

**This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.**

**Author(s):** Eilola, Jari

**Title:** "Ehkä se on Jumalasta, mutta voi se olla pahoista ihmisistäkin..." : sairauden kokeminen, tulkinta ja parantaminen uuden ajan alussa

**Year:** 1999

**Version:** Published version

**Copyright:** © kirjoittajat

**Rights:** In Copyright

**Rights url:** <http://rightsstatements.org/page/InC/1.0/?language=en>

**Please cite the original version:**

Eilola, J. (1999). "Ehkä se on Jumalasta, mutta voi se olla pahoista ihmisistäkin..." : sairauden kokeminen, tulkinta ja parantaminen uuden ajan alussa. In H. Roiko-Jokela (Ed.), Vanhuus, vaivat ja erilaiset (pp. 95-144). Kopijyvä. Jyväskylän historiallinen arkisto, 4.  
<http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-9098-5>

*”Ehkä se on Jumalasta, mutta voi se olla pahoista ihmisistäkin...”*

## **SAIRAUDEN KOKEMINEN, TULKINTA JA PARANTAMINEN UUDEN AJAN ALUSSA**

### **Muuttuva käsitys sairaudesta**

Nykyaikaisen lääketieteen taudinkäsitys on biologinen ja mekani-  
nistinen. Sairaudet ovat ihmisruumiin elinten rakenteellisia ja toi-  
minnallisia häiriöitä, joista puhutaan molekyylibiologian, kemian  
ja fysiikan kielillä. Maailmankuva on materialistinen: psykologi-  
set, sosiaaliset tai ympäristötekijät eivät varsinaisesti kuulu lääke-  
tieteen piiriin kuten ei myöskään sairauden kantaja, kärsivä ihmi-  
nen elämäntilanteineen, uskomuksineen ja taustoineen. Sairaus on  
ihmisruumiille vierasta, siihen kuulumatonta ja sen ulkopuolelta  
tulevaa. Tämän näkemyksen mukaan sairaus on autonominen, ih-  
misestä riippumaton ilmiö, jonka karkottaminen tai tuhoaminen  
hinnalla millä hyvänsä on toiminnan ainoa päämäärä. Elämän jat-  
kaminen on lääketieteen keskeinen periaate, ja se on sairauden lail-  
la määritelty vain elinten toiminnan kannalta. Jatketun elämän laa-  
tu tai potilaan kokonaistilanne ei ole olennainen.<sup>1</sup>

Vaikka nykyinen biolääketieteellinen sairaus- ja terveystieteellinen  
on suhteellisen nuori — vain muutaman vuosisadan ikäinen — se  
tuntuu itsestäänselvyydeltä ja ainoalta luontevalta lähtökohdalta sai-  
rauden ymmärtämiseksi. Tästä syystä esimerkiksi kansanomaisia  
sairaustulkintoja ja -käsityksiä on lähestytty ja luokiteltu sairauden

oireiden tai tarttumistapojen näkökulmasta. Samoin sairauden parantamisnäytelmästä on nähty vain sen ulkoinen puoli, eikä sen rituaalista merkitystä — sitä, mitä se merkitsi osallistujilleen kokemustasolla, mikä oli sen psykologinen merkitys.<sup>2</sup> Kun kansanomaisen ajattelu on ollut tutkijoille vierasta, on ollut helppo tarttua sen maagiseen luonteeseen, joka on ymmärretty lähestulkoon primitiivisen synonyymiksi.<sup>3</sup> Yksinkertaisia ajatusmalleja ja syy-seuraus-suhteita onkin löytynyt, koska muuta ei ole etsitty.<sup>4</sup>

Monet historiankirjoittajat ovat tarkastelleet menneisyyttä nykytieteen näkökulmista, jolloin lääketieteen ja parantamisen historiasta on tullut edistyksellisten ja innovatiivisten yksilöiden pyykittämää nousujohtoista kehitystä nykyistä 'oikeaa' käsitystä kohden. Tosiasiassa matkalle on mahtunut harharetkiä ja aikaisemmat käsitykset ovat eläneet uusien rinnalla hyvinkin sitkeästi. Historiantutkimuksen huomio on kiinnittynyt niihin ja niiden merkitykseen vasta viime vuosikymmeninä.<sup>5</sup>

Kliiniseen lääketieteeseen kiinnittymisen lisäksi parantamisen historian tutkijat ovat käyttäneet lähteinään menneiden aikojen lääketieteellisiä tekstejä, jolloin kysymys on ollut ensisijaisesti lääkäreiden tai yhteiskunnan yläluokkien käsityksistä. Heidän näkökulmastaan on helposti tullut myös tutkijan näkökulma.<sup>6</sup> 1980-luvulta lähtien painopiste on kuitenkin siirtynyt tässäkin mielessä. Käytetyt lähteet ovat monipuolistuneet, samoin niille esitetyt kysymykset. Uudelle tutkimukselle on ollut yhteistä käsitys, että lääketieteen ja parantamisen historia on todellisessa (niin sosiaalisessa kuin henkisessä) kontekstissaan nähtyjen parantajien ja sairaiden välisen vuorovaikutuksen historiaa.<sup>7</sup>

Tämän artikkelin lähtökohtana on, että sairastumista ja parantamista/parantamista voidaan ymmärtää täydellisemmin vasta kun sairautta ei eroteta yhteisöstä ja sitä säilyttävistä tai hajottavista tekijöistä, vaan se ja parantaminen ymmärretään osana yksilön ja yhteisön muodostamaa kokonaisuutta ja suhteessa siihen.<sup>8</sup> Toinen tarkastelun polttopiste on yhteisön (kollektiivina) ja sen jäsenten (yksittäisinä ihmisinä) kokemusten välinen suhde, johon paneudutaan

erityisesti artikkelin loppupuolella. Perusväittämänä on, että vaikka ruumiillisia oireita ja merkkejä pidettiin jossakin määrin silmällä, sairauden tulkinnassa suoritettu merkityksenanto ei kuitenkaan perustunut ensisijaisesti anatomiseen ymmärrykseen: ruumiin sisäisen ja ulkoisen maailman välinen raja ymmärrettiin nykyisestä poikkeavaksi, minkä seurauksena sairastuneen tai kuolleen sosiaalinen konteksti tuli merkittäväksi.<sup>9</sup>

Artikkelin lähdeaineistona on käytetty Vaasan raastuvan- ja kämnerinoikeuksien renovoituja tuomiokirjoja (1651–1700) sekä Ahvenanmaalta (1637–1666) säilyneitä Boetius Mureniuksen rovastintarkastuspöytäkirjoja. Niiden antia on täydennetty tutkimuskirjallisuudesta poimituilla tapauksilla. Aineisto on siis 1600-luvulta, mutta käsiteltävien (syvä)rakenteiden hitaan muuttumisen myötä havainnot koskevat myös myöhempiä vuosisatoja. Lähteistön näennäisestä suppeudesta huolimatta tehtyjä havaintoja voidaan myös pitää koko valtakuntaa koskevinä. Artikkelissa käsiteltävä kansankulttuuri ja sen keskeiset ajatusmallit olivat kuitenkin valtakunnan eri osien välillä verrattain yhtenäisiä.

Tuomiokirja-aineistossa ns. panenta- eli tekotautien<sup>10</sup> eli pahojen ihmisten lähettämien sairauksien rooli korostuu: suomalaisissa noituus- ja taikuusjutuissa oli nimittäin usein kysymys terveyden pilaamisesta tai parantamisesta. Muilta osin viittaukset sairauksiin jäävät vähäisiksi ja satunnaisiksi. Rovastintarkastuspöytäkirjoissa sairauksia käsitellään hiukan useammin, koska etenkin tarttuvia tautteja epäillessään ihmiset kääntyivät papin puoleen, joka sitten tutki asian ja päätti jatkotoimenpiteistä.

## **Suhtautuminen sairauteen ja sairaisiin**

Ihminen joutuu monien ongelmien eteen sairastuessaan — etenkin jos kysymys on kroonisesta sairaudesta. Arkirutiineista selviäminen ei enää ole itsestään selvää. Sairaus saattaa romahduttaa kaikki tulevaisuuden odotukset ja se pakottaa pohtimaan, mikä tulevai-

suudessa on tärkeää.<sup>11</sup> Menneisyyden ihmiselle sairauden merkitys oli mahdollisesti vielä suurempi. Se saattoi kyseenalaistaa hänen mahdollisuutensa hankkia elantonsa ja suistaa hänet köyhyyteen. Toisaalta sairaus teki kollektiiviseen yhteisöön sidotusta ihmisestä toisista erottuvan yksilön, joka syrjäytettiin tai syrjäytyi yhteisön normaalista elämästä. Normaali näet määriteltiin aina negatiivisesti suhteessa toiseen: toinen oli aina sitä, mitä minä/me emme olleet. Toiseutta saattoi ymmärtää vain ensimmäisen eli meidän näkökulmasta eikä sillä/niillä ollut itsessään omaa arvoa. Sairastuessaan ihminen joutui siis vasten tahtoaan muuttumaan yksilöksi ja irrottautumaan turvallisuutta luovista siteistään yhteisössä.<sup>12</sup>

*Nilsin luona Eersöössä asui 13-vuotias orpopoika, joka selvästi näytti vaihdokkaalta. Hän ei voinut pitää niitä Jumalan lahjoja, joita hän kulutti (icke kan beholla the gudz gofuer han förtärar). Siksi hänet päätettiin lähettää Turun hospitaaliin.<sup>13</sup>*

Kysymys oli uskuksesta, jonka mukaan vastasyntynyttä oli pidettävä silmällä ja suojeltava siihen saakka kunnes hänestä tuli täysi ihminen<sup>14</sup>. Muiden vaarojen ohella oli nimittäin mahdollisuus, että maanaiset tai vuorella asuvat olennot (joista käytettiin myös nimitystä *troll*) saattoivat vaihtaa oman lapsensa kastamattoman lapsen paikalle kehtoon tai jopa kohtuun. Vaihdokas oli jollakin tavalla epämuodostunut ja poikkeava. Hänellä saattoi olla esimerkiksi suhteettoman suuri pää, rihmaiset raajat, epämuodostunut ruumis tai hän oppi ihmisen normaalit toiminnot (kuten puheen ymmärtäminen, puhuminen, syöminen) tavallista hitaammin, jos lainkaan.<sup>15</sup> Kysymys oli siis kehitysvammaisena syntyneestä lapsesta, joissakin tapauksissa ehkä vesipäästä. Esimerkkitapauksen pojan poikkeavuus oli siis huomattu jo paljon aikaisemmin, mutta häntä oli kuitenkin pidetty kotona niin kauan kuin mahdollista. Hospitaaliin lähettämistä perusteleva huomautus 'Jumalan lahjoista' on hiukan hämärä, mutta yleensä niillä tarkoitettiin ruokaa ja juomaa, joskus

myös henkisiä ominaisuuksia<sup>16</sup>. Pojan olotilassa oli siis vastikään tapahtunut olennainen huonontuminen, minkä seurauksena häntä ei enää tahdottu hoitaa kotona. Uuden ajan alkupuolella suosittiin groteskin näköisten vaivaisten, yhteiseen työpanokseen osallistumiskyvyttömiä kehitysvammaisten, väkivaltaisten mielisairaiden tai muuten käytöksellään räikeästi toisista erottuvien eristämistä yhteisön ulkopuolelle. Yleensä heidät lähetettiin hospitaaliin.<sup>17</sup>

Toisaalta yhteisö pelkäsi nimenomaan tarttuvia sairauksia, mikä 1600-luvulla yleensä tarkoitti spitaalia tai ruttoa. Kummatkin sairaudet tuhosivat ihmisen ulkonäön, mutta niitä kohtaan tunnetun kammon takana oli muutakin. Myös aikalaiset olivat panneet merkille, että pienissä ja tiiviissä yhteisöissä tartunnat levisivät helposti ja kuolleisuus nousi nopeasti korkeaksi. Lisäksi rutan ensimmäinen puhkeaminen Euroopassa 1300-luvulla aiheutti shokin, jonka aiheuttama pelko tuntui vielä vuosisatoja myöhemmin.<sup>18</sup> Kun tartuntamekanismit olivat tuntemattomat, varmimmaksi ja lähes tulkoon ainoaksi keinoksi jäi sairaan eristäminen tai poistaminen yhteisöstä.

*Rovastintarkastuksessa todettiin, että Martha Ödmingsbystä oli pysytellyt kaksi vuotta poissa kirkosta ja hänellä huhuttiin olevan spitaali. Päätettiin, että hänen olisi tultava kirkonmuurille, missä kuultaisiin hänen tunnustuksensa vaurioistaan ja katsotaan onko päätös langettava vai vapauttava. Möklöön piika sen sijaan oli lähetettävä hospitaaliin heti kun vedet avautuivat. Lisäksi naapurit valittivat, että piian isäntäväki oli majoittanut hänet saunaan, jossa he itse peseytyivät. He olivat myös antaneet hänen lypsää talon lehmiä. Päätettiin, että pastori tutkisi asian heidän kaikkien läsnäollessa.<sup>19</sup>*

Pelko ulottui koskemaan myös sellaisia sairauksia tai poikkeavuuksia, joissa tartunnan vaaraa ei tosiasiallisesti ollut. Joskus seuraukset saattoivat muodostua vakaviksi. Esimerkiksi vuonna 1725 eräs mies

oli Kuusamossa ollessaan ryyppännyt muutamien tylsämielisten kanssa ja viihtyi heidän seurassaan hyvin. Tästä syystä hän alkoi pelätä olevansa itsekin hullu ja päätti tehdä itsemurhan.<sup>20</sup>

Eräs tapaus Kaarleporin kreivikunnan ja Lapuan käräjiltä vuodelta 1668 kertoo vielä yhdestä syystä, minkä vuoksi yhteisö tahtoi siirtää hullut ja vakavasti sairaat pois keskuudestaan. Muuan piika sairastui spitaaliin ja oireiden tultua selvennemmiksi hän joutui muuttamaan kylästä. Talven tullen kyläläiset rakensivat hänelle talon. Sairastunut oli kuitenkin murheellinen ja sanoi erälle vaimolle: ”*Ennen minä tapan itseni kuin lähden siihen pirttiin ja jään siten yksinäisyyteen elämään.*”<sup>21</sup> Sairaam mahdollisuus vahingoittaa itseään loi nimittäin yhteisöllisen uhan: itsemurha oli ehdoton tabu, jonka rikkomisesta oli odotettavissa jonkin vitsauksen muodossa koko yhteisön ylle lankeava Jumalan rangaistus. Toisaalta karkottamisen syynä saattoi olla myös yhteisön muita jäseniä uhkaava tai silmiinpistävän epänormaali käyttäytyminen, joka rikkoi yhteisön normaalia järjestyä.<sup>22</sup>

## Kansanomaiset käsitykset sairauksista ja niiden syistä

Sellaiset sairaudet kuten rutto, spitaali tai epilepsia miellettiin kutakuinkin samanlaiseksi oireiden kokonaisuudeksi kuin nykyään. Näin ei kuitenkaan ollut laita useimpien muiden sairauksien kohdalla, vaan yksittäisiä oireita saatettiin pitää itsenäisinä.<sup>23</sup> Usein toistuva vaiva oli esimerkiksi päänsärky ja yleensäkin kiputilat.

Myöhäisempi 1800- ja 1900-luvulta peräisin oleva tautinimistö kertoo tästä sairauksien pirstaleisesta ymmärtämisestä. Esimerkiksi sanat *ajos*, *vaarnehdos*, *putken polttama*, *äkämä*, *liika* ja *mökämä* ovat kaikki synonyymejä sanalle ’paise’ siinä mielessä, että niiden kaikkien taudinkuva on samanlainen, vaikka syntytausta saattoi olla erilainen. Ongelma monimutkaistuu kun havaitaan, että *paiseen sanoja* eli paiseiden parantamiseen tarkoitettuja loitsuja käytettiin

myös muiden sairauksien parantamiseen. Paiseen sanojen käyttö esimerkiksi *kasvannon, veripahkan, tyrän, ruusun ja ruven* parantamiseen selittyi sillä, että nämä vaivat muistuttivat sitä, mutta sen sijaan *savipuoli, lapsen loukkaus ja nari* eivät sitä millään tavalla muistuta.<sup>24</sup>

Kansanomaisessa parantamisessa keskeinen lähtökohta oli sairauden alkuperän selvittäminen, mikä määräsi mihin toimenpiteisiin ryhdyttiin.<sup>25</sup> Parantajilla oli monia keinoja alkuperän selville saamiseksi. Esimerkiksi Isonkyrön Mustilasta kotoisin ollut Heikki Jaakonpoika Pohjalainen pystyi näkemään sairauden syyn maljassa olevasta vedestä. Rantsilassa asunut Elias Pulloinen puolestaan "*arvotti*" alkuperän kolikkoa heittämällä. Kumpikaan ei tahtonut selittää menetelmiään tarkemmin, joskin Pohjalainen totesi, että vedestä näki helposti tällaisia asioita.<sup>26</sup>

Taudin alkuperää selvitettyä oli periaatteessa kolme selitysvaihtoehtoa<sup>27</sup>: panenta- eli tekotauti, luonnollinen sairaus ja jumalan tauti.

