

Miia Kuronen

Onnea tavoitellen, vaaraa välttäen

Kansanomainen uskonnonharjoitus sekä noituus- ja taikuuskäsitykset
puhdasoppisuuden ajan Kuopion pitäjässä

Suomen historian pro gradu -tutkielma
Historian ja etnologian laitos
Jyväskylän yliopisto 1.9.2009

Sisällysluettelo

1. JOHDANTO	1
1.1. TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT.....	1
1.1.1. Puhdasoppisuuden ajan yhteiskuntaideologia.....	1
1.1.2. Tutkimuskirjallisuus.....	3
1.1.3. Kuopion pitäjä uuden ajan alussa.....	7
1.2. TUTKIMUSKYSYMYKSET JA KESKEISET KÄSITTEET.....	8
1.2.1. Tutkimuskysymys ja tutkimuksen rajaus.....	8
1.2.2. Käsitteelliset lähtökohdat.....	10
1.3. TUTKIMUSMENETELMÄT JA LÄHDEAINEISTO.....	13
1.3.1. Püspan- ja rovastintarkastusten pöytäkirjat.....	13
1.3.2. Tuomiokirjat.....	15
2. KANSANOMAINEN USKONNONHARJOITUS KUOPION KIRKOSSA	21
2.1. KIELLETTYÄ USKONNONHARJOITUSTA KIRKKOTILASSA.....	21
2.2. MIKÄ TEKI KUOPION KIRKOSTA UHRIKIRKON?.....	23
2.3. UHRAAMISEN AJANKOHTA.....	25
2.3.1. Vuodenkierron rajakohta ja pyhimyksen muistopäivä.....	25
2.3.2. Juuri ennen ehtoollista.....	27
2.4. PAPISTON SUHTAUTUMINEN KIRKKOUHREIHIN.....	29
2.5. KRISTILLINEN ELÄMÄ KUOPION SEURAKUNNASSA.....	32
2.5.1. Kirkossa käynti ja kristinopintaidot.....	32
2.5.2. Kirkkokansan käyttäytyminen.....	36
3. USKONNONHARJOITUS KIRKON ULKOPUOLELLA.....	39
3.1. ”OLAWIN LAMBAT, KEKRI LAMBAT, CATRINAN LAHJAT, DAPANIN MALJAT, UKON WAKAT”.....	39
3.2. SYNTIÄ JA TAIKAUSKOA VAI OIKEAN JUMALAN PALVELUA?.....	42
3.3. UHRIPAIKAT JA UHRIPUUT.....	45
3.4. VAINAJAT OSANA SAVOLAISTA KANSANUSKOA.....	46
3.5. UUDET PAPIT – UUSI USKONTO.....	49
3.5.1. Ankara rovasti ja uppiniskaiset seurakuntalaiset.....	49
3.5.2. Talonpoikaisesta sielunpaimenesta oppineeksi kirkkoherraksi.....	52
4. TAIKUUS.....	56
4.1. TAIKUUS KIRKOSSA JA KIRKKOMAALLA.....	56
4.2. KÄRÄJILLE TAIKOJEN TURVIN.....	58
4.2.1. Onnea itselle vai vahinkoa toisille?.....	58
4.2.2. Taialla suojautuminen.....	59

4.3. PARANTAJA MUINAISUSKON MAAILMANKUVAN VÄLITTÄJÄNÄ	60
4.4. ESIVALLAN JA RAHVAAN SUHTAUTUMINEN TAIKUUTEEN.....	64
4.4.1. <i>Taikuus lainsäädännössä</i>	64
4.4.2. <i>Kunniallista toimintaa vai paholaisen työtä?</i>	65
4.4.3. <i>Kunnianloukkaus vai väärinkäsitys?</i>	68
4.5. TUOMIOT TAIKUUDEN HARJOITTAMISESTA	70
5. NOITUUS.....	72
5.1. NOITUUS ITÄSUOMALAISESSA SUURPERHEESSÄ	72
5.1.1. <i>Konfliktista noituustulkintaan</i>	72
5.1.2. <i>Miesten perhe – miesten noituus</i>	73
5.1.3. <i>Kuopion ainoa kuolemaantuomittu</i>	75
5.2. NOITUUS SAIRAUDEN JA KUOLEMAN SELITTÄJÄNÄ.....	80
5.2.1. <i>Pitäjänkirjurin kuolema</i>	80
5.2.2. <i>Talonväen sairastuminen</i>	82
5.2.3. <i>Kirous vai rukous?</i>	83
5.3. TUOMIOT NOITUUDESTA	84
5.4. PAPISTON ROOLI KUOPION PITÄJÄN TAIKUUS- JA NOITUUSTAPAUKSISSA	85
5.5. KUOPION PITÄJÄ NOITUUDEN JA TAIKUUDEN KARTALLA	88
6. PÄÄTÄNTÖ.....	91
LÄHTEET.....	100
LIITTEET	111

