Esim. Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA.

<sup>151</sup> Gummerus 1898, 104.

<sup>152</sup> Leppävirran piispantarkastus 1683. II Cd: 1, JoMA.

<sup>153</sup> Esim. Iisalmen kesäkäräjät 15.–16.7.1651. KOa1: ei sivunroa, KA; Säämingin kesä- ja syyskäräjät 3.–4.11.1690. KOa4: 44, KA.

<sup>154</sup> Esim. Puumalan kesäkäräjät 28.–29.5.1644. KOa2: 131v–133v, KA. Tietyn seurakunnan asukkaiden käymisestä useammassa eri kirkossa tai kappelissa on esimerkkejä niin Savosta kuin muualtakin Suomesta. Esim. Alavudelta ks. Kojonen 1963, 290–291. Neljälle Kuopion pitäjään kuuluneelle kylälle myönnettiin vuonna 1700 lupa käydä kelirikkoaikoina lähempänä sijaitsevassa Kaavin kappelissa, joka kuului Liperin emäseurakuntaan. Kuopion piispantarkastus 1700. II Cd: 1, JoMA; ks. myös Saloheimo 1990, 465. Lounais-Suomessa oli 1600-luvulla tavallista, että jumalanpalveluksia pidettiin emäkirkon lisäksi seurakunnan laitamilla erityisesti kelirikkoaikoina. Kyseisissä kylissä ei välttämättä ollut erillistä kappelia tai saarnahuonetta. Ks. esim. Loimaalta Laakso 1986, 306–307.

Papit kiersivät perinteiseen tapaan paaston aikana pitäjällä ripittämässä seurakuntalaisiaan pääsiäisehtoollista varten sekä keräämässä samalla saataviaan. Syrjäisimmillä kylillä pappi saattoi myös kastaa lapsia ja saarnata eli pitää maakirkkoja. Ripitysmatkoihin liittyi kuitenkin kestitykseen ja saatavien keruuseen liittyneitä epäkohtia. Ripitysmatkojen yhteydessä kannettiin pääsiäisrahat tilattomilta, jotka eivät maksaneet kymmenyksiä. Kymmenyksiä papiston ei sen sijaan tullut itse kerätä, vaan siitä huolehti kruunun virkamies.<sup>155</sup> Lähteissä on kuitenkin mainintoja, joiden perusteella papit keräsivät myös itse saataviaan. Esimerkiksi Leppävirralla talonpoika valitti, että kirkkoherra käytti virheellistä mittaa saataviaan kerätessään.<sup>156</sup> Piispa Elimaeus valitti vuonna 1620, että talonpojat olivat niin vastahakoisia antamaan papille osuuttaan, että nämä vaativat niitä jopa ”iskuina ja lyönneinä”.<sup>157</sup> Parikymmentä vuotta myöhemmin Bjugg raportoi, että pappien piti edelleen itse hakea ja miltei kerjätä talonpojilta saatavansa, ja laajassa pitäjässä matkat kestivät niin kauan, että jumalanpalvelukset kotikirkossa jäivät pitämättä.<sup>158</sup>

Turun hiippakunnassa ripitysmatkoja yritettiin lopettaa 1620-luvulta lähtien, ja ne kiellettiin esimerkiksi 1640-luvulla myös Viipurin hiippakunnassa, mutta käytäntö jatkui siitä huolimatta vanhaan tapaan. Osa piispoista myös puhui niiden puolesta.<sup>159</sup> Pappien pitäjänmatkat näyttävät kuuluneen kirkon puoliviralliseen käytäntöön, jota ajoittaisista valituksista ja ongelmista huolimatta suosivat niin papisto kuin rahvas. Rahvaalle tapa oli mieluisa, koska pappi tuli kerrankin heidän luokseen, eikä heidän tarvinnut silloin itse lähteä pitkälle kirkkomatkalle. Lisäksi papin keräämät verot saatettiin vielä 1600-luvulla ymmärtää eräänlaisina uhrilahjoina, joiden uskottiin takaavan hyvän vuodentulon.<sup>160</sup> Vanha perinne hyödytti molempia osapuolia, eikä kirkon johto onnistunut hankkiutumaan siitä eroon, vaikka kirkon toimitukset pyrittiin ajan myötä yhä selkeämmin keskittämään itse kirkkoon.

<sup>155</sup> Laasonen 1977, 272–279; Laasonen 1991, 84. Ripitysmatkoista kehittyivät myöhemmät kylänluvut eli kinkerit. Papiston tulonlähteistä Juva 1955, 29–34, 37–38; Laasonen 1991, 35, 120.

<sup>156</sup> Leppävirran piispan- tai rovastintarkastus 1668. II Cd: 1, JoMA.

<sup>157</sup> Leinberg 1892, 429–430.

<sup>158</sup> Gummerus 1898, 105.

<sup>159</sup> Vuoden 1710 piispantarkastuksessa Lund salli saatavien keräämisen ripitysmatkojen yhteydessä sota-ajan poikkeuksena. Jatkossa tällaiset toimitukset kehoitettiin suorittamaan ainoastaan pääsiäisen aikaan. Leppävirran piispantarkastus 1710. II Cd: 1, JoMA. Samana vuonna Kuopion kappalaiset toimivat varsin omavaltaisesti saataviaan periessään: toinen otti talonpojilta pantiksi kattilan, toinen jopa hevosen, että saatavat varmasti tulisivat maksetuksi. Piispa Lund ei tällaista menettelyä hyväksynyt, ja kappalaiset joutuivat selvittämään toimintaansa tuomiokapitulin eteen. Kuopion piispantarkastus 1710. II Cd: 1, JoMA; ks. myös Lempiäinen 1967, 180.

<sup>160</sup> Soininen 1954, 235–236.

## 2.2 Kirkkojen rakentaminen

Vaikka suuri osa syrjäseutujen väestöstä ei asunut kovinkaan lähellä kirkkoa, kirkot olivat kuitenkin jo hahmottuneet erityisinä, pyhinä paikkoina osaksi mielenmaisemaa. Tämä näkyy rahvaan käyttäytymisessä kirkkojen läheisyydessä ja esimerkiksi kirkkorakennuksen hyödyntämisessä erilaisissa kirkon virallisiin seremonioihin kuulumattomissa rituaaleissa. Kirkon rakentaminen oli kuitenkin merkittävä rasitus pitäjän väelle, joten savolaiselle rahvaalle näyttävät riittäneen ne kaukanakin sijainneet kirkot, joihin he olivat jo vanhastaan tottuneet suurina pyhäpäivinä matkustamaan.

Valtion keskittymiskehityksen myötä seurakuntaverkosto kuitenkin tiheni, ja uusien pitäjien asukkaat joutuivat rakennustöihin. Kun uusi seurakunta oli päätetty perustaa, aloitettiin kirkon rakentaminen. Jokaisessa seurakunnassa oli yleensä vain yksi kirkko, mutta joissakin saattoi olla lisäksi kappeli, jonne pitäjän syrjäkulmilta oli lyhempi matka. 1500–1600-luvun Savon uudet kirkot rakennettiin puusta. Ne olivat malliltaan yksinkertaisia pitkäkirkkoja. Kirkon viereen tuli rakentaa kellotapuli, ja kirkkomaa piti ympäröidä paalu- tai lankkuaidalla.<sup>161</sup> Virallinen päätös seurakunnan perustamiseen ja kirkon rakentamiseen tuli kruunulta, mutta käräjät huolehtivat paikallisena hallintoelimenä käytännön toteutuksesta.<sup>162</sup> Käräjillä päätettiin kirkon rakentamista varten kerättävistä maksuista ja tarvikkeiden, kuten tervan ja tukkien toimittamisesta kirkolle. Nämä ainakin kirjattiin tuomiokirjaan pitäjän isäntien yhteisinä päätöksinä.<sup>163</sup> Pitäjä saattoi palkata työhön rakennusmestarin, jonka palkan pitäjän väki yhdessä maksoi.<sup>164</sup> Pitäjästä valittiin lisäksi luottamusmiehiä esimerkiksi valvoamaan töitä ja keräämään varoja rakentamista varten.<sup>165</sup> Jokaisen talon oli osallistuttava kirkon rakentamiseen maksamalla sitä varten kerättyjä veroja, toimittamalla tarvikkeita sekä osallistumalla käytännön rakennustyöhön.

Kirkon rakentaminen vaati resursseja, joita niukoissa oloissa olisi tarvittu myös kotitaloudesta huolehtimiseen.<sup>166</sup> Kirkon rakentaminen saattoikin olla pitkä prosessi pitäjän väen hangoittelussa työvelvollisuuksia vastaan.<sup>167</sup> Ongel-

<sup>161</sup> Laasonen 1991, 66–67; Saloheimo 1990, 495–501. Mikkelissä alettiin 1500-luvun alussa rakentaa kivikirkkoa, mutta siitä ehdittiin saada valmiiksi vain sakaristo, joka on edelleen pystyssä. Seurakunnan varat vähenivät reformaation myötä niin, ettei kivikirkon rakentaminen onnistunut. Kivisakaristo rakennettiin purettavaksi aiotun puukirkon viereen, mutta puukirkko jäikin paikoilleen aina 1600-luvun jälkipuoliskolle asti. Kyseessä oli Savon ainoa kivikirkkohanke tutkimusajalla. Hiekkänen 2007a, 535.

<sup>162</sup> Jutikkala 1958, 178–179.

<sup>163</sup> Esim. Kuopion talvikäräjät 23.2.1641. KOa1: 73, KA.

<sup>164</sup> Saloheimo 1990, 495–498.

<sup>165</sup> Esim. Leppävirran kesäkäräjät 15.7.1651. KOa3: 85, KA.

<sup>166</sup> Ks. myös Viitaniemi 2014, 168–169, 174.

<sup>167</sup> Kehotukset rakentaa ja korjata kirkkorakennuksia toistuvat paitsi tuomiokirjoissa, myös tarkastuspöytäkirjoissa (esim. Kuopion rovastintarkastukset 1670 ja 1673. II Cd: 1, JoMA). Pentti Lempiäisen mukaan lähestulkoon kaikissa Suomesta isoavihaa edeltäneeltä aikakaudelta säilyneissä tarkastuspöytäkirjoissa on korjausvaatimuksia ja huomautuksia kirkon rakennusten kunnosta. Seurakuntalaiset olivat usein vastaha-

mia ilmeni esimerkiksi Joroisissa. Joroisten seurakunta perustettiin 1630-luvun kuluessa liittämällä siihen vähitellen osia Juvan, Rantasalmen, Pieksämäen ja Kuopion kirkkopitäjistä. Ensimmäisen kirkon rakentamisen aloitusajankohtaa ei tiedetä, mutta kesällä 1640 sakotettiin varainkeruuseen määrättyjä miehiä, koska osa taloista ei ollut vielä suoritettanut osuuttaan.<sup>168</sup> Tuolloin rakentaminen oli varmaankin jo käynnissä, mutta se eteni hitaasti. Vuoden 1643 kesäkäräjillä rahvasta kehoitettiin sakoilla uhaten ”lopultakin” rakentamaan kirkko ja kellotapuli valmiiksi. Seuraavilla talvikäräjillä kolme miestä sai sakot vastahakoisuudesta, koska he eivät olleet tuoneet kirkolle tarvikkeita kellotapulin rakentamista varten, kuten heille oli annettu tehtäväksi. Oikeudessa todettiin, että viivyttelystä kirkon rakentamisessa oli jo useita kertoja varoitettu käräjillä, minkä lisäksi pappi oli huomauttanut siitä saarnatuolistaan käsin. Vuonna 1648 kirkko oli jo saatu pääosin rakennettua, mutta kirkkomaan kaipasi huoltamista, eikä kellotapulilla ollut vielä katettu. Seurakuntalaisia uhattiin jälleen sakoilla, jos asialle ei tehtäisi jotain. Seuraavana vuonna koko pitäjän rahvaalle langetettiin kolmen markan sakot, koska he eivät olleet rakentaneet kirkkomaan aita-aitaa eivätkä korjanneet pappilaa, mihin heitä oli veloitettu piispantarkastuksessa. Vastahakoisia uhattiin kaksinkertaisella sakolla seuraavilla käräjillä. 1640-luvun lopulla kirkko saatiin todennäköisesti lopulta valmiiksi, koska silloin viranomaisten huomio kiinnittyi pappilan rakentamiseen.<sup>169</sup>

Myös Leppävirralla, jossa seurakunta perustettiin 1630-luvun lopulla, kirkkoa ja kirkkomaata rakennettiin 1650-luvulle saakka, ja pitäjän asukkaiden vastahakoisuudesta ryhtyä työhön valitettiin jatkuvasti käräjillä.<sup>170</sup> Vaikka rahvasta kehoitettiin toistuvasti rakentamaan tai korjaamaan kirkkoja sakoilla uhaten, sakkoja langetettiin vain harvoin ja usein vain muutamalle henkilölle, joille oli annettu jokin erityinen tehtävä, esimerkiksi tukkien kuljettaminen rakennustyömaalle. Silloinkin sakot olivat yleensä vähäisiä. Tämä voi kertoa siitä, ettei ongelmaa toistuneista valituksista huolimatta välttämättä pidetty erityisen suurena, ja vastuullisten rankaiseminen riitti. Joskus kuitenkin sakotettiin lähes koko pitäjää. Kuopiossa rovasti Cajanus vaati 1670-luvun alussa kirkon pidentämistä, sillä papit joutuivat kesällä pitämään rukouspäivien jumalanpalvelukset ulkona kirkkomaalla. Vuonna 1673 Cajanus moitti seurakuntalaisia viivyttelystä ja vaati pidentämisen toteuttamista seuraavan vuoden aikana, mutta työ venyi aina 1690-luvun alkuun. Lopulta jopa 233 talonpoikaa joutui maaherran määräyksestä maksamaan kolme markkaa sakkoa vastahakoisuutensa vuoksi.<sup>171</sup>

---

koisia suorittamaan työsuuksiaan, ja samoista epäkohdista jouduttiin huomauttamaan toistuvasti. Lempiäinen 1967, 238, 407–408. Ks. myös Juva 1955, 14–15.

<sup>168</sup> Joroisten ja Pieksämäen kesäkäräjät 15.–16.7.1640. KOa1: 35v, KA.

<sup>169</sup> Joroisten kesäkäräjät 24.7.1643. KOa1: 256v, KA; Joroisten talvikäräjät 26.–27.4.1644. KOa1: 96v, KA; Joroisten kesäkäräjät 1.–2.7.1648. KOa2: 760v, KA; Joroisten talvikäräjät 24.1.1649. KOa3: ei sivunroa, KA; Viikki 2003, 430.

<sup>170</sup> Leppävirran talvikäräjät 23.–24.3.1643. KOa1: 244v, KA; Leppävirran talvikäräjät 19.2.1644 ja 2.–3.4.1644. KOa1: 69 ja 75, KA; Leppävirran kesäkäräjät 20.6.1648. KOa1: 747, KA; Leppävirran talvikäräjät 16.2.1649. KOa3: ei sivunroa, KA; Leppävirran kesäkäräjät 15.7.1651. KOa3: 85, KA.

<sup>171</sup> Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 262–265, KA; Kuopion rovastintarkastus 1673. II Cd: 1, JoMA; Kuopion piispantarkastus 1693. II Cd: 1, JoMA.

Kirkot saattoivat rappeutua nopeasti, kun niitä ei alun perin rakennettu erityisen kestäviksi tai niiden ylläpidosta ei huolehdittu. Myös tulipalot tuhosiivat puukirkkoja. Joroisissa jouduttiin rakentamaan uusi kirkko jo 1600-luvun lopulla. Vuonna 1693 piispa Petrus Bång totesi, että kirkko oli kaunis ja äskettäin rakennettu. Väkimäärältään vähäisen pitäjän oli kuitenkin vaikeaa ylläpitää kirkon rakennuksia. Siksi pitäjän väki pyysi kolehtia kerättäväksi naapuripitäjistä ja vielä lisäksi joroislaisten säästämistä joistakin tulevista kolehdeista, joita kerättiin muille tarpeessa oleville.<sup>172</sup> Parikymmentä vuotta myöhemmin piispa David Lund tarkasteli samaa kirkkoa, joka oli nyt päässyt rappeutumaan. Kirkko oli tervattu edellisenä vuonna, mutta se oli tehty niin huonosti, että piispa käski tekemään työn uudelleen. Seinissä oli halkeamia, joista pääsi sisälle lunta ja likaa. Jotkin ikkunoista olivat rikki, niin että linnut pääsivät sisälle tahraamaan kirkkoa jätöksillään. Piispa kehotti pitäjän väkeä ryhtymään pikimmiten korjaamaan näitä epäkohtia, ja vastahakoisia uhattiin rangaistuksella maallisesa oikeudessa.<sup>173</sup>

Joroisten esimerkki osoittaa, että kirkkojen rakentaminen ja ylläpito saattoi olla raskas velvollisuus köyhälle pitäjälle. Aikaa ja varoja työhön ei ollut riittämiin, joten esivalta joutui jatkuvasti kehottamaan väkeä työhön sakoilla ja muilla rangaistuksilla uhaten. Pitäjän köyhyys oli tosiasia, mutta siihen vetoaminen saattoi osittain olla myös retoriikkaa, jonka avulla rahvas pyrki saamaan omaa tilannettaan edullisemmaksi. Köyhyyteen vetoamalla pitäjän väki saattoi saada helpotuksia maksuihin, eikä esivalta ehkä ryhtynyt rankaisemaan pitäjäläisiä niin helposti, jos uskoi näillä olleen todellisia vaikeuksia työn suorittamisessa. Lähteitä tulkittaessa on lisäksi otettava huomioon, että tarkastustilaisuuksissa ja käräjillä käsiteltiin yleensä vain vastahakoisuutta ja ongelmia. Tämänkin huomioon ottaen vaikuttaa kuitenkin siltä, etteivät savolaiset suhtautuneet innokkaasti kirkkojen rakentamiseen, vaan se oli heille muihin yleisiin työvelvollisuuksiin verrattava ylimääräinen rasitus. Paitsi kirkkojen, myös pappiloiden rakentamisessa ilmenneet vaikeudet tuottivat käräjille paljon valituksia ja määräyksiä. Kirkkopitäjän asukkaat velvoitettiin papiston privilegioissa huolehtimaan pappiloiden rakentamisesta ja ylläpidosta.<sup>174</sup> Pappiloiden rakentamisessa vastahakoisuutta ilmeni ehkä jopa enemmän kuin kirkkojen<sup>175</sup>, mikä antaisi olettaa, että uskonnonharjoituksen paikkana kirkko oli kaikesta huolimatta tärkeämpi kuin jokin muu yhteisesti ylläpidettävä rakennus. Rahvas saattoi tietysti myös pitää pappien vaatimuksia kohtuuttomina.

Tulipalojen tai sodan hävitysten takia kirkkoja jouduttiin välillä rakentamaan uudelleen. Kuopion kirkkorakennusten historiassa tapahtui 1600-luvun alkupuolella kiinnostava katkos, joka valaisee kirkon merkitystä seurakunnalle. Kuopiossa ensimmäinen kirkko rakennettiin 1500-luvun puolivälissä, kuten edellä on mainittu. Savo kärsi merkittäviä tuhoja 1500-luvulla käydyn 25-vuotisen sodan yhteydessä ja joutui sodan jälkeenkin hävitys- ja ryöstöretkien

<sup>172</sup> Joroisten piispantarkastus 1693. II Cd: 1, MMA.

<sup>173</sup> Joroisten piispantarkastus 1710. II Cd: 1, MMA.

<sup>174</sup> Laine E M 1995, 142–143.

<sup>175</sup> Ks. myös Lempiäinen 1967, 244.

kohteeksi. Kuopion ensimmäinen kirkko tuhoutui vuonna 1588 venäläisten hyökkäyksessä, ja hyökkääjät polttivat tilalle rakennetun uuden kirkon jo vuonna 1610. Kuopion kolmas kirkko rakennettiin kuitenkin vasta 1630-luvulla ja vihittiin käyttöön vuonna 1639. Vuosina 1610–1639, lähes kolmenkymmenen vuoden ajan, koko Kuopion pitäjä sekä sen keskus Kuopionniemellä olivat siis kokonaan vailla kirkkoa. Tähän aikaan kirkkoherrat asuivat kirkonkylän lähitöllä Hatsalan Multamäellä, ja Pekka Lappalainen arvelee, että he saattoivat pitää siellä jumalanpalveluksia ja suorittaa muitakin kirkonmenoja. Kirjallisia lähteitä tältä ajalta ei kuitenkaan ole säilynyt.<sup>176</sup>

Kuopiossa selvittiin siis lähes kolmenkymmenen vuoden ajan ilman kirkkoa. Nähtävästi seurakuntaa ei myöskään ohjattu jonkin toiseen kirkkoon, vaan jumalanpalvelukset pidettiin kirkottomanakin aikana Kuopiossa, jossa papiston läsnäolo ja toiminta jatkui katkoksetta. Pappi ratkaisi siis jumalanpalveluselämän jatkuvuuden, ei kirkko. Tästä on olemassa muitakin esimerkkejä. Vuoden 1670 rovastintarkastuksessa Kuopion pitäjän väki pyysi, että papit pitäisivät ripitysmatkoilla kulkiessaan jumalanpalveluksia joka kylässä, jotta lapset oppisivat tuntemaan kristinoppia paremmin.<sup>177</sup> Seurakuntalaisten mielestä olisi siis ollut parempi, jos pappi olisi tullut heidän luokseen, kuin että heidän piti itse lähteä pitkälle kirkkomatkalle. Olisivatkohan savolaiset koskaan rakentaneet kirkkoja, jos papisto ja maallinen esivalta eivät olisi heitä siihen pakottaneet? Vanhojen luonnossa sijainneiden uhripaikkojen käytöstä on merkkejä vielä 1600-luvun lähteissä, joten ihmiset eivät välttämättä kokeneet tarvitsevansa kirkkoja ylipäättään. Pyhiä paikkoja saattoivat olla niin rakennukset kuin luonnonpaikat. Kuopiosta säilyneiden tietojen mukaan kirkkoherra Petrus Fabritius hävitti 1650- tai 1660-luvulla vanhoja uhripaikkoja, ja Leppävirralla uhripaikkojen hävittämistä vaadittiin vielä 1700-luvun puolivälissä.<sup>178</sup> En ole löytänyt Savon 1600-luvun tuomiokirjoista tai tarkastuspöytäkirjoista esimerkkejä, jotka osoittaisivat, että rahvas olisi omasta aloitteestaan halunnut ryhtyä rakentamaan kirkkoa itselleen.<sup>179</sup> Mainintoja seurakuntalaisten vastahakoisuudesta rakentaa ja ylläpitää kirkkoja sen sijaan esiintyy lähteissä ainakin 1600-luvun loppuun saakka.<sup>180</sup>

Väestö kasvoi kohti 1600-luvun loppua, ja moni seurakunta joutui tulemaan pitkään toimeen ahtaan kirkon kanssa. Puiset kirkkorakennukset olivat

<sup>176</sup> Kuopion piispantarkastus 1710. II Cd: 1, JoMA; Knapas 2002, 22; Lappalainen P 1982, 29–31; Riekkö 2005, 154.

<sup>177</sup> Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA. Cajanus lupasi tiedustella asiaa tuomiokapitulista, jonka vastausta ei kuitenkaan ole tiedossa. Lempiäinen 1967, 353.

<sup>178</sup> Akiander 1868, 428; Saloheimo 1990, 493, 529; Siikala 2008, 145; Hovi 1988, 348–350.

<sup>179</sup> Länsi-Suomesta tällaisia esimerkkejä löytyy ainakin joistakin pitäjistä. Esimerkiksi Alavudella seurakuntalaiset anoivat kappelituvan rakentamista, koska heidän kirkkomatkinsa Ilmajoelle olivat hyvin pitkät. Lupa myönnettiin, ja kappelitupa valmistui jo seuraavana vuonna. Toisaalta on kiinnostavaa, että kansanperinteen mukaan Alavudella oli saarnattu Tusan saarella ennen oman kappelin saamista. Kojonen 1963, 293–294, 306. Luonnonpaikkoja saatettiin siis käyttää myös kristillisen kirkon seremonioiden suorittamiseen.

<sup>180</sup> Esim. Sulkavan talvikäräjät 9.-10.2.1685. KOa3: 99–100, KA; Säamingin kesä- ja syyskäräjät 3.-4.11.1690. KOa4: 44, KA; Leppävirran rovastintarkastus 1698. II Cd: 1, JoMA.

myös kylmiä ja vetoisia. Ei ollut harvinaista, että katto vuosi, ikkunat olivat rikki ja seinien raoista satoi talvella sisälle lunta, kun taas kesällä pääskysel tekivät pesiään sisälle kirkkoon, lentelivät ympäriinsä ja ”aiheuttivat epäpuhtautta”; tämä ei ollut ainoastaan Joroisten ongelma.<sup>181</sup> Seurakuntalaisia kirkkojen tila ei kuitenkaan vaikuta huolettaneen, sillä he eivät itse ottaneet asiaa esille yhdesäkään tarkastustilaisuudessa, eivätkä toisaalta innostuneet pitämään kirkoista parempaa huolta. Pitäjän asukkaat pitivät kirkkoa omaisuutenaan, koska he olivat sen yhdessä rakentaneet, ja heillä oli myös mielestään oikeus joko huoltaa rakennusta tai jättää se rappiolle. Kirkon ahtaus, kylmyys tai muu epämuukavuus ei näytä vaikuttaneen kirkkovieraiden käytökseen. He olivat tottuneet vaikeisiin elinoloihin ja todennäköisesti kotitalouksissa vallitsivat pitkälti samanlaiset olosuhteet kuin kirkollakin. Kirkon likaantumisen tai epäjärjestyksen ei ilmeisesti koettu vaikuttaneen kirkon arvoa laskevasti, koska siihen ei välitetty kiinnittää huomiota.

Kuopiossa todettiin vuoden 1671 rovastintarkastuksessa, että kirkko oli seurakunnalle liian pieni. Seurakuntalaiset lupasivat, että he pidentäisivät kirkkoa heti, kun Jumala soisi heille paremman vuodenkasvun.<sup>182</sup> Tällä saatiin tarkoittaa eräänlaista votiivilahjaa: rahvas lupasi parantaa kirkkoa kiitokseksi Jumalalle hyvästä sadosta. Toisaalta lausunto kertoo siitä, että ihmisillä oli täysi työ huolehtia jokapäiväisen leipänsä hankkimisesta niukoissa elinoloissa. Silti viivyttely kirkon rakentamis- tai korjaustöissä kertoo myös rahvaan arvomaailmasta. Jos ihmiset olisivat todella kokeneet tarvitsevansa kirkkoa, he olisivat varmasti edistäneet sen rakentamista. Heille siis riitti kaukana sijaitseva kirkko, johon oli käytännössä mahdollista matkustaa korkeintaan muutaman kerran vuodessa. Viivyttely saattoi olla myös passiivisen vastarinnan keino. Kirkkokorjauskennus toi kirkollisen instituution ja sen edustajien vallankäytön ja kontrollin lähemmäs alamaisia, eikä tämä välttämättä ollut tervetullutta kehitystä.<sup>183</sup>

### 2.3 Pappien, pitäjän väen vai Jumalan huone?

Kirkkojen sisustus oli useimmissa Savon seurakunnissa köyhä ja yksinkertainen.<sup>184</sup> Kuvia tai seinämaalauksia ei ilmeisesti ollut kaikissa kirkkoissa. Vauraammat seurakunnat pystyivät kuitenkin jo 1600-luvulla teettämään kirkkoihin seinämaalauksia tai puuveistoksia, ja viimeistään 1700-luvun puolella säätyläiset lahjoittivat kirkkoihin alttaritauluja.<sup>185</sup> Runsasta kuvitusta, koristelua tai

<sup>181</sup> Kangasniemen piispantarkastus 1710. II Cd: 1, MMA; Kuopion ja Leppävirran piispantarkastukset 1710. II Cd: 1, JoMA.

<sup>182</sup> Kuopion rovastintarkastus 1671. II Cd: 1, JoMA.

<sup>183</sup> Vrt. Katajala 2002, 204, 398–399. Keskitetyn valtion syntyprosessi oli merkittävä taustavaikuttaja uuden ajan alun talonpoikaislevottomuuksissa. Erilaiset rasitteet, kuten uudet maksut ja työvelvollisuudet, on nähty selittäjänä kapinoiden nousulle. Ks. myös Dixon 2002, 81–84. Passiivisesta vastarinnasta ks. Einonen 2005, 102–104, 210–211, 279. Viivyttelystä toimintastrategiana ks. Lindström 2005. Ks. myös Kuha 2014a.

<sup>184</sup> Esim. Kangasniemen rovastintarkastus 1659. II Ce, MMA; Saloheimo 1990, 497.

<sup>185</sup> Saloheimo 1990, 497–500.



esineistöä savolaisissa kirkoissa ei kuitenkaan voida olettaa olleen. Bjuggin raportin mukaan vastikään itsenäistyneiden seurakuntien kirkkorakennuksista puuttuivat 1640-luvun alussa jopa kellot ja kirkon toimituksiin liittyneet esineet.<sup>186</sup>

Reformaatio toi kirkkojen sisätilaan muutoksia, mutta nämä uudistukset tehtiin Suomessa melko myöhään, suuremmissa määrin vasta 1640-luvulta lähtien.<sup>187</sup> Reformaatio toteutettiin Ruotsissa muutenkin maltillisesti ja kovin radikaaleja muutoksia esimerkiksi kirkkotilaan tai liturgiaan pyrittiin välttämään väestön pitämiseksi rauhallisena. Valtakunnan itäosassa katolisesta perinteestä irrottautuminen oli vieläkin hitaampaa.<sup>188</sup> Toisaalta tämä heijastaa myös yleisempää kehitystä. Saksan luterilaisissa kirkoissakaan suuria muutoksia ei tehty, ja suurin ero entiseen oli erilainen asennoituminen kuviin ja kirkollisiin tiloihin.<sup>189</sup> Kirkkotilan keskeisimpiin uudistuksiin kuuluivat saarnatuolien pystyttäminen ja yhtenäisten penkkien rakentaminen sekä sivualttarien poistaminen. Kirkoissa oleviin keskiaikaisiin kalkkimaalauksiin ja veistoksiin suhtauduttiin maltillisesti, ja ne saivatkin yleensä jäädä paikoilleen, sillä niitä pidettiin opettavaisina Raamatun tekstin havainnollistajina. Seinien mahdollinen kalkkitseminen liittyi tavallisesti kirkkojen kunnostamiseen tai yksittäisten vaikuttajien toimintaan.<sup>190</sup> Savon harvoissa keskiajalta periytyneissä kirkoissa keskiaikaisia maalauksia ja veistoksia saattoi vielä 1500–1600-luvulla nähdä. Markus Hiekkänen arvelee, että esimerkiksi Mikkelissä kirkon sisustus muuttui luterilaisen teologian mukaiseksi todennäköisesti vasta, kun pitäjään rakennettiin uusi kirkko vuonna 1664.<sup>191</sup> Savon kirkoista suurin osa rakennettiin kuitenkin alun perinkin vasta reformaation jälkeen, joten niissä muutos reformaation jälkeiseen aikaan saattoi näyttäytyä jyrkempänä kuin vanhoissa katolisissa kirkoissa. Kirkkossakävijät saattoivat havaita muutoksen siirtyessään vanhasta kirkosta vasta perustetun seurakunnan uuteen kirkkoon.

Kirkkotilan luonne muuttui monella tavalla siirryttäessä katolisesta luterilaiseen kirkkoon. Kirkkossakävijöiden kannalta keskeistä ei ollut enää papin suorittamien toimitusten ja kirkon maalausten ja taideteosten katselu, vaan saarnan ja Raamatun sanan kuunteleminen. Alttarin keskeinen merkitys väheni, ja sen sijaan saarnatuoli kohotettiin tilan keskeiseksi monumentiksi. Kirkkossakävijöiden ei enää odotettu elävän fyysisesti mukana jumalanpalveluksen eri osissa, vaan heidän tuli seurata sitä hiljaa paikallaan istuen. Fyysisen osallistumisen mahdollisuuksiksi jäivät reformaation jälkeen polvistuminen ja nouseminen seisomaan tietyissä liturgian kohdissa sekä virsien laulaminen.<sup>192</sup> Toisaalta

<sup>186</sup> Gummerus 1898, 106.

<sup>187</sup> Pirinen H 1996, 129.

<sup>188</sup> Berntson 2010, 224–225; Karonen 2008, 49; Pirinen K 1991, 379, 381–382; Knuutila 1987, 9, 30–31.

<sup>189</sup> Heal 2005; Heal 2007, 64–83.

<sup>190</sup> Pirinen H 1996, 93–94, 129–133; Hiekkänen 2007b. Laajemmin kirkkojen seiniä kalkkittiin valkoisiksi vasta 1700-luvun puolivälin jälkeen ja 1800-luvulla, jolloin ihanteena oli sisätilan valoisuus ja kirkkaus. Hiekkänen 2003, 175, 182.

<sup>191</sup> Hiekkänen 2007a, 535.

<sup>192</sup> Malmstedt 2002, 133–134. Kirkkotilan toiminnallisista muutoksista reformaation jälkeen ks. Hildeman Sjölin 2010, 83–84, 86.

muuttunut suhtautuminen ehtoollisella käyntiin lisäsi maallikoiden osallistumisen mahdollisuuksia. Reformaation jälkeen maallikoiden odotettiin osallistuvan ehtoolliselle useammin kuin katolisessa messussa, jossa seurakunta tavallisesti katseli papin nauttiessa ehtoollisen eli suorittaessa messu-uhrin yksin, ja osallistui ehtoolliselle ainoastaan suurimpina juhlapyhinä, erityisesti pääsiäissunnuntaina. Lutherin mielestä ehtoollisella käynti ei saanut olla sidottu erityisiin ajankohtiin, kuten pääsiäispyhiin. Ihmisen piti tulla ehtoolliselle omantunnon ja sielun tarpeesta eikä kollektiivisen paineen ja tavan vuoksi.<sup>193</sup> Ehtoollisen jakamista varten kirkkoihin tarvittiin alttarikehä, joka esimerkiksi Kuopiosta puuttui vielä 1670-luvulla.<sup>194</sup>

Kun kuuntelemisesta tuli kirkossakävijöiden tärkein tehtävä, kirkkoon tarvittiin penkit. Penkkien rakentamisen jälkeen alettiin laatia penkkijärjestyksiä. Penkkijärjestyksen tarkoituksena oli ylläpitää kirkossa sääty-yhteiskunnan hierarkian mukaista järjestystä, minkä lisäksi se antoi papistolle myös hyvät mahdollisuudet valvoa pitäjän väen kirkossakäyntiä. Miehet istuivat kirkossa omalla ja naiset omalla puolellaan.<sup>195</sup> Syrjäseuduilla uudistukset kuitenkin tapahtuivat valtakunnan keskusalueita hitaammin. Esimerkiksi Pohjois-Karjalassa penkkijärjestyksiä ei tiettävästi laadittu vielä 1600-luvulla yhdessäkään seurakunnassa.<sup>196</sup> Myöskään kaikissa Savon seurakunnissa penkkijärjestyksiä ei saatu laadittua 1700-luvun alkuun mennessä. Esimerkiksi Joroisissa penkit onnistuttiin jakamaan 1600-luvun viimeisinä vuosina. Kangasniemen kirkossa ei ollut vielä 1700-luvun alussa edes penkkejä, vaan ihmiset istuivat sikin sokin tukeilla ja laudoilla.<sup>197</sup> Penkkijärjestyksen laatiminen heijastaa myös eroja Savon pitäjien välillä. Syrjäisimmissä ja köyhimmässä pitäjissä kirkollisen järjestyksen vakiinnuttaminen onnistui hitaammin, kun taas maakunnan vanhoilla keskusalueilla, joilla asui myös enemmän säätyläisiä, penkkijärjestyksen laatiminen kiinnosti myös seurakuntalaisia enemmän.<sup>198</sup> Mikkeliissä säätyläiset rakennuttivat perheilleen penkkejä kirkkoon jo ennen 1600-luvun puoliväliä: tähän tarvittiin kirkkoherran lupa ja kirkolle annettu lahjoitus. Penkkijärjestyksen laatimisen eteneminen kertoo kontrollin kiristymisestä. Siihen viittaa myös esimerkiksi Puumalassa vuonna 1640 annettu määräys pystyttää kirkkoon häpeäpenkki.<sup>199</sup>

<sup>193</sup> Malmstedt 2002, 134–137.

<sup>194</sup> Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA. Alttarikehät yleistyivät erityisesti 1600-luvun puolivälin jälkeen. Pirinen H 1996, 90–91.

<sup>195</sup> Laasonen 1991, 66–67, 71; Lempiäinen 1967, 247–248; Karonen 2014, 246–247; Viitaniemi 2014, 163–164; Joroisten rovastintarkastus 1694. II Cd: 1, MMA.

<sup>196</sup> Laasonen 1967, 67.

<sup>197</sup> Joroisten piispantarkastukset 1693, 1694 ja 1700. II Cd: 1, MMA. Kangasniemen rovastintarkastus 1702. II Ce, MMA. Rantasalmen vuoden 1667 syyskäräjillä kirkkohera määräsi yhden jokaisesta talosta tulemaan kirkkoon 7. joulukuuta penkkien jakamista varten. Rantasalmen syyskäräjät 26.–29.11.1667. KOa1: 233, KA.

<sup>198</sup> Pellosniemen kesäkäräjät 28.7.1651. KOa3: 100v, KA; Saloheimo 1990, 497.

<sup>199</sup> Puumalan talvikäräjät 13.–14.1.1640. KOa1: 20, KA. Jalkapuun käyttöönotosta päätettiin Turun hiippakunnan osalta synodaalokokouksessa 1660. Mikko Juva olettaa, että häpeäpenkit tulivat käyttöön samoihin aikoihin. Puumalan kirkossa häpeäpenkki kuitenkin näyttää olleen jo huomattavasti tätä aikaisemmin. Ks. Juva 1955, 80–81; Aalto 1996, 126.

Keskiajalla kirkko oli muodostanut erityisen tilan, joka erottui muusta maailmasta ja toimi ikään kuin rajapintana tuonpuoleiseen. Pyhimmät osat, kuori ja alttari, eivät olleet maallikoiden ulottuvilla, vaan he saattoivat ainoastaan katsella niitä. Luterilaisen teologian käsitys kirkkotilan pyhyydestä poikkesi katolisesta. Reformaation jälkeen kirkkotilaa ei enää jaettu enemmän ja vähemmän pyhiin alueisiin, kuten sakraalimpaan kuoriin ja vähemmän sakraaliin kirkkosaliin, eikä myöskään itse kirkko saanut erottua muusta maailmasta erityisen pyhänä tilana. Altariakaan ei enää siunattu käyttöön.<sup>200</sup> Kirkon osien eriarvoisuutta toisiinsa nähden vähennettiin myös liturgisilla muutoksilla. Esimerkiksi evankeliumi ja epistola oli reformaation jälkeen luettava samalta paikalta eikä enää alttarin eri puolilta, kuten katolisena aikana oli tehty.<sup>201</sup>

Reformaation jälkeen kirkko ei siis enää ollut itsessään pyhä tila, vaan sen teki pyhäksi siellä tapahtunut toiminta. Kirkko oli ainoastaan tila, jossa seurakunta kokoontui yhteen, eikä sillä ollut mitään itsenäistä arvoa suhteessa muuhun ympäristöön. Kirkon käyttöä määrittivät sananjulistus ja sakramenttitoimitukset, ja sen pyhyys juontui Jumalanpalveluselämän sisällöstä sekä kirkollisten toimitusten merkityksestä. Luterilaisessa teologiassa esineitä tai muita konkreettisia asioita vältettiin nimeämistä pyhäksi, koska Jumalan voimaa ei luterilaisen käsityksen mukaan voitu välittää vihkimisen tai siunaamisen kautta.<sup>202</sup> Luterilaisessa kirkossa sakramentaaleista, kuten vihkimisistä ja siunaamisista, ei kuitenkaan täysin luovuttu. Katolisuuden uhan lisäksi luterilaiset joutuivat ottamaan etäisyyttä myös kalvinilaisuuteen, joten seremonioita ei haluttu liiaksi riisua.<sup>203</sup> Haluttiin pikemminkin palata niihin seremonioiden tulkintoihin, joiden katsottiin kuuluvan ”alkuperäiseen kirkkoon”, ja olennaista oli, että seurakunta ymmärsi rituaalien sisällön oikealla tavalla.<sup>204</sup>

Vuoden 1571 kirkkojärjestys, joka toimi yli sadan vuoden ajan tärkeimpänä ohjenuorana kirkkoon liittyneissä kysymyksissä, heijastaa luterilaisten teologioiden ajatuksia. Kirkkojärjestyksen mukaan kirkkorakennusta ei tullut pitää varsinaisena Jumalan huoneena, jossa Jumalan oletettaisiin asuvan. Sen sijaan kirkot olivat yleisiä rakennuksia, joihin kristityt saattoivat kokoontua kuuntelemaan Jumalan sanaa. Kristillinen seurakunta muodosti todellisen Jumalan

<sup>200</sup> Hildeman Sjölin 2010, 83, 89. Ks. myös Berntson 2012, 43.

<sup>201</sup> Juva 1955, 55. Samaa kehitystä heijastaa myös Rothoviuksen määräys toimittaa synnyttäneiden vaimojen kirkkoon ottaminen kirkon keskilattialla saarnastuolin luona, eikä enää kirkon ovella. Muutoksen oli tarkoitus torjua perinteistä käsitystä, jonka mukaan nainen oli saastunut eikä voinut tulla pyhään tilaan ilman siunaustoimitusta. Juva 1955, 69.

<sup>202</sup> Luterilaisesta teologiasta kirkkotilan pyhyyteen liittyen ks. Coster & Spicer 2005, 4-5; Malmstedt 2002, 146-147; Pirinen H 1996, 37, 130-133; Scribner 1997b, 75-76. Kirkko merkitsi Lutherille ja muille reformaattoreille fyysisen rakennuksen tai maallisen instituution sijaan ennen kaikkea hengellistä uskovien yhteisöä. Berntson 2012, 40-42.

<sup>203</sup> Laasonen 1998, 68-78, 236. Sakramentaaleilla tarkoitetaan siunauksia, vihkimisiä ja manauksia sekä siunattujen esineiden käyttöä. Sakramentaali viittaa sekä riittiin että objektiin, joka saa voimansa riitin seurauksena. Sakramentaalit voitiin irrottaa kirkon yhteydestä ja maallikot käyttivätkin niitä esimerkiksi suojaavan magian muotona. Sakramentaalien kansanomaisen käyttöä tähtäsi epäjärjestyksen estämiseen tai poistamiseen: niitä käytettiin esimerkiksi sairauden, kylmyyden, tulipalojen ja nälän torjumiseen. Scribner 1987, 5-7.

<sup>204</sup> Brillman 2013, 222; Berntson 2010, 226-228; Knuutila 1987, 9.

asumuksen. Kirkkoja tuli kuitenkin ylläpitää seurakunnan avustuksella, ja Jumalan sanan sekä niissä jaettavan sakramenttien tähden niitä tuli myös pitää asiaankuuluvassa arvossa.<sup>205</sup>

1600-luvulla suhtautuminen kirkkoon kuitenkin alkoi muuttua, ja oppineet alkoivat jälleen pitää sitä itsessään pyhänä tilana. Aikakauden vanhatesamentillinen painotus Raamatun sanan julistamisessa johti jopa kirkkorakennuksen pyhyiden korostumiseen.<sup>206</sup> 1700-luvun alussa Viipurin piispat puhuivat kirkosta esimerkiksi Jumalan huoneena ja Pyhän hengen temppelinä<sup>207</sup>, mikä viittaa kirkon käsittämiseen pyhäksi, Jumalalle kuuluvaksi tilaksi. Vuoden 1686 kirkkolain ohjeet uuden kirkon käyttöönotosta kuvaavat luterilaisen ortodoksian ajan käsityksiä kirkkotilasta. Kirkkolaki määräsi valmistuneesta kirkosta, että se pitää ”*nijnquin Jumalan Huone / Herralle pyhitettämän*”. Piispan tuli siunata kirkko käyttöön alttarin edessä lausumalla tietyt sanat. Seuraavaksi rukoiltiin ja laulettiin virsiä, minkä jälkeen piispan piti vielä kehottaa seurakuntaa ”*että he tämän Templin / njnquin Herralle pyhitetyn Asuinsian / pitävät cunnias ja corkias arvos*”.<sup>208</sup> Kirkon pyhyys liittyi 1600-luvulla myös käsityksiin puhtaudesta, ja kirkon johto vaatikin kirkon pitämistä sekä fyysisesti puhtaana että vapaana synneistä.<sup>209</sup> Fyysisen puhtauden vaatimus näkyi toistuvina kehotuksina pitää kirkoista parempaa huolta, hengellisen puolestaan kirkossa tapahtuneiden häiriöiden kovenevana valvontana.<sup>210</sup>

Tavalliset kirkossakävijät pitivät niin kirkkorakennusta itsessään kuin koko kirkon ja kirkkomaan aluetta pyhänä tilana. Kirkon alue oli erotettu aidalla muusta ympäristöstä, ja siellä – niin kirkon sisällä lattian alla kuin ympäröivällä kirkkomaalla – lepäsivät seurakunnan vainajat, joihin liittyi monenlaisia uskomuksia.<sup>211</sup> Kirkkotilan pyhyyttä korosti sekin, että kirkkoon mentiin ainoastaan silloin, kun siellä pidettiin jumalanpalvelus, jonka yhteydessä myös muut kirkolliset toimitukset suoritettiin. Edes papit tai muut kirkon työntekijät eivät välttämättä käyneet kirkkorakennuksessa arkiviikon aikana.<sup>212</sup> Rahvaan käsitystä kirkkorakennuksen pyhydestä heijastavat tämänkin tutkimuksen aineistosta löytyvät esimerkit kirkkorakennuksen hyödyntämisestä taikuudessa.<sup>213</sup>

<sup>205</sup> KJ 1571, 110.

<sup>206</sup> Malmstedt 2002, 146–148.

<sup>207</sup> Esim. *Gudz huus*, Leppävirran piispantarkastus 1710. II Cd: 1, JoMA; *Helige Andes Tempel*, Kuopion piispantarkastus 1707. II Cd: 1, JoMA.

<sup>208</sup> KL 1686 (1986), Luku XXVII.

<sup>209</sup> Malmstedt 2002, 146–148.

<sup>210</sup> KL 1686 (1986), Cuning. Majj:tin Asetos ja Kieldö. Tappeluxista / Capinoista ja Pahennuxista Kircoisa.

<sup>211</sup> Lahti 2016; Koski 2011.

<sup>212</sup> Esimerkiksi Säämingissä vuonna 1691 palmusunnuntaita edeltäneen tiistain vastaisena yönä tapahtunut kirkkovarkaus huomattiin vasta seuraavana lauantaina, kun kappalainen meni lukkarin kanssa kirkkoon toimittamaan jumalanpalvelusta. Miehet huomasivat heti, että kirkon kirstun lukko oli murrettu, rahat ja arvoesineet viety ja pappien kapat jätetty lojumaan lattialle. Säämingin talvikäräjät 15.–16.2.1692. KOa4: 57–71, KA. Valvomattomuus teki kirkot alttiiksi varkaille ja 1690-luvun vaikeina vuosina Savon kirkoissa tapahtui useita ryöstöjä.

<sup>213</sup> Säämingin syyskäräjät 13.–14.11.1683. KOa3: 165–166, KA; Säämingin talvikäräjät 13.–14.1.1684. KOa3: 7–10, KA; Kuopion talvikäräjät 18.–20.2.1689. KOa4: 60–61, KA. Ks. myös Lahti 2016.

Aineistossa on lisäksi mielenkiintoinen tapaus, jossa rantasalmelainen mies sai kolmen markan sakot vietyään kiviä kellotapulista ja kirkkomaalta.<sup>214</sup> Todennäköisesti mies haki kivet esimerkiksi talonsa perustuksiin, rajakiviksi tai muuhun vastaavaan tarkoitukseen, jossa rakennusta tai rajaa oli tarve suojata maagisella tavalla.<sup>215</sup> Mikään muu ei selitä tällaista toimintaa – kiviä sai muualtakin, ja kirkkomaalla kiinnijäämisen mahdollisuus oli ilmeinen. Teko päätyikin käräjille, koska sitä todistivat yksi talonpoika sekä kirkonköyhät. Mies määrättiin palauttamaan kivet, mikä kertoo siitä, että esivaltakin piti niitä eriarvoisina muihin kiviin nähden.<sup>216</sup>

---

<sup>214</sup> Rantasalmen syyskäräjät 14.-16.11.1644. KOa2: 203, KA.

<sup>215</sup> Rakennusten ja tonttien rajoja saatettiin suojata esimerkiksi kirkkomaalta haetuilla luilla. Ks. Eilola & Einonen 2009, 220–226; Jutikkala 1958, 43–44; Melander 1933, 73–82. Myös asuinrakennuksista on löydetty esimerkiksi eläinten luita ja muita esineitä, jotka on tulkittu rituaalisiksi kätköiksi. Löytöjä on mm. 1600–1700-luvulta. Ks. esim. Hukantaival 2007.

<sup>216</sup> Vrt. Thomas 1985, 66. Keskiajan katolisessa kirkossa jo kirkon rakentamiseen aina sen peruskiven laskemisesta lähtien liittyi erilaisia riittejä, joiden avulla kirkko pyhitettiin.

### 3 SAPATIN RIKKOJAT JA PAKOLLISET PYHÄPÄIVÄT

#### 3.1 ”Muista ettäs pyhität lepopäiwän”

Ruotsin valtakunnan alamaisten odotettiin osallistuvan säännöllisesti jumalanpalveluksiin oman seurakuntansa kirkossa. Kirkossakäynti oli myös laissa määritelty velvollisuus (taulukko 3). Toistuva poissaolo johti sekä kirkolliseen häpeärangaistukseen että tuomioon maallisessa oikeudessa.

TAULUKKO 3 Kirkossakäyntiä koskeva lainsäädäntö reformaatiosta vuoteen 1710.

Kirkkojärjestys 1571 Kristoffer kuninkaan maanlain kirkkokaari ja appendix 1608 Asetus vala- ja sapattirikoksista 1665 Kirkkolaki 1686 Asetus vala- ja sapattirikoksista 1687  Rukouspäiväplakaatit 1612- (vuosittain)
--

Lähteet: KJ 1571; Maunu Eerikinpojan kaupunginlaki liitteineen (1926); Kristoffer kuninkaan maanlaki (1926); Schmedeman 1706; KL 1686; Parvio 1986; Takala 1993; Malmstedt 1994.

Vuonna 1571 julkaistiin Laurentius Petrin laatima valtakunnan ensimmäinen luterilainen kirkkojärjestys.<sup>217</sup> Kirkkojärjestyksessä määrättiin, että niitä, jotka eivät koskaan käyneet kirkossa tai kävivät siellä vain harvoja kertoja vuodessa, tuli ensin kehottaa parannukseen, ja jos se ei tehonnut, rangaista sekä kirkollisella häpeärangaistuksella että maallisessa oikeudessa.<sup>218</sup> Kirkkojärjestys ei kui-

<sup>217</sup> KJ 1571. Kuningas Juhana III:n vahvistama kirkkojärjestys mainittiin myös Upsalan kokouksen päätöksessä 1593, eli siitä tuli tunnustuskirjan luonteinen asiakirja. Parvio 1986, 97–98.

<sup>218</sup> KJ 1571, 37–38.

tenkaan ollut varsinainen kirkkolaki, joten se ei yksilöinyt, millaisia rangaistusten tuli missäkin tapauksessa olla. Tämän vuoksi 1600-luvun alkupuolella sunnuntaiden ja muiden pyhäpäivien jumalanpalvelusten laiminlyönneistä tuomittiin kolmen markan sakkoihin maanlain liitteenä julkaistun kirkkokaaren nojalla.<sup>219</sup> Esimerkiksi Leppävirralla tuomittiin vuonna 1648 kolmen markan sakoon pyhän kolminaisuuden päivän sekä toisen helluntaipäivän jumalanpalveluksen laiminlyöneet.<sup>220</sup> Vanhastaan käytetty Upplannin maakuntalain (1296) kirkkokaari ei enää ollut virallisesti voimassa, sillä sen korvasi vuoden 1571 kirkkojärjestys, mutta yksityiskohtaisten rangaistusmääräyksien puuttuessa sitä sovellettiin vielä 1600-luvulla eri yhteyksissä. Kaarle IX liitti kirkkokaaren myös Kristoffer-kuninkaan maanlaista 1608 julkaistuu uuteen versioon. Kuningas kielsi kuitenkin käyttämästä kirkkokaarta ennen kuin se puhdistettaisiin ”päävillisestä hapatuksesta”. Sen sijaan tuli käyttää maanlain yhteyteen liitettyä ns. appendixia, joka sisälsi lain sovellutusohjeeksi tarkoitettuja Mooseksen lain kohtia.<sup>221</sup>

Kirkkojärjestys muodosti Ruotsin kirkon oikeudellisen perustan yli sadan vuoden ajan, kunnes valtakuntaan lopulta saatiin uusi kirkkolaki vuonna 1686. Tällä välin piispat sovelsivat kirkkojärjestystä paikallisesti laatien sen pohjalta hiippakuntastatuutteja, antoivat määräyksiä pappeinkokouksissa sekä lähettivät kiertokirjeitä, joissa kirkkojärjestyksen määräyksiä sovellettiin tai kehitettiin. Merkittävimpiä piispojen lakijulkaisuista olivat Suomessa Isaacus Rothoviuksen statuuttilaitos *Constitutiones* 1640-luvulta sekä Johannes Gezeliuksen laaja kirkko-oikeudellinen säännöskokoelma *Perbreves commonitiones* (1673).<sup>222</sup> Viipurin hiippakunnassa vastaavanlainen toiminta oli suppeampaa, mutta ainakin Petrus Bjugg julkaisi 1640-luvun alussa muun muassa toimintaohjeet papistolle ja säädöksiä pappien saatavista. On todennäköistä, että Turun piispojen statuutteja käytettiin myös Viipurin hiippakunnassa ainakin soveltaen.<sup>223</sup> Lisäksi piispan- ja rovastintarkastuksissa käsiteltiin vähäisempiä kirkkokuriasioita itsenäisesti. Esimerkiksi vuoden 1683 tarkastuksissaan piispa Petrus Bång määräsi, että sellaisen talon, joka laiminlöi sunnuntain tai pyhäpäivän jumalanpalveluksen, tuli maksaa kaksi hopeamarkkaa. Kuudennusmiesten tuli valvoa osallistumista ja toimittaa sakot heti kirkolle. Koska sapattirikosasetusten mukaiset

<sup>219</sup> Maunu Eerikinpojan kaupunginlaki liitteineen (1926), Kirckon asiain Caari, luku XIII; Takala 1993, 17; Parvio 1986, 98–99. Kirkkossakäyntiin liittyvästä lainsäädännöstä myös Laine E M & Laine T 2010, 297.

<sup>220</sup> Leppävirran kesäkäräjät 20.6.1648, KOa2: 747, KA.

<sup>221</sup> Parvio 1986, 98–99. Upplannin maakuntalain kirkkokaarta sovellettiin yleisesti, koska keskiaikaisista maanlaeista puuttui kirkkokaari. Martti Rapola on julkaissut kirkkokaaren teoksessa Suomen kielen muistomerkkejä III, 2 osana Maunu Eerikinpojan kaupunginlakia liitteineen (1926). Teos on säilynyt osana samaa Abraham Kollaniuksen suomentamaa käsikirjoitusta, joskaan se ei ole varsinaisesti sisältynyt kaupunginlakiin (ks. johdatus teokseen Kristoffer kuninkaan maanlaki [1926]).

<sup>222</sup> Parvio 1986, 97–100, 102–103.

<sup>223</sup> Bjuggin toimintaohjeet papistolle, jotka on otsikoitu *Praepositorum Officia* ja *Pastorum et Diaconorum Officia*, on julkaissut Parvio (1963, 80–83). Parvio ajoittaa ohjeiden synnyn loppuvuoteen 1642. Bjuggin laatimiksi oletetut pappien saatavia koskevat ohjeet on julkaissut Leinberg (1907, 71–88). Ks. myös Lehtinen 1961, 212–215; Heininen 2005, 29. David Lundilta on säilynyt synodaalikokouksissa papistolle annettuja ohjeita vuosilta 1707 ja 1709. Simolin 1909, liite IV.

ankarat rangaistuksetkin olivat jo tässä vaiheessa käytössä, rangaistuskäytäntö oli siis ainakin kirkkolain julkaisemiseen asti varsin kirjava.<sup>224</sup> Lisäksi osa uskontoa koskevista asioista käsiteltiin tuomiokapitulissa vielä kirkkolain julkaisemisen jälkeen.<sup>225</sup>

Lainsäädäntö ja rangaistuskäytännöt kiristyivät Ruotsissa reformaation myötä. Lainsäädännön kehitys ei tosin vastannut Lutherin teologiaa, vaan se liittyi ns. toiseen reformaatioon, joka sai vaikutteita kalvinilaisuudesta.<sup>226</sup> 1600-luvulle tultaessa Jumalan laki käsitettiin yhä enemmän identtiseksi Mooseksen lain kanssa, mikä tarkoitti myös Mooseksen lain ankarien rangaistusmääräysten käyttöönottoa. Tuomioita langettaessa Jumalan lailla voitiin tarkoittaa niin kymmentä käskyä tai Mooseksen lakia kuin erityisiä raamatunkohtia ja yleisempää moraali-ohjetta.<sup>227</sup> Kirkossakäynnin valvontaan perusteen tarjosi kolmas käsky, joka kuuluu Johannes Gezelius vanhemman katekismuksessa selityksineen seuraavasti:

Muista että pyhität lepopäivän. Mitä se on! vastaus. Meidän pitää pelkämän ja rastaaman Jumalata / nin etten me saarna ja Jumalan sana ylöncazto: mutta pidämme sen pyhänä / mielelläm sitä cuulemme ja opimme.<sup>228</sup>

Vuonna 1665 julkaistu asetus vala- ja sapattirikoksista mahdollisti kirkossakäynnin tiukemman valvonnan. Asetuksen jälkimmäisessä osassa säädettiin lepopäivän pyhittämisestä sekä tämän pyhittämisen rikkomisesta tai loukkauksesta langettavista rangaistuksista. Asetuksessa vaadittiin lepopäivän pyhittämistä, koska Jumala oli niin käskyssään määrännyt. Pyhitettäväksi määrättiin sunnuntait, kolme vuosittaista kiitos-, paasto- ja rukouspäivää sekä muut kristikunnan suuret juhlapäivät. Asetuksen mukaan pyhittäminen tarkoitti sitä, että ihminen omisti päivän Jumalan palveluun ja palvontaan ja lopetti kaikki sellaiset maalliset työt ja toimet, jotka olisivat tämän estäneet. Päivän pyhittämiseen sisältyi myös Jumalan sanan ja saarnan kuuleminen, näiden oppien pohdiskelu sekä säännöllinen ehtoollisella käynti.<sup>229</sup>

Asetuksessa tuotiin esille, että oli paljon sellaisia, jotka kävivät kirkossa vain harvoin tai eivät koskaan. Sellaisia ”jumalattomia ihmisiä”, jotka tahallisesti jäivät pois jumalanpalveluksesta, tuli aluksi varoittaa yhden tai useamman kerran. Jos henkilö ei parantanut tapojaan, hän joutui kirkkokurin toimenpitei-

<sup>224</sup> Kangasniemen piispantarkastus 1683. II Cd: 1, MMA. Vuoden 1686 kirkkolain julkaisemisen jälkeen kirkossa suoritettu häpeärangaistus vaati aina maallisen oikeuden tuomion. Lempiäinen 1967, 381.

<sup>225</sup> Tuomiokapituli menetti 1600-luvun loppupuolella valtaansa maallisille tuomioistuimille. 1680-luvulla sen tuomiovaltaan tehtiin rajoituksia, jotka käytännössä merkitsivät, että kaikki lakien ja asetusten vastainen toiminta myös seurakunnissa tuli jatkossa käsitellä maallisessa oikeudessa. Laasonen 1991, 115. Tämä ei kuitenkaan täysin toteutunut. Esimerkiksi vuonna 1704 tapaus, joka koski ehtoollisen laiminlyöntiä, käsiteltiin ensin rovastin- ja sitten piispantarkastuksessa ja lähetettiin sieltä tuomiokapituliin. Kangasniemen rovastintarkastus 1702. II Ce, MMA; Kangasniemen piispantarkastus 1704. II Cd: 1, JoMA.

<sup>226</sup> Arffman 2009, 246.

<sup>227</sup> Takala 1993, 13–18; Tamm et al. 2000, 29–31; Nenonen 1992, 262, 264–265; Parvio 1986, 98–99; Karonen 2008, 54–55. Ks. myös Aalto 1996, 97.

<sup>228</sup> Gezelius 1666. <<http://s1.doria.fi/helmi/bk/rv/gezelius/fem970033/>>

<sup>229</sup> Schmedeman 1706, 453–454.



den alaiseksi sekä maalliselle tuomiolle rangaistavaksi iän, kunnon ja olosuhteiden mukaan joko lyönneillä, vankeudella, sakoilla tai toimen menettämislä.<sup>230</sup> Rovasti Johannes Cajanus määräsi Kuopion pitäjässä kirkkoherran nimitämään erityisiä tarkastusmiehiä, jotka valvoisivat pitäjän eri puolilla asetuksen toimeenpanoa.<sup>231</sup> Todennäköisesti nämä luottamusmiehet ilmoittivat sapattirikoksia ainakin jossain määrin, sillä laajassa pitäjässä olisi ollut epätodennäköistä, että pelkästään nimismies ja papisto olisivat havainneet esimerkiksi kielletyn työnteon.

Vaikka uusi kirkkolaki julkaistiin vasta vuonna 1686, työ sen aikaansaamiseksi aloitettiin jo 1600-luvun alussa, ja ennen lopullista vahvistettua kirkkolakia esiteltiin useita hylättyjä ehdotuksia.<sup>232</sup> Kiista papiston ja maallikoiden muodostaman kirkollisen ylihallituksen luomisesta esti pitkään ehdotusten läpimenon. Kaarle XI:n kruunauksen ja yksinvaltiuden vahvistuksen myötä kirkollista ylihallitusta koskenut luku poistettiin ja yksinvaltiutus voitti aiemmat kirkko-oikeudelliset käsitykset.<sup>233</sup>

Vaatus jumalanpalvelukseen osallistumisesta esitettiin epäsuorasti myös vuoden 1686 kirkkolaissa.<sup>234</sup> Siihen vuonna 1687 liitetyssä uudistetussa asetuksessa vala- ja sapattirikoksista annettiin yksityiskohtaisia ohjeita jumalanpalveluksen laiminlyöjien rankaisemisesta. Kirkkoherran tuli aluksi varoittaa sellaista, joka kävi kirkossa harvoin tai ei koskaan. Tämän jälkeen seurasi kirkkoneuvoston eli kirkkoherran, seurakunnan vanhimpien ja kuudennusmiesten pitämä puhuttelu. Jos sekään ei tehonnut, kirkkoherra varoitti laiminlyöjää vielä kerran, jonka jälkeen tämä joutui joko maksamaan yhden hopeataalarin sakon tai istumaan jalkapuussa. Vielä pidemmälle jatkunut poissaolo kirkosta johti maalliseen oikeuteen. Rangaistus oli tällöin suuri, tuloista riippuen joko 100 tai 50 hopeataalarin sakko, jonka vähävaraiset joutuivat korvaamaan istumalla jalkapuussa neljänä peräkkäisenä sunnuntaina tai tekemällä työpäiviä kirkon hyväksi sekä kärsimällä julkiripin seurakunnan edessä.<sup>235</sup>

Sapattirikosasetusten myötä kirkossakäynnin juridinen kontrolli muuttui niin, että rangaistukset olivat aiempaa huomattavasti ankarampia, mutta toisaalta niiden langettamiseen vaadittiin pitempi prosessi. Ajatuksena oli todennäköisesti pienten sakkojen jakelun sijaan erottaa tarkemmin henkilöt, jotka kävivät kirkossa vain harvoin, ja ottaa heidät tarkemman kontrollin kohteeksi. Jos yksi henkilö joutui käymään läpi puhuttelut, häpeäpenkissä istumisen ja kujanjuoksun tai vankeuden, joka maaseudun vähävaraisten tuomioksi yleensä lankesi, hänet todennäköisesti myös paikallisyhteisössä huomattiin, ja tällainen häpäiseminen saattoi toimia myös pelotteena muille.<sup>236</sup>

<sup>230</sup> Schmedeman 1706, 456.

<sup>231</sup> Kuopion rovastintarkastukset 1670 ja 1678. II Cd: 1, JoMA.

<sup>232</sup> Malmstedt 1994, 82.

<sup>233</sup> Parvio 1986, 99, 101, 104.

<sup>234</sup> KL 1686 (1986), II luku, § 1 ja XI luku, § 1 ja 2; Aronsson 1992, 174.

<sup>235</sup> KL 1686 (1986), Cuning. Maj:tin Udistettu Asetus / Waloista ja Sabbatin Ricoxesta. Kirkkoneuvostosta Juva 1955, 48–52; Laasonen 1991, s. 152–155.

<sup>236</sup> Häpeärangaistuksista ks. Juva 1955, 80–82; Aalto 1996, 126, ja Baijerista laajemmin Lidman (2008).

Pelkästään jumalanpalveluksen laiminlyöntiä koskevien lakipykälien tarkastelu johtaa käsitykseen, että ankarammat sanktiot toteutuivat vain, jos poisolo sunnuntain tai pyhäpäivien jumalanpalveluksista oli jatkuvaa. Käytännössä jumalanpalveluksen laiminlyönnistä langetetut rangaistukset perustuivat kuitenkin useimmiten johonkin muuhun vala- ja sapattirikosasetuksen pykälään kuin varsinaista jumalanpalveluksen laiminlyöntiä koskeviin kohtiin.<sup>237</sup> Jos henkilö oli jäänyt pois kirkosta esimerkiksi työnteon tai matkustamisen vuoksi, hänet tuomittiin nämä toimet pyhäpäivänä kieltävien pykälien nojalla. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että muut pyhäpäivärikkomukset olisivat olleet jumalanpalveluksen laiminlyöntiä vakavampia rikoksia. Asetuksessa nimittäin tuotiin esille, että muut toimet olivat kiellettyjä nimenomaan siksi, että ne estivät jumalanpalvelukseen osallistumisen pyhäpäivänä. Sapattirikosasetuksen mukaan kaikkien oli tultava kirkkoon, mutta esimerkiksi tiettyjä maataloustöitä oli sallittua tehdä jumalanpalveluksen jälkeen, ja puodit ja krouvit sai avata sunnuntai-iltapäivällä.<sup>238</sup> Työstä lepäämisen keskeinen tarkoitus oli antaa aikaa jumalanpalvelukseen osallistumiselle, eikä näitä asioita esimerkiksi lainsäädännössä erotettu toisistaan. Tuomioon riitti yksikin pyhäpäivärikkomus, ja rangaistuksena oli yleensä 40 markan sakko tai sen korvaava ruumiillinen rangaistus tai vankeus sekä kirkollinen häpeärangaistus. Siten myös yksittäinen poisolo kirkosta saattoi johtaa rangaistukseen, ja rangaistukset olivat ankaria.

Rukouspäivien jumalanpalvelukset muodostavat poikkeuksen kirkossakäynnin valvonnassa käräjillä. Alamaisten osallistuminen rukouspäivän viettoon oli erityisen tärkeää maalliselle esivallalle, koska rukouspäiviä vietettiin nimenomaan kruunun määräyksestä. Hallitsijat lähettivät 1600-luvun alusta lähtien vuosittain rukouspäiväplakaatin, jossa säädettiin rukouspäivien vietosta sekä määrättiin rangaistukset niille, jotka eivät tulisi tuolloin kirkkoon. Tavallisin rangaistus oli 40 markan sakko. Kirkossakäyntiä valvottiin hyvin tiukasti rukouspäivinä, ja niihin liittyivät muutenkin ankarat käyttäytymismääräykset. Rukouspäiväplakaattien määräykset ja kiellot olivat jo 1600-luvun alkupuolella samankaltaisia kuin myöhemmissä sapattirikosasetuksissa. Kuten sapatin rikkojat, myös rukouspäivän jumalanpalveluksen laiminlyöneet joutuivat heti oikeuden eteen. Rukouspäivien jumalanpalvelusten laiminlyönneistä rangaistiin plakaattien määräysten mukaan 40 markan sakoilla jo 1600-luvun alkupuolella, jolloin muina päivinä kirkosta pois jääneet joutuivat maksamaan vain kolmen markan sakon. Rukouspäiviä vietettiin 1600-luvun alkuvuosikymmeninä vain kerran vuodessa, 1630-luvulta lähtien niitä oli vuosittain kolme, ja vuodesta 1676 määrä vakiintui neljäksi. Rukouspäivää vietettiin aina perjantaina, joka oli perinteinen rukous- ja paastopäivä.<sup>239</sup>

Valtiovalta kiinnitti erityistä huomiota siihen, että alamaiset ottivat osaa rukouspäivien viettoon kirkoissa, koska ne olivat keskeinen osa keskushallinnon tiedonvälitys- ja propagandakoneistoa. Vuoden alussa kirkoissa luettiin

<sup>237</sup> Esim. Kerimäen syyskäräjät 16.-18.11.1668. KOa1: 240, KA; Kerimäen syyskäräjät 21.-23.11.1693. KOa4: 742-744, KA.

<sup>238</sup> KL 1686 (1986), Sabbatin Ricoxesta; Schmedeman 1706, 457-463.

<sup>239</sup> Malmstedt 1994, 98-100; Juva 1955, 58. Rukouspäivistä myös Lempiäinen 2008, 217-222.

hallitsijan nimissä laadittu rukouspäiväplakaatti, jossa alamaisia muistutettiin heidän synneistään sekä kerrottiin valtakuntaa uhkaavista vihollisista. Hallitsijat ottivat plakaateissa lisäksi kantaa edeltävän vuoden että lähitulevaisuuden tapahtumiin niin, että esimerkiksi hyvät sadot ja voitot sodassa laskettiin Jumalan armon osoituksiksi, kun taas kadot ja kulkutaudit nähtiin merkinä Jumalan oikeudenmukaisesta rangaistuksesta. Plakaatit viestittivät, että Jumalan ankara rangaistus lähestyi sotien, katojen ja tautien muodossa, jos valtakunnan asukkaat eivät tekisi parannusta. Sodan syyksi esitettiin ihmisten synnit, ja sodan uhkaa korostettiin toistuvasti. Myös rukouspäivien jumalanpalveluksissa levitettiin tätä ns. kostodoktriinia, jonka tavoitteena oli saada alamaiset osallistumaan kuuliaisesti hallitsijan ponnistuksiin valtakunnan puolustamiseksi.<sup>240</sup>

Jumalanpalvelusten laiminlyöntitapauksissa rukouspäivien jumalanpalvelukset ovat suurena enemmistönä, mutta niistä ei voi päätellä, että poissaolot olisivat olleet poikkeuksellisen yleisiä juuri rukouspäivinä, vaan tulos viittaa osittain tiukempaan kontrolliin ja maallisten viranomaisten intresseihin valvoa kirkossakäyntiä juuri näinä päivinä.<sup>241</sup> Siksi onkin vaikea päätellä, halusivatko ihmiset todella käydä kirkossa rukouspäivinä vai kävivätkö he siellä vain ulkoisen pakon vuoksi. Rukouspäivän poissaolojen yleisyys verrattuna muihin poissaoloihin sekä työnteon suhteellinen yleisyys näinä päivinä viittaa kuitenkin myös siihen, että rukouspäivien viettoon ei välttämättä suhtauduttu yhtä vakavasti kuin kirkkovuoden tärkeimpiin pyhäpäiviin. Vuoden kaikki rukouspäivät järjestettiin kesäkuukausien aikana.<sup>242</sup> Kesä oli maanviljelystöiden kannalta vuoden kiireisintä aikaa, mikä saattoi vaikeuttaa kirkolle lähtemistä ja lisätä tarvetta työnteeseen myös pyhäpäivinä. Toisaalta silloin oli pitkänkin matkan päästä helpompaa matkustaa kirkolle vesireittejä pitkin. Vesireitit helpottivat matkustamista niin kesällä kuin talvella, jolloin käytettiin jääteitä. Eniten matkustamista hankaloitti niin Savossa kuin muuallakin syksyn ja kevään keli-rikko aika.

Kun poissaolo kirkosta johti kuitenkin rukouspäivinä vakavampiin seurauksiin kuin muina pyhäpäivinä, vaikuttaa todennäköiseltä, että suuri osa seurakuntalaisista olisi ilmaantunut silloin kirkkoon. Esimerkiksi Kuopiossa rovasti Cajanus määräsi vuonna 1670 kirkon pidennettäväksi, koska kesän rukouspäivinä papisto joutui suuren väkimäärän vuoksi pitämään jumalanpalveluksen ulkona kirkkomaalla. Tämä kertoo siitä, että väkeä oli kirkolla kaikesta huolimatta paljon rukouspäivinä.<sup>243</sup> Reformaation jälkeen esivallat korostivat rukouspäivien ohella sunnuntaiden merkitystä muiden kirkkovuoden pyhäpäivien kustannuksella. Vanhatestamentillisen teologian myötä sunnuntai sai erityisaseman, koska sitä pidettiin sapattina, ja sunnuntain pyhittämisen merkitystä korostettiin samalla, kun muiden kirkkovuoden pyhäpäivien määrää vähitellen

<sup>240</sup> Forsberg 2005, 80–86, 287–291; Östlund 2007, 41–44, 66–72, 83–87; Malmstedt 1994, 170–171.