*Syyskuussa 1691 Vaasan raastuvanoikeus käsitteli puheita Marketta Henrikintyttären kevytkenkäisestä elämästä, josta Jumala oli rankaissut häntä kahdella pahennusta herättävällä sairaudella: kaatumataudilla ja ranskan-taudilla (kuppa). Oikeus vaati häntä luopumaan syntisestä elämästään, pohtimaan iänkaikkista kadotusta ja nimeämään kaikki, joiden kanssa oli ollut luvattomassa suhteessa.*<sup>28</sup>

Teokraattisessa maailmankuvassa Jumala oli niin terveyden kuin sairauden lähde ja sairauden saaminen oli osoitus siitä, että ihminen ei ollut pystynyt pitämään Jumalan kanssa tehtyä liittoa. Ihminen oli siis tehnyt syntiä ja sairaudet olivat syntiinlankeemuksen seurausta. Tunnustusten vaatimus ei ilmennä pelkästään halua saattaa syntiä tehneet vastuuseen teoistaan, vaan se heijastelee ajatusta, jonka mukaan ruumiin paraneminen saattoi alkaa vasta sielun puh-



distamisen jälkeen. Jumalan lähettämää sairautta ei siis voinut eikä saanut parantaa, koska se oli koettelemuksena tai rangaistuksena Jumalan tahdon ilmaus. Siksi myös sen parantuminen oli Jumalan arnessa. Toisaalta Jumalaa kyllä pyrittiin lepyttelemään.<sup>29</sup>

Tutkijoiden usein käyttämästä luokituksesta poiketen lukisin tähän ryhmään myös muiden henkiolentojen rangaistukset, jotka seurasivat niitä koskevien riittien tai tabujen laiminlyömisestä tai rikkomisesta. Nämä sairaudet olivat parannettavissa lepyttelemällä. Talvella 1677–1678 Rantsilassa asunut parantaja Elias Pulloinen paransi Tuomas Jaakonpoika Puuskoista metsännenän vaivoista valmistamalla puunuken, joka Puuskoisen piti viedä metsään.<sup>30</sup> Ensin Tuomas kuitenkin kylvetettiin kolmesti. Nukkeen käytettiin leppää ja se oli noin 23 cm pitkä. Sillä oli ikään kuin ihmisen raajat ja pää — ”täydellinen ihmismuoto”, totesi tuomiokirja. Sen päälle oli laitettu sarkavaatteet, päähän myssy ja kaulaan punainen liina. Nukke sidottiin punaisella villalangalla kotimetsään miehen pään korkeudelle. Puuskoisen mukaan nuken tarkoitus oli lepyttää metsänhaltija.<sup>31</sup>

Oman luokkansa muodostivat ns. luonnolliset sairaudet, joiden syyksi usein katsottiin ruumiin nesteiden epätasapaino, ilmasto, ulkoiset vammat tai sen aikaisen psykologisen ymmärryksen mukaiset syyt (esimerkiksi melankolia).

*Vuonna 1697 vaasalaisen porvari Antti Henrikinpojan leski Anna Olavintytär kertoi parantaneensa 12 vuotta aikaisemmin raatimies Hannu Niilonpojan ja hänen palveluskuntansa ranskantaudista (Morbogallico). Hannu oli silloin luvannut korvata hänen vaivansa, mutta oli sittemmin pettänyt lupauksensa. Anna kertoi, että isännän itsensä sairaus oli edennyt jo niin pitkälle, että hänellä oli jo haavauma. Hannu itse kertoi kärsineensä äkillisestä (häftig) pääkivusta, joka oli vienyt hänen näkönsä. Annan mies oli väittänyt vaimonsa pystyvän parantamaan Hannun purgatiivilla, johon tuli mm. keitettyä tupakkaa ja espanjan*

*vihreää (spansk gröna). Hannun vartalon tutkinut välskäri Mikael Knåks ei ollut löytänyt mitään jälkiä Annan mainitsemista oireista. Tuohon aikaan Hannun luona piikomassa ollut Liisa Simontytär muisteli, ettei isännällä ollut kovan päänsäryn lisäksi muita vaivoja kuin vetoahaava (fontunell) käsivarressaan — siis pieni reikä, jossa hänellä oli tapana pitää hernettä.<sup>32</sup>*

Esimerkki osoittaa, että vaikka kuppa eli ranskantauti oli maineeltaan ja merkitykseltään selvästi tuttu sairaus, sen kokonaiskuva (nykynäkökulmasta katsottuna) jää epämääräiseksi. Kupan parantaminen oli tuohon aikaan mahdottomuus<sup>33</sup>, ja näyttää siltä, ettei Hannu sitä potenut. Tarinassa käytetyt parannuskeinot purgatiivi ja fontunell viittaavat kuitenkin pohjimmiltaan ns. humoraalipatologiseen sairauden ymmärtämiseen, jolloin terveyttä pyrittiin säätelemään ruumiin nesteiden tasapainolla. Tunnetuin tähän perustuvista kansanparannuskeinoista oli kuppaaminen, jota edellä kuvattun vetoahaavan lailla käytettiin usein päänsäryn parantamiseen. Reikä pyrittiin tekemään mahdollisimman lähelle kipeätä paikkaa — päänsärkytapauksissa yleensä niskaan tai olkapäähän.<sup>34</sup>

Kolmannen sairausryhmän muodostavat ns. *panentataudit* eli pahojen ihmisten, *kateiden*, lähettämät sairaudet, jotka saattoivat olla esimerkiksi pahan katseen aiheuttamia. Kysymys oli yleensä nimenomaan kiroussairauksista eli pahantahtoisten toivotusten tai kirousten aiheuttamiksi uskotuista sairauksista:

*Vuoden 1657 alusta lähtien monet sairaudet kohtasivat vaasalaisen oluenpanija Matti Martinpojan perhettä. Matin itsensä jatkuvat rintakivut alkoivat jo tammikuussa ja kynttilänpäivän (2.2.) aikoihin hän joutui ensimmäisen kerran vuoteenomaksi. Pääsiäisen aikoihin perheen muutkin jäsenet sairastuivat. Samoihin aikoihin Matti turvautui parannustaitoiisiin ihmisiin sekä kävi itse hakemassa lääkettä Tukholmasta. Kumpikaan yritys ei tuottanut toivot-*

*tua tulosta, vaan sairaus yhä paheni ja yksi perheen lapsista kuoli. Ensimmäiset "oliot" tulivat Matista toukokuussa. Osa niistä muistutti munia, toiset olivat noin sormenmittaisia ja niillä oli selvästi erottuva pää. Muutamat tulivat pareittain ja myöhemmin niitä oli myös Matin lapsilla. Matin vaimo Kirsti Rolofintytär oli ollut pitkään vuoteenomana, mutta 4.6. hän synnytti "neljä sammakon kaltaista olentoa, jotka olivat syöneet häntä sisältä."<sup>35</sup>*

Mikä teki perheen sairauksista kirottuja? Oireet tuskin olivat millään tavalla tuntemattomat 1600-luvun ihmiselle. Matista ja hänen perheenjäsenistään tulleet "oliot" viittaavat suolistoloiisiin. Neljästä vaihtoehdosta kuvaus sopii parhaiten kapeaan heisimatoon, jolla on toisista suolistoloiisista poiketen selvästi erottuva pää, jossa näyttää olevan kaksi silmää. Sen väli-isäntänä on nautakarja ja se saattaa siirtyä ihmiseen kun syödään raakaa tai puoliraakaa pariloitua lihaa. Koska Matin perhe söi samaa ravintoa, on loogista, että koko perhe myös poti samaa vaivaa. Oireet ovat samankaltaiset kuin muillakin suolistoloiisilla: ilman syytä tulevat ripulit, vatsan kurina, täyttymisen tunne, huimaus, kielen kirvely, väsymys ja niin edelleen. Näihin viittaa se, että ainakin Matti oli heikkouden vuoksi vapautettu jumalanpalveluksiin osallistumisesta ja hänen appensa hoiti asiaa hänen puolestaan raastuvanoikeudessa. Selvimmin esille tuleva tuntomerkki oli kuitenkin heisimatojen ajautuminen ulos ulosteiden mukana tai mahdollisesti Matin tuomien lääkkeiden vaikutuksesta.<sup>36</sup>

Matin kokemus viittaa laajasti eri kulttuurien piirissä tunnettuun ns. matoselitykseen,<sup>37</sup> jonka mukaan sairauden aiheuttaa jossain ruumiin osassa tai sisäelimessä oleva mato, joka liikkumisellaan aiheuttaa kivut. Tämän tulkinnan olemassaolo tulee esille erityisesti Kirsti Rolofintyttären sairauden kohdalla, jolloin sammakon näköisten olentojen sanottiin syöneen häntä sisältä. Näyttääkin siltä, että aikalaiset ymmärsivät Kirstin potevan samaa sairautta kuin muutkin perheen jäsenet siitä huolimatta, että hän *synnytti* olennot

ja niiden ulkomuoto poikkesi muista perheenjäsenistä tulevista olioista.

On myös esitetty, että sairauden kesto-aika vaikutti sen tulkitsemiseen noituudeksi. Äkillinen tai nopea kuolema ei käytännössä koskaan johtanut noituussyytteisiin, vaan epäilykset virisivät vasta kun sairaus kesti keskimäärin viikosta kolmeen kuukautta.<sup>38</sup> Tämä näyttää käyvän yksiin Matti Martinpojan perheen kokemusten kanssa. Suolistolaiset ovat vaikeasti voitettavissa, joten vaivat helposti jatkuivat pitkään. Silti tätäkin väitettä vastaan voidaan argumentoida. Äkilliset kuolemantapaukset tutkittiin hyvin tarkkaan kahdesta syystä. Yhteisö tahtoi selvittää oliko kyseessä itsemurha, koska se ratkaisi, miten ruumista oli kohdeltava ja oliko yhteisön pelättävä Jumalan rangaistusta. Toisaalta kuolemansyyn tutkimuksen eräänä tarkoituksena oli selvittää minkälaiset voimat olivat käsiteltävän ”onnettoman tapahtuman” takana.

Uuden ajan alun sairaus- ja terveyskäsitelysten voidaan siis katsoa muodostuneen kahdesta etiologisesta mallista: personalistisesta ja naturalistisesta. Personalistisen etiologian mukaan sairaus oli seuraus siitä, että asioihin puuttui aktiivisesti ja tavoitteellisesti toimiva järjellinen olento (pyhä, yliluonnollinen, inhimillinen) ja sairaasta henkilöä pidettiin aggression tai rangaistuksen kohteena. Naturalistisessa järjestelmässä sairaus selitettiin persoonattomasti ikään kuin ruumiin muodostavat aineosat olisivat joutuneet epäjärjestykseen tai epätasapainoon ja häiriön syy voitaisiin selittää täysin luonnollisesti.<sup>39</sup>

Jako ei kuitenkaan ollut niin käytännöllinen eikä sairauden tulkitseminen niin yksinkertaista kuin edellä esitetystä saattaa kuvitella. Esimerkiksi Jumalan sairauksilla rankaiseman Marketta Henrikintyttären epilepsian alkuperästä löytyy myös seuraava tulkinta:

*Vuonna 1686 perämies Henrikki Jönsinpoika kertoi, että hänen tyttärensä Marketta oli jo lapsuudestaan asti sairastanut vaikeaa kaatumatautia. Kuitenkin hänen köyhyytensä*

*oli estänyt häntä etsimästä kipeästi tarvittavaa parannusta, mistä syystä Henriikki pyysikin raadilta avustusta...<sup>40</sup>*

Vielä alkuvuodesta 1691 Markettaa pidettiin kunnollisena, joskin hänen todettiin saaneen tarttuvan sairauden. Vaasan raastuvanoikeus seurasi tavallista toimintakaavaa<sup>41</sup>. Marketta lähetettiin välkärin tutkittavaksi ja vanhempien ”rutiköyhyyden” vuoksi porvaristolta kerättiin rahaa hänen lähettämisekseen Kruunupyyn hospitaaliin. Marketta ei kuitenkaan koskaan lähtenyt ja niin yhteisön sietokyky joutui koetteille ja kiinnittyi hänen elämäntapaansa. Kupan puhkeaminen ja eräät Marketan elämäntapaan liittyneet asiat muuttivat lopulta tulkinnan myös epilepsian osalta.

## Kansanomainen sairauden syiden tulkinta

Sairauden oireet, sen vaikutus ulkomuotoon, pituus tai äkillisyys eivät selitä tyydyttävällä tavalla, miksi samaa sairautta saatettiin yhdessä tapauksessa pitää noiduttuna ja toisessa luonnollisena. Sairauden tulkintaa voidaan selittää onnen käsitteen (*lyckobegreppet*) kautta. Onni oli keskeinen kansanomaisen ajattelun elementti ja tarkoitti sitä ihmisen osaa elämässä, johon sisältyi hyvä terveys, menestys elämässä ja kaikki muut hyvät ominaisuudet, mitä edellytettiin ihmisen syntymältä henkilönä (mikä ei ollut sama kuin biologinen syntymä). Kaikki meni hyvin jos onni oli edullinen. Toisaalta elämän eri aloilla oli oma onnensa — puhuttiin esimerkiksi rakkausonnesta, karjaonnesta tai voionnosta. Ihminen sai syntymässään tietyn määrän onnea, jonka määrä saattoi lisääntyä tai vähentyä elämän aikana. Uskottiin, että onnea oli mahdollista parantaa, mutta se oli hyväksyttävää vain jos oli syytä olettaa, että joku oli varastanut tai pilannut sen. Myös tästä näkökulmasta katsottuna onnen määrä oli siis vakio.<sup>42</sup> Rajallisten resurssien maailmassa onnen käsitettä käytettiin takaamaan hyvät mahdollisuudet niin monelle kuin mahdollista.<sup>43</sup>

Onni siis merkitsi asioiden hyvää olotilaa ja vastoinkäymisten puuttumista. Tästä näkökulmasta sairastuminen voidaan nähdä onnen rikkoutumisena ja parantaminen sen korjaamisena. Esimerkiksi Matti Martinpojan perheen tapauksessa onnen pilaantumisesta antoi viitteitä sairauden suuri määrä suhteellisen lyhyellä ajalla samoin kuten vaikeudet sairauden parantamisessa. Sairauden kaltainen onnettomuus, onnen pettäminen, vaati aina selityksen. Ihmisten esittämä pääkysymys ei ollut mikä sen aiheutti, vaan miksi se tapahtui. Periaatteessa oli olemassa kolme vaihtoehtoa, joiden mukaan sairaus aiheutui luonnollisista syistä, Jumalan tai jonkin toisen yliluonnollisen olennon puuttumisesta elämän kulkuun, jolloin se miellettiin rangaistukseksi, tai pahan ihmisen noituudesta.<sup>44</sup>

Sairauden syytä selitettäessä kaikkia vaihtoehtoja tuskin käytiin läpi, vaan tulkinta oli sidoksissa tilannekohtaisiin tekijöihin. Lähdeaineisto viittaa kuitenkin siihen, että noituus ei ollut ensimmäinen selitysvaihtoehto<sup>45</sup>, vaan tapahtunutta lähestyttiin aluksi luonnollisen selityksen ja inhimillisten tekijöiden näkökulmasta.<sup>46</sup> Tämä tulee selvästi esille esimerkiksi haaksirikkoja tai lastin turmeltumista koskevissa tapauksissa, joissa syytä etsittiin laivurin taitamattomuudesta tai laivanrakentajien huolimattomuudesta. Tämä osoittaa ihmisten kykyä tutkia asioita analyttisesti ja antaa rationaalisia selityksiä kokemusmaailmassaan tapahtuneille muutoksille.<sup>47</sup>

Personalistisen etiologian mukaan parantumattomia sairauksia ei ollut ja luonnolliset sairaudet oli mahdollista selittää ja parantaa. Tästä syystä Matin perheen sairauksien jatkuminen toistuvista parantamisyrityksistä huolimatta oli omiaan vahvistamaan noituustulkintaa. Lisäksi Matin vaimon sairauden taustalta löytyy myös sosiaalinen konflikti. Eräs hänen noitumisestaan epäilty nainen, Marketta Pietarintytär Parkoinen, oli käynyt kerjäämässä Kirsti Rolofintyttären luona, mutta ei ollut saanut mitään. Marketan pettymys oli purkautunut sanoihin: *"Tässä maailmassa sinä sulat niin kuin voi sulaa ruukussa."* Kirstin sairastelu oli alkanut pian sen jälkeen.<sup>48</sup> Tulkinta tapahtui personalistisen etiologian mukaan: aggressio kohdistui sairaaseen yksilönä. Tärkeää ei siis ollut sai-

rauden laatu, vaan se, kuka oli sairas ja miksi.<sup>49</sup> Kirsti sairasti siksi, että hän oli evännyt apunsa.