1. Johdanto

1.1. Tutkimuksen lähtökohdat

1.1.1. Puhdasoppisuuden ajan yhteiskuntaideologia

Pro gradu -tutkielmani käsittelee kansanomaista uskonnonharjoitusta sekä taikuus- ja noituuskäsityksiä puhdasoppisuuden ajan Kuopion pitäjässä. Varhaismodernin aikakauden kansanomaisen uskonnollisuuden tutkimus on viime vuosikymmeninä vakiinnuttanut asemansa historiantutkijoiden keskuudessa. Uskonnollisten käsitysten tutkimus on saanut vaikutteita historiallisesta antropologiasta sekä mentaliteettihistoriasta. Lähtökohtana on ollut uskonnon laaja määritelmä, jolloin myös magia on otettu mukaan käsittelyyn. Tarkastelun keskipisteenä on kirkon opin sijaan ollut talonpoikien uskomusmaailma. Tällä tavoin tutkimus on eronnut perinteisestä kirkkohistoriasta.¹

Ruotsin valtakunnan 1600-luku tunnetaan luterilaisen puhdasoppisuuden eli ortodoksian aikana. Luterilaista jumalanpalveluselämää alettiin toden teolla rakentaa katolisen ja protestanttisen tunnustuksen välisen kamppailun päättäneen vuoden 1593 Upsalan kokouksen jälkeen. Kansanopetuksen tärkeimmäksi työkaluksi tuli virsikirjoihin painettu Lutherin Vähä katekismus. Kirkko pyrki ensin muuttamaan ihmisten ulkoista käyttäytymistä, ja tavoitteena oli uusien rituaalien juurruttamisen kautta saada heidät omaksuma uusi usko sisäisesti. Luterilaisen tunnustuksen vakiintumisen myötä kirkon oppiin ja käytäntöihin tuodut muutokset herättivät kuitenkin vastustusta seurakunnissa. Länsi-Suomessa katolisiin tapoihin tottuneet seurakuntalaiset katsoivat pappien laiminlyövän velvollisuuksiaan. Idässä seurakuntaverkosto alkoi tihentyä vasta reformaation jälkeen, ja siellä rahvaan totuttaminen säännölliseen jumalanpalveluselämään aiheutti omat vaikeutensa.² Suomesta ei ole kuitenkaan säilynyt tietoja, että reformaation mukanaan tuomat muutokset olisivat herättäneet minkäänlaisia kapinoita tai mellakoita. Valtio toteutti reformaation tiukasti ylhäältäpäin johdettuna.³

Puhdasoppisuuden ajan yhteiskuntakäsitys perustui luterilaiseen kolmisäätyoppiin. Oppi oli valtakunnassa laajalle levinnyt, ja se oli tuttu myös rahvaalle Vähään katekismukseen kuuluneesta huoneentaulusta. Kolmisäätyoppi jakoi valtakunnan asukkaat oppisäätyyn, esivallan säätyyn ja kotitalouden säätyyn. Oppisäädystä papiston tehtävä oli julistaa Jumalan sanaa ja huolehtia sakramenttien toimittamisesta. Esivallan säädystä viranomaiset puolestaan pitivät yllä järjestystä ja

¹ Malmstedt 2002, 12–13; Scribner 1997a, 11, 14.

² Juva 1955, 52; Laasonen 1991, 62; Pirinen K. 1982, 588–589, 605; Pleijel 1951, 54.

³ Katajala 2002, 488.

varmistivat, että huoneentaulun ohjeita käytännössä noudatettiin. Kotitalouden säädyssä isännän piti huolehtia siitä, että hänen talonsa väki eli kristillistä elämää, teki ahkerasti työtä ja vältti syntiä. Jokaisen ajateltiin kuuluvan kaikkiin kolmeen säätyyn niin, että esimerkiksi kuningas kuului luonnollisesti esivaltaan, mutta oli oppisäädystä kuulijan asemassa ja kotitaloudessaan taas isännän paikalla. Kolmisäätynoppi määritteli uskonnonharjoituksen lisäksi yhteiskunnallisia ja poliittisia suhteita ja tiivistä aikakauden hierarkkisen järjestelmän. Kirkko legitimoiti yhteiskuntajärjestyksen ja valtion vallan kytkemällä ne Jumalan johdatukseen.⁴