<sup>241</sup> Ks. myös Juva 1955, 59.

<sup>242</sup> Malmstedt 1994, 101.

<sup>243</sup> Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA; Leppävirran piispantarkastus 1700. II Cd: 1, JoMA. Ks. myös Laine E M 1995, 149.

vähennettiin.<sup>244</sup> Tavallisten sunnuntaipäivien jumalanpalvelusten laiminlyönneistä on vain vähän mainintoja lähteissä, mutta tämäkin on todennäköisesti osaltaan selitettävissä vähäisemmällä kontrollilla. Poissaolo kirkosta tavallisina sunnuntiaamuina johti käräjille vain harvoin.

### 3.2 Kirkossakäynnin valvonta piispan- ja rovastintarkastuksissa

Sapattirikosasetuksen toimeenpanoa valvottiin sekä käräjillä että piispan- ja rovastintarkastuksissa. Piispojen tarkastussäännöissä oli oma kohtansa, jossa tarkastajaa kehoitettiin ottamaan selkoa kirkossakäynnistä tarkastamassaan seurakunnassa. Piispa Petrus Bångin vuonna 1686 antaman säännön mukaan tarkastajan tuli tiedustella muun muassa, oliko seurakunnassa laiskasti kirkossa tai ehtoollisella käyviä. Piispa David Lundin vuoden 1710 tarkastussäännössä puolestaan ohjeistettiin kysymään ”kirkon, sapatin ja sakramentin ylenkatsomisesta, sekä mitä on saatu tietää taikauskosta pitäjässä”.<sup>245</sup> Bångin aiemmassa tarkastussäännössä kirkossakäyntiä, sapattirikoksia ja taikauskoa käsiteltiin eri kohdissa. Lundin tarkastussääntö viittaa siihen, että kirkossa käymisen ja taikauskon harjoittamisen ajateltiin liittyvän toisiinsa ja olevan ikään kuin saman asian eri puolia.<sup>246</sup> Kymmenestä käskystä ensimmäinen kielsi pitämästä vieraita jumalia<sup>247</sup>, mutta jos joku jäi usein pois kirkosta, hänen saatettiin olettaa tekevän juuri niin. Epäjumalanpalvelus oli paitsi raskas synty, myös vakava rikos<sup>248</sup>, joten niin hengellinen kuin maallinen esivalta pitivät kirkossakäynnin kontrollointia tärkeänä. Seurakuntalaisten valvonta oli ylipäätään tärkeä motiivi kirkossakäynnin kontrolloinnin taustalla. Tästä kertoo esimerkiksi se, että rovastin- ja piispantarkastuksiin osallistumista valvottiin erityisen tiukasti. Tarkastusten keskeinen tarkoitus oli tietysti myös papiston toiminnan kontrollointi.<sup>249</sup>

Tarkastuspöytäkirjat antavat sellaisen käsityksen, että savolaista rahvasta ei ollut kovinkaan helppoa houkutella kirkonpenkkiin. Tarkastajat ja heille tietoja antaneet kirkkoherrat kuvasivat seurakuntalaisia muun muassa laiskoiksi, uppiniskaisiksi ja jumalattomiksi ihmisiksi. Kuopiossa rovasti huokaisi, etteivät seurakuntalaiset edes halunneet käydä kirkossa eivätkä kuulla Jumalan sanaa.<sup>250</sup> Epäilemättä tässä oli ainakin paikallisen papiston osalta mukana retoriikkaa, jolla kirkkoherrat pyrkivät korostamaan tehtävänsä vaikeutta ylempiensä silmissä.<sup>251</sup> Tarkastuspöytäkirjojen sävyssä voi kuitenkin havaita ajallisen muutoksen. Valitukset puutteellisesta läsnäolosta jumalanpalveluksissa ovat

<sup>244</sup> Malmstedt 1994, 106–114, 231–236, 239–244.

<sup>245</sup> Lempiäinen 1967, 508–510; Lehtinen 1961, 212–215. Tarkastussääntöjen lisäksi tarkastusten kulusta säädettiin kirkkolaissa. KL 1686 (1986), luku XXIV, § VI–XXI.

<sup>246</sup> Kuha 2012a, 5.

<sup>247</sup> Gezelius 1666. <<http://s1.doria.fi/helmi/bk/rv/gezelius/fem970033/>>

<sup>248</sup> Nenonen 1992, 263.

<sup>249</sup> Larsson 1999, 189–194.

<sup>250</sup> Esim. Kuopion rovastintarkastus 1671. II Cd: 1, JoMA.

<sup>251</sup> Vrt. Juva 1955, 60. Juvan mukaan esimerkiksi uusien määräysten ankaruutta oli helppompi perustella, kun esitti vallitsevat olot mahdollisimman huonoina.

erityisen yleisiä varhaisimmissa Savon seurakunnista säilyneissä rovastin- ja piispantarkastuspöytäkirjoissa aikavälillä 1659–1690. Kohti 1700-luvun alkua maininnat puutteellisesta läsnäolosta varsinaisissa jumalanpalveluksissa vähenevät, kun taas valitukset poissaoloista ehtoolliselta, piispan- ja rovastintarkastuksista sekä viikkosaarnoista lisääntyvät. Todennäköisesti jumalanpalveluksissa alettiin 1600-luvun loppuvuosikymmeninä käydä säännöllisemmin, jolloin huomio kiinnittyi muihin kirkon toimituksiin ja tilaisuuksiin osallistumiseen. 1700-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä kontrolli vaikuttaa muutenkin kiristyneen, nimittäin silloin piispat matkustivat hiippakunnissaan ahkerasti ja laativat pitkiä ja yksityiskohtaisia pöytäkirjoja.<sup>252</sup>

Periaatteessa jumalanpalvelukseen olisi lain mukaan pitänyt osallistua joka sunnuntai, mutta Savossa tämä ei ollut pitkien välimatkojen vuoksi mahdollista. Kuopiossa lääninrovasti Johannes Cajanus määräsi vuonna 1670 sakoilla uhaten, että kolmen peninkulman säteellä asuvien piti tulla kirkkoon joka sunnuntai, kun taas 4-6 peninkulman päässä asuneilta riitti, että he kävivät kirkossa vähintään kolmen viikon välein.<sup>253</sup> Toistuvista valituksista päätellen nämä lievemmätkään vaatimukset eivät kuitenkaan toteutuneet. Monin paikoin toisteltiin yleisiä varoituksia ja kehotuksia, jotka paljastavat, ettei kirkossa käyty määräysten mukaisesti. 1680-luvulla määrättiin, että sellainen talo, josta ei saapunut yhtäkään henkeä jumalanpalvelukseen, joutuisi maksamaan kaksi hopeamarkkaa sakkoa. Esimerkiksi talkoiden järjestäminen lauantaisin kiellettiin, koska sen katsottiin helposti johtavan siihen, etteivät ihmiset tulleet jumalanpalvelukseen sunnuntaina.<sup>254</sup> Tarkastuksissa käsiteltiin sekä yksittäisten henkilöiden ja kotitalouksien poissaoloja kirkosta että yleisempiä valituksia puutteellisesta kirkossakäynnistä koko pitäjässä. Esimerkiksi Kangasniemellä valitettiin vuosina 1659 ja 1661, että seurakuntalaiset olivat hyvin laiskoja tulemaan kirkkoon.<sup>255</sup> Leppävirralla määrättiin vuonna 1668, että papin tulisi jatkossa laatia laiminlyöjistä kaksi listaa, joista toinen oli lähetettävä käräjille.<sup>256</sup>

Ihmiset saattoivat onnistua välttelemään esivaltojen kontrollia pitkiäkin aikoja. Joroisissa annettiin vuonna 1693 ilmi mies, joka ei ollut käynyt kirkossa 22 vuoteen.<sup>257</sup> Pöytäkirjasta ei käy ilmi, oliko syytetty itse paikalla tarkastuksessa, tai oliko hän mahdollisesti tullut kirkkoon, jossa papisto olisi hänet havainnut. Mahdollisesti kirkkoherra oli saanut tietää kadonneesta lampaastaan pitäjän kuudennusmiehiltä, joiden tehtävänä oli valvoa kirkossakäyntiä. Kuudennusmiehetkään eivät kuitenkaan aina täyttäneet tehtävänsä. Kun Leppävirran

<sup>252</sup> Kuha 2012a, 5-6. Vrt. Larsson 1999, s. 165–168.

<sup>253</sup> Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA.

<sup>254</sup> Kangasniemen piispantarkastus 1683. II Cd: 1, MMA; Leppävirran piispantarkastus 1683. II Cd: 1, JoMA.

<sup>255</sup> Kangasniemen rovastintarkastukset 1659 ja 1661. II Ce, MMA. Myös esimerkiksi Smålandissa poissaoloista valitettiin toistamiseen 1700-luvulle saakka. Aronsson 1992, 174. Ks. myös Lempiäinen 1967, 176–177, 204, 373.

<sup>256</sup> Leppävirran piispan- tai rovastintarkastus 1668. II Cd: 1, JoMA. Leppävirralta on vuodelta 1668 säilynyt osittain tarkastuspöytäkirja, josta ei ilmene, oliko kyseessä piispan- vai rovastintarkastus. Piispa Petrus Brommius teki mahdollisesti matkan Savoon vuonna 1668, joten kyseessä saattaa olla hänen pitämänsä tarkastus. Lempiäinen 1967, 70.

<sup>257</sup> Joroisten piispantarkastus 1693. II Cd: 1, MMA.

kirkkoherralta kysyttiin, eivätkö kuudennusmiehet antaneet ilmi niitä, jotka laiminlöivät kirkkossakäyntinsä, tämä vastasi: ”Tähän mennessä ei niin ole tapahtunut”.<sup>258</sup> Myös Kangasniemellä kirkkoherra valitti, etteivät kuudennusmiehet olleet hänelle avuksi silloin, kun hän näitä tarvitsi.<sup>259</sup> Kuudennusmiehet olivat talonpoikia, joiden keskinäinen solidaarisuus oli esivallan käskyjä vahvempi. Luottamusmiehet saattoivat myös itse jäädä pois tilaisuuksista, joihin heidän odotettiin osallistuvan. Leppävirralla kolme miestä, jotka nauttivat pitäjän luottamusta lautamiehen ja kuudennusmiehen toimissa, jäivät ilman laillista syytä pois rovastinkäräjiltä 1640-luvulta, ja joutuivat maksamaan kolmen markan sakot.<sup>260</sup> Papisto oli tietoinen valvonnan puutteista. Rovasti Cajanus totesi Kuopion seurakunnan olevan niin laaja ja harvaan asuttu, että syntiset ja pahantekijät onnistuivat pakenemaan heille määrättyä rangaistusta. Pappien pitäjäkin pitäjällä kulkiessaan muistuttaa väkeä olemaan piilottelematta luonaan tällaisia ihmisiä, ”ettei Jumala saisi siitä syytä rangaista heitä ja monia muita”.<sup>261</sup>

Läsnäolo piispojen ja rovastien tarkastustilaisuuksissa jätti monissa seurakunnissa toivomisen varaa, vaikka koko seurakunta oli sakon ja kirkkorangaistuksen uhalla velvoitettu osallistumaan tilaisuuksiin.<sup>262</sup> Jumalanpalveluksen laiminlyönnistä sakotettiin yleensä pelkästään talon isäntää, mutta rovastin- tai piispantarkastuksesta poisjäännistä sakotettiin myös emäntää, poikia ja tyttöä sekä piikoja ja renkejä, tosin muita pienemmällä summalla kuin isäntää. Isäntää pidettiin vastuullisena koko taloutensa kirkkossakäynnistä.<sup>263</sup> Vuonna 1670 Kuopion seurakuntalaisista jäi moni tulematta lääninrovasti Johannes Cajanusen tarkastukseen, ja heitä uhattiin rangaistuksella, jos tilanne ei vastaisuudessa muuttuisi. Seuraavana vuonna paikalle saapui esimerkiksi Kuopion kirkonkylästä kuitenkin ainoastaan yksi mies eikä yhtään naista, vaikka rippikirjaan merkittyjä ehtoollisella kävijöitä ilmoitettiin pitäjässä olevan miltei 400. Rangaistukseksi Cajanus määräsi poissaolijat ehtoolliskieltoon, kunnes he olisivat istuneet jalkapuussa tai maksaneet sakon.<sup>264</sup> Myös muissa seurakunnissa poissaolosta valitettiin usein erityisesti tutkimusjakson alkupuolella ja poissaolijoille määrättiin sakkorangaistuksia.<sup>265</sup> Aina rangaistuksia ei kuitenkaan määrätty,

<sup>258</sup> Leppävirran piispan- tai rovastintarkastus 1668. II Cd: 1, JoMA. Kuudennusmiehistä Laasonen 1991, 152–155.

<sup>259</sup> Kangasniemen rovastintarkastus 1659. II Ce, MMA. Kuudennusmiesten laiminlyönneistä valitettiin myös Joroisissa, Rantasalmella ja Kerimäellä. Joroisten piispantarkastus 1693. II Cd: 1, MMA; Rantasalmen syyskäräjät 26.–29.11.1667. KOa1: 233, KA; Kerimäen syyskäräjät 25.–26.10.1686. KOa3: 249, KA.

<sup>260</sup> Leppävirran kesäkäräjät 14.–16.6.1645. KOa2: 329v, KA.

<sup>261</sup> Kuopion rovastintarkastus 1673. II Cd: 1, JoMA.

<sup>262</sup> Larsson 1999, 165–168; Lempiäinen 1967, 303. Tarkastustilaisuuksiin osallistumisen laiminlyönnistä määriteltiin rangaistukset vuoden 1686 kirkkolaisissa. KL 1686 (1986), Luku XXIV, § VII. Ks. myös Larsson 1999, 166. Käytännössä laiminlyönneistä kuitenkin sakotettiin jo aiemmin. Poissaolijoiden rankaisemisesta Lempiäinen 1967, 106–110, 303–304, 310. Käytännössä rangaistuskäytäntö vaihteli tapauskohtaisesti.

<sup>263</sup> Esim. Kuopion rovastintarkastukset 1671 ja 1678. II Cd: 1, JoMA.

<sup>264</sup> Kuopion rovastintarkastukset 1670 ja 1671. II Cd: 1, JoMA.

<sup>265</sup> Kangasniemen rovastintarkastukset 1659, 1662, 1680 ja 1681. II Ce, MMA; Kangasniemen piispantarkastus 1683. II Cd: 1, MMA; Leppävirran piispan- tai rovastintarkastus 1668 ja piispantarkastus 1683. II Cd: 1, JoMA.

vaikka seurakuntalaisia olisi ollut vain vähänlaisesti paikalla.<sup>266</sup> Kangasniemellä rovasti Helsingius suhtautui ymmärtäväisesti seurakuntalaisten poissaoloon, kun hän oli joutunut siirtämään tarkastuspäivän laskiaistiistaihin, jolloin ihmisten todettiin mielellään olevan kotona.<sup>267</sup> Ketään ei ilmoittautunut katekismuksen kuulusteluun, joten tarkastus pidettiin pappilassa seurakunnan luottamusmiesten ja papiston kesken.<sup>268</sup>

Piispan- ja rovastintarkastuksissa moitteita saivat myös ne, jotka eivät käyneet säännöllisesti ehtoollisella. Rovasti Johannes Cajanuksen mukaan suurin osa Kuopion seurakuntalaisista oli ”sakramentin ylenkatsoja”.<sup>269</sup> Luterilaisen teologian mukaan ehtoolliselle ei voitu pakottaa, koska sen katsottiin olevan ilmaus sisäisestä uskosta. Kirkkolain mukaan ihmistä ei kuitenkaan enää katsottu kristityksi, jos tämä pidättäytyi ehtoollisella käynnistä pitempään kuin vuoden ja päivän. Käytännössä papisto odotti seurakuntalaisten osallistuvan ehtoolliselle vähintään neljä kertaa vuodessa.<sup>270</sup> Silti jopa Turun hiippakunnassa oli tavallisinta käydä ehtoollisella vain 2-3 kertaa vuodessa, minkä lisäksi yhden kerran käyviä oli myös melko paljon.<sup>271</sup> Viipurin hiippakunnasta ei ole säilynyt rippikirjoja 1600-luvulta, mutta rovastin- ja piispantarkastuspöytäkirjojen avulla on mahdollista tarkastella savolaisten ehtoollisella käyntiä. Joroisten kirkkoherra raportoi 1600-luvun lopulla, että seurakunnassa oli 945 ehtoollisella kävijää, ja nämä kävivät ehtoollisella kolme kertaa vuodessa. Kuopiossa seurakuntalaiset väittivät käyvänsä ehtoollisella 3-4 kertaa vuodessa, mutta kirkkoherra totesi näiden käyvän todellisuudessa kerran tai kahdesti vuodessa tai ei ollenkaan. Myös Mikkeliissä, joka oli tutkimusalueen vanhin ja vakiintunein seurakunta, moitittiin vielä 1700-luvun alussa niitä, jotka pidättäytyivät tulemasta ehtoolliselle.<sup>272</sup> Ilmiö ei rajoittunut yksinomaan Savoan. Esimerkiksi Växjön hiippakunnan piispantarkastuksissa valitettiin 1700-luvun vaihteessa seurakuntalaisista, jotka eivät käyneet ehtoollisella riittävän usein. Esimerkiksi kaksi les-

<sup>266</sup> Esim. Kangasniemen piispantarkastus 1704. II Cd: 1, MMA.

<sup>267</sup> Kangasniemen rovastintarkastus 1702. II Ce, MMA. On epäselvää, viittasiko rovasti laskiaisen merkitykseen kansanomaisessa vuodenkierrossa vai ainoastaan tiistaihin arkipäivänä. Laskiaistiistaihin liittyi monia tulevan työvuoden menestystä edistäviä rituaaleja sekä runsaat pidot. Vilkuna K 1983, 57–60.

<sup>268</sup> Vuonna 1708 Helsingius joutui pitämään tarkastuksensa arkipäivänä, ja hän ilmoitti etukäteen, ettei seurakuntalaisten olisi silloin välttämätöntä tulla tarkastukseen, koska piispa oli heitä vasta edellisenä vuonna kuulustellut. Tarkastus pidettiin pappilassa papiston ja luottamusmiesten kesken. Kangasniemen rovastintarkastus 1708. II Ce, MMA.

<sup>269</sup> Kuopion rovastintarkastus 1671. II Cd: 1, JoMA.

<sup>270</sup> KL 1686 (1986), luku XI, § I ja II; Laasonen 1991, 165; Malmstedt 2002, 136. Katolinen kirkko teki vuotuisen ripittäytymisen ja ehtoollisella käynnin pakolliseksi kaikille maallikoille vuoden 1215 Lateraanikonsiilissa. Ozment 1980, 4.

<sup>271</sup> Lempiäinen 1962, 10.

<sup>272</sup> Joroisten piispantarkastus 1693. II Cd: 1, MMA; Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA; Mikkelin piispantarkastus 1707. II Cd: 1, MMA. Anuleena Kimasen mukaan Pohjois-Karjalan Rääkkylässä oli 1800-luvun alussa norminmukaista käydä ehtoollisella kaksi tai kolme kertaa vuodessa, eikä kirkkokaan vaatinut tämän enempää. Tavallisimpia ehtoollispyhiä olivat loppiainen ja juhannus. Kimanen tunnistaa aineistostaan heränneet ehtoollisliikkeen jäsenet sillä perusteella, että he kävivät ehtoollisella vähintään neljä kertaa vuodessa. Kimanen 2008, 35–38, 124.

kirouvaa kävi ehtoollisella vain ollessaan sairaana.<sup>273</sup> Tällainen käyttäytyminen viittaa vahvasti käsityksiin ehtoollisen parantavasta ja suojaavasta voimasta.<sup>274</sup>

### 3.3 Poissaolot käräjillä – syitä ja selityksiä

Syytteitä jumalanpalveluksen laiminlyönnistä esiintyy tuomiokirjoissa melko tasaisesti kautta tutkimusjakson.<sup>275</sup> Esimerkiksi ajanjaksolla 1639–1654 erilaisia jumalanpalveluksen laiminlyöntitapauksia käsiteltiin Savon tuomiokunnan käräjillä 19 kertaa, eli keskimäärin hieman useammin kuin kerran vuodessa. Syytettyjä näissä tapauksissa oli kuitenkin huomattavasti enemmän, yhteensä vähintään 60. Tarkkaa määrää ei ole mahdollista selvittää, sillä yhden kerran laiminlyönnistä esitettiin lista, jossa mainittua syytettyjen määrää ei merkitty tuomiokirjaan. Syytettyjen määrä vaihteli niin, että useimmissa tapauksissa oli vain yksi syytetty, mutta heitä saattoi yhdessä tapauksessa olla jopa yli 20 kerralla. Tapauksista valtaosa oli rukouspäivän jumalanpalveluksen laiminlyöntejä, mutta joissain tapauksissa tuomittiin myös muina pyhäpäivinä kirkosta pois jääneitä. Vertailun vuoksi vastaavan pituisella ajanjaksolla 1689–1704, tasan 50 vuotta myöhemmin, tapauksia oli 14 ja syytettyjä jälleen huomattavasti enemmän. Tapausten tarkempi kvantitatiivinen käsittely ei ole mielekästä monestakaan syystä: syytettyjen tarkkaa määrää ei ole mahdollista laskea, eikä tapausten käsittelyä ole aina mahdollista seurata loppuun asti, kun niitä siirrettiin todistajien tai syytettyjen puuttuessa seuraaville käräjille, eikä kaikkia pöytäkirjoja ole säilynyt. Tässä yhteydessä riittää, kun todetaan, että jumalanpalvelusten laiminlyöntien käsittelyt olivat käräjillä harvinaisia, mutta niitä kuitenkin tulee esille melko säännöllisesti kautta koko tutkimusajan. Mitään merkittävää ajallista muutosta ei siis tässä suhteessa ole havaittavissa.<sup>276</sup> Yksittäisiä kirkossakäynnin laiminlyöntejä käsiteltiin toisinaan myös rovastintarkastuksissa, josta tapaukset saatettiin maallisen oikeuden sijaan lähettää tuomiokapitulin käsiteltäviksi.<sup>277</sup> Tuomiokapitulin pöytäkirjoja ei kuitenkaan ole säilynyt.

Jumalanpalvelusten laiminlyöntitapaukset kertovat kuitenkin paljon muuta niin kirkossakäynnin kontrolloinnista kuin poissaolon syistä. Kirkossakäyntiä kontrolloivat ensisijaisesti papit, jotka yleensä tekivät päätöksen poissaolotapausten viemisestä oikeuteen. Käytännössä syyttäjänä oli useimmiten nimis-

<sup>273</sup> Larsson 1999, 176.

<sup>274</sup> Käsityksiä ehtoollisen voimasta käsitellään luvussa 3.5. Ehtoollisella käyminen suurina pyhäpäivinä.

<sup>275</sup> Vrt. Jääsken ja Porvoon kihlakuntien rikosrakenne 1500–1600-luvulta: Matikainen 2002, 36–37 ja Aalto 1996, 51–52.

<sup>276</sup> Vrt. Laasonen 1967, 62–63. Pentti Laasonen mukaan Pohjois-Karjalan käräjillä jumalanpalveluksen laiminlyönnistä syytettiin yleensä yhtä tai kahta henkeä, mutta pari kertaa syytettyjä oli 10–25. Jumalanpalvelusten laiminlyöntejä käsiteltiin Pohjois-Karjalassa aikavälillä 1660–1699 yhteensä 24 kertaa, joista 16 koski rukouspäivän jumalanpalvelusta. Poissaoloja käsiteltiin eniten 1680-luvulla, kun taas 1700-luvun alussa tapauksia ei ollut enää lainkaan. Laasonen mukaan tämän selittävät osaksi sotavuosien poikkeukselliset olosuhteet, mutta myös ”kirkon onnistunut kasvatustyö”.

<sup>277</sup> Kuopion rovastintarkastus 1671. II Cd: 1, JoMA.



mies, mutta hän oli todennäköisesti saanut tietonsa papistolta. Papit eivät välttämättä syyttäneet yksittäisiä seurakuntalaisia yksittäisistä poissaoloista. He saattoivat merkitä poissaolot kirjoihinsa ja viedä jutun oikeuteen vasta sitten, kun tapauksia oli kertynyt useita. Näin toimi Säämingin kirkkoherra Tuomas Agander, joka esitti oikeudessa kaksi ”laajaa listaa” vuosien 1690 ja 1691 rukouspäivien jumalanpalvelusten laiminlyöjistä. Pöytäkirjaan kirjattiin, että listoissa mainittiin suurin osa seurakunnan jäsenistä. Kyse ei siis ollut siitä, että listaan merkityt seurakuntalaiset olisivat olleet poissa kaikista mainituista rukouspäivän jumalanpalveluksista, vaan että he olivat laiminlyöneet niistä yhden tai useamman. Tapaus osoittaa kuitenkin, että poissaolot yksittäisten rukouspäivien jumalanpalveluksista olivat yleisiä.<sup>278</sup>

Kuten edellä on todettu, pyhäpäivän vieton valvonta koski kolmea erilaista pyhäpäivien ryhmää: sunnuntaita, rukouspäiviä sekä kirkkovuoden muita pyhäpäiviä. Rukouspäivän jumalanpalveluksen laiminlyöntejä on aineistossa selkeästi eniten.<sup>279</sup> Lisäksi yksittäisistä poissaoloista tuomittiin sunnuntaiden lisäksi pyhän kolminaisuuden päivänä<sup>280</sup>, helluntaina<sup>281</sup> sekä toisena helluntaipäivänä<sup>282</sup> kirkosta poisjääneet. Poissaoloa kirkosta valvottiin erityisen tiukasti rukouspäivinä, kun taas tavallisten sunnuntaijumalanpalvelusten poissaolot päätyivät harvoin maalliseen oikeuteen. Niistä on enemmän tietoa tarkastuspöytäkirjoissa, joissa papiston valitukset laiskasta kirkossakäynnistä erityisesti tavallisina sunnuntaipäivinä ovat kohtalaisen yleisiä.<sup>283</sup> Vaikuttaa kuitenkin siltä, että käytännössä viikoittaisen kirkossakäynnin valvonta oli melko rajallista.<sup>284</sup> Erityisen huomionarvoista on, että koko tuomiokirja-aineistossa on ainoastaan neljä tapausta, joissa poissaolo koskee kirkkovuoden muita pyhäpäiviä, ja näistäkin vain kaksi varsinaista suurta pyhäpäivää, helluntaita. Lisäksi Kuopion rovastintarkastuksessa mainittiin, että kirkkoon tuli vähän väkeä palmusunnuntaina.<sup>285</sup> Tämä kertoo pääsiäisen suosiosta: harva pitkämatkainen kykeni lähtemään kirkkomatkalle viikon välein.

Koko talon väen ei oletettu lähtevän kirkkoon, vaan joku sai jäädä kotimieheksi. Kerimäkeläinen talonpoika kertoi jääneensä rukouspäivänä yksin kotiin hoitamaan viittä pientä lasta sekä taloa ja karjaa, kun kirkkoon oli talosta lähtenyt yhdeksän henkeä: vanhaisäntä, isännän kolme veljeä, kaksi veljenpoi-

<sup>278</sup> Säämingin kesä- ja syyskäräjät 6.-7.11.1691. KOa4: 136–139, KA. Myös esimerkiksi Rantasalmella sakotettiin vuonna 1682 viittätoista miestä rukouspäivän jumalanpalveluksen laiminlyönnistä. Rantasalmen kesä- ja syyskäräjät 4.-6.12.1682. KOa2: 113, KA.

<sup>279</sup> Rukouspäiviin rinnastettavia ovat myös kiitospäivät, joista on vain yksi maininta lähdeaineistossani. Kolme miestä tuomittiin 40 markan sakkoihin heidän jäätyään pois 26. huhtikuuta pidetystä kiitospäivän jumalanpalveluksesta. Kerimäen syyskäräjät 14.-15.10.1707. KOa18: 255, KA. Kiitospäivistä Forssberg 2005, 290–291.

<sup>280</sup> Leppävirran kesäkäräjät 20.6.1648, KOa2: 747, KA.

<sup>281</sup> Rantasalmen kesäkäräjät 1.-2.6.1685. KOa3: 159–160, KA; Kerimäen kesäkäräjät 5.-6.6. ja 8.6.1696. KOa5: 86–87v, KA.

<sup>282</sup> Leppävirran kesäkäräjät 20.6.1648, KOa2: 747, KA.

<sup>283</sup> Esim. Kangasniemen rovastintarkastukset 1661 ja 1694. II Ce, MMA.

<sup>284</sup> Samaa arvelee myös Laasonen (1967, 63).

<sup>285</sup> Kuopion rovastintarkastus 1678. II Cd: 1, JoMA.

kaa sekä ”3 naisihmistä”.<sup>286</sup> On kiinnostavaa, että juuri talon isäntä oli jäänyt tai ainakin väitti jääneensä kotiin hoitamaan lapsia, mikä olisi pikemminkin kuulunut naisten töihin. Juuri isäntää olisi kuitenkin kaivattu kirkkoon, että tämä olisi myöhemmin osannut opettaa väelleen kristinuskoa. Tapauksen käsittely siirrettiin seuraaville käräjille, eikä sille löydy jatkoa tuomiokirjoista. Myös toisessa tapauksessa isäntä joutui maksamaan sakkoja, kun hän oli lähettänyt talonsa väen kirkkoon, mutta jäänyt itse kotiin.<sup>287</sup> Isännän katsottiin olevan vastuullinen taloutensa hengellisestä kasvatuksesta, joten hänen tuli käydä säännöllisesti kirkossa. Periaatteessa kotiin olisi saanut jäädä ainoastaan yksi kotitalouden jäsenistä, mutta esimerkiksi Pohjois-Karjalassa oli tavallista, että talosta tuli kirkkoon yksi poika tai renki muiden miesten jäädessä kotitalolle töihin.<sup>288</sup> Jumalanpalveluksen laiminlyönnistä syytettiin lähestulkoon aina miehiä. Esimerkiksi Leppävirran vuoden 1648 kesäkäräjillä syytettiin kuitenkin Maikko Remeksitärtä toisen helluntaipäivän jumalanpalveluksen laiminlyönnistä yhdessä poikansa kanssa. Pöytäkirjan mukaan Remeksitär oli jäänyt pois kirkosta ”pelkästä laiskuudesta”.<sup>289</sup> Mahdollisesti Remeksitär oli leski ja siten perheensä pää, koska hänen aviomiestään ei tapauksessa mainita.

Jumalanpalvelusten laiminlyöntien lisäksi seurakuntalaisia syytettiin ehtoollisella käynnin laiminlyönnistä. Rantasalmen kappalainen esitti vuoden 1647 kesäkäräjillä listan 22 henkilöstä, jotka eivät olleet moneen vuoteen käyneet ehtoollisella. Yksikään syytetyistä ei ollut paikalla käräjillä, joten rahvasta ja lautamiehiä saatettiin ainoastaan käskää vakavasti kehottamaan näitä ihmisiä parantamaan tapojaan ennen seuraavia käräjiä. Jos näin ei tapahtuisi, kirkkoherran tulisi ilmoittaa asiasta tuomiokapituliin, joka määräisi laiminlyöjille rangaistuksen.<sup>290</sup> Säämingin kesäkäräjillä 1693 tutkittiin saman kevään piispantarkastuksessa mainittuja henkilöitä, jotka olivat pysytelleet poissa ehtoollispöydästä kuudesta yhteentoista vuotta. Syytetyistä yksikään ei ollut ilmaantunut käräjille. Ääritapaus oli ratsumies, joka ei kahden poikansa kanssa ollut käynyt ehtoollisella koskaan. Vaikka laiminlyönnit olivat huomattavia, ei tapauksissa voitu antaa maallisen oikeuden tuomiota, vaan ensin piti edetä sapattirikosasetuksissa määrättyssä järjestyksessä sekä kirkkolain 10. luvun mukaan.<sup>291</sup> Tämä tarkoitti monivaiheista menettelyä, jossa kirkkoherran tuli puhutella rikkojaa ensin yksityisesti ja sitten yhdessä seurakunnan luotettujen miesten kanssa, ja houkutella tätä takaisin seurakunnan yhteyteen. Tämän jälkeen hänet piti vielä toimittaa piispan ja tuomiokapitulin eteen. Jos varoitukset ja kehotukset eivät

<sup>286</sup> Kerimäen talvikäräjät 9.-10.2.1693. KOa4: 39, KA. Savossa suurperheet olivat vielä 1600-luvulla tavallisia. Ks. Sirén 1999, 90–98.

<sup>287</sup> Puumalan kesäkäräjät 2.-3.6.1645. KOa2: 316v, KA.

<sup>288</sup> Laasonen 1967, 63. Piispa David Lund määräsi tarkastuksessaan, että avioparin pitäisi tulla ehtoolliselle yhdessä, eli jonkun muun kuin toisen isäntäparista tulisi jäädä kotitaloutta hoitamaan. Osallistumalla ehtoolliselle yhdessä aviopari osoittaisi yhteenkuuluvuuttaan ja yksimielisyyttään. Kangasniemen piispantarkastus 1707. II Cd: 1, MMA.

<sup>289</sup> Leppävirran kesäkäräjät 20.6.1648. KOa2: 747, KA.

<sup>290</sup> Rantasalmen kesäkäräjät 8.-10.7.1647. KOa2: 556v, KA. Syytetyjen nimiä ei mainita tapauksessa. Joukossa saattoi olla myös naisia, koska käytettiin sanaa henkilö.

<sup>291</sup> Säämingin kesäkäräjät 6. ja 8.-9.6.1693. KOa4: 321–322, KA; Säämingin syyskäräjät 13.-15.11.1693. KOa4: 702–703, KA.

auttaneet, kirkkoherran tuli lopulta sulkea rikkoja pois seurakunnan yhteydestä eli julistaa tämä pannaan. Vasta näiden asteiden läpikäynnin jälkeen asia oli mahdollista käsitellä maallisessa oikeudessa, jos rikkoja ei jossain käsittelyn vaiheessa taipunut.<sup>292</sup>

Ei ole yllättävää, ettei aineistosta löydy sellaisia tapauksia, joissa edellä kuvattu polku olisi kokonaan käyty läpi. Prosessi saattoi kestää vuosia, ja sen aikana rikkojalla oli lukuisia mahdollisuuksia ainakin nimellisesti palata seurakunnan yhteyteen. Ehkä papit eivät myöskään vuosikausia viitsineet yrittää paimentaa kadonneita lampaitaan takaisin aitaukseen, vaan antoivat asian lopulta olla. Papiston harjoittaman epävirallisen kontrollin keinoista on joitakin mainintoja lähdeaineistossa. Papisto saattoi puhutella laiminlyöjiä yksityisesti tai käsitellä kirkossakäynnin laiminlyöntitapauksia yhdessä kirkkoneuvoston kanssa.<sup>293</sup> Esimerkiksi Rantasalmella kerrottiin vuonna 1698, että katekismuksen kuulustelun laiminlyöneitä oli vakavasti kehoitettu parantamaan tapansa niin julkisesti saarnatuolista kuin papiston yksityisissä puhutteluissa. Kun kehotukset eivät tehonneet, asia tuotiin oikeuteen ja 27 hengelle langetettiin sakot. Isäntien ja emäntien lisäksi sakotettiin erikseen myös poikia, tyttöjä ja palvelusväkeä.<sup>294</sup>

Tapaukset, joissa syytetyt eivät tulleet käräjille omaan oikeudenkäyntiinsä, kuvaavat hyvin kontrolloinnin vaikeutta. Sulkavan syyskäräjillä vuonna 1694 tuomittiin seitsemän miestä kolmen markan sakkoihin, koska he eivät olleet tulleet käräjille vastaamaan kirkkoherran syytteesen toisen rukouspäivän jumalanpalveluksen laiminlyönnistä.<sup>295</sup> Kuopiossa tuomittiin samasta syytä niin ikään seitsemän miestä sakkoihin kesällä 1686.<sup>296</sup> Leppävirralla vuoden tuomittiin kaksi miestä rukouspäivän laiminlyönnistä 40 markan sakkoihin, ja kahden poissaolijan osalta tapauksen käsittely siirrettiin tuonnemmaksi. Säilyneistä tuomiokirjoista ei löydy jatkokäsittelyä.<sup>297</sup> Tapaukset kuvaavat esivaltojen vaikeuksia kontrolloida rahvasta: kun ihmisiä syytettiin siitä, että he olivat jääneet pois kirkosta, he saattoivat myös jäädä pois käräjiltä, jolloin heitä oli vaikeaa rangaista. Oli tavallista, etteivät tällaiset tapaukset koskaan palanneetkaan käräjien käsittelyyn. Väestön suuren liikkuvuuden vuoksi kaikkia ei mitenkään voitu kontrolloida. 1600-luvulla ensimmäisen ja toisen haasteen laiminlyönnistä tuli sakottaa, ja jos vastaaja ei tullut kolmannellakaan kerralla käräjille, hänet tuli tuomita siitä rikoksesta, josta häntä syytettiin. Vuonna 1692 annetun aseuksen ja vuoden 1695 oikeudenkäyntijärjestyksen nojalla tapauksia ratkaistiin jo ensimmäisestä haasteesta myös vastaajan poissa ollessa.<sup>298</sup> Lähteissä on kui-

<sup>292</sup> Schmedeman 1706, 456–457; KL 1686 (1986), X luku, § II; Sabbatin Ricoxesta, § II.

<sup>293</sup> Esim. Kuopion rovastintarkastukset 1670, 1671 ja 1678. II Cd: 1, JoMA; Kangasniemen piispantarkastus 1707. II Cd: 1, MMA.

<sup>294</sup> Rantasalmen kesäkäräjät 11.–14.5.1698. KOa8: 101v–102, KA.

<sup>295</sup> Sulkavan syyskäräjät 16.–17. ja 19.11.1694. KOa5: 134v, KA.

<sup>296</sup> Kuopion kesäkäräjät 28.6. ja 30.6.–1.7.1686. KOa3: 191, KA.

<sup>297</sup> Leppävirran talvikäräjät 27.–28.3.1683. KOa3: 82.

<sup>298</sup> Letto-Vanamo 1991, 37–38. 1700-luvun alussa sakkotuomioita kirkossakäynnin laiminlyönnistä ja pyhätyöstä langetettiin niille, jotka olivat jääneet pois käräjiltä. Esim. Rantasalmen talvikäräjät 10.–11.3.1703. KOa14: 100–101, KA; Rantasalmen kesäkäräjät 19.–20.7.1709. KOa20: 252–253, KA.

tenkin mainintoja, joiden mukaan rikoksenteijät saattoivat paeta esivaltaa välttääkseen rangaistuksen. 1670-luvulla rovasti Cajanus varoitti Kuopion seurakuntalaisia majoittamasta rangaistusta pakoilevia pahantekijöitä.<sup>299</sup> Piispa Petrus Bjugg valitti raportissaan, että rikoksenteijät karkasivat Liivinmaalle, Inkerinmaalle ja muille seuduille, mikä mainitaan toisinaan myös tuomiokirjoissa.<sup>300</sup>

Kontrolloinnin vaikeuteen viittaavat myös papiston huomautukset silloin, kun niitä kärjäpöytäkirjaan kirjattiin. Esimerkiksi Pieksämäen kesäkäräjillä 1645 Lauri Nikulaista syytettiin siitä, että hän oli ollut edellisenä rukouspäivänä kotona terveenä talonsa väen kanssa, jolloin Pieksämäen kirkkoherra valitti Nikulaisen käyvän kirkossa ”hyvin harvoin”. Huomautus ei kuitenkaan johtanut jatkosyytteisiin, vaan Nikulaista rangaistiin ainoastaan kyseisen rukouspäivän poissaolosta.<sup>301</sup> Myös virkamiehet saattoivat laiminlyödä velvollisuutensa, joskin tällaiset tiedot ovat harvinaisia. Kerimäellä nuhdeltiin nimismiestä siitä, ettei hän ollut ottanut kiinni ja toimittanut oikeuteen kirkkopahennuksesta syytettyä miestä, vaikka tämän tiedettiin oleskelleen pitäjässä päivittäin. Nimismies määrättiin tuomaan syytetty oikeuden eteen seuraavilla käräjillä, tai hän joutuisi maksamaan sakot tämän puolesta.<sup>302</sup> Iisalmessa käräjät jäivät jopa kokonaan pitämättä, kun pitäjän nimismiehet eivät ilmoittaneet käräjistä eivätkä toimittaneet haasteita, eikä tuomarillekaan ollut hankittu muuta kuin vettä ja leipää tarjottavaksi.<sup>303</sup>

Jumalanpalveluksen laiminlyöntejä koskevissa kärjäkäsitelyissä oli tärkeää selvittää poissaolon syy, koska se vaikutti olennaisesti tuomioon. Tietyt olosuhteet laskettiin laillisiksi syiksi, joiden nojalla rangaistuksen saattoi välttää. Vuoden 1687 asetuksessa vala- ja sapattirikoksesta säädettiin, että kirkosta poissääminen voitiin hyväksyä heikkouden ja sairauden vuoksi sekä silloin, jos syytetty asui niin kaukana, ettei hän voinut tulla kirkkoon kuin ”kaikkein suurimmalla vaivalla ja vaaralla”.<sup>304</sup> Matkat kirkolle saattoivat todella olla hyvin pitkiä, vaikka on otettava huomioon, että ihmiset olivat tottuneita liikkumaan pitkiä matkoja päivittäisissä toimissaan.<sup>305</sup> Kun esimerkiksi Kuopiossa neljä miestä laiminlöi elokuussa vietetyn toisen rukouspäivän jumalanpalveluksen, lautamiehet todistivat, että näillä oli matkaa kirkolle kahdeksan peninkulmaa ja ”12 virtaa ylitettävänä”. Kirkkoherra kuitenkin totesi, etteivät miehet välittäisi parantaa tapojaan seuraavallakaan kerralla, ellei heitä nyt rangaistaisi, joten he joutuivat vaikeuksistaan huolimatta maksamaan sakkoa. Kirkkoherran kanta voitti, ja miehet tuomittiin 40 markan sakkoon.<sup>306</sup> Olosuhteiden vaikutus määriteltiin käräjillä, jossa esivallan edustajat yleensä vetivät pitemmän korren.

<sup>299</sup> Kuopion rovastintarkastus 1673. II Cd: 1, JoMA.

<sup>300</sup> Gummerus 1898, 103–104.

<sup>301</sup> Pieksämäen kesäkäräjät 22.–23.5.1645. KOa2: 308v, KA.

<sup>302</sup> Kerimäen kesäkäräjät 30.5.1688. KOa3: 193–194, KA.

<sup>303</sup> Iisalmen kesäkäräjät 24.–25.8.1643. KOa1: 289–289v, KA.

<sup>304</sup> KL 1686 (1986), Sabbatin Ricoxesta, § II.

<sup>305</sup> Ks. Kuha 2014a.

<sup>306</sup> Kuopion kesäkäräjät 21.–22.8.1643, KOa1: 286, KA. Virallisen, norminmukaisen Ruotsin peninkulman pituus oli noin kymmenen kilometriä. Käytössä oli lisäksi suomalainen peninkulma, joka oli noin viisi kilometriä. Vilkuna K H J 2009, 15. Talonpojat saattoivat käyttää jälkimmäistä kirkkomatkan pituutta arvioidessaan. Tietenkin matkan pituus oli aina summittainen arvio. Lyhempääkin peninkulmamittaa

Syytetty joutui maksamaan täyden sakon, jos hänellä ei ollut esittää min-käänlaista laillista syytä poissaoloonsa. Sakkoa kuitenkin pienennettiin, jos poissaolon saattoi osoittaa osittain johtuneen laillisesti hyväksyttävästä syystä. Esimerkiksi Martti Reponen oli lähtenyt rukouspäivänä kirkkomatkalle talonsa väen kanssa, mutta matka oli jäänyt kesken ensimmäisen peninkulman jälkeen huonon sään takia. Käräjillä todettiin, että Reponen oli käyttänyt pientä venettä, kun hänellä olisi ollut tilaisuus ottaa myös isompi, joten matkan keskeytyminen oli osittain omaa syytä. Tämän vuoksi Reponen joutui maksamaan 10 markkaa sakkoa.<sup>307</sup> Tapaus osoittaa myös, miten yksityiskohtaisesti poissaolotapauksia käsiteltiin, vaikka käsittelyt kirjattiin yleensä tuomiokirjaan melko lyhyesti.

Huonot kelit tekivät kirkkomatkat ajoittain hyvin vaikeiksi. Tästä kertovat esimerkiksi tarkastuspöytäkirjoissa esiintyvät valitukset kasteen viivytttämisestä.<sup>308</sup> Kirkkolain mukaan lapsi tuli kastaa kirkossa viimeistään kahdeksan päivän ikäisenä<sup>309</sup>, mutta tämä toteutui harvoin syrjäseuduilla. Yksi tapaus tuli oikeuteenkin, kun Reko Kasurisen lapsi oli menehtynyt kolmen viikon ikäisenä ehtimättä saada kastetta. Lapsi oli syntynyt kaksi viikkoa mikkelinpäivän<sup>310</sup> jälkeen eli lokakuun puolivälissä. Kasurisen talo oli yksinäistalo, joka sijaitsi neljän peninkulman päässä kirkolta, eikä maantieyhteyttä ollut. Kun lapsi sairastui, pappia ei myrskyisessä loppusyksyn säässä voitu lähteä hakemaan. Toinen talonpoika samalta seudulta todisti, ettei kukaan ollut pystynyt matkustamaan kirkolle kyseisenä ajankohtana. Kirkkoherra kysyi Kasuriselta, miksi lapsi ei ollut saanut hätäkastetta, johon tämä vastasi, ettei tiennyt, miten hätäkaste toimitetaan. Tapaus lähetettiin hovioikeuteen ilman alioikeuden päätöstä.<sup>311</sup>

Tapaus päättyi käräjille lapsen kuoltua, mutta siitä ei voi päätellä, että olisi ollut mitenkään harvinaista, ettei kolmiviikkoista lasta ollut vielä kastettu. Kasteikä vaihteli hyvin paljon eri pitäjissä ja myös pitäjien sisällä. Kastettujen lueteloihin alettiin merkitä erikseen syntymä- ja kastepäivät 1680-luvun lopulta alkaen<sup>312</sup>, ja Suomen Sukututkimusseuran Historiakirjat (HisKi) -tietokannasta on tästä lähtien mahdollista hakea joistakin pitäjistä tietoa kasteiden ajankohdasta ja verrata sitä syntymän ajankohtaan sekä kotipaikkaan. Lähellä kirkonkylää tai kirkonkylässä asuvien perheiden lapset kastettiin useimmiten jo parin päivän ikäisinä, mutta etenkin maakunnan pohjoisosissa yhden tai kahden kuukauden ikä oli tavallinen, jos perhe asui kauempana kirkolta. Esimerkiksi Pohjois-Savon laajassa Kuopion pitäjässä lapsen ikä kastettaessa vaihteli parista päivästä jopa puoleen vuoteen. Vuonna 1693 Kuopion pitäjässä syntyneistä lapsista vain alle viidesosa kastettiin lain määräämän kahdeksan päivän sisällä,

---

käyttämällä pisimmät käräjillä raportoidut kirkkomatkat olivat kuitenkin useiden kymmenien kilometrien mittaisia.

<sup>307</sup> Puumalan syyskäräjät 19.11.1644. KOa2: 209, KA.

<sup>308</sup> Kuopion rovastintarkastukset 1670 ja 1671 sekä piispantarkastus 1710. II Cd: 1, JoMA; Kangasniemen piispantarkastus 1683. II Cd: 1, MMA; Leppävirran piispantarkastukset 1683 ja 1704. II Cd: 1, JoMA.

<sup>309</sup> KL 1686 (1986), luku III, § 2. Ks. myös Lempiäinen 1965, 19–22 ja Juva 1955, 68.

<sup>310</sup> Mikkelinpäivästä Vilkuna K 1983, 268–273; Eilola 2003, 75.

<sup>311</sup> Leppävirran syyskäräjät 23.–24.10.1706. KOa17: 181–182, KA. Ks. myös Lempiäinen 1965, 24.

<sup>312</sup> Lempiäinen 1965, 26.

kun taas yli neljännes oli ehtinyt yhden tai kahden kuukauden ikään. Etelämpänä Sulkavalla puolestaan yli kaksi kolmasosaa samana vuonna syntyneistä lapsista kastettiin kahdeksan päivän sisällä syntymästä, eikä kastettujen joukossa ollut ainuttakaan kuukauden täyttäneitä.<sup>313</sup> Kasteikiä vertaillen on otettava huomioon, että kyse on 1600-luvun lopun tilanteesta, jolloin kirkkomatkat olivat aiempaan nähden jo jonkin verran lyhentyneet ja myös kontrolli kiristynyt, joten on syytä olettaa, että myöhemmin tapahtuneet kasteet olivat 1600-luvun aiempina vuosikymmeninä olleet tavallisempia. Kasteiden viivästyminen oli erityisesti Viipurin hiippakunnan ongelma, joskin myös Turun hiippakunnan pohjoisista seurakunnista on tietoja parin kuukauden ikäisinä kastetuista lapsista.<sup>314</sup>

Kasteiän perusteella voi varovasti päätellä jotain kirkossakäynnin yleisyydestä. Talon väkihän saattoi lähteä kirkolle ja äiti jäädä kotiin vauvansa kanssa myös ennen lapsen viemistä kastettavaksi, mutta se tuntuu epätodennäköiseltä, koska kastetta kuitenkin pidettiin tärkeänä myös rahvaan keskuudessa. Vastasyntyneen lapsen vaaraperiodin, jolloin erityinen suojeleminen oli tarpeen, ajateltiin päättyvän kasteeseen ja nimen antamiseen. Toinen tärkeä etappi oli ensimmäisen hampaan puhkeaminen, jonka yhteydessä lapsi sai oman *haltijan*.<sup>315</sup> Todennäköisesti vauva otettiin mukaan kirkolle heti, kun sinne ensimmäistä kertaa syntymän jälkeen lähdettiin. Venyneet kasteiät kuvaavat näin etenkin sitä, ettei rahvas pitänyt pikaista kastetta välttämättömänä. Kirkolle saatettiin lähteä seuraavana suurena pyhäpäivänä: perinteisesti suosittuja kastepyyhiä olivat etenkin pääsiäinen ja helluntai. Kirkko piti lähintä pyhäpäivää suositeltavana kastepäivänä, mutta jos lapsi syntyi alkuvuokosta ja oli heikko, kasteen sai toimittaa kotona jo viikolla.<sup>316</sup>

Pitkät matkat, vaikeat keliolosuhteet ja huonot tiet vaikeuttivat kirkossakäyntiä epäilemättä eniten. Papistokin ymmärsi nämä vaikeudet: siten pitkämatkalaisia ei rangaistu poissaolosta Kuopion rovastintarkastuksesta vuonna 1673, jolloin sää oli hyvin huono.<sup>317</sup> Edes tietoa lähestyvistä rukouspäivästä ei aina saatu syrjäisiin pitäjiin riittävän aikaisin, jotta siitä olisi ehditty tiedottaa pitkämatkalaisille. Näin kävi Iisalmella vuonna 1652, jolloin kirkosta pois jääneet säästyivät rangaistukselta, kun varapastori myönsi tiedon saapuneen hänellekin myöhässä.<sup>318</sup> Rukouspäivistä ilmoitettiin erikseen, mutta esivallan edustajat olettivat, että seurakuntalaiset osasivat muulloin ilmaantua kirkkoon oikeana päivänä. Tämä käy ilmi pyhätyöoikeudenkäynnistä, jossa talonpoikaa syytettiin kaskimailiaan työskentelystä Marian ilmestyspäivänä. Syytetty yritti vedota siihen, ettei tiennyt kyseisen pyhäpäivän osuvan juuri sille päivälle. Tätä

<sup>313</sup> Historiakirjat-tietokanta (HisKI). Kastetut Kuopion msrk 1693 ja Sulkava 1693.

<sup>314</sup> Lempiäinen 1965, 26–29.

<sup>315</sup> Asko Vilkuna arvelee, että alun perin nimen antaminen on liittynyt ensimmäisen hampaan puhkeamiseen, jolloin lapsi on saanut yhtä aikaa nimen, kasteen, haltijan ja hampaan. Vilkuna A 1989, 111–118; Talve 1990, 217–219.

<sup>316</sup> Lempiäinen 1965, 50–52.

<sup>317</sup> Kuopion rovastintarkastus 1673. II Cd: 1, JoMA. Yhden tai kahden peninkulman päässä kirkolta asuvia sen sijaan rangaistiin jalkapuulla tai häpeärangaistuksesta vapauttavalla yhden hopeamarkan sakolla.

<sup>318</sup> Iisalmen kesäkäräjät 16.–18.6.1652, KOa1: ei sivunroa, KA.

selitystä ei alkuunkaan hyväksytty, koska talonpoika oli pitäjän vakituinen asukas ja hänen olisi pitänyt hankkia itselleen tarvittavat tiedot pyhäpäivien ajoituksesta.<sup>319</sup> Yleensä pyhäpäivistä oltiinkin varsin hyvin perillä, sillä esimerkiksi kertoessaan käräjillä menneistä tapahtumista ihmiset ajoittivat ne viittamalla lähimpään pyhäpäivään.

Ihmisillä oli kuitenkin yleensä tiedossa, millaisilla perusteilla kirkosta sai jäädä pois, ja he myös käyttivät tätä tietoa hyväkseen saadakseen oikeudessa itselleen edullisen lopputuloksen. Suurin osa syytetyistä vetosi oikeuden edessä sairauteen, jonka todistajanlausunnot kuitenkin usein osoittivat tekosyyksi. Esimerkiksi Paavo Hyvärinen väitti olleensa rukouspäivänä sairaana, mutta hänen oma veljensä ja naapurinsa todistivat, että hän oli itse asiassa polttanut kaskea. Valehtelun vuoksi Hyvärinen joutui sakon lisäksi vielä istumaan häpeäpenkissä.<sup>320</sup> Sulkavalla talonpoika väitti jääneensä pois kirkosta, koska hänellä oli kipeät jalat, mikä todettiin paikkaansa pitämättömäksi.<sup>321</sup> Eräässä tapauksessa mies väitti olleensa sairaana, mutta kun hänellä ei ollut mitään todisteita väitteensä tueksi, pöytäkirjaan merkittiin hänen jääneen pois ta ”pelkästä uppiniskaisuudesta”.<sup>322</sup> Muita tuomiokirjoissa kerrottuja tai oikeuskäsittelyissä paljastuneita syitä poissaoloon kirkosta olivat nälkään nääntyminen<sup>323</sup>, palkkamiehen etsiminen<sup>324</sup>, talkoiden järjestäminen lauantai-iltana<sup>325</sup>, juopottelu kirkkomatkalla<sup>326</sup> sekä oluen myynti jumalanpalveluksen aikana<sup>327</sup>. Oluen ja paloviinan juominen liittyivät kiinteästi pyhäpäivän viettoon, mikä näkyy myös jumalanpalvelusten laiminlyöntitapauksissa. Talkoiden järjestäminen ja niihin osallistuminen nousee toisinaan esille jumalanpalveluksen laiminlyöntitapauksissa. Talkoot merkitsivät nimenomaan työnteon jälkeistä kestitystä, eivät itse työntekoa, ja juopottelu saattoi jatkua yöhön tai seuraavaan päivään eli sunnuntaihin asti, jolloin juhlijat eivät selvinneet jumalanpalvelukseen.<sup>328</sup> Tapauksissa sakkorangaistukseen tuomittiin ainoastaan talkoiden järjestäjä, eikä osallistujia siis rangaistu, vaikka nämä olivat jääneet pois jumalanpalveluksesta.<sup>329</sup>

Joskus pöytäkirjassa mainitaan vain, että syytetty on ollut kotona terveenä ja täysissä voimissaan, eikä tällä ole ollut laillista syytä jäädä pois kirkosta.<sup>330</sup>

<sup>319</sup> Rantasalmen talvikäräjät 14.-18.3.1698. KOa8: 76-76v, KA.

<sup>320</sup> Kuopion kesäkäräjät 21.-22.8.1643. KOa1: 288v, KA.

<sup>321</sup> Sulkavan kesä- ja syyskäräjät 29.-30.10.1690. KOa4: 33-34, KA.

<sup>322</sup> Puumalan talvikäräjät 1.-2.3.1701. KOa12: 90-91, KA.

<sup>323</sup> Kuopion kesäkäräjät 21.-22.8.1643. KOa1: 286, KA.

<sup>324</sup> Puumalan syyskäräjät 18.-19.10.1639. KOa1: 4v, KA.

<sup>325</sup> Esim. Kerimäen syyskäräjät 16.-18.11.1668. KOa1: 240, KA.

<sup>326</sup> Iisalmen talvikäräjät 17.-18.1.1654. KOa1: ei sivunroa, KA. Kirkkomatkalla juopotellut Juntti Remes oli myöhästynyt kirkosta, mutta osasyyski myöhästymiseen katsottiin syytetyllä ollut silmänsairaus, joten tämä joutui maksamaan vain puolikkaan sakon.

<sup>327</sup> Leppävirran kesäkäräjät 6.8.1653. KOa3: ei sivunroa, KA.

<sup>328</sup> Vilkuna K H J 2015, 353-357.

<sup>329</sup> Kerimäen syyskäräjät 16.-18.11.1668. KOa1: 240, KA; Säamingin kesäkäräjät 18.-19.5.1685. KOa3: 131, KA. Säamingissä kirkkoherra tiedusteli oikeuden näkemystä talkoiden luvallisuuteen, ja ne todettiin sapattirikosasetuksen nojalla kielletyiksi.

Säamingin syyskäräjät 13.-15.11.1693. KOa4: 703-704, KA.

<sup>330</sup> Leppävirran syyskäräjät 21. ja 23.8.1697. KOa6: 170v, KA.

Epäilemättä myös 1600-luvun ihmiset halusivat toisinaan vain viettää vapaa-aikaa. Pitkälle kirkkomatkalle ei aina jaksettu lähteä, mutta joskus joku saattoi myös oleskella kirkon lähistöllä ilman erityisempää tekemistä ja vain jättää saapumatta kirkkoon. Säämingissä suutari Simo oli laiminlyönyt edellisen rukouspäivän jumalanpalveluksen, jonka aikana hänet oli tavattu kuljeskelemasta kirkonkylän läheisyydessä. Suutari joutui itsekin myöntämään, että hän olisi hyvin voinut tulla kirkkoon, jos olisi halunnut.<sup>331</sup>

Säämingissä ratsumies Heikki Parkkonen luetteli syitä siihen, ettei hän ollut käynyt ehtoollisella kahteen vuoteen. Ensinnäkään hän ei ollut osannut lukea niin hyvin kuin olisi pitänyt. Toisinaan taas ehtoollispöytään pyrkijöitä oli niin paljon, että hänen oli pitänyt kääntyä takaisin. Talvella hän oli maannut sairaana 12 viikkoa, ja kun kappalainen oli ollut seudulla, hän oli pyytänyt päästä ehtoolliselle, mutta tämä ei ollut päästänyt. Niinä kertoina kun hän oli talvella käynyt kirkossa, messua ei ollut pidetty, koska kukaan muu ei ollut halunnut ripittäytyä. Parkkonen kertoi käyvänsä harvoin kirkossa, koska matka oli neljän peninkulman pituinen ja välillä oli suuria järviä. Edellisen huhtikuun viimeisenä päivänä eli edellistä rukouspäivää seuranneena sunnuntaina hän kertoi kuitenkin käyneensä ehtoollisella pitäjänkirkossa.<sup>332</sup>

Syytettyjen käyttämän retoriikan ja todellisten poisjääntisyiden suhdetta valaisee Iisalmen vuoden 1652 talvikäräjillä käsitelty tapaus, jossa Antti Pekanpoika Sutista syytettiin edellisen rukouspäivän jumalanpalveluksen laiminlyönnistä. Kun Sutiselta kysyttiin, miksi hän oli vastoin Jumalan ja esivallan käskyä laiminlyönyt tärkeän rukouspäivän, hän vetosi pitkään ja vaikeaan kirkkomatkaan. Sutinen asui yhdentoista peninkulman päässä Iisalmen kirkolta, jonne vei ainoastaan hyvin huono tie. Sutinen kertoi saaneensa tiedon rukouspäivästä vasta edellisenä päivänä ollessaan työssä kaskimaillaan puolentoista peninkulman päässä kotoa. Kirkkoherrakin vahvisti, että rukouspäivän plakaatti oli tällä kertaa saapunut myöhään, jolloin tietoa tulevasta rukouspäivästä ei enää ehditty levittämään koko laajaan pitäjään.<sup>333</sup>

Sutisen kuvaamat ongelmat vaikeuttivat varmasti kirkossakäyntiä huomattavasti, mutta todistajanlausunnoista paljastui, ettei syytetty ollut kertonut koko totuutta. Naapuritalon emäntä oli itse asiassa kertonut Sutiselle tulevasta rukouspäivästä jo edellisenä keskiviikkona kehottaen tätä menemään tuolloin kirkkoon. Sutinen oli vastannut: ”Se menköön kirkkoon, jolla on aikaa, minulla ei ole aikaa sellaiseen” (kuva 1). Sutisen sanat heijastavat sitä todellisuutta, jossa 1600-luvun ihmiset elivät. Tärkeintä oli turvata sato ja hengissä pysyminen, joten työnteko tuli arvojärjestyksessä ensin ja muut toimet, kirkossakäynti mukaan lukien, vasta sen jälkeen. Tätä ei olisi kuitenkaan saanut sanoa ääneen. Sutisen lausunto oli jyrkässä ristiriidassa vallitsevan ideologian kanssa, joten hän joutui maksamaan sanojensa johdosta 20 markkaa sakkoa.

Rukouspäivän jumalanpalvelusten laiminlyöntitapausten tarkastelu osoittaa, millaisia perusteluja poissaoloon esivalta saattoi hyväksyä. Esimerkiksi sai-

<sup>331</sup> Säämingin ja Haapalan kesäkäräjät 1644. KOa2: 141, KA.

<sup>332</sup> Säämingin kesäkäräjät 6. ja 8.-9.6.1693. KOa4: 321-322, KA.

<sup>333</sup> Iisalmen talvikäräjät 12.-14.2.1652. KOa1: ei sivunumeroa, KA.



raus tai huono keli olivat todellisia tekijöitä, jotka vaikeuttivat kirkolle lähtemistä, mutta ne olivat myös esivaltojen näkökulmasta hyväksyttäviä syitä.<sup>334</sup> Niihin vetoaminen ei uhannut esivaltojen auktoriteettia tai kirkon asemaa ihmisten elämässä. Antti Sutisen lausuma todellinen syy poisjääntiin kirkosta saattoi olla monen muunkin poisjäännin taustalla, mutta sitä ei uskallettu kertoa oikeudessa, koska seurauksena saattoi olla kovempi rangaistus. Esivalta saattoi tulkita välinpitämättömän tai ylimielisen asenteen uskonnonharjoitusta kohtaan jumalanpilkaksi, joka puolestaan oli kuolemantuomiolla rangaistava rikos.<sup>335</sup> Jos ihmiset kielsivät kirkon merkityksen elämässään tai vähätelivät sitä, se vähensi kirkon vaikutusvaltaa heidän elämässään ja siten asetti myös esivaltojen auktoriteetin kyseenalaiseksi.

Sunnuntaiden ja rukouspäivien kirkossakäyntivaatimusta ja työntekokieltoa ei nähtävästi pidetty rahvaan keskuudessa ehdottomina. Laiminlyönnit viittaavat siihen, että rukouspäiviin liittyneet käyttäytymisnormit eivät olleet yhtä tiukat kuin vuoden suurimpina pyhäpäivinä. Rukouspäivät olivat suhteellisen uusia pyhäpäiviä, jotka valtiotalta oli lisännyt kalenteriin vasta 1600-luvulla, ja onkin mahdollista, etteivät ne olleet vielä tehneet läpimurtoaan osana rituaalista kalenteria ainakaan valtakunnan syrjäseuduilla.<sup>336</sup> Göran Malmstedtin mukaan Uppsalan tuomiokapitulin pöytäkirjoista on löydettävissä todisteita sekä rukouspäivien kunnioituksesta että välinpitämättömyydestä niitä kohtaan. Hän ei kuitenkaan ota huomioon sitä, että todistukset osanoton runsaudesta saattavat yhtä lailla kertoa tiukasta kontrollista ja rangaistusten pelosta.<sup>337</sup> Voi tietenkin olla, että talonpojat suhtautuivat valtakunnan keskusalueilla rukouspäiviin positiivisemmin kuin periferiassa. Yhdestä rukouspäivästä on Savossakin päinvastainen maininta. Rantasalmella kirkkoherra luki saarnan jälkeen edellisenä vuonna julkaistun vala- ja sapattirikosasetuksen vuoden 1666 ensimmäisenä rukouspäivänä, jolloin koko seurakunnan, ”niin miesten kuin naisten, suurten kuin pientenkin” kerrottiin olleen paikalla kirkossa. Tämä saattoi tietysti olla osittain retoriikkaa, jolla kuninkaallisen käskyn tärkeyttä tietoisesti korostettiin hovioikeuden suuntaan. Voidaan kuitenkin olettaa, niin tämän tiedon kuin tapaustenkin perusteella, että asetuksen sisältö oli ainakin jossain määrin rahvaan tiedossa.<sup>338</sup>

Tapausten perusteella voi hyvin tehdä ainakin sen johtopäätöksen, ettei kirkossakäynti ollut useimpien maallikoiden mielestä välttämätöntä jokaisena sunnuntaina tai pyhäpäivänä. Silloinkin, kun kirkossa käytiin, oli tavallista, että siellä kävi kerralla vain osa talon väestä. On mahdotonta selvittää, miten yleisiä poissaolot todellisuudessa olivat, sillä kokonaan kontrollin ulkopuolelle jäävien ihmisten määrää ei voida tietää. Rangaistusten tiukentuminen 1600-luvun lop-

<sup>334</sup> Pohjois-Karjalassa esimerkiksi ankara myrsky ja köyhyys hyväksyttiin pätevinä syinä poisjääntiin kirkosta. Laasonen 1967, 61–62.

<sup>335</sup> Olli 2007, 29. Soili-Maria Ollin mukaan kirkossakäynnin laiminlyöntitapauksia käsiteltiin usein jumalanpilkkatapauksina, jos niihin liittyi vastaanlaisia puheita. Antti Sutisen tapaus käsiteltiin kuitenkin pelkästään rukouspäivän rikkomuksena.

<sup>336</sup> Ks. myös Vilkuna K H J 2010, 140.

<sup>337</sup> Malmstedt 1994, 102–103.

<sup>338</sup> Rantasalmen kesäkäräjät 16. ja 18.–20.6.1666. KOa1: 115, KA.

pua kohti kuitenkin kertoo paitsi kontrollin kiristymisestä, myös siitä, että ihmiset eivät käyttäytyneet esivallan toivomalla tavalla.

### 3.4 Työssä pyhäpäivänä

Vuonna 1665 annettu asetus vala- ja sapattirikoksista kielsi työnteon pyhäpäivinä, koska sen katsottiin estävän lepopäivän pyhittämisen. Sunnuntaiden, tärkeimpien pyhäpäivien sekä rukouspäivien osalta työntekokielto koski koko pyhäpäivää, kun taas apostolien päivinä sekä joinakin muina vähäisempinä pyhinä välttämätön työnteko oli sallittua jumalanpalveluksen jälkeen. Isäntiä, emäntiä, vanhempia, mestareita sekä ylipäätään sellaisia, joilla oli käskyläisiä tai huolehdittavia, kiellettiin määräämästä lapsiaan tai palkollisiaan sellaisiin toimiin, jotka estäisivät lepopäivän pyhittämisen.<sup>339</sup>

Jo keskiajan katolinen kirkko oli kieltänyt työnteon sunnuntaina ja yleisinä pyhäpäivinä.<sup>340</sup> Maanlain kirkkokaarella pyhäpäivän rikkomisesta työtä tekevällä määrättiin kolmen markan sakko.<sup>341</sup> Lepopäivän pyhittäminen tarkoitti käytännössä pidättäytymistä kaikesta tuottavasta työstä. Maataloustöiden osalta tätä ei vielä vuoden 1665 asetuksessa tarkemmin eritelty, vaan siinä keskityttiin erityisesti kaupungeissa tapahtuviin töihin. Erityisen seikkaperäisesti säädeltiin kaupankäyntiä, mikä liittyy aikakauden merkantilistiseen kaupppolitiikkaan ja kaupankäynnin muutenkin tiukkaan säätelyyn. Kaupankäyntikieltoja tehostettiin vaatimalla, että tullipaikat tuli pitää suljettuina. Lisäksi elinkeinon harjoittaminen kiellettiin krouvinpitäjiltä koko pyhäpäiväksi sekä käsityöläisiltä ja teurastajilta jumalanpalveluksen ajaksi.<sup>342</sup> Asetuksessa todettiin kuitenkin, että välttämätöntä työtä sai tehdä jumalanpalveluksen jälkeen, ja hätätapauksissa myös sen aikana. Esimerkiksi kaivoksissa kaikkea työtä ei ollut mahdollista lopettaa pyhäpäiviksi. Lisäksi kotitalouksissa niin maaseudulla kuin kaupungeissakin oli jonkun huolehdittava talosta, pienistä lapsista ja karjasta sekä laitettava ruokaa, että talon väki saisi syödäkseen.<sup>343</sup> Sallitut työt olivat käytännössä suurimmaksi osaksi naisten töitä.<sup>344</sup> Sama määräys toistettiin myös vuonna 1687 uudistetussa asetuksessa vala- ja sapattirikoksista, eikä siinä muutenkaan tehty suuria muutoksia edelliseen asetukseen nähden. Joitakin kiellettyjä ja sallittuja töitä oli nyt eritelty hieman tarkemmin. Esimerkiksi met-

<sup>339</sup> Schmedeman 1706, 453–455. Ks. myös Sundin 1982, 57–58.

<sup>340</sup> Myöhäiskeskiajalla noin sata vuoden päivistä oli työstä vapaita, joten työtä tehtiin keskimäärin viisi päivää viikossa. Osana pyhäpäivistä oli kuitenkin sallittua tehdä työtä messun jälkeen. Malmstedt 1994, 38–39.

<sup>341</sup> Maunu Eerikinpojan kaupunginlaki liitteineen (1926). Kirckon asiain Caari, XVII luku.

<sup>342</sup> Schmedeman 1706, 454, 457–459, 461.

<sup>343</sup> Schmedeman 1706, 461–462.

<sup>344</sup> Kodin ulkopuolella tapahtuvaa, tuottavaa työtä pidettiin ensisijaisesti miesten oikeutena ja velvollisuutena. Katajala-Peltomaa & Toivo 2009, 135. Naisten työstä myös Eilola 2003, 192, 224.

sästyksen ja kalastuksen pyhäpäivinä kiellettiin, mutta pyhäpäivän iltana sai kalaa pyytää ravinnoksi.<sup>345</sup>

Kuten jumalanpalveluksen laiminlyöntitapauksista, myös pyhätyösynteistä suuri osa koskee rukouspäiviä, jolloin sapattirikoksia valvottiin erityisen tarkasti.<sup>346</sup> Pyhätyösynteet jakautuvat kuitenkin tasaisemmin myös muille pyhäpäiville, ja toisaalta niitä on myös melko paljon vähemmän kuin jumalanpalvelusten laiminlyöntisynteitä. Työnteko saattoi johtaa sakkoihin myös tavallisena sunnuntaina.<sup>347</sup> Lisäksi Savon käräjillä syytettiin työnteosta helatorstaina<sup>348</sup>, helluntaina<sup>349</sup>, toisena helluntaipäivänä<sup>350</sup>, pitkäperjantaina<sup>351</sup> sekä neljäntenä pääsiäispäivänä<sup>352</sup>.

On kiinnostavaa, että kevätkesän helluntaijakso, helatorstai, helluntai ja sitä seuraava kolminaisuuden sunnuntai<sup>353</sup>, nousee esille sekä jumalanpalveluksen laiminlyöntien että pyhätyötapausten yhteydessä. Esimerkiksi ensimmäistä helluntaipäivää koskevissa tapauksissa kalastaminen mainitaan kirkosta poissäännin syyksi. Kevätkesän kalankutuaika oli tärkeää kalanpyyntiaikaa, joka myös mainittiin erikseen sapattirikosasetuksessa riittävänä syynä työnteolle pyhäpäivänä, mutta kalastaminen oli sallittu vasta jumalanpalveluksen jälkeen.<sup>354</sup> Kevätkesä oli muutenkin kiireistä maataloustöiden aikaa, joten kirkolle ei kovin usein ehditty. Savon lähteisiin ei ole jäänyt jälkiä katolisperäisestä kanttaiviikosta<sup>355</sup>, jota eteläisemmissä ja läntisemmissä maakunnissa vietettiin ennen helatorstaita, eikä muustakaan helluntain aikaan liittyneestä, suurelta osin katoliselta ajalta juontuvasta perinteestä.

<sup>345</sup> KL 1686 (1986), Sabbatin Ricoxesta, § III.

<sup>346</sup> Esim. Säamingin ja Kerimäen talvikäräjät 23.–26.2.1653. KOa3: ei sivunroa, KA; Rantasalmen kesäkäräjät 19.–20.7.1709. KOa20: 252–253, KA.

<sup>347</sup> Mauno Mähönen joutui maksamaan kolmen markan sakot tehtyään sunnuntaina avantoja verkkojen vetämistä varten. Kuopion kesäkäräjät 1645. KOa2: 332, KA. Heikki Kaartinen puolestaan tuomittiin 40 markan sakkoihin kaskan hakkaamisesta sunnuntaina. Rangaistus muunnettiin 8 päivän vankeudeksi syytetyn vähävaraisuuden vuoksi. Sulkavan syyskäräjät 16.–17. ja 19.11.1694. KOa5: 134v, KA.