Vielä syvemmälle sairauksien tulkinnan perusteisiin päästään, kun tarkastellaan *kiroihin* ja *vihoihin* sairautena rinnastettua *lemmettömyyttä*<sup>50</sup>:

*Vuonna 1664 Vaasan kaupunginvouti Antti Tuomaanpoika ilmiantoi porvari Hannu Hannunpoika Snabbin, koska tämä oli annetuista asetuksista ja kielloista huolimatta majoittanut taloonsa Kerttu Erkintytär -nimisen irtolaisnaisen. Lisäksi Hannun vaimo Malin Jaakontytär ja tytär Riitta olivat turvautuneet Kertun apuun, jotta Riitalle saataisiin heidän edeltä valitsemansa mies.*

Käsite 'lempi' oli hyvin läheistä sukua "naimaonnelle" sekä fyysiselle viehätysvoimalle ja seksuaaliselle puoleensavetävyydelle. Se oli vain naisten hallussa ja liittyi nimenomaan avioitumista edeltäviin vuosiin ja seksuaalielämän alkuvaiheisiin. Lemmettömyys taas tarkoitti käytännössä sitä, että sulhasehdokkaita ei löytenyt ja tyttö torjuttiin nuorten yhdessäolotilaisuuksissa. Läntisen perinteen piirissä vikaa parannettiin yrittämällä saada miehen kiinnostus heittää. <sup>51</sup> Kerttu Erkintyttären menetelmistä ei kerrota, mutta tapauksessa mainitaan, että perhe oli katsonut sopivan aviomiehen etukäteen, joten tapaus asettuu läntisen perinteen piiriin. Keinot olivat monet. Esimerkiksi Kokemäellä eräs tyttö oli ottanut yhdeksän hiustaan ja pitänyt niitä kirkossa kolmena peräkkäisenä pyhäpäivänä vasemman käsivartensa alla. Sitten hän oli liottanut niitä kolme yötä paloviinassa, kuljettanut viinaa kolme kertaa vasemman reitensä ympäri ja lopuksi antanut sen "valitun" miehen juotavaksi. Usein kohteelle annettavaan juomaan tai ruokaan sekoitettiin kuukautisvuodossa tullutta verta ja karvoja "salaisesta tavarasta". <sup>52</sup>

Itäisessä perinteessä lemmettömyyttä parannettiin ns. lemmentykytyksellä, josta tunnetaan joitakin yksittäisiä tapauksia läntisen perinteen piiristäkin. Kylvetyksen tarkoituksena oli lisätä nuoren

naisen vähäistä lempeä. Hänen lemmettömyytensä vertautui tautiopin muihin vihoihin ja kiroihin. Toisin sanoen se saattoi olla varomattomuuden seurausta (tyttö ei ollut ristinyt jalkojaan uunin pankolla istuessaan, jolloin tulen väki oli päässyt vaikuttamaan) tai kysymys saattoi olla pahojen ihmisten (eli kateiden) aiheuttamasta vaivasta. Kylvetykseen liittyi pitkiä ja monivaiheisia kalevalamittaisia loitsuja, joiden aiheet liittyivät läheisesti paitsi lyyriseen kansanrunouteen ja häärinouteen, myös eri sairauksien parantamisloitsuihin. Lemmenkylvetys kuului siis hyvin selvästi kansanlääkinnän ja erityisesti kansanomaisen psykiatrian piiriin.<sup>53</sup>

Lemmetömyys muuttui kriisiksi silloin kun tyttö alkoi lähestyä vanhanpiian ikäkynnystä. Naimattoman naisen sosiaalinen status jäi matalaksi avioliittoa ja äitiyttä ihannoivassa yhteisössä. Lisäksi tulivat vielä torjunnan osoituksina kiusoittelu ja konkreettinen pilkka. Eikä kysymys ollut pelkästään yksilön kriisistä, epäonnistumisesta tai häpeästä, vaan asia koski myös laajempia ihmiskokonaisuuksia — ensisijassa perhettä ja sukua, viimekädessä koko yhteisöä. Lemmetömyys ei ollut luonteen sairaus eikä sillä ollut välttämättä paljoa tekemistä ruumiinkaan kanssa, vaan se oli yhteiskunnallisen persoonallisuuden sairaus. Lemmetömyydessä oli kysymys sosiaalisen hyväksynnän menettämisestä ja lemmentöloitsuissa taas sen takaisin saamisesta. Se ei tarkoittanut hedonismia, vaan itsensä tiedostamista yhteiskunnallisten/yhteisöllisten suhteiden verkostossa.<sup>54</sup> Koska asia oli näin merkittävä, on ymmärrettävää, että Snabbin perhe antoi Kertulle runsaan palkkion.

Yhteisöllisten suhteiden verkostossa tapahtunutta sairauden tulkitsemista havainnollistaa esimerkiksi vuonna 1646 Sundissa, Ahvenanmaalla sattunut tapaus:

*Karin Nordanbergistä valitti, että Michel Jössebolesta oli rukouspäivän jumalanpalveluksessa lyönyt häntä hansikkaalla päähän. Karinista oli tuntunut siltä kuin häntä olisi viilletty veitsellä eikä hän ollut vielääkään toipunut*



*pääkivustaan. Michel puolustautui kertomalla, että Karin oli messun aikana rukousta luettaessa koko ajan supattanut ja puhunut vahtimestarin vaimon kanssa niin kovaa, että kaikki lähellä istuneet olivat sen kuulleet. Lopulta Michel oli noussut omasta penkistään, läpsäyttänyt kevyesti Karinia päähän kesähansikkaalla ja pyytänyt molempia vaikenemaan.<sup>55</sup>*

Kevyenkin lyönnin katsottiin johtavan suuriin kipuihin jos sitä pidettiin epäoikeutettuna. Viimekädessä yhteisö kuitenkin päätti ottaa se ollut oikeutettu vai ei. Karin oli toistuvasti puhunut kirkossa, mikä ei ollut sallittua. Hän oli ottanut luvatta sen penkkipaikan, jolla hän istui. Ihmisten mielestä Karin ei myöskään osannut olla tarpeeksi kiitollinen hyväntekijöilleen, joiden almuilla hän eli, vaan haastoi jatkuvasti riitaa. Niinpä seurakunta katsoi, että Karin oli yleisen sopimattoman käyttäytymisensä vuoksi päänsärkynsä ansainnut, jos sitä hänelle lyönneistä edes aiheutui. Nimismies nimittäin väitti hänen valittaneen pääkipuaan jo ennen kyseistä jumalanpalvelusta. Karin ei ansainnut myötätuntoa, koska hän oli tavallaan itse hankkinut vaivansa.<sup>56</sup> Samalla tavalla epilepsiaa ja kuppaa sairastaneen Marketta Henrikintyttären tapauksessa sairauksien tulkitseminen ei perustunut yksinomaan sukupuolitaudin tarttuvuuteen eikä leväperäiseen seksielämään, vaan Marketan elämäntapaan kokonaisuudessaan. Häntä syytettiin mm. kevytmielisyydestä, juoppoudesta, kiroamisesta, tottelemattomuudesta ja vanhempien vastustuksesta, taikauskosta ja jumalanpalveluksen laiminlyönneistä, äitinsä ja sisarensa tappoyrityksistä sekä hukuttautumisyrytyksestä<sup>57</sup>. Näissäkin esimerkkitapauksissa sairauden tulkinta oli selvästi personalistisen etiologian mukainen, mutta tällä kertaa ei ollut kysymys yksilöön kohdistuvasta aggressiosta (kuten esimerkiksi noituusjutuissa), vaan rangaistuksesta, jolla oli hyvin vahva yhteys siihen, mitä sairastunut oli ja mitä hän oli tehnyt.

Kantajien ja todistajien tulkinta muodostui siis hyvin monenlaisista aineksista. Toisaalta siihen vaikuttivat erilaiset kulttuuriset stereotypiat.

Toisaalta siinä taas linkittyivät erilaiset henkilöön liittyvät tarinat monien vuosienkin takaa. Todistukset rakentuivat narraatioiksi, joita luonnehtii suunnaton joustavuus ja sairauden syiden epälineaarinen ymmärtäminen. Hiukan toisin sanottuna: tulkinta oli tapauskohtaista, sidoksissa henkilöihin, olosuhteisiin ja käyttäytymistä sekä ihmisten välisiä suhteita määrittäviin normi- ja moraalikoodeihin — ei niinkään sairauden luonteeseen, keston tai oireisiin. Sairauksien tulkinta seurasi hyvin tiukasti personalistista etiologiaa, joka puolestaan oli sidoksissa maailmankuvaan ja yhteisön koossapysymistä koskeviin käsityksiin.

Uuden ajan alun ihminen pystyi esimerkiksi tutkimaan luontoa tai tarkastelemaan sairauksien oireita kriittisesti ja analyttisesti. Silti hänen maailmankuvansa oli maaginen. Selittämisessä ja syy-suhteiden punnitsemisessä, mikä oli keskeistä sairauksien parantamisessakin, vastauksia etsittiin yksilön ja kernaasti koko ”inhimillisen” maailman ulkopuolelta. Supranormaalit (niin ihmisen sisäiset kuin ulkopuoliset) voimat olivat osa jokapäiväistä elämää ja niiden vaikutus täytyi ottaa kaikkialla huomioon. Toisaalta menneisyyden ihmisten ajattelua leimasi erikoistumattomuus ja holistisuus. Hän ei erottanut omia aikaansaannoksiaan, itseään ja maagista selittäjää toisistaan. Ihminen oli osa kaikkea. Yksityiskohtia tarkasteltiin siis aina suurempien kokonaisuuden kautta eikä irrallisia yksityiskohtia ollut. Myös yksilö muotoutui ja hänet hahmotettiin ensisijassa yhteisön kautta — siis sosiaalisena olentona.<sup>58</sup> Tätä kautta sosiaalinen ulottuvuus oli hallitseva myös sairauden alkuperän ja siihen liittyvien syy-yhteyksien hahmottamisen kannalta. Menneisyyden ihmiset eivät erottaneet fyysistä sairautta (esimerkiksi kuppa) yhteiskunnallisen persoonallisuuden sairaudesta (esimerkiksi lempeämyys), vaan molemmat kietoutuivat toisiinsa erottamattomasti. Epänormaali ja sairas määräytyivät yhteisössä vallitsevan järjestyksen, ns. normaalin mukaan. Sairaus rikkoi järjestyksen, särki harmonian.

## Riitit<sup>59</sup> ja haavoittuvaisuus

Sairauksien kannalta riiteillä oli kaksinainen merkitys. Yhtäältä ne aiheuttivat olosuhteita, joissa ihminen oli poikkeuksellisen altis sairauksille. Toisaalta ne auttoivat ihmisiä suojautumaan sairauksilta ja parantamistilanteessa riitti palautti ihmisen jälleen ehjäksi.

*Vaasan kaupunginkirjuri Juho Hannunpojan ja Kirsti Kaarlontyttären häiden aattona kauppiaat Hannu Tuurenpoika ja Erik Jönsinpoika Angerman olivat nähneet, kuinka Marketta Punasuomalainen oli tehnyt noituuksiaan Kirstin isän pihatuvan porstuansillan alla. Hääpäivänä sulhasella olikin ollut kipuja, ikään kuin hänen sydämesään olisi ollut kylmä kivi. Kipu oli vaivannut häntä niin, ettei hän ollut halunnut edes vaimonsa kanssa sänkyyn. Häiden jälkeen hän oli sairastellut pitkin vuotta.<sup>60</sup>*

Etelä-Pohjanmaalla häätalona toimi yleensä morsiamen koti, kuten näyttää olleen laita myös Juho Hannunpojan häissä. Häävieraiden lailla myös hääpari majoitettiin riiheen tai johonkin muuhun ulkorakennukseen. Ilmeisesti hääparin yöpymispaikka oli jo etukäteen selvillä, koska Marketta osasi käydä loitsimassa oikean rakennuksen edessä.<sup>61</sup>

Häät muodostivat keskeisen siirtymäriitin, jossa vihittävä pari siirtyi monessa mielessä kokonaan uuteen statukseen. Heistä tuli naimisissa olevia ihmisiä ja sen myötä myös sosiaalisesti täysivaltaisia itsenäisiä aikuisia. Se merkitsi uusia rooleja (esimerkiksi isännän ja emännän, isän ja äidin, aviomiehen ja aviovaimon), joiden vaatimukseen täytyi kyetä vastaamaan. Häät merkitsivät myös siirtymistä toiseen sukuun tai perheeseen riippuen siitä kumman vanhempien luona asuttiin. Samalla se merkitsi liikkumista kohden tulevaa sosiaalista ryhmää (esimerkiksi kauppiaskuntaa). Tätä riitin vaihetta kutsutaan marginaali- tai liminaalitulaksi eli vaiheeksi, jossa vihittävät on jo irrotettu aikaisemmasta vakiintuneesta yhteisöllisestä

asemasta, mutta ei vielä siirretty seuraavaan. He ovat ikään kuin irti yhteisöstään ja valmistautuvat vastaamaan uuden elämäntilanteen tuomiin vaatimuksiin. Paluu arkielämään merkitsi uuden aseman vahvistamista tiettyjen symboleiden ja toimenpiteiden avulla.<sup>62</sup>

Koska hääpari oli poikkeuksellisessa tilassa, heidän käyttäytymistään ohjasivat monet erilaiset säännöt, joilla kateellisten ihmisten mahdolliset pahat toiveet saatiin torjuttua. Hääparin oli seisottava alttarilla lähekkäin niin ettei pappi näkynyt parin välistä tai niin, että molempien jalat olivat samalla lankulla. Näin piru ei päässyt väliin eivätkä *kateensilmät* voineet katsoa parin välistä ja siten riitaannuttaa. Häihin ei yleensä myöskään kutsuttu sellaisia ihmisiä, joiden kanssa oltiin riidoissa. Vaara-aika jatkui vielä vihkimisen jälkeen, jolloin hääparin tuli edelleen istua lähellä toisiaan. Tärkeässä tilanteessa tehtyjen tekojen katsottiin jatkuvan tulevaisuudessa. Siksi morsiamen ja sulhasen täytyi olla terveitä, sillä muuten oli olemassa vaara, että pappi vihki kiinni sairauteen. Samasta syystä Marketan suorittaman noitumisen katsottiin vaikuttavan koko tulevaan elämään. Se uhanalaisti huoneentaulujen määrittämän ja kaikki säädyt läpäisevän yhteisön ja yhteiskunnan perusyksikön — perhekunnan (*hushåll, Johan Hanssons folk*)<sup>63</sup>. Marketta oli uhannut sitä jo kerran aikaisemmin kun Juho ja Kirsti olivat vielä seurustelleet. "*Tiedän erään, joka osaa noitua asioita niin, että sinä et saa miestä,*" hän oli sanonut.<sup>64</sup> Häihin puuttumalla hän oli tuhonnut perhekunnan turvallisen perustan: siirtymä ei ollut tapahtunut kunnolla ja siksi perhe olisi jatkuvasti normaalia haavoittuvampi ja alttiimpi esimerkiksi noituuden uhalle. Kun Juho myöhemmin toimi Kristiinankaupungin pormestarina, hänen perhekuntansa näyttää olleen noitien toistuvien hyökkäysten kohde. Juho oli sairastunut useita kertoja ja kärsinyt verensyöksyistä sekä kovista kivuista ympäri ruumista. Kirsti oli kärsinyt pahoista kurkkuvaivoista ja heidän kaksi poikaansa olivat menehtyneet nopeasti eriskummallisissa olosuhteissa.<sup>65</sup>

Juhon ja Kirstin tapaus viittaa siihen, että noituus sai mahdollisuutensa kun suojaus eli maagiset vastakeinot jäivät tekemättä tai

kun ne jostakin syystä pettivät. Samanlaisia poikkeustiloja, joissa ihmisten oli oltava erityisen tarkkoja, olivat elämänkierron riitit (esimerkiksi kaste, hautajaiset) ja vuotuiskierron riitit (esimerkiksi pääsiäinen) sekä naisilla raskaus- ja menstuaatioaika. Tilanne oli pohjimmiltaan samanlainen myös luonnollisten sairauksien tai yli-luonnollisten olentojen aiheuttamien sairauksien kohdalla. Esimerkiksi säikähdyksen hetkellä suojaus, jolloin sairaus sai tilaisuutensa. Sairastuminen, olipa sitten kysymys noituudesta tai sairaudesta yleensä, edellytti aina poikkeavaa haavoittuvaisuutta.

## Parantaminen ja luottamus

Kun parantamista ajatellaan riittinä, sairaan ja hänen läheistensä on uskottava parantajaan, koska ilman luottamusta parantaminen ei ole mahdollista. Luottamus syntyy esimerkiksi niin, että potilas valitsee oman harkintansa, lähipiirinsä ja yhteisönsä tarjoamista mahdollisista vaihtoehdoista sen parantajan, jonka hän uskoo kykenevän parantamaan hänen sairautensa.

*Vaasan kirkkoherra Pauli Bohmin leski Klaara Yrjöntyttä oli ollut jo pitkään riidoissa piikansa Riitta Matintyttären kanssa ja pian heidän edellisen yhteenottonsa jälkeen hän oli saanut silmänsairauden. Hän arveli sitä Riitan noitumaksi. Eräänä yönä leski lähetti piikansa Maria Pentintyttären ja smedsbyläisen Malin Pentintyttären hakemaan Kyröstä Heikki Jaakonpoika Savolainen -nimellä tunnettua, jo aiemmin taikuudesta tuomittua, parantajaa. Aluksi Savolainen kieltäytyi, mutta lupasi pyytää Jumalaa parantamaan lesken. Lopulta Heikki suostui tulemaan ja vahvasti vesimaljasta katsomalla, että leski oli noiduttu. Seuraavaksi Klaara kääntyi tunnetun ja aikaisemmin taikuudesta tuomitun parantajan Valpuri Pietarintytär Kokkoisen puoleen,*

*joka pyrki parantamaan siirtämällä sairauden leskestä leipään.<sup>66</sup>*

Parantajan täytyy pystyä vastaamaan siihen, miten ja millaisessa ympäristössä sekä mistä lähtökohdista "oikean" parantajan ajateltiin toimivan. Yhteisö ja sen jäsenet siis muodostivat käsityksensä sopivista tai sopimattomista, oikeista tai vääristä parannusmenetelmistä, jotka olivat tästä syystä alttiita variaatioille.<sup>67</sup> Tosin yhteisön ja sen yksittäisten jäsenten käsitykset eivät aina välttämättä käyneet yksiin, kuten kirkkoherran lesken tapaus osoittaa. Leski turvautui sellaiseen parantajaan, johon luotti ja jonka hän arveli pystyvän parhaiten vastaamaan hänen tarkoituksiaan. Esivallan (eli piispan, jolle leski ilmiannettiin, ja asiaa käsitelleen Vaasan raastuvanoikeudenoikeuden) näkökulmasta kysymys oli kielletystä valinnasta. Ristiriita oli olemassa myös toisella tasolla: lesken parantaminen oli taikuutta, minkä yhteisön epävirallinen kontrolli olisi ehkä saattanut hyväksyä. Sairauden siirtäminen toiseen ihmiseen katsottiin kuitenkin kaikissa olosuhteissa kielletyksi noituudeksi.

Kansanparantajan ohella toinen vaihtoehto olisi ollut välskäri, jonka taitojen katsottiin rajoittuvan lähinnä luonnollisten sairauksien hoitoon.<sup>68</sup>

*Vuonna 1665 Vaasan raastuvanoikeudessa selvitettiin oli-ko porvari Pietari Tuomaanpoika kuollut noituuteen. Välskäri Henrik Eggers katsoi, että kysymys oli huonosti hoidetusta haavasta lähteneestä kuoliosta (kalfyra). Kun hänet oli kutsuttu apuun, Pietarin selkä oli ollut aivan tumman sininen ja rinnassa oli ollut tumma läikkä. Kuolion ollessa näin pitkällä, Eggers ei ollut enää voinut auttaa Pietaria. Sen sijaan ruumiin tarkastaneet "luotettavat miehet" tulivat toisiin tuloksiin. He totesivat, että kuolleen kädet ja oikea käsivarsi olivat sinertävän ruskeat ja näyttivät pahalta. Koska jäljet olivat suunnilleen samoilla kohdilla,*

*mihin Pietari oli lyönyt noitujaksi epäiltyä Kerttu Niilon-  
tytärtä, he päätyivät tulkinnassaan noituuden kannalle.<sup>69</sup>*

Tapauksessa voi nähdä personalistisen ja naturalistisen etiologian törmäämisen toisiinsa. Oikeudella oli suuria vaikeuksia päättää kumpaa mallia se seuraisi. Lopulta se antoi yhteisön päättää ja tapaus alistettiin valamenettelyyn. Yhteisö ei uskaltanut asettua Kertun puolelle, mikä kertoo myös epäluottamuksesta Eggersin esittämää tulkintaa kohtaa. Tapauksen merkitystä ei pidä kuitenkaan liioitella. Useissa muissa tapauksissa näkyy viitteitä siitä, että väliskäreiden apuun turvaututtiin sairauden alkuvaiheissa ja muita keinoja etsittiin vasta myöhemmin, koska etenkin personalistisen etiologian puitteissa oli vaikea hyväksyä parantumaton tautia. Sairautta koskevien erilaisten tulkintojen arvottaminen oli tapauskohtaista, koska kaikki tilanteet, joissa samaa tautia parannettiin olivat toisiinsa verrattuna tavallaan uniikkeja. Sairaus sai aina erilaisen sosiaalisen prosessin, johon vaikuttivat osallistujat (potilas, parantaja, tapauksen vaikutuspiiriin joutunut yhteisö) sekä heidän käsityksensä sairaudesta, sen parantamisesta ja yleensäkin tilanteen vakavuudesta.<sup>70</sup> Eggersin tulkinta hylättiin siis siksi, että tässä nimenomaisessa tapauksessa se ei vastannut ihmisten käsitystä sairauden luonteesta. Eikä Eggers itsekään ollut tässä suhteessa toisia ”valistuneempi”, sillä mikään ei viittaa siihen etteikö hän olisi jonkin toisen tapauksen yhteydessä saattanut kannattaa noituustulkintaa.

Sairaalla oli siis periaatteessa useita samanarvoisia tulkinta- ja parantajavaihtoehtoja, joista hän saattoi valita. Selitysten samanarvoisuus saattoi kuitenkin joissain tilanteissa johtaa umpikujaan, jolloin luottamus kaikkia vaihtoehtoja kohtaan rapautui pois. Potilaat jäivät tavallaan yksin vaivojensa kanssa ja syntyneen epävarmuuden aiheuttama paine vain pahensi heidän sairauksiaan. Syntyi eräänlainen toisiaan syyttävien parantajien kilpailu:

*Vaasalaisen Matti Martinpojan perheen sairastaessa 1657  
apua ja syyllisiä etsittiin monelta taholta. Ensimmäinen*

epäilty oli Marketta Pietarintytär Parkoinen, joka oli yrittänyt parantaa raskaana olevaa perheen emäntää Kirsti Rolofintytärtä lämpimällä oluella ja pesemällä hänet vedellä, johon oli liuottanut noitapussistaan kolme suolaraetta. Pian tämän jälkeen Kirsti oli synnyttänyt neljä sammakon näköistä olentoa, joiden alkuperää Parkoinen ei osannut selittää. Kyröstä paikalle kutsuttu Heikki Jaakonpoika Pohjalainen oli vahvistanut Parkoista kohtaan tunnetut epäilyt katsomalla vesimaljasta, kuka oli noitunut Kirstin. Lisäksi Klaara Yrjöntyttä oli kuullut, kuinka Parkoinen oli kironnut Kirstiä ja Klaara oli myöskin ajanut Parkoisen noitumat sammakot ulos Kirstin sisältä paloviinalla, johon oli sekoitettu suolaa. Kun Parkoinen lopulta myönsi syyllisyytensä, hän syytti samalla Marketta Ristontytär Puna-suomalaista Matin sairauksien noitumisesta. Puna-suomalainen oli tullut alkuvuodesta 1657 pyytämään vapautusta kaupungin valvonnasta (stadzwacht) ja asettanut kätensä sängyssä makoilevan Matin rinnan päälle. Matti ei ollut antanut vapautusta ja siitä lähtien hänellä oli ollut rintakipuja. Matti oli pääsiäisen aikoihin mennyt Puna-suomalaisen luo ja pyytänyt tätä parantamaan hänet. Puna-suomalainen antoi neuvoja, joiden noudattamisen jälkeen Matin vointi vain huonontui. Lisäksi Parkoinen väitti, että Matin oma äiti Dordi Maununtytär oli auttanut Puna-suomalaista Matin noitumisessa. Äiti olikin ollut riidoissa poikansa ja miniänsä kanssa ja kironnut heitä. Pian tämän jälkeen Matti oli sairastunut. Tilannetta sekoitti entisestään se, että Kyrön käräjillä Heikki Pohjalainen ei enää syyttänytäkään sammakoista Parkoista, vaan Puna-suomalaista.<sup>71</sup>

Tapaus havainnollistaa erästä parantajaan liittynyttä uskomusta. Katsottiin, että hänessä yhdistyi kyky vahingoittaa ja tehdä hyvää maagisin keinoin. Toisin sanoen, jos parantaja osasi parantaa sairauden, hänellä oli myös kyky lähettää se. Esimerkiksi Vaasan kirk-



koherran leskeä parantaneen Valpuri Kokkoisen uskottiin yleisesti ”voivan parantaa ne, jotka hän oli tehnyt sairaiksi”.<sup>72</sup> Kysymys ei ollut vastakkaisten voimien yhdistymisestä samassa ihmisessä, vaan parantajan väen<sup>73</sup> eri puolista. Jos parantaja epäonnistui toistuvasti, alettiin epäillä, että hän itseasiassa olikin sairauden aiheuttanut paha ihminen. Tätä uskomusta vasten epäiltyjen omat selitykset kokivat helposti tappion.<sup>74</sup> Matti Martinpojan perheen kaoottisessa ja paniikinomaisessa tapauksessa parantajat etsivät syytä toisistaan, mikä saattaa kuvastaa vilpítőntä yritystä selittää sairauden aiheuttaja perheen kulloistenkin epäilysten pohjalta. Toisaalta kysymys saattoi olla halusta löytää syntipukki, jonka niskaan kumota itseen kohdistuneet epäilyt. Joka tapauksessa joustavat tulkintamallit ja moniääninen tulkinta aiheuttivat sen, että ihmisten oli hyvin vaikea hyväksyä parantumattomien sairauksien olemassaoloa. Koska lopullista varmuutta ei ollut olemassa, sairauden syitä ja selityksiä voitiin etsiä loputtomasti. Samalla sairauden ja syyllisyyden, luonnollisen ja yliluonnollisen sekä ruumiin ja hengen päällekkäisyys vahvistui.<sup>75</sup>

Etenkin parantamisesta puhuttaessa unohtuu helposti, että riittejä ei käytetty pelkästään eikä ensisijaisesti kriisitilanteissa eikä niiden odotettu vaikuttavan suoraan. Laajasti katsottuna ne leikkasivat osiin, vetivät rajalinjoja ja hahmottelivat järjestystä, kehystä ja sosiaalisuutta muodostamatta mitään muuta merkitystä kuin sen, mikä on sisäistä itse osinjakamiselle ja siinä yhteenketjuuntuvalle järjestykselle. Riitin symbolinen instituutio oli rituaaliksi kutsuttujen ulossulkemisten järjestelmä.<sup>76</sup> Sairauskäsitysten ja tulkintojen kannalta merkittävä rajanveto tapahtui ruumiin sisäisen ja sen ulkopuolisen välillä.

## Väki, riitti ja kriisi

*Marketta Ristontytär Punasuomalainen tuli eräänä pääsiäispäivän iltana Vaasan kaupunginkirjuri Juho Hannunpojan taloon ja pyysi olutkannullista. Kohta*

*Marketan jäljessä sisään tullut talonisäntä kielsi antamasta mitään, koska Marketta oli jo päässään. Juho veti vaimonsa kauemmas ja otti samalla kiinni Marketan käsivarresta taluttaakseen hänet ulos. Syntyi käsikähmää ja suukopua, joiden päätteeksi paikalle kutsuttu kaupunginpalvelija kantoi sadattelevan Marketan pois. "Sinä Perkelen Jäsen. Tämän sinun pitää karwahasti maxaman," Marketta huusi. Pian tämän jälkeen Juhon raskaana ollut vaimo Kirsti Kaarlontytär sairastui "epäluonnolliseen rintakipuun". Pari päivää synnytyksen jälkeen Kirstistä tuli ulos kaksi oliota, joiden iho oli kovaa kuin kivi. Kirsti oli maannut vuoteessaan kuin kuollut eikä kukaan ollut uskonut hänen siitä enää selviävän. Vanhempiensa suruksi vastasyntynyt ei ollut nähnyt tervettä päivää. Lapsen molempien silmien eteen oli kasvanut kalvo, joka oli kuitenkin saatu pois rukousten ja silmäveden voimalla. Juho itse oli sairastunut Tukholman matkallaan. Hän oli kääntynyt erään tukholmalaisen vaimon puoleen, joka oli todennut hänet noidutuksi. Hänen neuvojensa mukaan apteekista hankittu lääke paransi Juhon.<sup>77</sup>*

Juho pyrki toiminnallaan suojelemaan vaimoaan Marketalta vetämällä häntä loitommalle ja yrittämällä häätää tunkeilijan. Taustalla oli tietysti aikaisemmin saadut huonot kokemukset, mutta toisaalta Kirsti oli kahdessa mielessä normaalia alttiimpi kirouksille. Ensinnäkin oli pääsiäisaika, joka, kuten kaikki muutkin vuotuiskierron pyhät ajat, oli samanlainen poikkeusaika kuin elämänsä kierron siirtymäriitit.

Toiseksi Kirsti oli raskaana ja odotusaika koettiin niin ikään alttiusaikana, liminaalitulana, joka alkoi siitä kun lapsi liikahti äidin sisällä ja päättyi äidin osalta kirkottamiseen<sup>78</sup>. Uhkaavat vaarat täytyi ottaa huomioon joka käänteessä ja siksi monet erikoisohjeet ja -ruokavaliot säätelivät odottavien äitien elämää. Toisaalta äidin tuli välttää myös mielenjärkytyksiä ja voimakkaita tunnekuohuja

raskautensa aikana. Lapsi koettiin turvattomaksi etenkin sen jälkeen kun hänen ja äidin välinen yhteys oli synnytyksen jälkeen katkenut. Äidit tunsivat itsensä kyvyttömiksi suojaamaan lasta näinä ensimmäisinä kuukausina, joiden aikana vastasyntyneen mahdollisuudet sairastua tai kuolla olivat suurimmillaan. Tämä lääketieteellinen tosiasia selitettiin sillä, että vastasyntynyt oli tyhjä taulu, persoonaa vailla oleva hengen, elämän ja ruumiin yhteenliittymä. Hän ei ollut vielä varsinaisesti yhteisön eikä seurakunnan jäsen. Vaaraperiodin päätepisteinä pidettiin lapsen ensimmäisen hampaan puhkeamista ja kastetta.<sup>79</sup>

Usko raskaana olevan tai kirkottamista odottavan äidin poikkeuksellisesta alttiudesta noituudelle perustui käsitykseen ihmisruumiista astiana tai säiliönä, jonka rajat olivat suhteellisen suljetut. Miehestä poiketen nainen kuitenkin miellettiin rikkinäiseksi astiaksi, jossa oli tietyissä tilanteissa avautuva aukko. Menstruaation ohella synnytys rikkoi näkyvimmin ihmisen ruumis-säiliön rajat. Tässä piili myös naisen poikkeuksellinen voima mieheen nähden. Kaikissa maailman olennoissa uskottiin olevan voimalatausta, *väkeä*, joskin toiset olivat selvästi toisia väkevempiä. Naisen väki liittyi hedelmällisyyteen ja sitä käytettiin karjan ja lasten suojaamiseen. Toisaalta tämän voiman katsottiin olevan joissakin olosuhteissa vahingoittavaa ja sitä selvästi pelättiin. Tämä kaksikulotteisuus oli periaatteessa kaikissa naisissa ja se kuvastuu myös kristillisessä aineksessa: hyvä äiti Maria antoi elämän, paha äiti Eeva kuoleman.<sup>80</sup>

Kansanomaisen uskon mukaan naisen silmä ja suu vastaavat hänen 'alempaa' suutaan ja silmäänsä. Näin katseella ja puheella voidaan koskettaa ja siirtää voima (joko hyvässä tai pahassa) oliosta toiseen.<sup>81</sup> Tähän perustui esimerkiksi Marketta Punasuomalaisen voima parantaa sanalla. Hänen kykynsä vahingoittaa tuli tämän voiman käyttämisestä oman kotitalouden ulkopuolella, minkä katsottiin olevan epäsuotavaa.<sup>82</sup> Toisaalta Marketan katsottiin olevan täynnä vihaa ja kateutta, mikä teki hänestä samanlaisen kummajaisen kuin esimerkiksi naiset, joiden tunne-elämä oli taantunut tai jotka eivät tahtoneet äideiksi. Leimaantuminen siirsi Marketan vä-

hitellen kaiken taloudellisen ja sosiaalisen vuorovaikutuksen marginaaliin, mikä lisäsi hänen kielteisiä tunteitaan. Kun ihmisen tunteet täyttyivät kateudesta tai vihasta, lähimmäisten uskottiin olevan vaarassa. Silloin noituus saattoi tulla kysymykseen sairauksien tai vastoinkäymisten selittäjänä.<sup>83</sup>

Uuden ajan alussa sosiaaliset, fyysiset ja psyykkiset kokemukset miellettiin siis nykyisestä poikkeavalla tavalla kokonaisuudeksi. Sairauksien ei välttämättä katsottu johtuvan orgaanisista puutoksista tai vahingoista, vaan sosiaalisista shokeista tai toisiin kohdistuvasta peitetystäkin vihasta. Ruumiillisuus käsitettiin esianatomisesti. Ruumiin ulkopuolisen ja sisäisen, yksilöllisen ja sosiaalisen, emotionaalisen ja fyysisen välisiä rajoja ei pidetty lujina tai yhtenäisinä, vaan liukuvina ja läpäisevinä. Eikä tämä koskenut vain naisia, vaan myös miehiä. Tästä syystä ihmiset uskoivat, että järkytykset, raivo, viha ja muut voimakkaat mielenliikutukset aiheuttivat sairauksia ja kipuja.<sup>84</sup>

Ruumiin rajojen epävakaus näkyy myös muiden sairauksien selityksissä — esimerkiksi *otannaisesta* puhuttaessa. Eräs Karstulasta kotoisin oleva mies oli hukannut hevosensa ja säikähtänyt, jolloin sairaus oli päässyt livahtamaan hänen sisäänsä. Vanhan, ympäri Skandinaviaa tunnetun, uskomuksen mukaan ihmisen sielu (*håg*) saattoi poistua ruumiista esimerkiksi nukkuessa. Jos poistuminen jäi pidempi aikaiseksi, oli seurauksena vakava sairaus. Lopullinen poistuminen johti ihmisen kuolemaan. Sielu saattoi livahattaa ruumiista myös säikähdyn seurauksena. Samalla tavalla katsottiin kuolleen sielun, jonkun maanalisen tai paholaisen pystyvän tunkeutumaan ruumiiseen.<sup>85</sup>

*Pietari Tuomaanpoika kertoi Vaasan raastuvanoikeudelle, että Henrik hatuntekijän vaimo Kerttu Niilontytär oli kironnut häntä ja hänen väkeään. Kerttu myönsi niin tehneensä, koska Pietari oli lyönyt häntä. Pietari vastasi sovittaneensa jo sakoilla tekonsa. Kun Pietari kaksi kuukautta myöhemmin kuoli ja syytti vielä kuolinvuoteellaan*

*Kerttua, raastuvanoikeus aloitti tutkimukset. Ruumiin tarkastaneet "luotettavat miehet" tulivat toisiin tuloksiin. He totesivat, että kuolleen kädet ja oikea käsivarsi olivat sinertävän ruskeat ja näyttivät pahalta. Kun oikeus tiedusteli, minne Pietari oli lyönyt noitumisesta epäiltyä Kerttu Niilontytärtä, tämä vastasi, että olkapäähän, käteen ja käsi-varteen. Kertun tarkastanut kaupunginpalvelija sanoi kuitenkin löytäneensä mustelman vain olkapäästä. Huhujen mukaan Kerttu oli sovinnon teon jälkeenkin sanonut, että "Pietari Tuomaanpoika tulisi kärsimään yhtä kauan kuin hän". Kerttu vastasi sanoneensa, että lyönnit olivat aiheuttaneet hänelle kovasti kipua. Hän ei ollut kironnut ketään, mutta toisaalta hän oli kyllä pyytänyt Jumalaa kostamaan lyönnit Pietarille.<sup>86</sup>*

Noiduttuja sairauksia koskevissa käsityksissä usko sanan voimaan sitoi sairastumisen tiukasti sairastuneen sosiaaliseen tilanteeseen sairastumishetkellä. Tästä lähtevä päättelyketju oli hyvin looginen. Pietari oli lyönyt, Kerttu kironnut. Ensin kirous/sairaus oli osunut Pietarin koiraan, mutta siirtynyt koiran toipuessa isäntään itseensä. Oireilu alkoi kohta kiroamisen jälkeen ja tummien läikkien sattuminen lyömistä vastaaville paikoille vahvasti epäilyjä entisestään. Kaiken ytimessä oli siis viha, tyytymättömyys sovintoon ja usko sanan mahtiin. Sanan voimalla onkin aina ollut keskeinen merkitys suomalaisessa kansanuskossa. Sanoihin on aikojen kuluessa kiteytynyt kansanymmärrys, tieto ja usko. Ne muodostivat tärkeimmän perinnön, minkä ihminen pystyi antamaan. Olennaista oli sanojen välittäminen tutussa, perityssä muodossa eteenpäin ja niiden oikea osaaminen tarjosi ratkaisun kaikkiin yhteisöä ja yksilöä uhkaaviin kriiseihin. Sanoilla hallittiin elämää ja ympäristöä. Niiden voimalla parannettiin sairauksia, synnyttiin ja kuoltiin. Näin oli siksi, että sanoissa uskottiin olevan niiden kuvaaman kohteen *väkeä*, joka tuli läsnäolevaksi, kun sana sanottiin.<sup>87</sup>