<sup>348</sup> Iisalmen kesäkäräjät 27.6.1648. KOa2: 756, KA. Helatorstai oli katolisena aikana kirkkojuhlista tärkeimpiä, ja erityisesti läntisessä Suomessa siihen liittyi paljon kansanperinnettä. Tunnetuin on Sääksmäen Ritvalan helkajuhla, johon liittyi keskeisenä osana nuorten naisten kulkue kylän peltojen keskellä. Tapa muistuttaa Keski- ja Länsi-Euroopan katolisen kirkon rukouskulkueita. Vilkuna K 1983, 134–136.

<sup>349</sup> Rantasalmen kesäkäräjät 1.–2.6.1685. KOa3: 159–160, KA; Kerimäen kesäkäräjät 5.–6.6. ja 8.6.1696. KOa5: 86–87v, KA. Myös helluntaihin liittyi kansanperinnettä, esimerkiksi sääenteitä. Vilkuna K 1983, 137–144.

<sup>350</sup> Visulahden kesäkäräjät 15.7.1648. KOa2: 785, KA; Kuopion syyskäräjät 6.–7.12.1709. KOa20: 413–414, KA.

<sup>351</sup> Iisalmen kesäkäräjät 23.–24.7.1688. KOa3: 268, KA; Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 261, KA.

<sup>352</sup> Rantasalmen kesäkäräjät 15., 17. ja 19.6.1693. KOa4: 366–367, KA.

<sup>353</sup> Ks. Vilkuna K 1983, 144.

<sup>354</sup> KL 1686 (1986), Sabbatin Ricoxesta, § III. Ks. myös Saloheimo 1990, 179.

<sup>355</sup> Kanttaiviikko tarkoitti helatorstaita edeltänyttä alkuviikkoa, jolloin kuljettiin papin johdolla siunaamassa peltoja ja rukoilemassa hyvää satoa. Vilkunan mukaan tällainen tapa on Suomessa puhtaasti kristillistä perua, eli se liittyy katoliseen perinteeseen. Kanttaiviikon maanantain ja tiistain vietto rukouspäivinä määriteltiin pakolliseksi vielä vuoden 1571 kirkkojärjestyksessä. Vilkuna K 1983, 136–137; KJ 1571, 109. Vastaavasta perinteestä Saksassa ks. esim. Scribner 2001, 280–281.

Pyhäpäivän tärkeys vaikutti siihen, tehtiinkö työtä vai ei. Suurimpia kirkkopyhiä, joulua, pääsiäistä ja helluntaita vietettiin 1600-luvulla neljän päivän ajan.<sup>356</sup> Tuomiokirjatapaukset osoittavat, että työtä saatettiin tehdä varsinaisen pyhäpäivän jälkeisinä päivinä, tosin joulunpyhiin liittyviä tapauksia ei aineistossa ole. Esimerkiksi Rantasalmen vuoden 1693 kesäkäräjillä nimismies antoi ilmi Heikki Niirasen, joka oli varhain toisen pääsiäispäivän aamuna, muun väen mennessä kirkkoon, ollut metsässä karsimassa kaskeaan. Niiranan väitti hakenensa ainoastaan yhden puuttuvan laudan äkeeseensä, ja tehneensä senkin neljäntenä eikä toisena pääsiäispäivänä. Kun silminnäkijä todisti nähneensä Niirasen täydessä työssä kirves kädessään neljäntenä pääsiäispäivänä muiden mennessä kirkkoon, tämä tuomittiin kuitenkin maksamaan 40 markan sakot.<sup>357</sup> Oikeuden tuomioon ei vaikuttanut, oliko työtä tehty toisena vai neljäntenä pääsiäispäivänä, mutta rahvaalle sillä saattoi Niirasen lausunnon perusteella hyvinkin olla merkitystä.

Työnteon ajankohdalla oli merkitystä tuomiota määriteltäessä. Työntekokielto astui voimaan lauantai-iltana kello 18 ja päättyi sunnuntaina samalla kelloviikolla. Pyhäpäivän aattoilta aloitti siis pyhän ajan, eikä sunnuntai-iltana yleensä enää laskettu siihen mukaan, mutta tämä käytäntö näyttää vaihdelleen. Lassi Pesonen säästyi sakoilta leikattuaan ruista sunnuntai-iltana auringonlaskun aikaan. Tämä tuotiin esille toisena syynä sakon välttämiseen, kun taas toiseksi syyksi mainittiin vaikea aika eli 1690-luvun lopun nälkävuodet, joiden aiheuttaman puutteen vuoksi Pesosen tekemä työ voitiin katsoa välttämättömäksi.<sup>358</sup> Sen sijaan Tuomas Laatikainen tuomittiin vuonna 1648 kuuden markan sakkoihin kaskan polttamisesta toisena helluntaipäivänä, vaikka hän vetosi siihen, että sytytti tulet vasta illalla.<sup>359</sup> Myös rukouspäivinä työstä tuli pidättäytyä iltaan asti. Esimerkiksi Iisalmen vuoden 1648 kesäkäräjillä tuomittiin yksi mies kolmen markan sakkoon kaskan hakkaamisesta helatorstaina ja toinen 40 markan sakkoon kyntämisestä rukouspäivän iltana, mikä kuvaa näiden pyhäpäivien välille tehtyä eroa.<sup>360</sup> Tapausten perusteella rahvaan käsitys pyhästä ajasta poikkesi esivallan käsityksestä: jälkimmäinen koski nimenomaan kyseistä pyhäpäivää kokonaisuudessaan, kun taas rahvas aloitti pyhänsä aattoillasta ja päätti sen seuraavaan iltapäivään.

Nimismies Samuel Cajanus<sup>361</sup> valvoi 1600-luvun lopulla pyhätyökiellon noudattamista pitkänäperjantaina. Pitkäperjantain asema muuttui 1600-luvulla, jolloin siitä tuli kokonaan työstä vapaa pyhäpäivä. Päivä ei kuitenkaan välttämättä ollut vielä 1600-luvulla noussut tärkeään asemaan rahvaan keskuudessa.

<sup>356</sup> Juva 1955, 59.

<sup>357</sup> Rantasalmen kesäkäräjät 15., 17. ja 19.6.1693. KOa4: 366–367, KA. Toisessa tapauksessa talonpoika pui viljaa riihessään neljäntenä pääsiäispäivänä. Rantasalmen kesäkäräjät 19.–20.7.1709. KOa20: 252–253, KA.

<sup>358</sup> Rantasalmen syyskäräjät 4.–5. ja 7.–8.11.1698. KOa8: 195–195v, KA. Ks. myös Sundin 1982, 57.

<sup>359</sup> Visulahden kesäkäräjät 15.7.1648. KOa2: 785, KA.

<sup>360</sup> Iisalmen kesäkäräjät 27.6.1648. KOa2: 756, KA.

<sup>361</sup> Nimismies Samuel Cajanus oli lääninrovasti Johannes Cajanusin veli ja kuului vaikutusvaltaiseen sukuverkostoon, jonka jäsenet toimivat niin kruunun kuin kirkon viroissa. Hakanen 2011, 204–205.

<sup>362</sup> Kuopiossa Cajanus syytti Yrjö Hussua kaskan hakkaamisesta pitkänäperjantaina. Hussu kielsi tekonsa, mutta sille löytyi todistaja, joten hänet tuomittiin sekä 40 markan sakkoihin että häpeärangaistukseen.<sup>363</sup> Iisalmella Cajanus antoi ilmi talonpojan, joka oli antanut väkensä leipoa pitkänäperjantaina samalla, kun muut olivat olleet kirkossa. Mies myönsi tekonsa, mutta väitti, että kyseessä oli hätätapaus (*nödhfall*). Oikeudessa asiaa ei kuitenkaan tulkittu samalla tavalla, ja syytetty tuomittiin jumalattomuutensa johdosta maksamaan 40 hopeamarkan sakot.<sup>364</sup> Uuden sapattirikosasetuksen ilmestyttyä ihmiset näyttävät olleen melko hyvin tietoisia sen yksityiskohdista, sillä he pystyivät vetoamaan esimerkiksi hätätapaukseen tai välttämättömyyteen. Tarkentuneista määräyksistä huolimatta pyhätyökiellot jäivät hyvin pitkälti tulkinnanvaraisiksi. Oli vaikeaa ellei mahdotonta määritellä, milloin jokin työ oli välttämätön, milloin taas ei. Tämä jäi viime kädessä esivallan jokseenkin mielivaltaisesti päätettäväksi.

Moneen työhön liittyi paikasta toiseen matkustamista, joka oli myös kielletty pyhäpäivänä. Piispa David Lundin mukaan sellaisesta pahennusta herättävästä käytöksestä, että ihmiset matkustivat jumalanpalveluksen aikana kirkon ohi, täytyi Jumalan vihan seurata, eikä vain pahantekijän itsensä, vaan myös ”koko isänmaan turmioksi”.<sup>365</sup> Siten näistäkin tapauksista rangaistiin yhtä ankarasti kuin työnteosta pyhäpäivänä.<sup>366</sup> Lauri Pulkkinen oli lähtenyt eräänä sunnuntaiaamuna syksyllä 1692 Säämingin Ritosaaresta kuljettamaan teresaansa myytäväksi Lappeenrantaan. Tuomarin mielestä kyse ei ollut hätätapauksesta, vaan Pulkkinen olisi hyvin voinut lähteä matkaan jonain muuna päivänä. Niinpä hänet tuomittiin maksamaan 40 markkaa sakkoa sekä vuoden 1665 että vuoden 1687 uusitun sapattirikosasetuksen nojalla.<sup>367</sup> Kerimäellä Olli Suhosella oli tapana järjestää työnsä niin, että hän lastasi viljansa kolmen peninkulman päässä sijaitsevalla kaskimaallaan lauantai-iltana, yöpyi metsässä ja kuljetti viljan kotiin sunnuntaiaamuna, eikä tullut lainkaan jumalanpalvelukseen. Moni tiesi kertoa, että Suhosella oli tapana matkustaa kotiin metsätöistään samaan aikaan kuin toiset kulkivat kirkkoon. Suhonen joutui maksamaan sapattirikosasetuksen nojalla 40 markkaa sakkoa, koska matkustaminen ennen jumalanpalveluksen päättymistä oli kielletty. Niidenkin, jotka olivat pidemmällä matkalla, olisi pitänyt osallistua jumalanpalvelukseen lähimmässä kirkossa. Tapaus päättyi käräjille todennäköisesti siksi, että Suhonen kulki todistajana esiintyneen Heikki Maarasen tilusten poikki matkatessaan metsämaille. Nähtävästi Maaranen kyllästyi toistuvaan häiriöön ja antoi Suhosen tämän takia ilmi nimismiehelle. Tapauksesta ei käy ilmi, että Suhosen käyttäytyminen olisi muulla tavalla häirinnyt kerimäkeläistä paikallisyhteisöä.<sup>368</sup>

<sup>362</sup> Malmstedt 1994, 87. Pitkäperjantaita ei mainita erikseen kirkkojärjestyksessä eikä kirkkolaisissa. Kirkkolaisissa määrättiin pyhittämään pääsiäispäivät niin kuin tapana on ollut. KL 1686 (1986), XIV Luku, § 1; KJ 1571 (1971), 108.

<sup>363</sup> Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 261, KA.

<sup>364</sup> Iisalmen kesäkäräjät 23.–24.7.1688. KOa3: 268, KA.

<sup>365</sup> Kuopion piispantarkastus 1710. II Cd: 1, JoMA.

<sup>366</sup> KL 1686 (1986), Sabbatin Ricoxesta, § XI.

<sup>367</sup> Säämingin kesäkäräjät 6. ja 8.–9.6.1693. KOa4: 307–308, KA.

<sup>368</sup> Kerimäen syyskäräjät 21.–23.11.1693. KOa4: 742–744, KA.

Pyhätyörikkomusten lisäksi jumalanpalvelusten laiminlyöntitapaukset kertovat siitä, mitä ja miten yleisesti työtä pyhäpäivinä tehtiin. Nämä kaksi syyterryhmää limittyvät yhteen, koska jumalanpalveluksen laiminlyönti johtui usein työnteosta. Rangaistukset langetettiin usein pyhätyön perusteella mahdollisesti siksi, että sapattirikosasetuksen pyhätyötä säätelevien kohtien mukaan rankaiseminen oli huomattavasti yksiselitteisempää kuin kirkossakäyntiä koskevien. Jumalanpalvelusten laiminlyöntitapausten perusteella oli melko tavallista jäädä pois kirkosta rukouspäivänä työnteon vuoksi. Esimerkiksi vuonna 1639 tuomittiin Rantasalmella kolme miestä ja Kuopiossa neljatoista miestä 40 markan sakkoihin, koska he olivat kirkossakäynnin sijaan tehneet rukouspäivänä töitä.<sup>369</sup> Syitä poissaoloon kirkosta saattoivat olla esimerkiksi kaskiviljely<sup>370</sup>, tervanpoltto<sup>371</sup> ja kalastaminen<sup>372</sup> niihin liittyneine töineen.<sup>373</sup> Huonon sään lisäksi kirkossakäynnin saattoi estää myös hyvä sää, koska silloin oli mahdollista saada tärkeät työt hoidettua.<sup>374</sup>

Pyhätyötapausten määrä tuomiokirjoissa on vähäinen, vaikka myös työnteosta johtuneet jumalanpalvelusten laiminlyönnit otettaisiin huomioon. Tämä voi johtua joko siitä, että pyhäpäivinä ei todella tehty työtä, tai siihen liittyneen kontrollin vähäisyydestä. Malmstedtin mielestä tärkein kysymys ei ole, tehtiinkö työtä vai ei, vaan oliko se poikkeus vai sääntö. Hänen mukaansa työnteke pyhäpäivinä ei ollut myöhäiskeskiajan Ruotsin valtakunnassa tuntematon ilmiö, vaikka se oli kiellettyä. Hän uskoo, että ainakin vuoden tärkeimmät juhlapäivät pidettiin todella vapaina työstä. Työstä lepääminen olikin rahvaan keskuudessa olennainen tapa pyhittää pyhäpäivä, ja sillä tavoin vietettiin myöhemmin yleisesti myös virallisesti lakkautettuja pyhäpäiviä.<sup>375</sup> 1500-luvun Englannissa käsitöläiset lepäsivät työstä alansa suojeluspyhimyksen päivänä, vaikka se olisi ollut virallisesti lakkautettu.<sup>376</sup>

Suuriin pyhäpäiviin liittyneiden sapattirikosten vähäisyys on kuitenkin mielenkiintoinen havainto. Ainoastaan yksi tapaus aineistossani liittyy helluntaipäivään, kun taas esimerkiksi joulunpyhiin, pääsiäispäivään, juhannuspäivään, pyhänmiestenpäivään tai uudenvuodenpäivään liittyviä sapattirikostapauksia ei ole ainuttakaan. Tämä tieto sopii hyvin yhteen sen kanssa, että papisto raportoi väenpaljoudesta kirkoissa kirkkovuoden suurina pyhäpäivinä. Pyhätyötapausten perusteella rahvaalle oli tärkeää vuoden suurimpien pyhäpäivien pyhittäminen ja pitäminen työstä vapaina, mutta esimerkiksi rukouspäivinä työtekokieltä ei yhteisöllisen moraalien mukaan ollut ehdoton.<sup>377</sup>

<sup>369</sup> Kuopion syyskäräjät 2.-3.12.1639. KOa1: 16, KA; Rantasalmen syyskäräjät 21. ja 23.11.1639. KOa1: 15v, KA.

<sup>370</sup> Kuopion kesäkäräjät 21.-22.8.1643. KOa1: 288v, KA.

<sup>371</sup> Rantasalmen kesäkäräjät 3.-4.7.1648. KOa2: 773, KA; Rantasalmen kesäkäräjät 11., 13. ja 15.6.1696. KOa5: 95-95v, KA.

<sup>372</sup> Esim. Kerimäen kesäkäräjät 5.-6.6. ja 8.6.1696. KOa5: 86-87v, KA; Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA.

<sup>373</sup> Pohjois-Karjalassa syiksi poissaoloon kirkosta havaittiin mm. kaskiviljelyyn liittyneet työt ja kalastaminen. Laasonen 1967, 61.

<sup>374</sup> Juva 1955, 60; Sorolainen 1988 (1621), 469.

<sup>375</sup> Malmstedt 1994, 41-42, 88-89.

<sup>376</sup> McClendon 1999, 16.

<sup>377</sup> Vrt. Malmstedt 1994, 33.

Tapausten vähäiseen lukumäärään vaikutti sekin, etteivät pitäjäläiset vaikuta erityisesti valvoneen toistensa tekemisiä pyhäpäivänä. Tämä on ristiriidassa sen käsityksen kanssa, että 1600-luvun ihmiset olisivat valvoneet tarkasti toistensa tekemisiä Jumalan kollektiivisen rangaistuksen pelossa.<sup>378</sup> Sapattirikostapaukset toi kuitenkin yleensä oikeuteen pappi tai virkavallan edustaja. Jos ilmiantaja oli yksityinen henkilö, hänellä oli yleensä jokin muu motiivi toiminnalleen kuin naapuriensa kirkossakäynnin kontrollointi. Ainakaan rikkeitä ei yleensä koettu tarpeelliseksi tuoda esivaltojen tietoon, ja jos näin tehtiin, tautalla saattoi olla jokin konflikti.<sup>379</sup> Esimerkiksi Marketta Yrjänätär nuhteli Heikki Kautosta kalastamisesta jumalanpalveluksen aikana, mihin Heikki vastasi nimittelemällä Marketta huoraksi. Marketta ei olisi välttämättä vienyt asiaa oikeuteen asti, jos ei olisi tullut loukatuksi, jolloin maineen puhdistamisesta tuli välttämätöntä.<sup>380</sup> Toisaalta asialla oli myös rahvaan keskuudessa merkitystä, jos siitä koettiin tarpeelliseksi nuhdella kanssaihmissiä. On kiinnostavaa, että lähteissä muuten lähes näkymättömiin jäävät naiset nousevat esille kirkon ja valtion ihanteiden mukaisten käyttäytymisnormien ylläpitäjinä.

Valvonta kiristyi kautta tutkimusajan, ja se näyttää olleen tiukimmillaan 1700-luvun alussa. Tässä vaiheessa kirkon luottamusmiehetkin hoitivat tehtäviään innokkaammin kuin virkaveljensä 1600-luvun puolella. Kuopiossa kaksi kirkon kuudennusmiestä antoi ilmi kaksi seurakuntalaista pyhätyöstä. Toinen oli viertänyt kaskeaan helluntaipäivän jälkeisenä maanantaina, toinen puolestaan kattanut tervakuoppaansa eräänä talvisena sunnuntaina.<sup>381</sup> Koska kyse on vähäisemmistä pyhäpäivistä eikä esimerkiksi rukouspäivistä, vaikuttaa siltä, että valvonta oli tässä vaiheessa tiukentunut. Tietenkin on aina mahdollista myös kuudennusmiesten kohdalla, että omia henkilökohtaisia vihamiehiä seurattiin muuta väkeä tarkemmin.

Ihmiset olivat tietoisia esivaltojen kielteisestä suhtautumisesta pyhätyöhön ja saattoivat käyttää tätä tietoa hyväkseen.<sup>382</sup> Iisalmen kesäkäräjillä 1648 Antti Lapveteläinen tuomittiin kolmen markan sakkoihin, koska hän oli perusteettomasti syyttänyt Antti Partasta heinän leikkaamisesta sekä pellavan ja hampun kastelemisesta edellisen vuoden toisena ja kolmantena rukouspäivänä. Lapveteläinen ei voinut näyttää syytettään toteen, joten hänet tuomittiin Partasen sijaan, koska hän oli väittänyt sellaista ”kateudesta”.<sup>383</sup> Tapaukset merkittiin 1640-luvulla tuomiokirjoihin hyvin suppeasti, ja kateuden mainitsemisen perusteella vaikuttaa siltä, että oikeuskäsittelyn aikana oli paljastunut, etteivät miehet olleet sovussa keskenään. Pyhätyöstä syyttämistä saatettiin käyttää keinona aiheuttaa

<sup>378</sup> Esim. Juva 1955, 64.

<sup>379</sup> Ks. myös Räisänen-Schröder 2014, 136. Aineistossa on kuitenkin joitakin sellaisiakin tapauksia, joissa yksityishenkilön ilmiannon mahdollista muuta syytä ei tuoda esille. Esimerkiksi kaksi miestä antoi ilmi naapurinsa rukouspäivän jumalanpalveluksen laiminlyönnistä Leppävuiran syyskäräjillä 21. ja 23.8.1697. KOa6: 170v, KA.

<sup>380</sup> Kerimäen kesäkäräjät 5.-6.6. ja 8.6.1696. KOa5: 86-87v, KA. Kunnianloukkauksen merkityksestä 1600-luvulla ks. Eilola 2003, 263-265.

<sup>381</sup> Kuopion syyskäräjät 6.-7.12.1709. KOa20: 413-414, KA. Toisen syytetyn poissaolon ja todistajien puuttumisen vuoksi tapaus siirrettiin seuraaville käräjille.

<sup>382</sup> Sama ilmiö on havaittu myös noituus- ja taikuustapausten kohdalla. Ks. Eilola 2003, 98.

<sup>383</sup> Iisalmen kesäkäräjät 27.6.1648. KOa2: 756, KA.

vahinkoa kiistakumppanille, koska tiedettiin, että esivallat tarttuisivat siihen helposti. Toisaalta pyhätyöstä ei kuitenkaan tuomittu ilman todisteita. Samoilla käräjillä samaa väärin perustein syytettyä Partasta syytettiin nimittäin toisenkin kerran nimenomaan pyhätyöstä, ja tällä kertaa tämä tuli tuomituksi. Partanen sai kolmen markan sakot siitä, että oli hakannut kaskea helatorstaina kuusi vuotta sitten.<sup>384</sup> On kiinnostavaa, että kuusi vuotta sitten tapahtunut pyhätyö oli todistettavissa, mutta edellisenä vuonna tapahtunut ei. Toisten teot säilyivät muistissa hämmästyttävän pitkään.

### 3.5 Ehtoollisella käyminen suurina pyhäpäivinä

Poissaolojen moninaisista syistä sekä verraten runsaista maininnoista lähteissä voidaan päätellä, että jumalanpalvelukseen osallistumisen laiminlyönti oli kohtalaisen yleistä. Savolaisella papistolla oli kuitenkin myös päinvastainen ongelma, sillä ihmiset nimenomaan halusivat käydä kirkossa ja ehtoollisella suurina pyhäpäivinä. Esimerkiksi joulupäivä, uudenvuodenpäivä ja pääsiäinen olivat suosittuja ehtoollispyhiä. Näinä päivinä kirkot täyttyivät äärimmilleen, ja ahtaus johti pahimmillaan kaaokseen. Kuopiossa alttarille tunkeutunut väkijoukko tallasi jouluaamun 1669 jumalanpalveluksessa kuoliaaksi vanhan naisen.<sup>385</sup> Niin ikään jouluna Joroisten armovuoden saarnaaja Nils Lång löi ripille tungoksessa tunkeutuvaa talonpoikaa kepillä päähän ja selkään.<sup>386</sup> Väentungoksen vuoksi ehtoollisella käynti kiellettiin monissa seurakunnissa kokonaan lähellä asuvilta suurina pyhäpäivinä, ja pitkämatkalaisillekin se sallittiin vain rajoitetusti. Esimerkiksi Kangasniemellä määrättiin vuonna 1662, että yhdellä kertaa ehtoolliselle sai tulla ainoastaan 20–30 henkeä. Määräys toistettiin vuonna 1694, ja kirkon ahtaudesta juhlapyhinä valitettiin vielä vuonna 1707. Leppävirralla puolestaan valitettiin vuonna 1668, että ihmiset pidättäytyivät osallistumasta ehtoolliselle viisi tai kuusi sunnuntaita ennen suurta pyhäpäivää, eikä ehtoollismessua voitu noina päivinä viettää. Se, että seurakuntalaiset pyrkivät jatkuvasti ehtoolliselle suurina juhlapyhinä papiston vastustuksesta huolimatta, osoittaa, että kirkossa ja ehtoollisella käynti erityisinä ajankohtina oli heille tärkeää. Ilmiö ei rajoittunut Savoan, vaan siitä on mainintoja ympäri valtakuntaa.<sup>387</sup>

Savossa seurakuntalaiset kävivät papiston mielestä ehtoollisella liian harvoin, ja käynnit keskittyivät liiaksi tiettyihin ajankohtiin. Papiston kielteinen

<sup>384</sup> Iisalmen kesäkäräjät 27.6.1648. KOa2: 756, KA. Rantasalmelainen nainen ei sen sijaan pystynyt todistamaan väitettään, jonka mukaan hänen naapuritalonsa väki olisi seitsemän vuotta sitten kalastanut rukouspäivän iltana isännän ollessa kirkossa. Rantasalmen talvikäräjät 19.–20.1.1646. KOa2: 443.

<sup>385</sup> Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA.

<sup>386</sup> Joroisten piispantarkastus 1693. II Cd: 1, MMA.

<sup>387</sup> Kangasniemen rovastintarkastukset 1662 ja 1694. II Ce, MMA; Kangasniemen piispantarkastus 1707. II Cd: 1, MMA; Leppävirran piispan- tai rovastintarkastus 1668. II Cd: 1, JoMA; Kuha 2012a, 10; Aronsson 1992, 177–178; Laasonen 1967, 67–68; Larsson 1999, 178; Lempäinen 1967, 348; Malmstedt 2002, 138–139.



suhtautuminen ehtoollisella käyntiin suurina pyhäpäivinä johtui osittain käytännöllisistä syistä, sillä kirkot olivat liian ahtaita kestämään koko pitäjän väen ryntäystä ehtoollispöytään samaan aikaan.<sup>388</sup> Esimerkiksi joulukirkossa jotkut joutuivat istumaan saarnastuolin portailla, kun muualle ei mahtunut. Pyhäinpäivänä puolestaan naiset seisoivat käytävällä.<sup>389</sup> Rahvaalle yritettiin kuitenkin myös opettaa luterilaisen opin mukaista suhtautumista ehtoolliseen. Lutherin mukaan ihmisen piti tulla ehtoolliselle omantunnon ja sielun tarpeesta eikä kollektiivisen paineen tai tavan vuoksi, eikä ehtoollisella käyminen siten voinut olla sidoksissa tiettyihin pyhäpäiviin. Koska monet kuitenkin kävivät ehtoollisella suurina juhlapyhinä, erityisesti pääsiäisenä, pappien tuli varoittaa ihmisiä luulemasta, että ehtoollisen nauttiminen tuolloin takaisi automaattisesti siunauksen ja vapauttaisi synneistä. Papisto uskoi, että rahvas käsitti ehtoollisen mekaanisesti (*ex opere operata*) vaikuttavaksi toimitukseksi. Tällaisen käsityksen ajateltiin viittaavan katoliseen perinteeseen, jota luterilainen kirkko vastusti kaikin voimin.<sup>390</sup> Luterilainen kirkko säilytti kuitenkin tietyn mystiikan suhtautumisessa ehtoollisseremoniaan, sillä Kristuksen ajateltiin olevan edelleen rituaalissa fyysisesti läsnä. Se, mitä tällä tarkoitettiin, oli teologeillekin vaikea kysymys, joka johti varmasti monenlaisiin tulkintoihin maallikoiden keskuudessa.<sup>391</sup>

Ehtoollisella käyminen suurina pyhäpäivinä jatkoi osaltaan katolista käytäntöä. Katolisessa messussa seurakunta osallistui tavallisesti ehtoollisseremoniaan vain seuraamalla, kun pappi nautti itse ehtoollisen eli suoritti messuuhin. Pelkän läsnäolon papin suorittaman konsekraation aikana ajateltiin riittävän uskonnolliseksi ansioksi, vaikka osallistuja ei olisikaan ymmärtänyt tapahtumien sisältöä. Seurakuntalaiset kävivät itse ehtoollisella vain vuoden suurimpina pyhäpäivinä. Ehtoollisella käyminen oli myöhäiskeskiajalla pakollista vain pääsiäisenä, mutta siihen kehoitettiin myös jouluna ja helluntaina.<sup>392</sup> 1600-luvun kirkossakävijöiden tapa suosia suuria juhlapyhä ehtoollispäivinä kerroo kuitenkin perinteen jatkumisen lisäksi myös niin ehtoolliseen kuin pyhäpäiviinkin liitetystä merkityksistä. Ehtoollisella uskottiin olevan parantavaa ja suojelevaa voimaa, ja öylättien käytöstä maagisissa riiteissä onkin paljon esimerkkejä. Suuret pyhäpäivät olivat ajankohtia, jolloin ehtoollisrituaalin vaikutuksen uskottiin olevan suurempi kuin muulloin. Myös ehtoollisen nauttimisen hetkeen liittyi erilaisia rituaaleja, kuten kääntyminen pois ehtoollispöydästä alttarin eteläpuolen kautta. Tällainen tapa mainitaan 1700-luvulla ainakin Skarasta ja Pielisjärveltä.<sup>393</sup> Todisteina ehtoollisen keskeisestä merkityksestä rahvaan ajatusmaailmassa on pidetty myös uskoa viimeisellä ehtoollisella annetun todistuksen voimaan sekä ehtoolliskiellon käyttöä rangaistuksena. Tämän tut-

<sup>388</sup> Kangasniemen piispantarkastus 1707. II Cd: 1, MMA. Ks. myös Kuha 2012a.

<sup>389</sup> Rantasalmen talvikäräjät 10.-11.3.1703. KOa14: 110-111, KA; Leppävirran talvikäräjät 2.-3.3.1705. KOa16: 97-100, KA.

<sup>390</sup> Malmstedt 2002, 135-136, 138-139; Scribner 1993, 478-479; Eilola 2003, 52-53.

<sup>391</sup> Karant-Nunn 1997, 114-119.

<sup>392</sup> Andrén 1954, 39-43; Berntson 2010, 230; Malmstedt 2002, 134-135; Thomas 1985, 36-37.

<sup>393</sup> Laasonen 1967, 262; Malmstedt 2002, 143-145. Ks. myös Sabean 1984, 36; Scribner 1987, 11, 14-15; Thomas 1985, 36-40.

kimuksen aineistossa on tapaus, jossa mies luetteli papille viimeisen ehtoollisen saadessaan hänelle velkaa jääneiden miesten nimet ja rahasummat. Miehen veli velkoi rahat käräjillä.<sup>394</sup>

Suhtautuminen ehtoollisella käyntiin konfliktitilanteessa valaisee varhaismodernin ajan ihmisten ehtoolliseen liittämistä merkityksiä. Ehtoollisella käydessään ihminen ei ollut ainoastaan yhteydessä pyhään, vaan seremonia vahvasti myös yhteisön keskinäisiä siteitä. Ehtoolliselle osallistuminen olikin ilmaus sovusta ja yhteenkuuluvuudesta seurakunnan keskuudessa, ja konfliktitilanteessa ehtoollisella käymistä pidettiin potentiaalisesti vaarallisena.<sup>395</sup> Pekka Turunen kertoi Kerimäen syyskäräjillä vuonna 1672, että epäsope hänen ja hänen naapurinsa Juho Haverisen välillä oli jonkin aikaa estänyt Turusta ja hänen vaimoan käymästä ehtoollisella. Vanha kiista oli kärjistynyt, kun Turusen pihasta oli palanut riihi. Turunen epäili Haverisen polttaneen riihen, minkä tämä kuitenkin kielsi. Haverinen myönsi estäneensä Turusta menemästä ehtoolliselle ennen kuin miehet sopisivat riidan, minkä myös kirkkoherra oli katsonut aiheelliseksi. Turunen valitti vielä, että Haverinen oli syyttänyt häntä ”*Hijen malja[n]*” juomisesta. Haverinen oli irvailut Turuselle estettyään tämän ehtoollisella käynnin: ”Sinulla onkin tapana juoda Hiiden malja Niilo Koikkalaisen kanssa Lappeenrannan matkalla niin, että menette mökistä metsään juomaan hänen maljansa”. Sanoille löytyi todistajia, ja Haverinen joutui väärän syytöksensä takia maksamaan 40 markkaa sakkoja, kun Turusta ei ollut syytä epäillä taidokseen harjoittajaksi.<sup>396</sup> Hiidellä viitataan tapauksessa henkilöön, mutta yleisemmin nimitys on esiintynyt paikan yhteydessä. Hiisi on alun perin tarkoittanut uhripaikkaa, mutta se sai negatiivisen merkityksen vaarallisena paikkana kristinuskon vaikutuksen myötä.<sup>397</sup>

Tapaus osoittaa, että sekä rahvas että papisto pitivät ehtoollisella käyntiä konfliktitilanteessa kiellettynä. Ehtoollisella käynti sen arvolle sopimattomassa mielentilassa kiellettiinkin jo Raamatussa, jossa tällaisen toiminnan todettiin langettavan tuomion ihmisen päälle. Arvottomuuden merkityksestä oli kuitenkin erilaisia käsityksiä. Lutherin mukaan jokainen, joka ymmärsi vastaanottavansa ehtoollisen mukana Kristuksen ruumiin ja toivoi Jumalan armoa, saattoi huoletta käydä ehtoollisella. Papisto korosti valmistautumisen merkitystä: ehtoolliselle tulijan täytyi katua syntejään etukäteen ja rukoilla anteeksiantoa, minkä lisäksi kristinopin opettelu merkitys korostui 1600-luvun kuluessa.<sup>398</sup> Esimerkiksi Kangasniemellä eräs talonpoika oli ollut vuosia poissa ehtoolliselta, ja kun hän oli sinne joskus yrittänyt tulla, pappi ei ollut päästänyt. Syynä oli se, että mies oli tullut ripille ”vihaisena ja parannukseen haluttomalla sydämellä”,

<sup>394</sup> Ks. Juva 1955, 66–67; Laasonen 1967, 68; Malmstedt 2002, 139. Pellosniemen talvikäräjät 24.–25.1.1648. KOa2: 667v, KA.

<sup>395</sup> Laasonen 1967, 68; Malmstedt 2002, 140–142.

<sup>396</sup> Kerimäen syyskäräjät 14.–16.11.1672, KOa2: 116–118, KA.

<sup>397</sup> Anttonen 1996, 122–123.

<sup>398</sup> Sabeau 1984, 37, 44–45.

minkä lisäksi hänen kristinopintaitonsa olivat niin huonot, ettei hän osannut kunnolla lukea edes Isä meidän -rukousta.<sup>399</sup>

Varhaismodernin ajan ihmiset ymmärsivät ehtoolliselle tulijan arvottomuuden kuitenkin myös toisella tavalla. Tätä käsitystä valaisee Puumalan vuoden 1642 talvikäräjillä käsitelty kunnianloukkaustapaus. Talonpojan vaimo Elina Kututar kertoi pidättäytyneensä ehtoolliselta siitä lähtien, kun Juho Hulkainen oli edellisenä kesänä alkanut levittää huhua, jonka mukaan hän olisi maannut Elinan kanssa. Elinan maine todettiin käräjillä puhtaaksi, minkä jälkeen hän luultavasti uskalsi palata ehtoollispöytään.<sup>400</sup> Kunnia ja maine olivat varhaismodernissa yhteiskunnassa hyvin keskeisessä asemassa. Naisten kunnia liittyi heidän siveellisyyteensä, jonka kyseenalaistaminen otettiin vakavasti.<sup>401</sup> Elina ei tässä tapauksessa ollut todennäköisesti itse tehnyt mitään väärää eikä hänellä ollut syytä pidättäytyä ehtoolliselta oman huonon omantuntonsa vuoksi, mutta akuutin konfliktitilanteen vuoksi hän päätti kuitenkin tehdä niin. Käsitys siitä, että ehtoolliselle ei sopinut tulla, jos omaatuntoa painoi jokin riita tai konflikti, jaettiin kaikissa yhteiskuntaryhmissä, mutta papisto ja seurakuntalaiset ymmärsivät omantunnon tässä yhteydessä eri tavoin. David Warren Sabeenin mukaan papisto piti kysymystä arvollisuudesta ihmisen sisäisen pohdinnan seurauksena, kun taas rahvas tulkitsi muodollisen ja julkisen riitatilanteen yksilön omantunnon kysymykseksi. Ehtoolliselta pidättäytyminen teki olemassa olevan konfliktin julkiseksi, ja julkistettu konflikti aloitti rituaalisen tilan, jossa ihmisen ja yhteisön välillä oli ehtoollisella käynnin estävä jännite. Jännitteen laukaisi ja tilanteen lopetti asian virallinen käsittely oikeudessa, mistä anteeksiannon ajateltiin automaattisesti seuraavan. Vihamielisyys oli siis enemmänkin rituaalinen ja juridinen tila kuin huonon omantunnon täyttämä mielentila. Anteeksiantoon puolestaan vaadittiin ja toisaalta myös riitti asian muodollinen ja julkinen käsittely.<sup>402</sup>

Sabeenin mukaan konflikti saattoi henkilön rituaaliseen marginaalitilaan, jossa ehtoollisen nauttiminen oli potentiaalisesti vaarallista, mutta henkilö saattoi myös olla vaaraksi muulle yhteisölle: hän saattoi olla määrittelemättömien vahingollisten voimien lähde.<sup>403</sup> On kiinnostavaa, miten Juho Haverinen käänsi riitakumppaninsa ehtoollisella käymättömyyden epäjumalanpalvelukseksi. Ehtoollisen vastakohta oli Hiiden eli paholaisen, kuten kirjuri termin ruotsiksi käänsi, malja, joka juotiin kirkon sijaan metsässä pitkän matkan varrella, paikallisyhteisön ulkopuolella. Mielikuva korostaa ehtoollisen merkitystä paitsi seurakuntaan ja kristittyjen yhteisöön, myös paikallisyhteisöön kuulumisen merkkinä. Henkilö, joka joko omasta tahdostaan tai pakotettuna jättäytyi ehtoollisen ulkopuolelle, siirtyi myös yhteisön ulkoreunoille, ja saattoi marginaalisesta tilastaan johtuen aiheuttaa vaaraa muille.

<sup>399</sup> Kangasniemen rovastintarkastus 1702. II Ce, MMA; Kangasniemen piispantarkastus 1704. II Cd: 1, MMA.

<sup>400</sup> Puumalan talvikäräjät 7.-8.3.1642. KOa1: 136, KA.

<sup>401</sup> Eilola 2003, 263.

<sup>402</sup> Sabean 1984, 41–43, 47–48. Ks. myös Eilola 2003, 274.

<sup>403</sup> Sabean 1984, 53–54, 58–59.

Uskonnollinen ja sosiaalinen merkitys kietoutuivat ehtoollisseremoniassa erottamattomasti yhteen. Ehtoollinen oli rituaali, joka symboloi yhteisöä ja siihen kuulumista sekä sovitusta ja sovittelua. Toisaalta ehtoolliseen liitettiin suuri ja vaikuttava voima, joka saattoi arvottomana ehtoollispöytään tulevan hengelliseen ja fyysiseen vaaraan. Ehtoollisella käyminen suurina pyhäpäivinä oli rituaalista toimintaa, jonka kautta ylläpidettiin suhdetta pyhään. Yhteiselle ehtoolliselle osallistuminen teki myös yhteisöstä pyhän.<sup>404</sup> Ehtoollisrituaaliin osallistumalla osoitettiin halua kuulua yhteisöön ja tehtiin selväksi, ettei yhteisön keskuudessa ollut epäsopua. Konfliktitilanteeseen joutuneet toivotettiin tervetulleiksi ehtoollispöytään, kun he olivat julkisen ja muodollisen rituaalin kautta osoittaneet olevansa jälleen kelvollisia sinne saapumaan.

Aineistoni viittaa vahvasti siihen, että kirkkovuoden suurilla pyhäpäivillä oli rahvaan ajatusmaailmassa keskeinen sija. Vain harva jumalanpalveluksen laiminlyöntitapaus tai pyhäyötapaus liittyy kirkkovuoden suuriin pyhäpäiviin, suurimpiin – joulun ja pääsiäiseen – ei yksikään. Toisaalta rahvas halusi käydä ehtoollisella juuri vuoden suurimpina pyhäpäivinä, ja näinä päivinä kirkon alttarille tuotiin myös uhrilahjoja.<sup>405</sup> Tällainen käyttäytyminen viittaa pyhäpäivien symbolisiin merkityksiin, jotka tekivät niistä tärkeitä ajankohtia yhteyden ylläpitämiseen pyhän kanssa. Kirkkovuoden pyhäpäivät eivät liittyneet ainoastaan liturgiseen sykliin, Raamatun tapahtumiin ja pyhimyskalenteriin, vaan myös maatalouden vuodenkiertoon sekä taivaankappaleiden liikkeisiin. Katolinen kirkko sijoitti uudet pyhäpäivät vanhojen, esikristillisten juhlapäivien paikalle, jolloin niiden vanhat merkitykset säilyivät ja kerrostuivat uusien kanssa.<sup>406</sup>

---

<sup>404</sup> Sabean 1984, 40.

<sup>405</sup> Ks. luku 4.

<sup>406</sup> Eilola 2003, 74–75; Scribner 1987, 3–5; Siikala 2008, 185–186. Liturgisesta vuodesta ks. Muir 1997, 57–72; Scribner 1987, 19–21.

## 4 UHRIKIRKKO - SIEDETTY PERINNE

### 4.1 Oravannahkoja, pellavia ja villoja alttarille

Edellä on käsitelty tilanteita, joissa ihmiset jäivät pois kirkosta, sekä ajankohtia, jolloin he erityisesti halusivat mennä kirkkoon. Näiden ohella oli vielä tilanteita, joissa suosittiin tiettyä kirkkoa. Kuopion kirkko tunnettiin yleisesti uhrikirkkona ainakin yli sadan vuoden ajan, 1600-luvun puolivälistä 1700-luvun loppupuolelle.<sup>407</sup> Kuten edellä on todettu, pitkät kirkkomatkat, huonot tiet ja vaihtelevat sääolosuhteet vaikeuttivat savolaisten kirkkossakäyntiä. Kuopion kirkkoon tultiin kuitenkin uhraamaan pitkien matkojen päästä, jopa muista pitäjistä, vaikka uhraaminen oli kiellettyä ja saattoi johtaa rangaistukseen. Tällainen käyttäytyminen kertoo siitä, että uhrilahjan tuominen kirkon alttarille tiettyinä pyhäpäivinä oli tärkeä osa rahvaan uskonnollista elämää.

Kuopion vuoden 1693 kesäkäräjillä olivat syytettynä Marketta Halotar ja Marketta Piispatar, jotka olivat tuoneet kirkon alttarille uhrilahjoja juhannuspäivän jumalanpalveluksessa. Toinen naisista oli tuonut alttarille hampulla ja heinänkorsilla kokoon käärityn pellavakuteen, toinen kourallisen mustia villoja. Piispatar oli tullut kirkolle Kuopion pitäjän laitamilla sijainneelta Punnonmäeltä, Halotar puolestaan Iisalmen pitäjästä saakka, vaikka Iisalmissa olisi ollut omakin kirkko, eikä ehtoolliselle tullut päästää muita kuin pitäjän omaa väkeä.<sup>408</sup> Kirkkoherra Henrik Hoffren kertoi, ettei ollut väenpaljouden vuoksi tunnistanut muita uhraajia, jotka olivat tuoneet alttarille muun muassa oravannahkoja ja kokonaisia oravia ”nahkoineen ja lihoineen”. Juhannuspäivänä vä-

---

<sup>407</sup> Kuopion kesäkäräjät 26.-30.6.1693. KOa4: 440-443, KA; Jokipii 2002, 37; Mäntylä 1983, 23-24.

<sup>408</sup> Piispa Bång kielsi päästämästä ehtoolliselle tuntematonta tai irtainta väkeä vuoden 1683 tarkastuksessaan. Paikkakunnalle muuttaneilla tai muualta tulleella palvelusväellä tuli olla oman seurakuntansa papiston antama todistus kristinopinainoistaan. Kangasniemen piispantarkastus 1683. II Cd: 1, MMA; Lempiäinen 1967, 185. Juhannuspäivänä järjestettiin todennäköisesti ehtoollisjumalanpalvelus.

keä saapui Kuopion kirkkoon kirkkoherran mukaan jopa yhdeksästä seurakunnasta, ja meteli ja kaaos kirkossa olivat sen mukaiset.<sup>409</sup>

Ilmiö ei ollut ainutlaatuinen, vaan uhrirkirkkoja tunnetaan kaikista Pohjoismaista. Monica Weikertin mukaan kirkoissa uhraaminen oli yleistä koko Ruotsin valtakunnassa 1600- ja 1700-luvuilla, paikoin aina 1800-luvulle saakka. Valtakunnan länsipuoliskolla on Weikertin selvityksen mukaan ollut noin 70 uhrirkirkkoa. Weikertin mukaan uhraamistapa perustui uskomukseen, jonka mukaan uhrirkirkkona pidettyyn kirkkoon viety uhrilahja paransi antajansa mahdollisuuksia saada rukouksensa kuulluksi. Uhrilahjojen antajat toivoivat lahjansa vastineeksi yleisimmin sairaudesta parantumista, synnytyksen onnistumista, merihädästä pelastumista tai turvallista matkaa. Tietyillä kirkoilla pyhää voimaa uskottiin olevan enemmän kuin muilla, ja siksi juuri niissä käytiin uhraamassa. Suuri osa lahjoista tulikin kirkkoihin pitäjän ulkopuolella asuvilta ihmisiltä. Vaikka tapa oli voimakkaasti ristiriidassa kirkon opetuksen ja uhraamisen kieltävän lainsäädännön kanssa, sen sallittiin jatkua läheisessä yhteydessä papistoon ja kirkkoon, ja papisto jopa merkitsi lahjoittajien nimet ja kotipaikat tilikirjoihin. Suurin osa uhrilahjoista annettiin rahana. Lisäksi kirkkoon tuotiin muuallakin muun muassa eläinten nahkoja sekä pellavia ja villaa. Oravannahkojen uhraamista on pidetty ennen kaikkea vaihtoehtona rahojen luovuttamiselle, koska ”kirkon orava” oli keskiaikainen kirkollisvero, ja esimerkiksi Savossa vaihdettiin rahaa oravien nahkoilla vielä 1600-luvulla. Pielisjärvellä kirkkoon tuotiin ”oravannahkarahoja” vielä 1700-luvun alussa.<sup>410</sup>

Uhrirkirkkoja tunnetaan koko valtakunnasta, vaikka nykyisen Suomen käsittävän alueen kattavaa kartoitusta ei vielä ole tehty. Mauno Jokipiiin mukaan alueen tunnetuimpia uhrirkirkkoja olivat Pyhämaan, Oulunsalon ja Kuoreveden kirkot.<sup>411</sup> Sekä Weikert että valtakunnan itäpuoliskon uhrirkirkkoperinnettä artikkeleissaan tarkastelleet Mauno Jokipii ja Raisa Maria Toivo liittävät kirkoissa uhraamisen katolisen ajan votiiviperinteeseen ja pyhimyskulttiin, mutta pitävät tapaa silti pääosin reformaation jälkeisen ajan ilmiönä. Toivo käsittelee tapaa selkeimmin osana luterilaisen ajan uskonnollista elämää. Tavalla oli paljon yhteistä keskiaikaisen votiivikäytännön kanssa, mutta se myös erosi siitä monin tavoin. Katolisena aikana erilaiset maalliset pyynnöt ja toiveet suunnattiin pyhimyksille, ja yleensä heille tehtiin samalla lupaus (*votum*) myöhemmästä uhrilahjasta eli votiivilahjasta, joka annettaisiin, jos pyyntö toteutuisi. Lahja oli usein pyynnön kohdetta symboloiva esine, esimerkiksi parantuneen ruumiinosan vahakuva, joka tuotiin pyhimykselle omistettuun kirkkoon tämän kuvan eteen. Tiettyihin kirkkoihin tehtiin pyhiinvaelluksia, joiden päätteeksi uhrattiin joko jonkin pyynnön vahvistamiseksi tai jälkikäteen kiitokseksi. Itse

<sup>409</sup> Kuopion kesäkäräjät 26.–30.6.1693. KOa4: 440–443, KA. Tapauksesta kertoo myös Simolin (1909, 307–308).

<sup>410</sup> Weikert 2004, 3–5, 139, 146–150, 211–213. Jokipii 2002, 37; Mäntylä 1983, 19; Saloheimo 1990, 192; Virtanen 1988, 233; Laasonen 1967, 83.

<sup>411</sup> Valtakunnan itäpuoliskon uhrirkirkoista Jokipii 2002, 37–38, 40–49; Toivo 2014, 301, 308; Juva 1955, 23, 57; Laasonen 1967, 83; Kylli 2012, 64. Jokipii pitää varmana, että ainakin vaatimattomampia uhrirkirkkoja löytyisi vielä lisää, jos kirkonarkistoja käytäisiin laajemmin läpi tästä näkökulmasta. Jokipii 2002, 42. Emmi Lahti on käsitellyt väitöskirjassaan uhrirkirkkojen yhteydessä tehtyjä taikatekoja. Lahti 2016, 167–169.

pyhiinvaellusmatka vaivoineen ja kärsimyksineen oli myös osa lupauksen täyttämistä.<sup>412</sup> 1600–1700-luvun uhrikirkoissa erityisasemassa oli kirkko itse, eikä palvonta kohdistunut pyhimyksen kuviin tai reliikkeihin. Uhrikirkko ei kuitenkaan välttämättä ollut mahtava tuomiokirkko, kuten keskiaikaiset pyhiinvaelluskirkot, vaan useimmat uhrikirkot olivat vaatimattomia maaseutukirkkoja. 1600-luvun uhrikirkot eivät läheskään aina olleet keskiaikaista perua, joten tapa ei ollut niissä ainakaan suoraan jatkunut keskiajalta saakka. Tapa uhrata kirkkoissa myös lisääntyi voimakkaasti 1600-luvun jälkipuoliskolla.<sup>413</sup>

Weikertin mukaan ihmiset uhrasivat sairauden tai muun hädän hetkellä, joten sotavuosina ja nälänhädän tai epidemioiden aikana lahjojen määrä kasvoi. Uhrata saatettiin myös kiitokseksi onnistuneen synnytyksen tai muusta vaarasta pelastumisen jälkeen.<sup>414</sup> Weikert tulkitsee kirkkoissa uhraamisen osaksi ihmisen kommunikointia Jumalan kanssa. Uhrilahjan tuominen oli tapa vahvistaa viestiä Jumalalle silloin, kun kyse oli vakavasta asiasta ja vastareaktiota erityisesti toivottiin.<sup>415</sup> Valtakunnan itäosasta säilyneiden tietojen mukaan uhrikirkkoon tultiin kuitenkin myös parempaa maallista menestystä hankkimaan. Jokipiin mukaan esimerkiksi Oulunsalon uhrikirkossa uhraamalla tavoiteltiin usein karjaonnea.<sup>416</sup> Myös Kuopion kirkon uhraajien antimista voidaan päätellä, että uhrilahja liittyi kotitalouden jatkuvuuden varmistamiseen. Lisäksi Kuopiosta on säilynyt tieto, että kirkossa uhrattiin jouluna ja juhannuksena hevosten menestykseksi.<sup>417</sup>

## 4.2 Savolaisten pyhättö

Tapaan uhrata kirkossa liittyi käsitys, jonka mukaan tietty kirkko oli pyhempi kuin muut. Tämä osoittaa hyvin selvästi sen, että ihmiset pitivät kirkkoa pyhänä paikkana ja saattoivat liittää eri kirkkoihin erilaisia pyhyysarvoja. Luterilaiset teologit eivät hyväksyneet ajatusta siitä, että pyhyys voisi liittyä maallisiin ilmiöihin. Luodut asiat pysyivät sellaisena, mitä ne olivat, eikä niihin voinut siunausten ja vihkimisten kautta kiinnittää pyhää voimaa. Protestanttisessa teologiassa Jumala toimi suoraan, ilman välikäsiä, kun taas katolisessa tätä voimaa välittivät kirkko, pyhät ihmiset ja pyhät asiat. Ruotsin valtakunnan rahvaan ajattelussa pyhä kuitenkin kiinnittyi aikoihin, paikkoihin ja esineisiin.<sup>418</sup> Kuopi-

<sup>412</sup> Jokipii 2002, 31–34, 37–38, 42; Weikert 2004, 151; Toivo 2014, 301–307. Votiivi-instituutio puolestaan perustuu kristinuskoa vanhempaan uhraamistapaan, jonka katolinen kirkko säilytti votiivilahjojen muodossa. Jokipii 2002, 31.

<sup>413</sup> Jokipii 2002, 38–39; Weikert 2004, 5, 151–152; Toivo 2014, 301–307. Weikertin mukaan merkittävä ero keskiaikaisen ja nuoremman uhraamisperinteen välillä oli myös se, että 1600-luvun Ruotsissa uhrilahjan saattoi lähettää kirkkoon jonkun muun henkilön mukana, eikä fyysinen läsnäolo ollut välttämätöntä.

<sup>414</sup> Weikert 2004, 109–110, 146–149. Ks. myös Hertzberg 1889, 40.

<sup>415</sup> Weikert 2004, 222–226.

<sup>416</sup> Jokipii 2002, 54.

<sup>417</sup> Jokipii 2002, 65; Mäntylä 1983, 18. Kotitalouden merkityksestä 1600-luvun yhteiskunnassa ks. Eilola 2003, 187–189.

<sup>418</sup> Cameron 2015, 38–40; Malmstedt 2002, 150; Weikert 2004, 6.

on kirkolla oli jostain syystä erityisasema Pohjois-Savon rahvaan mielissä. Kuopion kirkkoon tultiin uhraamaan ainakin Iisalmelta, Rautalammilta, Pieksämäeltä, Leppävirralta, Pielavedeltä, Rantasalmelta ja Kaavilta sekä todennäköisesti Kuopion itäisestä naapuriseurakunnasta Liperistä. Kaikissa näissä seurakunnissa oli jo 1600-luvun lopulla oma kirkko, Pielavedellä ja Kaavilla kappeli.<sup>419</sup> Matka Kuopion kirkkoon uhraamaan kerran tai ehkä jopa kahdesti vuodessa oli osa naapuriseurakuntien asukkaiden elämää.

Mikä teki juuri Kuopion kirkosta erityisen pyhän paikan? Ilkka Mäntylä on perustellut Kuopion kirkon erityisasemaa vetoamalla sen merkitykseen kirkollisen organisaation muotoutumisen alkuaikoihin. Mäntylän mukaan ihmiset olivat pitkän aikaa tottuneet matkustamaan tähän jo vuonna 1552 valmistuneeseen kirkkoon, koska muut alueen kirkot rakennettiin vasta myöhemmin.<sup>420</sup> Tähän selitykseen liittyy kuitenkin ongelmia. Ensinnäkin Rautalampi, Pieksämäki ja Rantasalmi saivat omat kirkkonsa jo 1500-luvulla alle kolmenkymmenen vuoden sisällä Kuopion kirkon rakentamisesta, Rautalampi vain 9 vuotta Kuopion kirkon valmistumisen jälkeen.<sup>421</sup> Lisäksi vain osa niistä seurakunnista, joista Kuopiossa käytiin uhraamassa, kuului alun perin Kuopion kirkkopitäjään. Tämä tarkoittaa sitä, että muiden seurakuntien väki oli alun perin osallistunut jumalanpalveluksiin jossain muualla.

Niiden seurakuntien kohdalla, jotka kuuluivat Kuopioon ja itsenäistyivät vasta myöhemmin, Kuopion kirkon rakennushistoria tekee Mäntylän tulkinnan ongelmalliseksi. Kuten edellä todettiin, Kuopion kirkko jouduttiin rakentamaan 1500–1600-luvun aikana useaan kertaan uudestaan, ja vuosina 1611–1639 pitäjässä elettiin kokonaan ilman kirkkoa. Kirkko, jossa 1600-luvun lopulla uhrattiin, oli Kuopion kolmas kirkko, joka vihittiin käyttöön vuonna 1639. Esimerkiksi Leppävirran ja Joroisten kirkot rakennettiin juuri samaan aikaan 1630-luvulla. Jos uhraamisperinne alkoi vasta Kuopion vuonna 1639 rakennetussa kirkossa, se ei voi perustua muiden seurakuntien väen pitkäaikaiseen kiintymykseen juuri tähän kirkkoon. On toki mahdollista, että Kuopion kolmas kirkko peri uhrikirkkomaineen edeltäjiltään. Tällöin sen olisi kuitenkin pitänyt kestää kolmenkymmenen vuoden katkoksen yli. Ensimmäinen maininta uhraamisesta Kuopion kirkossa on peräisin vasta vuodelta 1659, joten on mahdollista, että uhraaminen on alkanutkin vasta kolmannessa kirkossa.<sup>422</sup> Tätä ei kuitenkaan pystytä lähteiden avulla todentamaan. Useimmissa uhrikirkoissa papisto merkitsi yleensä tiedot uhraajista ja uhrilahjoista kirkon tileihin, mutta Kuopiossa näin ei nähtävästi tehty.<sup>423</sup>

<sup>419</sup> Mäntylä 1983, 18. Pohjoiskarjalainen Liperin seurakunta perustettiin 1630-luvulla, ja Kaavin kappeliseurakunta erotettiin siitä noin vuonna 1670. Tuomi 1984, 472. On siis todennäköistä, että uhraajien joukossa oli Mäntylän mainitsemien seurakuntien lisäksi myös liperiläisiä.

<sup>420</sup> Mäntylä 1983, 19–20.

<sup>421</sup> Saloheimo 1959, 39; taulukko 2.

<sup>422</sup> Läheskään kaikilla uhrikirkoilla ei ollut keskiaikaisia juuria. Joissain pitäjissä uhrikirkkomaine periytyi seuraavaan kirkkoon, joka rakennettiin entisen tilalle. Jokipii 2002, 38–39, 44–45.

<sup>423</sup> Kuopion seurakunnan historiakirjassa on merkintöjä pääasiassa säätyläisten lahjoituksista vuosilta 1671–1686, 1689–1694 ja 1699–1700. Lahjoitusten joukossa oli mm. kynttilänjaljoja, kirkkotekstiilejä sekä alttaritaulu. Rahalahjoista tai vähäarvoisista



On kiinnostavaa, että ainakaan Kuopion kohdalla uhraamisperinne ei tarkoita sitä, että kirkkoa olisi ahkerasti paranneltu, koristettu tai edes pidetty kunnossa. Kuopion seurakuntalaiset eivät olleet sen innokkaampia rakentamaan ja kunnostamaan kirkkooaan kuin muutkaan savolaiset.<sup>424</sup> Pitäjän ulkopuolelta ei myöskään tullut niin paljon lahjoituksia, että se olisi edesauttanut Kuopion kirkon ylläpitoa. Ilmeisesti lahjoitukset päätyivät papiston henkilökohtaiseen käyttöön, tai sitten köyhällä seudulla uhrattiin enimmäkseen vähäarvoisia lahjoja. Jokipiin mukaan talonpojat lahjoittivat yleensä pieniä rahasummia tai kynttilöitä.<sup>425</sup> Tämän seikan ja Kuopion kirkon rakennushistorian perusteella voikin päätellä, että kirkon merkitys liittyy enemmän paikkaan, jolle kirkko oli rakennettu, kuin itse kirkkorakennukseen.<sup>426</sup> Kirkon paikka on todennäköisesti ollut vanha kulttipaikka, joka on syystä tai toisesta koonnut yhteen ihmisiä laajalta alueelta.<sup>427</sup> Uhraamisperinteellä oli pitkät juuret, ja se jatkui luontevasti kirkossa yhdistyen luterilaiseen jumalanpalveluselämään.

Uhririkkojen varsinainen kukoistusaika koitti vasta 1700–1800-luvulla, joten uhraamisperinne on saattanut myöhemmin kiinnittyä enemmän varsinaiseen kirkkorakennukseen. On kuitenkin vaikea sanoa, millainen merkitys itse kirkkorakennuksella oli uhraamistavan kannalta. Uhraamisperinteellä ei välttämättä ollut mitään tekemistä esimerkiksi kirkon iän kanssa. Weikertin tutkimuksen mukaan uhririkkkona pidettiin useimmiten kirkkoa, joka sijaitsi pääseurakunnan tytär- tai kappeliseurakunnassa, eikä siis emäseurakunnan kirkkoa. Seurakunta, jossa uhririkko sijaitsi, oli usein ympäröiviä seurakuntia vähäväkisempi.<sup>428</sup> Weikert ei pyri vastaamaan kysymykseen siitä, miksi juuri tietyt kirkot valikoituivat uhririkkoiksi. Näihin kirkkoihin liitettiin ”erityinen voima”, jota toisilla kirkoilla ei ollut.<sup>429</sup> Tämä herättää monia mielenkiintoisia kysymyksiä, joihin on kuitenkin hyvin vaikea löytää vastausta. Miksi joitakin kirkkoja pidettiin voimakkaampina kuin muut, ja miten tämä voima pitäisi tulkitä? Entä mitä se kertoo kirkkotilaan liittyneistä merkityksistä?

### 4.3 Pyhä aika ja pyhä paikka uhraamisrituaalissa

Uhraaminen Kuopion kirkossa liittyi vahvasti juhannuspäivään. Kirkkoherra Hoffren kertoi oikeudessa, että ihmiset tulivat kirkkoon uhraamaan juhannus-

---

lahjoista ei ole ollenkaan mainintoja. Kuopion maasrk, Syntyneiden ja kastettujen luettelot 1669–1689. Foliot 1, 2 ja 130. I Ca: 1, JoMA. Ks. myös Jokipii 2002, 59–60.

<sup>424</sup> Kuopion kirkko pääsi heikon ylläpidon vuoksi rappeutumaan huonoon kuntoon 1600-luvun lopulla ja 1700-luvun alussa. Kuopion rovastintarkastus 1678 ja piispan-tarkastus 1710. II Cd: 1, JoMA.

<sup>425</sup> Jokipii 2002, 51.

<sup>426</sup> Vrt. Malmstedt 2002, 150. Kuopion kirkot sijaitsivat 1600–1700-luvuilla samalla paikalla, nykyisen Piispanpuiston alueella. Lappalainen P 1982, 27–29; Riekkö 2005, 154.

<sup>427</sup> Jo katolisen kirkon käännytysstrategiaan kuului kirkkojen rakentaminen vanhoille palvontapaikoille, jotka olivat jo ennestään pyhiä ja joihin liitettyä voimaa voitiin käyttää hyväksi uutta uskontoa vakiinnuttaessa. Eilola 2003, 51–52.

<sup>428</sup> Weikert 2004, 213.

<sup>429</sup> Jokipii 2002, 61.

päivänä, koska Kuopion kirkko oli nimetty Pyhän Johanneksen mukaan ja sitä kutsuttiin Pyhän Johanneksen kirkoksi.<sup>430</sup> Liturgisessa kalenterissa juhannuspäivä oli Johannes Kastajan muistopäivä, ja Kuopiossa päivän teki erityisen merkittäväksi se, että Johannes Kastaja oli myös kirkon suojeluspyhimys. Kirkon suojeluspyhimyksen päivä eli kirkkomessu, jonka vietto sallittiin vielä luterilaisena aikana, oli suuri paikallinen kirkkopyhä ympäri valtakuntaa. Kirkkomessupäivät olivat myös suosittuja markkinapäiviä. Mikko Juva arvelee, että juhlan markkinaluonne johti ajan myötä vanhan perinteen maallistumiseen, mutta toisaalta myös edesauttoi vanhan messupyhän erityisaseman säilymistä.<sup>431</sup>

Kirkkomessupäivä oli suosittu uhraamispäivä muissakin Ruotsin valtakunnasta tunnetuissa uhrikirkoissa. Pyhän Olavin kirkossa Skånessa uhrattiin Olavin päivänä, samoin Oulunsalon kirkossa, joka oli myös nimetty Pyhän Olavin mukaan.<sup>432</sup> 1600-luvun tapa viettää kirkkomessua periytyy kahdesta keskiajalla vietetystä paikallisesta kirkkopyhästä, kirkon vihkimisen muistopäivästä sekä kirkon suojeluspyhimyksen juhlapäivästä. Vain yksi paikallinen juhlapyhä jäi kuitenkin elämään suosittuna kirkkopyhänä, jolloin lähestulkoon koko pitäjän väki yleensä lähti kirkolle. Kustaa Viikunan mukaan kirkkomessuperinteen on periydyttävä kirkon vihkimisen muistopäivästä, koska kaikissa kirkkoissa kirkkomessu ei liittynyt pyhimyksen päivään, vaan se saattoi liittyä esimerkiksi sunnuntaihin tai liikkuviin pyhäpäiviin.<sup>433</sup> Mikko Juvan mukaan taas nimitys ”kirkkomessu” viittasi alun perin juuri kirkon vihkimisen muistopäivään, mutta 1600-luvun alkupuolella se siirtyi merkitsemään kirkon suojeluspyhimyksen päivää. Suojeluspyhimyksen päivä syrjäytti kirkon vihkimispäivän, jolla ei ollut tukenaan markkinoita, eikä kalenterikaan siitä muistuttanut, toisin kuin suojeluspyhimyksen päivästä.<sup>434</sup> Todennäköisesti perinteellä oli paikallisia variaatioita, ja toisaalla suurena juhlapyhänä säilyi kirkon vihkimispäivä, toisaalla taas suojeluspyhimyksen päivä. Kuopiossa uhraaminen liittyi selkeästi kirkon suojeluspyhimyksen päivään.

Kirkkomessun viettäminen suojeluspyhimyksen päivän yhteydessä viittaa katolisen perinteen jatkumiseen keskiajalta uudelle ajalle. Juhannuspäivän merkitys liittyy kuitenkin myös vanhempaan perinteeseen. Esimerkiksi Oulunsalon kirkossa uhrattiin juhannuksena, vaikka siellä ei vietetty tuolloin kirkon suojeluspyhimyksen juhlaa.<sup>435</sup> Juhannus oli – ja on edelleen – hedelmällisyyden juhla, jonka viettoon on liittynyt maan, karjan ja ihmisten hedelmällisyyden parantamiseksi tehtyjä taikoja ja rituaaleja. Esimerkiksi juhannuksena 1649 Kuopion kirkolle veneellä tulleet sytyttivät jo aamulla ”tulua” rantaan.<sup>436</sup> Johannes Kastajalta nimensä saaneen juhannuksen, alun perin vanhan keskikesänjuh-

<sup>430</sup> Kuopion kesäkäräjät 26.–30.6.1693. KOa4: 441, KA.

<sup>431</sup> Kirkkomessusta Juva 1955, 53–55, 107; Viikuna K 1983, 222–234; Malmstedt 1994, 33–34, 92–93.

<sup>432</sup> Jokipii 2002, 64; Weikert 2004, 156.

<sup>433</sup> Viikuna K 1983, 222–234.

<sup>434</sup> Juva 1955, 54–55.

<sup>435</sup> Jokipii 2002, 64. Myös Ruotsin Falsterbossa ja Torekovissa uhrattiin juhannuksena. Weikert 2004, 156.

<sup>436</sup> Kuopion kesäkäräjät 1.7.1650. KOa3: ei sivunroa, KA. Ks. myös Viikuna K 1983, 156.

lan, merkitys perustui kesäpäivänseisaukseen ja vuoden lyhimpään yöhön. Juhannusyöhön liittyi samankaltaisia enteitä ja uskomuksia kuin sen vastinpariin, talvipäivänseisaukseen ja joulunaikaan.<sup>437</sup> Aurinkovuosi loi perustan vuotuisjuhlille, ja auringon ja kuun kierron vaaralliseksi katsotut rajakohdat merkittiin jo varhain luokittelemalla ne pyhiksi.<sup>438</sup> Kuten juhannukseen, useimpiin muihinkin pyhäpäiviin liittyi monenlaista symboliikkaa: esimerkiksi joulu oli paitsi Kristuksen syntymäjuhla, myös ajankohta, jolloin päivä oli lyhimillään. Juhannukseen liitetyt symboliset merkitykset olivat hyvin monikerroksisia, sillä ne perustuivat niin taivaankappaleiden liikkeisiin, maatalouden vuodenkiertoon, katoliseen pyhimysjuhlaan kuin Kristuksen elämän muistamiseen kristillisessä liturgiassa, joista jälkimmäinen tosin todennäköisesti jäi pitkälti edellisten varjoon.<sup>439</sup>

Kirkon alttarille uhrattiin juhannuksen ja kirkkomessun lisäksi myös muina suurina pyhäpäivinä. 1700-luvun tietojen mukaan Kuopion kirkkoon kerääntyi uhraamaan juhannuksen lisäksi esimerkiksi joulupäivänä.<sup>440</sup> Oulunsalon kirkossa uhrattiin edellä mainittujen juhannuksen ja Olavin päivän lisäksi tapaninpäivänä ja uudenvuodenpäivänä.<sup>441</sup> Useimmissa Ruotsin valtakunnasta tunnetuissa uhrikirkoissa uhraaminen kuitenkin jakautui tasaisesti ympäri vuoden liittymättä mihinkään erityiseen pyhäpäivään.<sup>442</sup> Onkin kiinnostavaa, että uhraaminen liittyi Kuopiossa paitsi tiettyyn päivään, myös tiettyyn hetkeen. Kuopion seurakuntaa vuonna 1670 tarkastanut lääninrovasti Johannes Cajanus kertoi saaneensa tietää, että moni kävi messun aikana juuri ennen ehtoollista uhraamassa alttarille. Tämä ”paha tapa” kiellettiin ja ihmisiä kehoitettiin hiljaa istuen kuuntelemaan, kun pappi lausui ehtoollisen asetussanat. Jos jollakulla kuitenkin oli kirkolle jotain lahjoitettavaa, lahjan sai jättää kolehtiin tai tuoda papille jumalanpalveluksen jälkeen.<sup>443</sup> Tarkastuspöytäkirjan tieto viittaa siihen, että uhrilahjoja saatettiin tuoda muulloinkin kuin jouluna ja juhannuksena, mutta uhraaminen liittyi erityisesti ehtoollisjumalanpalvelukseen, jollaista ei maaseutukirkoissa vietetty läheskään joka sunnuntai. Uhraaminen liittyi siis todennäköisesti pääasiassa tärkeimpiin pyhäpäiviin.

Muissakin uhrikirkoissa käytiin uhraamassa juuri ehtoollisen asetussanojen lausumisen aikana, mikä viittaa keskiaikaiseen perinteeseen.<sup>444</sup> Katolisen messun ehtoolliseen liittynyt mystiikka siirtyi reformaation myötä protestantti-

<sup>437</sup> Vilkuna K 1983, 153–164. Ks. myös Enäjärvi-Haavio 1953.

<sup>438</sup> Bringéus 1981, 11; Eilola 2003, 73; Östling 2002, 63.

<sup>439</sup> Muir 1997, 70.

<sup>440</sup> Mäntylä 1983, 18–19. Ilkka Mäntylä on selvittänyt uhraamisperinnettä Kuopiossa ”rytyjouluun” käsittelyn yhteydessä. Vuoden 1760 joulupäivän jumalanpalveluksessa Kuopion kirkossa syntyi paniikki, jonka seurauksena 14 ihmistä kuoli väkijoukon tunkeutuessa ulos kirkosta. Pitäjän väki kertoi käreillä, että kirkossa oli tuolloin niin paljon väkeä uhraamisperinteestä johtuen. Juhlapäivinä, esimerkiksi jouluna ja juhannuksena, ihmisiä saapui vieraista seurakunnista edelleen uhraamaan Kuopion kirkkoon, vaikka tapa oli kielletty vuoden 1738 piispantarkastuksessa.

<sup>441</sup> Jokipii 2002, 64.

<sup>442</sup> Weikert 2004, 156.

<sup>443</sup> Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA.

<sup>444</sup> Ruotsin valtakunnan länsipuoliskolla uhraaminen ei säilyneiden lähteiden valossa liittynyt ehtoolliseen, mutta Norjassa yhteys ehtoolliseen on nähtävissä. Weikert 2004, 161.

seen ehtoollisseremoniaan.<sup>445</sup> Katolisessa messussa asetussanojen aikana tapahtunut konsekraatio oli koko messun pyhin ja tärkein hetki, koska tuolloin ehtoollisviinin ja -leivän uskottiin transsubstantiaatio-opin mukaisesti muuttuvan todelliseksi Kristuksen ruumiiksi ja vereksi. Tämän jälkeen seurasi elevaatio, jossa ehtoollisvälineet kohotettiin seurakunnan nähtäviksi. Tavalliset kirkossakävijät tulkitisivat seremonian todennäköisesti niin, että sanojen rituaalinen lausuminen sai aikaan muutoksen materiaalisissa elementeissä.<sup>446</sup> Reformaation jälkeen kirkon seremonioista poistettiin katoliseen traditioon viittaavia yksityiskohtia, ja esimerkiksi elevaatio poistettiin Ruotsin kirkossa liturgiasta virallisesti vuonna 1595. Hetken merkitys jäi kuitenkin elämään asetussanojen yhteydessä, mihin esimerkiksi uhraaminen Kuopion kirkon alttarille juuri ehtoollisen asetussanojen aikana viittaa.<sup>447</sup> On myös mahdollista, että elevaatiosta luovuttiin käytännössä vasta myöhemmin, sillä seremonioiden käytössä oli muutenkin paikallisia eroja.<sup>448</sup> Juhlapäivän pyhyys kulmineitui elevaation hetkellä: se oli hetki, jolloin pyhyys tiivistyi ja tuli lähelle ihmisiä, saavutettavaksi ja tavoitettavaksi. Uhraaminen suurena pyhäpäivänä ehtoollisen asettamisen aikana viittaa haluun lähestyä korkeampia voimia silloin, kun nämä ovat parhaiten tavoitettavissa.

Suurina pyhäpäivinä uhraaminen on käsittääkseni osa samaa ilmiötä kuin ihmisten pyrkimys käydä ehtoollisella vuoden tiettyinä pyhäpäivinä. Pyhäpäivien symboliset merkitykset tekivät niistä erityisiä ajankohtia, jolloin käytäytyminen oli voimakkaasti normitettua ja tarve suojautua vahingollisilta voimilta normaalia suurempi, mutta jolloin oli myös mahdollista nähdä enteitä tulevasta sekä vaikuttaa sen muotoutumiseen. Tällaisina ajankohtina suoritettiin sekä kollektiivisia että yksilöllisiä riittejä, jotka tähtäsivät onnen jatkumisen turvaamiseen.<sup>449</sup> Kirkossa uhraaminen voidaan nähdä tällaisena riittinä, jonka avulla pyrittiin hankkimaan onnea tai suojaa tulevan varalle. Toisaalta se liittyi laajempaan rituaaliseen vuodenvuorokiertoon, jonka kautta ylläpidettiin yhteyttä pyhään.

Kirkoissa uhraaminen onkin nähtävä rituaalisen ajattelun ja toiminnan kehityksessä. Varhaismodernissa yhteiskunnassa rituaalinen ajattelu oli keskeinen osa ihmisten maailmankuvaa. Korkeampien voimien ajateltiin vaikuttavan ihmisten elämään, ja ihmisen oli otettava tämä huomioon kaikissa toimissaan. Ihminen saattoi myös itse vaikuttaa ympäröivään todellisuuteen ja omaan elämänsä suorittamalla erilaisia rituaaleja. Rituaalien avulla voitiin suojautua ja suojata tärkeitä elämänvaiheita, ylläpitää luonnon oikeaa järjestystä ja parantaa

<sup>445</sup> Scribner 2001, 284.

<sup>446</sup> Juva 1955, 67, 111; Pirinen K 1991, 173; Thomas 1985, 37.

<sup>447</sup> Malmstedt 2002, 131, 135–138; Pahlmblad 2002, 261–263; Juva 1955, 55. Ehtoollisseremonian muutoksista reformaation jälkeen ks. myös Karant-Nunn 1997, 91–137. Seurakuntalaisten ehtoollisella käyminen väheni myöhäiskeskiajalla transsubstantiaatio-opin kehittämisen myötä, koska ehtoolliselle osallistumiseen alettiin vaatia entistä huolellisempaa valmistautumista. Transsubstantiaatio-opista ja elevaatiosta keskiajalla ks. Andrén 1954, 10, 15–18.

<sup>448</sup> Ks. esim. Knuutila 1987.

<sup>449</sup> Eilola 2003, 73–75; Östling 2002, 61–64.

omaa sekä kotitalouden menestystä.<sup>450</sup> Kirkollisten rituaalien yhteys maalliseen hyötyyn ja menestykseen oli kautta Euroopan tunnettu ajatus, joka liittyi erityisesti keskiajan katolisen kirkon sakramentaaliriitteihin, mutta jatkoi elämäänsä myös myöhemmin rahvaan uskomusmaailmassa.<sup>451</sup> Kirkko oli myös pyhä paikka, jossa suoritetuilla rituaaleilla oli erityistä voimaa. Kategoriatransformaatioiden suorituspaikkana kirkko oli paikka, jossa raja tuonpuoleiseen oli muiden pyhien paikkojen tavoin normaalia huokoisempi.<sup>452</sup> Uhraamisrituaali sai erityistä voimaa, jos se suoritettiin pyhässä paikassa ja vielä pyhäksi katsottulla ajalla.<sup>453</sup> Korkeampia voimia oli turvallista ja otollista lähestyä pyhänä ajankohtana pyhässä paikassa käyttäen uhrilahjaa välittäjänä.<sup>454</sup> Ihmiset pyrkivät kosketuksiin pyhän voiman kanssa esimerkiksi selvitäkseen erilaisista elämän kriisitilanteista, koska kaiken olemassa olevan katsottiin olevan riippuvaisista tämän voiman ylläpitävästä toiminnasta.<sup>455</sup>

Pyhäpäiviin liittyneiden rituaalien pääasiallinen tarkoitus oli pitää yllä suhdetta pyhään. Robert W. Scribnerin mukaan ihmisten maailmankuvan perustana oli kosminen järjestys, joka kattoi ihmisten suhteet pyhään, toisiin ihmisiin ja ympäröivään luontoon. Scribner on luonnehtinut tätä järjestystä käsitteellä *economy of the sacred*. Scribnerin mukaan pyhän voiman ajateltiin ylläpitävän luonnollisen maailman suhteita, ja sitä tarvittiin korjaamaan niissä syntyneitä epäjärjestyksiä. Pyhä ja maallinen eivät olleet erillisiä sfäärejä, vaan pyhä koettiin profaanista käsin ja se sai ilmaisunsa maallisissa ilmiöissä, kuten ihmisissä, paikoissa, ajoissa ja esineissä. Suhteita pyhään ylläpidettiin ja järjestystä luotiin vuodenkierron rituaalisen syklin avulla.<sup>456</sup>

Vuodenkierron pyhät päivät sekä sunnuntait aattoiltoineen olivat erityisiä ajankohtia, jolloin käyttäytymiseen liittyi sääntöjä ja kieltoja.<sup>457</sup> Pyhä aika oli luonteeltaan erilaista kuin maallinen, normaali aika. Pyhinä ajanjaksoina ajan koettiin pysähtyvän ja menettävän merkityksensä. Pyhää aikaa luonnehti tietynlainen avoimuus, josta seurasi mahdollisuus nähdä enteitä tulevaisuudesta ja vaikuttaa sen muotoutumiseen. Pyhällä viitattiin myös tuonpuoleisen voimiin, esimerkiksi kuolleisiin, joiden ajateltiin tuolloin olevan liikkeellä. Syklisen ja myyttisen aikakäsityksen mukaan myyttiset tapahtumat toistuivat nykyisyydessä, mikä tarkoittaa sitä, että myyttisten toimijoiden ajateltiin olevan aktiivisia aina uudelleen. Pyhinä ajankohtina ihminen saattoi tulla kosketuksiin myyttisen maailman ja pyhien toimijoiden kanssa.<sup>458</sup>

Uhrilahjojen tuominen viittaa käsitykseen vastavuoroisesta suhteesta ihmisten ja korkeampien voimien välillä. Marcel Maussin mukaan lahjan antaminen on eräänlainen sopimus, jonka perusteella voi odottaa vastalahjaa. Mauss

<sup>450</sup> Eilola 2003, 90. Rituaalin määrittelystä esim. Muir 1997, 2-4; Stark 2002, 24-28.

<sup>451</sup> Thomas 1985, 73.

<sup>452</sup> Eilola 2003, 136-137; Koski 2011, 13.

<sup>453</sup> Juva 1955, 57-59.

<sup>454</sup> Vilkuna A 1989, 79.

<sup>455</sup> Scribner 1993, 478.

<sup>456</sup> Scribner 1987, 1-3.

<sup>457</sup> Douglas 2000, 54-55; Eilola 2003, 73; Vilkuna A 1956, 118-128. Ks. myös Anttonen 1996, 92-93.

<sup>458</sup> Eilola 2003, 73-75; Eliade 2003, 91-92, 103; Östling 2002, 61-64.

käsittelee myös jumalille annettuja lahjoja samassa merkityksessä.<sup>459</sup> Laura Starkin mukaan rahvaan ajattelulle oli ominaista vastavuoroisuus ja vaihto ihmisten ja pyhien toimijoiden välillä. Uhrilahjojen tuominen kirkon alttarille ei välttämättä merkittävästi eronnut esimerkiksi sadon esikoisantimien jättämisestä pyhien puiden juurelle.<sup>460</sup> Uhraamalla pyrittiin hankkimaan suojaa tai onnea sekä kiitettiin menestyksestä erityisesti silloin, kun sitä oli aiemmin rukoiltu ja pyydetty. Uhrilahjan välittämää viestiä saatettiin vahvistaa liittämällä lahjan luovutukseen riittejä. Vouti Juhana Ivarinpoika kertoi Kuopion talvikäräjillä vuonna 1679, että ihmiset kiersivät uhrilahjansa kolme kertaa päänsä ympäri ennen kuin laskivat sen alttarille.<sup>461</sup> Kiertäminen oli yleisesti tunnettu rituaali, jonka ajateltiin suojelevan ulkoapäin tulevilta vahingollisilta voimilta.<sup>462</sup> Käräjillä kerrottiin lisäksi, että pitkämatkalaiset saattoivat käydä kirkolla vain tuomassa uhrinsa ja lähteä sitten matkoihinsa jäämättä jumalanpalvelukseen. Tämä on kiinnostava tieto, sillä se osoittaa, etteivät ihmiset välttämättä tulleet jumalanpalvelukseen, vaikka olisivat jo olleet paikalla, eli pelkkä pitkä matka ei voi selittää poissaoloja. Se osoittaa myös, ettei kaikkia poissaolotapauksia tuotu käräjille, koska yhtäkään tällaista tapausta ei löydy tuomiokirjoista. Maininta paljastaa ennen kaikkea sen tärkeän seikan, että uhrilahjan tuominen oli ainakin osalle maakunnan väestä jumalanpalvelukseen osallistumista tärkeämpää.

#### 4.4 Uhraamistapa kirkon opin ja rahvaan ajattelun välimaastossa

Kuopiossa uhraamisesta syytetyt Marketta Halotar ja Marketta Piispatar päätyivät oikeuden eteen todennäköisesti siksi, että heidän uhrilahjansa katsottiin taikakaluiksi ja uhraaminen siten taikaukoksi.<sup>463</sup> Muuten uhraamisen annettiin Kuopiossa jatkua melko vapaasti papiston silmien alla, eikä siihen puututtu yli sadan vuoden aikana kuin muutaman kerran – silloinkin ilmeisen tehottomasti. Kirkko oli julkinen tila ja uhraaminen näkyvää toimintaa, joka olisi voinut olla papistolle hyvinkin kiusallista. Uhraaminen toi kuitenkin papistolle tuloja, eikä tätä tulonlähdetä haluttu lakkauttaa, vaikka se ilmeisen vaatimaton olikin. Ehkä papisto joutui tyytymään siihen, että ihmiset ylipäänsä tulivat kirkkoon, koska Savossa puutteellisesta kirkossakäynnistä valitettiin usein. Papit eivät halunneet karkottaa seurakuntalaisia kokonaan, joten heidän piti tulla vastaan ja antaa uhraamistavan jatkua kirkon seinien sisällä.

Weikertin mukaan kirkossa uhraaminen herätti jopa valtakunnan ydinalueilla vain harvoin kritiikkiä. Jopa papisto ja kirkon johto suhtautuivat siihen yllättävän suopeasti siihen nähden, että samaan aikaan kaikki katoliseen uskontoon tai muuhun vääräoppiseen hartaudenharjoitukseen viittaavat tavat ja us-

<sup>459</sup> Mauss 1999, 44–47. Ks. myös Stark 2002, 20–23; Weikert 2004, 222.

<sup>460</sup> Stark 2002, 15, 30.

<sup>461</sup> Kuopion talvikäräjät 13.–16.1.1679. KOa2: 26, KA. Kolme kertaa suoritettavan rituaalin symboliikasta ks. esim. Scribner 1987, 8; Eilola 2003, 63–67.

<sup>462</sup> Virtanen 1988, 253.

<sup>463</sup> Kuopion kesäkäräjät 26.–30.6.1693. KOa4: 440–443, KA.

komukset tuomittiin jyrkästi. Kritiikkiä esiintyi yleensä ainoastaan sellaisten kirkkojen yhteydessä, joissa uhraaminen liittyi johonkin muuhun taikauskoisena pidettyyn toimintaan, kuten lähteellä uhraamiseen tai pyhimysten palvontaan.<sup>464</sup> Weikert arvelee hiljaisen hyväksynnän syyksi, että papistolle riitti, kun ihmiset kääntyivät kirkon puoleen pyyntöineen ja uhrilahjoineen. Kirkko säilytti näin asemansa välittäjänä ihmisen ja korkeampien voimien välillä, eikä sen auktoriteettia kyseenalaistettu. Jos ihmiset uhrasivat muilla uhripaikoilla metsissä ja kotonaan, tämä oli paljon suurempi vaara, koska silloin kirkko ohitettiin kokonaan ihmisen ja korkeampien voimien välisissä suhteissa.<sup>465</sup>

Weikertin mukaan erityisesti kaksi uhrikirkon käyttöön liittynyttä käsitystä oli ristiriidassa kirkon virallisen opin kanssa. Ensinnäkin uhraamiseen sisältyi ajatus siitä, että jokin kirkko oli pyhempi kuin muut, ja sinne tuoduilla lahjoilla oli siten suurempi vaikutus. Toisaalta uhrilahjojen tuominen merkitsi sitä, että ihmiset yrittivät vaikuttaa Jumalaan omalla toiminnallaan. Opetus tekojen merkityksestä oli yksi keskeisistä keskustelun kohteista reformaatioaikana. Lutherin käsitys ihmisen asemasta Jumalan edessä perustui täysin uskoon. Ihmisten tuli ainoastaan rukoilla ja luottaa armoon, eikä Jumalaan voinut vaikuttaa teoilla. Armon seurauksena kristityt kuitenkin tekivät hyviä tekoja.<sup>466</sup> Jumalan kanssa oli puolestaan mahdollista kommunikoida rukousten kautta, ja eri tilanteissa tuli käyttää niihin sopivia rukouksia.<sup>467</sup> Weikertin mielestä kirkko antoi käytännössä mahdollisuuden erilaisten äänenpainojen käyttöön kommunikaatiossa Jumalan kanssa. Rukouspäivien lanseeraaminen puolestaan on esimerkki siitä, että kollektiivista rukousta pidettiin voimakkaampana kuin yksityistä.<sup>468</sup>

Verratessaan rahvaan käsityksiä kirkon oppiin Weikert ei kuitenkaan vie tätä ajatusta pidemmälle. Papisto vaikuttaa uskoneen, että Jumalaan oli mahdollista vaikuttaa teoilla, ja että tämä reagoi ihmisen toimintaan, aivan kuten myös rahvas asian ymmärsi. Rukouspäivät ovat hyvä esimerkki siitä, kuinka Jumalaan pyrittiin vetoamaan maallisten ongelmien ratkaisemiseksi. Ruotsin valtakunnan papiston opetus ei 1600-luvulla vastannut Lutherin opetuksia ja tunnustuskirjojen sanomaa. Myöhemmät luterilaiset teologit tulkitsivat Lutherin opetusta eri tavoin, ja monet muutkin aikakauden ajatusmallit vaikuttivat esimerkiksi hartauskirjallisuuden sisältöihin. Esimerkiksi Kaarle IX kannatti saksalaista ”toisen reformaation” periaatetta, jonka mukaan reformaatiota ei ollut vielä viety loppuun, vaan kirkon oppia ja käytäntöjä tuli edelleen parantaa.<sup>469</sup>

Lutherin keskeinen ajatus armosta ei siis noussut erityisesti esille 1600-luvun Ruotsin valtakunnan papiston sanomassa. 1600-luvun teologian vanha-

<sup>464</sup> Weikert 2004, 206–209, 232.

<sup>465</sup> Weikert 2004, 232–234. Ks. myös Oja 1999, 118–119.

<sup>466</sup> Weikert 2004, 6–8. Ks. myös Toivo 2014, 307.

<sup>467</sup> Weikert 2004, 224–226. Ks. esim. Lempiäinen 1978 odottavien äitien rukouksista.

<sup>468</sup> Weikert 2004, 226. Ks. myös Scribner 1997b, 82. Scribner piti rukouspäiviä eräänlaisena magiana.

<sup>469</sup> Arffman 2009, 68–84, 111; Laasonen 1991, 46. Ks. myös Katajala-Peltomaa & Toivo 2009, 39.

testamentillisen suuntauksen johdosta esimerkiksi käsitys kostavasta Jumalasta korostui pappien saarnoissa. Kirkko opetti käytännössä, että hyvistä teoista palkittiin, mutta synneistä rangaistiin armotta.<sup>470</sup> Sen sijaan uhraamisen tarve pyrittiin korvaamaan kolmisäätyoppiin liittyneellä ajatuksella kuuliaisuuden ja siunauksen yhteydestä. Kuuliaisuus esivaltaa kohtaan ja papiston ohjeiden noudattaminen, säännöllinen kirkossakäynti ja kristinopin opettelu johtaisivat siis Jumalan siunaukseen, jolloin uhrilahjoja ei tarvittu. Jumalan siunaus näkyisi puolestaan käytännössä maallisina vaikutuksina, suotuisina säinä ja hyvinä vuodentuloina. Toki esimerkiksi Rothovius opetti, ettei asia ollut näin yksinkertainen, vaan myös hyvät kristityt saivat osakseen kärsimystä. Paikallinen papisto esitti synnistä koituvan rangaistuksen ja kuuliaisuudesta seuraavan siunauksen kuitenkin todennäköisesti melko lailla suoraviivaisemmin.<sup>471</sup> Myös rahvaan ajattelussa Jumalan ja muiden pyhien voimien suosiollisuus ilmeni nimenomaan maallisena menestyksenä. Papiston saarnat saattoivatkin tukea sitä vanhaa käsitystä, että pitämällä yllä suhdetta pyhään varmistettiin elinkeinojen onnistuminen ja maallisen elämän jatkuvuus. Rahvaalla oli kuitenkin erilainen käsitys siitä, millaisin keinoin tämä siunaus tai suopeus saavutettiin.

Tapa uhrata kirkossa on yksi esimerkki siitä, miten 1600-luvun rahvas käytti kirkkoa omiin tarpeisiinsa ja omalla tavallaan, joka erosi luterilaisen ortodoksian ihanteista. Uhraamistapa on myös osoitus kirkon käytännön toiminnan ja rahvaan rituaalisten käytäntöjen sopeutumisesta toisiinsa muuttuvassa tilanteessa. Monin paikoin tapa oli jopa institutionalisoitunut ja vakiintunut osa kirkon toimintaa. Kun esivaltojen vaatimukset ja paikalliset tavat kohtasivat, syntyi uudenlaista kirkon toiminnan ja rahvaan uskonnonharjoituksen yhdistävää perinnettä. Myös kirkko joutui joustamaan ja sopeutumaan paikalliseen kulttuuriin.<sup>472</sup> Uhraamistavassa esiintyi monenlaisia paikallisia variaatioita. Todennäköisesti niihin vaikutti se, miten varhaisessa vaiheessa kirkon organisaatio oli vakiintunut. 1600-luvun lopulla kirkon opetus oli ehtinyt jättää suuremman jäljen ihmisten maailmankuvaan Ruotsin valtakunnan keskusalueilla kuin syrjäisessä Savossa, missä vanhat käsitykset pyhistä paikoista ja ajoista säilyivät pitempään ja vaikuttivat ihmisten käyttäytymiseen. Niinpä syrjäisillä alueilla ihmiset myös kävivät uhraamassa mieluiten suurina pyhäpäivinä. Uhraaminen ja pitkät uhrimatkat olivat myös sosiaalista ja yhteisöllistä toimintaa, joka yhteisesti suoritettuna paitsi piti yhteisöä koossa, myös voimisti yksilön uskonnollista kokemusta.<sup>473</sup> Rahvaan rituaaliset käytännöt ja kirkon viralliset seremoniat eivät olleet erillisiä maailmoja, vaan sekä rahvas että papisto ottivat osaa molempiin käytäntöihin, ja ne elivät jatkuvassa vuorovaikutuksessa keskenään.<sup>474</sup> Tapa on myös yksi esimerkki siitä, kuinka esivallan hyökkäys kansankulttuuria vastaan aktivoi, yhdisti ja muokkasi kansanperinteessä ja käsityksissä jo ennestään olleita elementtejä sen sijaan, että olisi tuottanut kokonaan uusia.<sup>475</sup>

<sup>470</sup> Malmstedt 2002, 29; Eilola 2003, 93–94.

<sup>471</sup> Juva 1956, 35–36, 63–64. Ks. myös Arffman 2009, 214.

<sup>472</sup> Weikert 2004, 11, 220, 231.

<sup>473</sup> Toivo 2014, 311.

<sup>474</sup> Scribner 1987, 44–45.

<sup>475</sup> Vrt. Eilola 2003, 167.



## 5 KOHTAAMISIA JA KONFLIKTEJA PYHÄPÄIVINÄ

### 5.1 Kirkossa ja kirkonmäellä

Osa syrjäseutujen rahvaasta matkusti kirkolle ehkä vain pari kertaa vuodessa ja silloinkin suurina pyhäpäivinä. Suuren osan pitäjän väestä, etenkin lähempänä asuvien, voidaan kuitenkin olettaa käyneen kirkossa suhteellisen säännöllisesti, ainakin kuukausittain. Tarkastelen seuraavassa tavanomaista pyhäpäivän viettoa kirkolla: jumalanpalveluksen kulkua, rahvaan osallistumista kirkonmenoihin sekä sitä, mitä tapahtui, kun jumalanpalvelus päättyi, mutta pyhäpäivän vietto jatkui.

Jumalanpalveluselämää uudistettiin Upsalan kokouksen jälkeen luterilaisessa hengessä. Muodot luterilaisen jumalanpalveluksen vietolle määriteltiin lopullisesti vuoden 1614 kirkkokäsikirjassa, ja uudistuksia alettiin toteuttaa viimeistään käsikirjan levittyä seurakuntiin.<sup>476</sup> Liturgian muutosten lisäksi esimerkiksi virallisesti vietettävien pyhäpäivien määrää vähennettiin. Varsinais-Suomesta on säilynyt tietoja vastustuksesta, jota uudistukset rahvaan keskuudessa herättivät.<sup>477</sup> Savon lähteissä tällaisesta vastarinnasta ei kuitenkaan näy merkkejä. Todennäköisesti ero entiseen näyttäytyi jyrkempänä alueilla, joilla ihmiset olivat pitkään tottuneet käymään säännöllisesti katolisessa messussa. Savossa kirkossakäynti oli vielä 1500-luvulla niin harvinainen tapahtuma, että muutoksiin ei välttämättä kiinnitetty niin paljon huomiota. Lisäksi Viipurin hiippakunnan papiston koulutustaso oli alhaisempi, joten saattaa olla, että uudistuksia tehtiin vielä muuta valtakuntaa hitaammin. Lähteissä näkyvät kirkossakäynnin ja kirkon rakentamisvelvollisuuksien suorittamisen laiminlyönnit voi kylläkin nähdä passiivisena vastarintana, mutta tällä tavoin saatettiin yhtä hyvin vastustaa kiristyvää kontrollia kuin varsinaista liturgian muutosta.

Seurakuntalaiset saapuivat kirkolle aamuvarhaisella veneellä, hevoskyydillä tai jalkaisin. Virallisten määräysten mukaan jumalanpalvelukseen tuli

---

<sup>476</sup> Juva 1955, 55–56; Laasonen 1991, 70; Malmstedt 2002, 32.

<sup>477</sup> Juva 1955, 52.

valmistautua paastoten, eli mitään ruokaa ei saanut nauttia aamulla sitä ennen.<sup>478</sup> Paastoaminen oli kuitenkin vaikeaa varsinkin niille, jotka olivat joutuneet taivaltamaan kirkolle pitkän matkan. Kuopiossa rangaistiin vuonna 1670 niitä seurakuntalaisia, jotka olivat syöneet ennen jumalanpalvelusta.<sup>479</sup> Kesällä 1693 juhannuspäivän jumalanpalvelukseen veneellä matkustanut Antti Toivanen antoi talonsa naisväen keittää kirkonrannassa suuren kattilallisen puuroa sen jälkeen, kun kirkonkelloja oli jo soitettu ensimmäisen kerran. Perhe söi ensin, minkä jälkeen Toivanen kantoi kattilan kirkon aidalle köyhien jaettavaksi. Käräjillä Toivanen puolustautui vedoten pitkään kolmen peninkulman matkaan ja siihen, että mukana oli pieniä lapsia, joille täytyi antaa aamiaista. Tuomari nuhteli Toivasta ja muistutti läsnäolijoita siitä, että pyhälle aterialle tullessaan seurakuntalaisten piti jättää kaikki maalliset toimet. Rangaistusta ei kuitenkaan langetettu, koska tuomari katsoi, etteivät ihmiset ”tällä seudulla” tienneet tarpeeksi, että osaisivat varoa vääränlaista käyttäytymistä.<sup>480</sup>

Jumalanpalvelus oli lain mukaan aloitettava maaseudun seurakunnissa kesällä kahdeksalta ja syksyllä sekä talvella yhdeksältä aamulla.<sup>481</sup> Säämingissä jumalanpalveluksen alku viivästyi 1700-luvun alussa jopa puoleenpäivään, koska kirkkoherran täytyi ensin käydä saarnaamassa Olavinlinnassa, jonka komentaja ei halunnut aloittaa kirkonmenoja ennen yhdeksää. Niin pappi kuin seurakuntalaiset olivat hyvin tyytymättömiä tilanteeseen.<sup>482</sup> Piispojen määräykset aloittaa jumalanpalvelus ajoissa viittaavat siihen, että vähäisemmät viivytykset olivat melko tavallisia.<sup>483</sup> Silloin, kun jumalanpalvelus alkoi kahdeksalta, kelloa soitettiin ensimmäisen kerran seitsemältä. Paikalle oli tultava ajoissa, jos halusi käydä ehtoollisella, koska ennen jumalanpalvelusta järjestettiin katekismuksen kuulustelu ripille ja ehtoolliselle aikoville. Ehtoollisvieraita ripitettiin puoli kahdeksalta aamulla, ja myös kirkolliset toimitukset, kasteet, vihkimiset ja hautaukset, tuli toimittaa ennen jumalanpalveluksen alkua. Tiheämmin asutuilla seuduilla ja kaupungeissa kuulustelu oli mahdollista pitää lauantaina tai aiemmin viikolla. Olosuhteiden pakosta kuulustelu pidettiin syrjäisemmällä seuduilla kuitenkin yleensä vasta sunnuntaiaamuna.<sup>484</sup> Myös Viipurin hiippakunnassa kuulustelu pyrittiin myöhemmin sijoittamaan lauantaihin, mutta se ei useimmissa seurakunnissa onnistunut, kun ihmiset tulivat kirkolle vasta sunnuntaina.<sup>485</sup>

Rippi ja katekismuksen kuulustelu liitettiin 1600-luvulta lähtien erottamattomasti yhteen. Taustalla oli ajatus siitä, että kristinopin perusasioiden tunte-

<sup>478</sup> Juva 1955, 61.

<sup>479</sup> Kuopion rovasintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA. Ks. myös Vilkuna K H J 2015, 228.

<sup>480</sup> Kuopion kesäkäräjät 26.–30.6.1693. KOa4, 442–443, KA.

<sup>481</sup> KL 1686 (1986), luku II, § III; Kangasniemen piispantarkastus 1683; Leppävirran piispantarkastus 1683. II Cd: 1, JoMA.

<sup>482</sup> Säämingin ja Kerimäen kesäkäräjät 26.–27.7.1709. KOa20: 277–278, KA.

<sup>483</sup> Esim. Leppävirran piispantarkastus 1683. II Cd: 1, JoMA; Laasonen 1967, 61.

<sup>484</sup> Juva 1955, 61, 67–68; Laasonen 1991, 71–72; Lempiäinen 1963, 113, 243–249. Viikkoeli lauantaisaarnoista, joiden yhteydessä järjestettiin ripille valmistava katekismuskuulustelu, säädettiin vuoden 1686 kirkkolaissa. Lempiäinen 1967, 179.

<sup>485</sup> Esim. Leppävirran rovasintarkastukset 1694 ja 1698 ja piispantarkastukset 1707 ja 1710. II Cd: 1, JoMA; Joroisten piispantarkastus 1710. II Cd: 1, MMA; Simolin 1909, liite IV: David Lundin synodimuistio 20.1.1709.

minen oli pelastumisen edellytys. Katekismuksen osaamista vaadittiin ehtoolliselle pääsemiseksi, joka puolestaan oli edellytys avioliiton solmimiseen.<sup>486</sup> Oppivaatimukseen kuului ensimmäisessä vaiheessa katekismukseen koottujen kristinopin pääkappaleiden osaaminen ulkoa. Vaaditut pääkappaleet olivat kymmenen käskyä, uskontunnustus, Isä meidän -rukous, kasteen ja ehtoollisen asetussanat, synnintunnustus sekä aamu-, ilta- ja ruokarukoukset. Käytännössä melkein koko vuosisadan ajan kuulusteltiin vain pääkappaleita, mutta 1600-luvun viimeisinä vuosikymmeninä alettiin niiden ohella vaatia näitä kohtia koskevien Lutherin selitysten tuntemista. Edistyneimmän tason muodostivat katekismuksen sisältöä koskeviin kysymyksiin vastaaminen sekä lopulta sisällyksen oppiminen.<sup>487</sup> Kolmisäätyopin keskeiset periaatteet koottiin huoneentauluun, jota opetettiin katekismuksen opetuksen yhteydessä. Aiemmassa tutkimuksessa on kuitenkin havaittu, ettei huoneentaulun osaamista monin paikoin vaadittu ennen 1700-lukua, eikä sitä esimerkiksi Savossa kuulusteltu vielä 1600-luvulla. On kuitenkin syytä olettaa, että sen periaatteet olivat ihmisille ainakin osittain tuttuja, koska samat ajatukset toistuivat pappien saarnoissa suurvalta-ajan alusta lähtien.<sup>488</sup>

Savosta ei ole säilynyt rippikirjoja 1600-luvulta. Kuulustelujen tuloksista on kuitenkin mahdollista saada tietoa piispan- ja rovastintarkastusten pöytäkirjoista, koska tarkastusten ohjelmaan kuului kristinopinkuulustelu, minkä lisäksi piispat ja rovastit tarkastivat seurakunnan rippikirjat, jos sellaisia oli laadittu. Tuloksia on jokseenkin hankalaa tulkita, koska yksittäisten tarkastajien vaatimukset erosivat toisistaan melko paljon. Usein piispat olivat tiukempia ja tarkempia kuin rovastit. Esimerkiksi Joroisissa ja Kangasniemellä rovastit raportoivat 1600-luvun lopulla, että seurakuntalaiset osasivat jopa vastata hyvin kysymyksiin, mutta muutaman vuoden päästä säilyneeseen piispantarkastuspöytäkirjaan on molemmissa pitäjissä merkitty, etteivät seurakuntalaiset olleet lainkaan tottuneita kysymyksiin.<sup>489</sup> On todennäköistä, että papit lievensivät vaatimuksia joissain tapauksissa ja katsoivat osaamattomuutta läpi sormien. Lisäksi ehtoolliselle sai päästää oppimisesta riippumatta vanhat ihmiset sekä

<sup>486</sup> Juva 1955, 72; Laasonen 1991, 83; Lempiäinen 1963, 112, 227–229, 244–245.

<sup>487</sup> Oppivaatimukset on eritelty osassa tarkastuksista, esim. Kangasniemen rovastintarkastukset 1659 ja 1662. II Ce, MMA. Oppivaatimuksista myös Laine E M & Laine T 2010, 258–259; Lempiäinen 1963, 229–238; Lempiäinen 1967, 146–150.

<sup>488</sup> Pleijel 1970, 32–34; Lindmark 1995, 151–152, 201, 205, 209–211; Toivo 2008, 157–158. Ks. myös Eilola 2003, 190. Daniel Lindmarkin mukaan katekismukseen sisällytynyt huoneentaulu nousi keskeiseen asemaan pappien opetuksessa vasta 1700-luvulla, erityisesti vuosisadan loppupuolella. Lindmark 1995, 201–211; ks. myös Laine E M & Laine T 2010, 282–283. Yhdessäkään Savosta tutkimusajaksolta säilyneessä tarkastuspöytäkirjassa ei mainita huoneentaulun kuulustelemista. Huoneentaulun osaamista kuvaava sarake puuttuu myös Leppävuiran ja Mikkelin tutkimusajan lopulta säilyneistä rippikirjoista. Muita rippikirjoja ei ole säilynyt Savosta tutkimusajalta. Leppävuiran pää- ja rippikirjat 1699–1710. I Aa: 1a, JoMA; Mikkelin pää- ja rippikirjat 1707–1716. I Aa: 1, MMA. Huoneentaulun sisältämästä kolmisäätyopista ja sen mukaisesta ideologiasta ks. Einonen 2005, 15; Karonen 2014, 161–163; Arffman 2009, 238–240.

<sup>489</sup> Kangasniemen rovastintarkastus 1681. II Ce, MMA; Kangasniemen piispantarkastus 1683. II Cd: 1, MMA; Joroisten rovastintarkastus 1694 ja piispantarkastus 1700. II Cd: 1, MMA. Ks. myös Lempiäinen 1967, 146.

sellaiset, jotka halusivat oppia, mutta eivät onnistuneet yrityksissään.<sup>490</sup> Pappi saattoi kuitenkin todella kieltäytyä vihkimästä paria avioliittoon, jos katekismuksen osaamisessa oli puutteita. Kontrolli vaikuttaa kiristyneen erityisesti 1690-luvulla, jolloin vihkimättä jätetyt peräsivät oikeuksiaan käräjillä.<sup>491</sup>

Piispa Petrus Bjuggin raportin mukaan Lutherin selityksiä ei vielä 1640-luvun alussa tunnettu lainkaan koko hiippakunnassa. Raportista käy myös ilmi, ettei hiippakunnassa ollut kunnollista, opetukseen soveltuvaa suomenkielistä katekismusta.<sup>492</sup> Myöskään piispa Bång ei ollut tyytyväinen Turusta ja Tukholmasta saatuihin katekismuksiin, ja hän julkaisikin oman suomenkielisen painoksensa Lutherin Vähästä katekismuksesta vuonna 1689 edellisenä vuonna perustamassaan Viipurin ensimmäisessä kirjepainossa.<sup>493</sup> Bjugg pyrki tehostamaan katekismuksen opetusta jo 1640-luvulla määräämällä, että kuulustelu tuli pääsiäisen jälkeisinä sunnuntaina pitää välittömästi katekismussaarnan jälkeen, ja vaatimuksena ei olisi ainoastaan pääkappaleiden vaan myös Lutherin selitysten osaaminen.<sup>494</sup>

Tietoja kristinopintaidoista ei ole laajemmin säilynyt ajalta ennen 1660-lukua, mutta vaikuttaa todennäköiseltä, että tuolloin kristinopin kappaleiden laajempi tuntemus ei ollut Savossa kovin yleistä. Joitakin yksittäisiä mainintoja paremmastakin osaamisesta on: esimerkiksi Kuopiossa kirkkoherra puolusti noituudesta syytettyä nuorta miestä 1650-luvun alussa kertomalla, että tämä osasi hyvin lukea katekismuksen pääkappaleet Lutherin selityksillä.<sup>495</sup> 1670-luvulla rovasti Johannes Cajanus valitti kuitenkin jatkuvasti, etteivät Kuopion seurakuntalaiset osanneet lukea edes tärkeimpiä rukouksia eivätkä osoittaneet minkäänlaista mielenkiintoa kristinopin opetteluun.<sup>496</sup> Opetus tehostui selvästi 1600-luvun loppupuolella, erityisesti 1670–80-luvulta lähtien, ja 1600-luvun viimeisinä vuosikymmeninä useimmissa seurakunnissa suurin osa seurakuntalaisista osasi lukea ulkoa ainakin osan pääkappaleista.<sup>497</sup> Varsinais-Suomessa katekismuksen pääkappaleet osattiin Mikko Juvan mukaan jo 1630- ja 1640-luvuilla.<sup>498</sup> Vuosisadan vaihteen tienoilla erityisesti nuoret alkoivat vähitellen osata Lutherin selityksiä sekä vastauksia kysymyksiin, mikä todennäköisesti kertoo siitä, että katekismuksen opetus onnistuttiin 1600-luvun loppuvuosi-

<sup>490</sup> Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA; Laine E M & Laine T 2010, 266; Lempiäinen 1963, 113, 229.

<sup>491</sup> Kerimäen kesäkäräjät 10. ja 12.–13.6.1693. KOa4: 332–333; Rantasalmen syyskäräjät 6.–9.11.1693. KOa4: 671–672.

<sup>492</sup> Gummerus 1898, 105–106.

<sup>493</sup> Akiander 1868, 49–54.

<sup>494</sup> Parvio 1963, 90–91. Vuonna 1648 Bjugg selvitti kirjeessään Oxenstiernalle, että jo muutama sata nuorisosta olisi oppinut katekismuksen kappaleet Lutherin selityksillä, vaikka he eivät vielä kolme vuotta aiemmin olleet osanneet edes pääkappaleita. Opetuksen myötä myös epäjumalanpalvelua oli Bjuggin mukaan onnistuttu tukahduttamaan. Bjuggin väite tilanteen nopeasta muuttumisesta ei ole erityisen uskottava, varsinkin kun muut lähteet kuvaavat kristinopintaitojen kehityksen huomattavasti hitaammaksi. Leinberg 1893, 331–333.

<sup>495</sup> Kuopion kesäkäräjät 10.–12.6.1652. KOa1: ei sivunroa, KA.

<sup>496</sup> Kuopion rovastintarkastukset 1670, 1671, 1673 ja 1678. II Cd: 1, JoMA.

<sup>497</sup> Esim. Kangasniemen piispantarkastus 1683; Joroisten piispantarkastus 1693. II Cd: 1, MMA. Ks. myös Laine E M & Laine T 2010, 262; Lempiäinen 1963, 229.

<sup>498</sup> Juva 1955, 71–73.

kymmeninä vakiinnuttamaan koskemaan suurinta osaa lapsista. Sisälukua alettiin Savon seurakunnissa opetella pääosin 1700-luvun vaihteesta lähtien.<sup>499</sup> 1700-luvun alussa piispat jo kiittelivät seurakuntalaisten taitoja tarkastuksissaan.<sup>500</sup> Lähdeaineistossani ainoa maininta talonpojan omistamasta kirjasta on Säämingistä vuoden 1704 tammikuulta, jolloin käräjillä puitiin Elias Sihvosen kadottaman virsikirjan kohtaloa.<sup>501</sup> Kangasniemen kirkkoherra puolestaan määrättiin vuonna 1660 ”lopultakin” hankkimaan itselleen suomenkielinen Raamattu.<sup>502</sup>

Katekismuksen kuulustelu järjestettiin ajankohdasta riippuen joko ennen jumalanpalvelusta tai saarnojen välissä. Käytännöt saattoivat poiketa jonkin verran paikallisesti, koska piispat ja rovastit antoivat myös tarkastustensa yhteydessä papeille erikseen ohjeita siitä, missä vaiheessa jumalanpalvelusta katekismusta tuli opettaa ja kuulustella.<sup>503</sup> Bjuggin hiippakuntasäännön mukaan papiston oli pidettävä kaikkina sunnuntaina pääsiäisen jälkeen katekismussaarna sekä evankeliumisaarna, ja kuulusteltava seurakuntalaisilta Lutherin Vähän katekismuksen selityksiä saarnojen välillä. Tiettyinä aikana vuodesta katekismuksen kuulustelu tapahtui siis jumalanpalveluksen keskivaiheilla, ja ilmeisesti koko seurakunta joutui osallistumaan kuulusteluun.<sup>504</sup>

Silloin, kun kuulustelu järjestettiin juuri ennen jumalanpalveluksen alkua, sille jäi maaseudulla todennäköisesti hyvin vähän aikaa. Myös muut kirkolliset toimitukset tuli suorittaa ennen jumalanpalvelusta, eikä itse jumalanpalveluksen alkua saanut viivyttyä.<sup>505</sup> Bjuggin määräykset sijoittaa kuulustelu saarnojen väliin viittaavat siihen, että Viipurin hiippakunnan laajoissa seurakunnissa jumalanpalveluksen alun käytännön toteutus ei onnistunut samalla tavalla kuin Turun hiippakunnassa. Oli nimittäin tavallista, että ihmiset myöhästivät jumalanpalveluksen alusta.<sup>506</sup> Jumalanpalvelukseen oli epäilemättä vaikeaa ilmaantua juuri oikeaan aikaan varsinkin pitkän matkan päästä, ja suurin osa seura-

<sup>499</sup> Leppävirran piispantarkastus 1700. II Cd: 1, JoMA; Kangasniemen piispantarkastus 1707; Mikkelin piispantarkastus 1710. II Cd: 1, MMA. Turun hiippakunnassa seurakuntien opetustoimintaa tarmokkaasti kehittänyt piispa Johannes Gezelius vanhempi (piispana 1664–1690) piti tärkeänä kristinopin opetuksen aloittamista jo siinä vaiheessa, kun lapset oppivat puhumaan. Hän asetti tavoitteeksi kristinopin pääkappaleiden sekä niihin liittyvien Lutherin selitysten osaamisen noin kymmenen vuoden iässä. Laasonen 1977, 267.

<sup>500</sup> Esim. Kuopion rovastintarkastukset 1700, 1704 ja 1707. Vuonna 1710 piispa Lundin pöytäkirjoihin merkittiin, että 345 henkilöä Kuopiossa, 121 Leppävirralla, 90 Joroisissa ja 69 Kangasniemellä osasi lukea kirjasta. Kuopion piispantarkastus 1710. II Cd: 1, JoMA; Joroisten piispantarkastus 1710. II Cd: 1, MMA; Kangasniemen piispantarkastus 1710; Leppävirran piispantarkastus 1710. II Cd: 1, JoMA.

<sup>501</sup> Säämingin talvikäräjät 28.–29.1.1704. KOa15: 55, KA. Kirjavarallisuuden vähäisyydestä Savossa ks. Laine E M & Laine T 2010, 282–283.

<sup>502</sup> Kangasniemen piispantarkastus 1660.

<sup>503</sup> Esim. Kuopion rovastintarkastukset 1670 ja 1673. II Cd: 1, JoMA. Ainakin ajoittain kuulustelu järjestettiin lauaintaina, mutta esimerkiksi Kangasniemellä osallistuminen siihen ei ollut välttämätöntä pitkämatkalaisille. Kangasniemen piispantarkastus 1695. Kuulustelujen käytännöistä Turun hiippakunnassa ks. Laasonen 1977, 268–272.

<sup>504</sup> Parvio 1963, 83, 90.

<sup>505</sup> Lempiäinen 1963, 245.

<sup>506</sup> Esim. Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA; Kangasniemen piispantarkastus 1710.

kuntalaisista asui kirkonkellojen soiton ulottumattomissa. Kun jumalanpalvelukseen aamulla tultiin, ihmiset tapasivat tuttaviaan ja sukulaisiaan ehkä hyvinkin pitkän ajan jälkeen. Tervehdyksiin ja kuulumisten vaihtoon kului aikaa, eivätkä kaikki malttaneet odottaa sopivaa juttutuokiota vasta kirkonmenojen jälkeen. Osa saattoi tietoenkin tietoisesti vältellä kuulusteluja, koska niihin osallistuminen ei ollut erityisen miellyttävä kokemus, mutta tämä tuskin oli pääasiallinen syy kirkkoon tulon viivästyttämiselle, varsinkaan kun kuulustelua ei aina pidetty heti jumalanpalveluksen alussa.<sup>507</sup> Todennäköisempää on, että ihmiset eivät pitäneet kirkkoon menemistä heti jumalanpalveluksen alkuun aivan välttämättömänä eivätkä pystyneet arvioimaan aikaa niin tarkasti, että olisivat onnistuneet ajoittamaan kirkkomatkinsa juuri oikein. Tähän vaikuttivat myös sää ja keliolosuhteet.

Suurina pyhäpäivinä, kun ihmiset kävivät yleisesti ehtoollisella, oli tietenkin suurempi mahdollisuus välttyä kuulustelulta, kun kuulusteltavien määrä oli suuri. Tätä ei kuitenkaan voida pitää tärkeimpänä syynä siihen, että ihmiset kävivät ehtoollisella juuri suurina pyhäpäivinä, vaan siihen vaikuttivat käsitykset pyhistä ajoista ja paikoista sekä ehtoollisen voimasta.<sup>508</sup> Silti on ilmeistä, että seurakuntalaiset eivät välttämättä suhtautuneet katekismuksen opetukseen ja kuulusteluihin positiivisesti. Esimerkiksi Joroisissa mies ei suostunut kristinopinharjoitukseen ja uhkasi lyödä hengiltä sen, joka uskaltaisi laittaa hänet jalkapuuhan tämän johdosta.<sup>509</sup> Kangasniemellä lukutaitoinen lukkari oli määrätty opettamaan lapsia, mutta pitäjäläiset eivät tuoneet lapsiaan hänen oppiinsa.<sup>510</sup> Rovasti Cajanuksen mukaan Kuopion seurakuntalaiset eivät nimenomaan halunneet oppia, mitä pidettiin erityisen pahana, kun taas niihin, jotka yrittivät mutta epäonnistuivat, suhtauduttiin ymmärtäväisemmin. Eräs nainen pilkkasi Kuopion kirkolla katekismuksen opettelijoita, minkä vuoksi hän joutui julkiripille.<sup>511</sup> Ankara häpeärangaistus kertoo siitä, miten tärkeänä valtio ja kirkko kristinopin opetusta pitivät.

Rahvas ei kuitenkaan pitänyt kuulustelua eivätkä kaikki edes rippiä välttämättömänä valmistautumisena ehtoolliselle. Papisto valitti toisinaan, että osa seurakuntalaisista pyrki varkain ehtoolliselle tulematta ensin ripittäytymään. Tässä on tietysti voinut olla taustalla halu välttyä kuulustelulta, mutta käyttäytyminen kertoo myös siitä, että ehtoollispöytään saattoi seurakuntalaisten mielestä tulla ripittäytymättäkin. Esimerkiksi heinäkuussa 1692 ripittäytymättä ehtoollispöytään pyrkinyt nainen joutui vastaamaan teostaan käräjille, mutta hä-

<sup>507</sup> Laine E M & Laine T (2010, 263–264) korostavat nolatuksi tulemisen pelon merkitystä, mutta on syytä epäillä, että kristinopintaitojen yleinen taso oli niin heikko, etteivät huonoiten suoriutuneet välttämättä merkittävästi erottuneet muista. Ks. myös Aronsson 1992, 175–178. Göran Malmstedt on arvellut valtakunnan keskusalueilta, että katolisperäiset käsitykset papin yksityisesti suorittamasta rippitoimituksesta olisivat vaikuttaneet siihen, että seurakuntalaiset tulivat kirkkoon myöhässä. Malmstedt 2002, 129–130. Esimerkiksi piispa David Lund kehotti ihmisiä tulemaan ajoissa kirkkoon niin, että kaikki olisivat paikalla, kun synnintunnustus luetaan. Kangasniemen piispantarkastus 1707.

<sup>508</sup> Vrt. Lempiäinen 1962, 13.

<sup>509</sup> Joroisten piispantarkastus 1693. II Cd: 1, MMA.

<sup>510</sup> Kangasniemen rovastintarkastus 1708. II Ce, MMA.

<sup>511</sup> Kuopion rovastintarkastus 1671. II Cd: 1, JoMA.

net vapautettiin syytteistä, koska hän oli vasta toipumassa vaikeasta sairaudesta ja oli ollut kirkossa hyvin heikossa kunnossa.<sup>512</sup> Myös Kangasniemellä valittiin ihmisistä, jotka varkain menivät ehtoollispöytään ripittäytymättä.<sup>513</sup>

Synnintunnustuksen jälkeen noustiin ylistämään Jumalaa ja laulettiin kiitosvirsi, sitten pappi luki päivän epistolan tai evankeliumin, jonka jälkeen seuravasivat uskontunnustus ja saarna.<sup>514</sup> Kirkkojärjestyksen ja kirkkolain mukaan saarnan pituus ei saanut ylittää tuntia, ja puolet ajasta tuli käyttää katekismuksen opetukseen. Kirkkolaisissa mainittiin, että ankarana talvena saarnan oli hyvä kestää vielä lyhyemmän aikaa. Kirkkojärjestyksen mukaan taas pappien tuli kiinnittää saarnan pituuteen erityistä huomiota seuduilla, joilla kirkkomatkat olivat pitkiä.<sup>515</sup> Saarna oli kuitenkin luterilaisen jumalanpalveluksen tärkein osa, jonka merkitys korostui reformaation jälkeen ehtoollisseremonian kustannuksella. Saarnan tarkoituksena oli lohduttaminen, varoittaminen ja opettaminen. Pappien tuli neuvoa ihmisiä elämään kristillistä elämää jumalanpelossa ja välttämään syntiä. Synnit ja niistä varoittaminen nousivat saarnoissa voimakkaasti esille: niitä olivat erityisesti huoruus, lepopäivän halveksiminen, tottelemattomuus, juoppous ja taikausko.<sup>516</sup>

Jumalanpalveluksella oli 1600-luvulla vahvasti opetustilaisuuden luonne. Saarnaajan tuli selittää Raamattua riittävän yksinkertaisesti. Opetuksen tuli tapahtua niin, että pappi luki kohdat suoraan katekismuksesta, koska näin seurakuntalaiset oppisivat paremmin muistamaan ne ulkoa. Opetusmenetelmä ei kuitenkaan ollut omiaan innostamaan kuulijoita, joilla ei ennestäänkään ollut suurta motivaatiota opetteluun.<sup>517</sup> Papisto valitti usein, ettei saarnaa maltettu kuunnella hiljaa ja keskittyneesti. Moni tuli kirkkoon juovuksissa, jolloin keskittymiskyky saattoi helposti herpaantua. Lisäksi kirkkoväellä oli tapana puhella vierustoveriensä kanssa, vaihtaa kuulumisia ja kertoa huhuja ja juoruja. Joskus papisto valitti niin kovasta metelistä, ettei saarnan pitäjä saanut ääntään kuuluviin.<sup>518</sup> Seurakuntalaisille oli ennen kaikkea tärkeää, että pappi saarnasi säännöllisesti ja oikeiden muotojen mukaan, ja seurakunta tai ainakin osa siitä oli silloin paikalla kirkossa. Saarnan sisällöllä ei näin ollen välttämättä ollut seurakuntalaisille suurta merkitystä. Rahvaalle jumalanpalvelus ei ollut ensisijaisesti opetustilaisuus, vaan uskonnollinen ja sosiaalinen tapahtuma.<sup>519</sup> Käytännössä seurakuntalaisilta jäikin osa papin puheista kuulematta, mihin myös kristinopintaitojen hidas kehitys viittaa.

<sup>512</sup> Säämingin kesäkäräjät 6. ja 8.-9.6.1693. KOa4: 313–314, KA.

<sup>513</sup> Kangasniemen rovasintarkastus 1659. II Ce, MMA. Ks. myös Lempiäinen 1963, 258.

<sup>514</sup> Jumalanpalveluksen kulusta yksityiskohtaisemmin esim. Juva 1955, 61; Pahlmblad 2002, 259–261.

<sup>515</sup> KJ 1571 (1971), 36; KL 1686 (1986), luku II, § V.

<sup>516</sup> Juva 1955, 62–65; Laine E M & Laine T 2010, 299. Reformaation jälkeen saarna oli tärkein väylä uusien oppien levittämiseen talonpoikaisväestön keskuuteen. Ks. Dixon 2002, 60–62.

<sup>517</sup> Juva 1955, 62, 71; Laasonen 1991, 82; Parvio 1963, 91.

<sup>518</sup> Esim. Kuopion rovasintarkastus 1671. II Cd: 1, JoMA; Kangasniemen piispantarkastus 1707, Mikkelin piispantarkastus 1707. II Cd: 1, MMA; Sulkavan kesäkäräjät 1.-2.6.1693. KOa4: 292–293, KA.

<sup>519</sup> Malmstedt 2002, 131–132.

Saarnan jälkeen seurasi rukoustoimitus, johon sisältyivät yleinen kirkkorukous, erityiset rukoukset ja esirukoukset. Rukousten jälkeen pappi luki maalliset tiedotukset, joiden määrä kasvoi 1600-luvun kuluessa. Pappi sai lukea saarnastuolista käsin kuninkaalliset plakaatit, maaherran lähettämät julistukset sekä tiedotukset käräjien pitoajoista. Muut mahdolliset ilmoitukset voitiin lukea jumalanpalveluksen päätyttyä kirkon ulkopuolella. Jos ehtoollisvieraita oli ilmoittautunut, lopuksi vietettiin ehtoollismessua, joka alkoi virrellä ja papin lausumilla ehtoollisen asetussanoilla. Jumalanpalvelus päättyi papin lukemaan Herran siunaukseen. Silloin, kun ehtoollisella kävijöitä oli runsaasti, jumalanpalvelus saattoi kestää monta tuntia. Maaseudulla läheskään kaikissa sunnuntaijumalanpalveluksessa ei ollut lainkaan ehtoollisvieraita, mutta saarnaan, rukouksiin ja ilmoituksiin meni niin paljon aikaa, että myös sellainen jumalanpalvelus, jossa ehtoollista ei vietetty, kesti vähintään pari tuntia. Jumalanpalveluksen venyminen lisäsi häiriöitä, joten piispat yrittivät rajoittaa toimituksen kestoja. Turun hiippakunnassa piispa Gezelius määräsi jumalanpalveluksen päätymään kesällä klo 10, syksyllä ja keväällä klo 11 ja talvella klo 12. On kuitenkin hyvin todennäköistä, että nämä päättymisajat käytännössä venyivät.<sup>520</sup>

Jumalanpalvelus kesti pitkään, ja tuntikausien istuminen saattoi tuntua osanottajista piinalliselta. Kirkkotilan fyysiset olosuhteet eivät etenkin talviaikaan helpottaneet kirkossa viihtymistä.<sup>521</sup> Toisin kuin katolisessa jumalanpalveluksessa, seurakuntalaisten odotettiin istuvan hiljaa paikoillaan koko jumalanpalveluksen ajan ja kuuntelevan papin puhetta. Poikkeuksena olivat polvistuminen rukoilemaan ja nouseminen seisomaan tietyissä kohdissa sekä virret, joiden veisaamiseen kaikkien tuli periaatteessa yhtyä, mutta käytännössä seurakuntalaiset osasivat niistä vain yleisimmin toistuvat, kun harva omisti virsikirjan, eikä useimpien lukutaito riittänyt sellaisen lukemiseen.<sup>522</sup> Seurakuntalaiset eivät aina viihtyneetkään sisällä kirkossa koko jumalanpalveluksen ajan, vaan oli tavallista, että he kulkivat edestakaisin kirkon ja kirkonmäen väliä.<sup>523</sup> Tästä papisto ei tietenkään pitänyt, ja monessa seurakunnassa kirkon ovet päädyttiin lukitsemaan jumalanpalveluksen ajaksi.<sup>524</sup> Savosta tällaisesta ei ole tietoa, mutta esimerkiksi piispa Lund määräsi, että pääjumalanpalvelus oli aloitettava heti kuulustelujen päätyttyä, etteivät seurakuntalaiset ehtisi tässä välissä ulos kirkonmäelle juopottelemaan ja muuten siellä viipymään.<sup>525</sup>

Liikuskelu ulos ja sisälle kertoo jumalanpalveluksen merkityksestä sosiaalisena tapahtumana, mitä todennäköisesti ei voi aikakauden osalta liikaa korostaa. Lisäksi se heijastaa tavallisten kirkossakävijöiden suhdetta pyhään. Toisin kuin papit opettivat, seurakuntalaiset eivät pitäneet kirkossa istumista, papin kuuntelemista ja kristinopin opettelua välttämättöminä pitääkseen yllä suhteita

<sup>520</sup> Laasonen 1991, 162–164; Malmstedt 2002, 32–33.

<sup>521</sup> Ks. myös Vilkuna K H J 2015, 228.

<sup>522</sup> Virsilaulusta ks. Pahlmblad 2002, 263.

<sup>523</sup> Esim. Kangasniemen piispantarkastus 1707, Kuopion piispantarkastus 1710. II Cd: 1, JoMA. Ks. myös Lempiäinen 1967, 173. Lempiäisen mukaan Suomen piispan- ja rosvastintarkastusten pöytäkirjoissa on tällaisista häiriöistä lukemattomia esimerkkejä.

<sup>524</sup> Laasonen 1967, 65.

<sup>525</sup> Kuopion piispantarkastus 1710. II Cd: 1, JoMA.



korkeampiin voimiin. Heille oli tärkeää oleskella kirkon pyhällä alueella suuri-  
na pyhäpäivinä yhdessä muun yhteisön kanssa samalla, kun pappi suoritti seu-  
rakunnan puolesta tietyt rituaalit. Uskonnollinen ja sosiaalinen elämä kietou-  
tuivat erottamattomasti toisiinsa, mikä näkyy erityisesti rahvaan jumalanpalve-  
lukseen liittyneissä käytännöissä.<sup>526</sup> Monet viettivätkin suuren osan pyhäaa-  
musta kirkon sijaan kirkonmäellä.

## 5.2 Paloviinasta pahennukseen

Kirkolla tapahtui jumalanpalvelusseremonian lisäksi myös paljon muuta. Juo-  
pottelu oli keskeinen osa pyhäpäivän viettoa erityisesti miesten keskuudessa,  
eikä kirkkoamuina tehty tässä poikkeusta. Toisinaan jumalanpalvelusta häirit-  
sikin juopuneen seurakuntalaisen metelöinti, joka joskus johti käräjille asti. En-  
nen vuoden 1686 kirkkolakia rangaistukseen johti ainoastaan häiritsevä käyt-  
täytyminen juovuksissa julkisessa tilassa. Kirkkolaissa juopuneena esiintymi-  
nen kirkossa määriteltiin kuitenkin itsessään rangaistavaksi teoksi. Kirkossa  
aiheutetusta häiriöstä rangaistiin tässä vaiheessa suurella 50 hopeataalarin sa-  
kolla, joka muunnettiin kolminkertaiseksi kujanjuoksuksi tai kahden viikon  
vankeudeksi vedellä ja leivällä Olavinlinnassa. Tämän lisäksi häirikkö joutui  
julkiripille. Pelkästä kirkkojuopumuksesta langetettu sakko oli puolta pienempi  
ja kirkkorangaistukseksi riitti jalkapuu.<sup>527</sup> Kirkkojuopumuksen myöhäisen kri-  
minalisoinnin vuoksi tapaukset painottuvat voimakkaasti tutkimusajan loppu-  
puolelle 1680-luvulta lähtien. Alkoholijuomien myynti pyhäpäivänä kuitenkin  
kriminalisoitiin jo vuoden 1665 sapattirikosasetuksella.<sup>528</sup> Rukouspäivinä oluen  
ja paloviinan myynnistä tuomittiin rukouspäiväplakaattien nojalla.<sup>529</sup>

Juopottelu sekä oluen ja paloviinan kaupustelu kirkolla näkyvät lähteissä  
ennen kaikkea yleisluontoisina valituksina, varoituksina ja kieltoina. Esimerkiki-  
si Juvalla rahvasta kiellettiin 1600-luvun puolimaissa juopottelemasta pyhäpäi-  
vinä ennen jumalanpalvelusta 40 markan sakon uhalla. Kirkkoherra valitti, että  
tapa oli pitäjässä yleinen.<sup>530</sup> Kerimäellä pitäjän rahvasta kiellettiin samoihin ai-  
koihin myymästä olutta tai paloviinaa kirkolla pyhäpäivinä ennen tai jälkeen

<sup>526</sup> Vrt. Malmstedt 2002, 160.

<sup>527</sup> KL 1686 (1986), luku XI, § IX; Sabbatin Ricoxesta, § VI; Cuning. Maij:tin Asetus ja  
Kieldö. Tappeluxista / Capinoista ja Pahennuxista Kircoisa; Sulkavan talvikäräjät  
10.–11.3.1706. KOa17: 89–90, KA.

<sup>528</sup> Vuoden 1665 sapattirikosasetuksen 9. kohdassa määrättiin sulkemaan kapakat pyhä-  
päivän aattoiltana kello 19 ja pitämään ne suljettuina, kunnes jumalanpalvelus oli  
päättynyt. Alkoholijuomia ei saanut tällä välin muutenkaan myydä. Rangaistuksena  
oli myyjälle 40 markan ja ostajalle 5 markan sakko. Schmedeman 1706, 457–458. Kai-  
kenlaisesta alkoholijuomien kaupustelusta tuomittiin ennen vuoden 1686 kirkkolakia  
tämän kohdan perusteella. Esim. Kuopion syyskäräjät 21.–23.8.1684. KOa3: 115.  
Vuoden 1687 sapattirikosasetuksessa anniskelukiello määrättiin alkamaan samaan  
tapaan pyhäpäivän aattoiltana kello 19, mutta päättymään vasta kello 16 sunnuntai-  
iltapäivällä. KL 1686 (1986), Sabbatin Ricoxesta, § V.

<sup>529</sup> Esim. Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 125.

<sup>530</sup> Juvan kesäkäräjät 28.–29.7.1647. KOa2: 590v.

jumalanpalveluksen.<sup>531</sup> Säämingissä kielto koski erityisesti kirkonmäen lähellä asuneita ja Kuopiossa kirkon tienoilla oleskelleita irtolaisia.<sup>532</sup> Olut teki kuitenkin hyvin kauppansa kirkolla ennen jumalanpalvelusta tai sen aikana. Kuopiossa kesäkuun 1687 rukouspäivänä nainen toi mukanaan kirkolle kaksi pientä tynnyriä olutta ja myi ne ennen saarnaa eräälle miehelle.<sup>533</sup> Leppävirralla niin ikään rukouspäivänä olutta saarnan aikana kaupitellut mies sai myytyä 15 kannullista, eikä kiireiltään ehtinyt lainkaan jumalanpalvelukseen.<sup>534</sup> Viinan myynti toimi lisätulojen lähteenä erityisesti sotilaille. Sulkavalla sotamies myi olutta pitäjätuvassa ja juopotteli itsekin pääsiäispäivän saarnan aikana.<sup>535</sup> Kerimäellä puolestaan ratsumies myi torpassaan olutta ja paloviinaa. Hän oli pystyttänyt torppansa yleisen tien varrelle lähelle kirkkoa, ja hänen kerrottiin viettävän siellä muutenkin kelvotonta elämää.<sup>536</sup> Sulkavalla muutama talonpoika oli pystyttänyt ruotusotilaalleen kirkon lähelle mökin, jonne rahvas kokoontui sunnuntaisin juopottelemaan ja ilmaantui sitten papin harmiksi kirkkoon humalassa. Miehiä käskettiin järjestämään sotilaalleen asumus omille pelloilleen, ja samalla kirkon lähellä majoillut irtolaisväki määrättiin karkotettavaksi.<sup>537</sup> Monessa pitäjässä kirkon lähetyville asettuneet irtolaiset aiheuttivat jatkuvasti papistolle harmia viinaksia kaupustelemalla.<sup>538</sup>

Kun kirkon lähistöllä useimmiten oli joku tarjoamassa olutta tai paloviinaa, osa kirkkovieraista alkoi ainakin jumalanpalveluksen loppua kohti olla melkoisessa humalassa käytyään useampaan kertaan ulkona kirkonmäellä virkistäytymässä. Kuopiossa eräänä vuoden 1684 rukouspäivänä osa seurakuntalaisista oli kappalaisen mukaan juovuksissa jo ennen saarnaa.<sup>539</sup> Juopuneiden aiheuttamia häiriöitä itse jumalanpalveluksissa käsiteltiin käräjillä kuitenkin verraten harvoin.<sup>540</sup> Esimerkiksi Iisalmessa vanha ratsumies Matti Eneberg tuli juovuksissa kirkkoon ja aiheutti siellä suurta meteliä huutaen sekä hakaten penkkiään niin, että papin piti useampaan kertaan käskeä häntä vaikenemaan.<sup>541</sup> Vuotta aiemmin samainen Eneberg oli joutunut lähtemään pappilan maille pystyttämästään torpasta myytyään siellä olutta ja paloviinaa.<sup>542</sup>

Kirkkojuopumus ei itsessään ollut niin vakava rike kuin juopumus yhdistettynä häiriköintiin. Kuopion kirkkoherra väitti kesäkäräjillä 1689, että Matti

<sup>531</sup> Säämingin ja Kerimäen kesäkäräjät 1654 (pvm ei näkyvissä). KOa3: ei sivunroa.

<sup>532</sup> Säämingin ja Kerimäen kesäkäräjät 25.-27.5.1657. KOa3: ei sivunroa; Kuopion rovas-tintarkastus 1673. II Cd: 1, JoMA.

<sup>533</sup> Rukouspäiväplakaatin nojalla myyjää rangaistiin 40 markan ja ostajaa kolmen markan sakolla, minkä lisäksi molemmat tuomittiin jalkapuuhan. Kuopion kesäkäräjät 13.-15.6.1687. KOa3: 125.

<sup>534</sup> Leppävirrann kesäkäräjät 6.8.1653. KOa3: ei sivunroa.

<sup>535</sup> Sulkavan syyskäräjät 16.9.1687. KOa3: 165.

<sup>536</sup> Kerimäen talvikäräjät 9.-10.2.1693. KOa4: 40.

<sup>537</sup> Sulkavan kesä- ja syyskäräjät 29.-30.10.1690. KOa4: 30-31.

<sup>538</sup> Säämingin ja Kerimäen kesäkäräjät 25.-27.5.1657. KOa3: ei sivunroa, KA; Kerimäen kesäkäräjät 16.-17.7.1683. KOa3: 109; Kerimäen syyskäräjät 15.-17.11.1683. KOa3: 176, KA; Säämingin syyskäräjät 13.-14.11.1683. KOa3: 165, PSTK, KA.

<sup>539</sup> Kuopion syyskäräjät 21.-23.8.1684. KOa3: 115. Lauri Metuinen oli tuonut kirkolle tynnyrin olutta, jota muu väki oli maksusta juonut ennen ja jälkeen saarnan.

<sup>540</sup> Häiriöistä ja humalakäyttäytymisen säätelystä Vilkuna K H J 2015, 206-214, 234-238.

<sup>541</sup> Iisalmen kesäkäräjät 23.-24.7.1688. KOa3: 267-268.

<sup>542</sup> Iisalmen kesäkäräjät 20.-22.6.1687. KOa3: 149.

Väänänen oli tullut juovuksissa edellisen Tuoman päivän jumalanpalvelukseen ja möykännyt kovaan ääneen. Kappalainen kuitenkin todisti vastoin kirkkoherran sanaa, että Väänänen oli ainoastaan ollut kirkossa juovuksissa, mutta häiriötä tämä ei ollut aiheuttanut. Mahdollisesti kirkkoherralla oli joitain selvittämättömiä raha-asioita Väänäsen kanssa, nimittäin hän väitti oikeudessa Väänäsen olevan hampunmyynnin ansiosta niin rikas, että tällä olisi rahaa maksaa suuretkin sakot. Väänänen selvisi kappalaisen todistuksen ansiosta kuitenkin vähemmällä.<sup>543</sup> Leppävirralla puolestaan Martti Mustonen oli lähtenyt kirkolle eväänään hieman paloviinaa ja käynyt vielä ennen kirkkoon tuloaan ostamassa kestikievarilta yleisesti hyväksytyyn määrän eli kolmella äyrillä viinaa. Kirkossa Mustosen veisuu kuitenkin viinan voimasta ylitti muut, joten kirkkoherra joutui pyytämään kirkon luottamusmiehiä saattamaan häirikkö ulos kirkosta. Mustonen vastusteli ja joutui häiriköinnistään maksamaan täyden viidenkymmenen hopeataalarin sakon sekä alistumaan julkirippiin.<sup>544</sup> Vaaditun paastoamisen sijaan oli hyvin tavallista, että kirkkovieraat nauttivat vahvistukseen olutta tai paloviinaa kirkkomatkalla, kirkonmäellä tai kirkon lähistölle asettuneissa kapakoissa.

Alkoholinkäyttöön liittyneitä yksittäistapauksia käsiteltiin tarkastustilaisuuksissa melko harvoin. Kuopiossa eräs mies oli tullut juovuksissa kirkkoon, käyttäytynyt sopimattomasti ja metelöinyt. Hänen sanottiin olevan mielipuoli, mutta rovasti Johannes Cajanus tuomitsi hänet kuitenkin julkiripille, koska hän oli kykeneväinen juomaan itsensä humalaan. Myös yksi lautamiehistä ilmaantui kirkkoon juovuksissa ja häiritsi kuulustelutilaisuutta. Kirkkoneuvosto kuitenkin vetosi rovastiin lautamiehen puolesta, jolloin tämä säästyi rangaistukselta, mutta sai varoituksen kaksinkertaisesta rangaistuksesta, jos tapaus toistuisi. Muutama seurakuntalainen joutui jalkapuuhun myös nuuskaamisesta saarnan aikana.<sup>545</sup> Todennäköisesti kirkkojuopumustapausten vähäinen määrä johtuu siitä, että kovimmassa humalassa olleet eivät tulleet kirkkoon, jossa pappi olisi heidät helposti huomannut. Kovaan ääneen mölisseet kyllä saivat tuomionsa.<sup>546</sup> Sen sijaan seurakuntalaisten keskuudessa humalaisten häiriköinti ei näytä herättäneen erityistä paheksuntaa. Häiritsevän ja hyväksyttäväksi katsotun alkoholinkäytön raja oli häilyvä, sillä niin papisto kuin rahvaskin katsoivat kolmen ryypyn nauttimisen kohtuulliseksi, ja viinaa käytettiin yleisesti esimerkiksi lääkkeenä tai heikotusta torjumaan.<sup>547</sup>

Toisinaan jumalanpalveluksen rauhanhäiritsijä saattoi katua tekoaan tai ainakin esiintyä katuvana oikeudessa. Seurakuntalaiset olivat perillä siitä, mil-

<sup>543</sup> Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 265–267.

<sup>544</sup> Leppävirran syyskäräjät 20. ja 22.8.1698. KOa8: 167-168v, KA.

<sup>545</sup> Kuopion rovastintarkastukset 1670, 1671 ja 1673. II Cd: 1, JoMA. Juopottelua tai viinan myyntiä käsiteltiin enemmän käräjillä kuin tarkastuksissa, joissa jommastakummasta varoitettiin yleisellä tasolla vain muutaman kerran: edellä mainittujen lisäksi Kangasniemen rovastintarkastuksessa 1685 (II Ce, MMA), Kuopion piispantarkastuksessa 1707 (II Cd: 1, JoMA) sekä Mikkelin piispantarkastuksessa 1707 (II Cd: 1, MMA).

<sup>546</sup> Esim. Kerimäen kesäkäräjät 20.–21.5.1707. KOa18: 134, KA. Juopumuksen kontrolloinnista kirkossa Vilkuna K H J 2015, 207–208, 240–242.

<sup>547</sup> Vilkuna K H J 2015, 210, 212–213, 227–228.

laista käytöstä esivalta heiltä odotti. Kerimäellä palmusunnuntaina 1691 rovasti Ursinus vihki kuorissa hääpareja, kun Antti Viikarinen tuli kirkkoon juovuksissa ja metelöiden. Rovasti käski hänet pois uhaten jalkapuulla, jolloin Viikarinen poistui, mutta huuteli vielä kirkkomaalta kehottaen kirkkoherraa tulemaan ulos ja laittamaan hänet jalkapuhun. Oikeudessa Viikarinen kuitenkin sanoi, ettei ollut koskaan tehnyt mitään vastaavaa aiemmin, vaan oli aina elänyt hiljaista ja hurskasta elämää. Hän laskeutui polvilleen kirkkoherran eteen anoen anteeksiantoa, mutta tuomio oli kuitenkin kova: joko suuri sakko, kujanjuoksu tai vankeusrangaistus sekä lisäksi julkirippi kirkossa seurakunnan edessä.<sup>548</sup>

Tapauksista ja usein toistuneista valituksista saa sen käsityksen, että juovuksissa oleminen kirkolla oli varsin tavallista, eikä rahvas suhtautunut siihen kielteisesti. Juomingit liittyivät kiinteästi vuoden suurimpiin juhlapyyhiin, ja tällöin saatettiin olla humalassa jo kirkolle tultaessa. Vaikka kirkko kiristi kontroolia, juopottelu kirkolla ei näytä tutkimusaikana vähentyneen Savon seurakunnissa lainkaan. Kirkko ei pystynyt muuttamaan yhteisöllistä normia, jonka mukaan juopuminen oli ensisijaisesti nautinnollinen tapahtuma ja kuului olennaisena osana pyhäpäivän viettoon.<sup>549</sup> Kuopiossa ja Kerimäellä valitettiin vielä 1700-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä, että seurakuntalaisilla oli tapana tuoda mukanaan kirkolle pulloja ja lekkereitä, joissa oli olutta tai paloviinaa, ja juopottelun seurauksena käyttäytyä häiritsevästi. Rahvasta muistutettiin jälleen kerran kiellosta tuoda mukanaan tai myydä ja ostaa kirkolla alkoholijuomia, ja nimismies määrättiin takavarikoimaan pullo, minkä lisäksi lautamiesten tuli kunkin tahollaan käskää rahvasta olemaan ottamatta sellaisia mukaansa kirkolle.<sup>550</sup>

Kirkkoaikana tavattiin tuttavii, ja pitäjän asukkaiden väliset konfliktit saattoivat kärjistyä pyhäpäivinä, kun arkiset riidat puhkesivat tappeluiksi. Oluen ja paloviinan juominen lisäsi aggressiivisuutta, joten riidat johtivat helpommin väkivaltaan. Juvalla Eskeli Kurikainen kävi Martti Pulkkasen kimppuun kirkonmäellä, koska oli tyytymätön Pulkkasen kanssa suorittamaansa hevosenvaihtoon.<sup>551</sup> Kerimäellä Turtisen rakuunaveljekset löivät Pekka Hukkoista kirkonmäellä palmusunnuntain jumalanpalveluksen aikana. Veljekset olivat ostaneet olutta sitä kirkon tienoilla kaupitelleelta Pirta-Matilta ja ehtineet juoda itsensä humalaan jo ennen jumalanpalveluksen päättymistä. Kun tapausta myöhemmin käsiteltiin käräjillä, veljekset eivät saapuneet paikalle vastaamaan syytteen, joten sillä kertaa sakotettiin ainoastaan Hukkoista, joka myönsi itsekin juopotelleensa jumalanpalveluksen aikana, sekä Pirta-Mattia oluen myynnistä.<sup>552</sup>

Seurakuntalaisten käytännöissä pyhän alueen kunnioittaminen näkyi eri tavalla kuin esivallan ihanteissa, eikä se vaatinut esimerkiksi hiljaista ja rauhal-

<sup>548</sup> Kerimäen syyskäräjät 10.–11.11.1691. KOa4: 206–208.