Koska ruumiin rajat miellettiin epämääräisiksi ja liukuviksi, sanat ja niiden sanojat väkeviksi, kirous saattoi viedä terveyden ja jopa tappa. Usko noituuden tai vastataikuuden voimaan saattoi aiheuttaa niin voimakkaan pelon, että ruumiin toiminnot romahtivat ja ihminen kuoli. Emotionaalisten tunnetilojen vaikutus immuunijärjestelmään on tässä suhteessa hyvin suuri. Psykosomaattisesta oireistosta kertovat myös esimerkiksi äkilliset kiputilat ennen oikeudessa tapahtunutta todistuksen antamista tai heti kiroamisen jälkeen.<sup>88</sup>

*Loppiaisenä 1656 Vaasan kappalainen Jakob Vasenius saarnasi ankarasti noituutta vastaan ja moitti raatia siitä, ettei se puuttunut kaupungissa harjoitettavaan noituuteen. Jumalanpalveluksen jälkeen joukko raatimiehiä kysyi papilta, ketä hän tällä tarkoitti. Silloin Vasenius osoitti Simo Antinpoika Punasuomalaisen vaimoa. Jo samana iltana kaupunginpalvelija vei haasteet niin kappalaiselle kuin Punasuomalaiselle. Heti haasteen saatuaan Vasenius tunsi itsensä sairaaksi. Kahta päivää myöhemmin, juuri oikeudenkäynnin aattona, kappalainen oli Sundomin kylässä keräämässä papin saatavia. Astuessaan erään talon pihassa rekeen hän valitti mukana olleelle kirkkoherralle huonoa vointiaan, minkä arveli Punasuomalaisen aiheuttamaksi. Seuraavan talon pihalle ajettaessa kirkkoherra havaitsi hänet kuolleeksi. Ruumiin tarkastuksessa havaittiin hartiat kiertävä tumma raita ja rinnassa valkoinen, ikään kuin ammuksen, jälki.<sup>89</sup>*

Tapausta on helppo tulkita niin, että lähestyvistä oikeudenkäynnistä aiheutuneet paineet aiheuttivat Vaseniukselle sydänkohtauksen. Musta jälki oli puolestaan kuoleman jälkeinen lautuma, jonka reen reuna oli painanut hartioihin.<sup>90</sup> Toisaalta kappalaisen paineita lisäsivät myös sinänsä vähäiset tapahtumat, jotka hän tulkitsi noitu-

desta johtuviksi: hänen hevosensa oli pillastunut syyttä ja tuulenpuuska oli melkein vienyt hänet mukanaan. Lisäksi valkoinen jälki rinnassa kävi yksiin sen kanssa, mitä tiedettiin ns. noidanammuksesta. Kysymys oli tavallisesti ampumalla lähetetystä konkreettisesta esi-  
neestä ja se tuntui äkillisenä, yhteen ruumiinosaan keskittyvänä  
kipuna.<sup>91</sup> Viimeisenä tekijänä tulkintaan vaikutti haastetta vieneen  
kaupunginpalvelijan kertomus, kuinka Punasuomalainen oli sanon-  
nut, että Vasenius *"voi hyvinkin saada minut roviolle, mutta paho-  
lainen tulee viemään hänet ennen kuin hän saa minut sinne"*.<sup>92</sup> Epä-  
ilysten vankan pohjan loivat tässäkin tapauksessa sairastuneen omat  
tulkinnat tuntemuksistaan.

Samantapainen tapaus löytyy esimerkiksi Kruunupyystä vuodel-  
ta 1722, jolloin kruunun nimismies syytti Mats Mikaelinpoikaa erään  
Lars Jakobinpojan kiroamisesta. Isonvihan aikana Mats oli ottanut  
Larsin vaimoineen majoitukseen, mutta vannottanut etteivät nämä  
paljastaisi hänen aarrekätköään. Viholliset olivat sen kuitenkin löy-  
täneet ja Mats oli sanonut, että kätkön paljastaja tulee lopun elä-  
määnsä kantamaan pirun merkkiä. Pian Jakobin vaimo olikin saa-  
nut äkillisen sairauden, joka muuttui myöhemmin vasemman kä-  
den kivuksi ja vei vaimon vuoteen omaksi. Samasta ilmiöstä lienee  
ollut kysymys Käkisalmen läänissä 1640-luvulla, kun kirkkoherra  
Terentieff manasi häiritseviä pahoja henkiä lampaaseen. Eräs  
hengistä oli sanonut katsomassa olleelle Lasari Kuhnoiselle, että  
hänen suustaan tuli pässin verta. Lasari sylkikin verta veljensä  
rappusilla syömään mennessään.<sup>93</sup>

*Vähstäkyröstä kutsuttu Valpuri Pietarintytär Kokkoinen  
paransi Vaasan kirkkoherran lesken silmäsairautta luke-  
malla Isä meidän rukouksen, uskontunnustuksen, Pitkän-  
perjantain tekstin ja loitsun veteen, jolla hän oli valellut  
lesken silmiä ja pessyt hänen päänsä. Lopuksi hän oli kul-  
jettanut leipää kolme kertaa lesken pään ympäri ja sano-  
nut: "Isän, Pojan ja Pyhän Hengen nimeen minä sinut  
parannan." Sittenmin talon piika Maria Pentintytär oli*

vienyt leivän Riitta Matintytär -nimiselle piialle. "Tässä on sinulle tuoretta leipää, koska et saanut eilen," Maria oli sanonut, "syö pois, mutta älä anna muiden nähdä." Riitta oli kuitenkin tarjonnut sitä renki Reko Simonpojalle ja he molemmat olivat sairastuneet heti leipää syötyään. Rekon mukaan sairaus oli polttanut sisältä kuin tuli ja polte oli noussut ylös kurkkuun asti, niin että hän ei ollut kyennyt kunnolla syömään. Myöhemmin kipua oli tuntunut myös hartioissa.<sup>94</sup>

Valpuri Kokkoinen asetti sanojensa mukaan henkensä vaaraan ryhtyessään siirtämään sairautta kirkkoherran leskestä, joka vastasi: "Sinä et ikinä tule sen vuoksi sairaaksi, eikä tätä myöskään tämän talon ulkopuolelle levitetä."<sup>95</sup> Toimituksen vaaranalaisuus tulee esille myös muissa taudin siirtoa koskevissa kertomuksissa. Esimerkiksi Elias Pulloinen "rautoi" itsensä suojaksi ottamalla tuppensa kaksine puukkoineen ja viemällä ne kolme kertaa jalkojensa, päänsä ja vyötaistensa ympäri. Myös Kurkijoen kirkkoherra Terentieff tunsii sairauden siirtämiseen liittyneet vaarat: jos niin tehtäisiin, jonkun täytyisi kuolla. Sairaana hartaiden pyyntöjen vuoksi hän oli kuitenkin suostunut siirtämään sairauden "johonkin sieluttomaan olentoon". Heti kohta tämän jälkeen hevonen oli kaatunut tallissa ja karhu oli lyönyt kaksi lehmää hengiltä.<sup>96</sup>

Sairauden siirtäminen ruumiin ulkopuolelle ei ollut kovin harvinaista. Yleensä kohteena oli jokin sieluton olento tai esine. Toisaalta sairaus saatettiin karkottaa Pohjolaan, mikä ei tarkoittanut maantieteellistä pohjoista, vaan myyttistä paikkaa, vainajalaa tai tuonelaa, jossa yhdeksän sairautta ja vaivaa oli alunperin syntynyt.<sup>97</sup> Tällaista ruumiillisuuden ja sairauden ymmärtämistä valaisee esimerkki Fröjelsin pitäjältä Gotlannista vuodelta 1658. Eräs nainen oli yrittänyt siirtää horkkansa (*frossa*) raa'an silakan paloihin, jotka hän oli vienyt kotipitäjänsä ulkorajalle.<sup>98</sup> Rituaalin suorituspaikan valinta havainnollistaa, kuinka ihmisruumis ja oma elinalue (eli oma sosiaalinen yhteisö) asetettiin samaan symboliseen rinnastus-



suhteeseen toisiinsa nähden: ihmisruumiin rajat olivat symbolisessa suhteessa sekä fyysisiin että metafyyisiin rajoihin, joilla yhteisö määritteli itseään ja jotka se koki samalla maailmansa rajoina. Sellaisina niin ruumis kuin yhteisö olivat paitsi samalla tavalla haavoittuvaisia ja myös samalla tavalla suojattavissa yhteisiä uhkia vastaan.<sup>99</sup> Sairauden ja etenkin panentataudin muodostama uhkan suuruus oli suhteessa siihen, millainen asema uhrilla oli yhteisössä.

## Sairauden tulkitseminen, kokeminen ja parantaminen

Kansanomaisesta terveys- ja sairauskäsityksistä saatu tieto on pirstaleista. Ne eivät ilmene selkeästi ilmaistuna järjestelminä, vaan pikemminkin hajanaisina tietoina ja käytänteinä, joiden keskinäinen suhde tuntuu olevan hämärän peitossa. Ihmiset esittivät käsityksiä koskevia lausuntoja tilannekohtaisesti, jolloin kysymys on pikemminkin tilanearvioista kuin käsityksiä tyhjentävästi kuvaavista selostuksista. Voidaan kuitenkin olettaa, että käsitysten takana on verrattain jäsentyneitä ajattelun rakenteita, joiden ymmärtämistä vaikeuttaa niiden toisenlaiset lähtökohdat.

Menneisyyden ihmisten terveys- ja sairauskäsitysten ytimessä oli yksi voima — *väki*. Se oli kaikissa olioissa ja olioluokissa, joskin toisilla se oli voimakkaampana kuin toisilla. Sairaudet olivat viimekädessä seurausta erilaisten väkien törmäyksestä, jossa heikommalla oleva (haavoittuvampi) hävisi ja sairastui. Vastaavasti väellä myös parannettiin. Voiman luonteeseen kuului, ettei se sopinut yhteen kaikkien muiden väkien kanssa ja jos ihminen tiesi olevansa poikkeuksellisen haavoittuvainen hänen tuli välttää sellaisia paikkoja, joihin liittyi voimakas voimalataus. Väkeä sisältyi myös sanoihin ja etenkin nimiin, joten sanan voimalla vahingoittaminenkin oli mahdollista.

Rituaalinen ajattelu ja riitit ovat toinen kansanomaisia terveys- ja sairausajattelua jäsentänyt ajattelumalli. Riitit piti yllä yhteisöä ja

koko kosmista maailmanjärjestystä. Niiden kautta määrättiin, mikä oli oikein, mikä väärin, millaiset olivat ihmisten väliset suhteet ja miten yhteisön sisäiset rajat määrittyivät. Riitit perustuivat kiistämättöminä pidettyihin lausuntoihin pyhästä eli tietyistä yhteisön toimeentulon ja jatkuvuuden kannalta välttämättömiksi katsotuista asioista. Riitit yhdistivät sosiaalisen ja uskomuksellisen toisiinsa. Riitit määrittelivät myös sen, missä väkeä oli soveliaasta käyttää ja miten.

Kansanomaisten terveys- ja sairauskäsitysten kannalta riiteillä oli kahdenlainen merkitys. Kun riittien avulla pyrittiin esimerkiksi takaamaan turvallinen siirtyminen sosiaalisesta asemasta toiseen, sen avulla luotiin myös tilanteita (liminaalitila), joissa ihminen oli poikkeuksellisen altis sairastumaan. Toisaalta myös parantaminen oli riitti, jonka onnistumisen kannalta parantajaa ja hänen menetelmiään kohtaan tunnettu luottamus oli keskeistä.

Menneisyyden ihmisten ajattelu satoi ihmiset osaksi suurempaa kokonaisuutta — yhteisöä ja viimekädessä kosmista maailmanjärjestystä. Rituaalinen ajattelu puolestaan yhdisti sosiaalisen ja uskomuksellisen tason toisiinsa. Seurauksena oli personalistiseksi etiologiaksi kutsutun sairauksien mallin syntyminen. Sen mukaan sairaus oli sairastuneeseen kohdistuneen aggression tai Jamalan rangaistuksen aikaansaamaa. Kummassakin tapauksessa sairaus oli siis vahvasti yhteydessä potilaan toimintaan ja asemaan yhteisössä.

Tietyllä tavalla rituaalinen ajattelu loi turvallisuuden tunnetta ja antoi tunteen elämän hallinnasta. Usko tämän käsityksen mukaisiin parannusmenetelmiin ja luottamus niitä käyttävää parantajaa kohtaan olivat todennäköisesti tiettyyn rajaan saakka hyvin merkittävä tervehdyttävä tekijä. Mutta asialla oli myös toinen puoli. Järjestelmä säilytti ihmisten harteille suuren määrän erilaisia suojaavia ja lepyttäviä riittejä, joiden avulla sairautta pyrittiin torjumaan. Niiden kaikkien noudattaminen merkitsi melkoista ihmisten toiminnan ja toimintamahdollisuuksien rajoittamista, minkä on täytynyt tuntua hetkittäin rasittavalta. Suojakeinojen unohtaminen johti helposti ahdistukseen, pahimmillaan jopa sairastumiseen psykosomaat-

tisen oireilun seurauksena. Tuhoisimmillaan psykosomaattinen oireilu oli kuitenkin silloin, kun ihminen katsoi olevansa haavoittuvassa tilassa ja joutui tekemisiin jonkin ”väkevemmän” kanssa. Uskomuksen aiheuttama pelko saattoi romahduttaa hänen terveytensä ja johtaa kuolemaan.

Uuden ajan alun maailmassa sairaus oli monella tavalla yhteisöllinen ilmiö. Sairastuminen merkitsi monella tasolla erottautumista kollektiivisesta yhteisöstä. Kysymys saattoi olla ulkonäön tai käyttäytymisen muutoksesta, joista kumpaakaan yhteisö ei hyväksynyt. Erottautuminen oli myös sisäistä, sillä sairaudella oli aina yhteys sairastuneen tekoihin tai tekemättä jättämisiiin. Tarttuvan sairauden saaminen saattoi merkitä myös konkreettista eristämistä. Erottautuminen ei kuitenkaan ollut tervetullutta, sillä uuden ajan alun ihminen oli olemassa vain yhteisön kautta ja yksinjäminen koettiin ahdistavana.

Vaikka yhteisö pelkäsikin tarttuvia tauteja ja pyrki sulkemaan ulkonäöltään rujot ihmiset pois keskuudestaan, sairauden etiologiset tulkinnat eivät perustuneet ensisijaisesti ruumiillisiin oireisiin. Sairaus tulkittiin potilasta ympäröivässä sosiaalisten suhteiden verkossa, jossa erilaiset käyttäytymistä ohjaavat normit ja moraalikoodit tulivat merkittäviksi. Yhteisö piti silmällä ja aina joku muisti potilaan vaiheet vuosienkin taakse. Viimekädessä yhteisö päätti, oliko kysymyksessä Jumalan rangaistus vaiko pahojen ihmisten lähettämä sairaus. Toisaalta sairauden moraalinen ulottuvuus aiheutti sen, että sairauden piiriin kuuluivat esimerkiksi sosiaalisen persoonallisuuden epätoivotut piirteet. Sairaus oli ja se alkoi siitä, ettei yksilö enää pystynyt elämään yhteisönsä rakenteissa. Sairaana ja yhteisön tavoitteet etääntyivät toisistaan — sairas ei pystynyt ”pitämään niitä Jumalan lahjoja, joita hän kulutti”.

Uuden ajan alun ihmisen ymmärryksessä ruumiin ja sitä ympäröivän maailman välinen raja miellettiin epäyhtenäisemmäksi kuin nykyään. Sosiaaliset shokit, pahat sanat tai henkiolennot saattoivat aiheuttaa sairauden. Koska ihmiset mielsivät ruumiinsa ja yhteisönsä rajojen olevan symbolisessa yhteydessä toisiinsa, sairastumi-

nen — etenkin kun oli kysymys noituudella aiheutetusta taudista — koski koko yhteisöä.

Sairauden parantamisen suhteen oli runsaasti vaihtoehtoja. Apuaan tarjosivat niin välskärät kuin erilaiset parantajatkin. Sairastunut valitsi itselleen mieleisen vaihtoehdon. Yleensä kysymys oli myös yhteisön hyväksymästä vaihtoehdosta, mutta ei kuitenkaan aina. Parantamisen kannalta oli tärkeää, että potilas luotti parantajaansa. Toistuva epäonnistuminen tuhosi luotettavuutta nopeasti, koska katsottiin, että parantajassa yhdistyi kyky parantaa ja vahingoittaa samaa voimaa käyttämällä. Koska etiologiset mallit eivät periaatteessa tunteneet parantumaton sairautta, sen esiintymistä selitettiin helposti joko parantajan itsensä pahansuovuudella tai parantaja etsi toisen syntipukin, jota syyttää. Toisaalta moniääninen sairauden tulkintatapahtuma ja joustavat tulkintamallit jo itsessään johtivat siihen, että sairaudelle oli mahdollista kehittää loputon määrä erilaisia selityksiä. Koska lopullista varmuutta ei ollut mahdollista saavuttaa, epävarmuus kasvoi. Samalla sairauden ja syyllisyyden, luonnollisen ja yliluonnollisen sekä ruumiin ja hengen päällekkäisyys vahvistui.

Parantajan kaksijakoisuus leimaa erityisesti naisia, joiden ruumiin ajateltiin tiettyinä aikoina olevan miehen ruumista avoimempi. Toisaalta se teki naisesta alttiimman sairastumiselle tai noituudelle. Toisaalta se merkitsi suurta maagista voimaa, jota väärinkäytettynä pelättiin. Näin periaatteessa jokaisessa naisessa oli Eeva ja Maria, paha äiti ja hyvä äiti, noita ja parantaja.