<sup>549</sup> Viikuna K H J 2015, 227–231.

<sup>550</sup> Kuopion kesäkäräjät 25.–26.6.1701. KOa10: 97–98; Kerimäen syyskäräjät 8.–10.11.1706. KOa17: 197, KA.

<sup>551</sup> Juvan kesäkäräjät 21.7.1651. KOa3: 90v.

<sup>552</sup> Kerimäen kesäkäräjät 25.–26.6.1680. KOa2: 29–30v.

lista käyttäytymistä.<sup>553</sup> Vaikka kirkon alue oli pyhä, väkivallan käyttö siellä ei ollut rahvaan moraalien mukaan ehdottoman kiellettyä. Kirkonmäellä tapeltiin jopa vuoden suurimpina pyhäpäivinä sekä rukouspäivinä.<sup>554</sup> Juvalla kaksi miestä tappeli kirkonmäellä pääsiäispäivänä saarnan aikana, ja lisäksi talonpojan vaimo löi toisen talon emäntää. Yksikään riitapukareista ei ilmaantunut käräjille vastaamaan syytteeseen.<sup>555</sup> Rantasalmella mieheltä riistettiin hattu päästä keskellä kirkonmäkeä, vaikka niin kirkkoherra, nimismies kuin ”koko seurakunta” yrittivät teon estää.<sup>556</sup> Puumalassa Antti Tikkanen ehti tarttua miekkaan, mutta aikomus lyödä sillä Matti Hämäläistä jäi ilmeisesti muun väen estettyä yritykseksi. Tikkanen joutui tyytymään miekan sijasta sanan säilään, jolla hän sivalsi paitsi Hämäläistä, myös tämän vaimoa.<sup>557</sup> Myös naiset saattoivat olla osallisina tappeluissa kirkonmäellä, sekä naisten että naisen ja miehen välisissä yhteenotoissa, vaikka nämä olivatkin harvinaisempia kuin miesten väliset tappelut.<sup>558</sup> Kirkonmäellä juopottelu ennen jumalanpalvelusta ja sen aikana oli etenkin miesten välistä sosiaalista toimintaa.<sup>559</sup> Tämän tutkimuksen tuomiokirja-aineistossa juovuksissa niin kotona kuin kirkollakin esiintyvät lähes ainoastaan miehet. Naisten juopumus ei sen sijaan ollut sosiaalisesti hyväksyttävää. Naisten tavallista runsaamman alkoholinkäytön katsottiin köyhdyttävän kotitaloutta, mutta miesten juopottelun taloudellisiin vaikutuksiin ei niinkään kiinnitetty huomiota. Tämä johtui siitä, että vaimon juominen kyseenalaisti isännän oikeuden päättää kotitalouden varojen käytöstä. Naisten juopottelu liitettiin myös suuremmissa määrin mielenvikaisuuteen.<sup>560</sup>

Sisällä kirkossa sattui lähinnä penkkiriitoja, jotka rajoittuivat useimmiten ylempisäätyisten keskuuteen. Joroisissa käytyjen penkkiriitojen perusteella vakituiset istumapaikat olivat kuitenkin tärkeitä myös muille yhteiskuntaryhmille, esimerkiksi talonpojille. Jumalanpalvelus oli sosiaalinen tilanne, johon kuului myös oman sosiaalisen statuksen osoittaminen.<sup>561</sup> Savossa säätyläisiä oli vähän, joten eri säätyjen suhteet eivät usein näy myöskään konfliktien selvittelynä käräjillä. Kirkossa ja kirkonmäellä säädyt kuitenkin kokoontuivat yhteen, mikä saattoi tuoda pintaan ristiriitoja. Sulkavalla Juho Tervonen hauskuutti kirkonmäelle kokoontunutta väkeä tokaisemalla everstiluutnantti Pistolekorsin rouvalle, että tämä oli ostanut yllään olleen silkkitakin lehmälleen, jonka oli riistänyt Tervoselta. Pilkalla oli taustansa lähimenneisyyden tapahtumissa. Tervonen oli ollut tilanvartijana everstiluutnantin kartanossa, mutta hänet oli varastamisen ja vahingonteon vuoksi häädetty pois tilalta ja toimestaan jopa kahteen ker-

<sup>553</sup> Malmstedt 2002, 148–152.

<sup>554</sup> Esim. Pieksämäen talvikäräjät 29.1.1649. KOa3: ei sivunroa; Puumalan syyskäräjät 3.-4.11.1684. KOa3: 127–131, KA; Kuopion kesäkäräjät 16.-18.7.1688. KOa3: 231–232; Säamingin kesäkäräjät 6. ja 8.-9.6.1693. KOa4: 317–319, KA.

<sup>555</sup> Juvan kesäkäräjät 29.7.1653. KOa3: ei sivunroa.

<sup>556</sup> Rantasalmen kesäkäräjät 10.8.1653. KOa3: ei sivunroa, KA.

<sup>557</sup> Puumalan ja Sulkavan kesäkäräjät 18.6.1653. KOa3: ei sivunroa, KA.

<sup>558</sup> Esim. Puumalan kesäkäräjät 6.9.1651. KOa3: 110v–111, KA.

<sup>559</sup> Juopottelun sukupuolisidonnaisista normeista ks. Vilkuna K H J 2015, 407–416. Itä-Suomessa myös oluen valmistaminen oli yleensä miesten työ. Apo 2001, 61–62.

<sup>560</sup> Vilkuna K H J 2010, 94; Eilola 2002, 118–121.

<sup>561</sup> Joroisten piispantarkastus 1700. II Cd: 1, MMA; Rantasalmen talvikäräjät 20.2.1708. KOa19: 66–68, KA; Malmstedt 2002, 70.

taan. Tervonen oli myös varastanut muutamilta muilta esimerkiksi leipää ja hampunsiemeniä. Aatelisrouvan kallis silkkitaakki korosti eroa sosiaaliryhmien välillä ja herätti entisen tilanvartijan kaunan.<sup>562</sup> Säätyerot näkyivät myös sisällä kirkossa paitsi istumajärjestyksessä, myös kielenkäytössä. Syrjäisen Savonkin kirkkoissa kuultiin ruotsia, jota säätyläiset käyttivät ainakin suomen ohella. Rantasalmella pyhänmiestenpäivän jumalanpalveluksessa köyhtynyt kapteeni Conrad Vegesack puolusti penkkiään muilta aatelisilta niin kovaan ääneen, että se häiritsi evankeliumin lukemista. Jumalanpalvelusta toimittanut kappalainen pyysi jotakuta kruunun virkamiestä puuttumaan asiaan ja jatkoi ruotsiksi, että laskeutuisi muuten alas saarnastuolista, minkä jälkeen kapteeni, niin ikään ruotsiksi, käski kappalaista jatkamaan saarnaamista ja olemaan puuttumatta asiaan. Todistamaan kutsuttu lukkari oli kuullut koko sananvaihdon, mutta hän ei ymmärtänyt ruotsia, joten ei pystynyt kertomaan sen sisältöä, kuten ei myöskään kukaan rahvaasta. Tarpeeksi lähellä saarnastuolia istuneista todistajista ainoastaan kaksi kihlakunnankirjuria sekä eräs luutnantti osasivat molempia kieliä. Kapteenille langetettiin häiriköinnistä suuri sakko, jonka hän vähävaraisena joutui korvaamaan vankeudessa vedellä ja leivällä sekä lisäksi kärsimään julkiripin koko seurakunnan edessä.<sup>563</sup>

Riitelyn ja sanaharkkojen lisäksi myös väkivaltaa esiintyi joskus sisällä kirkossa, tosin huomattavasti harvemmin kuin ulkona kirkonmäellä. Kerimäellä rovasti Ursinus piti ruumissaarnausta, kun kesken kaiken vastapäätä saarnastuolia seissyt nuori renki alkoi kuristaa vierustoveriaan kurkusta. Rovasti suuttui, käski miestä lopettamaan ja kysyi syytä tämän käytökseen. Tämä vastasi vierustoveriinsa viitaten: ”Hän nukkuu, minun pitää herättää hänet”. Käräjillä renki ei voinut kieltää tekoaan, mutta hän puolustautui vedoten yksinkertaisuuteensa. Rovastikin myönsi, että teko oli johtunut varmasti joko yksinkertaisuudesta tai siitä, että häirikkö oli ollut juovuksissa. Siten hänet tuomittiin samaan rangaistukseen kuin muutkin kirkossa häiriköineet: on kiinnostavaa, ettei väkivallasta kirkossa katsottu aiheelliseksi tuomita ankarammin kuin muista häiriöistä.<sup>564</sup> Viranomaisetkin saattoivat ottaa kovat otteet käyttöön kirkossa. Iisalmella nimismies Samuel Cajanus kopautti erästä talonpoikaa marianpäivän jumalanpalveluksessa kepillä päähän, kun tämä kesken salavuoteudesta tuomitun naisen julkisen ripityksen nousi penkille seisomaan. Kirkkoherran mukaan kopautus oli niin kova, että se kuului koko kirkossa, mutta lautamiehet ja kappalainen todistivat, että päähän ei ollut jäänyt jälkeä ja kyse oli tavallisesta ojentamisesta.<sup>565</sup> Ehkä kirkkoherra nosti syytteen, koska ei halunnut kruunun viranomaisen ottavan niin näkyvää kontrolloivaa roolia kirkossa, joka oli papiston aluetta.

<sup>562</sup> Sulkavan kesäkäräjät 16.5.1689. KOa4: 131–133, KA.

<sup>563</sup> Rantasalmen syyskäräjät 8.–9.11.1692. KOa4: 224–228, KA; Rantasalmen kesäkäräjät 15., 17. ja 19.6.1693. KOa4: 386–390, KA; Rantasalmen kesäkäräjät 11., 13. ja 15.6.1696. KOa5: 97v–99, KA.

<sup>564</sup> Kerimäen syyskäräjät 10.–11.11.1691. KOa4: 204–205; KL 1686: Cuning. Maij:tin Asetus ja Kieldö. Tappeluxista / Capinoista ja Pahennuxista Kircoisa.

<sup>565</sup> Iisalmen kesäkäräjät 9. ja 11.–12.6.1700. KOa11: 324–325.

Vuodesta 1700 lähtien tuomiokirjoihin ilmestyy myös tapauksia, joissa kirkkoon juovuksissa tulleet miehet antoivat ylen kesken jumalanpalveluksen. Yhdessä tapauksessa näin kävi jopa kolmelle miehelle, jotka oksennettuaan nukahtivat kirkon penkkiin. Yleensä syytetyt vetosivat sairauteen, mutta tätä selitystä ei hyväksytty, jos väitetyille sairaudelle ei ollut todistajia.<sup>566</sup> Näiden tapausten puuttuminen kokonaan 1600-luvun lähteistä sekä ylipäätään juopumukseen liittyvien tapausten huomattava lisääntyminen tutkimusjakson loppua kohden näyttää heijastavan ennen kaikkea lisääntyntä kontrollia lainsäädännön kehityksen myötä. Vaikuttaa siis siltä, että 1600-luvun lopulle saakka kirkkojuopumus ja sen lieveilmiönä esiintyneet häiriöt olivat niin tavanomaisia, ettei papistokaan tuntenut tarvetta siitä erikseen valittaa. Talonpojat itse eivät pitäneet humalaansa mitenkään huomiota herättävänä seikkana, minkä leppävirtalainen talonpoika pyhänmiestenpäivänä 1702 kiteytti tokaisten: ”*Sarna päis Pappi, älä sinä minusta huoli*”.<sup>567</sup>

Erilaiset pyhäpäivät näkyvät kiinnostavasti tapauksissa, jotka koskivat juopottelua, kirkkohäiriöitä tai tappeluita kirkolla. Runsas juominen liittyi nimenomaan suurimpiin pyhäpäiviin. Pyhäpäivien kirjo näyttäytyykin kirkkopahennus-, kirkkojuopumus- ja tappelutapauksissa juuri päinvastaisena kuin kirkossakäynnin laiminlyöntejä ja pyhätyötä koskevissa tapauksissa. Niistä tapauksista, joista tapahtumapäivä on mahdollista saada selville, rukouspäiviä oli vain viidesosa. Eniten tapauksia liittyy palmusunnuntaihin ja pääsiäispäivään, minkä lisäksi aineistossa näkyy joulujakso aina ensimmäisestä adventista ja Tuomaan päivästä loppiaiseen ja nuutinpäivään. Lisäksi yksittäisiä tapauksia liittyy laskiaissunnuntaihin, kynttilänpäivään, helluntaihin ja pyhänmiestenpäivään.<sup>568</sup> Näiden lisäksi aineistossa on useita tapauksia, joissa tapahtumapäivää ei mainita, joten kyse on todennäköisesti tavallisista sunnuntaista. Rukouspäivinä ja sunnuntaipäivinä poissaoloja ja pyhätyötapauksia oli siis eniten, kun taas kirkkovuoden suurina pyhäpäivinä poissaoloja ja pyhätyötapauksia oli huomattavan vähän ja juopumustapauksia paljon.

Tapauksista käy ilmi, että pääsiäinen oli hyvin merkittävä juhlapäivä ravaan vuodenkierrossa. Neljän pääsiäispyhän muodostamaa erityistä ajanjaksoa saatettiin käyttää hyödyksi myös esimerkiksi sopimuksia tehdessä. Rantasalmen käräjillä selviteltiin riitaa, joka oli syntynyt hevosten vaihdosta. Kaksi talonpoikaa oli vaihtanut hevosia toisena pääsiäispäivänä. Seuraavana päivänä, eli kolmantena pääsiäispäivänä, miehet olivat ostaneet paloviinaa ja juoneet harjakannun eli sopimusoluen (*handhslag öhl*) vaihdon vahvistukseksi. Toinen

<sup>566</sup> Esim. Kerimäen kesäkäräjät 17.–18.5.1700. KOa11: 209, KA; Säamingin syyskäräjät 5.–6.10.1700. KOa11: 420–421, KA; Kerimäen kesäkäräjät 16.–17.5.1704. KOa15: 154–156, KA; Säamingin talvikäräjät 6.–7.2.1705. KOa16: 32–34, KA; Puumalan kesäkäräjät 13.–14.5.1707. KOa18: 118, KA.

<sup>567</sup> Leppävirran talvikäräjät 2.–3.3.1705. KOa16: 97–100, KA.

<sup>568</sup> Esim. Juvan kesäkäräjät 1653. KOa3: ei sivunroa, KA; Kerimäen kesäkäräjät 25.–26.6.1680. KOa2: 29–30v, KA; Kuopion kesäkäräjät 12. ja 14.–16.6.1680. KVT KOa2: 127–128, KA; Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 265–267, PSTK, KA; Kerimäen syyskäräjät 10.–11.11.1691. KOa4: 206–208; Sulkavan talvikäräjät 12.–13.2.1692. KOa4: 28, KA; Leppävirran syyskäräjät 20. ja 22.8.1698. KOa8: 167–168v, KA. Säamingin talvikäräjät 20.2.1708. KOa19: 83, KA.

miehistä oli kuitenkin rikkonut sopimusta vaihtamalla hevoset oma-aloitteisesti uudelleen, joten asiaa selviteltiin käräjillä.<sup>569</sup> Kiinnostavaa tässä on, että arkinen sopimus vahvistettiin pyhäpäivänä suoritettulla rituaalilla, erityisesti tätä tarkoitusta varten hankitun yhteisen juoman nauttimisella. Toinen miehistä ei kuitenkaan katsonut tällä tavoin vahvistettua sopimusta riittävän velvoittavaksi.

Pyhäpäivänä oltiin vapaita työstä, joten istuskelua kirkkorannassa saatiin etenkin kesäaikaan jatkaa myöhään iltaan asti. Kuopion kirkkoherra Johannes Salmenius lähetti rakuuna Tuomas Pohjalaisen helluntaipäivän iltana 1680 kehottamaan rannassa oleillean ihmisiä käyttäytymään siivosti ja lopettamaan meluamisen sekä juopottelun. Pohjalainen toteutti käskyn, mutta hänen lähdettyään rannasta siellä veljensä kanssa istuskellut Lauri Tiihonen seurasi häntä kadulle, tarttui häntä kurkusta sanoen: *”Tämä se wäli mies on?”* ja löi Pohjalaisen maahan. Sen jälkeen Tiihonen ajoi Pohjalaista takaa, kunnes tämä pääsi pakoon käräjätupaan. Oikeudessa Tiihonen ei muistanut tapahtumista mitään, koska hän oli ollut niin juovuksissa. Tapaus siirrettiin seuraaville käräjille parempien todistajanlausuntojen toivossa, mutta jatkoa sen käsittelylle ei kuitenkaan tuomiokirjoista löydy.<sup>570</sup> Käsittelystä kuitenkin paljastuu, että papiston käskyjä rahvaalle välittäneisiin ihmisiin saatiin suhtautua hyvinkin vihamielisesti. Paikallisyhteisön moraalikoodiin kuului, että rahvas piti yhdessä puoliaan esivaltaa vastaan. Esimerkiksi jumalanpilkkatapausta koskeneita huhupuheita selviteltäessä erään talonpojan väitettiin sanoneen: *”Pitääkö kaikki sanoa esivalalle, mitä naapurien kesken kuullaan?”*<sup>571</sup> Ehkä myös itse kirkkoherra pelkäsi aggressiivista suhtautumista käskyyn, kun hän laittoi asialle jonkun muun sen sijaan, että olisi itse käynyt kehottamassa miehiä hiljaisempaan käytökseen.

Vuoden 1687 sapattirikosasetuksen mukaan anniskelun sai jälleen aloittaa kello neljän jälkeen sunnuntai-iltapäivällä. Juomingit ajoitettiin usein pyhäpäivän iltaan, koska tällä tavoin oli mahdollista välttää sapattirikoksesta kiinni jääminen.<sup>572</sup> Tämä ei kuitenkaan koskenut rukouspäiviä, jolloin kielto oli voimassa iltaan asti. Esimerkiksi Puumalassa 1640-luvulla tuomittiin kaksi miestä 20 markan sakkoihin oluen myynnistä rukouspäivän iltana.<sup>573</sup> Pitäjän väki vietti mielellään aikaa yhdessä jumalanpalveluksen jälkeen muissakin kirkon lähettyvillä sijainneissa enemmän tai vähemmän julkisissa tiloissa. Leppävirralla kirkkoherra valitti, että seurakuntalaiset tunkeutuivat joka pyhäpäivä pappilaan, jossa tuolloin oli vielä hyvin vähän rakennuksia, mistä aiheutui papille suurta häiriötä. Seurakunnalle ehdotettiin pitäjäntuvan rakentamista, mihin nämä eivät kuitenkaan olleet suostuvaisia. Piispa joutuikin kehottamaan kirkkoherraa jatkossa turvautumaan maallisen oikeuden apuun, jos hän ei muuten pääsisi eroon laumastaan.<sup>574</sup> Tapaus osoittaa, että seurakuntalaiset saattoivat pitää itse rakentamaansa pappilaa julkisena tilana, kun taas papille se oli hänen oma, yksityinen kotinsa. Pappilassa oleskelu viittaa myös tuttavalliseen suhteeseen.

<sup>569</sup> Rantasalmen syyskäräjät 8.-9.11.1692. KOa4: 230, KA.

<sup>570</sup> Kuopion kesäkäräjät 12. ja 14.-16.6.1680. KOa2: 127-128.

<sup>571</sup> Leppävirran ylimääräiset käräjät 28.5.1709. KOa20: 231-235, KA.

<sup>572</sup> KL 1686: Cuning. Maij:tin Udistettu Asetus / Waloista ja Sabbatin Ricoxesta, § V.

<sup>573</sup> Puumalan kesäkäräjät 2.-3.6.1645. KOa2: 315v, KA.

<sup>574</sup> Leppävirran piispantarkastus 1700. II Cd: 1, JoMA.



seen papin ja seurakuntalaisten välillä, vaikka kirkkoherran vieraanvaraisuus ei aivan seurakuntalaisten toivomalle tasolle yltänytkään.

Kirkon lähistölle jäivät pyhäpäivän iltapäivällä ja illalla oleskelemaan todennäköisesti lähinnä kirkonkylässä yöpyvät pitkämatkalaiset sekä kirkonkylän tai lähiseudun asukkaat. Loput lähtivät kotia kohti. Kirkkomatkalaisista moni poikkesi kotimatallaan olutpenkkiin johonkin taloon, johon useampi mies yleensä kokoontui.<sup>575</sup> Esimerkiksi Mikkelissä Antti Toivanen jäi kotimatalla ehtoolliselta tullessaan juomaan maksusta olutta Paavo Hajasen luokse.<sup>576</sup> Olutpenkkiin saatettiin istua jo aamupäivällä sellaisina pyhinä, kun kirkolle ei lähdetty. Eräänä kesäkuisena sunnuntaiaamuna viikkoa ennen juhannusta Matti Sormunen lähti kirkon sijaan puolen peninkulman päässä asuneen Pekka Oinosen luokse juomaan.<sup>577</sup> Kyseisenä sunnuntaina ei ehkä lähdetty kirkolle siksi, että viikkoa myöhemmin juhlittaisiin juhannusta, jolloin moni kävi oman pitäjän kirkossa tai lähti Kuopioon asti viemään uhrilahjaa. Tapaus kertoo siitä, että ainakin joinakin pyhäpäivinä vuodessa talon miehillä oli mahdollisuus niin halutessaan viettää aikaa olutpenkissä vaikka aamusta lähtien. Lähteet vaikenivat naisista, jotka saattoivat samaan aikaan olla kotona välttämättömiksi katsottuja töitä tekemässä – näistä useimmat, kuten ruuanlaitto ja lasten ja kotieläinten hoitaminen, kun kuuluivat naisten tehtäviin.<sup>578</sup>

### 5.3 Tapaninpäivän ehtoollisparodia

Kirkon virallisten pyhäpäivien vietosta rahvaan keskuudessa on säilynyt hyvin vähän mainintoja lähteissä, mutta tuomiokirjat kertovat, että kirkkovuoden suurimpia pyhäpäiviä vietettiin kodeissa runsaan ruoka- ja juomatarjoilun äärellä. Pyhäpäivinä tapahtuneiden tappojen ja tappeluiden käsittelyt osoittavat, että vieraspitojen järjestäminen oli pyhäpäivinä tavallista.<sup>579</sup> Suuriin kirkollisiin juhlapyhiin, kuten pääsiäiseen, liittyi kirkossa ja ehtoollisella käynnin lisäksi myös kirkon ulkopuolisia perinteitä. Kristilliset ja vanhemmat elementit kietoutuivat erilaisissa juhlissa niin erottamattomasti yhteen, ettei rahvas varmasti tehnyt suurta eroa eri perinnettä edustaneiden juhlien välille. Jo katolisella ajalla nämä päivät oli sijoitettu vanhojen uskonnollisten juhlapäivien paikalle, mikä edesauttoi perinteiden kumuloitumista. Reformaation jälkeisellä ajalla niissä näkyvät yhä niin katoliset kuin vanhemmatkin perinteet. Myös uutta perinnettä syntyi kulttuurivaikutteiden leviämisen ja muun yhteiskunnallisen kehityksen myötä. Sulkavalta säilyneen käräjätapauksen kautta on mahdollista tarkastella

<sup>575</sup> Esim. Visulahden talvikäräjät 11.3.1653. KOa3: ei sivunroa, KA. Olutpenkeistä Matikainen 2002, 74–79.

<sup>576</sup> Pellosniemen talvikäräjät 14.3.1653. KOa3: ei sivunroa, KA. Yhdessä tapauksessa helluntaina ei lähdetty olutpenkkiin, vaan ostamaan olutta kotitaloon. Kuopion kesäkäräjät 12.–14.7.1654. KOa1: ei sivunroa, KA.

<sup>577</sup> Joroisten kesäkäräjät 27.6.1653. KOa3: ei sivunroa, KA.

<sup>578</sup> Ks. Katajala-Peltomaa & Toivo 2009, 57.

<sup>579</sup> Esim. Säämingin kesäkäräjät 29.7.1606, foliot 83–86. Fotostaatit: Ruotsi III, KA; Puumalan talvikäräjät 12.–13.1.1682. KOa2: 2-6, PSTK, KA.

kirkollisten pyhäpäivien viettoa kirkon ulkopuolella, pyhäpäivien monia merkityksiä ja funktioita sekä sitä, miten rahvas ymmärsi kirkon opetuksen ja käytti sitä omiin tarkoituksiinsa.

Sulkavan pitäjän vuoden 1668 kesäkäräjillä käsiteltiin tapausta, jossa muutamien talonpojan epäiltiin tehneen pilkkaa ehtoollisen sakramentista.<sup>580</sup> Olli Holopaisen talossa Telataipaleen kylässä oli vietetty edellisen tapaninpäivän iltana riehakkaita juominkeja, joissa yksi osallistujista esiintyi pappina karnevalistisessa jumalanpalvelusnäytelmässä muiden asettuessa seurakuntalaisten rooliin. Huhu Holopaisen talon eriskummallisesta tapaninpäivän vietosta alkoi nopeasti kiertää, kun seuraavana päivänä tarjoiltiin leipää, jonka sanottiin jääneen yli ”öyläteistä”. Lähtitienoilla alettiin puhua ”Telataipaleen seurakunnasta”, eikä tapaninpäivän juhlien isäntäväki ollut näistä jutuista häpeissään, vaan pikemminkin antoi niille lisää pontta omilla puheillaan. Pian huhu tapauksesta kiiri kuitenkin nimismiehen korviin, ja juhlijat päätyivät kuultaviksi ensin piispantarkastukseen, sitten oikeuden eteen ja lopulta tuomiokapituliin. Piispantarkastuksen ja tuomiokapitulin pöytäkirjoja ei ole säilynyt, mutta Telataipaleen tapaninpäivän jumalanpalvelusparodia on kuitenkin mahdollista rekonstruoida tuomiokirjojen perusteella.

Vuoden 1667 tapaninpäivän iltaa vietettiin Olli Holopaisen talossa riehakkaissa tunnelmissa aterioinnin, juopottelun ja yhteisen ilonpidon merkeissä. Paikalla oli paitsi Holopaisen talon omaa väkeä, myös taloon kutsuttuja vieraita. Talon renki Samuel Skumpe paistoi ruuaksi kalaa, ja kaksi vieraista, ratsumies Suni Mikkonen ja hänen veljensä Lauri, toivat kotoaan leivän yhteiseen pöytään. Vieraiden mielestä leivän tuominen oli kummallista, koska isäntäväelläkin olisi ollut leipää tarjota, minkä lisäksi hilpeyttä aiheutti se, että leipä oli peräisin emännättömästä talosta. Veljekset saivatkin osakseen ivanaurua – eivät kai suinkaan miehet itse olleet leipää leiponeet! Siihen, että mies paistoi kalaa, ei kuitenkaan nähtävästi kiinnitetty erityistä huomiota. Leipä murrettiin ja jaettiin juhlijoiden kesken, ja syömään ryhdyttäessä Suni Mikkonen totesi: ”Nyt syöme tämän leivän palat niin kuin öylätin”. Tämä mielleyhtymä yhdessä hilpeän juopumuksen kanssa sai alkuun karnevalisoidun jumalanpalveluksen, jota äsken halvennettu Suni nyt itsensä papiksi ylentäneenä johti.<sup>581</sup>

Jumalanpalvelusnäytelmä alkoi kellojen soitolla. Lukkarin virkaa toimitanut Holopaisen talon renki Samuel Skumpe löi kahdella kepillä kirkonkellona toiminutta, tuvan orressa roikkunutta kalasumppua. Tämän jälkeen pappina toiminut Suni Mikkonen ”kutsui Jumalan kansaa ripille”, jolloin juhlavieraat polvistuivat, ja Suni antoi apupappinsa Pekka Auvisen kanssa näille synninpäästön yksi kerrallaan. Lopuksi Suni meni talon vanhan isännän Tuomas Holopaisen luokse sanoen: ”Sinä olet vanha ja kuolet pian, salli minun antaa itsellesi synninpäästö, täältä saat syntien anteeksiantamuksen”. Ukko hätisti kuitenkin Sunin tiehensä huitaisten tätä kepillään. 1600-luvulla oli jo siirrytty yksi-

<sup>580</sup> Sulkavan kesäkäräjät 6.-7.5.1668. KOa1: 113-119, KA.

<sup>581</sup> Arkipäivän roolien kääntäminen ylösalaisin oli tyypillinen elementti karnevalistisissa juhlissa. Ks. esim. Davis 1975, 97-103; Bahtin 1995, 13; Le Roy Ladurie 1990, 118, 183-185; Vilkuna K H J 2010, 128; Eilola 2003, 262.

tyisestä yleiseen rippiin. Pappi toimitti kuitenkin kuolevalle yksityisriipin ja antoi tämän nauttia ehtoollisen, jonka saamista ennen kuolemaa pidettiin hyvin tärkeänä.<sup>582</sup> Sunin ivailu viittaakin juuri tähän kuolevalle annettuun rippiin.

Keskeisimpään osaan Telataipaleen jumalanpalvelusparodiassa nousi ehtoollisen vieton jäljittely. Suni Mikkonen mursi ja jakoi tuomansa pehmeän leivän miesten kesken sanoen, että he söisivät leivän palat niin kuin öylätin. Kuten aiemmin on todettu, ehtoollisella käynti oli erikoistapaus, sillä tavallisesti rahvas osallistui ehtoollisen viettoon vain kerran tai kaksi vuodessa. Joulupäivä oli yksi suosituimmista ehtoollispyhistä, joten ainakin osa Telataipaleella tapaninpäivää viettäneistä miehistä oli varmasti juuri edellisenä päivänä käynyt ehtoollisella, joku mahdollisesti myös itse tapahtumapäivänä.

Juomana ”ehtoollispöydässä” oli tavalliseen talonpoikaiseen tapaan olutta tai paloviinaa, joka toimitti viinin virkaa. Naapuripitäjästä Säämingistä juhliin saapunut vieras Matti Kokkonen pyysi suurempaa hörppyä, koska hän oli mielestään muita suurempi syntinen. Pyyntönsä esitettyään vahvasti juopunut Kokkonen jälleen nukahti. Ehtoollinen liittyi juhlijoiden mielissä läheisesti sitä ennen annettuun synninpäästöön. Rahvas ajatteli ehtoollisen vaikuttavan mekaanisesti niin, että pelkkä leivän ja viinin nauttiminen johtaisi suoraan Jumalan siunaukseen ja syntien anteeksiantoon. Ehtoollisen sakramenttia saatettiin pitää epätyydyttävänä, jos pappi antoi liian vähän viiniä.<sup>583</sup> Tällöin saatettiin ajatella myös, että suurempi määrä ehtoollisviiniä huuhtoisi pois suuremman määrän syntejä. Toisaalta tällainen käsitys saattoi myös hyvin kelvata pilailun kohteeksi.

Jumalanpalvelusparodian lopuksi Suni Mikkonen veti ylleen papin mesukasukkaa symboloineen viitan ja alkoi lausua Raamatun tekstiä sekä veisata virsiä. Suni lausui Raamatun tekstiä kohdasta, jonka hän oli todennäköisesti kuullut joulupäivän jumalanpalveluksessa. Kohta on Jesajan kirjasta (Jes.9:5) ja kuuluu vuoden 1642 raamatunkäännöksen mukaan seuraavasti:

Sillä meille on lapsi syndynyt/ ja poica on meille annettu/ jonga hartioilla Herraus on/ ja hänen nimens cudzutan/ Ihmelinen/ Neuwo/ Wäkewä/ Jumala/ Ijancaickinen Isä/ Rauhan päämies.<sup>584</sup>

Rahvas oppi tuntemaan pyhiä tekstejä jumalanpalveluksissa, mutta papiston kuulusteluissa niitä ei yleensä muistettu kovinkaan hyvin. Kohta Jesajan kirjas-ta oli kuitenkin painunut Suni Mikkosen mieleen. Miksi se oli hänelle tärkeä? Sanan voimalla oli varhaismodernin ajan ajattelussa suuri merkitys, ja Raamatun pyhien tekstien saatettiin ajatella sisältävän maagista voimaa.<sup>585</sup> Jumalan erilaisten nimitysten ja ominaisuuksien mainitseminen saa Sunin siteeraaman tekstin muistuttamaan samanaikaista loitsuperinnettä, jonka tuntemusta tietäjät yhä 1600-luvulla levittivät.<sup>586</sup> Usko sanan voimaan näkyi myös kirkossakävijöiden käyttäytymisessä. Tietyissä liturgian kohdissa seurakuntalaiset saattoivat

<sup>582</sup> Lempiäinen 1963, 201–207.

<sup>583</sup> Pentti Laasosen mukaan Pohjois-Karjalan rahvaan keskuudessa vallitsi ”paha tapa” pyrkiä juomaan paljon pyhitettyä viiniä. Laasonen 1967, 262.

<sup>584</sup> Coco Pyhä Raamattu 1642. <<http://www.finbible.fi/head/raam1642.htm>>

<sup>585</sup> Eilola 2003, 61, 104.

<sup>586</sup> Siikala 1992, 68–72.

toistaa hiljaa mumisten papin sanat, mitä papit paheksuivat taikauskoisena tapana.<sup>587</sup> Ehkä Suni oli toistanut Raamatun tekstiä kirkossa papin perässä, ja se oli jäänyt hänelle mieleen. Jesajan kirjan kohta oli ainoa Sunin siteeraama teksti, joka oikeudenkäynnissä mainittiin erikseen.

Samuel-renki todisti oikeudessa Sunin laulaneen ja lukeneen evanke-  
liumia ”niin kuin pitää”. Tätä oli tärkeää korostaa oikeudessa, etteivät miehet  
olisi saaneet syytettä jumalanpilkasta. Apupappina jumalanpalvelusparodiassa  
toiminut Pekka Auvinen kertoi, että talon emäntä oli antanut Sunin laulaa vain  
jumalisia virsiä ja sanoa sellaista, mitä oli kuullut papeilta. Emäntä oli siis jos-  
sain määrin kontrolloinut juopuneiden miesten illanviettoa mahdollisesti pelä-  
ten, että esivalta saisi kuulla tapahtumista. Emännän määräys viittaa myös sii-  
hen, että miehet olivat yrittäneet laulaa muutakin kuin ”jumalisia virsiä”. Toisin  
kuin emännällä, talon isännällä Olli Holopaisella ei ollut tapahtumissa merkit-  
tävää roolia, koska hän oli muiden tavoin tukevassa humalassa ja makasi sam-  
muneena suurimman osan iltaa. Mahdollisesti isännän passiivisuus olikin syy-  
nä siihen, että emäntä otti aktiivisen roolin illanvieton valvojana. Emäntää ja  
Suniiin torjuvasti suhtautunutta vanhaisäntää lukuun ottamatta muut juhlijat  
suhtautuivat parodiaan hyväksyvästi ja osallistuivat siihen esimerkiksi polvis-  
tumalla synninpäästöä varten ja jakamalla öylätiksi nimetyin leivän.

Sulkavan jumalanpalvelusparodia ajoittui tapaninpäivään, jolloin kirkon-  
menot ja papin puheet joulupäivän jumalanpalveluksessa olivat vielä tuoreina  
muistissa. Tapaninpäivä oli hiljaista joulupäivää huomattavasti riehakkaampi  
juhlapäivä, jonka viettoon kuului hevosten menestykseksi suoritettuja rituaaleja  
sekä miesten usein tallissa nauttima juhla-ateria.<sup>588</sup> Hevosten menestys olikin  
erityisen tärkeää Telataipaleen juhlijoille, sillä juhla järjestettiin ratsutalossa ja  
monet osallistujista olivat ratsuväen sotilaita tai tulivat toisista ratsutaloista.  
Telataipaleen miehet viettivät iltaa tallin sijaan sisällä tuvassa, mutta silti ky-  
seessä oli selvästi miesten juhla, vaikka emäntä talossa komentoa pitikin. Ta-  
paninpäivä oli erityisesti miesten juhlapäivä<sup>589</sup>, jonka riehakkaaseen viettoon  
sopi mainiosti vallanpitäjien kustannuksella hulluttelu. Vasta edellisenä päivä-  
nä oli istuttu kirkon penkissä pää paljastettuna ja kuunneltu papin ankaraa jy-  
rinää saarnastuolista. Tapaninpäivänä tunnelma keveni ja edellisen päivän roo-  
lit kääntyivät pääläelleen.

Huhut ”Telataipaleen seurakunnasta” saivat alkunsa seuraavana päivänä  
tarjotusta leivästä, jonka sanottiin jääneen yli öyläteistä.<sup>590</sup> Kaksi päivää myö-  
hemmin Holopaisen taloon saapui miehiä pyytämään lainaksi reen karmeja,  
jotta he voisivat ajaa uudenvuodenaattona Sulkavan kirkolle. Miehillä vastattiin,  
että heillähän oli oma Telataipaleen seurakunta lähempänä. Puheet jatkuivat  
vielä myöhemmin Sulkavan talvikäräjillä, missä eräs lautamiehistä kysyi Tela-  
taipaleen juhlijoiden tuttavalta, mihin seurakuntaan tämä kuului, Sulkavan vai  
Telataipaleen.<sup>591</sup> Telataipaleen parodia antoi siis jatkossakin aihetta pilailuun,

<sup>587</sup> Malmstedt 2002, 133–134; Laasonen 1967, 233. Tavasta ei ole säilynyt tietoja Savosta.

<sup>588</sup> Tapaninpäivän merkityksistä ks. luku 6.2.

<sup>589</sup> Viikuna K H J 2014, 99.

<sup>590</sup> Huhujen merkityksestä ks. Einonen 2005, 221–236; Eilola 2003, 266–267.

<sup>591</sup> Sulkavan kesäkäräjät 6.-7.5.1668. KOa1: 113–119, KA.

joka kohdistui välillä tapahtuman osallistujiin, välillä taas ympäröivään yhteisöön. Jumalanpalveluksen ja papiston kustannuksella pilailu oli houkuttelevaa, mutta vaarallista huumoria, jonka horjuvaa asemaa hyväksytyn ja kielletyn rajamailla pilapuheet kuvastavat.<sup>592</sup> Huhujen rooli oli keskeinen myös sen kannalta, että tapaus ylipäätään päätyi oikeuden käsiteltäväksi. Todistajien lausunnoista moni perustui huhuihin, ja koska niiden yksityiskohdat monin paikoin eroavat toisistaan, tapahtumista on vaikea rakentaa tuomiokirjan perusteella selkeää kuvaa. On kuitenkin selvää, että illan tapahtuma pysyi puheissa pitkän aikaa.

Parodia sai paitsi yhteisön, myös valtakulttuurin eli esivallan edustajat hämillään. Telataipaleen tapauksessa tuomari ei tiennyt, mistä tapauksessa tarkalleen oli kyse ja miten hänen pitäisi asia ratkaista. Oikeus keskittyikin ennen kaikkea sen selvittämiseen, olivatko talonpojat saaneet hankittua jostain oikeaa ehtoollisleipää. Oli tärkeää saada selville, olivatko tapaninpäivän viettäjä mahdollisesti käyttäneet väärin oikeaa ehtoollisleipää, ja missä määrin he olivat muuten tehneet pilaa ehtoollisen sakramentista.<sup>593</sup> Papisto ja lautamiehet keskustelivat asiasta tullen siihen tulokseen, että juhlijoiden ei voitu olettaa jakaneen Herran ehtoollista. Heitä ei kuitenkaan voitu vapauttaa syytteestä, koska he olivat juovuspäissään tehneet pilaa Jumalan sanasta ja puhuneet ehtoollisleivästä. Sakramentin pilkkaaminen tai halveksunta katsottiin jumalanpilkaksi, joka oli yksi raskaimpia rikoksia Ruotsin valtakunnan lainsäädännössä. Syyte oli vakava, sillä jumalanpilkasta voitiin langettaa kuolemantuomio.<sup>594</sup> Tuomari päätti siirtää hankalan tapauksen pois omista käsistään, joten se siirrettiin tuomiokapitulien tutkittavaksi. Tuomiokapitulien pöytäkirjoja ei ole säilynyt, mutta Viipurin linnan vankiluettelosta selviää, että Suni Mikkosta ja Samuel Skumpea pidettiin vankeina linnassa kesällä 1669 neljän kuukauden ajan, jolloin heitä todennäköisesti kuulusteltiin tuomiokapitulissa. Elokuussa 1669 heidät vapautettiin.<sup>595</sup> ”Telataipaleen seurakunnan” myöhemmistä vaiheista ei ole enää tämän jälkeen saatavilla enempää tietoa.

Tapauksen tarkastelu osoittaa, että parodian keinoin voitiin paitsi pilailua ja hullutella, myös ottaa kantaa valtakulttuuriin.<sup>596</sup> Tapaninpäivän ehtoollisparodia ei ollutkaan pelkästään ilottelua, vaan sen avulla käsiteltiin pitäjän sisäisiä jännitteitä. Olli Holopainen ei ollut hyvissä suhteissa paikallisten pappien kanssa, joten on luonnollista, että juuri hänen talonsa toimi jumalanpalvelusparodian näyttämönä. Kappalainen Johannes Borgoensis valitti kolmea vuotta myöhemmin, vuoden 1671 kesäkaräjillä, ettei Holopainen ollut kahtena edellisenä

<sup>592</sup> Vrt. Vilkuna K H J 2010, 131, 151.

<sup>593</sup> Laki määräsi valvomaan öylättien asianmukaista käyttöä tarkasti, koska niiden käyttöä maagisissa rituaaleissa pelättiin. KL 1686, Luku XI, § X. Rantasalmella huhuttiin, että eräs nainen olisi ehtoollisella ottanut öylätin pois suustaan. Tapaukselle ei kuitenkaan löytynyt todistajaa, joten syyte raukesi. Rantasalmen syyskaräjät 10.-12.11.1653. KOa3: ei sivunroa, KA. Katso myös Eilola 2003, 60-61; Olli 2007, 3.

<sup>594</sup> Soili-Maria Olli kertoo 1700-luvun alun tapauksesta, jossa talkootarjoiluja nauttinut talonpoika oli sanonut muille läsnäolijoille, että ehtoollisleipä oli aivan samanlaista kuin se tavallinen leipä, jota talkooväki söi. Talonpojalle langetettiin kuolemantuomio, josta hänet kuitenkin armahdettiin. Olli 2007, 1-2.

<sup>595</sup> LT TK 1669: 8663.

<sup>596</sup> Vilkuna K H J 2010, 103-104.

vuonna maksanut hänen saataviaan. Kun nimismies ja kirjuri menivät kappalaisen käskystä ulosmittaamaan saatavia, Holopainen kieltäytyi maksamasta toivoen, että ”tuhat pirua menisi pappiin”. Holopainen sai uhkauksensa johdosta kuolemantuomion, jota ei kuitenkaan pantu täytäntöön hovioikeudessa.<sup>597</sup> Borgoensis oli tullut kappalaiseksi vain vuotta ennen Telataipaleen tapaninpäivän tapahtumia. Kirkkoherra Claudius Molander puolestaan oli tullut virkaansa Muolaalta viisi vuotta aiemmin.<sup>598</sup>

Tapaus viittaa jännitteisiin Telataipaleen asukkaiden sekä esivallan välillä.<sup>599</sup> Telataipaleen kylään lukeutui kolme taloa, joista suurimman ja lisäksi valtaosan maista omisti pitojen järjestäjä, ratsutilallinen Olli Holopainen, aiemman nimismiehen Tuomas Holopaisen poika. Holopaisten suku oli vanha nimismiessuku. Kun Sulkava oli vielä kuulunut Säämingin pitäjään, paikalliset nimismiehet olivat tulleet Telalahden entisestä kymmeneskunnasta, johon myös Telataipale kuului. Sulkavan kirkkopitäjän perustamisen myötä oli kuitenkin käytännöllisempää, että nimismiehen talo sijaitsi lähempänä pitäjän uutta keskusta. Sulkavan asema erillisenä hallintopitäjänä vakiintui vuoteen 1660 mennessä, jolloin nimismiehenä myös ensimmäisen kerran mainitaan lähteissä kirkonkylän tienoilla asunut Pekka Laurinpoika Kontiainen. Maallisen vallan keskipisteen siirtyminen Telalahdelta Sulkavalle oli siis tapahtunut aivan lähimenneisyydessä, kymmenisen vuotta ennen Telataipaleen tapahtumia.<sup>600</sup>

Lähteet eivät kerro, havitteliko Olli Holopainen nimismiehen tehtävää isänsä seuraajana, mutta edellä esitettyjen tietojen valossa se olisi hyvinkin mahdollista. Vallan keskuksesta syrjäytetty Telalahden väki kiisti niin uuden nimismiehen kuin äskettäin pitäjään tulleiden pappienkin vallan. Karnevalistinen juhla tarjosi näiden jännitteiden purkamiseen sopivan tilaisuuden. Apupappina toiminut Pekka Auvinen kuului toiseen vanhaan nimismiessukuun, joka tuli Telalahden Auvilasta. Telalahden kylistä oli noin kolmenkymmenen kilometrin matka vesiteitse Sulkavan kirkolle. Telalahti muodosti oman paikallisyhteisönsä, eikä sen ollut luontevaa liittyä Sulkavan keskukseen, joka yhtä lailla oli etäällä toisistaan sijaitsevista taloista koostuva haja-asutusalueen kylä.<sup>601</sup> Uskonnollisen juhlapäivän vietto oman yhteisön kesken vahvisti yhteisön keskinäisiä siteitä, minkä lisäksi sen jälkipuinti jakoi pitäjän väkeä ”meihin” ja ”toisiin”. Juhla vahvisti ja representoi sosiaalisia suhteita ja sosiaalista valtaa: Holopaiset olivat varmasti pitäjässä edelleen keskeisiä henkilöitä, vaikka eivät enää vallankahvassa olleetkaan. ”Telataipaleen seurakunta” oli oma ryhmänsä, johon ehkä haluttiinkin kuulua, vaikka siitä puhuttiin näennäisen pilkalliseen sävyyn.

<sup>597</sup> Sulkavan kesäkärräjät 18.–19.8.1671. KOa2: [ei sivunumeroa], KA; Seppänen 1999, 349. Sanamagiasta sekä kirousten ja uhkausten merkityksestä ks. Eilola 2003, 102–104.

<sup>598</sup> Borgoensis pyrki 1670-luvulla kirkkoherran virkaan, mutta seurakuntalaiset suosivat vanhan kirkkoherran poikaa, vaikka heillä ei ollut ilmeisesti mitään erityistä kappalaista vastaan. Borgoensis jatkoi virassaan 32 vuotta. Seppänen 1999, 336–340.

<sup>599</sup> Saman tulkinnan on tehnyt tapausta suppeammin käsitellyt Olli Matikainen (2002, 79–80).

<sup>600</sup> Sulkavan nimismiehistä Seppänen 1999, 301–303.

<sup>601</sup> Seppänen 1999, 235, 254–256.

Jumalanpalvelusparodia liittyy keskiajalta periytyvään karnevaaliperinteeseen. Karnevaalien rituaaliset näytelmämuodot erosivat jyrkästi esimerkiksi kirkon vakavista ja virallisista seremonioista, ja ne saattoivat jopa parodioida kirkon kulttia. Rituaaliset näytelmät eivät siis itsessään olleet uskonnollisia rituaaleja.<sup>602</sup> Rahvaan keskuudessa vietetyt uskonnolliset juhlat säilyttivät 1600-luvulla monia karnevalistisia piirteitä. Niihin liittyi runsasta syömistä ja juomista, naurua ja ilonpitoa sekä yleistä epäjärjestystä. Yksi keskeisistä teemoista oli arkisen maailman kääntäminen ylösalaisin, mistä sotilas Sunin esiintyminen pappina on yksi esimerkki. Karnevaalien vietto on liitetty ennen kaikkea katoliseen ja eteläeurooppalaiseen perinteeseen, ja sillä oli vähiten merkitystä pohjoisemmassa Euroopassa. Pohjoisessa muut juhlat saattoivat kuitenkin palvella samaa tarkoitusta, minkä lisäksi niihin liittyi karnevalistisia piirteitä.<sup>603</sup>

Telataipaleen parodia osoittaa, miten valta ja huumori kietoutuivat yhteen. Naurun ja pilailun kautta voitiin paljastaa ja uudistaa valtahierarkioita. Mahtailun ja itsekorostuksen kautta lievitettiin loukattuja tunteita.<sup>604</sup> Virallisen valta-asemansa menettäneet juhlijat nostivat itsensä muun yhteisön ja esivallan yläpuolelle asettamalla nämä naurunalaisiksi. Kalasumppu kirkonkellona, ratsuväen sotilas pappina, lisää ”ehtoollisviiniä” vaativa syntinen – nämä kaikki olivat koomisia elementtejä, joista humoristinen näytelmä rakentui. Ilman huhuista syntynyttä jumalanpilkkäepäilyä tapaus ei olisi koskaan tullut kirjatuksi oikeuden pöytäkirjoihin ja päätynyt historiantutkimuksen kohteeksi. Tapaus näyttää vilauksen karnevaalikulttuurista, joka on suurimmaksi osaksi jäänyt tallentumatta lähteisiin. Se osoittaa myös, miten kirkossakävijät osasivat käyttää ja muokata kuulemaansa ja näkemäänsä monipuolisiin ja monimielisiin tarkoituksiin.<sup>605</sup>

Vaikka Telataipaleen juhlijat kuuluivat syntyperänsä ja asemansa perusteella sulkavalaisen rahvaan vauraimpaan joukkoon, heidän näyttelemänsä ehtoollisparodian perusteella on kuitenkin mahdollista tehdä tulkintoja siitä, millä tavalla jumalanpalvelus rahvaan keskuudessa ymmärrettiin. Tapaus on poikkeuksellinen, mutta sellaisenakin se voi kertoa paljon rahvaan käsityksistä. Telataipaleen parodian osallistajat olivat todennäköisesti paremmin perehtyneitä papiston opetukseen kuin rahvas keskimäärin, joten he pystyivät paremmin hyödyntämään Raamatun tekstejä, jotka he ehkä myös paremmin tunsivat. He kävivät myös kirkossa melko säännöllisesti ja tunsivat jumalanpalveluksen kulun. Tarkasteltaessa heidän näkemyksiään jumalanpalveluksesta ja Raamatun teksteistä on siis pidettävä mielessä, että suuri osa rahvaasta ei ollut yhtä hyvin vihkiytynyt tähän maailmaan.<sup>606</sup>

<sup>602</sup> Bahtin 1995, 6-9. Scribner kutsuu rituaalisia jumalanpalvelusnäytelmiä ja -parodioita vastaliturgioiksi (*counter-liturgy*). Tällaisia tapauksia tunnetaan useita esimerkiksi 1500-luvun Saksasta. Scribner 1987, 104-105.

<sup>603</sup> Burke 1994a, 185-199; Le Roy Ladurie 1990, 184-189. Ks. myös Bahtin 1995, 11-13; Kuha 2012b, 102.

<sup>604</sup> Vilkuna K H J 2010, 104, 138.

<sup>605</sup> Vrt. Vilkuna K H J 2010, 131, 149-151. Yksi keskeisistä kansanhuumorin teemoista kumpusi Raamatusta ja kirkon opetuksesta.

<sup>606</sup> Vrt. Ginzburg 2007, 34-36.

Miltä jumalanpalvelusseremonia näytti Telataipaleen talonpoikien, sotilaiden ja renkien silmissä? Telataipaleella jumalanpalvelusseremonia elettiin uudelleen toistamalla konkreettisia rituaaleja: kellojen soitto, polvistuminen ja ”papin” pukeutuminen messukasukkaan olivat tapoja imitoida jumalanpalvelusta ja saada siihen konkreettista toden tuntua. Virsien veisaaminen saattoi tulla osaksi parodiaa osittain siksi, että juhlissa ja juopuneena lauleskeltiin muutenkin. Toisaalta virsien laulaminen kirkossa oli vielä 1600-luvulla uusi asia, ja toisinaan veisaajia saatettiin pilkata jopa naureskelemalla avoimesti kirkossa.<sup>607</sup> Parodian osallistujille jumalanpalvelusseremonian tärkeimpiä osia olivat rippi ja synninpäästö, ehtoollinen sekä Raamatun tekstin lukeminen. Erilaisien toimitusten vaikutus oli konkreettinen: esimerkiksi ehtoollisleivän syömisen ja viinin juomisen ajateltiin johtavan suoraan (*ex opere operata*) syntien anteeksiantoon ja Jumalan siunaukseen.

Rippi ja ehtoollinen liittyivät läheisesti yhteen, koska rippi merkitsi ehtoolliselle valmistautumista. Ehtoollisen vieton jäljittely vaikuttaa olleen Telataipaleen jumalanpalvelusnäytelmän keskeisin tapahtuma. Luterilaisen kirkon jumalanpalveluksessa ehtoollinen ei kuitenkaan enää ollut messun kohokohta, mitä se oli ollut vielä keskiajalla. Luterilaisen ortodoksian aikana saarna nousi jumalanpalveluksen tärkeimmäksi osaksi, kun taas ehtoollisen asemaa pyrittiin jopa heikentämään. Telataipaleen juhlijat näyttävät kuitenkin pitäneen ehtoollista edelleen muita jumalanpalveluksen osia tärkeämpänä. Myös monet muut ehtoolliseen yhä 1600–1700-luvulla liitetyt uskomukset ja rituaalit todistavat sen puolesta, että rahvaan käsityksen mukaan ehtoollisseremonia oli yhä tuolloin jumalanpalveluksen kohokohta.<sup>608</sup>

Kuten edellä on mainittu, saarnasta tuli reformaation jälkeen jumalanpalveluksen keskeisin osa.<sup>609</sup> Telataipaleen tapauksen pöytäkirjassa ei kuitenkaan mainita lainkaan, että Suni Mikkonen olisi pappina esiintyessään saarnannut muille juhlijoiille. Raamatun tekstillä oli suurempi merkitys kuin muilla Sunin puheilla, joista ei tehty tarkempaa selkoa. Tapauksen perusteella vaikuttaisi siltä, että rahvas piti Raamatun pyhän sanan lukemista suuremmassa arvossa kuin papin saarnaa. Kuten jo aiemmin todettiin, Raamatun sanan saatettiin ajatella sisältävän maagista voimaa. Aineistossa on kuitenkin yksi tapaus, jossa itse saarnatoimitus saa samankaltaisen maagisen merkityksen kuin esimerkiksi ehtoollinen. Kun sääminkiläinen nainen oli kadottanut huivinsa, hänen anoppinsa oli kehottanut laittamaan kangasriekaleen kirkon oven rautasaranan väliin sillä aikaa, kun pappi saarnasi. Tämä johtaisi siihen, että varas kuihtuisi, kunnes palauttaisi huivin tai lopulta menettäisi henkensä. Taian opettanut anoppi kertoi kuulleensa tällaisesta menettelystä Lappeenrannassa pohjois pohjalaisten veneessä, ja miniä oli sen myös toteuttanut, minkä silminnäkijätodistukset vahvistivat. Oikeudenkäynnin päätteeksi todettiin, että molemmat naiset, taian suorittaja ja sen neuvoja, olivat rikkoneet Jumalan sanaa vastaan, joten

<sup>607</sup> Lempiäinen 1967, 175–176.

<sup>608</sup> Laasonen 1967, 68–69; Malmstedt 2002, 143–145; Scribner 1987, 11. Ehtoollisen merkityksistä ks. myös luvut 3.5. ja 4.3.

<sup>609</sup> Laine E M & Laine T 2010, 296.



heidät tuomittiin Mooseksen lain nojalla kuolemaan roviolla.<sup>610</sup> Taian vaikutus oli voimakas, ja niin täytyi olla myös siihen käytetyn voiman. Tämä voima oli siunatun kirkkorakennuksen ja raudan *väen*, mutta myös papin lukeman Jumalan sanan ja mahdollisesti itse saarnarituaalin voimaa.<sup>611</sup> Ehkä myös saarna, luterilaisen jumalanpalveluksen keskeisin toimitus, alkoi 1600-luvun loppuvuosikymmeninä saada myös rahvaan keskuudessa suurempaa painoarvoa, jolloin sitä saatettiin ehtoollisen tapaan hyödyntää myös maagisissa rituaaleissa. Kuten viittaus pohjoispohjalaisiin osoittaa, tällaiset kulttuurivaikutteet levisivät vähitellen rahvaan keskuuteen myös kirkon ulkopuolisten kontaktien kautta.

#### 5.4 Papinheitto – avoin konflikti kirkonmäellä

Papiston ja yksittäisten seurakuntalaisten välille syntyi silloin tällöin konflikteja, jotka liittyivät esimerkiksi nautintaoikeuksiin eivätkä juuri eronneet talonpoikien keskinäisistä riidoista. Tällaiset konfliktit saattoivat yltyä molemminpuoliseksi herjaamiseksi ja jopa väkivallaksi. Oli kuitenkin melko harvinaista, että erimielisyyksiä olisi ratkottu pyhäpäivinä kirkolla.<sup>612</sup> Kirkolla papin ja seurakuntalaisten välisiin konflikteihin johti ennen kaikkea seurakuntalaisten käytös silloin, kun se poikkesi papiston ohjeista tai rikkoi lakeja ja asetuksia. Aineistosani on ainoastaan yksi tapaus, jossa kirkolla tapahtuneen väkivallan kohteena oli pappi. Tapauksen kautta on mahdollista valaista niin pyhäpäiviin kuin kirkkotilaan liittyneitä käsityksiä, papiston ja seurakuntalaisten välisiä suhteita sekä kulttuuriperinteiden merkitystä näissä suhteissa.<sup>613</sup>

Rantasalmen syyskäräjillä 1648 käsiteltiin tapausta, joka oli sattunut pitäjän kirkolla edellisenä rukouspäivänä. Seurakuntaa oli kerääntynyt kirkolle rukouspäivänä 11. elokuuta 1648 suurin joukoin. Väkeä oli paikalla niin paljon, että saarna oli pidettävä yhtä aikaa sekä sisällä kirkossa että ulkona kirkkomäellä. Saarnastuolista käsin saarnasi varapastori Tuomas Ischanius, kellotapulissa puolestaan kappalainen Mikael Laurentii. Jumalanpalveluksen jälkeen väki kerääntyi kirkonmäelle kiihtyneen ja levottoman tunnelman vallitessa. Lukkarin poika Sigfrid juoksi kirkkoon varoittamaan varapastoria, että väkijoukko aikoi tehdä tälle jotakin. Varapastori Ischanius pyysi appeaan, vanhaa kirkkoherra Anders Matthiaeta menemään ulos ja kysymään, mitä rahvas aikoi. Ischanius kulki kuitenkin appensa perässä kellotapuliiin, jossa talonpoika Paavo Paavonpoika Asikainen yhtäkkiä tarttui varapastoriin ja alkoi raahata tätä alas kirkon-

<sup>610</sup> Säamingin syyskäräjät 13.–14.11.1683. KOa3: 165–166, KA; Säamingin talvikäräjät 13.–14.1.1684. KOa3: 7–10, KA.

<sup>611</sup> Kirkkorakennukseen liitetystä maagisesta voimasta Koski 2011, 102, 105; Lahti 2016, 30–32, 165–170. Rahvaan käsityksissä *väki* tarkoitti persoonatonta yliluonnollista voimaa, jota oli esimerkiksi raudalla, tulella ja vedellä. Stark 2006, 258–262.

<sup>612</sup> Papiston ja seurakuntalaisten välisistä konflikteista kirkolla esim. Leppävuiran syyskäräjät 30.–31.10.1693. KOa4: 656–660, KA.

<sup>613</sup> Rantasalmen syyskäräjät 21.11.1648. KOa3: ei sivunroa. Tapauksesta kertoo myös Soininen (1954, 241–242).

mäeltä. Asikainen sai avukseen Mikko Lyytikäisen, ja miehet pakottivat varapastorin kirkon aidan ulkopuolelle koko seurakunnan silmien edessä.

Oikeuden pöytäkirjoista käy ilmi, ettei kyseessä ollut vain kahden miehen äkillinen päänäpistö. Tilanne oli ollut jännittynyt Rantasalmella jo pitkän aikaa, ja papiston kiristyneet välit saivat myös seurakuntalaiset valitsemaan puolensa valtataistelussa. Seurakuntalaiset olivat kiintyneitä vanhaan kirkkoherraansa Andersiin, joka oli toiminut virassaan jo 16 vuotta ja ollut sitä ennen seurakunnan kappalaisena. Anders oli kuitenkin vanhuudenheikko, eikä hän enää jaksanut saarnata seurakunnalleen. Pitäjässä oli jopa kolme muuta pappismiestä: ensimmäinen kappalainen Mikael Laurentii, toinen kappalainen Arvid Monnius sekä sotapappi Tuomas Ischanius, joka oli myös vanhan kirkkoherran vävy.<sup>614</sup> Toukokuun 31. päivä vuonna 1648 Viipurin piispa Petrus Bjugg kirjoitti Andersille pyytäen tätä ottamaan Ischaniuksen avukseen ja hoitamaan virkaa puolestaan. Ischanius luopui siis sotapapin tehtävistä, mikä ei ollut mitenkään poikkeuksellista: oli tavallista, että muutaman vuoden palveluksen jälkeen rykmentinpastorit ja -kappalaiset siirrettiin siviilitehtäviin.<sup>615</sup> Vaikuttaa kuitenkin siltä, että Rantasalmen kappalaiset tunsivat itsensä syrjäytetyiksi, mikä johti konfliktiin erityisesti ensimmäisen kappalaisen Mikaelin ja Tuomaksen välillä. Papinheiton tapahtumapäivänä miesten välille syntyi sanaharkkaa, kun Mikael olisi halunnut pitää pääsaarnan kirkossa, mutta Ischanius käski hänet kellotapuliiin saarnaamaan pihalle kokoontuneelle väelle.

Seurakuntalaiset näyttävät olleen valtataistelussa kappalaisten puolella, ja asetelmaa voimistivat vielä huhut siitä, että Ischanius olisi ollut osallinen vanhan kirkkoherran Andersin vaimon itsemurhaan johtaneisiin tapahtumiin.<sup>616</sup> Kirkkoherran vaimo Elisabet oli vielä eläessään väittänyt, että Ischanius olisi vuodenvaihteen 1648 aikaan alkanut levittää huhua, jonka mukaan Elisabet olisi tehnyt aviorikoksen. Kuultuaan huhusta Elisabet oli jatkuvasti itkenyt ja vaikeoinut valittaen, ettei kestänyt huhun aiheuttamaa häpeää. Kun piispan kirje Ischaniuksen asettamisesta varapastoriksi oli saapunut, Elisabet oli kieltänyt väkeään lannoittamasta peltoja, koska varapastorin tuli nauttia elantonsa samoilta mailta ja asua pappilassa, eikä Elisabet halunnut tehdä mitään tämän hyväksi. Kaksi viikkoa myöhemmin, kesäkuun 14. päivänä, Elisabet juoksi järveen ja hukuttautui. Rantasalmella pidettiin ylimääräiset käräjät vain kolme päivää myöhemmin itsemurhan syyn selvittämiseksi, että ruumis voitaisiin haudata lain määräämällä tavalla.<sup>617</sup> Jos pitäjän väki ei jo aiemmin tiennyt Elisabetin suhtautumisesta vävyynsä, on todennäköistä, että käräjien jälkeen rantasalmelaiset uskoivat Tuomas Ischaniuksen ajaneen anoppinsa turmioon. Elisabetin itsemurhan oikeudenkäynti pidettiin alle kaksi kuukautta ennen jumalanpalvelusta, jossa seurakuntalaiset ilmaisivat mielipiteensä varapastoristaan. Tapahtuneesta huolimatta vanhalla kirkkoherralla ei näytä olleen mitään vävyään vastaan.

<sup>614</sup> Soinin 1954, 229, 231–234.

<sup>615</sup> Lappalainen J T 1975, 155–163.

<sup>616</sup> Rantasalmen ylimääräiset käräjät 17.6.1648. KOa2: 740–747, KA.

<sup>617</sup> Itsemurhien juridisesta käsittelystä 1600-luvulla ks. Miettinen 2015.

Seurakuntalaiset olivat kuitenkin tyytymättömiä varapastoriinsa, joka oli aiheuttanut pitäjässä levottomuutta ja epäsopua.<sup>618</sup> Ischanius epäili, että kappalaiset olisivat yllyttäneet rahvasta nousemaan varapastoria vastaan, mutta tätä ei saatu oikeudenkäynnissä todistettua. Vaikka kappalaiset olisivat jossain määrin yrittäneet puhua seurakuntalaisia puolelleen, toteuttamisen tapa kuitenkin osoittaa, että teko tapahtui seurakuntalaisten omasta aloitteesta. *Papinheiton* rituaali oli osa vanhaa kansanomaista oikeuskäytäntöä. Asko Vilkun mukaan tapa oli laajasti tunnettu, mutta siihen jouduttiin turvautumaan vain harvoin. Papinheitto oli osa papin virasta erottamisen prosessia: yleensä siihen kuului viran tunnusmerkkien poistaminen sekä papin kantaminen tai heittäminen kirkon aidan toiselle puolelle. Eri puolilta Suomea tunnetaan ainakin kuusi Rantasalmen tapahtumien kaltaista tapausta, joissa pappiinsa tyytymättömät seurakuntalaiset ovat heittäneet papin kirkkomaan aidan toiselle puolelle osoittaakseen, etteivät enää halunneet tämän palveluksia.<sup>619</sup> Myös tämän tutkimuksen aineistossa on toinen tapaus, jossa epäsuorasti viitataan vastaavanlaiseen tekoon. Talonpoika oli uhannut Säämingin kirkkoherraa, että tämä menettäisi sekä papinkaapunsa että kunniansa, koska oli ottanut kirkkoon siskonsa miehen kanssa maanneen naisen ja ottanut siitä maksuksi tynnyrin ruista.<sup>620</sup>

Papinheiton rituaali perustui auktoriteettiin, jota seurakuntalaisilla perinteisesti oli ollut papin virkaan asettamisessa. Katolisella keskiajalla seurakuntien autonomia oli huomattavasti suurempi kuin 1600-luvulla, ja seurakuntalaisten ja papiston suhde oli luonteeltaan molemminpuolinen uskollisuussuhde. Seurakuntalaisilla oli oikeus sekä nimittää että erottaa pappi tietyn muodollisen prosessin kautta. Vielä 1600-luvulla seurakuntalaisilla oli mahdollisuus jossain määrin vaikuttaa papinvalintaan, ja tällöin he yleensä suosivat paikkakunnalta kotoisin olevaa ehdokasta. Valtion ja kirkon johto yrittivät muuttaa papin roolia 1600-luvulla niin, että pappi olisi pikemminkin valtion virkamies kuin seurakunnan palvelija, mutta käytännössä papin asema ymmärrettiin vielä pitkään molemminpuolisen uskollisuus- ja velvollisuussuhteen kautta.<sup>621</sup> Rantasalmen seurakuntalaiset eivät kuitenkaan saaneet teollaan enää tässä vaiheessa mitään konkreettista aikaan. Tuomas Ischanius jäi pitäjään ja nimitettiin ensimmäiseksi

<sup>618</sup> Malmstedtin mukaan talonpojille oli tärkeää, että pappi ei aiheuttanut yhteisössä epäsopua eikä riidellyt perheensä tai naapuriensa kanssa. Malmstedt 2002, 126. Natalie Zemon Davisin mukaan uskonnollisia mellakoita tapahtui usein tilanteissa, joissa uskonnollisten tai poliittisten auktoriteettien koettiin epäonnistuneen tehtävissään. Davis 1973, 70.

<sup>619</sup> Vilkuna A 1953. Asko Vilkun mukaan papinheittotapauksia tunnetaan Laihialta (1600-luvun puolivälistä), Huittisista (1626), Pyhäjärveltä (1690), Juuasta (tuntematon ajankohta, tieto perustuu kansanperinteeseen) ja Inkeristä (1700-luvun lopulta). Näiden lisäksi papinheitto mainitaan kolmessa tapauksessa (1500-luvun lopulta) tai sillä uhataan (1700-luvulta). Mauno Jokipii on lisäksi löytänyt yhden tapauksen Lempäälästä vuodelta 1556 (tai 1558; ks. Suvanto 1987, 284) ja yhden uhkauksen Hämeenkyröstä vuodelta 1644 (Vilkuna A 1953, 134). Ks. myös Katajala 1994, 149; Luukko 1975, 232; Lähteenoja 1949, 242–243; Kokkonen H 1941, 282.

<sup>620</sup> Säämingin, Sulkavan ja Kerimäen talvikäräjät 26.–27.2.1645. KOa2: 269v-271, KA.

<sup>621</sup> Suolahti 1919, 53–73; Pirinen K 1991, 158.

kappalaiseksi kymmenen vuotta myöhemmin, nähtävästi Mikaelin kuoleman jälkeen.<sup>622</sup>

Tapaus on tietynlainen ääriesimerkki pyhäpäivän vietosta kirkolla. Suurin osa seurakunnasta vaikuttaa tällä kertaa olleen paikalla todistamassa tapahtumia. Rukouspäivinä suurin osa ihmisistä osallistui jumalanpalveluksiin jo siksi, että pois jääminen oli kiellettyä rangaistuksen uhalla. Poissaolojakin kuitenkin esiintyi, kuten edellä on osoitettu. Tällä kertaa osallistumishaluun olikin mahdollisesti vaikuttanut se, että tapahtumasta oli puhuttu jo etukäteen ympäri pitäjää. Jopa vouti ja nimismies näyttävät tienneen, mitä tulee tapahtumaan, mutta kumpikaan heistä ei vakavasti yrittänyt estää tapahtunutta. Nimismies tosin varoitti rahvasta sanoen, ettei heidän pitäisi tehdä mitään sellaista suurena pyhäpäivänä, jos eivät halunneet päätyä roviolle.

Paikallisyhteisöllä oli tapahtumissa aktiivinen rooli. Lähes koko pitäjän rahvaan kerrottiin kerääntyneen kirkon aidan sisä- ja ulkopuolelle. Todistajalausuntojen mukaan ihmiset olivat tehneet suuren kujan, johon oli kerääntynyt jopa satoja ihmisiä todistamaan papin heittämistä ulos kirkonmäeltä. Myös naiset olivat olleet mukana muodostamassa kujaa. Päätekijä Paavo Asikainen kertoi toimineensa ”koko pitäjän neuvosta”. Pitäjän väki kielsi väkivaltaan yllyttämisen, mutta varapastorista luopuminen kuitenkin myönnettiin koko rahvaan tahdoksi. Oikeudenkäynnin lopuksi Asikaiselle luettiin kuolemantuomio ”muille pelotukseksi”, mutta muut osalliset eivät saaneet mitään rangaistusta. Vaikuttaa siltä, että viranomaiset ehkä pelkäsivät lisää kapinointia, koska he eivät alkaneet selvittämään tapahtuman osallisia tarkemmin. Todennäköisesti ajateltiin, että päätekijän rankaiseminen kuolemalla estäisi vastaavanlaiset tapaukset tulevaisuudessa. Yhden päätekijän rankaiseminen oli käytännöllinen ratkaisu myös sikäli, että käytännössä koko pitäjän rahvas oli mukana teossa sekä hyväksyen sen että osallistuen sen toteuttamiseen. Ilman yhden päätekijän roolin korostamista hovioikeuteen lähetetyt pöytäkirjat olisivat välittäneet vakavampaa viestiä pitäjän väen kapinoinnista esivaltaa vastaan.<sup>623</sup> On todennäköistä, että kuolemantuomio vahvistettiin hovioikeudessa, sillä Paavo Asikaisen nimi poistuu henkikirjoista seuraavana vuonna.<sup>624</sup>

On kiinnostavaa, että tapauksen käsittelyn yhteydessä mainitaan useampaan kertaan sekä naiset joukkona että yksittäisiä naisia, koska yleensä naisia esiintyy hyvin harvoin tutkimukseni tuomiokirja-aineistossa. Itä-Suomessa naiset esiintyivät oikeudessa huomattavasti harvemmin kuin lännessä.<sup>625</sup> Naiset vaikuttavat olleen aktiivisia erityisesti tapahtumaan liittyneiden huhujen levittämisessä. Erityisesti toisen kappalaisen Arvidin vaimo Seija esiintyy myös itse tapahtumiin liittyneissä todistajalausunnoissa, mutta hänen rooliaan on niistä hyvin vaikea päätellä. Kun nimismies Olli Mikonpoika oli varoittanut rahvasta

<sup>622</sup> Vuonna 1651 Tuomas Ischanius kirosi ja uhkaili yhtä seurakunnan jäsentä käräjien aikana, mutta häntä ei tuomittu teosta. Samoilla käräjillä Arvid Monnius puolestaan tuomittiin sakkoihin seurakuntalaisen panettelusta. Todistajana tapauksessa oli Mikael Laurentii. Rantasalmen kesäkäräjät 10.7.1651. KOa3: 78v, 81, KA.

<sup>623</sup> Vrt. Rönnqvist 2014.

<sup>624</sup> LT 8594: 154 ja 8596: 913, KA.

<sup>625</sup> Mäkelä 1989, 87–93; Nenonen 1992, 356–357.

tekemästä mitään varapastorille, Seijan kerrottiin sanoneen: ”Täällä ei nyt ole ketään muuta tuomaria kuin Olli Mikonpoika”. Lausahdusta on vaikea tulkita, mutta ehkä Seija viittasi siihen, että pitäjän väki otti oikeuden omiin käsiinsä. Viranomaiset näkivät papinheiton vakavana hyökkäyksenä esivallan edustajaa vastaan ja mahdollisesti jopa kapinana, mutta paikallisyhteisön moraalikoodin mukaan toiminta oli täysin hyväksyttävää. Norminriikkoja ei ollut paikallisyhteisö tai edes Paavo Asikainen, vaan epäsopea ja tuhoa pitäjään kylvänyt varapastori.

Papinheiton rituaali kertoo myös kirkkotilaan ja pyhäpäiviin liittyneistä käsityksistä. Rituaalissa pappi siirrettiin kirkon pyhän alueen ulkopuolelle. Papin saatettiin tällöin ajatella menettävän erityiset voimansa, joita papilla uskottiin asemansa perusteella olevan.<sup>626</sup> Mahdollisesti rituaalin toteuttaminen pyhänä päivänä ja pyhässä paikassa antoi sille syvemmän merkityksen, joka liitti rituaalin yhteisön pyhän moraalikoodin ylläpitämiseen.<sup>627</sup> Rituaalin voi nähdä myös siirtymäriittinä siinä mielessä, että kohde siirrettiin siinä yhdestä sosiaalisesta statuksesta toiseen. Edward Muirin mukaan riitin liminaalisessa vaiheessa osanottaja, joka erotetaan muista seremoniaalisesti ja usein myös fyysisesti, näkee hetken ajan muun yhteisön ulkopuolelta, niin kuin yhteisö itse olisi pyhä ja siten kielletty.<sup>628</sup> Tässä tapauksessa yhteisön pyhyttä korosti se, että seurakuntalaiset olivat itse edelleen kirkon pyhällä alueella, kun taas varapastori oli pakotettu sen ulkopuolelle. Siirtymäriitti sisälsi usein konkreettisen fyysisen siirtymän, joka tässä toteutettiin viemällä pappi kirkon aidan ulkopuolelle.<sup>629</sup>

Rituaalissa ei käytetty merkittävää fyysistä väkivaltaa, mutta papille aiheutettu häpeä oli sitäkin suurempi. Kirkkotila, joka koostui paitsi kirkon sisätilasta ja aidatusta kirkkomaasta, myös kirkon ympäristöstä kirkonmäkineen ja kirkonrantoineen, oli maaseutupitäjässä yksi merkittävimmistä julkisista tiloista, joissa ihmiset kohtasivat toisiaan.<sup>630</sup> Teon julkisuus oli häpäisemisen edellytys, ja koko pitäjän osallistuminen teki rituaalista paikallisyhteisön voimannäytön. Paikallisyhteisöllä ei enää ollut valtaa päättää papeistaan, mutta se saattoi tehdä mielipiteensä näkyväksi ja yhdistää voimansa esivaltoja vastaan. Tilanteen julkisuus näyttää myös houkutelleen ihmisiä paikalle. Pöytäkirjasta päätellen paikalla oli jopa poikkeuksellisen paljon ihmisiä, mikä saattaa selittyä paitsi toiveella päästä eroon ei-toivotusta papista, myös ihmisten kiinnostuksella nähdä jotain erilaista ja jännittävää. Vaikuttaa siltä, että suurin osa pitäjistä tiesi tapahtumasta jo ennen kirkolle saapumista.

Kirkko oli etenkin suurina pyhäpäivinä pitäjän väen kohtaamispaikka, jonne osa seurakuntalaisista saapui todennäköisesti erityisesti siksi, että muutkin varmasti tulisivat kirkkoon juuri silloin. Kirkolla oli suurina pyhäpäivinä tarjolla paljon muutakin kuin papin saarna ja ehtoollispöydän antimet. Siellä vaihdettiin tietoa ja kuulumisia, kuultiin ja kerrottiin huhuja ja juoruja, tutustuttiin uusiin ihmisiin, nautittiin olutta ja paloviinaa, riideltiin tai ainakin seurat-

<sup>626</sup> Vrt. Vilkuna A 1953.

<sup>627</sup> Vrt. Stark 2002, 21–22.

<sup>628</sup> Muir 1997, 19.

<sup>629</sup> Muir 1997, 20.

<sup>630</sup> Kirkon alueesta julkisena tilana ks. Vilkuna K H J 1996, 213–215.

tiin sivusilmällä toisten riitoja ja joskus myös tappeluita. Kirkko olikin myös viihtymisen paikka, ja sieltä kerätyillä tiedoilla ja kokemuksilla varustettuna syrjäkylän asukas saattoi lähteä kotiin tietäen, että viihdyttäisi niillä kotitalon väkeä vielä pitkän aikaa. Rantasalmen papinheiton kaltainen tapaus keräsi yleisöä, koska kaikki halusivat nähdä jotain poikkeuksellista. Toisaalta se myös tarjosi kanavan lieventää papiston keskinäisen kilpailun seurakunnassa synnyttämää tyytymättömyyttä.

## 6 KIELLETYT JUHLAPÄIVÄT

### 6.1 Piilotetut perinteet

Tässä luvussa käsittelen niitä rahvaan viettämiä pyhäpäiviä, joita kirkko ja valtio eivät enää reformaation jälkeisellä ajalla tunnustaneet.<sup>631</sup> Savossa vietettiin ainakin 1700-luvulle saakka sekä pyhimysten päiviä että vuodenkierron perinteisiä pyhäpäiviä, joilla ei ollut lainkaan yhteyttä kirkkoon. Myös pyhimysten päivien vietossa korostui katolisen kirkon käytänteiden sijaan paikallinen perinne.<sup>632</sup> Katolinen kirkko kiinnitti juhlaansa luonnonvuoden tärkeisiin käännekohtiin ja vanhoihin juhlapäiviin, jolloin kirkkovuoden ja esikristillisen perinteen välille syntyi yhteys jo varhaiskeskiajalta lähtien.<sup>633</sup> Tämä johti myös vanhempien perinteiden säilymiseen kirkon juhlien yhteydessä.

1500-luvulla sekä reformaattorit että heidän pyrkimyksiään tukeneet valtanpitäjät kiinnostuivat pyhäpäivien lukumäärän vähentämisestä. Työstä vapaita pyhäpäiviä kertyi vuodessa sunnuntait mukaan lukien noin sata. Luther perusteli pyhäpäivien vähentämistä moraalisisilla ja taloudellisilla näkökohdilla: liian monet vapaapäivät johtivat sekä töiden laiminlyöntiin että joutilaisuuteen ja juopotteluun. Pyhäpäivät saattoivat lisäksi ruokkia katolisten harhaoppien, kuten pyhimyskultin säilymistä. Tietyt pyhäpäivät toimivat kuitenkin kiintopisteinä talonpoikaisessa ajanlaskussa ja merkitsivät vuodenaikojen vaihtelua, joten niistä ei pitänyt luopua.<sup>634</sup> Varhaismodernissa yhteiskunnassa pyhäpäiviä hyödynnettiin monella tavalla merkitsemään aikaa: niiden yhteyteen sijoitettiin niin hallinnollisia toimenpiteitä ja töihin liittyneitä toimia kuin markkinoita.<sup>635</sup> Käytännössä suhtautuminen pyhäpäiviin vaihteli eri alueilla, ja usein pyhäpäi-

---

<sup>631</sup> Vuoden 1571 kirkkojärjestys määräsi lakkautetuiksi kaikki ne pyhäpäivät, joita järjestyksen pyhäpäiviä koskevassa kohdassa ei erikseen mainita. KJ 1571, 108. Ks. taulukko 4. Lakkautetuista pyhäpäivistä ks. Juva 1955, 52–53.

<sup>632</sup> Siikala 2008, 159–163. Ks. myös Eilola 2003, 52–53.

<sup>633</sup> Malmstedt 1994, 28–29, 32–33; Pirinen K 1991, 255–256.

<sup>634</sup> Malmstedt 1994, 52, 55–57.

<sup>635</sup> Ågren 1998, 56–58.

viä säilytettiin enemmän kuin mitä Luther oli pitänyt ihanteena.<sup>636</sup> Myös ruotsalaiset reformaattorit suhtautuivat katoliselta ajalta periytyneisiin pyhäpäiviin maltillisesti. Virallisesti pyhäpäivien määrää vähennettiin vasta Juhana III:n vahvistamassa vuoden 1571 kirkkojärjestyksessä. Kirkkojärjestyksessä luettiin ne pyhäpäivät, joita valtakunnassa tuli sunnuntaiden lisäksi vuosittain viettää. Vuoden 1686 kirkkolaki ei tuonut pyhäpäivien määrään suuria muutoksia. Siinä apostolien päivät muutettiin puolikkaiksi pyhäpäiviksi, jolloin työnteko oli sallittua jumalanpalveluksen jälkeen (taulukko 4).<sup>637</sup>

TAULUKKO 4 Ruotsin valtakunnassa vietettävät pyhäpäivät vuoden 1571 kirkkojärjestyksen ja vuoden 1686 kirkkolain mukaan.

<i>Kirkkojärjestys 1571</i>	<i>Kirkkolaki 1686</i>
Joulunpyhät (4 päivää)	Joulunpyhät (4 päivää)
Uudenvuodenpäivä	Uudenvuodenpäivä
Loppiainen	Loppiainen
Kiirastorstai*	
Pääsiäispyhät (4 päivää)	Pääsiäispyhät (4 päivää)
Helatorstai	Helatorstai
Helluntaipyhät (4 päivää)	Helluntaipyhät (4 päivää)
Kirkastussunnuntai	
Kynttilänpäivä	Kynttilänpäivä
Marian ilmestyspäivä	Marian ilmestyspäivä
Marian etsikko- eli käyntipäivä	Marian etsikko- eli käyntipäivä
Apostolien päivät	Apostolien päivät**
Johannes Kastajan päivä	Johannes Kastajan päivä
Mikkelinpäivä	Mikkelinpäivä
Pyhänmiestenpäivä	Pyhänmiestenpäivä

Lähteet: KJ 1571, 108; KL 1686 (1986), Luku XIV; Lempiäinen 2008; Malmstedt 1994, 68–69, 87.

\* Kiirastorstaita ei mainita vuoden 1686 kirkkolaissa, mutta käytännössä se katsottiin pyhäpäiväksi vuoden 1772 lakiuudistukseen saakka. Pitkäperjantain, jota ei myöskään erikseen mainita, asema sen sijaan vahvistui 1600-luvun aikana ja siitä tuli vasta tuolloin täysin työstä vapaa pyhäpäivä. (Malmstedt 1994, 87.)

\*\* Apostolien päivinä oli kirkkolain 1686 mukaan luvallista tehdä työtä sekä käydä kaupaa jumalanpalveluksen jälkeen. Ne muuttuivat siis puolikkaiksi pyhäpäiviksi.

Lakkautettujen tai muiden kirkon ulkopuolisten juhlapäivien vietto oli ongelma erityisesti siksi, että esivalta tulkitsi niihin liittyneet rituaalit ja uhraamistavat epäjumalanpalvelukseksi, taikaukoksi ja magiaksi. Tutkimukseni savolaisessa lähdeaineistossa ei kuitenkaan ole ainuttakaan käräjätapausta, jossa jotakin henkilöä olisi syytetty kiellettyjen juhlapäivien vietosta. Piispan- ja rovastintarkastuksissa tietoihin tällaisista tapauksista sen sijaan tartuttiin. Rovasti Johan-

<sup>636</sup> Heal 2007, 83–85.

<sup>637</sup> Malmstedt 1994, 67, 87; KJ 1571, 108; KL 1686 (1986), Luku XIV. Seuraava uudistus toteutettiin vuonna 1772, jolloin joulu, pääsiäinen ja helluntai muutettiin kaksipäiväisiksi. Malmstedt 1994, 140–144.



nes Cajanus<sup>638</sup> moitti seurakuntalaisia esi-isiensä vanhojen taikauskoisten juh-lamenojen (*dhe gamble sine förfäders widskepelse*) jatkamisesta Kuopion vuoden 1670 rovastintarkastuksessa. Suurin osa paikalla olleista seurakuntalaisista ei kuitenkaan pitänyt perinteisten juhlien viettämistä ”minkäänlaisena syntinä”. Seurakunnan entiset papitkaan eivät olleet kieltäneet juhlia, vaan olivat olleet heidän seurassaan.<sup>639</sup> Seurakuntalaiset siis perustelivat juhliensa viettoa niiden kristillisyydellä: kun ne eivät heidän mielestään olleet syntiä ja papitkin olivat olleet niissä mukana, ei niiden vietossa voinut olla mitään väärää. Pappien mukanaolo toi perinteisiin vuodenvuorokierrojuhliin kristillisiä elementtejä, kuten virsiä ja rukouksia. Toisaalta myös kirkon virallisten pyhäpäivien vietto sisälsi paljon elementtejä kirkon ulkopuolisesta perinteestä. Savolaiset talonpojat toimivat mielestään täysin kristillisesti rukoillessaan sekä kristinuskon Jumalaa että muita henkiolentoja. Esimerkiksi Ukkoon liitettiin ajan myötä yhä enemmän kristillisen Jumalan ominaisuuksia, ja toisaalta tällaisten vanhempien jumaluuksien voitiin ajatella toimivan hierarkiassa kristillisen Jumalan alapuolella.<sup>640</sup> Kuopion pitäjän vanhemman papiston osallistuminen juhlaan kertoo myös siitä, että näiden käsitykset eivät välttämättä merkittävästi eronneet talonpoikien ajattelusta.<sup>641</sup>

1600-luvun lopun hengellinen esivalta ei enää osallistunut rahvaan perinteisiin juhliin, joita se piti epäjumalanpalveluksena. Upsalan yliopistossa luterilaisen teologian oppinsa saanut rovasti Cajanus ei ymmärtänytäkään seurakuntalaistensa näkökantaa, vaan yritti Raamatun esimerkkeihin vedoten taivutella näitä luopumaan juhlistaan ja kehotti kirkkoherra Linnaeusta ottamaan asian usein esille saarnoissaan. Tottelemattomat määrättiin ehtoolliskieltoon, kunnes he olisivat maksaneet kirkolle 5-10 hopeataalarin sakon.<sup>642</sup> Asian vakavuudesta kertoo sakon suuruus: esimerkiksi rovastintarkastuksesta pois jääneet joutuivat maksamaan kirkolle ½ - 3 hopeataalaria sakkoa riippuen asemastaan kotitaloudessa.<sup>643</sup> Ankarinta kirkkorangaistus, julkirippiä, taikauskon harjoittajille ei kuitenkaan katsottu tarpeelliseksi tuomita.

Vuonna 1693 piispa Bång sai tietää tarkastustilaisuuksissaan Joroisissa ja Kuopiossa, että kekrin juhliminen oli seudulla edelleen tapana. Kuopiossa seurakunta kielsi viettävänsä kekriä, mutta piispa väitti koko maakunnan puhuvan toisin. Kruununvouti Samuel Henrikinpoika ilmoitti halukkuutensa selvit-

<sup>638</sup> Johannes Cajanuksen rovastikunta oli poikkeuksellisen laaja, sillä se käsitti Pietari Brahen koko läänityksen. Rovastikuntaan kuuluivat Kajaanin seurakunnat, Raahe, Salo, Pielisjärvi, Kuopio ja Iisalmi, eli siihen kuului alueita sekä Turun että Viipurin hiippakunnasta. Jokipiin mukaan Cajanus johti rovastikuntaansa piispoista riippumattomana. Jokipii 1960, 132, 138–140. Cajanuksesta myös Virrankoski 1998; Lempiäinen 1967, 278; Hakanen 2011, 204.

<sup>639</sup> Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA. Cajanus mainitsi Ukon vakat ja kekrin sekä Olavin, Kaisan ja Tapanin päivät. Näitä pyhäpäiviä käsitellään tarkemmin jäljempänä.

<sup>640</sup> Siikala 2008, 185. Ks. myös Nenonen 1992, 71.

<sup>641</sup> Vielä keskiajalla alempi papisto oli osallistunut kirkollisiin juhliin liittyneisiin maallikoiden riitteihin. Tämäkin käytäntö jatkui syrjäseuduilla reformaation jälkeiselle ajalle. Eilola 2003, 54–55, 99.

<sup>642</sup> Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA.

<sup>643</sup> Kuopion rovastintarkastus 1671. II Cd: 1, JoMA.

tää ”salaisesti” juhlan olosuhteita, ja asiasta päätettiin kirjoittaa myös kihlakunnantuomarille.<sup>644</sup> Tapaus kuvastaa paitsi tiivistä yhteistyötä hengellisen ja maallisen esivallan välillä, myös esivallan ja rahvaan välisen kuilun levenemistä. Paikallisyhteisön perinteiset juhlat, joihin papit olivat aikoinaan osallistuneet, näyttävät ainakin jo tässä vaiheessa olleen esivallalle melko vieraita, eikä niistä haluttu kysyä suoraan seurakunnalta. Mahdollisesti esivalta ei halunnut puhua juhlien vietosta yleisön edessä siltä varalta, että joku ei olisi niistä tiennyt. Ehkä seurakuntalaisten pelättiin omaksuvan uusia taikauskaisia tapoja, jos niistä puhuttaisiin julkisesti. On myös huomionarvoista, että esivalta ei erityisesti tarttunut tapauksiin, joissa perinteisten juhlien vietto tai jokin muu taikauskaisena pidetty tapa tuli ilmi käsittelyn aikana. Tämä havainto on samansuuntainen aiempien noituus- ja taikuustutkimuksen tulosten kanssa.<sup>645</sup> Vaikuttaa siltä, että rahvaan noudattamia kiellettyjä perinteitä katsottiin usein samalla tavalla läpi sormien kuin kristinopintaitojen heikkoja oppimistuloksia. Esimerkiksi Leppävirralla, Kuopion naapuripitäjässä, papisto vastasi vuonna 1668 tarkastajan kysymykseen noituuden ja epäjumalanpalvelun esiintymisestä pitäjässä, ettei sellaisesta ollut kuultu. On hyvin vaikea uskoa, etteivät papit olisi tienneet mitään rahvaan juhlaperinteistä, matkoista viemään Kuopion kirkkoon uhrilahjoja tai parantajien apuun turvautumisesta. Jos ne eivät suuresti seurakunnan toimintaa häirinneet, niitä ei varmaankaan vaan katsottu tarpeelliseksi ottaa esille.<sup>646</sup>

Piispa Bång saattoi kuitenkin haluta lisää tietoa juhlista myös antikvaaristen intressiensä vuoksi. Vuonna 1675 julkaistussa väitöskirjassaan, joka käsitteli Ruotsin kirkkohistoriaa, Bång kiinnitti huomiota suomalaisten kansanrunojen merkitykseen mytologian tutkimukselle. Hänen on todettu myös jossain määrin keränneen kansanrunoja.<sup>647</sup> Kansanrunous herätti 1600-luvun loppupuolella oppineissa kiinnostusta, koska runojen uskottiin antavan tietoa Ruotsin valtakunnan muinaisesta historiasta. 1660-luvulta lähtien Suomenkin papistolle lähetettiin kiertokirjeitä, joissa kehoitettiin keräämään tietoa esimerkiksi vanhoista uhripaikoista sekä historiallisista lauluista, joissa kerrottiin esi-isien uroteoista. Paikalliset papit eivät osallistuneet tähän yritykseen kovinkaan innokkaasti, mutta ylemmässä papistossa se näyttää herättäneen kiinnostusta. Bångin lisäksi myös rovasti Johannes Cajanus oli ainakin jossain määrin kiinnostunut kansanrunoudesta. Hän vastasi Turun tuomiokapitulin Suomen papistolle kiertokirjeenä lähettämään antikviteettikollegion kyselyyn kertoen kuulleensa kertomuksia muinaisesta jättiläisestä nimeltään Calawa, jonka poikia olivat esimerkiksi Väinämöinen ja Ilmarinen.<sup>648</sup> On kiinnostavaa, että oppineet papit tuomitsivat kansanperinteen loitsuineen ja lauluineen pakanuutena ja epäjumalanpal-

<sup>644</sup> Joroisten piispantarkastus 1693. II Cd: 1, MMA; Kuopion piispantarkastus 1693. II Cd: 1, JoMA.

<sup>645</sup> Esim. Eilola 2003, 101.

<sup>646</sup> Leppävirran piispan- tai rovastintarkastus 1668. II Cd: 1, JoMA.

<sup>647</sup> Siikala 2014, 29; Sarajas 1956, 58–62. Antikvaarinen kiinnostus virisi 1600-luvulla Ruotsin suurvalta-aseman luoneen historiankirjoituksen tarpeen myötä. Suomeen muinaismuistojen keruu levisi Antikviteettikollegion perustamisen jälkeen 1660-luvun lopulla. Siikala 2014, 29.

<sup>648</sup> Arwidsson 1853, 352–355. Otteen on julkaissut suomennettuna Sarajas 1956, 62–65. Ks. myös Virrankoski 1998.

veluna samaan aikaan, kun toisaalta suhtautuivat mielenkiinnolla runojen sisältämiin tietoihin valtakunnan historiasta. Tämän selittää todennäköisesti se, että oppineet pitivät runojen myyttisiä hahmoja historiallisina henkilöinä eivätkä jumalhahmoina tai palvonnan kohteina. Ehkä muinaisista myyteistä saatettiin muutenkin olla kiinnostuneita menneisyyden ilmiöinä, kunhan ne nykyisyydessä alkoivat vaipua unholaan uusien oppien tieltä.

Kiellettyjen juhlien käsittely jatkui 1700-luvun alun piispantarkastuksissa. David Lund totesi tarkastuksessaan Kuopiossa vuonna 1707 saaneensa tietää, että pitäjässä harjoitettiin ”päivien valintaa”, eli kekrin sekä Olavin ja Tapanin päivien pyhittämistä erityisiä seremonioita noudattaen. Tällaisten juhlien viettäjät hän määräsi ilmiannettaviksi maalliseen oikeuteen.<sup>649</sup> Lähivuosien tuomiokirjoissa ei kuitenkaan ole pyhäpäivien viettoa koskevia tapauksia. Tämä johtuu todennäköisesti siitä, ettei laissa ollut selkeää kohtaa, jonka perusteella lakkautettujen pyhäpäivien vietosta olisi voinut tuomita. Kirkkojärjestys määräsi kaikki siinä mainitsematta jätetyt pyhäpäivät lakkautetuiksi, mutta kirkkojärjestyksessä tai kirkkolaisissa ei määrätty rangaistuksia niille, jotka jatkaisivat kyseisten juhlien viettämistä. Vuoden 1665 vala- ja sapattirikosasetuksessa rangaistavien tekojen joukkoon määriteltiin noituuden ja taikuuden lisäksi mm. metsissä, järvillä ja lähteiden äärellä uhraaminen. Uhraaminen liittyi usein perinteisten juhlapäivien viettoon, joten siitä olisi voitu rangaista vala- ja sapattirikosasetuksen nojalla, mutta tällaisiakaan tapauksia ei aineistosta löydy. Malmstedt pitää vaikeutta tuomita kiellettyjen pyhäpäivien vietosta yhtenä syynä siihen, ettei kiellettyjen pyhäpäivien vietosta löydy juurikaan lähdetietoja 1600-luvulta. Kirkkolakiehdotuksista käy kuitenkin ilmi, ettei kiellettyjen pyhäpäivien viettoa ollut lopetettu edes valtakunnan keskusalueilla.<sup>650</sup>

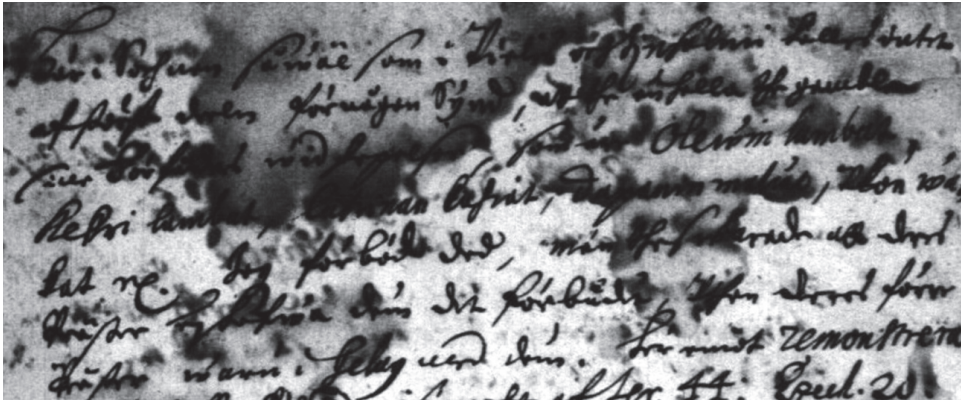
Myös Kangasniemellä piispa Lund havaitsi, että seurakunnassa harjoitettiin noituutta ja taikuutta sekä pyhitettiin päiviä edesmenneille pyhimyksille, joita kunnioitettiin uhraamalla. Lund pyysi seurakuntalaisia muistamaan, että he olivat kasteessa luopuneet paholaisesta ja tämän teoista, ja kehotti näitä vastaisuudessa avuntarpeessaan lähestymään vain Jumalaa rukouksissaan.<sup>651</sup> Piispa Lundin mielestä ne, jotka noudattivat uhritapoja pyhäpäivinä, suuntasivat siis pyyntönsä paholaiselle. Sopimuksen tekemisestä paholaisen kanssa seurasi kuolemanrangaistus, mutta asian vakavuudesta huolimatta juhlijoita ei erityisesti ryhdytty jäljittämään. Papiston tiedossa oli tapojen yleisyys, jonka vuoksi niiden kitkeminen olisi joka tapauksessa ollut mahdoton tehtävä. ”Päivien valinnasta” ja muista taikauskoina pidetyistä tavoista valitettiinkin piispantarkastuksissa vielä myöhemminkin 1700-luvulla.<sup>652</sup>

<sup>649</sup> Kuopion piispantarkastus 1707. II Cd: 1, JoMA.

<sup>650</sup> Malmstedt 1994, 89–90. Malmstedtin mukaan rahvas vastusti jatkuvasti pyhäpäivien vähentämistä, mikä johti siihen, että Ruotsissa vähentämisprosessi oli maltillisempi kuin monissa muissa maissa. Malmstedtin mukaan pyhäpäivien vieton jatkamisen taustalla oli mm. pyhimyskultin säilyminen. Malmstedt 1994, 237.

<sup>651</sup> Kangasniemen piispantarkastus 1707.

<sup>652</sup> Wirilander K 1989, 902–904.



KUVA 3 Ote tarkastuspöytäkirjasta. Kohdassa käsitellään seurakuntalaisten vietämiä kiellettyjä juhlapäiviä. Lähde: Kuopion rovastintarkastus 1670. Kuopion maa- ja kaupunkiseurakunnan arkisto: Piuspan- ja rovastintarkastusten pöytäkirjat. II Cd: 1, JoMA.

Maininnat kirkon ulkopuolella vietetyistä uskonnollisista juhlista ovat lähteissä hyvin harvalukuisia ja niukkoja. Ne eivät kuitenkaan yleensä kuvaa yksittäistapaauksia, vaan yleisesti tunnettua ja edelleen voimissaan ollutta perinnettä. Tunnetuin maininta on peräisin Kuopion rovastintarkastuspöytäkirjasta vuodelta 1670. Lääninrovasti Johannes Cajanus sai tarkastusmatkallaan kuulla, että Kuopion, Iisalmen ja Pielisjärven pitäjien rahvas vietti yhä esi-isiansä tapaan vanhoja juhlamenoja, joista mainitaan tarkastuspöytäkirjassa "*Olavin lambat, Kekri lambat, Catrinan lahjat, Dapanin maljat, Ukon wakat etc.*" (kuva 3).<sup>653</sup> Kun tämän lyhyen luettelon yhdistää tuomiokirjatietoihin ja kirjallisuuteen, on savolaisen rahvaan pyhäpäivien viettoa mahdollista valaista myös sen esivalloilta piilotetulta osalta.

## 6.2 Pyhimysten päivät

Reformaation jälkeen katolisten pyhimysten päiviä ei enää ollut sallittua viettää. Rahvas jatkoi kuitenkin monin paikoin pyhimysten päivien viettoa, josta on tietoja ympäri valtakuntaa.<sup>654</sup> Näin oli myös Savossa. Edellä mainittuun Kuopion vuoden 1670 tarkastuspöytäkirjaan on merkitty kolme juhlapäivää, jotka tunnettiin katolisen pyhimyksen nimellä: Olavin, Kaisan ja Tapanin päivät.<sup>655</sup> On kiinnostavaa, ettei pöytäkirjaan ole merkitty ainoastaan kyseisten päivien nimiä, vaan myös lyhyet viittaukset niiden viettoon liittyviin tapoihin: *lambat*,

<sup>653</sup> Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA. Cajanusen luetteloa ovat käsitelleet mm. Haavio 1967, 150; Harva 1948, 103–104 ja Siikala 2014, 395.

<sup>654</sup> Malmstedt 1994, 88–90. Myös esimerkiksi Englannissa pyhimysten päivien juhlintaa virallisesti rajoitettiin, mutta käytännössä monen lakkautetun pyhimyspäivän vietto jatkui. Yrjön päivän vietto näyttää kuitenkin monin paikoin lakanneen kokonaan 1500-luvun puolivälissä annettujen määräysten johdosta. McClendon 1999, 16–17.

<sup>655</sup> Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA.

*lahjat* [*kahjat* (ks. jäljempänä)] ja *maljat*. Nämä käsitteet paljastavat, että pyhimysten päivien keskeisin sisältö liittyi vanhempaan kansanperinteeseen. Esimerkiksi Olavin eli Ollin päivä oli 1700-luvulta säilyneiden tietojen mukaan rahvaan keskuudessa suosittu pyhäpäivä, johon liittyi piirteitä ikivanhoista sadonkorjuujuhlista. *Olavin lambat* viittaa seremonialliseen lammasuhriateriaan, jota varten teurastettiin keväinen villavuona eli keritsemätön karitsa. Uhriaterian valmistelun ja syömisen jokaisessa vaiheessa noudatettiin määrättyjä tapoja.<sup>656</sup>

Keskiajalla katoliset vaikutteet toivat uusia aineksia savolaisten maailmankuvaan. Katoliset juhlapyhät saivat keskeisen aseman vuoden jäsentäjinä ja pyhimyshahmot ilmaantuivat loitsuihin. Kansanperinteessä katoliset ”pyhät miehet” korvasivat vähitellen jumalat ja haltijat, joiden puoleen ihmiset olivat aiemmin kääntyneet hankkiessaan menestystä elinkeinoilleen. Kun rituaalit kiinnittyivät johonkin pyhimykseen, ne suoritettiin kalenterin määrääminä päivinä. Myöhemmän kansanperinteen mukaan Savossa jätettiin tiettyinä juhlapäivinä uhrilahjoja uhrilupiden juurelle. Tavallisemmin juhlapäivien riitit kuitenkin keskittyivät asuinrakennuksiin ja karjasuojiiin.<sup>657</sup> Jotkin pyhimysten päivistä näyttävät olleen tärkeämpiä kuin toiset, sillä niiden viettoa jatkettiin kielloista huolimatta pitkälle uudelle ajalle. On syytä pohtia, miksi juuri näiden pyhimysten päivien vieton merkitys oli niin suuri, että ne säilyivät. Miksi esimerkiksi Olavi, Norjan marttyyrikuningas, oli tärkeä savolaiselle rahvaalle?

Pyhän Olavin muistopäivää vietettiin 29. heinäkuuta. Olavi oli pohjoismaisista pyhimyksistä vanhin ja arvostetuin.<sup>658</sup> Olavin päivän merkitys rahvaalle liittyy todennäköisesti Olavin ja raudan myyttiseen yhteyteen. Martti Haavioon mukaan kirveen kanssa kirkkotaiteessa kuvattu Pyhä Olavi yhdistettiin kansanperinteessä rautaan ja teräaseisiin. Legendan mukaan Olavi kaatui taistelussa vahingoittuttuaan kirveen ja keihään iskuista. Olavin kaaduttua tapahtui ihme: yksi surmaajista sai haavoittuneelle kädelleen kuninkaan verta, jolloin haava parani. Tämän tapahtuman mukaan Olavi esiintyi verenseisautusloitsuissa raudan jumalana. Yksi tällainen loitsu kirjattiin ylös Kuopion vuoden 1686 kesäkäräjillä, kun parantajana tunnettua Olli Tolosta syytettiin taikuuden harjoittamisesta. Tolonen luki oikeudessa verenseisautusloitsun, jota hän oli käyttänyt parantaessaan kirveeniskusta syntyneitä haavaa. Loitsussa esiintyy *Wolaiatar*-hahmo, jonka kirjuri selitti loitsun ruotsinkielisessä käännöksessä ”raudan jumalaksi”. Haavio tulkitsee hahmon loitsun tunnettujen toisintojen sekä Olavin nimen lappalaisten muotojen perusteella Pyhäksi Olaviksi.<sup>659</sup> Katoliset ja van-

<sup>656</sup> Ganander 1789, 65; Siikala 2008, 163; Siikala 2014, 418; Vilkuna K 1983, 196–198.

<sup>657</sup> Siikala 2008, 186; Siikala 2014, 415–416.

<sup>658</sup> Haavio 1967, 484; Pirinen K 1991, 168. Pyhän Olavin kirkollisesta kultista keskiajalla ks. Knuutila 2010.

<sup>659</sup> Haavio 1967, 482–486. Loitsu kuului seuraavasti: ”*Rauta Poica Wolaiatar, Poicaissi teki paha, Tule työssäsi tundeman Wamaissi parandaman, Enen kuin Eijckoissi pala, Wanhembassi cummene.*” Kuopion kesäkäräjät 28.6.–1.7.1686. KOa3: 178–183, KA. Loitsun loppuosa muistuttaa Raudan synty-loitsun jaksoa, jossa rautaa puhutellaan. Ks. Siikala 2014, 347–349. Siikala ei kuitenkaan mainitse Olavin ja raudan yhteyttä. Tolonen luki toisessa kärjäkäsitelyssään toisenkin parantamisloitsun, jonka keskushahmona oli Neitsyt Maria. Tolonen tuomittiin maksamaan 40 markkaa sakkoa kummastakin loitsusta sekä julkiripille seurakunnan edessä. Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 127–129, KA. Loitsujen perustana oli usko sanojen voimaan.

hakantaiset mytologiset elementit liittyivät saumattomasti yhteen niin loitsuissa kuin pyhäpäivien rituaaleissakin.

Ainakin myyttiseen maailmaan perehtynyt tietäjä tunsi Savossa Pyhän Olavin ja raudan yhteyden vielä 1600-luvun lopulla. Raudan tärkeys puolestaan selittää Olavin päivän säilymistä aina 1700-luvulle saakka. Rautavälineet kuuluivat jokaisen talouden arkikäyttöön, ja rautaa osattiin valmistaa ja muokata itse, mutta se oli vaativaa ja työlästä työtä. Rautaa sulatettiin järvi- tai suomalmista, jota kiteytyi järvien pohjaan muutaman metrin syvyyteen.<sup>660</sup> Sekä malmin että raudan arvo tulevat esille tuomiokirjatapauksista, joissa määritettiin oikeuksia malminnostopaikkoihin ja perittiin maksuja rautaesineistä.<sup>661</sup> Raudan merkityksestä kertoo myös se, että raudan synnylle oli kansanperinteessä mytologinen selitys.<sup>662</sup>

Myös Skånesta on säilynyt tietoja Olavin päivän vietosta vielä 1700-luvun lopulta. Pyhimyksen mukaan nimetyssä St. Olofin pitäjässä Olavin päivän vietolla oli luonnollisesti suuri merkitys, ja päivää vietettiin Malmstedtin mukaan yhä keskiaikaiseen tapaan. Aluksi pitäjäläiset kävivät viemässä lahjansa uhrirakkuun kirkon portilla ja polvistuivat rukoilemaan ennen kuin siirtyivät kirkon kuoriin Pyhän Olavin patsaan luokse. Siellä pyhimyksen suojelua toivoneet ottivat patsaan kädestä hopeisen kirveen ja sivelivät sillä vartaloon yhdeksän kertaa. Tämän ajateltiin suojelevan sairauksilta ja muilta onnettomuuksilta. Vuodenkasvun suojaamiseen käytettiin toista riittä, jossa ihmiset sivelivät itseään toiseen patsaaseen kuuluneella viikatteella.<sup>663</sup> Monin paikoin pyhimysten päivien yhteydessä vietetyt markkinat säilyivät pitkään<sup>664</sup>, mutta omassa lähdeaineistossani mainintoja pyhäpäiviin liittyneistä markkinoista ei ole yhtäkään. Olavin päivän vietto Skånessa keskittyi pitäjänkirkkoon, kun taas Savossa kotitalouden piirissä suoritetuilla rituaaleilla oli suurempi merkitys.

Toinen Cajanuksen mainitsema juhla, *Catrinan lahjat*, viittaa Kaisan päivään, jota vietettiin 25. marraskuuta. Katariina Aleksandrialainen oli 300-luvulla surmansa saanut marttyyri ja suosittu pyhimys, joka esiintyi paitsi kirkkojen maalauksissa ja veistoksissa, myös kansanperinteessä loitsujen hahmona. Katariina tuomittiin kuolemaan teilauspyörässä, ja tämä attribuutti yhdisti hänet kehruutyöhön. Kansanperinteessä Pyhän Katariinan merkitys olikin tärkein karjan, erityisesti lampaiden suojelijana. Työkalerissa Kaisa oli vuoden tärkein lampaiden keritsemispäivä, jolloin myös suoritettiin rituaaleja lammasonnen säilyttämiseksi. Kaisan päivänä pitoja vietettiin erityisesti naisten kesken.

---

Loitsun sanojen koettiin olevan yhteydessä kohteeseensa niin, että yliluonnollisia ilmiöitä koskevissa sanoissa oli kohteensa voimaa eli väkeä. Loitsut kuuluivat erityisesti tietäjän välineistöön, mutta myös muut ihmiset tunsivat loitsuja ja käyttivät niitä jokapäiväisessä elämässä, esimerkiksi elinkeino-onnea turvatessaan. Ks. Siikala 1992, 64–69.

<sup>660</sup> Saloheimo 1990, 276–277; Salo 2010, 114–121.

<sup>661</sup> Saloheimo 1990, 277–285.

<sup>662</sup> Yksi toisinto Raudan synty-loitsusta on säilynyt myös tämän tutkimuksen tuomiokirja-aineistossa. Parantaja käytti sitä haavan päälle lukiessaan. Rantasalmen syyskäräjät 8.-9.11.1692. KOa4: 219–220, KA.

<sup>663</sup> Malmstedt 1994, 145–146. Jumalanpalvelusta ei enää reformaation jälkeen pidetty Olavin päivänä.

<sup>664</sup> Esim. Juva 1955, 53–54.

Cajanuksen luetteloon merkitty sana ”lahjat” saattaa viitata siihen, ettei rovasti tiennyt paljoakaan juhlasta tai sen vietosta. Sanan tulisi olla *kahjat*, joka viittaa uhrioluen juontiin Kaisan päivänä. Joko sekä sana että sen kuvaama tapa olivat Cajanukselle vieraita, tai kyse on kirjurin tekemästä virheestä. Navetassa vietetyistä Kaisan kahjaksista tai kahjaisista on Itä-Suomesta säilynyt myöhemmältä ajalta useita tietoja. Kahjan eli pyhän oluen juonti oli Kaisan juhlissa tärkein riitti. Pyhän oluen juominen oli kirkon ulkopuolisessa uskonnonharjoituksessa monen juhlan ja rituaalin keskeinen osa.<sup>665</sup> Kaisan päivän vietosta ei ole säilynyt enempää tietoja tämän tutkimuksen aineistossa. Vähäisetkin tiedot kuitenkin paljastavat, että myös Kaisan päivän vietossa oli kyse katolisen ja esikristillisen perinteen sulautumisesta yhteen.

Tapaninpäivä muodostaa pyhimysten päivien joukossa poikkeuksen, sillä se oli toisena joulupäivänä virallisestikin vietettävä pyhäpäivä.<sup>666</sup> Koska aikalaispapisto kuitenkin tuomitsi juhlan kirkon ulkopuolisen vieton taikauskona, sitä on syytä käsitellä tässä yhteydessä. Tapaninpäivän viettoon kuului ehtoolisjumalanpalvelus, jonka jälkeen nautittiin runsaasti olutta ja paloviinaa, kuten muinakin suurina pyhäpäivinä.<sup>667</sup> Rahvaan keskuudessa tapaninpäivä oli hevosten ja hevosmiesten päivä, jonka viettoon kuului hevosten menestykseksi suoritettavia rituaaleja. Tapaninpäivä oli hiljaista joulupäivää huomattavasti riehakkaampi juhlapäivä, jolloin miehet kansanperinteen mukaan nauttivat talissa juhla-aterian. Myös Cajanuksen mainitsema *Tapanin malja* juotiin mahdollisesti tallissa. Hevoset saatettiin myös tuoda sisälle tupaan osana tapaninpäivän rituaaleja.<sup>668</sup>

Jos pyhän Olavin yhteyttä savolaiseen rahvaaseen oli vaikea tavoittaa, on Tapani eli kirkon ensimmäinen marttyyri Stefanus näennäisesti vielä kaukaisempi. Kustaa Vilkun mukaan Stefanus liitettiin vanhaan kansanperinteeseen antamalla hänelle hevosmiehen ominaisuuksia tallirenki Tahvanuksen legendan avulla. Siten Tapanista tuli hevosten suojelija ja pyhimyksen päivä säilytti ikivanhan hevosjuhlan luonteen, joka sillä on arveltu olleen ennen kristinuskon leviämistä.<sup>669</sup> Hevonen oli kotieläimistä arvokkain, ja oli talolle suuri vahinko, jos hevoset eivät menestyneet.<sup>670</sup> Tämän tutkimuksen tuomiokirja-aineistossa

<sup>665</sup> Ganander 1789, 28; Haavio 1967, 150, 276–279; Pirinen K 1991, 168, 256; Siikala 2014, 416–417; Vilkuna K 1983, 310–314. Pyhästä oluesta myös Apo 2001, 49. Perinteisiin juhlapäiviin liittyvistä juomingeista varhaismodernilla ajalla Vilkuna K H J 2015, 324–353.

<sup>666</sup> Vuoden 1571 kirkkojärjestys ja vuoden 1686 kirkkolaki eivät mainitse tapaninpäivää. Molemmissa määrätään kuitenkin pyhittämään joulunpyhä vanhan tavan mukaan. KJ 1571, 107–109; KL 1686, Luku XIV, § 1. Virallisesti juhlittavia joulunpyhiä oli vielä 1600-luvulla neljä perättäistä päivää.

<sup>667</sup> Visulahden talvikäräjät 11.3.1653. KOa3: ei sivunroa, KA.

<sup>668</sup> Ruokolahden kesäkäräjät 1.-3.6.1685. II KOa3: 310–314, KA; Vilkuna K 1983 (1950), 345–346.

<sup>669</sup> Vilkuna K 1983 (1950), 347–348.

<sup>670</sup> Saloheimo 1990, 244. Lähdeaineistossani on yksi kuvaus hevosonna tuottavasta rituaalista. Kuopiossa talonpoika Matti Rissanen tuomittiin sakkoihin kirkolla uuden vuodenpäivänä tekemästään taista. Rissanen oli kirkolle tultuaan syyttänyt kynttilän, pitänyt sitä hevosensa kaulan yläpuolella ja lopulta vienyt sen kirkon alttarille. Hän kertoi tehneensä näin, koska hänen taloudessaan eivät karja ja hevoset viihty-

on muutama tapaninpäivään liittyvä tapaus, joista kahdessa on kyse tapaninpäivän riehakkaasta vietosta ratsuväen sotilaiden keskuudessa. Toisessa tapauksessa kerrotaan tappelusta, joka syntyi tapaninpäivän illan vieraspidoissa. Korpraali Heikki Mikonpoika pahastui juhlijoiden laulamista ilmeisesti pakanallisina pitämistään lauluista ja vaati näitä laulamaan jumalisia virsiä, mistä nämä hermostuivat ja kävivät korpraalin kimppuun.<sup>671</sup> Toisessa puolestaan käsitellään miesten sulkavalaisessa ratsutalossa järjestämiä juominkeja.<sup>672</sup> Erityisesti eteläisessä Savossa oli 1600-luvulla runsaasti ratsutaloja eli taloja, jotka varustivat miehen ja hevosen sotapalvelukseen. Ratsutalot olivat keskimääräistä varakkaampia kotitalouksia, joista sotaan lähti useimmiten talon isäntä tai poika.<sup>673</sup> Voidaan olettaa, että ratsutaloissa tapaninpäivän merkitys oli erityisen suuri, koska silloin hankittiin onnea ja suojaa niin hevosille kuin ratsumiehillekin tulevan vuoden varalle.

Olavin ja Tapanin päivien viettäjiä varoitetaan vielä piispa David Lundin tarkastuspöytäkirjassa vuodelta 1707.<sup>674</sup> Tutkimukseni lähdeaineistossa ei kuitenkaan ole muita tietoja Olavin ja Kaisan päivien vietosta. Mainintoja katolisten pyhimysten päivien vietosta on muutenkin säilynyt hyvin vähän. Tämä viittaa toisaalta siihen, että päiviin liittyvät rituaalit suoritettiin esivallalta salassa, ja toisaalta siihen, ettei niiden kitkemiseen kiinnitetty erityistä huomiota tai siihen ei ollut riittäviä resursseja. Siikalan mukaan yhteisten riittien kieltäminen johti siihen, että ne siirtyivät sisätiloihin ja perheen keskuuteen, ja ne suoritettiin suojassa ulkopuolisilta.<sup>675</sup> On huomattava, että osa perinteisistä juhlista oli jo alun perinkin perheen keskuudessa vietettäviä, kun taas toisia vietettiin tietyn, suuremman alueellisen yhteisön voimin.

Kiellettyjen juhlapäivien vietosta on mahdollista saada enemmän tietoa tuomiokirjoista silloin, kun niitä käsitellään jonkin muun oikeudenkäynnin yhteydessä. Yrjön päivän vieto nousi esille, kun Helka Niilontytär Mielotarta syytettiin noituudesta Sulkavan talvikäräjillä 1679. Käsitteilyn yhteydessä Helkalta kysyttiin ”vakoista, joita he olivat juoneet metsässä”.<sup>676</sup> Vastusteltuaan ensin Helka suostui kertomaan, että ihmiset pyysivät kyseisessä tilaisuudessa karjalleen menestystä ja suojelua villieläimiä vastaan seuraavana kesänä. Helka kertoi vielä yhdessä kärjäväen kanssa, että heidän esi-isänsä olivat tehneet samoin

---

neet, vaan kuolivat pois. Rissasen saaman neuvon mukaan taika piti suorittaa suurena pyhäpäivänä. Kuopion talvikäräjät 18.-20.2.1689. KOa4: 60-61, KA.

<sup>671</sup> Säämingin, Sulkavan ja Kerimäen talvikäräjät 16.2.1648. KOa2: 713-713v, KA. Tuomiokirjassa käytetään mainituista lauluista nimitystä ”*rechke wirsi eller slagdängier*”. Kalevalamittaisia lauluja nimitettiin Siikalan mukaan kansankielessä virsiksi, ja esimerkiksi Virossa trokeemittaisen eepillisen runouden nimitys on *regivärs* (Siikala 2014, 24). Ruotsalais-suomalaisessa sanakirjassa vuodelta 1887 *slagdänga* suomentuu renkutukseksi, mikä viittaa lauluille oppineiden keskuudessa myöhemmin annettuun negatiiviseen merkitykseen. Jännes 1997. Tuomiokirjan termi on luettu myös muodossa *vechke wirsi*, mutta itse tulkitseen alkukirjaimen mieluummin r-kirjaimeksi, mikä sopii paremmin myös asiayhteyteen. Saloheimo 1990, 529.

<sup>672</sup> Tapausta käsitellään laajasti luvussa 5.3.

<sup>673</sup> Saloheimo 1990, 55-57.

<sup>674</sup> Kuopion piispantarkastus 1707. II Cd: 1, JoMA.

<sup>675</sup> Siikala 2014, 419.

<sup>676</sup> ”[om] wako som dhe i skogen drukit hade”. Sulkavan talvikäräjät 16.-17.1.1679. KOa2: 8, KA.



päästäessään karjan ulos kesäksi kylvöaikaan. Tuomarin tiedustellessa tavasta lisää lautamiehet kertoivat vain melko harvojen enää harjoittavan tapaa maaseudulla salaisesti, mutta suurimman osan jättäneen sellaisen turhuuden pois. Lisäksi juhlaan aiemmin liittyneet pakanalliset laulut oli nyttemmin korvattu jumalisilla virsillä.<sup>677</sup>

Tapauksen tulkitsevat Ukon vakkojen juonniksi ainakin Anna-Leena Siikala sekä Veijo Saloheimo.<sup>678</sup> Martti Haavio sen sijaan toteaa, ettei näillä vakoilla ollut samaa funktiota kuin Ukon vakoilla.<sup>679</sup> Myös kärjäpöytäkirjan tiedot viittaavat siihen, että juhlan kuvaus liittyy Yrjön päivän viettoon. Tapauksen tuomiossa todetaan, että vakat katsotaan aina taikauskoksi ja siten kielletyiksi, ja vaikka osanottajat väittäisivät lähestyvänsä niiden avulla Jumalaa, niihin liittyy aina ”jotain muuta taikauskoa”.<sup>680</sup> Tästä lausunnosta saa sen käsityksen, että vakkoja saatettiin juoda eri yhteyksissä. Yksi lautamiehistä todisti, että kyseiset olutjuomingit oli pidetty Helka Mielottaren luona vuonna 1677 Yrjön päivän aikaan. Yrjön päivä, jota vietettiin 23. huhtikuuta, oli perinteisesti päivä, jolloin karja laskettiin kesäksi laitumelle. Karjanlaskuun liittyi lukuisia riittejä, joiden avulla karja pyrittiin suojaamaan susilta ja muilta petoeläimiltä. Karjanlaskun aikaan huudettiin, meluttiin ja soitettiin torvia ja sytytettiin tulia mäille.<sup>681</sup> Puumalassa, Sulkavalla ja Säamingissä Yrjön aattoyötä nimitettiinkin huutoyöksi. Pyhää Yrjötä kehoitettiin huudoin sitomaan ”koiransa” kiinni eli varjelemaan karjaa susilta. Tietoja tällaisista huudoista on Savon lisäksi säilynyt eri puolilta Suomea.<sup>682</sup> Myöhemmän perinneaineiston mukaan Yrjölle uhrattiin myös ortodoksisessa Karjalassa nimenomaan karjan suojaamiseksi pedoilta. Laura Starkin mukaan pyhimysjuhlien ja niiden uhraamisrituaalien yksi keskeinen tarkoitus oli rajan vetäminen ihmisyhteisön ja uhkaavan erämaan välille.<sup>683</sup> Rituaalit liittyvät käsitykseen kosmoksen jakautumisesta sisäpuoleen ja ulkopuoleen, järjestykseen ja kaaokseen, joista jälkimmäistä vaarallisena pidetty metsä edusti.<sup>684</sup>

Yrjön päivän vietosta on toinenkin tieto Sulkavalta, vuoden 1680 kesäkäräjiltä. Kirkkoherra Anders Molander antoi ilmi Heikki Kaartisen, joka oli yhdessä toisen talonpojan kanssa kylvänyt kauraa rukouspäivän iltana. Rukouspäivä oli sattunut samalle päivälle Yrjön päivän kanssa, johon puolestaan pöytäkirjan mukaan liittyi seudulla taikauskoa. Antti Kontiainen todisti, että miehet olivat kylväneet ainoastaan kolme vakoa. Kaartinen ei kuitenkaan ollut paikalla käräjillä, mistä hyvästä hän sai kolmen markan sakon.<sup>685</sup> Seuraaville käräjille siirrettyä tapausta ei enää pöytäkirjoista löydy. Miten tapaus sitten pitäisi tulkita? Yhtenä pyhäpäivän viettämisen kriteerinä olen pitänyt sitä, ettei silloin tehty töitä. Kylväminen rukouspäivän ja Yrjön päivän iltana voisi siis viitata siihen,

<sup>677</sup> Sulkavan talvikäräjät 16.–17.1.1679. KOa2: 7-12, KA.

<sup>678</sup> Saloheimo 1990, 528; Siikala 2008, 158; Siikala 2014, 399.

<sup>679</sup> Haavio 1967, 150–151. Ks. myös Siikala 2014, 397. Ukon vakoista ks. seuraava alaluku.

<sup>680</sup> Sulkavan talvikäräjät 16.–17.1.1679. KOa2: 12, KA.

<sup>681</sup> Talve 1990, 245.

<sup>682</sup> Vilkuna K 1983, 106–112.

<sup>683</sup> Stark 2002, 117–119.

<sup>684</sup> Ks. Eilola 2003, 133; Stark 2006, 361–363.

<sup>685</sup> Sulkavan kesäkäräjät 1680 (pvm ei näy). KOa2: 41, KA.

ettei ajankohtaa Kaartisen mielestä tarvinnut pyhittää työstä lepäämällä. Maininta ainoastaan kolmen vaon kylvämisestä on kuitenkin kiinnostava. Tarkoituksena oli epäilemättä kertoa tuomarille, että työtä tehtiin vain vähän, mutta se herättää epäilyksen siitä, että määrällä oli jokin erityinen merkitys. Rituaaleissa oli tavallista toistaa jokin toiminto nimenomaan kolme kertaa.<sup>686</sup> Lisäksi Yrjön päivän enteillä ja rituaaleilla oli yhteys myös toukotoihin, peltoihin ja viljaan.<sup>687</sup> Kylväminen kolmeen vakoon Yrjön päivän iltana saattoi olla rituaali, jonka tarkoituksena oli hankkia menestystä tulevan kesän sadolle. Tätähän myös viranomaiset epäilivät mainitessaan, että Yrjön päivän viettoon liittyi seudulla taikauskoa.

Pyhä Yrjänä oli legendan mukaan 300-luvun vaihteen tienoilla elänyt marttyyri, joka oli hyvin suosittu pyhimys esimerkiksi Englannissa.<sup>688</sup> Yrjö oli arvostettu pyhimys myös Ruotsissa. Upplannista Rimbon pitäjästä on säilynyt 1600-luvun lopulta tieto, jonka mukaan talonpojat pidättäytyivät työnteosta Yrjön päivänä. Pitäjän kirkossa oli Yrjön kuva (*beläte*), ja rahvas osoitti suurta kunnioitusta pyhimystä kohtaan.<sup>689</sup> Kiinnostavasti Kuopion kirkon vuoden 1689 saamien lahjoitusten joukossa mainitaan Pyhän Yrjön kuva tai kuvapatsas (*Sanct Jörens beläte*), jota ei ollut tuotu kirkkoon sisälle.<sup>690</sup> Lahjoittajaa ei mainita eikä kuvasta kerrota mitään muuta, mutta sen on todennäköisesti täytynyt olla säätyläisen tai ainakin varakkaan talonpojan hankkima.

Tapaus Ruokolahden vuoden 1685 kesäkäräjiltä antaa mielenkiintoista lisävalaistusta edellä käsiteltyjen juhlapäivien viettoon. Kaksi Kuopiolan kylän talonpoikaa riiteli maista, ja konflikti kiihtyi siihen pisteeseen, että toinen alkoi epäillä toista noituudesta. Noituussyytteen ohella talonpoika antoi naapurinsa ilmi neljän kielletyn juhlapäivän, Yrjön, Olavin, Kaisan ja Tapanin vietosta. Hän kertoi, että tällaisten juhlapäivien ”taikauskoinen” vieto oli tavallista pitäjässä ja erityisesti Kuopiolassa.<sup>691</sup> Ruokolahti oli Savon eteläisimpien pitäjien rajanaapuri, ja osia Ruokolahden seurakunnasta liitettiin Puumalaan vielä 1700-luvulla.<sup>692</sup> Savosta kuljettiin todennäköisesti Ruokolahden pitäjän kautta matkalla Viipuriin markkinoille tai muita asioita hoitamaan, ja näiden matkojen ja pitäjistä toiseen muuttavien ihmisten myötä vaikutteet levisivät Karjalan ja Savon välillä. Myös juhlapäivät, joista käräjillä kerrottiin, olivat samoja kuin ne, joista on tietoa myös Savosta. Voidaan siis olettaa, että käräjillä kuvaillut riitit tunnettiin juhlien vieton yhteydessä myös Savossa. Seuraavan kappaleen sisältö perustuu ilmiantajan kertomukseen. Syytetty myönsi eri kohdissa esimerkiksi, että kyseisiä tapoja oli harjoitettu aiemmin, mutta ei enää, ja että lapset tai nuoret paimenet harjoittivat tapoja edelleen. Muuten hän kielsi kaiken vetoamalla esimerkiksi siihen, että oli tehnyt kyseisenä päivänä työtä.

<sup>686</sup> Vrt. Eilola 2003, 63, 65.

<sup>687</sup> Vilkuna K 1983, 111–112; McClendon 1999, 8.

<sup>688</sup> McClendon 1999, 5–6, 9.

<sup>689</sup> Malmstedt 1994, 90–91.

<sup>690</sup> Kuopion maasrk, Syntyneiden ja kastettujen luettelot 1669–1689, folio 1. I Ca: 1, JoMA. *Beläte*-sana merkitsi suunnilleen samaa kuin nykyruotsin *bild*, ja sillä saatettiin usein tarkoittaa kuvapatsasta. Pirinen H 1996, 131.

<sup>691</sup> Ruokolahden kesäkäräjät 1.–3.6.1685. II KOa3: 310–314, KA.

<sup>692</sup> Kauppinen 1972, 15–16; Ylönen 1957, 196–197.

Käräjillä kerrottiin, että *Yrjön päivänä* kyseisessä talossa laskettiin karja laitumelle pihlajasta punaisella villalangalla sidotusta veräjästä<sup>693</sup>, ja että aiemmin oli myös ollut tapana sytyttää päresoihdut portin molemmin puolin. Lisäksi aamulla katettiin pöytään olutta, leipää, voita ja ruokaa, mutta mitään ei saanut syödä, ennen kuin erityiselle lautaselle oli asetettu uhriksi jokaista ruokalajia. Koko päivän ajan vietettiin juominkeja ja levättiin työstä. *Olavin päivänä* puolestaan teurastettiin lammas, jonka pää keitettiin kaalin kanssa. Tästäkin ateriasta otettiin ensin uhrattava osa erilleen. Koko päivä vietettiin parhaissa pyhävaatteissa, juotiin ja pidättäytyttiin työstä. *Kaisan päivän* aamuna keitettiin puuroa, joka kannettiin lampolaan. Siellä naiset polvistuivat lukemaan jumalaisia rukouksia ja suorittivat joitakin muita menoja. Uhrin suorittamisen jälkeen miesväki söi loput puurosta tuvassa ja juopotteli koko päivän. Varhain *Tapanin päivän* aamuna puolestaan hevoset ratsastettiin sisälle tupaan, jossa niille juotettiin erityisesti tätä rituaalia varten pantua olutta. Ennen juottamista tuoppi vietiin hevosen pään ja selän yläpuolelle. Hevosten juotua miehet joivat olutta samasta tuopista ja ratsastivat sitten ulos jälle.

Ruokolahden käräjien pöytäkirjasta saa tietoa myös siitä, millä perusteella kiellettyjen pyhäpäivien vietosta rangaistiin, sillä kuten edellä mainittiin, tällaista tuomiota ei Savon käräjillä tutkimusaikana annettu. Ruokolahdella syytetty vapautettiin noituussyytteistä todistajien puutteessa, mutta samasta todistajien puutteesta huolimatta tämä kuitenkin tuomittiin laittomien pyhäpäivien vietosta 40 markan sakkoihin. Perusteluna oli, että syytetty kuitenkin myönsi suhteellisen vastikään viettäneensä juhlia kuvatulla tavalla, ja että hänen todettiin edelleen viettävän joitakin kuvatuista seremonioista. Tuomio langetettiin todeten, että se toimisi varoituksena myös muulle seudun väelle, joka harjoitti samanlaisia tapoja. Tuomio perustui Kristoffer-kuninkaan maanlain korkeiden syiden kaaren 15. pykälään. Kyseisessä pykälässä ei mainita lainkaan kiellettyjen juhlapäivien viettoa, uhraamista tai mitään vastaavaa, vaan siinä on kyse ainoastaan noituudella vahingoittamisesta.<sup>694</sup> Tässä tapauksessa alioikeus rinnasti siis kiellettyjen pyhäpäivien vieton noituuden harjoittamiseen.

Edellä kuvattujen pyhimysten päivien lisäksi Savon tuomiokirjoissa on säilynyt myös lyhyt maininta Martin päivän vietosta sekä hieman informatiivisempi kuvaus Erkin päivästä.<sup>695</sup> Erkin päivää vietettiin 18. toukokuuta Ruotsin kansallispyhimyksen, kuningas Eerik Pyhän marttyyrikuoleman muistoksi (v. 1160).<sup>696</sup> Erkin päivä mainittiin Iisalmen talvikäräjillä 1649, joilla selvitettiin kaksi vuotta aiemmin tapahtunutta tapoa. Syytetty Pekka Hyvärinen kertoi, että hän oli antanut talonsa väen panna vähän olutta, joka oli tarkoitus juoda

<sup>693</sup> Pihlaja oli pyhä puu, joka kansanperinteessä rinnastettiin naiseen. Pihlajalla ajateltiin olevan suojelevaa voimaa, joten sitä käytettiin rituaaleissa esimerkiksi karjan suojaamiseen pedoilta. Anttonen 1997. Ks. myös Apo 1995, 22–23.

<sup>694</sup> Kristoffer kuninkaan maanlaki (1905). Herra Martin suomeksi kääntämä. Corkeimbain syidhen kaari, § 15.

<sup>695</sup> Yhdessä tuomiokirjatapauksessa mainitaan juomingit Martin päivänä, mutta pöytäkirjasta ei käy ilmi mitään muuta päivän vietosta. Puumalan talvikäräjät 12.–13.1.1682. KOa2: 2-6, KA. Kustaa Vilkuna luonnehtii Martin päivää syysjuhlien runsaruokaiseksi päätepisteeksi. Vilkuna K 1983, 304.

<sup>696</sup> Vilkuna K 1983, 129–131.

kevättöiden päätteeksi. Kun väki oli sitten lopettanut kaskimaan hakkaamisen, hän oli kutsunut naapurit luokseen, ja he olivat yhdessä syöneet ja juoneet.<sup>697</sup> Erkin päivä oli siis erityisesti kaskiviljelyyn liittyneiden töiden päätepidettä merkinnyt juhla. Kaskan hakkaamisen ja polttamisen jälkeen maa jätettiin ime-mään tuhkaa itseensä, ja vilja kylvettiin vasta seuraavana kesänä.<sup>698</sup> Tässä vai-heessa voitiin siis vain odottaa ja toivoa, että kaski antaisi lopulta hyvän sadon. Loppukevään ja alkukesän juhlapäivät olivat tulevan sadon kannalta ilmeisesti sikäli tärkeitä, että niiden vietto säilyi 1600-luvulle asti.

Pyhimysten päivien merkitystä 1600-luvun savolaisille on etsittävä monen mutkan kautta. Olennaista kuitenkin on, että jokaisen lähteiden perusteella 1600–1700-luvulle säilyneen pyhimyspäivän taustalla on johonkin maatalousyh-teiskunnan tärkeään elinkeinon liittyneen onnen ja suojan hankkiminen. *Onni* merkitsi yleisesti menestystä maallisessa elämässä: ihmisten ja eläinten terveyt-tä ja lisääntymistä sekä sadon ja erilaisten töiden onnistumista. Onnen säilyttä-misen kannalta vanhojen tapojen ja käytänteiden seuraaminen oli äärimmäisen tärkeää.<sup>699</sup> Voidaan siis päätellä, että pyhimyspäivien merkitys yhä tuolloin oli vanhakantainen: lähestyttiin hyvin perinteisin – uhrioluiden, uhriaterioiden, laulujen ja rituaalien – keinoin sellaisia pyhiä toimijoita, joiden vastuulla oli jo-kin elinkeino tai hyödyke. Säilyneet pyhimysten päivät kantoivat yhä 1600-luvun lopulla ikivanhan mytologian merkityksiä.

### 6.3 Ukon vakat

Rovasti Cajanuksen pöytäkirjassa mainitaan pyhimysten päivien lisäksi kaksi alkuperältään esikristillistä juhlaa, joita Savossa edelleen vietettiin: Ukon vakat ja kekri. 1500-luvulla Ukon vakkojen juominen oli Savossa vielä yleinen ja ylei-sesti hyväksytty tapa. Kun Savonlinnan läänin vouti Klemet Henrikinpoika Krook sakotti vuonna 1545 savolaisia talonpoikia Ukon maljan juomisesta, nä-mä valittivat sakon suuruudesta kuninkaalle.<sup>700</sup> On hyvin kuvaavaa, että talon-poijat raportoivat Ukon maljan juomisestaan suoraan kruunulle. Kirkko ja valtio eivät vielä tuolloin tarttuneet tällaisiin perinteisiin juhlamenoihin, ja talonpojat pitivät toimintaansa täysin luvallisena. Martti Haavion mukaan sakon suuruus viittaa siihen, että Ukon vakkojen juominen oli uskonnollis-sosiaalinen instituu-tio ja juhlatilaisuus, johon otti osaa suuri joukko väkeä.<sup>701</sup>

Varhaisin kuvaus Ukon vakkojen juomisesta on peräisin Mikael Agricolal-ta, joka mainitsi tavan Daavidin Psalttarin käännöksen esipuheessaan vuonna 1551. Tämä *Alcupuheen* katkelma, jossa luetellaan runomuotoisesti hämäläisten

<sup>697</sup> Iisalmen talvikäräjät 22.2.1649. KOa3: ei sivunroa, KA.

<sup>698</sup> Jutikkala 1958, 18.

<sup>699</sup> Onnen käsitteestä esim. Talve 1990, 264–265; Virtanen 1988, 240–241; Eilola 2003, 64, 68, 120; Stark 2006, 46.

<sup>700</sup> Arwidsson 1953, 309. Valituksessa esiintyy termi ”*thordhns gildhe*”, eli Ukko oli kää-netty skandinaavisen ukkosen jumalan mukaan Thoriksi. Haavio 1967, 148; Siikala 2014, 397.

<sup>701</sup> Haavio 1967, 149.

ja karjalaisten jumalat ja kerrotaan erilaisista rituaaleista ja palvontamenoista, on toiminut keskeisenä lähteenä suomalaisen muinaisuskon tutkijoille. Savolaisia talonpoikia sakottanut vouti oli Agricolan lanko, ja Agricolan tiedot Ukon vakkujen juomisesta olivatkin peräisin Savosta. Agricolan mukaan Ukon malja juotiin kevätkylvön yhteydessä, ja sen uskottiin takaavan hyvän vuodentulon. Agricola kuvasi Ukon vakan juontia häpeällisinä pitoina, joissa naisetkin olivat juovuksissa.<sup>702</sup> Siikalan mukaan Ukon merkitys kasvoi kaskikulttuurin vakiintumisen myötä. Ukko oli suomalaisen muinaisuskon tärkein jumala, jonka antama sade ratkaisi sadon onnistumisen. Ukon vakan ja Ukon maljan kulttijuhtia vietettiin alkukesästä kuivuuden uhatessa Savossa, Karjalassa ja Hämeessä. Vanhempi ukko-perinne keskittyy kevätkylvön, viljankasvun ja suotuisten säiden ympärille, kun taas myöhemmin Ukko esiintyy runoissa ja loitsuissa henkilöityneenä ukkosena ja ylijumalana.<sup>703</sup> Ukon palvonnasta Savossa kertovat Ukonmäki-, Ukonsaari- ja Ukonvuori-nimet, jotka todennäköisesti viittaavat vanhoihin palvontapaikkoihin. Ukon uhripaikat olivat usein maastosta erottuvalla, korkealla paikalla.<sup>704</sup>

Ukon vakan juominen oli laajemminkin tunnettu tapa. 1600-luvulta Hämeestä säilyneessä kuvauksessa kyläläiset olivat juoneet Ukon maljan keväällä kuivuuden karkottamiseksi ja sateen hankkimiseksi. Todistuksesta selvisi, että kyläläiset olivat yhdessä hankkineet yhdeksän kannua olutta pitoja varten. Rituaali oli suoritettu järven rannalla, jossa juhlijat olivat polvistuneet ringiin, ja riitin johtaja oli sanellut loitsun järvessä seisten. Tämän jälkeen malja oli kiertänyt osallistujilla, jotka olivat sekä ennen että jälkeen juomisen lukeneet Isä meidän -rukouksen kolme kertaa peräkkäin. Lopulta juhlijat olivat palanneet kotiin heitellen mennessään vettä purosta toistensa päälle ja toivotellen sadetta. Riitin johtaja Sigfrid Antinpoika puolustautui kertoen, että tämä esi-isien keino oli ennenkin auttanut kuivuuden uhatessa, eikä heitä ollut siitä aiemmin pantu syytteeseen. Vaikuttaa kuitenkin siltä, ettei riitti tässä vaiheessa ollut enää kaikkien tuntuma, sillä rituaalin kerrotaan edenneen Sigfridin neuvojen mukaisesti, ja Sigfrid myös kehotti naapureitaan siihen osallistumaan. Sigfridin aloitteellisuus tapauksessa saattaa tietysti korostua myös siksi, että tapauksesta kertonut todistaja, jota tosin kuvattiin ”typeräksi”, halusi vähätellä omaa rooliaan. Joka tapauksessa Sigfridille langetettiin tapauksen perusteella kuolemantuomio Jumalan lakiin vedoten, kun taas muut osallistujat selvisivät rangaistuksitta.<sup>705</sup>

Savon tuomiokirjat vaikenavat Ukosta, mutta vakkujen juonnista puhutaan eri yhteyksissä. Sulkavan syyskäräjillä 1648 kerrottiin konfliktista, joka oli

<sup>702</sup> Agricola 1551. Psalmtarin *Alcupuhetta* ovat käsitelleet mm. Haavio 1967, 1-3; Harva 1948, 1-21; Siikala 2008, 156; Siikala 2014, 395-396; Talve 1990, 263-264. Savolaisten muinaisista jumalista kertoo myös Alopaeus (1885, 34-35.)

<sup>703</sup> Ganander 1789, 96-99; Haavio 1967, 148-178; Siikala 2014, 395-402, 476; Talve 1990, 264.

<sup>704</sup> Harva 1948, 107-108; Siikala 2014, 400. Vrt. Eilola 2003, 135, 137-138.

<sup>705</sup> Hauhon, Tuuloksen ja Lammin syyskäräjät 19.-21.11.1662. KOa2: 90v-91v. Tapausta on ilmeisesti ensimmäisenä käsitellyt Melander (1932, s. 37-44), joka on myös jäljentänyt sen artikkeliinsa lähes kokonaan sekä alkuperäiskielellä että suomennettuna. Tapauksen on suomentanut myös Harva (1948, 104-105). Ks. myös Haavio 1967, 149-152. Juhlissa luettu loitsu kuului seuraavasti: ”*Pyhä Vcko illman Isä, Jumalan käskyläinen, sadetta sinä meilen suo, ettei cuivuis Kucka Caunis, wilia wihelä waihuis jne.*”

tapahtunut vakkojen juonnin yhteydessä<sup>706</sup>, ja Visulahden kesäkäräjillä käsiteltiin samana vuonna tappoa, johon vakkojen juonnin aikana alkunsa saanut riita oli johtanut.<sup>707</sup> Sulkavalla Heikki Raatikainen oli ollut poikansa ja veljensä kanssa juomassa vakkoja piispanamtmannin eli ”piispan sution” Juho Luostarisen luona vuonna 1645.<sup>708</sup> Tässä tapauksessa vakkojen juontiin ei puututa enempiä, eikä tapahtuman ajankohdastakaan ole mahdollista saada tietoa. Visulahden kesäkäräjien pöytäkirja on kuitenkin informatiivisempi. Käsiteltävissä tapauksessa vakkojen juonti oli tapahtunut kahdeksan päivää ennen helluntaita eli toukokuussa tai kesäkuun alussa, helatorstaita seuranneen lauantain iltana.<sup>709</sup> Tuomiokirja ei asiaa vahvista, mutta ajankohdan puolesta on mahdollista, että kyseessä oli juuri Ukon vakkojen juonti.<sup>710</sup>

Ei ollut harvinaista, että tappo tai tappelu tapahtui juhlapäivänä, koska pyhäpäivän viettoon liittynyt juopottelu saattoi kärjistää riitoja ja lisätä äkkipikaisuutta. Tuomiokirjojen tappo- ja tappelutapaukset ovat usein hyviä lähteitä kertomaan erilaisten juhlapäivien vietosta. Visulahden kesäkäräjien pöytäkirja kertoo, että ennen saapumistaan pitoihin eräs juhlijoista, Paaavo Asikainen, oli mennyt Pekka Toivarin luokse vaatimaan ruoturahojaan, koska hän oli kirjoittautunut edellisenä kesänä nihdiksi Toivarille ja muutamalle muulle talolle. Pekka Toivarin isä Lauri oli kuitenkin ottanut puukkonsa esiin ja ajanut Asikaisen ulos. Konfliktista huolimatta miehet olivat lähteneet yhdessä Yrjö Heetaisen luokse juomaan ”vakkojaan”.<sup>711</sup> Heetaisen luona oli iltaa viettämässä isännän lisäksi ainakin kahdeksan muuta miestä sekä lisäksi ”naisväkeä”. Yrjö Heetaisen kertoi oikeudessa, ettei hän ollut koskaan aiemmin pitänyt vakkajuhlaa.<sup>712</sup>

Miesten istuessa ja juodessa oli tullut jälleen puhetta nihdinpalkasta, ja Asikainen oli todennut, että Toivari oli hänelle velkaa, mutta hän ei kuitenkaan vaatisi rahaa sillä kertaa. Tästä huolimatta Lauri Toivari oli käskenyt poikaansa juoksemaan kotiin ja hakemaan rahat, minkä tämä oli tehnyt. Kun Toivarit heittivät rahat pöydälle Asikaista varten, tämä kuitenkin kieltäytyi niistä sanoen: ”Minä en ole tullut tänne vaatimaan rahaa, vaan kiittämään Jumalaa ja syömään vierasta ruokaa”.<sup>713</sup> Toivarit loukkaantuivat syvästi ja seurasi tappelu, jonka päätteeksi Pekka Toivari veti esiin naskalinsa ja iski sillä Asikaista kuolettavasti selkään.