## Lähdeviitteet:

- <sup>1</sup> Lauri Honko, Kulttuuri ja sairaus. Teoksessa Katja Hyry (toim.), Sairaus ja ihminen. Kirjoituksia parantamisen perusteista. SKS Tietolipas 132. Pieksämäki 1994, s. 16–19; Hannu Vuori, Lääketieteen historia. Jyväskylä 1979, s. 213. Lääketieteen edustajien suhtautuminen sairauteen ja parantamiseen on alkanut muuttua 1980-luvulta lähtien.
- <sup>2</sup> Ks. esimerkiksi I. Manninen, Kansanomaisesta tautiopista ja taikaparannuksista. Suomen kulttuurihistoria I. Jyväskylä 1933; Lauri Honko, Varhaiskantaistautinselitykset ja parantamisnäytelmä. Teoksessa Jouko Hautala (toim.), Jumin keko. Tutkielmia kansanrunoustieteen alalta. SKS Tietolipas 17. Forssa.
- <sup>3</sup> Kritiikistä ks. tark. Hildred Geertz, An Anthropology of Religion and Magic. *Journal of Interdisciplinary History* 1/1975, passim.; Anna-Leena Siikala, Magia ja kansanusko. *Hiidenkivi* 1/1996, s. 12; Diane Purkiss, The Witch in History. *Early Modern and Twentieth-Century Representations*. St. Ives PLC 1996, s. 60–63. Suomalaista kansankulttuuria käsittelevissä perusteoksissa (esimerkiksi Ilmar Talve, Suomen kansankulttuuri. SKS Toimituksia 514. Mänttä 1990) kansanusko ja -parantaminen ovat saaneet vain vähän huomiota osakseen.
- <sup>4</sup> ”Selitykset — jotka asettavat vastakkain tieteen nykytilan ja sen tilan menneisyydestä sekä toisaalta suhteellisen suojelemaan ja hyvin tunnetun luonnonympäristön ja hallitsemattoman ja vihamielisen esiteollisen ajan luonnon — tuottavat helposti kuvan, joka on pleonastinen eli liikasanainen (tiede on tuottanut jatkuvasti uutta tietoa) ja joka ei pysty hahmottamaan tarpeeksi herkästi ongelmaa, joka liittyy sairauden syiden erilaiseen ja ei-lineaariseen ymmärtämiseen.” Giovanni Levi, Aineeton perintö. Manaajapappi ja talonpoikaisyhteisö 1600-luvun Italiassa. (Suom. Kaisa Kinnunen ja Elina Suolahti.) *Tutkijaliiton julkaisusarja* 73. Helsinki 1992, s. 47; Honko 1994, s. 15.
- <sup>5</sup> Uutta lääketieteen ja parantamisen historiaa edustavat esimerkiksi seuraavat teokset: Anssi Halmesvirta, Vaivojensa vangit. *Kansa kysyi, lääkärit vastasivat — historiallinen vuoropuhelu 1889–1916*. Jyväskylä 1998; Timo Joutsivuo ja Heikki Mikkeli (toim.), *Terveystien lähteillä. Länsimaisten terveystieteiden kulttuurihistoriaa*. Historiallinen Arkisto 106. Helsinki 1995.
- <sup>6</sup> Tästä kritiikistä ks. tark. esimerkiksi Beatrice Moring, Allmogens barnsyn i det agrara Finland och överhetens vantolkningar av detsamma. *Historisk tidskrift för Finland*. 1/1993, s. 19 ja edelleen..
- <sup>7</sup> Judith Waltzer Leavitt, *Medicine in Context: a review essay of the history of medicine*. *The American Historical Review*. 5/1990, s. 1471, 1473.
- <sup>8</sup> Teuvo Laitila, Sairaus yhteisössä. Riittitutkimuksen näkökulmia elämän kriit-

- tisiin vaiheisiin. Teoksessa Katja Hyry (toim.), Sairaus ja ihminen. Kirjoituksia parantamisen perusteista. SKS Tietolipas 132. Pieksämäki 1994, s. 41–42.
- <sup>9</sup> Terveyttä ja sairautta koskevien käsitysten ohella ajan kuluessa on muuttunut myös käsitykset siitä, mistä kulkee normaalin ja epänormaalin fyysisen tai psyykkisen tilan raja, ja mitkä kysymykset kuuluvat lääketieteen piiriin. Levi 1992, s. 49. Uuden ajan alun ihmisten, samoin kuin kansan ajattelua aina 1900-luvun alkupuolelle saakka, leimasi holismi ja maagisuus. Yksityiskohtia ei tarkasteltu sellaisinaan eikä ihmistä nähty yksilönä, vaan suurempien kokonaisuuksien (esimerkiksi yhteisö tai koko kosminen maailmanjärjestys) kautta. Selityksiä ei myöskään haettu ihmisestä itsestään, vaan hänen ulkopuoleltaan. Lisäksi maailmankuva oli osittain animistinen: kaiken yläpuolella olevan Jumalan ohella ihmisten elämään vaikuttivat vainajat, haamut ja muut erilaiset henkiolennot, joiden olemassaolo oli huomioitava. Ks. esimerkiksi Kustaa H. J. Vilkuna, Menneisyyden ihmisen todellinen unimaailma. Unet ja persoonallisuus historiassa. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela (toim.), Huhut, unet, sodomiitit, moraalinvartijat, elämäkerrat, puhuttelusanat ja ammattinimikkeet. Jyväskylän Historiallinen Arkisto 3. Jyväskylä 1997, s. 27–28.
- <sup>10</sup> Manninen 1933, s. 235.
- <sup>11</sup> Juha Soivio, Sjukdomsupplevelsen som en berättelse med två röster. Nord nytt Nr 64. 1996, s. 58.
- <sup>12</sup> Sairaus oli siis eräänlainen stigma, joka poltti ryhmän ja sen jäsenten kokemukseen merkityksen ”epänormaali”. Laitila 1994, s. 54–55. Kustaa H. J. Vilkuna, Kun hullujenhuoneeseen kerran joutuu, ei pois pääsytä enää ole. Mielenheikkous, kehitysvammaisuus ja tartuntavaara 18. vuosisadalla. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela & Timo Pitkänen (toim.), Kirkonkirjat paikallisyhteisön kuvaajina. Jyväskylän Historiallinen Arkisto 2. Jyväskylä 1996b, esimerkiksi s. 214–216, 221–225, 229, 231–233. Se, kuinka läheiseksi sairauden ja köyhyyden yhteys miellettiin, tulee selvästi esille siinä, kuinka laajasti köyhyys määriteltiin: aineellisen omaisuuden puutteen lisäksi köyhyyttä oli myös joidenkin yleisesti haluttujen ja arvostettujen ominaisuuksien puute. Näin esimerkiksi raajarikkoisuus, vähäisestä ruuasta johtuva heikkous ja sairaudet kuuluivat köyhyyskäsityksen piiriin. Robert Jütte, Poverty and Deviance in Early Modern Europe. Cambridge 1994, s. 9–12. Ks. myös Marko Lambergin artikkeli tässä artikkelikokoelmassa.
- <sup>13</sup> Boetius Murenius, Acta visitatoria 1637–1666. Utgifna af Kaarlo Österbladh. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Toimituksia 6. Borgå 1905, Lemlandin emäkirkko 26.10.1637, s. 18.
- <sup>14</sup> Normaali elinkelpoinen ihminen voitiin periaatteessa jaotella seuraaviin osiin: sikiämisestä alkunsa saanut corpus eli keho, sikiövaiheen aikana saatu *vita*,

- josta kertovat sikiön liikahtelut kohdussa, syntymässä saatu *spiritus* sekä myöhemmässä vaiheessa asettunut *persona*. Lapsen vaaraperiodi alkoi syntymästä ja päättyi personan asettumiseen nimensaannin, oman haltijan saannin ja ensimmäisen hampaan puhkeamisen myötä. Asko Vilkuna, Tavan takaa. Kansatieteellisiä tutkimuksia tapojemme historiasta. Jyväskylän yliopisto, etnologian laitos, Tutkimuksia 24. Jyväskylä 1989, s. 179–182.
- <sup>15</sup> Vilkuna 1989, s. 97–98, 177–178. Uskomuksella on vastineensa vanhemmassa pohjoismaalaisessa (*vixlingr, skiptingr*), saksalaisessa (*Wechseling, Wechselbalg*) ja englantilaisessa (*changeling*) kansanperinteessä. Bodil Nildin-Wall & Jan-Inge Wall, *Det ropades i skymningen... Vidskepelse och trolldomstro på Gotland. Skrifter utgivna av Språk- och folkminnesinstitutet dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Göteborg 3. Uppsala 1996, s. 65–70. Suomen lappalaiset taas kutsuivat sitä nimellä *gufittar*. Eräässä Ahvenanmaalla piispantarkastuksessa esilletulleessa tapauksessa vaihdon suorittajiksi sanottiin Odinin ratsastajia ja takaisinvaihto oli tapahtunut niin, että pojan äiti oli keittänyt pässin elävältä ja voidellut pojan sen rasvalla. Murenius 1905, Finström 8.3., 9.3.1640, s. 53.*
- <sup>16</sup> SAOB17, *Ordbok över svenska språket* utgiven av Svenska Akademien, band 17. Helsingfors 1972: Guds gåva 663–664. K. F. Söderwall, *Ordbok över svenska medeltidsspråket*. (Online: <http://g.spraakdata.gu.se/soderwall/soderwall.html> (osoite 9.11.1998).) 1918: gava, Guds gava.
- <sup>17</sup> Hospitaaliin joutuminen ei ollut automaattista eikä välttämättä ensimmäinen vaihtoehto kehitysvammaisten, mielisairaiden tai kroonisesti sairaiden hoidossa. Hospitaaliin lähettäminen näet edellytti kärjäväen yhteistä päätöstä ja aiheutti kustannuksia. Ellei suurempaa häiriötä syntynyt heitä hoidettiin kotona. Tarttuvaa tautia sairastavalle saatettiin rakentaa oma tupa metsään ja väkivaltaisille mielipuolille tehtiin kalterikoppeja. Ks. tark. Vilkuna 1996b. Ilkka Mäntylä, Ja yhteinen rahvas todisti. Kollaasi 1600-luvun suomalaisista tuomiokirjoista. Porvoo 1969, esimerkiksi sivut 123–126.
- <sup>18</sup> Rutosta ks. esimerkiksi Eino Jutikkala, Kuolemalla on aina syynsä. Maailman väestöhistorian ääriviivoja. Porvoo 1987, s. 44–51.
- <sup>19</sup> Murenius 1905, Jomala 22.3., 23.3.1640, s. 63–64.
- <sup>20</sup> Vilkuna 1996b, s. 232.
- <sup>21</sup> Mäntylä 1969, s. 123–125. Kahdeksan päivää naisten kanssa käydyin keskustelun jälkeen piika katosi. Kyläläiset löysivät hänen kaikki vaatteensa tuvasta ja osasivat pelätä pahinta. Hänen alaston ruumiinsa löytyi joen penkereeltä vasta seuraavana keväänä jäiden lähdettyä.
- <sup>22</sup> Käsitys rankaisevasta Jumalasta ei ollut uusi, mutta se sai 1600-luvulla aivan erityistä painoa huonoista sadoista, runsaista kulkutaudeista sekä lähes jatku-

vista sodista, joiden tulkitsemista yksilöiden synneistä johtuviksi kollektiivisiksi rangaistuksiksi vahvistettiin pappien saarnoissa. Kustaa H. J. Vilkuna, Jumala elä rankase minua. Yksilöllisen subjektin synty. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela (toim.), Murrosaikoja ja käännekohtia Suomen historiassa. Jyväskylä 1996a, s. 74–76. Vilkuna 1996b, s. 223–224, 230–231. Mikko Juva, Varsinais-Suomen seurakuntaelämä puhtasoppisuuden hallitsemina vuosisatoina (1600–1808). Varsinais-Suomen historia VII:3–4. Turku 1955, s. 62–64, 83–84. Suhtautumisesta itsemurhaan ks. tark. Toivo Nygård, Itsemurha suomalaisessa yhteiskunnassa. *Studia Historica Jyväskyläänsia* 50. Jyväskylä 1994, s. 109–114, 117–118, 120–122. Arne Jansson, From Swords to Sorrow. Homicide and Suicide in Early Modern Stockholm. *Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Economic History* 30. Stockholm 1998, s. 26–31.

- <sup>23</sup> Vielä 1800- ja 1900-lukujen taitteessa kansanomaiset tautikäsitteet sekoittivat usein sairauten. Ruumiillisesta ponnistelusta johtuva tilapäinen virkistyminen tai oireiden hetkellinen katoaminen saatettiin tulkita parantumiseksi. *Halmesvirta* 1998, s. 46, 52.
- <sup>24</sup> Ulla Piela, Muuttumaton tautiloitsu? Kalevalaseuran vuosikirja 63. Pieksämäki 1983, s. 242. *Halmesvirta* 1998, s. 52.
- <sup>25</sup> Manninen 1933, s. 238, 240. Anna-Leena Siikala, Suomalainen šamanismi — mielikuvien historiaa. SKS Toim. 565. Hämeenlinna 1994.
- <sup>26</sup> Kansallisarkisto (KA) Vaasan raastuvanoikeus (VRO) v. 1: 8.6., 22.8.1657. Pentti Virrankoski, Rantsilan noita ja hänen ihmisnukkensa. *Kotiseutu* 1968, s. 182.
- <sup>27</sup> Anna-Leena Siikalan mukaan kansanomaiset tautioppi on jäänyt verrattain vähän tutkituksi alueeksi. Jo Elias Lönnrotin väitöskirjassa todettiin, että suomalaiset jakoivat sairautensa panenta- ja jumalantauteihin. Ryhmien ulkopuolelle jäi kuitenkin joukko sairauksia, joiden aiheuttajina olivat muut henkilönnöt. Näitä sairauksia on pelkistetty seuraavanlaisiin konseptioihin: taburikosselitys, sielunmenetysselitys, hengentunkeutumisselitys, projektiiviselitys ja tautimatoselitys. (Luokkien sisällöstä ks. tark. Honko 1960.) Lisäksi yksityisten (1800- ja 1900-luvuilla eläneiden) parantajien ”tautiopit” ovat erilaisista, usein keskenään ristiriitaisista käsityksistä ja selityksistä muodostuvia kokonaisuuksia. Yhtenäisen kokonaiskuvan rakentaminen näistä aineksista tuntuu olevan hyvin vaikeaa. Siikala 1994, s. 76–77.
- <sup>28</sup> KA VRO v. 6: 14.9.1691 (373).
- <sup>29</sup> Vilkuna 1996b, s. 221–222. *Joutsivuo* 1995b, s. 61–65. Siikala 1994, s. 76.
- <sup>30</sup> Metsän, maan tai veden väen ”tartuttamia” sairauksia kutsuttiin yleensä nimellä nenä tai vihat. Laura Stark-Arola, Lempi, tuli ja naisten väki. —



Dynamistisista suhteista suomalais-karjalaisessa taikuudessa ja kansanuskossa. Teoksessa Jyrki Pöysä & Anna-Leena Siikala (toim.), *Amor, genus & familia*. Kirjoituksia kansanperinteestä. SKS Tietolipas 158. Pieksämäki 1998, s. 118. Metsännenä näyttää olleen hyvin yleinen Itä-Suomessa ja se saattoi tulla metsässä esimerkiksi karhua tai jänistä säikähdettyessä, karhun puremasta, linnusta tai vaikka oksan raapaisusta. Oireina oli muun muassa haavoja, ihottumaa ja mielen järkkymistä. Sairautta kuvataan Suistamossa taltioidussa uudemmassa perinteessä seuraavasti: *"Metsännenä oli varsin pitkäaikainen tauti, minkä arveltiin aiheutuvan säikkymisestä metsässä liikkuesssa. Tätä parannettiin esittämällä metsälle proskenja eli anteeksipyyntö. Mutta tätä ei osannut suorittaa kuin tietoniekkä, joka arpomalla otti selvän ensinnä taudista joka kivisteli sairaan silmiä, selkää ja käsiä."* Pekka Virtanen, Kansanperinteen metsäkuvia. Teoksessa Arne Reunala & Pekka Virtanen (toim.), *Metsä suomalaisten elämässä*. Monitieteellinen seminaari 18.–19.12.1986. *Silva Fennica* 4/1987, s. 460–461.

- <sup>31</sup> Puunuken käyttäminen metsännenälle annettavana uhrina tunnetaan myöhemmästä perinteestä Itä-Suomesta ja Karjalasta. Virrankoski 1968, s. 182–185.
- <sup>32</sup> KA VKO v. 81: 14.12. (136–139), 20.12. (140) 1697. Anna Olavintyttären mies kauppias Antti Henrikinpoika oli kuollut vähän aikaisemmin ja vuodesta 1696 lähtien leski oli rahantarpeessa, koska useat velkojat aina Tukholmaa myöten esittivät kuolinpesälle velkavaatimuksia. KA VRO v. 8: 26.2. (52) 1696; VKO v. 80: 3.4. (23, 34) 1696. Lisäksi elettiin 1600-luvun lopun suuria nälkävuosia, joten Anna oli todella ahtaalla, mikä ajoi hänet hakemaan mitä kyseenalaisimpia saatavia. Hän kertoi mm. hoitaneensa vuoden ajan erästä tarttuvaa tautia sairastavaa tyttöä voiteella ja toivoi, että hänelle aiheutuneet kustannukset vähennettäisiin hänen veloistaan tytön isälle. KA VRO v. 8: 26.2. (51–52) 1696.
- <sup>33</sup> Kupan aiheuttaja löydettiin vuonna 1906, mutta kuppiaan liittyvät vanhemmat käsitykset ja uskomukset elivät kansan keskuudessa vielä pitkään. Halmesvirta 1998, s. 215.
- <sup>34</sup> Humoraalipatologisesta terveystieteestä ja sen taustasta ks. tark. Joutsivuo 1995a, passim. Anne Parkkonen, Eurooppalainen aterioi: ruoka myöhäiskeskiaikaisen kulttuurin osana. Teoksessa Anssi Halmesvirta (toim.), Eurooppalainen ihminen. Todellisuutta, ihanteita ja pelkoja. Jyväskylä 1994, s. 58–60. Kuppauksen ja yleensäkin pahan veren laskeminen perustui oletukseen, että veri liikkui ruumiissa edestakaisin massana välillä haihtuen ja välillä lisääntyen. Haavan kautta vedettiin sairauden aiheuttanut ns. paha veri pois. Käsitys ei siis tuntenut suomissa tapahtuvaa verenkiertoa. Hindrik Strandberg, Kupparit

ja kuppaminen. Kalevalaseuran vuosikirja 63. Pieksämäki 1983, s. 285, 287–288.