<sup>706</sup> Sulkavan syyskäräjät 13.12.1648. KOa3: ei sivunroa, KA.

<sup>707</sup> Visulahden kesäkäräjät 15.7.1648. KOa2: 788v-791v, KA.

<sup>708</sup> Sulkavan syyskäräjät 13.12.1648. KOa3: ei sivunroa, KA. Piispanamtmannista esim. Saloheimo 1990, 487–488. Kuopion rovastintarkastuksessa kirkkoneuvosto totesi, ettei ihmisiä saatu rakentamaan pappilaa, jos ei nimitettäisi piispanamtmannia eli luotettavaa talonpoikaa töiden suorittamista valvomaan. Kuopion rovastintarkastus 1673. II Cd: 1, JoMA.

<sup>709</sup> Visulahden kesäkäräjät 15.7.1648. KOa2: 788v-791v, KA. Ukon vakkoja ei järjestetty tietynä kalenterin mukaisena ajankohtana, vaan kevätkylvön aikaan ja kuivuuden uhatessa. Siikala 2014, 401.

<sup>710</sup> Haavio ajoittaa kevätkylvön lopettamisen toukokuun 25. päivään. Haavio 1967, 150.

<sup>711</sup> ”[att] drika deres wackor”. Visulahden kesäkäräjät 15.7.1648. KOa2: 789, KA. Tapausta on käsitellyt myös Matikainen (2002, 78).

<sup>712</sup> ”[att] han aldrig före har hållit wackor”. Visulahden kesäkäräjät 15.7.1648. KOa2: 790, KA.

<sup>713</sup> Visulahden kesäkäräjät 15.7.1648. KOa2: 789v, KA.

Kuten yleensäkin, maininnat itse vakkajuhlasta ovat tapauksessa niukkoja. Niistä saa kuitenkin tietoa tapahtuman luonteesta. Juhlilla oli uskonnollinen ulottuvuus, joka käy ilmi siitä, että Asikainen kertoi tulleen paikalle kiittämään Jumalaa. Tapahtuman luonnetta kuvastaa myös suhtautuminen maksamattoman velan käsittelyyn. Toivarien mielestä asiaa ei olisi saanut ottaa esille ollenkaan, kun taas Asikainen kieltäytyi ottamasta rahoja vastaan juuri tässä tilaisuudessa. Kokoontumisen uskonnollinen ja sosiaalinen, yhteisöllisyyttä vahvistava luonne oli voimakkaassa ristiriidassa velasta riitelyn kanssa.<sup>714</sup> Asia tuli esille kolmannen osapuolen aloitteesta, eikä kumpikaan riitakumppaneista olisi varsinaisesti halunnut puuttua siihen, mutta kiistan kärjistyttyä paluuta ei enää ollut.

Yrjö Heetaisen lausunto paljastaa, että vakkajuhlan järjestäminen oli jonkun tietyn talon tehtävä. Vuorossa olevaan taloon kokoonnuttiin muista taloista juomaan ja syömään. Kurkijoelta säilyneen myöhemmän kuvauksen mukaan koko kylän väki kokoontui yhteen taloon juomaan Ukon vakkvoja, joiden isännöiminen oli talolle kunnia. Juhlan lopuksi arvottiin, minkä talon vuoro oli järjestää ne seuraavan kerran. Pidoissa syötiin runsaasti ja nautittiin siunattua olutta sekä rukoiltiin viljankasvulle suotuisan ilman puolesta.<sup>715</sup>

Visulahden tuomiokirja ei kerro enempää juhlan sisällöstä, eikä oikeuskaan tapausta käsiteltäessä puuttunut vakkajuhlaan. On mahdollista, että Heetaisen talon juomingit olivat osa Ukon vakan juomisen perinnettä. Vakkvoja kuitenkin juotiin muissakin yhteyksissä, eivätkä ne välttämättä liittyneet Ukon juhlaan, vaan olutpitoja nimitettiin yleensä vakoiksi. Martti Haavion mukaan vakkapiirin jäsenet kerääntyivät kerran vuodessa uhripitoihin suorittamaan jumalalle tälle kuuluvan osuuden vuoden antimista. Ukon vakoissa oli kyse sääjumalan osuudesta.<sup>716</sup> Anna-Leena Siikalan mukaan vakat olivat Savossa yhteisesti vietettyjä riittijuhlia, joissa juotiin runsaasti olutta. 1600-luvulla juhliin saattoi liittyä lauluja, loitsurunoja ja riittejä, joissa kristilliset elementit esiintyivät vanhemman perinteen rinnalla.<sup>717</sup> Ukon vakkvojen juominen oli 1600-luvun loppupuolen Savossa yhteisöllinen ja uskonnollinen juhlatilaisuus, joka pyrittiin pitämään esivalloilta piilossa, mutta jonka viettämistä perinteiseen tapaan jatkettiin vuosi toisensa jälkeen.

## 6.4 Kekri

Huhti- ja toukokuun vakkajuhlat aloittivat satovuoden, jonka kekri puolestaan loppusyksyllä päätti. Ilmeisesti nämä työvuoden merkittävimpiin vaiheisiin

<sup>714</sup> Olli Matikaisen mukaan olutpenkit ja yhteisateriat olivat tilanteita, joissa kokoontui yhteisö, eikä siis mikä tahansa juopotteleva seurue. Pyhä oli näissä tilanteissa voimakkaasti läsnä, ja siksi pienikin riita sai helposti tabuloukkauksen luonteen. Matikainen 2002, 74–75.

<sup>715</sup> Haavio 1967, 152.

<sup>716</sup> Haavio 1967, 149, 156–158.

<sup>717</sup> Siikala 2014, 398–399, 402.

liittyneet juhlat olivat elinvoimaisimpia ja jäivät elämään pisimpään esikristillisen perinteen edustajina. Kekri oli vanha maanviljelysvuoden vuodenvaihteen juhla, jota vietettiin syystöiden päätyttyä.<sup>718</sup> Kuten Cajanuksen pöytäkirjasta ilmenee (*Kekri lambat*<sup>719</sup>), lampaan teurastaminen sekä rituaalinen käsittely ja syöminen oli keskeinen osa kekrin viettoa. Kekri oli vuoden suurin juhlapäivä, jolloin pidettiin suuret pidot sekä suoritettiin uhraamisrituaaleja talon tulevan menestyksen varmistamiseksi. Runsaalla juomisella ja syömisellä pyrittiin varmistamaan sadon runsaus seuraavanakin vuonna. Kekriä vietettiin eri taloissa eri aikaan sen mukaan, miten sadonkorjuutyöt saatiin valmiiksi. Viimeistään 1800-luvulla kekri vakiintui marraskuun ensimmäiseen päivään.<sup>720</sup> Tämän tutkimuksen tuomiokirjatietojen perusteella kekrin vietto oli jo 1600-luvun lopulle tultaessa kiinnittynyt pyhänmiestenpäivään. Kristillinen kirkko toi keskiajalla vanhojen työvuoden päätösjuhlien paikalle pyhänmiestenpäivän, ja nämä kaksi juhlaa limittyivät yhteen.<sup>721</sup> Ei olekaan mahdollista täysin erottaa, mikä on kekrin vietossa milloinkin ollut kristillistä ja mikä vanhempaa perinnettä. Suuri osa kekrin perinteistä on myöhemmin siirtynyt joulun ja uudenvuoden aikaan.<sup>722</sup>

Kekrin vietosta mainintoja on säilynyt 1600–1700-luvun lähteissä Ukon vakkoja enemmän. Juhla nousi esille toistamiseen Kuopion rovastin- ja piispantarkastustilaisuuksissa. Rovasti Cajanus mainitsi *Kekri lambat* jo vuonna 1670 edellä käsitellyssä luettelossaan. Parikymmentä vuotta myöhemmin piispa Petrus Bång tiedusteli kuopiolaisilta kekrin vietosta, jonka nämä tällä kertaa kielsivät. Piispa ei kuitenkaan uskonut rahvasta, koska oli kuullut huhuja juhlan vietosta ympäri maakuntaa.<sup>723</sup> Myös Joroisissa Bång valitti taikauskosta, joka liittyi pyhänmiestenpäivään. Bångin mukaan tuolloin järjestettiin vieraspitoja ja uhrettiin ”vanhalle epäjumalalle Kekrille” ja tehtiin muutakin sellaista, joka oli ”jäänyt jäljelle pakanuudesta”.<sup>724</sup> Piispa David Lund puolestaan totesi tarkastuksessaan Kuopiossa vuonna 1707, että hänen saamiensa tietojen mukaan pitäjässä harjoitettiin edelleen taikauskoa, loitsimista sekä päivien valintaa eli kekrin sekä Olavin ja Tapanin päivien pyhittämistä ja viettämistä omalaatuisin

<sup>718</sup> Kekri esiintyy Agricolan *Alcupuheessa* karjalaisten jumalien joukossa karjan kasvun turvaajana. Gananderin *Mythologia Fennicassa* kekri esiintyy kahdessa merkityksessä: sekä karjan kasvun turvaavana haltijana että vuosijuhlan nimenä. Ganander liittää kekriin myös nimitykset Wuoden-alkajaiset sekä Sielujen-päivä, joka puolestaan oli kekriä seurannut päivä. Ganander 1789, 37–38, 85, 109. Ks. myös Helminen 1929, 29–31. Myöhemmässä tutkimuksessa kekriä on yleisesti pidetty nimenomaan juhlan nimenä. Siikala 2014, 410–411. Ks. myös Haavio 1959, 17–23; Vilkuna K 1983, 290–294.

<sup>719</sup> Kuopion rovastintarkastus 1670. II Cd: 1, JoMA.

<sup>720</sup> Vilkuna K 1983, 294–297; Vilkuna K 1985, 91–97, 226; Helminen 1929, 32, 34–38.

<sup>721</sup> Katolisen kirkon juhla muodostui kahdesta päivästä. Marraskuun 1. päivänä vietettiin pyhänmiestenpäivää, jolloin muistettiin kaikkia kirkon marttyyreja ja pyhimyksiä. Seuraavana päivänä eli sielujenpäivänä puolestaan rukoiltiin kristittyjen vainajien puolesta, sillä heidän sielujensa ajateltiin olevan yhä kiirastulessa. Vainajien ajateltiin tulevan näinä päivinä lähelle eläviä, ja heiltä oli tarpeen suojautua rituaalien avulla. Heitä myös muistettiin esimerkiksi laittamalla esille ruokaa. Muir 1997, 71. Ks. myös Vilkuna K 1983, 298–301.

<sup>722</sup> Vilkuna K 1983, 296–297.

<sup>723</sup> Kuopion piispantarkastus 1693. II Cd: 1, JoMA.

<sup>724</sup> "[sin] gamble afgudh Kekri"; "[af] heedendomen quarblifwit". Joroisten piispantarkastus 1693. II Cd: 1, MMA.



seremonioin. Lund käski seurakuntalaisia luopumaan näistä juhlista kovilla rangaistuksilla uhaten ja kehotti pappeja ilmiantamaan niiden viettäjä maalliselle oikeudelle.<sup>725</sup> Kekrin vietto mainittiin Kuopiossa vielä vuonna 1738, jolloin se mainittiin ainoaksi epäjumalanpalvelukseksi katsotuksi menoksi pitäjässä.<sup>726</sup>

Kekrin vietto on tallentunut myös tuomiokirjoihin. Säämingin ylimääräisillä käräjillä helmikuussa 1661 käsiteltiin Kiteen kirkkoherra Jöran Petrin pojan Balthasarin tappoa, josta syytettiin Olli Matinpoika Muhosta. Tappo oli tapahtunut edellisen vuoden marraskuun 2. päivänä. Pyhäinpäivää seuranneena päivänä Olli Muhonen oli saapunut kahden muun miehen kanssa varhain aamulla Heikki Sorvaisen luokse. Heikki oli tarjonnut muutaman tuopin olutta, joka oli jäänyt yli "heidän juhlastaan eli Kekristä kuten he sitä nimittävät, ja pitävät pyhäinpäivänä"<sup>727</sup>. Kun olut loppui, eräs juhlijoista sanoi, että sen, jolla oli rahaa, pitäisi ostaa olutta miehille, että he voisivat juoda ja sillä tavoin "päättää juhla-pyhänsä". Olutta päätettiin hakea lisää, ja hakumatkalta joukkoon liittyi myös kirkkoherran poika Balthasar. Kun juoma jälleen loppui, Olli Muhonen alkoi vaatia rahaa Balthasarilta, koska hän väitti tämän olevan hänelle velkaa. Balthasar kuitenkin sanoi jo maksaneensa velan, eikä hänellä joka tapauksessa ollut rahaa mukana. Riita johti tappeluun ja useampiin yhteenottoihin illan aikana, ja lopulta yöllä useimpien muiden juhlijoiden nukkuessa Muhonen iski puukolla Balthasaria kuolettavasti kylkeen.<sup>728</sup>

Juhlaa oli Sorvaisen talossa viettämässä isännän ja emännän lisäksi ainakin seitsemän miestä. Emännän lisäksi muita naisia ei mainita pöytäkirjassa. Olutkannut tyhjenivät sitä mukaa, kun niitä pöytään kannettiin, ja oluen loppuminen kesken juhlien kiristi välejä ja johti riitoihin rahasta. Alkoholi ja ajan kohta, johon riitely ei sopinut, saivat tilanteen kärjistymään. Juhla pidettiin kekriä seuranneena päivänä, ja juomisen tarkoitus oli saattaa juhla-aika päätökseen. Mahdollisesti tällä viitattiin jakoaikaan, joka oli alkujaan loka- ja marraskuun vaihteessa, maanviljelysvuoden vuodenvaihteessa, kuu- ja aurinkovuoden tassannut ajanjakso. Jakoaika tunnettiin vielä 1800–1900-luvun kansanperinteessä juhla- ja tabuaikana, jolloin tietyt käyttäytymisnormit ja työkiellot olivat voimassa. Jakoajasta oli myös mahdollista ennustaa tulevan vuoden säätä ja tapahtumia.<sup>729</sup>

Kekrin vietto nousi esille myös, kun Rantasalmen käräjillä käsiteltiin vuonna 1693 kapteeni Konrad Vegesackin metelöintiä pyhäinpäivän saarnan aikana. Pahasti köyhtynyt kapteeni, jonka aatellarvo asetettiin oikeudessa kyseenalaiseksi, puolusti perintöpenkkiään kovaäänisesti saarnan aikana. Kun saarnaa pitänyt kappalainen pyysi kruunun virkamiehiä puuttumaan asiaan, kapteeni kehotti tätä "Jeesuksen nimessä" jatkamaan saarnaamista ja pysymään erossa riitapukarien asioista. Käräjillä kapteenilta tiedusteltiin, oliko tämä ollut välikohtauksen aikana juovuksissa, koska "heillä on yleisesti tapana täällä Sa-

<sup>725</sup> Kuopion piispantarkastus 1707. II Cd: 1, JoMA.

<sup>726</sup> Siikala 2008, 160.

<sup>727</sup> "[af] deras högh tijdh eller Käkerij som dhe kalla, och dhe holla på Allhelgon..." Säämingin ylimääräiset käräjät 7.2.1661. KOa3: ei sivunroa, KA.

<sup>728</sup> Säämingin ylimääräiset käräjät 7.2.1661. KOa3: ei sivunroa, KA.

<sup>729</sup> Vilkuna K 1983, 290–294.

vossa järjestää pidot pyhäinpäivänä, jota he omalla kielellään kutsuvat kekriksi (*käckrj*)". Kapteeni vastasi kieltävästi ja kertoi ostaneensa aamulla vain kolmella äyrillä paloviinaa, eikä hän ollut juonut siitäkään kaikkea. Pitäjän väki tosin todisti, ettei ikääntynyt kapteeni kestänyt tilkkaakaan viinaa tulematta siitä humalaan.<sup>730</sup> On kiinnostavaa, että aatelismiehen ajateltiin mahdollisesti viettävän kekriä – tosin kapteeni oli tässä vaiheessa aatelinen enää nimeltään ja eli samanlaista elämää kuin köyhimmät talonpojat.

Lukuisat maininnat kekristä antavat ymmärtää, että kyseessä oli vielä 1600-luvulla ja 1700-luvun alussa maakunnassa yleisesti vietetty juhla. Kekrin, Ukon vakkujen ja vanhakantaisten pyhimyspäivien vietto muodosti vuotuisena perinteenä tärkeän osan savolaisen rahvaan uskonnollista elämää ainakin syrjäisimpien seutujen osalta. Vuorovaikutuksessa muun yhteiskunnallisen kehityksen kanssa juhlat saivat uusia muotoja, ja todennäköisesti tämä sopeutuminen edesauttoi niiden säilymistä. Papiston uhkauksilla ei liene ollut ratkaisevaa merkitystä juhlien hiipumiselle, joka tapahtui vasta vähitellen muun yhteiskunnan muutoksen myötä.

## 6.5 Vuodentuloon vaikuttaneet voimat

Edellä käsiteltyjen tapausten perusteella perinteisten pyhäpäivien vietto liittyi vahvasti kotitalouden ja elinkeinojen jatkuvuuden varmistamiseen, erityisesti vuodentuloon eli sadon onnistumiseen. Lisätietoa savolaisen rahvaan suhteesta luontoon sekä satoon ja vuodentuloon liittyneistä käsityksistä on mahdollista saada luonnon ja vuodentulon maagista manipulointia käsittelevien noituus-, taikuus- ja jumalanpilkkatapausten avulla.

Mikkelin seudulla kierteli keväällä 1645 "Hotto-Matti", tunnettu riittiekspertti Käkisalmen läänistä. Hän elätti itsensä parantamalla sairaita, paljastamalla varkaita sekä toimittamalla muita palveluksia. Eräässä talossa häntä pyydettiin muun muassa tarkastamaan vuodenkasvu, koska talon mailta ei ollut muutama vuoteen saatu hyvää satoa. Talon väki toivoi sekä parempaa vuodenkasvua että rangaistusta sille, joka oli pilannut sadon. Tietäjän nähtäväksi taloon tuotiin "vehnää, ruista, ohraa, pellavaa, hamppua, kauraa, papuja ja yrtejä". Tämä heitti "välineensä" sadon päälle ja puhui jotain venäjäksi. Talon väki luotti Hotto-Matin taitoihin ilmeisen paljon, koska hänelle maksettiin rahallinen korvaus palveluksistaan ja annettiin vielä osuus sadosta sekä tarjottiin olutta.<sup>731</sup> Tapaus kuvaa yleisesti jaettua käsitystä, jonka mukaan sadon saattoi pilata noituudella, mutta maagisia keinoja käyttäen pilattu onni pystyttiin palauttamaan. Tähän vaadittiin toisinaan erityisiä taitoja, joita oli vain tietyillä riittieksperteillä. Herkkiä alueita olivat vuodenkasvun lisäksi esimerkiksi metsästyks, kalastus ja

<sup>730</sup> Rantasalmen syyskäräjät 8.-9.11.1692. KOa4: 224–228, KA; Rantasalmen kesäkäräjät 15., 17. ja 19.6.1693. KOa4: 386–390, KA.

<sup>731</sup> Pellosniemen/Carl Hastferin rälssin kesäkäräjät 17.-18.7.1645. KOa2: 359v-364.

raudan valmistus. Suojautumiskeinoja tunnettiin kuitenkin myös. Esimerkiksi nuottaan saattoi laittaa taikakalun, jolloin sitä ei pystyttäisi kiroamaan.<sup>732</sup>

Rakuuna Yrjö Venäläinen väitti vuoden 1665 pyhänmiestenpäivän tienoilla isännälleen Matti Asikaiselle, että tämän siemenvilja olisi kirottu. Rakuuna kertoi pystyvänsä paljastamaan taian ja halusi palveluksestaan palkkaa, jolloin hänelle luvattiin niin paljon olutta ja viinaa, kuin hän jaksaisi juoda. Asikainen ja toinen juomingeissa istunut mies seurasivat Venäläistä metsään, jossa rakuuna ensin kävi tuloksetta kaivamassa multaa männyn juurelta. Tämän jälkeen rakuuna kävi makuulleen laakealle kalliolle ja huusi: ”Auta nyt piru oppipoikaasi, kun olet häntä alkanut auttamaan!” Miehet tulivat pian toisen männyn juurelle ja kaivoivat kiven alta kunnes löysivät munankuoren, jonka sisällä oli muutama ohranjyvä. Oikeudenkäynnissä paljastui, että Venäläinen oli neuvonut eräälle toiselle talonpojalle, että epäoikeudenmukaisesti menetelleen vihamiehen sadon voisi pilata laittamalla kuivan kuusen alle yhdeksän jyvää. Tämän jälkeen pilattu sato ei onnistuisi kolmeen vuoteen. Venäläinen oli nähnyt näin tehtävän lapsena Käkisalmen läänissä. Yrjö Venäläisen kerrottiin olevan tunnettu juopottelustaan, ja vaikuttaakin siltä, että tarjous ”paljastaa” ilmeisesti itse lavastettu taika oli vain keino saada lisää viinaa. Oikeus suhtautui taikuu-teen ja erityisesti paholaisesta puhumiseen kuitenkin erittäin vakavasti, ja Venäläiselle langetettiin tapauksen johdosta kuolemantuomio.<sup>733</sup>

Tapaukset kertovat siitä, kuinka vilkkaita yhteydet Savosta itään olivat 1600-luvulla. Savosta lähdettiin markkinoille ja muita kaupunkiasioita hoitamaan pääasiassa Lappeenrantaan tai Viipuriin. Lähteissä on myös useita mainintoja henkilöistä, joihin viitataan sanalla ”*Ryss*”, millä todennäköisesti tarkoitetaan Käkisalmen läänin karjalaisia. Heistä kerrotaan esimerkiksi jonkin taian tai riitin opettajina.<sup>734</sup> Viipurin piispoilla oli 1600-luvulla haastava tehtävä yrittää käännättää Ruotsin valtakuntaan Stolbovan rauhassa vuonna 1617 liitetyn Käkisalmen läänin ortodokseja luterilaisiksi. Tässä tehtävässä ei edistytty erityisen hyvin, ja kääntymistä vaikuttaa tapahtuneen myös toiseen suuntaan. Käkisalmen läänistä muuttikin ortodokseja Venäjälle, ja Savosta puolestaan muutti runsaasti väkeä niin Käkisalmen, Laatokan kuin Viipurin Karjalaan.<sup>735</sup> Säätämässä kerrottiin vuonna 1692 kahdesta rengistä, jotka olivat syntyneet ”täällä Suomessa” (*her i Finlandh*) mutta lähteneet palvelukseen Venäjälle (*i Rysslandh*), vaihtaneet uskontoa (*ombytt sin religion och antagit den Ryska*) sekä antaneet kas-

<sup>732</sup> Puumalan kesäkäräjät 1654 (pvm ja paikka ei näy, tunnistus tapausten perusteella). KOa3: ei sivunroa, KA. Pilaus tarkoitti nimenomaan maagisella tavalla aiheutettua vahinkoa. Virtanen 1988, 240, 249–250.

<sup>733</sup> Puumalan talvikäräjät 11.–12. ja 14.–15.1.1667. KOa1: 50–53, KA. Tapaus kuvastaa käsitystä, jonka mukaan paholaisen kanssa saattoi solmia uhrisuhteen kaltaisen sopimuksen. Paholaiselta pyydettiin palvelusta, josta luvattiin vastalahja. Ks. Olli 2007, 34–40. Paholais- ja paholaisliittokäsityksistä ks. Eilola 2003, 157–167.

<sup>734</sup> Esim. Kuopion talvikäräjät 18.–20.2.1689. KOa4: 60–61, PSTK, KA; Pellosniemen/Carl Hastferin rälssin kesäkäräjät 17.–18.7.1645. KOa2: 359v–364. Käkisalmen läänin asukkaat olivat pääasiassa suomensukuista karjalan kieltä puhuneita karjalaisia. Heitä ei kuitenkaan yleensä kutsuttu karjalaisiksi vaan venäläisiksi, joihin heitä yhdisti mm. ortodoksinen uskonto. Katajala 2005, 49. 1700-luvun alun sotavuosina ortodoksit leimattiin venäläisten kanssa veljeileviksi pettureiksi. Ks. Vilkuna K H J 2006, 33.

<sup>735</sup> Saloheimo 1990, 166–168; Katajala 2005, 14–18, 21; Kokkonen J 2002, 113–125.

taa itsensä uudelleen venäläisillä nimillä. Miehet päättivät yhdessä erään suomalaisen rengin kanssa lähteä Suomeen tapaamaan sukulaisiaan ja päätyivät ryöstelemään kirkkoja niin Käkisalmen läänissä kuin Savossa.<sup>736</sup>

Paholaisesta puhuttiin toisenkin tapauksen yhteydessä. Kesällä 1667 Savossa kärsittiin suuresta kuivuudesta. Pelko sadon puolesta ajoi epätoivoon talonpoika Lauri Huttusen, joka joutui vuonna 1669 käräjille kirottuaan kuivuutta monin symbolisin sanankääntein. Hänen kerrottiin lausuneen, että tuhat pirua saisi tulla laskemaan auringon niin alas, että se polttaisi kuusenlatvat ja sen jälkeen piiloutuisi niiden taakse niin, ettei sitä milloinkaan enää nähtäisi. Tämän lisäksi Huttunen oli vedonnut paholaiseen sanoen, että jos tämä antaisi hänen kylvää ja korjata viljan rauhassa, hän antaisi tälle osan viljasta, jonka seuraavana vuonna pääsisi puimaan.<sup>737</sup> Huttusen puheet johtivat alioikeuden langettamaan kuolemantuomioon. Huttusta vastaan esitettiin muitakin syytekohtia, jotka liittyivät papiston kiroamiseen saatavien keräämisen yhteydessä, mutta tässä yhteydessä erityisen kiinnostava seikka on paholaiseen vetoaminen vuodenkasvun pelastamiseksi. Paholainen oli yksi niistä lukuisista henkiolennoista, joka ihmistä saattoi auttaa, jos hänelle puolestaan luvattiin jotain vastineeksi.

Toisessa samankaltaisessa tapauksessa jäi epäselväksi, puhuiko talonpoika Sipi Heiskanen Jumalasta vai paholaisesta. Elokuussa 1708 sää oli kylmä ja rankat sateet uhkasivat sadonkorjuuta. Heiskasen väitettiin sanoneen, että Jumala hukuttaisi ja tuhoaisi koko maailman, tai toisen todistajan mukaan kehottaneen paholaista tulemaan ja hukuttamaan kaiken. Heiskanen vapautui kuitenkin syytteestä puhdistusvalalla eli vannoen käsi Raamatulla syyttömyyttään. Hänet todettiin myös ahkeraksi kirkossakävijäksi, joka tunsu kristinopin kappaleet ja osasi vieläpä lukea kirjasta. Tapaus on kuitenkin mielenkiintoinen, koska jäljelle jää kaksi vaihtoehtoa: joko naapurit keksivät tämän äärimmäisen vakavan syytteen ja kertoivat Heiskasen pilkanneen Jumalaa ilman, että tämä olisi niin tehnyt, tai Heiskanen vannoi käsi Raamatulla väärän valan. Todennäköisin on ehkä kolmas vaihtoehto, jonkinlainen väärinkäsitys, jossa molemmat osapuolet uskoivat olleensa oikeassa.<sup>738</sup>

<sup>736</sup> Säamingin talvikäräjät 15.-16.2.1692. KOa4: 57-71, KA.

<sup>737</sup> Puumalan syyskäräjät 4.-5.11.1669. KOa1: 147-150, PSTK, KA. Myös toisessa tapauksessa pappiin toivotettiin tuhat pirua saatavien keruun yhteydessä. Sulkavan kesäkäräjät 18.-19.8.1671. KOa2: ei sivunroa, PSTK, KA. Ks. myös Vilkuna K H J 2010, 134.

<sup>738</sup> Leppävirran syyskäräjät 1.10.1708. KOa19: 174-175, KA; Leppävirran talvikäräjät 15.-16.2.1709. KOa20: 157-159, KA; Leppävirran ylimääräiset käräjät 28.5.1709. KOa20: 231-235, KA; Leppävirran syyskäräjät 10.-11.12.1709. KOa20: 453-455, KA. Ks. myös Kietäväinen-Sirén 2015, 34.



KUVA 4 Koivumäen honka. Vuonna 1620 kasvunsa aloittanut petäjä 1920–1930-luvulla kuvattuna. Kansanperinteen mukaan puulle on uhrattu. Puu on edelleen pystyssä Riistaveden Savulahdessa. Kuva: Frans Korhonen / Kuopion kulttuurihistoriallinen museo.

Kristillisen Jumalan lisäksi 1600-luvun savolaisen rahvaan maailmankuvaan kuului myös esikristillisiä jumalolentoja ja muita tuonpuoleisen maailman hahmoja, joita he lähestyivät tietyissä tilanteissa.<sup>739</sup> Ihmiset saattoivat uhratesaan suunnata pyyntönsä esimerkiksi haltijoille, muinaisuskon jumalille, esi-

<sup>739</sup> Eilola 2003, 52. Myös aikakauden protestanttisessa teologiassa ajateltiin, että maailmankaikkeus oli täynnä hengellisiä olentoja. Nämä saattoivat olla joko hyviä tai langenneita enkeleitä eli demoneja. Demonit pyrkivät erityisiä voimiaan käyttäen vahingoittamaan ihmisiä eri tavoin niin henkisesti kuin fyysisestikin. Cameron 2015, 36.

isilleen eli suvun vainajille tai pyhimyksille. Tuonpuoleinen sfääri erilaisine toimijoineen muodosti oman maailmansa, jonka raja tämänpuoleiseen heikkeni erityisinä ajankohtina ja tietyissä paikoissa, kuten kirkoissa, uhripaikoilla ja joidenkin maastosta erottuvien luonnonmuodostelmien läheisyydessä.<sup>740</sup> Luonnollisen maailman ulkopuolella vaikuttavien voimien koettiin pitävän yllä järjestystä ja luonnon toimintaa. Koska ihmisten elämä oli riippuvainen tästä ylläpitävästä voimasta, pyhille toimijoille oli tarpeen suorittaa uhreja ja muutenkin ottaa heidät rituaalisesti huomioon erityisesti tiettyinä ajankohtina.<sup>741</sup>

Uhriluonteisten juhlien lisäksi aikakaudelta on säilynyt mainintoja uhripaikoista, joille tuotiin uhrilahjoja todennäköisesti juuri vuotuisjuhlien yhteydessä. Uhripaikat sijaitsivat usein kotitalouden piirissä. Siikalan mukaan savolaiselle kulttuurille oli tyypillistä, että yhteys tuonpuoleiseen luotiin yksinäistaloissa uhripuiden ja -kivien juurella eikä esimerkiksi kyläkalmistoissa, kuten Karjalassa.<sup>742</sup> Uhraamista varten pystytettiin joskus myös erillinen rakennus pihapiiriin. Säämingissä tappelua koskeneen oikeudenkäynnin yhteydessä kävi ilmi, että Kammolan tilalla oli vanha kiviröykkiön päälle rakennettu aitta, jossa oli harjoitettu ”suurta epäjumalanpalvelua ja taikuutta”. Isäntä oli polttanut aitan kirkkoherran vaatimuksesta, mutta ainakin tilalla itsellisenä ollut liivinmaalaistaustainen ratsumies Reinhold Jürgi oli vastustanut sen tuhoamista.<sup>743</sup> Kangasniemeläisellä leskellä puolestaan oli ”pieni talo keskellä pihaa”. Koska lukkari ja piispanamtmani määrättiin polttamaan kyseinen talo, on ilmiselvää, että sen ajateltiin liittyvän jollakin tavalla epäjumalanpalveluun.<sup>744</sup>

On kiinnostavaa, että jumalanpilkka ja paholaispuheet liittyivät Savossa usein luontoon ja säätiloihin. Papistokin opetti, että hyvä vuodentulo oli seurausta Jumalan siunauksesta.<sup>745</sup> Papiston opetuksessa maalliset vaikutukset saivat keskeisen sijan, mikä todennäköisesti vahvisti rahvaan käsityksiä, joissa erilaiset rituaalit tähtäsivät yleensä pikemminkin maalliseen kuin pelastukseen tähtäävään tai kuolemanjälkeiseen lopputulokseen. Piispa Bjugg yhdisti huonot sadot hiippakunnan asukkaiden syntiseen elämään.<sup>746</sup> Piispa Lund puolestaan kehotti sotavuonna 1710 seurakuntalaisia käymään ahkerasti kirkossa ja kuulemaan Jumalan sanaa, jotta Jumala jälleen siunaisi valtakuntaa rauhalla. Lisäksi hän kehotti rukoilemaan ahkerasti ja muistutti, että jokaista Jumalan lähettämää vitsausta vastaan oli oma rukouksensa.<sup>747</sup> Esivallan levittämä kostodoktriini näyttää myös vaikuttaneen rahvaan tulkintoihin. Mikkelissä eräs talonpoika valitti, että Jumala oli rangaissut häntä vitsallaan niin, että raesade oli lyönyt hänen viljansa lakoon, ja hän oli menettänyt suuren osan sadostaan. Tässä ta-

<sup>740</sup> Vrt. Eilola 2003, 133–139.

<sup>741</sup> Scribner 1987, 1-3; Talve 1990, 264–265.

<sup>742</sup> Siikala 1992, 289–290.

<sup>743</sup> Säämingin, Sulkavan ja Kerimäen talvikäräjät 1648. KOa2: 707-709v, KA. Tapausta on käsitellyt myös Matikainen (2002, 77–78).

<sup>744</sup> Kangasniemen piispantarkastus 1661.

<sup>745</sup> Esim. Kangasniemen piispantarkastus 1710. Luonnon ilmiöiden tulkittamisesta 1500-luvulla ks. Renvall 1949, 98–99.

<sup>746</sup> Gummerus 1898, 103–104. Ks. myös Renvall 1949, 101.

<sup>747</sup> Joroisten piispantarkastus 1710. II Cd: 1, MMA; Leppävuiran piispantarkastus 1710. II Cd: 1, JoMA.

pauksessa voi tietysti epäillä, että talonpoika käytti tietoisesti esivaltaan vetoavaa retoriikkaa, koska hänen tarkoituksensa oli saada helpotusta veroihin.<sup>748</sup> Joka tapauksessa sato oli aina etupäässä korkeampien voimien käsissä niin papiston opetuksessa kuin rahvaan käsityksissä. Scribnerin mukaan moraalisen syyn ja materiaalisen seurauksen ketju oli tyypillinen aikakauden ajattelussa.<sup>749</sup> Ihmiset tekivät työnsä perinteiden mukaan, uhrasivat ja kävivät kirkossa, mutta kun kaikki tämä oli tehty, lopputulos jäi korkeampien voimien käsiin. Toimintaa tulkittiin jälkikäteen lopputuloksen näkökulmasta, ja tulkinta tehtiin usein niin, että ihmisen toiminta oli saanut pyhät toimijat reagoimaan tietyllä tavalla.<sup>750</sup>

Tapaukset kuvastavat aikakauden vaikeita elinolosuhteita ja äärimmäistä epävarmuutta toimeentulon jatkuvuudesta. Kasvikset ja vilja muodostivat pääosan ravinnosta, mikä tarkoitti sitä, että katovuodet saattoivat olla katastrofaalisia. Kirkko loi pelkoa ja ahdistusta aiheuttavaa ilmapiiriä tulkinnoilla onnettomuuksista ihmisten syntien ja Jumalan koston aiheuttamina. Olemassaolon epävarmuus johti siihen, että omaan käyttäytymiseen kiinnitettiin erityistä huomiota ja normien noudattamisen tärkeys korostui.<sup>751</sup> 1700-luvun alun sotavuosina ahdistuksen ja pelon sävyttämä ilmapiiri voimistui entisestään. Papit saarnasivat, että sota merkitsi Jumalan kostoa rahvaan synneistä. Lähes kaikki uskoivat maailmanlopun läheisyyteen, eikä aiempia positiivisia uutisia sotavoitoista enää saatu. Lopulta paholainen otti maan valtaansa venäläisen miehittäjän muodossa, ja isovihan vuosista selvittyä niin maailma kuin ajattelutavatkin olivat jo merkittäväällä tavalla muuttuneet.<sup>752</sup>

<sup>748</sup> Pellosniemen syyskäräjät 28.11.1656. KOa3: ei sivunroa, KA. Ks. myös Vilkuna K H J 1996, 76.

<sup>749</sup> Scribner 1997b, 79–81.

<sup>750</sup> Varhaismodernin ajan ihmisten tavasta tulkita tapahtumia lopputuloksen näkökulmasta ks. Renvall 1949, 124–125.

<sup>751</sup> Eilola 2003, 198.

<sup>752</sup> Vilkuna K H J 2005, 240–242; Vilkuna K H J 2006, 44–46; Vilkuna K H J 1996. Savon maakunnasta isovihan jälkeen ks. Wirilander K 1989, 15–48.

## 7 MUUTOS JA JATKUVUUS: PYHÄPÄIVIEN VIE- TON MONIMUOTOISET MERKITYKSET

Tämän tutkimuksen tavoitteena on ollut selvittää, millä tavalla 1600-luvun savolainen rahvas vietti pyhäpäiviä, sekä millaisia käsityksiä, normeja ja merkityksiä pyhäpäivien viettoon kietoutui. Tutkimuksen tulokset ovat tietyllä tavalla ristiriitaisia: aikakaudelta on säilynyt tietoja niin ihmisistä, jotka tuskin koskaan astuivat jalallaan kirkkoon, kuin aikakauden myötä lisääntyneistä kristinopintaidoista ja väentungosta pullistelevista kirkkoista. Kirkkoherrat valittivat poissaoloista, mutta tulokset eivät kuitenkaan anna olettaa, että he olisivat jatkuvasti saarnanneet tyhjille seinille. Ristiriidan selittävät ihmisten yksilölliset elinolosuhteet ja erilaiset välimatkat kotipaikalta kirkolle. Osa pitäjän väestä asui lähellä kirkkoa, ja he olivat ehkä jo lapsuudesta lähtien tottuneet käymään kirkossa ainakin lähes joka sunnuntai. Toiset puolestaan joutuivat matkaamaan kirkolle pitkien taipaleiden päästä, ja heidän elämässään kirkolla oli pienempi rooli. Todennäköisesti myös vanhimmat perinteet, kuten esikristillisten pyhäpäivien vietto, säilyivät pisimpään juuri näiden ihmisten keskuudessa.

Myös sosiaalinen ja taloudellinen asema vaikutti pitäjän asukkaiden ja kirkon suhteeseen. Vauraammat seurakuntalaiset pystyivät helpommin järjestämään aikaa kirkossa käymiseen, ja kuten Telataipaleen tapaus osoittaa, erityisesti virkamiessukuihin kuuluneet, ikään kuin rahvaan ja esivallan välimaastossa sosiaaliselta asemaltaan sijainneet talonpojat olivat jo kasvatuksessaan perineet läheisemmät suhteet kirkkoon. Savolaisen rahvaan, niin kuin koko Ruotsin valtakunnan asukkaiden, uskonnollinen elämä muotoutui niissä tilallisissa, sosiaalisissa ja kulttuurisissa kehyksissä, joissa he kasvoivat ja elivät. Valtakunnan keskusalueilla katolisilla perinteillä oli rahvaan käsityksissä keskeisempi asema kuin Savon maakunnassa, jossa katolinen kirkko ei ehtinyt luoda tiivistä suhdetta asukkaisiin. Sisämaassa ja periferioissa ihmisten uskonnolliseen elämään vaikutti se, miten lähellä lähintä kirkkoa he asuivat, ja millaisten muiden perinteiden avulla paikallisyhteisön arkea jäsennettiin. Aiempi tutkimus on osoittanut traditionalismin keskeisen merkityksen aikakauden ihmisten ajattelussa, ja uskonnollisen elämän piirissä vanhemmilta ja isovanhemmilta opituista perinteistä pidettiin vahvimmin kiinni. Mentaliteettien - arvojen, ajat-



telutapojen ja käsitysten – on todettu kuuluvan hitaimmin muuttuviin rakenteisiin, ja perimmäiset käsitykset kosmoksen rakenteesta ja erilaisten voimien vaikutuksesta maailmassa kuuluivat tälle alueelle. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, ettei muutoksia olisi tapahtunut myös uskonnollisissa käsityksissä ja käytännöissä.

Tutkimukseni vahvistaa sen aiemman oletuksen, että kirkon merkitys ja vaikutusvalta ihmisten elämässä lisääntyi ajan myötä. Rahvaan maailmankuvan vanhempien elementtien kestävyyttä on kuitenkin tässä yhteydessä usein aliarvioitu. Kirkon opetusta ei omaksuttu sellaisenaan, vaan se kietoutui niihin käsityksiin, joita ihmisillä vanhastaan oli esimerkiksi pyhästä ja ihmisen suhteesta korkeampiin voimiin. Siten esimerkiksi esikristillinen uhraaminen siirtyi joko katolisen votiivikäytännön kautta tai ilman tätä vaihetta luterilaisten kirkkojen alttareille. Uhraaminen oli muutenkin yksi niistä rahvaan rituaalisista käytännöistä, jotka säilyivät pisimpään ja liittyivät erityisesti pyhäpäiviin. Pyhäpäivien yhteisillä pidoilla, aterioilla ja juomingeilla oli rituaalinen luonne. Siihen viittaavat niin tiedot aterioiden seremonialisesta vietosta kuin rahvaan käyttäytyminen tilanteissa, joissa uhriateriaan osallistujat jollakin tavalla rikkoivat tilanteeseen liittyneitä normeja. Epäsopu ja riitely eivät sopineet pyhiksi koettuihin tilanteisiin. Tietynlaiseksi uhriateriaksi koetun ehtoollisen tavoin myös kotitalouksissa nautitut uhriateriat olivat sovintoa, yhteisöä ja yhteisöllisyyttä vahvistavia tilaisuuksia.

Etenkin kirkko- ja paikallishistoriallisessa tutkimuksessa kirkko on usein esitetty turvasatamana, jonne seurakuntalaiset aina ajoittaisilta harharetkiltään palasivat. Tällainen luterilaisiin arvoihin voimakkaasti sitoutunut näkemys ei saa tukea lähdeaineistosta. Käsitys jättää myös pimentoon sen vallankäytön ja sanktiojärjestelmän, joka mahdollisti kruunun ja kirkon edustaman maailmankuvan leviämisen. Kirkon vaikutuksen lisääntyminen perustui koko tutkimuskauden ajan nimenomaan kiristyneeseen kontrolliin. Esimerkiksi Saksassa reformaatio keräsi tietyillä seuduilla nopeasti tukijoita myös talonpoikaisväestöstä, ja siellä uudistusliike saikin voimansa usein alhaalta päin, maallikoista ja jopa rahvaan keskuudesta.<sup>753</sup> Ruotsissa reformaatio kuitenkin toteutettiin keskitetysti ylhäältä päin. Se liittyi niin vahvasti valtionrakennukseen, ettei näitä kahta ilmiötä ole mahdollista täysin erottaa toisistaan. Väestön kasvattaminen kuuliaisiksi luterilaisiksi tarkoitti samalla kurinalaistamista ja kunnollisten, veronsa maksavien ja sotaväenottoihin osallistuvien alamaisten kasvattamista.

Savon syrjäseuduilla reformaatiota tuskin rahvaan keskuudessa edes huomattiin, koska siellä yhteys harvoihin kirkkoihin oli vielä 1500-luvulla heikko. Suurin osa kirkoista rakennettiin vasta reformaation jälkeisellä aikakaudella. On myös syytä pohtia, minkä verran Itä-Suomen seurakuntien papisto ylipäättään tiesi luterilaisesta uskonnosta 1500–1600-luvulla. Reformaation – yhdessä valtionrakennusprosessin kanssa – tuomista muutoksista näkyvin olikin juuri tiukempi kirkkokuri, joka ulottui jokaiselle elämänalueelle. Mikko Juvan mukaan säännöllinen, jokapäiväinen kirkossakäynti vakiintui Varsinais-Suomessa

<sup>753</sup> Ks. esim. Dixon 2002, 79–81.

Rothoviuksen piispuuskaudella ennen 1600-luvun puoliväliä.<sup>754</sup> Viipurin hiippakunnan piispat eivät saavuttaneet samaa tavoitetta paljoakaan ennen 1700-luvun vaihdetta ainakaan syrjäisimpien seurakuntien osalta. Savossa ihmiset alkoivat käydä kirkossa useammin kohti 1600-luvun loppua, mutta pitkät matkat estivät suurelle osalle seurakuntien väkeä jokapyhäisen kirkossakäynnin kautta tutkimusjakson. Muutosta tapahtui tässä suhteessa kuitenkin vähitellen seurakuntaverkoston tihentyessä.

Reformaation vaikutus rahvaan kulttuuriin ja maailmankuvaan on ollut monia kiinnostava kysymys, johon on kuitenkin ollut vaikea säilyneiden lähteiden valossa löytää vastausta. Jos reformaation vaikutuksilla ymmärretään luterilaisen opin ja maailmanjärjestyksen omaksuminen siinä mielessä, mitä kirkko 1600-luvulla opetti, näitä muutoksia ei vielä ainakaan 1600-luvun loppuun mennessä suuremmassa määrin tapahtunut. Oppineiden ja rahvaan kulttuuri kuitenkin elivät jatkuvassa vuorovaikutuksessa keskenään ja molemmat vaikuttivat toisiinsa. Kirkossakäynti yleistyi ja kristinopin perusteita opittiin, mutta tämä tapahtui laajemmin vasta lähempänä 1700-lukua. Tähän tilanteeseen, jota on kuvattu esimerkiksi kirkon opetuksen siementen lankeamisena kiviseen maaperään, tärkeimpänä syynä on se, että paikallisyhteisöjen normit erosivat esivallan pakolla läpiajamista virallisista normeista. Seurakuntalaisille esimerkiksi kristinopin opettelu ei ollut tärkeää, eivätkä he ajattelleet, että kristinopin perusteiden tunteminen olisi vaikuttanut heidän suhteeseensa korkeampiin voimiin. Sen sijaan heille oli tärkeää käydä kirkossa ja ehtoollisella etenkin suurina pyhäpäivinä ja suorittaa myös kotitalouden piirissä tietyt uhrin vuodentulon ja yhteisön jatkuvuuden takaamiseksi. Perinteisten juhlapäivien vietto ja monet uhraamistavat ja taikauskoksi tuomitut rituaalit säilyivät ainakin 1700-luvulle. Rahvas piti kiinni omista tavoistaan ja perinteistään, jotka tarpeen mukaan pidettiin salassa esivallalta. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että kirkosta tuli vähitellen rahvaankin uskonnollisen elämän keskus. Tästä kertoo erityisesti se, että vuoden suurimpina pyhäpäivinä oli tärkeää matkustaa kirkolle, vaikka se olisi sijainnut pitkän ja vaikeakulkuisen matkan päässä.

Jo aiemmassa tutkimuksessa on osoitettu, että 1600-luvun rahvaan käyttäytyminen kirkolla oli usein ristiriidassa papiston opetuksen ja luterilaisen puhtasoppisuuden ihanteiden kanssa. Myös tämä tutkimus vahvistaa, että esimerkiksi rahvaan käsitykset pyhästä erosivat papiston opetuksesta, mikä puolestaan saattoi johtaa konflikteihin. Seurakuntalaiset halusivat käydä ehtoollisella erityisesti suurina pyhäpäivinä. Kirkolla ollessaan he viettivät paljon aikaa kirkonmäellä, koska eivät pitäneet sisällä kirkossa olemista välttämättömänä, ja tunteja kestäneen jumalanpalveluksen aikana se saattoi käydä myös käytännössä varsin hankalaksi. Sen sijaan oli tärkeää, että pappi hoiti jumalanpalveluksen ajallaan ja ainakin osa seurakunnasta oli silloin paikalla kirkon pyhällä alueella.

Seurakuntalaisten käyttäytyminen kirkossa osoittaa kuitenkin myös, että joihinkin jumalanpalveluksen osiin suhtauduttiin eri tavalla kuin muihin. Maininnat suoranaisestä kaaoksesta suurien pyhäpäivien jumalanpalveluksissa ja

---

<sup>754</sup> Juva 1955, 60–61.

pappien valitukset siitä, kuinka ihmiset tunkeutuivat alttarille joskus jopa aiheuttaen heikommille hengenvaaran, eivät kuvasta välinpitämätöntä suhtautumista siihen, mitä jumalanpalveluksessa tapahtui. Pikemminkin ne antavat kuvan voimakkaasta tunteellisesta reaktiosta, jonka ehtoollisen asettaminen herätti, ja yhtä voimakkaasta tarpeesta lähestyä tuolloin pyhää, tulla aivan alttarin lähelle ja kokea pyhän läsnäolo myös ruumiillisesti leivän ja viinin nauttimisen kautta. Tällainen voimakas uskonnollinen tunnekokemus ei ollut luterilaisen kirkon tavoitteena, vaan myöhäiskeskiajan uskontoon kuulunutta tunneorientaatiota ja ruumiillisuutta pyrittiin muokkaamaan kohti hiljaista, sisäistä hartautta.<sup>755</sup> Vaikuttaa siltä, että myös paikalliset papit paheksuivat selvästi ulospäin näkyvää tunteellisuutta osana seurakuntalaisten uskonnollista kokemusta.

Seurakuntalaisten ajattelutapojen ja papiston opetuksen suhde herättää kysymyksen siitä, mihin rahvaan ajattelua ja käyttäytymistä oikeastaan pitäisi verrata, kun pohditaan, missä määrin rahvaan käsitykset vastasivat luterilaisen kirkon oppeja ja papiston opetusta. Jotta rahvaan ja papiston ajattelutapoja voisi verrata toisiinsa täsmällisemmin, kirkon käytännön opetus vaatii lisää tutkimusta. On kiinnostavaa, että kirkon käytännön sanoma näyttää korostaneen voimakkaasti uskonnonharjoituksen maallisia vaikutuksia, joihin myös rahvaan suorittamat rituaalit usein osaltaan tähtäsivät. Pyhä ja maallinen kietoutuivat erottamattomasti yhteen, eikä niiden välille tehty ehdotonta eroa edes kirkon opetuksessa. Niin rahvas kuin papisto uskoivat myös normirikkomusten, kuten uskonnonharjoituksen ja rituaalien suorittamisen laiminlyönnin, johtavan maalliseen rangaistukseen, kuten sadon epäonnistumiseen. Kuolemanjälkeiseen elämään tai pelastukseen ei sen sijaan viitata tämän tutkimuksen lähdeaineistossa juuri lainkaan.

Ruotsin valtakunnan papiston 1600-luvun opetus ei vastannut Lutherin oppeja esimerkiksi siinä mielessä, että Jumalan toimintaan ei olisi katsottu voitavan vaikuttaa teoilla. Rukouspäivinä koko kansa kutsuttiin kirkkoihin pyytämään Jumalalta syntien anteeksiantoa ja valtakunnan säästämistä sodilta, kadoilta ja muilta koettelemuksilta. Toisaalta papit opettivat, että kuuliaisuus esivaltaa kohtaan ja kristillinen elämä johtaisi Jumalan siunaukseen, joka puolestaan ilmenisi sotamenestyksellä ja sotien päättymisellä, hyvillä säillä ja onnistuneilla sadoilla. Rahvaan usko siihen, että pyhiin toimijoihin oli mahdollista vaikuttaa ja että tietyllä tavalla toimimalla oli mahdollista saada korkeammat voimat saattamaan maailma järjestykseen, ei siis ollut ehdottomassa ristiriidassa papiston opetuksen kanssa. Pikemminkin vaikuttaa siltä, että nämä kaksi ajattelutapaa tukivat toisiaan.

Ajattelutapojen yhtymäkohdista huolimatta kirkko ei kyennyt tarjoamaan riittävää korviketta rituaalisille käytännöille kotitalouden piirissä, vaikka valtio lanseerasi rukouspäivät, jolloin oli nimenomaan tarkoitus lähestyä korkeampia voimia erityisen rituaalin, kirkkoihin kokoontumisen ja yhteisen rukouksen kautta. Vuotuisriittien sijaan kirkko ja valtio ajoivat läpi pitkälti kielloille ja pidättäytymiselle perustuvaa elämäntapaa, jossa kuuliaisuus kylläkin saattoi joh-

<sup>755</sup> Karant-Nunn 2010, 64–65.

taa myös maalliseen hyötyyn, mutta siitä ei ollut minkäänlaista varmuutta.<sup>756</sup> Lisäksi perinteillä ja niiden noudattamisella oli rahvaan käsityksissä itsessään arvoa, eivätkä kiellot ja rangaistusten uhka saaneet ihmisiä luopumaan tärkeiksi kokemistaan käytännöistä. Kiellettyjen juhlien viettoon ei kuitenkaan puututtu kovinkaan tehokkaasti lainsäädännön keinoin ehkä siksi, että kyseessä oli melko marginaalinen ilmiö, jota ei enää suuremmassa määrin esiintynyt valtakunnan keskusalueilla. Esivallan näkökulmasta oli myös tärkeää, että ihmiset ylipäätään tulivat kirkkoon, eikä heitä voitu karkottaa liian ankarilla vaatimuksilla.

Papit joutuivatkin tasapainoilemaan kurin ja sallimisen välillä, mikä ei ollut helppo tehtävä. 1600-luvun paikalliseen papistoon kohdistui vaatimuksia kahdelta taholta. Kirkon johto, piispat ja rovastit vaativat tiukempaa kirkkokuria ja nykytermein tuloksellista opetusta ja kasvatustyötä seurakunnissa. Erityisesti tässä tutkimuksessa käsitelty papinheittotapaus osoittaa, että myös seurakuntalaiset kokivat kuitenkin edelleen oikeudekseen vaatia tietynlaista toimintaa papeiltaan. Sovinnollisuus oli tärkeä ominaisuus, jota seurakuntalaiset papiltaan odottivat. Myös muista tutkimuksista on käynyt ilmi, että seurakuntalaiset esimerkiksi vaativat säännöllistä jumalanpalvelusten toimittamista, vaikka eivät itse olisikaan aina saapuneet paikalle. Pappien asema seurakunnan ja valtaapitävien välissä on kiinnostava teema, jota ei ole vielä valaistu riittävästi: esimerkiksi useimmista Viipurin hiippakunnan 1600-luvun papeista tiedetään hyvin vähän. Papiston toiminta, maailmankuva ja käsitys asemastaan 1600-luvun paikallisyhteisöissä sekä ylipäätään seurakuntalaisten ja papiston keskinäinen vuorovaikutus vaativat vielä lisää tutkimusta.

Papisto ja maallinen esivalta eivät pystyneet valvomaan sitä, mitä ihmiset tekivät kodeissaan ja pienyhteisöissään kymmenien kilometrien pituisten, vaikeakulkuisten matkojen päässä kirkolta. Vanhat perinteet saattoivat säilyä, koska kaikki osallistuivat niihin, eivätkä ihmiset siksi halunneet antaa ilmi toisiaan, vaikka heidät olisi siihen luottamusaseman kautta velvoitettu. 1600-luvun savolaisten synkretistisessä uskomusmaailmassa oli vielä mukana vanhempia elementtejä, vaikka siihen olivat jo vuosisatojen ajan sekoittuneet myös kristilliset vaikutteet. 1600-luvulla kirkko ja valtio painoivat perinteiset seremoniat ja rituaalit yhä ahtaammalle, jolloin yhteisesti järjestettyjä, julkisia riittejä ei enää voitu entisessä määrin jatkaa.<sup>757</sup> Ne eivät kuitenkaan menettäneet merkitystään vielä tällä aikakaudella. Toisaalta kirkon ulkopuolella vietetyt juhlat eivät säilyneet muuttumattomina, vaan saivat kristillisten vaikutteiden myötä vähitellen uusia muotoja. Uhripidoissa saatettiin laulaa kirkossa opittuja virsiä ja lukea rukouksia esimerkiksi karjan menestystä pyytäen.

Kestävimmiten osoittautuivat säihin ja elinkeinojen menestykseen keskeisellä tavalla liittyvät pyhäpäivät. Kyläkuntien tai kaskiyhtiöiden kesken vietettiin kevätkylvön aikaan Ukon vakkoja, minkä tarkoituksena oli varmistaa riittävän sateen saaminen ja viljan kasvu. Yrjön päivänä päästettiin karja metsälaitumille, missä yhteydessä vedettiin raja kotitalouden ja uhkaavan metsän välille.

<sup>756</sup> Vrt. Scribner 1997b, 84–85.

<sup>757</sup> Siikala 2008, 110–112.

Karjan rituaalinen suojaaminen vaarallisilta voimilta oli tässä yhteydessä tärkeää. Kaisan päivänä hankittiin menestystä etenkin naisten tekemille käsitoille, Olavin päivänä puolestaan miesten maailmaan kuuluneelle raudan käsittelylle. Eniten mainintoja on kekristä, joka sijaitsi maanviljelysvuoden vanhassa taitekohdassa ja oli siten merkityksellisin: runsain pidoin kiitettiin menneen vuoden sadosta ja hankittiin menestystä seuraavan vuoden toimiin. Juhlien rituaalien avulla varmistettiin elämän jatkuvuus ja luotiin yhteys pyhään, joka piti yllä järjestystä maailmassa.

Tärkeisiin rituaaleihin kuului myös ehtoollisella käynti, joka liitettiin erityisesti tiettyihin pyhäpäiviin. Ehtoollinen rinnastui kotitalouksissa nautittuihin uhriaterioihin monella tavalla. Yhdessä syöminen ja juominen vahvistivat yhteisön yhteenkuuluvuutta, ja pyhälle aterialle osallistuminen vaati kaikilta osallistujilta sovinnollista mieltä. Konfliktit ja riidat aiheuttivat normirikkomuksen, johon läsnäolijat reagoivat joskus hyvinkin voimakkaasti. Pyhäpäivien vietto oli luonteeltaan yhteisöllistä ja yhteisöä vahvistavaa niin kirkolla kuin kodeissakin. Kirkolla osa seurakuntalaisista edusti koko yhteisöä, kun taas kodeissa yhteisö kokoontui yhteisen pöydän ääreen. Mikä kulloinkin ymmärrettiin yhteisöksi, saattoi määrittäytyä tilanteen mukaan. Ehtoollispöytään kokoontui koko seurakunta- eli pitäjäyhteisö, kun taas Ukon vakkoja vietettiin ehkä muutamasta talosta koostuneen kaskiyhtiön tai kyläyhteisön ja kekriä kotitalouden tai suurperheen voimin. Yhteisö oli pyhä: pyhäpäivien rituaalit kokosivat yhteisön yhteen ja vahvistivat yhteenkuuluvuutta.

Seurakuntalaisille kirkkovuoden pyhäpäivillä oli erilaisia merkityksiä suhteessa toisiinsa, ja osa pyhäpäivistä oli tärkeämpiä kuin toiset. Kirkkovuoden suuret pyhäpäivät säilyttivät tutkimusaikana perinteisen merkityksensä, vaikka kirkon johto yritti saada ihmisten kirkossakäynnin ja ehtoolliselle osallistumisen jakautumaan tasaisemmin vuoden varrelle. Erityisesti pääsiäissunnuntaita, joulupäivää, juhannuspäivää ja uudenvuodenpäivää suosittiin ehtoollispyhinä. Ehtoollisella käytiin tavallisimmin vain yhdestä kolmeen kertaa vuodessa, joten käynnit keskittyivät helposti juuri vuoden suurimpiin kirkkopyhiin. Vähäisempinä pyhäpäivinä, kuten sunnuntaisin ja neljä päivää kestäneiden pääsiäis- ja helluntaipyhien varsinaista pyhäpäivää seuraavina päivinä, saatettiin tehdä työtä ja jäädä pois kirkolta. Loppukevät oli myös aikaa, jolloin kiireiset työt menivät kirkossakäynnin edelle. Valtiovallan lanseeraamia rukouspäiviä eivät rahvaan keskuudessa koskeneet yhtä tiukat käyttäytymisnormit kuin kirkkovuoden muita suuria pyhäpäiviä.

Ihmisten käyttäytyminen pyhäpäivinä kietoutui monin tavoin merkityksiin, joita pyhille ajankohdille annettiin, sekä ihmisten suhteeseen pyhään ja tuonpuoleiseen. Uskonnollinen ja sosiaalinen kietoutuivat kuitenkin aikakaudella erottamattomasti yhteen, eikä edellisen merkitystä tule ylikorostaa jälkimmäisen kustannuksella. Kaikelle pyhäpäivinä tapahtuneelle toiminnalle ei myöskään pidä antaa rituaalista merkitystä. Joitakin tapoja jatkettiin vain tavan vuoksi, eikä kaikki juopottelu ollut uhraamista.<sup>758</sup> Kirkolle lähdettiin suurina pyhäpäivinä epäilemättä myös siksi, että sinne lähtivät silloin kaikki muutkin.

<sup>758</sup> Vrt. Vilkuna K H J 2015, 324.

Niin ehtoollisella käyminen kuin pyhäpäivien vieraspidot loivat yhteisöllisyyden kokemusta ja vahvistivat sosiaalisia suhteita. Kirkosta pois jäämisen syynä ei välttämättä aina ollut välinpitämättömyys tai vastahakoisuus, vaan joutilaisuus saattoi joinakin päivinä houkuttaa vastustamattomasti – aivan kuten nykyihmistäkin. Tällaiset argumentit pitävät paikkansa joissakin tapauksissa, mutta ne eivät kuitenkaan riitä selittämään kaikkia pyhäpäiviin liittyneitä ilmiöitä. Ihmiset saattoivat nähdä huomattavan paljon vaivaa esimerkiksi tuodakseen pyhäpäivänä uhrilahjan kaukana sijaitsevan uhrikirkon alttarille. Tällaista toimintaa ei voi selittää pelkästään sosiaalisilla syillä etenkin, kun kaikki uhrilahjan tuoneet eivät jääneet kirkolle, vaan lähtivät saman tien matkaan kotia kohti.

Savolaiset elivät uskontoaan erityisesti pyhäpäiviin liittyneiden käytäntöjen kautta. Ne puolestaan saivat monenlaisia merkityksiä muuttuvassa uskonnollis-poliittisessa tilanteessa, eivätkä nämä merkitykset välttämättä olleet kaikkien samanlaisina jakamia. Eletyn uskonnon tutkimus keskittyy juuri näihin kahteen osa-alueeseen: uskonnolliseen käytäntöön ja niihin merkityksiin, joita ihmiset näille käytännöille antoivat. Tässä tutkimuksessa nämä kaksi keskeistä tekijää – käytännöt ja merkitykset – on pyritty tuomaan esille niin, ettei lähtökohtana ole ollut sen paremmin virallinen (”kirkon”) kuin epävirallinenkaan (”kansanomainen”) uskonnonharjoitus, vaan eletty uskonto Savon maakunnan kontekstissa, rahvaan eli aikakauden ihmisten suuren enemmistön keskuudessa. Tämä uskonnollinen käytäntö muotoutui osittain kirkon ja valtion, osittain paikallisyhteisöjen määrittämässä normatiivisessa kehityksessä. Tutkimukseni on osoittanut kiinnostavia yhtymäkohtia papiston ja rahvaan ajattelun välillä, ja tutkimuksen laajentaminen eri yhteiskuntaryhmiin voisi entisestään rikastuttaa kuvaa 1600-luvun uskonnollisesta elämästä.

Sukupuolten väliset erot suhteessa pyhäpäivien viettoon näkyvät harvoin tämän tutkimuksen lähdeaineistossa, koska syytettynä oli pääasiassa miehiä. Naisten poissaolo on kuitenkin paljonpuhuvaa. Pyhäpäiviin liitetyt normit olivat selvästi sukupuolittuneita sikäli, että naisille ja miehille sallittiin ja heiltä odotettiin niin virallisesti kuin käytännön elämässä erilaisia asioita. Kirkossa käyminen oli ensisijaisesti miesten ja isäntien velvollisuus, vaikka kirkkoon koko kotitalouden väkeä odotettiin. Kiellettyä puolestaan oli ennen kaikkea tuottavana työnä pidetty, kotitalouden ulkopuolinen työ, joka oli pääasiassa miesten työtä. Savossa kaskiviljelyyn ja nuottakalastukseen tarvittiin paljon työvoimaa, joten sukupuolten työnjako on saattanut olla joustavampi kuin lännessä. Toisaalta etenkin kaskeaminen vaati fyysistä voimaa.<sup>759</sup> Naisten harteille kasaantui pyhäpäivinä sallittu työ, joka oli välttämätöntä kotitalouden ihmisten ja eläinten hengissä pitämiseksi. Naiset huolehtivat ruuanlaitosta ja eläimistä sekä hoitivat lapset. Tuomiokirjojen perusteella joitakin poikkeuksia saatettiin tässä tehdä: ainakin yksi isäntä väitti jääneensä kotiin lapsia hoitamaan, kun muu väki lähti kirkkoon. Toisaalta juopottelu ei ollut naisille samassa määrin sallittua kuin miehille, joille se oli hyvin keskeinen osa pyhäpäivän viettoa. Tapot ja tappelut, joita käräjillä käsiteltiin, tapahtuivat yleensä miesten keskinäi-

<sup>759</sup> Ks. Katajala-Peltomaa & Toivo 2009, 138–139; Mäkelä 1989, 22.

sissä juomingeissa. Naisten toimintamahdollisuudet pyhäpäivänä olivat suppeammat kuin miesten, koska kotitalous jäi heidän harteilleen miesten lähtiessä viettämään päivää olutkannun äärellä. Jos naiset juhlivat ja joivat keskenään, he tekivät sen miesten poissa ollessa, ja näistä tilanteista on jäänyt vain harvoin mainintoja lähteisiin.<sup>760</sup>

Aineistossa on muutama kohta, jossa nainen ottaa kontrolloivan roolin valvoen nimenomaan kirkon vaatimaa käyttäytymistä. Näitä esimerkkejä ei ole montaa, mutta toisaalta vastaavia miehisiiä esimerkkejä ei ole yhtäkään. Naisten kiinnostusta saattaa selittää se, että kirkossa käynti toi naisten elämään merkittävemmän katkoksen arkiseen aherrukseen kuin miesten, joiden liikkumavara pyhäpäivien vieton suhteen oli suurempi. Lähtiessään kirkolle naiset pääsivät irrottautumaan kodin tehtävien piiristä ja tapaamaan muita ihmisiä. Näiden kohtaamisten merkitys on voinut olla naisille suurempi, koska he eivät istuneet olutpenkeissä tai tavanneet yhtä usein muita ihmisiä kodin ulkopuolisissa töissä. Jos kirkossa käynnin sosiaalinen merkitys oli naisille suurempi, saattaa olla, että myös esiintyminen kirkossa esimerkiksi katekismuksen kuulustelussa oli heille merkittävämpi asia. Jos sosiaalisia tilanteita oli harvoin, niissä todennäköisesti haluttiin esiintyä edukseen.

Savon maakunnan tarkastelu osoittaa monia huomattavia eroja suhteessa aiempaan tutkimukseen, jossa on käsitelty pitkälti valtakunnan keskusalueita. Valtiovallan ja kirkon harjoittaman kontrollin mahdollisuudet olivat samalla tavoin rajalliset lähes kaikkialla, kun siirryttiin syvemmälle sisämaahan. Tultaessa kauemmas valtakunnan keskusalueilta, Tukholman ja Turun seuduilta, kirkot kävivät harvinaisemmiksi, välimatkat pitenevät ja asutus harveni. Myös elinkeinot ja perherakenne muuttuivat siirryttäessä kauemmas sisämaahan. Kaskeaminen vaati enemmän liikkumista paikasta toiseen ja suurempaa työvoimaa. Toisaalta kaskiviljely oli hyvin haavoittuvainen elinkeino, joka vielä entisestään lisäsi aikakaudella yleisesti koettua elämän ja olemassaolon epävarmuutta. Siten kaskikulttuuri on yksi tekijä, joka voi selittää esikristillisten juhlien ja perinteiden säilymistä pitkälle uudelle ajalle juuri näissä yhteisöissä. Alueen perifeerinen asema tulee eri tavoin esille tutkimuksen lähdeaineistossa. Esimerkiksi esivallan maininnat siitä, ettei seudulla tunnettu määräyksiä tarpeeksi hyvin, että olisi osattu käyttäytyä niiden vaatimalla tavalla, ovat melko tavallisia. Papit ja virkavalta eivät myöskään tunteneet hyvin paikallisia perinteitä, joita määrättiin jopa "salaisesti" selvittämään.

Rahvaan ajattelutapoja ja esimerkiksi tuonpuoleista koskevia käsityksiä kohtaan koettu kiinnostus on ollut viime vuosina lisääntymään päin. Tuoreissa Ruotsin valtakuntaa käsittelevissä väitöskirjoissa on tutkittu esimerkiksi 1600-luvun ihmisten kokemuksia sukupuolisuhteista yliluonnollisten olentojen kanssa sekä 1700-luvun taikusoikeudenkäyntejä, joissa hautausmailla tehtyjä taikatekoja koskevien syytteiden osuus on huomattava.<sup>761</sup> Tämän lisäksi suomalainen kansanusko tai mytologia on saanut uudet yleisesitykset niin folkloristiikan

<sup>760</sup> Ks. Vilkkunen K H J 2015, 412. Tämän tutkimuksen aineistossa tällaisia mainintoja ei ole.

<sup>761</sup> Esim. Häll 2013; Lahti 2016.

kuin uskontotieteenkin näkökulmista.<sup>762</sup> Ennen kuin pidemmän aikavälin ko-koava tutkimus voidaan kirjoittaa historiatieteen näkökulmasta, vaaditaan vielä enemmän rahvaan uskonnolliseen elämään kohdistuvaa tutkimusta eri aika-kausien osalta.

Pyhäpäivien vieton sekä siihen liitettyjen normien ja merkitysten tarkaste- lu 1600-luvun murroskaudella antaa kuvan ajattelun ja mentaliteettien pitkä- kestoisuudesta ja pysyvyydestä, ja toisaalta muutoksesta, johon erityisesti valti- on ja kirkon painostus johti. On kuitenkin tärkeää huomata, ettei muutos ollut yksioikoinen eikä edes pelkästään yhdensuuntainen. Uudet vaikutteet synnyt- tivät uudenlaisia kulttuurisia merkityksiä ja käyttäytymistapoja, jotka poikkesi- vat esivallan ihanteista ja tavoitteista. Säilyttääkseen vaikutusvaltansa ihmisten elämässä kirkko joutui hyväksymään käytäntöjä, jotka eivät kuuluneet sen peri- aatteisiin. Rahvaan pyhäpäiviin liittyvät käytännöt ja rituaalit keskittyivät tut- kimuskaudella enenevässä määrin kirkolle, mutta myös kirkko ja maallinen esivalta joutuivat joustamaan tässä prosessissa. Kirkko ei myöskään syrjäyttä- nyt tarvetta uhraamiselle ja muille perinteisille rituaaleille kotitalouden piirissä, metsissä ja kaskimailla. Elämän jatkuvuuden turvaamiseksi ihmiset säilyttivät perinteensä ja viettivät pyhänsä suurelta osin samoin kuin heidän esi-isänsäkin olivat tehneet.

---

<sup>762</sup> Siikala 2014; Pulkkinen 2014.



## SUMMARY

### The Observance of Holy Days in Early Modern Savo (Eastern Finland)

*Lived religion on the fringes of post-reformation Europe*

This study focuses on the observance of holy days among the peasantry on the eastern periphery of the early modern Swedish kingdom. I examine the practices, norms and meanings related to the observance of holy days both within and outside the church, and analyse the possible changes and continuities in the post-Reformation period. At this time, Finland was a part of the Swedish kingdom, a country that adopted Lutheranism in the reform under King Gustav Wasa in 1527. Implementing the reform was a long process that was inextricably linked to the ongoing processes of state building and centralization of government. After the reform and especially in the 17<sup>th</sup> century, the state paid considerable attention to religious uniformity and emphasized the threat of disintegration. State control, put into practice by local state and church authorities, was extended to all areas of life. The observance of holy days was one of the key areas where religious uniformity was controlled on local level.

While the authorities strove to control and educate the populace to become obedient Lutherans, the great majority of people living in the countryside were persistent in their efforts to hold on to their own way of life and maintain older religious traditions. In this study, I examine the thinking and behaviour of the peasantry and also of those rural dwellers who did not own land or belong to the estates. In contemporary language these groups were described together with the term *rahvas*, which can be loosely translated as “the common people”. My focus is primarily on the 17<sup>th</sup> century, when the position of the Lutheran Church as the state church became firmly established and the judicial control of holy days developed significantly.

By *holy days* I mean both the holy days officially celebrated and acknowledged by the state and the church and the holy days observed in different ways among the laity. These two groups often intermingled with each other, but that was not always the case. There were also some popular holy days, the observance of which was disapproved of by the authorities or even criminalized. Holy days were, above all, days when people rested from work. Special norms of behaviour were followed both on the holy days of the ecclesiastical year and on traditional popular holy days. The observance of holy days also included rituals aimed at maintaining good relations with the sacred. On official holy days, secular and ecclesiastical authorities demanded that people attend church services regularly and follow strict rules of behaviour. For the peasantry, it was important to behave in a way that would ensure good relations with the sacred and also the material success of the household.

During the 1960's and 1970's, the approaches of new social history and new cultural history directed historians' attention towards the everyday life, customs, beliefs and world views of ordinary people. Models of interpretation borrowed from other disciplines, especially anthropology, helped historians to

approach the culture of lower social groups in the context of their own everyday experience. From the 1970's onwards, these new approaches also influenced reformation studies, a field previously focused primarily on doctrinal and theological questions. Historians became interested in the beliefs and religious practices of ordinary people, as well as the reception of the Reformation among the laity. Today, researchers of the social history of the Reformation mostly agree that the Reformation was a long process, and that practices and ways of thinking changed slowly over a long period of time. There were also considerable regional differences. On the eastern periphery of the Swedish realm, a part of the population only came into contact with the Church after the Reformation, which means that the Catholic Church had no opportunity to create a close relationship with the inhabitants of the area. Thus the main challenge for the Lutheran clergy was not to oppose Catholicism but to establish ecclesiastical life in general.

Before the Reformation, there were only three churches in my research area, the province of Savo, located on the eastern border of the kingdom of Sweden (today Eastern Finland). Savo was a large, agrarian area characterized by long distances, scarce inhabitation, and slash-and-burn farming as the main source of livelihood. Extended families were still common in the area, and families formed larger working groups because of the labour force needed in slash-and-burn cultivation. Instead of villages, people lived in single households situated in loose groups or at greater distances from each other. Savo was a part of the diocese of Vyborg, the younger and poorer of the two dioceses of Finland. New churches in the Savo area were built after the Reformation, but even at the turn of the 18<sup>th</sup> century, many people still faced a long journey to the nearest church. Even though the early modern state paid special attention to integrating the peripheries more firmly into the realm, it was difficult for the authorities to control the inhabitants in the demanding conditions of Eastern Finland.

As the main sources of the study, I have used transcribed district court records and visitation records that have survived from the parishes of Savo mainly from the period 1639–1712. The original court records written in the courtroom have not survived, but the transcribed district court records, which were prepared on the basis of the original records in order to be sent to the Court of Appeal for inspection, provide an excellent opportunity to study the world view and everyday experience of common people. From the vast amount of material of transcribed court records that has survived from Savo, I have traced altogether 244 cases that can give information on the observance of holy days, the relationship of the church and the laity, and the religious practices and world view of the peasantry. I have mainly used the original registers of the records as tools to locate relevant material. I have also gone systematically through some of the unregistered early material (1639–1654) to gain an overall perspective on what kinds of cases can be used to find information on the observance of holy days.

The material consists of cases of causing disturbance or drinking alcohol during the church service (60), absence from the church service or communion

(40), neglect of orders to participate in church construction (37), witchcraft or magic (28), working or travelling on a holy day (18), fighting or manslaughter (12), blasphemy or making offerings (6) and other cases (43) ranging from delaying the baptism of a child to a case of fornication that reveals interesting details about the observance of holy days outside the church. The transcribed court records include a lot of material related to religion because the Bible had a significant influence on legislation during the research period, but even other kinds of cases can be interesting. For example, during the hearing of a case of manslaughter perpetrated on a holy day, people often talked about the events of the day more broadly than just explaining what they knew about the actual criminal act. Court records can be compared to inquisition records that have been utilized in earlier research on popular culture in that they include a lot of information on the everyday activities as well as thoughts and conceptions of the peasantry.

To get a more comprehensive picture of the religious life of the peasantry, I have also used the 41 records from parish visitations that have survived from the research period. Bishops and deans travelled once every few years to visit each parish in their dioceses to ensure that the clergy performed their duties properly and that the parishioners lived in a Christian manner. During the visitations, the pastors complained for example about defects in church attendance or the superstitious customs of the parishioners. These records I have read in their entirety. In addition to these main source materials, I have used normative sources such as church laws, ordinances, regulations and other documents such as reports and letters written by the bishops. As the main method of analysis, I employ a careful close reading of the documents and study the cases with a micro-historical perspective. Even though the source material was produced by authorities, I aim to expose the agency and reasons behind the actions of the peasantry by interpreting them in relation to their world view rather than seeing them as the mere objects of the actions of the authorities.

In this study, I understand religion as thought that includes the assumption of the presence of another reality. While my study is also closely connected to discussions of popular religion, I have chosen to employ the concept of *lived religion*. Lived religion refers to religious practices and the meanings people give them. I use an anthropological approach and particularly the concept of *sacred* as a tool for the analysis. In the thinking of early modern people, certain materials, objects, times, places and spiritual beings were considered sacred. In the presence of the sacred, it was necessary to conduct oneself ritualistically and follow certain norms of behaviour. Sacred was a category that drew the line between the accepted and the forbidden according to the values of the community. Annual holy days and Sundays were considered as special times, when it was necessary to adhere to certain norms. The sacred was something ambivalent: on the one hand, it was pure and valued, but it could also be contagious and dangerous at the same time. At sacred times it was possible to perform rituals to affect one's future in a positive way, but it was also necessary to protect oneself against malign forces. Even though the negative side of the concept of

sacred was erased with Christianity, the concept still retained older, pre-Christian meanings in the thinking of the early modern peasantry.

*Church attendance and rituals in church*

All inhabitants of the Swedish kingdom were expected to attend church every Sunday and holy day. The requirement for church attendance was already stated in the medieval Land Law, but the judicial control of church attendance was tightened significantly during the 17<sup>th</sup> century with the publication of two ordinances against swearing and breach of the Sabbath (1665 and again in 1687) and the 1686 Church Law. The punishments were also made more severe, ranging from heavy fines to corporal punishment for the poor, with the addition of public humiliation in church. Even so, it was still quite common for the inhabitants of peripheral areas to be absent from church in spite of the authorities' expectations. In Savo, people started to go to church more regularly towards the end of the 17<sup>th</sup> century and literacy rates began to increase, but throughout the research period long distances hindered a considerable part of the parishioners from going to church every Sunday. This situation changed slowly as new parishes were established and new churches built.

However, the actual construction work of the churches often took a very long time. The most active establishment of new parishes and the construction of new churches – there was usually only one church per parish – took place between 1620 and 1660. During this period, the complaints by the clergy about parishioners not contributing their share to church building were numerous. The peasants were supposed to help in church construction by paying taxes, providing materials and participating in the actual work. It seems that the parishioners were quite happy with churches located at great distances, since they were not interested in building new churches or even in taking care of their existing ones. The bishops and deans sometimes reported birds nesting inside the churches or snow falling in from holes in the roof and walls. Clearly, this was not a great concern for the parishioners. They were more interested in getting the pastors to come to them, and sometimes asked if the clergy could also baptize children and perform other ceremonies while travelling around their parishes and collecting their tithes.

Most of the parishioners living relatively close to the church seem to have attended the church service quite regularly. Even so, the clergy were not happy with their behaviour in church. The learning of the Catechism came about slowly. It was common for people to talk to each other during the sermon or walk back and forth between the church and churchyard. Men brought kegs of beer with them, and beer and spirits were often sold outside the church, which meant that many of the church-goers were drunk during the service. Even minor fights took place in the churchyard. This kind of behaviour refers to a conception of sacred that differed from the doctrines of the Church. In the world view of the peasantry, the sacred and the profane were inextricably linked. In a sacred space, it was socially acceptable to get drunk, and for the peasantry, drinking was also traditionally an integral part of celebrating a holy day. Secu-

lar actions could take place in a sacred space, but when the peasants approached the most sacred place in the church, the altar, they made sure to behave according to certain norms. Even though the parishioners were not always physically present throughout the service, it was important for them that the pastor administered the service following the correct forms.

There were three different kinds of holy days when people were supposed to attend church: Sundays, prayer days and other holy days of the ecclesiastical year. Attendance was monitored especially strictly on prayer days, which were observed by the order of secular authorities. The central government used prayer days as a tool for legitimizing governmental actions. In prayer day ordinances and sermons, the authorities warned people about the evils that God would inflict as a punishment if people did not renounce sin. The objective of this kind of a propagandistic message was to get people to live obediently according to the regulations of Church and state, pay their taxes and not try to avoid being called up to serve in the army.

However, the results of this study suggest that it was quite common for people not to attend church on prayer days. Absences from church were also common on Sundays and some other holy days of lesser importance. On the other hand, on the great holy days of the ecclesiastical year, the parishioners were keen to attend. The clergy complained that people crowded the churches and pushed their way to Communion on these days. In Lutheran theology, it was not possible for one day to be more sacred than the other, so the clergy strove to get the parishioners to take Communion more evenly around the year, but throughout the research period the parishioners continued to favour the great holy days. This kind of behaviour is an indication of the differing importance attached to different holy days in popular thinking. It was important to attend church especially on the great holy days of the year. They had a rich symbolic content and were in many ways also related to the agricultural year. People were most often found to be absent from church or even working on prayer days, whereas there are very few cases of breaches of the Sabbath related to the other holy days of the ecclesiastical year. There are no accusations at all related to Christmas, Easter Sunday, New Year's Day, All Saints' Day and many other important holy days, the celebration of which also included elements of popular traditions. Prayer days, introduced only in the 17<sup>th</sup> century by the central government, did not have the same importance as a part of the religious life of the peasantry.

One of the churches in Savo, the church of Kuopio was considered by the laity to be more sacred than others, and offerings were brought to the altar of the church at least from middle of the 17<sup>th</sup> century to the mid-18<sup>th</sup> century. On great holy days, especially Midsummer and Christmas, people from the surrounding parishes made the long journey to Kuopio to bring their offerings. Some people even brought their offerings and left without staying for the service. All offerings were officially condemned as superstition, but in practice, only one case of making offerings in church was brought before the court. Earlier research on the kingdom of Sweden has shown a similar pattern across the

realm. It seems that the clergy were content if people came to church in the first place: when they made offerings, they turned to the Church instead of organising their ritual life in other surroundings. The Church had to adapt to local practice, and in many regions the practice of making offerings even became an institutionalized part of the activities of the Church. When the demands of the authorities coincided with local traditions, a new kind of religious activity was created, combining the rites of the Church and lived religion of the laity.

Why did the peasants want to take Communion and make offerings especially on great holy days? These two phenomena are closely connected. After the Reformation, the parishioners still considered Communion to be the most important ceremony of the church service. Offerings were also brought to the altar at the moment when the pastor pronounced the preparatory words for Communion. On holy days, people performed both collective and individual rituals to secure protection and success for the community. These rituals were also a part of an annual ritual cycle that aimed at maintaining a good relationship with the sacred. Even rituals performed inside the church, such as Communion and making offerings at the altar, can be seen as parts of this ritual cycle. According to Robert W. Scribner, the world view of early modern people was based on the *economy of the sacred*. People believed that sacred power was needed to maintain or restore order in the natural world. The relationship with the sacred was maintained with the help of an annual ritual cycle, both in the church and in households. A ritual had more power if it was performed in a sacred place and at a sacred time, and the moment of the distribution of the Sacrament was the most sacred moment of a holy day.

The peasants' behaviour on holy days was in many ways intertwined with the cultural and religious meanings attached to sacred periods of time, and the relationship with the sacred or divine. However, in the early modern era, religious and social spheres were inextricably linked, and the former should not be overemphasized at the expense of the latter. Nor should one attach a ritual meaning to everything that happened on the holy day. There were customs that were probably observed merely because people were accustomed to them. In part, people also travelled to the church on great holy days because they knew that others would do the same. The reasons for absences from church were often very practical: in the harsh conditions of Eastern Finland, it was often necessary to get the agricultural work done, and it was impossible to leave the farm for the day or even two it took to travel to the church. The cases also reveal that sometimes people were tempted by leisure and did not go to church even though they would have had the chance. However, such arguments cannot explain all phenomena related to the observance of holy days. People went to a lot of trouble to bring an offering to the church altar on a holy day. This cannot be explained only by social factors, especially when some people returned home immediately and did not stay for the service.

*Ritual practice outside the church*

The holy days of the ecclesiastical year were not only celebrated at the church, but also within the households. They often included drinking, eating and performing certain rituals. It was socially acceptable for men to become intoxicated, and groups of men often spent the holy day drinking together. Even in the northeastern, Lutheran corner of Europe, holy days possessed elements reminiscent of the carnival. There is a case in the source material describing a carnivalesque parody of the church service and Holy Communion, where the participants ended up being accused of blasphemy. In the course of the parody, the leader – a cavalryman – took on the role of the clergyman, which resembles the rites of turning the world upside down, a characteristic feature of carnivals, especially in Southern Europe. A more careful examination of the case reveals that behind the event lay a local power struggle, in which the losing side commented on the existing power hierarchies with the help of the parody. The parody took place among peasants and cavalymen on St Stephen's day, a day that was celebrated as the second day of Christmas in the Lutheran Church. In Finnish folklore the day was especially dedicated to horses and horsemen. Among others, this case shows how different kinds of meanings and traditions could be intermingled in the observance of holy days.

There were also some annual holy days that were still commonly celebrated in households and in local communities, even though they were condemned by the authorities as superstition and idolatry. In the post-reformation period, some saints' days were still celebrated although they had little to do with the Catholic veneration of the saints and more with the local pre-Christian tradition. For example, on the day of St. Olaf, a Norwegian martyred king, it was common to slaughter an unshorn lamb and perform certain customs at every phase of preparing and eating the meat. Similar feasts were common on other saints' days. The holy day feasts were ritualistic. There is information in the sources about the ceremonial nature of the feasts and also about the behaviour of the peasants in situations where the participants in some way broke the moral code of the occasion. Disagreement or quarreling was not welcome in these sacred occasions. Like Communion, understood as a kind of sacrificial meal, the household feasts were occasions that strengthened the cohesion of the community. Rituals on saints' days were also related to different means of livelihood, and the saints were believed to protect these areas. St. Olaf was thought to be the protector of ironwork and St. Stephen of horses and horsemen, whereas on St. Catherine's day, women prayed for the success of sheep.

There were even two pre-Christian feast days that were still celebrated in the 17<sup>th</sup> century. The feast of *Ukko*, the most important god in ancient Finnish mythology, was celebrated in late May or early June. The purpose of the feast was to ensure enough rain for the crops to succeed. *Ukko* was thought to be responsible for rain and thunder. After the harvest season, another pre-Christian feast, *kekri*, took place. In the old agrarian society, *kekri* was the most important feast of the year, and it also marked the turn of the agricultural year. On this day, a sacrificial feast and other rituals took place to ensure success for

the following year. When the Christian church introduced All Saints' Day to replace ancient harvest festivals, these two traditions merged. In Eastern Finland, *kekri* survived at least into the 18<sup>th</sup> century. Those ancient holy days that were related to the weather and the success of livelihood proved to be the most persistent. Slowly, they acquired more Christian elements, such as the reciting of prayers or singing of hymns. The rituals of these feasts were means to safeguard the continuity of the community and make contact with the sacred.

The Church was not able to offer an adequate substitute for the ritual practices within the household even though it introduced prayer days as a collective ritual during which it was possible to seek contact with the divine. Instead of annual rituals, Church and state strove to inculcate a lifestyle based largely on prohibitions and abstinence. The threat of punishment was not enough to get people to give up practices they deemed important. Even the authorities did not seriously attack the forbidden festivities, perhaps because they formed a rather marginal phenomenon that was mostly absent from the more central parts of the realm. The only court case regarding the celebration of abolished holy days in my source material was punished with a heavy fine as witchcraft. Even though the 1571 Church Order and the 1686 Church Law specified the holy days that were to be celebrated in the realm, and ordered all the others to be abolished, there was no paragraph in the law clearly stipulating the punishment for misdemeanors.

The authorities were not able to control what people did in their homes and local communities at long and difficult distances from the church. These traditions survived because everyone took part in them, and the parishioners did not want to inform on each other even though some of them had been obliged to do so by making them trusted men of the Church. The syncretistic world view of the 17<sup>th</sup> century Savonians still included ancient elements like mythical gods, fairies and spirits, even though Christian influences had affected this world view for centuries. In the 17<sup>th</sup> century, Church and state pushed the traditional ceremonies to the margins, after which it became more difficult to organize public, communal rituals. However, they did not lose their meaning in the period under examination.

*Change and continuity: the varied meanings of holy days*

The objective of the study was to ascertain how 17<sup>th</sup> century common people spent holy days and what kind of conceptions, norms and meanings were interconnected with their observance. In a way, the findings seem to contradict each other: while some people hardly ever made their way to the parish church, knowledge of Christianity and the Catechism in general increased towards the end of the research period, and at times churches were crowded with people. Even though the clergy complained about absences, it does not seem that they very often preached to empty walls. This contradiction can be explained by the individual living circumstances and the differences in distances between households and the church. Some of the inhabitants of the parishes lived close to the church and the Church played a more central role in their lives than in



the lives of people who lived at great distances from the nearest church. It is likely that the latter also continued to celebrate ancient holy days longer than the former. Even social standing had an effect on the relationship between the laity and the Church. For wealthier peasants it was easier to find time to attend church, and families with an influential position may have been more familiar with the church and more able to teach their children the basics of the Catechism.

The religious life of early modern people was constituted in the spatial, social and cultural framework in which they were brought up and lived. In the central areas of the realm, the Catholic tradition had a more important position in popular thinking, whereas further inland and on the peripheries, there were other traditions that structured the life of the local communities. Earlier research has shown that it was important for contemporaries to observe traditions, and in the sphere of religion, traditions were probably valued even more than in other areas of life. Mentalities – values, modes of thought and perceptions – belong to the structures that change very slowly, and the fundamental ideas about the structure of the cosmos and the influence of different kinds of spirits or powers in the world, belong to this area. However, this is not to say that there were no changes in religious conceptions and practices.

My study confirms the earlier assumption that the influence and significance of the Lutheran Church in the lives of the laity increased over time. However, the persistence of the older elements in the popular world view has often been underestimated. The teachings of the Church were not understood as such, but instead they were intertwined with older ideas, for example, of the sacred and people's relationship with the sacred. Thus, for example, the originally pre-Christian sacrificial practices were transferred to the altars of the Lutheran churches, either via Catholic votive practice or without this mediating phase. Sacrificial practices were among the ritual practices of the populace that survived the longest and were connected to holy days. The practice of making offerings shows that the relationship between people and sacred agents was understood to be reciprocal. Also, parishioners clearly believed that they could try to appeal to God by deeds such as bringing Him an offering.

Throughout the research period the increased influence of the Church was based on tightening control. In Sweden, the Reformation was implemented by the central government, and it is not possible to separate it from the process of state building. Educating the populace to become obedient, Catechism-reading Lutherans was inextricably linked to making them good, taxpaying subjects. In Eastern Finland, the tightening of Church discipline was the most clearly seen consequence of the Swedish reform. Changes in the liturgy and practices of the Church took place slowly at least until the mid-17<sup>th</sup> century. The relatively uneducated Eastern Finnish clergy probably did not have a very profound knowledge of the ideas of Luther. Even later, the teaching of the 17<sup>th</sup> century Swedish orthodox Lutheran Church did not reflect Luther's pervasive notions of grace or that men were not able to influence God by deeds. In practice, the Church taught that obedience would lead to blessing and that a Christian way

of life would bring about peace and prosperity, even good weather. All inhabitants of the realm were called to the churches on prayer days, when a collective prayer was used to appeal to God to deliver the nation from wars, famines, diseases and other disasters considered as divine retribution. Such a message was probably easy for the parishioners to understand, because it linked the practice of religion to material consequences, a notion also prevalent in the world view of the peasantry. Thus, there were interesting connections between the thinking of the peasantry and the practical teachings of the Church. The peasantry and the learned engaged in the same cultural practices, which in turn were constructed in interaction with each other.

The reception of the Reformation among the peasantry, or its influence on popular culture and world view, has been a difficult question that has preoccupied researchers for decades. If we understand the effects of the Reformation as the adoption of Lutheran doctrine and world view as taught by the Church in the 17<sup>th</sup> century, on the eastern periphery of the kingdom of Sweden these changes were limited in the course of the century. The main reason for this is that the moral code of the local community differed from the norms imposed on them by the authorities. For example, teaching the Catechism remained a difficult task because the parishioners did not believe that a good knowledge of Christianity would improve their relationship with the sacred. Instead, it was important to go to church and take Communion on great holy days and also to make offerings within the household to ensure the success of crops and continuity of the community. Traditional festivities as well as many sacrificial practices and rituals officially condemned as superstition survived at least until the 18<sup>th</sup> century. Even so, eventually the Church did become the centre of the religious life of the peasantry. For example, on the greatest holy days of the year, it was important to travel to the church, even if the journey entailed many difficulties and hazards.

Taking Communion, especially on certain holy days, was one of the most important rituals for the laity. It was particularly important at Christmas and Easter, and there were also many communicants on New Year's Day and at Midsummer. Communion was in many ways comparable to the sacrificial feasts organized within the households. Eating and drinking together was as way of strengthening cohesion in the community, and participation in a sacred meal also required harmony within the community. Conflicts and quarrels brought about a breach of norms that sometimes aroused a very strong reaction in other participants. The celebration of holy days had a communal character both at the church and at home. The community was defined differently in different situations. The whole parish gathered at the communion table, whereas the feast of Ukko was celebrated among a group of families working together, and *kekri* among the members of the household or an extended family. The community was sacred: the rituals of the holy days brought the community together and strengthened its cohesion.

The peasantry in Eastern Finland lived their religious lives especially through practices that were connected to annual holy days. These practices ac-

quired various meanings in a changing religious and political situation, and not everyone shared these meanings in a similar manner. The study of lived religion focuses especially on religious practice and the meanings that people attach these practices. Practice, on the other hand, includes even resistance, tension and the ongoing negotiation of what is understood as religion and what kind of practices can be deemed acceptable. In this study, I have aimed to examine these two central factors – practices and meanings – without taking as a starting point either the official or unofficial (“popular”) practice of religion, but focusing on lived religion in the context of the province of Savo, among the peasantry and lower social orders. Seen in this way, religious practice was shaped in the normative framework defined partly by Church and state and partly by the local communities.

The examination of the observance of holy days and the norms and meanings related to them gives a picture on both the *longue durée* and stability of thought and mentalities, and the change occasioned especially by the pressure from state and Church. However, it is important to note that this change was not straightforward or even one-way. New influences led to new kinds of cultural meanings and modes of behaviour that differed from the ideals and goals of the authorities. To maintain its authority in the lives of the laity, the Church was forced to accept practices that were not in accordance with its doctrines. The practices and rituals related to the popular observance of holy days were increasingly concentrated in the church, but even the ecclesiastical and secular authorities had to bend in this process. Nor was the Church able to replace the need for sacrificial practices and other rituals in the household, in forests and farmlands. To secure continuity of life and their relationship with the sacred, people held on to their traditions and celebrated holy days in a manner similar to that of their ancestors.

## LÄHTEET

### 1. Arkistolähteet

#### *Kansallisarkisto (KA)*

Kihlakunnanoikeuksien renovoidut tuomiokirjat

Pien-Savon tuomiokunnan renovoidut tuomiokirjat  
 Varsinaisten asioiden pöytäkirjat 1663–1712 (KO a:1 – KO a:21)  
 Savon tuomiokunnan renovoidut tuomiokirjat  
 Varsinaisten asioiden pöytäkirjat 1639–1653 (KO a:1 – KO a:3)  
 Kajaanin vapaaherrakunnan renovoidut tuomiokirjat  
 Varsinaisten asioiden pöytäkirjat 1651–1680 (KO a:1 – KO a:2)

Jääsken, Rannan ja Äyräpään tuomiokunnan renovoidut tuomiokirjat  
 Varsinaisten asioiden pöytäkirjat 1685–1687 (II KO a:3)  
 Porvoon ja Hollolan tuomiokunnan renovoidut tuomiokirjat  
 Varsinaisten asioiden pöytäkirjat 1660–1668 (KO a:2)

Fotostaatit Ruotsi III  
 Savon tuomiokirjat 1606–1608

Tuomiokirjakortisto  
 Itä-Suomi: Tuokko 66, 88  
 Länsi-Suomi: Tuokko 41, 93  
 Pohjois-Pohjanmaa: Tuokko 231, 242–243

#### Läänintilit (LT)

Viipurin ja Savonlinnan läänin tilejä  
 Savon alinen kihlakunta  
 Henkikirjat 8656, 8659, 8663, 8684  
 Tositekirja 8663  
 Savon keskinen kihlakunta  
 Henkikirjat 8592, 8594, 8596, 8598

#### *Joensuun maakunta-arkisto (JoMA)*

Kuopion maa- ja kaupunkiseurakunnan arkisto  
 II Cd: 1 Piispan- ja rovastintarkastusten pöytäkirjat 1670–1804  
 I Ca: 1 Syntyneiden ja kastettujen luettelot 1669–1689  
 Leppävirran seurakunnan arkisto  
 II Cd: 1 Piispan- ja rovastintarkastusten pöytäkirjat 1662–1841  
 I Aa: 1a Pää- ja rippikirjat 1699–1710

#### *Mikkelin maakunta-arkisto (MMA)*

Joroisten seurakunnan arkisto  
 II Cd: 1 Piispan- ja rovastintarkastusten pöytäkirjat 1693–1748  
 Kangasniemen seurakunnan arkisto  
 II Cd: 1 Piispantarkastusten pöytäkirjat 1660–1794  
 II Ce Rovastintarkastusten pöytäkirjat 1659–1840  
 Mikkelin maaseurakunnan arkisto  
 II Cd: 1 Piispantarkastusten pöytäkirjat 1700–1848  
 I Aa: 1 Pää- ja rippikirjat 1707–1716

### Painetut lähteet ja aikalaiskirjallisuus

- Agricola, Mikael. 1551. Psalmtari s. 197-435. [tekstikorpus]. Helsinki: Kotimaisten kielten keskus [Viitattu 27.11.2015]. Aineistona Agricolan 1-3 uudistettu näköispainos vuodelta 1987 (Porvoo: WSOY). (Sisältyy kokoelmiin Vanhan kirjasuomen korpus: Agricola.) Saatavilla www-muodossa: <URL: [http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/agricola/agri3ps\\_rdf.xml](http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/agricola/agri3ps_rdf.xml)>
- Alopaeus, David. 1885 (1761). Berättelse om Cuopio och Leppävirta Soknar. Teoksessa Leinberg, K. G., Bidrag till kännedom af vårt land I. Jyväskylä.
- Arwidsson, A. I. 1856. Handlingar till upplysning af Finlands häfder XIII. Stockholm: Norstedt.
- Arwidsson, A. I. 1853. Handlingar till upplysning af Finlands häfder VI. Stockholm: Norstedt.
- Ganander, Christfrid. 1789 (1984). Mythologia fennica. Näköispainos, 4. painos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Gezelius (vanh.), Johannes. 1666. Yxi paras lasten tawara. Turku: prändätty Petar Hannun pojalda. [Viitattu 23.3.2016] Saatavilla www-muodossa: <URL: <http://s1.doria.fi/helmi/bk/rv/gezelius/fem970033/>>
- Gummerus, J. 1898. Viipurin piispa Petrus Bjugg'in kertomus hiippakuntansa tilasta 3.7.1643. Esittänyt Jaakko Gummerus (7.10.1902). Suomen kirkkohistoriallisen seuran pöytäkirjat liitteinen I (1892-1897). Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Leinberg, K. G. 1907. Handlingar rörande finska kyrkan och presterskapet. Sjunde samlingen. 1571-1699. Jyväskylä.
- Leinberg, K. G. 1893. Handlingar rörande finska kyrkan och presterskapet. Andra samlingen. 1627-1651. Jyväskylä.
- Leinberg, K. G. 1892. Handlingar rörande finska kyrkan och presterskapet. Första samlingen. 1535-1627. Jyväskylä.
- Pirinen, K. (toim.) 1954. Suomen vanhimmat tuomiokirjat 1. Savon tuomiokirjat 1559 ja 1561-1565. Helsinki: Valtionarkisto.
- Pispala, E. (Ed.). 1996. Registrum Ecclesiae Aboensis eller Åbo Domkyrkas Svartbok. The Black Book of Abo Cathedral. 1996. Helsinki: Kansallisarkisto.
- Sorolainen, Ericus Erici. 1988 (1621). Postilla. I osa. Toimittanut Martti Parvio. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

### Lait ja asetukset

- Kristoffer kuninkaan maanlaki. Tukholman codex B 96. Herra Martin suomeksi kääntämä. 1905. Teoksessa E. N. Setälä & M. Nyholm (toim.) Suomen kielen muistomerkkejä 2, 1. Helsinki : Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kristoffer kuninkaan maanlaki. Suomeksi kääntänyt Abraham Kollanius. 1926. Teoksessa M. Rapola (toim.) Suomen kielen muistomerkkejä III, 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- KJ 1571 (1971). Then Svenska Kyrkeordningen. Teoksessa Sven Kjollerström (toim.), Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning. Lund: Håkan Ohlssons Förlag.
- KL 1686 (1986). Lahja-Irene Hellemaa, Anja Jussila & Martti Parvio (toim.). 1986. Kirkolaki ja Ordningi 1686. Näköispainos ja uudelleen ladottu laitos vuoden 1686 kirkkolain suomennoksesta. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Maunu Eerikinpojan kaupunginlaki liitteinen. Suomeksi kääntänyt Abraham Kollanius. 1926. Teoksessa M. Rapola (toim.) Suomen kielen muistomerkkejä III, 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Schmedeman, Johan. 1706. Kongl. stadgar, förordningar, bref och resolutioner ifrån år 1528 in til 1701. Stockholm.

### Internet-lähteet, hakemistot, tietokannat ja sanakirjat

- Coco Pyhä Raamattu 1642. Finbible. Suomalaisia Raamatunkäännöksiä [viitattu 23.3.2016]. Saatavilla www-muodossa: <URL: <http://www.finbible.fi/head/raam1642.htm>>
- Historiakirjat-tietokanta (HisKi), Suomen Sukututkimusseura [viitattu 23.3.2016]. Saatavilla www-muodossa: <URL: <http://hiski.genealogia.fi/hiski/1uf9la?fi>>
- Jännes, A. 1997 (1887). Ruotsalais-suomalainen sanakirja. Näköispainos, 2. painos. Porvoo: WSOY.

Pitäjien kuuluminen tuomiokuntiin 1623–1862 [viitattu 23.3.2016]. Saatavilla [www-muodossa: <URL: http://www.genealogia.fi/hakem/tuomiokunnat.htm>](http://www.genealogia.fi/hakem/tuomiokunnat.htm)  
 SAOB: Svenska Akademiens Ordbok [viitattu 23.3.2016]. Saatavilla [www-muodossa: <URL: http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>](http://g3.spraakdata.gu.se/saob/)

### Tutkimuskirjallisuus

- Aalto, S. 1996. Kirkko ja kruunu siveellisyyden vartijoina. Seksuaalirikollisuus, esivalta ja yhteisö Porvoon kihlakunnassa 1621–1700. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Ahtiainen, P. 1991. Kulttuuri, yhteisö, yksilö. Gunnar Suolahti historiantutkijana. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Akiander, M. 1868. Herdaminne för fordna Wiborgs och nuvarande Borgå stift. I delen. Helsingfors: Finska Vetenskaps-Societeten.
- Allardt, E. 1988 (1983). Sosiologia I. Porvoo: WSOY.
- Andrén, Å. 1954. Högmässa och nattvardsgång i reformationstidens svenska kyrkoliv. Samlingar och studier till Svenska kyrkans historia 32. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag.
- Anttonen, V. 1997. Pihlaja, naisen kiima ja kasvuvoiman pyhä locus. Teoksessa A-L. Siikala & J. Pöysä (toim.), *Amor, Genus & Familia*. Kirjoituksia suullisen perinteen ja kansankulttuurin alalta. *Elektroloristi* 4 (1) [Viitattu 23.3.2016]. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura ry. Saatavilla [www-muodossa: <URL: http://www.joensuu.fi/~loristi/1\\_97/vant197.html>](http://www.joensuu.fi/~loristi/1_97/vant197.html)
- Anttonen, V. 1996. Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Apo, S. 2001. Viinan voima. Näkökulmia suomalaisten kansanomaiseen alkoholiajatteluun ja -kulttuuriin. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Apo, S. 1995. Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta. Helsinki: Hanki ja jää.
- Arffman, K. 2009. Mitä oli luterilaisuus? Johdatus kadonneeseen eurooppalaiseen kristinuskon tulkintaan. Helsinki: Gaudeamus.
- Aronsson, P. 1992. Bönder gör politik. Det lokala självstyret som social arena i tre smålandsocknar, 1680-1850. Lund: Lund University Press.
- Bahtin, M. 1995 (1965). François Rabelais. Keskiajan ja renessanssin nauru. Suomentaneet Tapani Laine ja Paula Nieminen. Helsinki: Taifuuni.
- Berntson, M. 2012. Reformationsmotstånd och en kyrkosyn i förändring. Teoksessa E-M. Letzter (red.) *Auktoritet i förvandling. Omförhandling av fromhet, lojalitet och makt i reformationens Sverige*. Uppsala universitet, 33-69.
- Berntson, M. 2010. Mässan och armborstet. Uppror och reformation i Sverige 1525–1544. Skellefteå: Artos & Norma.
- Blomstedt, Y. 1958. Laamannin- ja kihlakunnantuomarinvirkojen läänittäminen ja hoito Suomessa 1500- ja 1600-luvuilla (1523–1680). Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Brilkman, K. 2013. Undersåten som förstod. Den svenska reformatoriska samtalsordningen och den tidigmoderna integrationsprocessen. Skellefteå: Artos.
- Bringéus, N. A. 1981 (1976). Årets festseder. 2. painos. Stockholm: LTs förlag.
- Burke, P. 1994a (1978). *Popular Culture in Early Modern Europe*. Revised reprint. Cambridge: Scholar Press.
- Burke, P. 1994b (1987). *The historical anthropology of early modern Italy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke, P. 1992. *History and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Burke, P. 1986. Strengths and weaknesses of the history of mentalities. *History of European Ideas* 7 (5), 439-451.
- Cameron, E. 2015 (1998). For Reasoned Faith or Embattled Creed? Religion for the People in Early Modern Europe. In H. Parish (Ed) *Superstition and Magic in Early Modern Europe: A Reader*. London: Bloomsbury, 34-51.
- Coster, W. & Spicer, A. 2005. Introduction. The dimensions of sacred space in Reformation Europe. In W. Coster & A. Spicer (Eds) *Sacred Space in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-16.
- Davis, N. Z. 1975. *Society and Culture in Early Modern France*. California: Stanford University Press.
- Davis, N. Z. 1973. The rites of violence. Religious riot in sixteenth-century France. *Past & Present* 59, 51-91.
- Dixon, C. S. 2002. *The Reformation in Germany*. Oxford: Blackwell.

- Douglas, M. 2000 (1966). Puhtaus ja vaara. Ritualistisen rajanvedon analyysi. Suomentaneet Virpi Blom ja Kaarina Hazard. Tampere: Vastapaino.
- Duffy, E. 1992. *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400-1580*. New Haven and London: Yale University Press.
- Edwards, K. A. 2008. Popular Religion. In Whitford, D. M. (Ed) *Reformation and Early Modern Europe. A Guide To Research*. Kirksville: Truman State University Press, 331-354.
- Edwards, K. A. 2002. Introduction. Expanding the Analysis of Traditional Belief. In K. A. Edwards (Ed) *Werewolves, witches and wandering spirits. Traditional belief & folklore in early modern Europe*. Missouri: Truman State University Press, vii-xxii.
- Eilola, J. 2014. Noituuden paikallishistoriat. Teoksessa P. Markkola, H. Snellman & A.-C. Östman (toim.), *Kotiseutu ja kansakunta. Miten suomalaista historiaa on rakennettu*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Eilola, J. & Salonen, K. 2014. Kirkko ja uskonto kansakunnan selkärankana. Teoksessa P. Karonen & A. Räihä (toim.) *Kansallisten instituutioiden muotoutuminen, 56-82. Suomalainen historiakuva Oma Maa -kirjasarjassa 1900-1960*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Eilola, J. & Einonen, P. 2009. Peukatot silkkirievussa. Ruumis ja ruumiinjäsenet noituudessa ja taikuudessa. Teoksessa J. Eilola (toim.), *Makaaberit ruumis. Mielikuvia kuolemasta ja kehosta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 185-240.
- Eilola, J. 2004. Rajojen noituus ja taikuus. Teoksessa Katajala-Peltomaa, S. & Toivo, R. M. *Paholainen, noituus ja magia - kristinuskon kääntöpuoli. Pahuuden kuvasto vanhasa maailmassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 136-186.
- Eilola, J. 2003. Rajapinnoilla. Sallitun ja kielletyn määrittäminen 1600-luvun jälkipuoliskon noituus- ja taikuustapauksissa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Eilola, J. 2002. "Cuckoi päällä curjanakin, cana alla armaisnakin". Patriarkaalisuus, puolislaiden välinen suhde ja auktoriteettien muodostuminen. Teoksessa P. Einonen & P. Karonen (toim.), *Arjen valta. Suomalaisen yhteiskunnan patriarkaalisesta järjestyksestä myöhäiskeskiajalta teollistumisen kynnykselle (v. 1450-1860)*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 100-127.
- Einonen, P. 2005. Poliittiset areenat ja toimintatavat. Tukholman porvaristo vallan käyttäjänä ja vallankäytön kohteena n. 1592-1644. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Eliade, M. 2003 (1957). *Pyhä ja profaani*. Suomentanut Teuvo Laitila. Helsinki: Loki-Kirjat.
- Enäjärvi-Haavio, Elsa. 1953. *Juhannus*. *Kotiseutu* 2, 79-85.
- Forsberg, A. M. 2005. *Att hålla folket på gott humör. Informationsspridning, krigspropaganda och mobilisering i Sverige 1655-1680*. Stockholm: Stockholms universitet.
- Geertz, C. 1993 (1973). *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. London: Fontana Press.
- Ginzburg, C. 2007 (1976). *Juusto ja madot. 1500-luvun mylläriin maailmankuva*. Suomentanut Aulikki Vuola. Helsinki: Gaudeamus.
- Ginzburg, C. 1996 (1976-1996). *Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*. Suomentanut Aulikki Vuola. Helsinki: Gaudeamus.
- Gustafsson, H. 2000. *Gamla rikens, nya stater. Statsbildning, politisk kultur och identiteter under Kalmarunionens upplösningsskede 1512-1541*. Stockholm: Atlantis.
- Haavio, M. 1967. *Suomalainen mytologia*. Porvoo: WSOY.
- Haavio, M. 1959. *Karjalan jumalat. Uskontotieteellinen tutkimus*. Porvoo: WSOY.
- Hakanen, M. 2011. The Reach of Power. In M. Lamberg, M. Hakanen & J. Haikari (Eds) *Physical and Cultural Space in Pre-Industrial Europe. Methodological Approaches to Spatiality*. Lund: Nordic Academic Press, 199-216.
- Hall, D. D. 1997. Introduction. In D. D. Hall (Ed) *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press, vii-xiii.
- Hallenberg, M. & Linnarsson, M. 2014. Politiska rum. En introduktion. Teoksessa M. Hallenberg & M. Linnarsson (red.) *Politiska rum. Kontroll, konflikt och rörelse i det förmoderna Sverige 1300-1850*. Lund: Nordic Academic Press.
- Harris, T. 1995. *Popular Culture in England, c. 1500-1850*. London: MacMillan.
- Harva, U. 1948. *Suomalaisten muinaisusko*. Porvoo: WSOY.
- Heal, B. 2007. *The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany. Protestant and Catholic Piety, 1500-1648*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heal, B. 2005. Sacred image and sacred space in Lutheran Germany. In W. Coster & A. Spicer (Eds) *Sacred Space in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Heikkinen, A. 1993. Ihminen historian rakenteissa. Mikrohistorian näkökulma menneisyyteen. Helsinki: Yliopistopaino.
- Heikkinen, A. 1969. Paholaisen liittolaiset. Noita- ja magiakäsityksiä ja -oikeudenkäyntejä Suomessa 1600-luvun jälkipuoliskolla (n. 1640-1712). Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Heininen, S. 2005. Vanha Viipurin hiippakunta 1554-1711. Teoksessa S. Heininen et al., Viipurin - Porvoon - Tampereen hiippakunnan historia 1554-2004. Helsinki: Edita; Tampere: Tampereen hiippakunnan tuomiokapituli.
- Helminen, H. 1949. Perhe- ja vuotuisjuhlat. Eripainos teoksesta Längelmäveden seudun historia. Forssa.
- Helminen, H. 1933. Kansanomainen ajanlasku ja vuotuisjuhlat. Teoksessa Suolahti, G. (toim.) Suomen kulttuurihistoria 1. Heimoyhteiskunnan ja katolisen kulttuurin aika. Jyväskylä: Gummerus, 245-279.
- Helminen, H. 1929. Syysjuhlat. Teoksessa G. Suolahti & K. Blomstedt (toim.) Suomen entisyyttä II. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Hertzberg, R. 1889. Bidrag till Finlands kulturhistoria på 1600-talet. Vidskepelse. Helsingfors: Hufvudstadsbl. Nya Tryckeri.
- Hiekkänen, M. 2007a. Suomen keskiajan kivikirkot. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hiekkänen, M. 2007b. The Long Reformation. From Catholic to Lutheran Altar Monuments in Finland 1520-1880. In C. Jäggi & J. Staecker (Hrsg) Archäologie der Reformation. Studien zu den Auswirkungen des Konfessionswechsels auf die materielle Kultur. Berlin: Walter de Gruyter, 98-116.
- Hiekkänen, M. 2003. Suomen kivikirkot keskiajalla. Helsinki: Otava.
- Hildeman Sjölin, C. 2010. Kyrkorum och bild i Brunnby kyrka. Teoksessa A. Palm & H. Sanders (red.) Flytande gränser. Dansk-svenska förbindelser efter 1658. Göteborg & Stockholm: Makadam Förlag, 63-94.
- Holt, M. P. 2003. The Social History of the Reformation. Recent Trends and Future Agendas. *Journal of Social History* 37 (1), 133-144.
- Hovi, O. 1988. Leppävirran historia uudisasutuskaudesta kunnallisen itsehallinnon alkuun. Teoksessa A. Sarvas & O. Hovi, Leppävirran historia 1. Leppävirta: Leppävirran kunta.
- Hukantaival, S. 2007. Hare's feet under a hearth. Discussing 'ritual' deposits in buildings. In V. Immonen, M. Lempiäinen & U. Rosendahl (Eds) Hortus novus. Fresh approaches to medieval archaeology in Finland. Turku: Suomen keskiajan arkeologian seura.
- Hutton, R. 1994. The Rise and Fall of Merry England. The Ritual Year 1400-1800. Oxford: Oxford University Press.
- Hyrkkänen, M. 2002. Aatehistorian mieli. Tampere: Vastapaino.
- Häll, M. 2013. Skogsrået, näcken och djävulen. Erotiska naturväsen och demonisk sexualitet i 1600- och 1700-talens Sverige. Stockholm: Malört förlag.
- Jokipii, M. 2002. Suomen ns. uhrirkirkkojen taustaa, historiaa ja tarinaperinnettä. Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 89-91 (1999-2001), 31-76.
- Jokipii, M. 1960. Suomen kreivi- ja vapaaherrakunnat II. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Johnston, T. 2002 (2000). The Reformation and popular culture. In Pettegree, Andrew (ed) The Reformation World. London and New York: Routledge, 545-560.
- Juva, M. 1956. Suomen kansan uskonnollisuus 1600- ja 1700-luvulla. Eräitä kehityslinjoja. Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 43-44 (1953-1954), 32-47.
- Juva, M. 1955. Varsinais-Suomen seurakuntaelämä puhdasoppisuuden hallitsemina vuosisatoina (1600-1808). Varsinais-Suomen historia VII: 3-4. Turku: Varsinais-Suomen historian tutkimusyhdistys ry.
- Jutikkala, E. 2000. Suolahti, Gunnar (1876-1933). Suomen ja Skandinavian historian professori. Kansallisbiografia-verkkójulkaisu. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997- [Viitattu 26.11.2015] Saatavilla [www.muodossa: <URL: http://www.kansallisbiografia.fi/ezproxy.jyu.fi/kb/artikkeli/6444/>](http://www.kansallisbiografia.fi/ezproxy.jyu.fi/kb/artikkeli/6444/)
- Jutikkala, E. 1958. Suomen talonpojan historia. Toinen, uudistettu ja lisätty laitos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Järvinen, I-R. 2005. Varhaiset naiset kentällä. Teoksessa S. Huttunen & P. Nuolijärvi (toim.) Tahdon sanoa. Kirjoituksia kielen ja perinteen voimasta. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 80-97.



- Karant-Nunn, Susan C. 2010. *The Reformation of Feeling. Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany*. Oxford: Oxford University Press.
- Karant-Nunn, Susan C. 1997. *Reformation of Ritual. An interpretation of early modern Germany*. London: Routledge.
- Karonen, P. 2014 (1999). Pohjoinen suurvalta. Ruotsi ja Suomi 1521–1809. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Karonen, P. 2008. Reformaatio Ruotsin politiikassa. Teoksessa Salminen, Joona (toim.), *Reformaatio. Henkilökuvia ja tutkimussuuntia*. Helsinki: Suomen teologinen kirjallisuusseura, Suomen kirkkohistoriallinen seura, 47-61.
- Karonen, P. 2007. Perspektiv och metoder inom domboksforskningen i Sverige och Finland cirka 1990-2005. Teoksessa H. Lönnroth (red.) *Domboken som filologiskt och historiskt forskningsobjekt*. Uppsala: Uppsala universitet, 25-43.
- Katajala, K. 2005. Suurvallan rajalla. Ihmisiä Ruotsin ajan Karjalassa. *Historiallinen Arkisto* 118. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Katajala, K. 2002. Suomalainen kapina. Talonpoikaislevottomuudet ja poliittisen kulttuurin muutos Ruotsin ajalla (n. 1150–1800). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Katajala, K. 1995. Historian ja antropologian välimaastossa. Historian näkökulma. Teoksessa Manaajista maalaisaateliin. Tulkintoja toisesta historian, antropologian ja maantieteen välimaastossa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 9-27.
- Katajala, K. 1994. Nälkäkapina. Veronvuokraus ja talonpoikainen vastarinta Karjalassa 1683–1697. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Katajala-Peltomaa, S. 2013. A Good Wife? Demonic Possession and Discourses of Gender in Late Medieval Culture. In M. G. Muravyeva & R. M. Toivo (Eds) *Gender in Late Medieval and Early Modern Europe*. New York and London: Routledge, 73-88.
- Katajala-Peltomaa, S. & Toivo, R. M. 2009. Noitavaimo ja neitsytäiti. Naisten arki keskiajalta uudelle ajalle. Jyväskylä: Atena.
- Kaufmann, T. 2006. Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kauppinen, A. M. 1972. Ruokolahden seurakunta 1572–1972. Ruokolahti: Ruokolahden seurakunta.
- Kietäväinen-Sirén, H. 2015. Erityinen ystävyys. Miehen ja naisen välinen rakkaus uuden ajan alun Suomessa (n. 1650–1700). Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Kimanen, A. 2008. Herätys kylässä ja tuvissa. Rääkkylän Oravisalon kylä ja renqvistiläinen herätys 1820-luvulla. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Knapas, M. T. 2002. Kuopion viisi kirkkoa. Teoksessa *Elämän veden virrassa*. Kuopion emäseurakunta 450 vuotta. Kuopio: Kuopion evankelis-luterilainen seurakuntayhtymä, 22-53.
- Knuutila, J. 2010. Soturi, kuningas, pyhimys. Pyhän Olavin kultti osana kristillistymistä Suomessa 1200-luvun alkupuolelta 1500-luvun puoliväliin. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Knuutila, J. 1987. Liturgisen yhdenmukaistamisen toteutuminen Suomessa reformaatio-kaudella 1537–1614. Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 77, 9-40.
- Knuutila, M. 2006. Kansanomainen keittämisen taito. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
- Knuutila, S. 1992. Kansanhuumorin mieli. Kaskut maailmankuvan aineksena. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kojonen, E. 1963. Alavuden historia I. Alavus: Alavuden historiatoimikunta.
- Kokkonen, H. 1941. Juuan pitäjän historia. Juuka: Juuan kunta.
- Kokkonen, J. 2002. Rajaseutu liikkeessä. Kainuun ja Pielisen Karjalan asukkaiden kontaktit Venäjän Karjalaan kreivin ajasta sarkasotaan (1650–1712). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Koski, K. 2011. Kuoleman voimat. Kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuha, M. 2014a. Rörelse i periferin. Kyrkobesöket i 1600-talets Savolax. Teoksessa M. Hallenberg & M. Linnarsson (Red) *Politiska rum. Kontroll, konflikt och rörelse i det förmoderna Sverige 1300-1850*. Lund: Nordic Academic Press, 159-173.
- Kuha, M. 2014b. Seurakunta yhteisön ytimenä. Teoksessa P. Markkola, H. Snellman & A-C. Östman (toim.), *Kotiseutu ja kansakunta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 54-76.
- Kuha, M. 2012b. A Parody of the Church Service in Seventeenth-Century Finland. *Reconstructing Popular Religion on the Basis of Court Records*. *Frühneuzeit-Info* 23 (1-2), 99-104.

- Kuha, M. 2012a. ”Jumalan sanan ylenkatsojat”. *Rahvaan kirkossakäynti Savossa vuosina 1660–1710*. *J@rgonia*, Vol. 10, No. 19, 1–18. Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa.com/urn:fi:URN:NBN:fi:jyu-201203211473): <URL: <http://urn.fi/URN:NBN:fi:jyu-201203211473>>
- Kuronen (Kuha), M. 2009. Onnea tavoitellen, vaaraa välttämällä. *Kansanomainen uskonnonharjoitus sekä noituus- ja taikuuskäsitykset puhtasoppisuuden ajan Kuopion pitäjässä*. [Viitattu 25.11.2015]. Pro gradu, Jyväskylän yliopiston historian ja etnologian laitos. Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa.com/urn:fi:URN:NBN:fi:jyu-201002051189): <URL: <https://jyx.jyu.fi/dspace/bitstream/handle/123456789/22902/URN%3aNBN%3afi%3ajyu-201002051189.pdf?sequence=1>>
- Kylli, R. 2012. Saamelaisien kaksi kääntymystä. *Uskonnon muuttuminen Utsjoen ja Enontekiön lapinmailla 1602–1905*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Laakso, V. 1986. *Suur-Loimaan historia I. Esihistorialliselta ajalta vuoteen 1721*. Loimaa, Alastaro, Mellilä: Suur-Loimaan historiatoimikunta.
- Laasonen, P. 1998. *Luterilaisuus Rooman ja Geneven välissä*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Laasonen, P. 1991. *Suomen kirkon historia 2. Vuodet 1593–1808*. Porvoo: WSOY.
- Laasonen, P. 1977. *Johannes Gezelius vanhempi ja suomalainen täysortodoksia*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Laasonen, P. 1967. *Pohjois-Karjalan luterilainen kirkollinen kansankulttuuri Ruotsin vallan aikana*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Laine, E. M. & Laine, T. 2010. *Kirkollinen kansanopetus*. Teoksessa J. Hanska & K. Vainio-Korhonen (toim.) *Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 258–312.
- Laine, E. M. 2002. *Kirkon ja jumalanpalveluksen merkitys kuopiolaiselle yhteisölle 1600–1700-luvuilla*. Teoksessa M. Komulainen (toim.) *Elämän veden virrassa. Kuopion emäseurakunta 450 vuotta*. Kuopio: Kuopion evankelis-luterilainen seurakuntayhtymä, 54–85.
- Laine, E. M. 1995. *Papisto ja yhteiskunta Suomessa 1600-luvulla*. Teoksessa M. Lahtinen (toim.) *Historiallinen arkisto 105*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 131–177.
- Lahti, E. 2016. *Tietäjiä, taikoja, hautausmaita. Taikuus Suomessa 1600-luvun jälkipuoliskolla*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Lamberg, M. 2011. Introduction. Mapping Physical and Cultural Space in Pre-Industrial Europe. In M. Lamberg, M. Hakanen & J. Haikari (Eds) *Physical and Cultural Space in Pre-Industrial Europe. Methodological Approaches to Spatiality*. Lund: Nordic Academic Press, 11–26.
- Lappalainen, J. T. 1975. *Elämää Suomen sotaväessä Kaarle X Kustaan aikana*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Lappalainen, M. 2012. *Jumalan vihan ruoska. Suuri nälänhätä Suomessa 1695–1697*. Helsinki: Siltala.
- Lappalainen, M. 2009. *Susimessu. 1590-luvun sisällissota Ruotsissa ja Suomessa*. Helsinki: Siltala.
- Lappalainen, P. 1982. *Kuopion historia 1. Kuopion kaupungin esivaiheet ja perustamistoimet*. Kuopio: Kustannuskiila Oy.
- Larsson, O. 1999. *Biskopen visiterar. Den kyrkliga överhetens möte med lokalsamhället 1650–1760*. Växjö: Växjö stiftshistoriska sällskap.
- Le Roy Ladurie, E. 1990 (1979). *Karnevaalit. Kynttelinpäivästä 1579 piinaviikolle 1580*. Suomentanut Inkeri Tuomikoski. Helsinki: Art House.
- Le Roy Ladurie, E. 1985 (1975). *Montaillou. Ranskalainen kylä 1294–1324*. 3. painos. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.
- Lehtinen, E. 1961. *Hallituksen yhtenäistämispoliittikka Suomessa 1600-luvulla (1600–n. 1680)*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Lempiäinen, P. 2008. *Pyhät ajat. 6. uudistettu painos*. Helsinki: Kirjapaja.
- Lempiäinen, P. 1978. *Odottavien äitien rukoukset suomalaisissa rukouskirjoissa*. Teoksessa O. Rimpiläinen (toim.) *Nova et vetera. Studia in honorem Martti Parvio*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 313–329.
- Lempiäinen, P. 1967. *Piispan- ja rovastintarkastukset Suomessa ennen isoavihaa*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Lempiäinen, P. 1965. *Kastekäytäntö Suomen kirkossa 1500- ja 1600-luvulla*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Lempiäinen, P. 1963. *Rippikäytäntö Suomen kirkossa uskonpuhdistuksesta 1600-luvun loppuun*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

- Lempiäinen, P. 1962. Ehtoollisella käynti Suomessa 1600-luvun lopulla. Teologinen Aika-  
kauskirja 67, 1-23.
- Letto-Vanamo, P. 1991. Tuomioistuinmenettelyn historiaa. Rahvaan oikeudenkäytöstä valtiolliseen prosessiin. Teoksessa P. Letto-Vanamo (toim.) Suomen oikeushistorian pääpiirteet. Sukuvallasta moderniin oikeuteen. Helsinki: Gaudeamus.
- Lidman, S. 2008. Zum Spektakel und Abscheu. Schand- und Ehrenstrafen als Mittel öffentlicher Disziplinierung in München um 1600. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Lindmark, D. 1995. Uppfostran, undervisning, upplysning. Linjer i svensk folkundervisning före folkskolan. Umeå: Umeå universitet.
- Lindström, D. 2005. Förhållandets praktik. En politisk och social strategi i det tidigmoderna Sverige. Historisk Tidskrift 1, 5-24.
- Lloyd, C. 1991. The Methodologies of Social History. A Critical Survey and Defense of Structurism. *History and Theory* 30 (2), 180-219.
- López, J. & Scott, J. 2000. Social structure. Buckingham: Open University Press.
- Luuikko, A. 1975. Laihia historia II. Asutuksen alusta isonvihan loppuun. Laihia: Laihia historiatoimikunta.
- Lähteenoja, A. 1949. Suur-Huittisten pitäjän historia vuoteen 1639. Vammala.
- Malmstedt, G. 2002. Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige. Lund: Nordic Academic Press.
- Malmstedt, G. 1994. Helgdagsreduktionen. Övergången från ett medeltida till ett modernt år i Sverige 1500-1800. Göteborg: Göteborgs universitet.
- Markkola, P. 2006. Ikaalisten entisen emäpitäjän historia III. Suuresta Pohjan sodasta pitäjänjakoon 1721-1852. Honkajoki: Honkajoen kunta.
- Markkola, P. 2002. Synti ja siveys. Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860-1920. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Markkola, P. 2000. The Calling of Women. Gender, Religion and Social Reform in Finland, 1860-1920. In P. Markkola (Ed) Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830-1940. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 113-145.
- Marsh, C. 1998. Popular Religion in Sixteenth-Century England. London: MacMillan.
- Matikainen, O. 2002. Verenperijät. Väkiältä ja yhteisön murros itäisessä Suomessa 1500-1600-luvulla. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Matikainen, O. & Lidman, S. 2014. Histories of Social Control. In O. Matikainen & S. Lidman (Eds) Morality, Crime and Social Control in Europe 1500-1900. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Mauss, M. 1999 (1950). Lahja. Vaihdannan muodot ja periaatteet arkaaisissa yhteiskunnissa. Suomentaneet Jouko Nurmiainen ja Jyrki Hakapää. Helsinki: Tutkijaliitto.
- McClendon, M. C. 1999. A Moveable Feast. Saint George's Day Celebrations and Religious Change in Early Modern England. *Journal of British Studies* 38 (1), 1-27.
- Melander, K. R. 1933. Vanhimmat maanjaot. Teoksessa K. Haataja et al. (toim.) Suomen maanmittauksen historia. 1. osa. Ruotsinvallan aika. Porvoo: WSOY, 1-84.
- Melander, K. R. 1932. Muutamia tietoja Ukon ja maanhaltijan palvonnasta meillä entisaikoina. *Virittäjä* 36, 37-44.
- Mielonen, A. 1993. Vanhan Kerimäen historia I:1. Enonkosken, Kerimäen, Punkaharjun ja Savonrannan historia vuoteen 1865. Enonkosken, Kerimäen, Punkaharjun ja Savonrannan kunnat.
- Miettinen, R. 2015. Suicide in Seventeenth-Century Sweden. The Crime and Legal Praxis in the Lower Courts. Tampere: omakustanne.
- Muir, E. 1997. Ritual in Early Modern Europe. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mäkelä, A. 1989. Suvusta perheeseen. Satakunnan ja Karjalan naisen asema 1500-luvulla. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Mäntylä, I. 1983. Kuopion rytyjoulu vuonna 1760. Kuopio: Kustannuskiila.
- Nenonen, M. 1992. Noituus, taikuus ja noitavainot Ala-Satakunnan, Pohjois-Pohjanmaan ja Viipurin Karjalan maaseudulla 1620-1700. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Oja, L. 1999. Varken Gud eller Natur. Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Olli, S.-M. 2007. Visioner av världen. Händelse och djävulspakt i justitierevisionen 1680-1780. Umeå: Umeå universitet.
- Orsi, R. 1997. Everyday Miracles. The Study of Lived Religion. In D. D. Hall, Lived Religion in America. Toward a History of Practice. Princeton: Princeton University Press, s. 3-21.

- Ozment, S. 1980. *The Age of Reform 1250-1550*. New Haven and London: Yale University Press.
- Pahlmblad, C. 2002. *Gudstjänstliv och gudstjänstbruk i 1600-talets Sverige*. Teoksessa I. Montgomery, *Sveriges kyrkohistoria 4. Enhetskyrkans tid*. Stockholm: Verbum.
- Parish, H. 2015. General Introduction. In H. Parish (Ed) *Superstition and Magic in Early Modern Europe. A Reader*. London, New York: Bloomsbury, 1-6.
- Parvio, M. 1986. Vuoden 1571 kirkkojärjestyksestä vuoden 1686 karoliiniseen kirkkolakiin. Teoksessa L.-I. Hellemaa, A. Jussila & M. Parvio (toim.) *Kircko-Laki ja Ordningi. Näköispainos ja uudelleen ladottu laitos vuoden 1686 kirkkolain suomennoksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Parvio, M. 1963. Petrus Bjugg ja hiippakuntalainsäädäntö. Eräs lisä 1600-luvun statuuttijulkaisuihin. Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 48-51 (1958-1961), 78-92.
- Peltonen, M. 1992. *Matala katse. Kirjoituksia mentaliteettien historiasta*. Tampere: Hanki ja jää.
- Pimiä, T. 2009. *Tähtäin idässä. Suomalainen sukukansojen tutkimus toisessa maailmansodassa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Pirinen, H. 1996. *Luterilaisen kirkkointeriöörin muotoutuminen Suomessa. Pitäjänkirkon sisustuksen muutokset reformaatiosta karoliinisen ajan loppuun (1527-1718)*. Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja 103. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys.
- Pirinen, K. 1991. *Suomen kirkon historia 1. Keskiaika ja uskonpuhdistuksen aika*. Porvoo: WSOY.
- Pirinen, K. 1988. *Savon keskiaika*. Teoksessa P.-L. Lehtosalo-Hilander & K. Pirinen, *Savon historia 1. Esihistorian vuosituhannet ja keskiaika*. Kuopio: Kustannuskiila Oy.
- Pirinen, K. 1982. *Savon historia II: 1. Rajamaakunta asutusliikkeen aikakautena 1534-1617*. Pieksämäki: Kustannuskiila.
- Pirinen, K. 1976. *Turun tuomiokapituli 1276-1976*. Turku: Turun arkkihiippakunnan tuomiokapituli.
- Pleijel, H. 1970. *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*. Stockholm: Verbum.
- Pulkkinen, R. 2014. *Suomalainen kansanusko. Samaaneista saunatonnttuihin*. Helsinki: Gaudeamus.
- Renvall, Pentti. 1949. *Suomalainen 1500-luvun ihminen oikeuskatsomustensa valossa*. Turku: Turun yliopisto.
- Rieki, H. 2005. *Kuopion kaupungin rakennushistoria. Kaupungin rakentamisvaiheita vuodesta 1875*. Kuopion historia 6. Kuopio: Kuopion kaupunki.
- Räisänen-Schröder, P. 2014. Improving the Christian Community. Agents and Objects of Control in Early Modern Church Visitations. In O. Matikainen & S. Lidman (Eds) *Morality, Crime and Social Control in Europe 1500-1900*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 127-150.
- Rönqvist, M. 2014. Fighting Fires and Weathering Storms. Fear of Peasant Revolt and Communication of Revolts in Early Modern Sweden. *Revue d'histoire Nordique* 18, 125-145.
- Saarenheimo, J. 1994. *Tuomioistuinten asiakirjat*. Teoksessa E. Orrman & E. Pispala (toim.) *Suomen historian asiakirjalähteet*. Helsinki: Kansallisarkisto / WSOY.
- Saarenheimo, M. 1939. *Savonlinnan kaupunki 1639-1812. Savonlinnan kaupungin historia 1. Savonlinna: Savonlinnan kaupunki*.
- Saarimäki, P. 2010. *Naimisen normit, käytännöt ja konfliktit. Esiaviollinen ja aviollinen seksuaalisuus 1800-luvun lopun keskisuomalaisella maaseudulla*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Sabean, D. W. 1984. *Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sacks, D. H. 1986. The Demise of the Martyrs. The Feasts of St Clement and St Katherine in Bristol, 1400-1600. *Social History* 11 (2), 141-169.
- Salo, U. 2010. *Raudan synty*. Teoksessa S. Knuuttila, U. Piela & L. Tarkka (toim.), *Kalevalamittaisen runon tulkintoja*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 114-131.
- Saloheimo, V. 1990. *Savon historia II:2. Savo suurvallan valjaissa 1617-1721*. Kuopio: Kustannuskiila Oy.
- Saloheimo, V. 1959. *Rautalammin historia. Rautalampi: Rautalammin kunta ja seurakunta*.
- Sarajas, A. 1956. *Suomen kansanrunouden tuntemus 1500-1700-lukujen kirjallisuudessa*. Helsinki.

- Scribner, R. W. 2001. Religion and culture in Germany, 1400-1800. Edited by Lyndal Roper. Leiden: Brill.
- Scribner, R. W. 1997a. Historical Anthropology of Early Modern Europe. In R. Po-Chia Hsia & R. W. Scribner (Eds) Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Scribner, Robert W. 1997b. Reformation and Desacralisation. From Sacramental World to Moralised Universe. In R. Po-Chia Hsia & R. W. Scribner (Eds) Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Scribner, R. W. 1993. The Reformation, Popular Magic, and the "Disenchantment of the World". *The Journal of Interdisciplinary History*, 23 (3), 475-494.
- Scribner, R. W. 1987. Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany. London and Ronceverte: The Hambledon Press.
- Seppänen, P. 1999. Sulkavan historia 1. Sulkava vuoteen 1860. Sulkava: Sulkavan kunta.
- Siikala, A-L. 2014 (2012). Itämerensuomalaisen mytologia. 3. painos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, A-L. 2008. Myytit, riitit ja tietäjän toimet. Teoksessa R. Räsänen (toim.), Savo ja sen kansa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Siikala, A-L. 1992. Suomalainen šamanismi. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Simolin, A. Wiborgs stifts historia. Helsingfors 1909.
- Sirén, K. 1999. Suuresta suvusta pieneen perheeseen. Itäsuomalainen perhe 1700-luvulla. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Soininen, A. M. 1981 (1961). Pohjois-Savon asuttaminen keski- ja uuden ajan vaihteessa. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Soininen, A. M. 1954. Rantasalmen historia. Rantasalmi: Rantasalmen seurakunta ja kunta.
- Spierenburg, P. 2004. Social Control and History. An Introduction. In H. Roodenburg & P. Spierenburg (Eds) Social Control in Europe. 1500-1800. Columbus: Ohio State University Press, 1-22.
- Stark, L. 2006. The Magical Self. Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Stark, L. 2002. Peasants, Pilgrims and Sacred Promises. Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Stephens, W. The Sceptical Tradition. In B. P. Levack (Ed) The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America. Oxford: Oxford University Press, 101-121.
- Strauss, G. 1975. Success and failure in the German reformation. *Past & Present* 67 (1), 30-63.
- Sulkunen, P. 1987. Johdatus sosiologiaan. Porvoo: WSOY.
- Sundin, J. 1982. Kontroll, straff och försoning. Kyrklig rättvisa på sockennivå före 1850. Teoksessa J. Sundin (red.) Kontroll och kontrollerade. Formell och informell kontroll i ett historiskt perspektiv. Umeå: Historiska institutionen vid Umeå universitet.
- Suolahti, G. (toim.) 1933. Suomen kulttuurihistoria 1. Heimoyhteiskunnan ja katolisen kulttuurin aika. Jyväskylä: Gummerus.
- Suolahti, G. 1919. Suomen papisto 1600- ja 1700-luvuilla. Porvoo: WSOY.
- Suvanto, S. 2000. Laurentius Michaelis Suurpää (K 1506). Kansallisbiografia-verkojulkaisu. *Studia Biographica* 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997- [Viitattu 16.2.2016]. Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa): <URL: <http://www.kansallisbiografia.fi/ezproxy.jyu.fi/kb/artikkeli/121/>>
- Suvanto, S. 1987. Knaapista populiin. Tutkimuksia erilaistumisesta Satakunnan talonpojissa vuosina 1390-1571. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Sääskilahti, N. 1997. Kansa ja tiede. Suomalainen kansatiede ja sen kohde 1800-luvulta 1980-luvulle. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Takala, M. 1993. Lex Dei - Lex Politica Dei. Lex Politica Dei -teos ja Kaarle IX:n lainsäädäntö. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura / Suomen Historiallinen Seura.
- Talve, I. 1990. Suomen kansankulttuuri. 3. tarkistettu ja täydennetty painos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tamm, D., Johansen, J. C. V., Naess, H. E. & Johansson, K. 2000. The Law and Judicial System. Teoksessa E. Österberg & S. B. Sogner (Eds) People Meet the Law. Control and conflict-handling in the courts. The Nordic countries in the post-Reformation and pre-industrial period. Lund: Universitetsforlaget, 27-56.
- Taussi Sjöberg, M. 1996. Rätten och kvinnorna. Från släktmakt till statsmakt i Sverige på 1500- och 1600-talen. Stockholm: Atlantis.
- Thomas, K. 1985 (1971). Religion and the Decline of Magic. Harmondsworth: Penguin.

- Toivo, R. M. 2015. Lived Lutheranism and Daily Magic in Seventeenth-Century Finland. In K. A. Edwards (Ed) *Everyday Magic in Early Modern Europe*. Farnham: Ashgate, 35-49.
- Toivo, R. M. 2014. Uhrirkkoperinne – luterilainen pyhiinvaellus uuden ajan alun Suomessa? Teoksessa S. Katajala-Peltomaa, C. Krötzl & M. Meriluoto-Jaakkola (toim.) *Suomalaisten pyhiinvaellukset keskiajalla. Kun maailma aukeni*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 299-319.
- Toivo, R. M. 2008. Witchcraft and Gender in Early Modern Society. Finland and the Wider European Experience. Aldershot: Ashgate.
- Tommila, P. 1989. Suomen historiankirjoitus. Tutkimuksen historia. Porvoo: WSOY.
- Tuomi, M-L. 1984. Suur-Liperin historia. Liperi.
- Viikki, R. 2003. Joroisten historia I. Säätyläispitäjän vaiheet esihistorialliselta ajalta kunnallisen itsehallinnon alkuun 1860-luvulla. Joroinen: Joroisten kunta ja seurakunta.
- Viitaniemi, E. 2014. An Arrogant Arrendator and Conflict in Church Renovations in the Mid-Eighteenth-Century Parish of Kokemäki. In O. Matikainen & S. Lidman (Eds) *Morality, Crime and Social Control in Europe 1500-1900*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 157-181.
- Vilkuna, A. 1989. Tavan takaa. Kansatieteellisiä tutkimuksia tapojemme historiasta. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Vilkuna, A. 1956. Das Verhalten der Finnen in "heiligen" (pyhä) Situationen. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Vilkuna, A. 1953. Papinheitto. *Kotiseutu* 3, 128-134.
- Vilkuna, K. 1985 (1946). Työ ja ilonpito. Kansanomaisia työnjuhlia ja kestitöitä. Helsinki: Otava.
- Vilkuna, K. 1983 (1950). Vuotuinen ajantieto. Vanhoista merkkipäivistä sekä kansanomaisesta talous- ja sääkalenteristä enteineen. 10. painos. Helsinki: Otava.
- Vilkuna, K. H. J. 2015. Juomareiden valtakunta. Suomalaisen känni ja kulttuuri 1500-1850. Helsinki: Teos.
- Vilkuna, K. H. J. 2014. Viina miehen mitta. Vapaa-ajalla rakennettu miehekkyyks 1550-1850. Teoksessa P. Markkola, A-C. Östman & M. Lamberg (toim.), *Näkymätön sukupuoli. Mieheyden pitkä historia*. Tampere: Vastapaino, 92-113.
- Vilkuna, K. H. J. 2010. Katse menneisyyden ihmiseen. Valta ja aineettomat elinolot 1500-1850. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Vilkuna, K. H. J. 2009. Neljä ruumista. Helsinki: Teos.
- Vilkuna, K. H. J. 2006. Paholaisen sota. Helsinki: Teos.
- Vilkuna, K. H. J. 2005. Viha. Perikato, katkeruus ja kertomus isostavihasta. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Vilkuna, K. H. J. 1996. Jumala elä rankase minua. Yksilöllisen subjektin synty. Teoksessa H. Roiko-Jokela (toim.) *Siperiasta siirtoväkeen. Murrosajoja ja käännekohtia Suomen historiassa*. Jyväskylä: Kopi-Jyvä.
- Villstrand, N. E. 2009. Riksdelen. Stormakt och rikssprängning 1560-1812. Helsinki: Svenska Litteratursällskapet i Finland, Stockholm: Atlantis.
- Virrankoski, P. 1998. Cajanus, Johan (1626-1703). Kansallisbiografia-verkkójulkaisu. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997- [Viitattu 26.11.2015] Saatavilla www-muodossa: <URL: <http://www.kansallisbiografia.fi.ezproxy.jyu.fi/kb/artikkeli/2302/>>
- Virtanen, L. 1988. Suomalainen kansanperinne. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Walsham, A. 2008. The Reformation and 'the Disenchantment of the World' Reassessed. *The Historical Journal* 51 (2), 497-528.
- Willumsen, L. H. 2013. Witches of the North. Scotland and Finnmark. Leiden: Brill.
- Willumsen, L. H. 2011. A Narratological Approach to Witchcraft Trial. A Scottish Case. *Journal of Early Modern History* 15, 531-560.
- Wirilander, H. 1982. Mikkelin pitäjän historia vuoteen 1865. Mikkeli: Mikkelin maalaiskunta ja Mikkelin maaseurakunta.
- Wirilander, K. 1989 (1960). Savon historia III. Savo kaskisavujen kautena 1721-1870. 2. painos. Kuopio: Savon Säätiö.
- Weber, M. 1980. Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki. Suom. Timo Kyntäjä. Porvoo: WSOY.
- Weikert, M. 2004. I sjukdom och nöd. Offerkyrkosedens i Sverige från 1600-tal till 1800-tal. Göteborg: Göteborgs universitet.
- Ylönen, A. 1957. Jääsken kihlakunnan historia I. Vuoteen 1700. Imatra: Jääsken kihlakunnan historiatoimikunta.

- Ågren, H. 1998. Tidigmodern tid. Den sociala tidens roll i fyra lokalsamhällen. Uppsala: Uppsala universitet.
- Österberg, E. 1992. Folklig mentalitet och statlig makt. Perspektiv på 1500- och 1600-talens Sverige. *Scandia* 58 (1), 81-102.
- Östling, P-A. 2002. Blåkulla, magi och trolldomsprocesser. En folkloristisk studie av folkliga trosföreställningar inom Svea Hovrätts jurisdiktion 1597-1720. Uppsala: Uppsala universitet.
- Östlund, J. 2007. Lyckolandet. Maktens legitimering i officiell retorik från stormaktstid till demokratins genombrott. Lund: Sekel.