<sup>35</sup> KA VRO v. 1: 8.6., 1.8., 5.10., 7.10.1657.

<sup>36</sup> Kapeasta heisimadosta ks. tark. Bertill von Bonsdorff, Sisätaudit. Porvoo 1976, s. 230, 231–232.

<sup>37</sup> Honko 1960, s. 80–82. Erityisesti suomalaisesta perinteestä ks. Manninen 1933, s. 236–237.

<sup>38</sup> Ks. esimerkiksi Alan Macfarlane, Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study. Bristol 1970, s. 179, 181–183.

<sup>39</sup> Esitetty järjestelmien on kuvaus on abstraktio. Todellisuudessa etiologiset rakennelmat ovat olleet ja ovat edelleenkin molempiin järjestelmiin kuuluvien osatekijöiden rinnakkaiselon tulosta. Niiden osuus vaihtelee paitsi eri kulttuureissa ja eri aikoina, myös jokaisessa yksityisessä yhteisössä ja jokaisessa erityisessä tilanteessa elävien ryhmien ja yksilöiden asenteissa. Ne eivät siis missään tapauksessa sulje toisiaan pois. Kuvaus ei myöskään pidä sisällään ajatusta, että kehitys olisi johtanut personalistisesta mallista kehittyneempään tai tieteellisempään naturalistiseen malliin. Levi 1992, s. 50–52.

<sup>40</sup> KA VRO v. 5: 14.4.1686 (127–128).

<sup>41</sup> Vilkuna 1996b, s. 227–229.

<sup>42</sup> Sekä elinkeinon yhteydessä että elämän kriittisissä tilanteissa ihmisen ja hänen yhteisönsä päähuomio kohdistui menestyksen ja onnen (lykky, ruots. lycka) varmistamiseen. Menestys ja onni saavutettiin kun pelot antoivat hyvän sadon, kotieläimet pysyivät terveinä ja lisääntyivät, kalastus ja purjehdus onnistuivat, tervanpolttu onnistui jne. Hyvän onnen säilyttäminen työssä merkitsi vanhojen tapojen ja käytänteiden seuraamista. Jokainen joka poikkesi niistä jossakin työvaiheessa, asetti työn tuloksen alttiiksi epäonnistumisen riskille. Onnen säilyttäminen edellytti myös taikuutta, tiettyjä riittejä, joiden avulla hoidettiin suhdetta tuonpuoleisiin voimiin ja olentoihin. Nimenomaan näiden traditioiden seuraajat saattoivat saada noituussyytteen hyvän onnen varastamisesta. Sanaa onni käytettiin myös yleisemmin ihmisen kohtalosta ja sen ohessa myös hänen haltijastaan. Ihmisen osa tarkoitti puolestaan hänen turvaksi saamaansa esineellistä pääomaa, josta heijastui ihmisen onni, haltija ja kohtalo, mutta sen lisäksi myös ihmisen nimi, turvaryhmä, elinkeinon harjoittaminen ja yhteisön sisäiset arvot. Nildin-Wall & Wall 1996, s. 19, 31–47. Talve 1990, s. 264–265. Siikala 1996, s. 12. Andrew Sanders, A Deed without a Name. The Witch in Society and History Bridgend, Mid Glamorgan. 1995, s. 11–12, 22–24. Ihmisen osasta ks. erityisesti Vilkuna 1989, s. 190–193.

<sup>43</sup> Ekosysteemikeskeisessä tarkastelussa sopeutuminen ei merkitse vain psykologista ja sosiaalista sopeutumista, vaan sopeutumista jakamaan muiden kans-

sa samat resurssit ja varmistamaan, että tasapaino resurssien ja jakajien kesken säilyy. Erilaiset riitit toimivat tuolloin sääntelymekanismeina — eräänlaisina termostaateina — järjestelmässä tai järjestelmänä toisiinsa kytkeytyneiden järjestelmien verkossa. Ympäristöön sopeutuminen riippuu myös siitä, että sosiaalisessa vuorovaikutuksessa on ainakin vähäisessä määrin järjestyksellisyttä, jonka perustana ovat yliluonnolliset kategoriat kyseenalaistamattomina perimmäisinä pyhinä väittäminä. Sopeutumisen joustavuuden kannalta on tärkeää, että erilaiset muutokset, jotka kohdistuvat yhteiskunnallisesti arvoladattuihin asioihin (kuten ihmisten terveys) kyetään käsittelemään pyhiä asioita koskevien propositioiden kautta. Käsitteily tapahtuu varsinaisesti rituaaleissa, joiden invarianssisuus (tietty liturginen järjestys) on kulttuurinen keino antaa sosiaalisille toimintatavoille pysyvyyttä, totuudellisuutta, luotettavuutta ja luonnollisuutta. Siksi yhteisöt pyhittävät sosiaaliset konventionensa rituaaleilla. Veikko Anttonen, Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana. SKS Toimituksia 646. Helsinki 1996, s. 79–82. Onnen käsite ja onnen säilyttämiseen liittyvät riitit muodostivat tällaisen ympäristöön sopeuttavan järjestelmän tai järjestelmän osan. Käyttäytymistä ohjaavana uskomuksena se vakiinnutti elämää ja poisti tulevaisuuteen liittyvää epävarmuuden tunnetta.

- <sup>44</sup> Honko 1960, passim. Levi 1992, s. 49–51. Orval Löfgren, Lyckan och avunden. Teoksessa Jochum Stattin (utg.), *Det farliga livet. Om avund, rädsla, rykten och fördomar*. Lund 1991, s. 93–96.
- <sup>45</sup> Hannu Salmen mukaan keskiajan ja uuden ajan taitteen ihminen oli katastrofin kokija tai näyttelijä, joka 1700-luvulta lähtien alkoi muuttua katastrofin katsojaksi. Uuden ajan alussa puhuttiin enemmän peloista kuin ehkä koskaan aikaisemmin. Samaan aikaan tapahtui pelkojen introspektio: huomio kiinnittyi entistä useammin itseen, yksilön omaan toimintaan, jonka seurauksiksi suuren tai pienen mittakaavan vitsaukset tulkittiin. Tässä koko länsimaista maailmaa leimanneessa syyllisyyskulttuurissa toivottiin ja pelättiin yhtä aikaa, sillä ihminen saattoi kuvitella tekevänsä oikein, mutta valita silti väärin. Ks. tark. Hannu Salmi, *Elämän tragedia — katastrofin pelon historiaa*. HAik 3/1995, s. 197–198. Ruotsi-Suomessa tätä syyllisyyskulttuuria lietsoi nimenomaan kirkko selittäessään katastrofit rahvaan syntiä seuraaviksi kollektiivisiksi rangaistuksiksi. Vilkuna 1996a, s. 74–75.
- <sup>46</sup> Jo keskiajalla käytännön lääkitäittoa käsitelleissä oppaissa puhuttiin useimmiten vain luonnollisista sairauksista eikä noituuden tai synnin aiheuttamista. Pyhimyselämänkerroissa esiintulevat sairauksien syyt eivät myöskään tue ajatusta sairauksien systemaattisesta selittämisestä synnin avulla. Joutsivuo 1995b, s. 63.

- <sup>47</sup> Vilkuna 1997, s. 12–13, 26–28. Robert W. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Early Modern Germany*. Worcester 1987, s. 2–3, 13–14, 18.
- <sup>48</sup> KA VRO v. 1: 8.6.1657.
- <sup>49</sup> Naturalistisessa etiologiassa sairaus selitetään persoonattomasti ruumiin muodostavien fyysisten aineosien tai peruselementtien epäjärjestyksen tai epätasapainon kautta. Toisaalta naturalistisen järjestelmässään oli yksilöllinen ulottuvuutensa. Aineosien ja peruslaatuojen yhdistelmät ja niistä syntyvä tasapaino olivat yksilökohtaisia. Levi 1992, s. 50. Joutsivuo 1995a, s. 38–43.
- <sup>50</sup> Kari Sallamaa, *Nouse lempi liehumahan*. Kalevalaseuran vuosikirja 63. Piekämäki 1983, s. 254. Juha Pentikäinen, *Marina Takalon uskonto*. Uskonto-antropologinen tutkimus. SKS Toim. 299. Forssa 1971, s. 254.
- <sup>51</sup> Sallamaa 1983, s. 253–254. Vaikka lemme kansanomaiainen emistinen kategoria oli tarkoin määritelty, perinneaines tarjoaa vain hataria tietoja siitä, miten lempi oikeastaan toimi, miten se houkutteli kosijoita, kuinka se sai ”miesten mielet kääntymään” tai lisäsi heidän haluaan juuri jotakuta tiettyä tyttöä kohtaan. Esimerkkitapauksen kaltaisessa läntisen perinteen mukaisessa lemmennostatuksessa ei välttämättä ollut kysymys naisen lemme lisäämisestä kuin hänen jo hallussaan olevan lähettämistä kauas. Näin oli etenkin silloin kun nainen asui eristyksissä tai kaukana mahdollisista kosijoista. Silloin hän esimerkiksi poltti hiuksiaan, jolloin lempi kirjaimellisesti nousi ylös ja levisi savuna. Lempi liittyi nimenomaan avioitumista edeltäviin vuosiin ja seksuaalielämän alkuvaiheisiin, jolloin naisen seksuaalinen/supranormaali voima nähtiin kaikissa tapauksissa toivottavana ja normaalina, koska sillä oli yhteisöllisesti ja sosiaalisesti hyväksytty kohde: avioliitto. Varttuneempien ja avioituneiden naisten kohdalla tätä voimaa kutsuttiin naisen väeksi ja se saattoi olla joissakin olosuhteissa vaarallista. Stark-Arola 1998, s. 120, 130, 132.
- <sup>52</sup> Sallamaa 1983, s. 253. Rafael Hertzberg, *Bidrag till Finlands kulturhistoria: Vidskepelsen i Finland på 1600-talet*. Helsingfors 1889, s. 49. Rudolf Thunander, *Förbjuden kärlek. Sexualbrott, kärleksmagi och kärleksbrev i 1600-talets Sverige*. Stockholm 1992, s. 114–115. Selostettujen tapauksien ymmärtämisen kannalta on hyvä tietää, että maagisen ajattelun perusrelaatioita oli metonymia eli osallisuus, osittaisuus: esimerkiksi hiuksissa, kynsissä, veressä oli henkilön lempeä ja/tai väkeä. Toisaalta ne olivat niin olennainen osa ihmistä itseään, että niitä voitiin käyttää myös vahingoittavassa noituudessa. Toinen perusrelaatio oli kontigviteetti eli viereisyys, kosketus: koskettaminen saattoi siirtää voimaa tai aiheuttaa sairauksia. Ks. esim. Satu Apo, *Naisen väki*. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta. Hämeenlinna 1995, s. 22. Ulla Piela, *Lemmennostoloitsujen nainen*. Teoksessa Aili Nenola

- & Senni Timonen (toim.), Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista. SKS Toimituksia 520. Helsinki 1990, s. 215.
- <sup>53</sup> Sallamaa 1983, s. 253–254. Piela 1990, s. 215, 220. Lemmenkylvetysloitsuista käy ilmi, että ”avoimen” eli avioliitossa olevan naisen väkeä tarvittiin ainakin joissakin tapauksissa nuoren tytön lemmen nostattamiseen ja se tapahtui esimerkiksi kylpyveden tai kylpyvastan välityksellä. Stark-Arola 1998, s. 132–133.
- <sup>54</sup> Sallamaa 1983, s. 254–255, 259. Thunander 1992, s. 117–119. Piela 1990, s. 220.
- <sup>55</sup> Murenius 1905, Sund 2.2.1646, s. 136–137. Vastaavanlaisia tapauksia löytyy muualtakin. Esimerkiksi Vaasassa pari renkipoikaa ja kisällä käveli kadulla ja puhui keskenään, kun 12-vuotias Maria Samuelintytär lyöttäytyi heidän seuraansa. He olivat käskeneet tytön häipyä, jolloin tämä oli nostanut hameensa korviin ja kehottanut poikia suutelemaan niin eteen kuin taakse. Eräs pojista oli vastannut heittämillä Mariaa lumipallolla. Marian isoäiti kertoi tyttärentyttärensä makaavan nyt vuoteessa kuoleman kielissä (*”hon nu ligger Reen för döden”*) ja vaati maksua, jotta tyttöä voitaisiin lääkittää. Korvauksen maksuun oltiinkin halukkaita kunhan välskäri ensin tutkisi lapsen ja toteaisi hänen kuntonsa niin heikoksi kuin isoäiti väitti. VA VRO v. 6: 9.11., 13.11., 14.11. (344–345) 1691.
- <sup>56</sup> Robert Jütten (1994, 9–12) mukaan sama periaate näkyi yleisessä suhtautumisessa irtolaisiin ja kerjäläisiin: jos hän oli täysissä sielun ja ruumiin voimissa, myötätuntoa ei herunut, koska kurjuus miellettiin tuolloin itse aiheutetuksi.
- <sup>57</sup> KA VRO v. 6: 19.9. (375–378) 1691.
- <sup>58</sup> Villkuna 1997, s. 12, 21, 27–28. Sosiaalisen vuorovaikutuksen järjestyksellisyys on mekanismi, jossa yhdessä systeemiin kuuluvassa osatekijässä tapahtuva arvon muutos johtaa muutokseen myös muissa osatekijöissä. Anttonen 1996, s. 81.
- <sup>59</sup> Suppeasti määriteltynä riitit (rituaalit) ovat yksilön ja yhteisön elämän aikana tapahtuvia siirtymiä yhdestä sosiaalisesta asemasta tai tilasta toiseen. Laajemmassa merkityksessä ne määritellään joukoksi perinteen määrittämiä, kertaautuvia ja muodoltaan samantapaisina säilyviä tapahtumasarjoja tai oppimistilanteita, joiden avulla tietty yhteisö ja sen jäsenet ilmaisevat ja määrittelevät identiteettinsä, arvostuksensa, yksilöiden ja ryhmien väliset suhteet sekä merkitykselliset tavoitteensa ja päämääränsä. Samalla ne ovat tapa luoda ja koetella identiteettiä, arvoja, keskinäisiä suhteita, päämääriä ja niiden rajoja. Laitila 1994, s. 43–44.
- <sup>60</sup> KA VRO v. 1: 3.10.1657.
- <sup>61</sup> Maija-Liisa Heikinmäki, Suomalaiset häätävät. Talonpoikaisen avioliiton

- solmintaperinteet. Keuruu 1981, s. 311, 331–332, 508–511, 513–515.
- <sup>62</sup> Matti Sarmela, Suomalaiset häät. Teoksessa Matti Sarmela (toim.), Pohjan häät SKS Tietolipas 85. Vaasa 1981, s. 11, 13. Laitila 1994, s. 49–54.
- <sup>63</sup> Maija-Liisa Heikinmäen (1981, s. 361–369, 408) mukaan pirun väliintulo- ja silmäntymisuskomukset ovat etupäässä länsisuomalaista perinnettä. Kekke Stadin, Hade svenska kvinnorna en stormaktstid? Stormaktstidens svenska stat och konstruktionen av genus. Scandia 2/1997, s. 203–206.
- <sup>64</sup> Ks. tark. Jari Eilola, ”Jumala minua armahtakoon. Jos saan noitanaisen oikeuteen se riittää.” Noituus- ja taikuusjutut Vaasassa ilmapiirin muutosten heijastajana (1651–1670). Painamaton pro gradu -tutkielma, Jyväskylän yliopisto, Suomen historia 1996, s. 96–97. Antero Heikkinen, Paholaisen liittolaiset. Noita- ja magiakäsityksiä ja -oikeudenkäyntejä Suomessa 1600-luvun jälkipuoliskolla (n. 1640–1712). Historiallisia Tutkimuksia 78. Porvoo 1969, s. 286–287.
- <sup>65</sup> Kristinestads historia 1915, s. 447–448. Heikkinen 1969, s. 282–289.
- <sup>66</sup> KA VRO v. 2: 13.4.1663.
- <sup>67</sup> Laitila 1994, s. 57–58.
- <sup>68</sup> Periaatteessa välskäreä ja kansanparantajaa erotti se, että välskäri hoiti potilaita lääkkeillä ja leikkaamalla eikä riiteillä ja loitsuilla. Käytännössä ero ei kuitenkaan ollut niin suuri, sillä esimerkiksi suoneniskeminen kuului kummankin ryhmän käyttämiin keinoihin. Lisäksi välskäri oli kaukana varsinaisesta yliopistossa koulutetusta lääkäristä. Käytännössä nämä kaksi ryhmää sietivätkin toisiaan todella hyvin. Vaasasta on koko 1600-luvun jälkipuoliskolta kirjautunut vain kaksi selkkausta niiden välistä. Toisessa välskäri Samuel Gollelta tiedusteltiin, oliko hän nähnyt erään miehen tappelussa saamat haavat. Hän vastasi, ettei niitä täällä näytetty välskäreille, vaan vanhoille akoille. Toisessa tapauksessa eräät Mustasaarella asuvat ihmiset olivat saaneet Gollelta lääkettä, joka ei kuitenkaan heidän mielestään tehonnut. Niinpä he kääntyivät erään kansanparannusta taitavan vaasalaisen sepän puoleen. Potilaan parannuttua he kielteivät maksamasta lääkkeen hintaa, koska parantuminen oli heidän mielestään sepän ansiota. KA VRO v. 1: 3.2.1658; v. 2: 29.2., 1.3.1664. K. V. Åkerblom, Korsholms historia I. Vasa 1941, s. 632. On yllättävää, että esimerkiksi Gävlessä, missä ammattiparantajien joukko oli suurempi (kaupungista löytyi myös lääkäri ja apteekkari) konfliktit näyttävät olleen vähäisiä. Giovanni Levi (1992, s. 53–54) huomauttaakin, että lääketiede ja manaaminen eivät olleet keskenään ristiriidassa — ainakaan talonpoikien ja kaupunkilaisten jokapäiväisessä elämässä — vaan niiden kesken vallitsi vahva ja toistan oikeuttava solidaarisuus. Sitä paitsi yliluonnollisen tunnustaminen vapautti lääketieteen lähes kaikesta vastuusta.

<sup>69</sup> KA VRO v. 2: 16.1.1665.

<sup>70</sup> Piela 1983, s. 248–249.

<sup>71</sup> KA VRO v. 1: 8.6., 10.6., 1.8., 22.8., 26.8.1657. Hertzberg 1889, s. 103. Eilola 1996, s. 54–71, 117–119. Samankaltainen tapaus löytyy mm. Kurkijoelta 1640-luvulta. Käkisalmen maavouti laittoi kaksi poikaansa Kurkijoen kirkkoherra Jaakkima Terentieffin, luterilaista uskoa opettaneen ortodoksipapin, kouluun, jonka jälkeen toinen pojista yllättäen sokeutui. Koulussa oli opetettu ABC-kirjaa ja katekismusta, mutta Jaakkima oli salaperäisesti luvannut opettaa lapsille myös ” muita keinoja”. Kirkkoherra oli myös luvannut parantaa pojan, mutta siirsi kuitenkin koko ajan lupaustaan. Maavoudin sukulaisten ja tuttavien piirissä käydyt keskustelut kiteytyivät hyvin nopeasti seuraaviin sanoihin: ”Ehkä se on Jumalasta, mutta voi se olla pahoista ihmisistäkin, sillä puhutaan, että pappi jonka luona hän oli käyttää pahoja keinoja.” Olli Matikainen, Kurkijoen manaajapappi. Teoksessa Kimmo Katajala (toim.), Manaajista maalaisaateliin. Tulkintoja toisesta historian, antropologian ja maantieteen välimaastossa. SKS Tietolipas 140. Jyväskylä 1995, s. 165–168.

<sup>72</sup> KA VRO v. 2: 11.4.1663.

<sup>73</sup> Väki oli kaikkien maailman olioiden ja olioluokkien itsessään kantama voimallaus, jota oli toisilla olennoilla enemmän kuin toisilla ja siksi niitä tuli varoa toisia tarkemmin. Väkeä voidaan verrata liikkuvaan energialataukseen, jolle keskeistä siirtyminen, vaikutus toisiin olentoihin ja jonka yhteydessä vaikuttavat myös erilaisten (maan, veden, ilman, tulen tai metsän) väkien reaktiot. Se ei ollut voimaa, jonka olisi ajateltu vaikuttavan pitkien etäisyyksien päästä. Kohteen, johon väen ajateltiin vaikuttavan täytyi olla jollakin tavalla ”avoin”, suojaamaton tai haavoittuvainen kohdatessaan tietynlaisen väen. Apo 1995, s. 21–22. Stark-Arola 1998, s. 118.

<sup>74</sup> Esimerkiksi Kurkijoen kirkkoherra Terentieffiä epäiltiin noituudesta, koska hän oli sanonut opettavansa oppilailleen ” muita keinoja” ja eräs heistä oli pian sen jälkeen sokeutunut. Kirkkoherra yritti selittää tarkoituksensa sillä poikien lähettämistä suomalaisen kouluun kieltä oppimaan. Sokeutuminen oli hänen mukaansa aiheutunut tuhkarokosta, johon liittyikin jälkitautina sarveiskalvon tulehdus. Matikainen 1995, s. 165, 167. Käsitys perustui siihen, että kansanomaisessa ajattelussa oli kaksi poolia, hyödyllinen/positiivinen ja vahingollinen/negatiivinen, jotka olivat muodostuneet suhteessa toisiinsa, lainanneet elementtejä toisiltaan ja heijastelleet toisissaan tapahtuvia muutoksia. Poolit eivät siis sulkeneet toisiaan pois, vaan olivat tavallaan kolikon kaksi puolta. Parantaja saattoi siis yhtä hyvin vahingoittaa kuin parantaa, noita vastaavasti kykeni yhtä hyvin parantamaan kuin vahingoittamaan. Tästä syystä myös panentatantia parantavaa saatettiin helposti pitää noitana. Sama kaksipuolisuus

näky myös esimerkiksi keskiaikaisissa pyhimystraditioissa, joissa pyhä Antonius esitetään rutolta suojelevana pyhimyksenä: toisaalta sairaat rukoilivat niissä parannusta, toisaalta häntä pidettiin myös ruton lähettäjänä. Se näkyy myös rutosta käytetyistä nimityksistä "Antoniuksen vaiva" ja "Antoniuksen kosto". Gábor Klaniczay, Hungary: The Accusations and the Universe of Popular Magic. Teoksessa Bengt Ankarloo & Gustav Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*. Guildford and King's Lynn 1993, s. 240–243. Honko 1960, s. 77–78.

<sup>75</sup> Levi 1992, s. 49–51, 54, 55–56.

<sup>76</sup> Julia Kristeva, *Puhuva subjekti*. Tekstejä 1967–1993. Tampere 1993, s. 204, 206.

<sup>77</sup> KA VRO v. 1: 3.10.1657.

<sup>78</sup> Kirkottaminen oli puhdistusriitti, jonka kautta vasta synnyttänyt äiti puhdistettiin perisyntisestä sekä muusta odotusaikaan liittyneestä likaisuudesta ja otettiin takaisin seurakunnan yhteyteen. Vasta synnyttäneen äidin eristämistä perusteltiin terveydellisin syin. Toimitus suoritettiin yleensä kuutisen viikkoa synnytyksen jälkeen. Kircko-Laki Ja Ordningi (KLO) 1686. Näköispainos ja uudelleen ladottu laitos vuoden 1686 kirkkolain suomennuksesta. Toim. Lahja-Irene Hellemaa, Anja Jussila ja Martti Parvio. SKS Toimituksia 444. Juva 1986, 5. luku, 1§.

<sup>79</sup> Lyndal Roper, *Oepidus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*. Padstow, Cornwall 1994, s. 206–211. Vilkuna 1989, s. 95–102. Kalle Österlund & Anna-Liisa Järvenpää, Keskonen ja sairas vastasyntynyt. Helsinki 1987, s. 10–11, 18, 24–25, 39–45, 115–117. Mielenkuohujen katsottiin vaikuttavan ihmisen verenkiertoon ja sitä kautta vaikuttavan sikiöön, joka sai joko liikaa tai liian vähän verta. Äidin vereen liittyi vielä se vaara, että raskauden aikana huono veri kerääntyi naisen ruumiiseen, koska se ei kuukautisten puuttuessa päässyt poistumaan "luonnollisesti" ruumiista. Ulinka Rublack, *Pregnancy, Childbirth and the Female Body in Early Modern Germany. Past & Present* 150. 1996, s. 84–86, 93–97, 101. Lapsen vaaranajasta ja nimenantamisesta ks. tark. Vilkuna 1989, esimerkiksi sivut 176–190. Jouko Hautala, *Sanan mahti*. Teoksessa Jouko Hautala (toim.), *Jumin keko*. Tutkielmia kansanrunoustieteen alalta. SKS Tietolipas 17. Forssa 1960, s. 16–18. Vastasyntyneiden äitien tunteista ja kokemuksesta ennen ja nyt, ks. Kristeva 1993, s. 138, 142–145, 148–150. Penelope Leach, *Ensimmäiset kuusi kuukautta*. Porvoo 1988, s. 8–9, 13–14.

<sup>80</sup> Apo 1995, s. 22–28. Kristeva 1993, s. 142, 202–205. Anttonen 1996, s. 83–84. Mary Douglasin mukaan kaikki marginaalit ovat vaarallisia ja ruumiin reunalueiden käsittely muista marginaaleista erillään on hänen mukaansa virhe.



- Ruumiin herkimmat marginaalipisteet liittyvät ruumiin aukkoihin, niiden eritteisiin (esimerkiksi veri, virtsa, maito, kyyneleet) sekä ruumiin ja ulkopuolisen välisiin raja-aineisiin (esimerkiksi hiukset, iho, kynnet), joita kaikkia käytettiin maagisissa riiteissä. Toisaalta, koska ruumiin rajat miellettiin liukuviksi, täytyi niitä tukea erilaisilla kielloilla ja tabuilla. Näiden määräysten noudattaminen tai rikkominen oli olennaista sen suhteen katsottiinko edellä mainittujen aineiden sisältävän hyvää vaiko vahingoittavaa voimaa. Tai hiukan kääntäen sanottuna yhteisö tavallaan kielloillaan loi omat uhkansa. Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Chatham, Kent 1994, s. 122. Ks. myös Kristeva 1993, s. 200–201.
- <sup>81</sup> Apo 1995, s. 22. Kansanperinteessä näkyvä pyhän ja hävyn samanaikainen vastakkaisuus ja yhteneväisyys lienee pohjimmiltaan kokemuksesta, että sydän ja sukuelimet ovat ihmisruumiin tärkeimpiä voiman risteysasemia ja tunte-elämän keskuksia. Ihminen määrittää myös tunteiden puhtausasteen sydämen ja sukupuolielinten saamien kulttuuristen merkitysten kautta. Veikko Anttonen, Pihlaja, naisen kiima ja kasvuvoiman pyhä locus. Teoksessa Jyrki Pöysä & Anna-Leena Siikala (toim.), *Amor, genus & familia*. Kirjoituksia kansanperinteestä. SKS Tietolipas 158. Pieksämäki 1998, s. 136–137. Tämän pohjalta ruumis jaettiin kahtia ylemmäksi ja alemmaksi ruumiiksi, joiden välillä oli tiettyjä vastaavuussuhteita (eli metaforia). Jo keskiajalla takamusta ja kasvoja pidettiin toistensa metaforana: takapuoli oli ”kasvojen kääntöpuoli” tai ”ylösalaisin käännetyt kasvat”. Vielä uuden ajan alussa käänteisten kasvojen teema liittyi läheisesti kuolemaan ja manalaan. Esimerkiksi peräaukosta käytettiin keskiaikaisessa Ranskassa samaa nimitystä kuin helvettiin tai kiirastuleen johtavista aukoista, joita mainittiin olevan ympäri Eurooppaa (kuuluisimpana Pyhän Patrickin reikä Irlannissa, jonka luo tehtiin pyhiinvaellusmatkoja jo 1100-luvulla). Helvetin sisäänkäyntiä kuvattiin myös peräaukon metaforalla — ahmivalla kidalla. Mihail Bahtin, *Francois Rabelais* — keskiajan ja renessanssin nauru. Helsinki 1995, s. 331–335. Suomalainen perinneaineisto viittaa siihen, että myös naisen vaginan kautta oli yhteys tuonpuoleiseen, mistä lapsi tuli. Apo 1995, s. 24, 29–34. Lotte Tarkka, *Tuonpuoleiset, tämänilmainen ja sukupuoli*. Raja vienankarjalaisessa kansanrunoudessa. Teoksessa Aili Nenola & Senni Timonen (toim.), *Louhen sanat*. Kirjoituksia kansanperinteen naisista. SKS Toimituksia 520. Helsinki 1990, s. 249–250.
- <sup>82</sup> Apo 1995, s. 25 Tässä maaginen uskomus naisen väestä ja sen käytöstä kietoutuu yhteen huoneentaulujen opetuksen kanssa kummankin rajatessa naisen hyväksytyä toimialuetta kodin piiriin. Huoneentauluista ja naisen asemasta ks. Stadin 1997, s. 205–207, 211–213.
- <sup>83</sup> Rublack 1996, s. 93. Marketta Punasuomalainen pyrki hyvin selvästi tarjoa-

maan apuaan muille vaasalaisille ja puhumaan heidän kanssaan. Aivan yhtä selvästi kaupunkilaiset tunsivat vastenmielisyyttä häntä kohtaan: lievimmillään se tarkoitti sitä, että kaupunkilaiset sietivät häntä esimerkiksi samassa kapakassa, mutta pitivät häneen etäisyyttä. Jyrkimmillään se tuli esiin peittelemättömänä, enemmän tai vähemmän aggressiivisena, torjuntana. Puna-suomalaisen vaiheista ks. tark. Eilola 1996. Leimaantumisen prosessista ja merkityksestä ks. Jari Eilola, Naapurin piika kirnusi olutta sarvet molemmilla sivuillaan: Huhut ja kunnia noituusjutuissa 1600-luvun pikkukaupungeissa. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela (toim.), Huhut, unet, sodomiitit, moraalinvartijat, elämäkerrat, puhuttelusanat ja ammattinimikkeet. Jyväskylän Historiallinen Arkisto 3. Jyväskylä 1997.

<sup>84</sup> Rublack 1996, s. 86, 93–94, 109–110.

<sup>85</sup> Manninen 1933, s. 233–234. Nildin-Wall & Wall 1996, s. 11–14. Jari Eilola, Arkielämä ja kansankulttuuri. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela (toim.), Karstulan kirja. Jyväskylä 1998, s. 629. Honko 1960, s. 67–73. Sama "tarttumistapa" oli myös aikaisemmin tässä artikkelissa käsitellyllä metsänenällä.

<sup>86</sup> KA VRO v. 2: 12.10., 14.12., 17.12.1664, 16.1.1665. Tapauksen taustalla oli naapurusten tonttien välisiä rajoja koskeva pitkäaikainen riita, joka lopulta oli kärjistynyt käsikähmäksi. Pietari tuomittiin maksamaan sakkoja Kertulle ja osapuolia kehoitettiin sovintoon. KA VRO v. 2: 21.10., 1661, 12.10., 15.10.1664.

<sup>87</sup> Katja Hyry, Antti Pentikäinen & Juha Pentikäinen, Lumen ja valon kansa. Suomalainen kansanusko. Porvoo 1995, s. 11–12. Hautala 1960, esimerkiksi sivut 14–22.

<sup>88</sup> Kulttuurintutkijat ovat pitkään olleet tietoisia tästä ilmiöstä niissä ulkoeurooppalaisissa kulttuureissa, joissa usko noituuteen on vahva. Esimerkkejä ei kuitenkaan tarvitse välttämättä hakea ajallisesti tai maantieteellisesti kovin kaukaa: vuonna 1968 Ranskan maaseudulla suoritettiin öinen vastataikuusriitti, jonka tarkoituksena oli palauttaa paha takaisin lähettäjälleen. Noitueesta epäilty naapurin vaimo oli tietoinen tapahtumasta ja sairastui heti seuraavana päivänä. Vaikka mitään varsinaista sairautta ei todettu, nainen ei pystynyt syömään ja toisteli jatkuvasti: "Olen peloissani." Seitsemän kuukautta myöhemmin hän kuoli. Robin Briggs, *Witches & Neighbours. The Social and Cultural Context of Witchcraft*. Bury St. Edmunds, Suffolk 1996, s. 64, 65.

<sup>89</sup> KA VRO v. 1: 13.6.1657.

<sup>90</sup> Marko Nenonen & Timo Kervinen, Synnin palkka on kuolema. Suomalaiset noidat ja noitavainot 1500–1700-luvulla. Keuruu 1994, s. 20.

<sup>91</sup> Honko 1960, s. 75–77. Tulkintaa vahvasti Marketta Parkoisen tunnustus, jonka mukaan Puna-suomalainen oli Kuivilankalliolla pidetyssä noitien kokoon-

- tumisessa loitsinut tuuleen ja nostanut sen tuulenpuuskan, joka oli melkein vienyt kappalaisen mennessään. Eilola 1996.
- <sup>92</sup> KA VRO v. 1: 13.6., 6.7., 1.8., 3.8., 22.8., 17.9.1657. Eilola 1996.
- <sup>93</sup> Vilkuna 1996b, s. 222. Matikainen 1995, s. 168–170. Lasari Kuhnoinen oli ainoa, jota pahat henget kiusasivat ja ainoa, joka niitä näki. Olli Matikainen on selittänyt hänen kokemuksensa alkoholipsykoosista johtuviksi harhoiksi.
- <sup>94</sup> VA VRO v. 2: 11.4., 13.4., 25.4., 4.5., 9.5.1663.
- <sup>95</sup> KA VRO v. 2: 6.5.1663.
- <sup>96</sup> Virrankoski 1968, s. 181. Matikainen 1995, s. 167. Uskomuskokonaisuuden levinneisyydestä ks. Honko 1960, s. 70.
- <sup>97</sup> Tällaisia loitsuja kutsutaan toisaalta maanitteluiksi ja toivotuksiksi, toisaalta manauksiksi. Edellisen on arveltu edustavan arkaaista suomalaisperinnettä ja jälkimmäisten taas keskiaikaisen katolilaisuuden vaikutusta. Siikala 1994, s. 81–83, 137–140, 144–146. Myyttisen maailmankuvan mukainen karkotus näkyy myös myöhemmässä loitsuperinteessä, jossa sairaus lähetettiin kotiseudulle *"likasille liistehille.../lohen kirjavaan kitaan,/hauvin harvoin hampahisin.../Pohjan pitkään perään,/Lapin moahan aukeasen,/joss' ei oo käynyt karjan kynsi/vaeltanut hevosen varsa;/kiven harmaan sisään,/jost' et pääse päivinäs,/selvie sinä ikänä,/emmenkö kukko munan tekee."* Eilola 1998, s. 629. Näin kysymys ei ole enää pelkästään ruumiin ja yhteisön välisestä yhteydestä, vaan laajemmin ruumiin ja koko keskisen maailman yhteydestä. Kysymys on siis sairauden rikkoman normaalin maailmanjärjestyksen palauttamisesta entiselleen ja rituaalinen rajankäynti suoritetaan tämän- ja tuonpuoleisen välillä.
- <sup>98</sup> Nildin-Wall 1996, s. 82.
- <sup>99</sup> Anttonen 1996, s. 83. Ks. myös Kristeva 1993, s. 200–201.