Kolmisäätynopin mukaista yhteiskuntakäsitystä kuvataan patriarkalismin käsitteellä. Patriarkalaisuus ei tarkoittanut ainoastaan isännän valtaa, vaan käsitti myös tämän velvollisuudet huolehtia perheestään ja palkollisistaan. Alaisilta ja alamaisilta vaadittiin kuitenkin ehdotonta tottelevaisuutta ja kurinalaisuutta. Hallitsijalla oli määräysvalta maallisissa ja papistolla hengellisissä asioissa sekä isännällä kotitaloudessaan. Tottelemattomuudesta ja laiminlyönneistä piti ensiksi varoittaa ystävällisesti, mutta jatkuvista väärinkäytöksistä tuli rangaista. Ruotsin valtakunnassa Mooseksen laki tuli vuonna 1608 viralliseksi oikeusohjeeksi, minkä jälkeen rikoksista langetetut rangaistukset ankaroituivat ja kuolemanrangaistuksen uhka lisääntyi merkittävästi. Tiukka valvonta ja kuuliaisuuden vaatimus läpäisi koko yhteiskunnan. Kirkkokuri toimi valvonnan välineenä sekä kruunun että kirkon hyväksi palauttaen kirkolle sen menettämän arvovallan sekä muokaten rahvaan käytöstä ja ajattelua siten, että hallintokoneisto saattoi toimia tehokkaasti jatkuvia sotia käyvässä valtakunnassa.⁵

Euroopassa sekä protestanttinen että katolinen kirkko pyrkivät uskonpuhdistuksen sekä vastauskonpuhdistuksen jälkimainingeissa kurinalaistamaan ihmisten käyttäytymistä sekä varmistamaan oikean opin leviämisen.⁶ Reformaation jälkeen molemmilla kirkoilla oli myös erityinen tarve määritellä se, mitä oman tunnustuskunnan uskonto sisälsi. Oman opin ulkopuolelle rajatut rituaalit ja uskomukset nimettiin taikauskoksi ja epäjumalanpalvelukseksi. Protestanttisessa Ruotsissa kirkko ja kruunu pyrkivät uskonnollisen yhtenäisyyden saavuttamiseen, joten myös katolinen hartaudenharjoitus sekä katoliseen perinteeseen liittyneet tavat alettiin rinnastaa taikauskoon. Kansan harjoittama taikuus ja muut esi-isiltä perityt rituaalit alettiin nähdä vaarallisena väärin jumalien palvontana. Luterilaisen ortodoksian tiukentuminen yhdessä voimakkaan, keskusjohtoisen valtion kehityksen kanssa loi sekä edellytykset että tarpeen kontrolloida alamaisten elämää yhä tarkemmin. Kontrollia perusteltiin sillä, että ellei esivalta pitäisi kansaa kurissa ja estäisi sitä elämästä synnissä, Jumala rankaisisi koko valtakuntaa sodalla, nälänhädällä, rutolla ja muilla vitsauksilla.

⁴ Karonen 2008, 161–163; Pleijel 1951, 19–20, 27–28; Pleijel 1987, 223; Sundin 1982, 46–49.

⁵ Aalto 1996, 141; Nygård 2002, 158–159, 163, 166–167; Pleijel 1987, 223; Sundin 1982, 39, 82; Takala 1993, 202.

⁶ Burke 1994, 207–208; Malmstedt 2002, 22, 172–173; Österberg 1991, 70.

Luterilainen puhdasoppisuus korosti kollektiivisuutta ja sitä, että yhdenkin ihmisen tekemä synti saattoi johtaa koko yhteisön tuhoon.⁷

Harvaanasutussa Itä-Suomessa kirkon ja maallisen esivallan harjoittama kontrolli jäi kuitenkin heikommaksi kuin lännessä. Keskushallinnon harjoittaman järjestelmällisen valvonnan aika alkoi läntisen Suomen keskusalueilla viimeistään 1660-luvulla, mutta Itä-Suomessa samanlainen systemaattisuus saavutettiin vasta myöhemmin. Valvontaa vaikeuttivat pitkät välimatkat ja harva asutus, eikä kirkollinen kontrolli missään vaiheessa ollut Itä-Suomessa yhtä voimakasta kuin lännessä. Tällöin myöskään huoneentaulun normisto, joka lännessä pakotti ihmisiä tiettyyn muottiin, ei tunkeutunut samalla voimakkuudella ihmisten elämään.⁸ Vanhat perinteet ja uskomukset saattoivat säilyä pitempään näillä alueilla.

1.1.2. Tutkimuskirjallisuus

Puhdasoppisuuden aikana papisto pyrki kasvattamaan rahvasta luterilaisuuteen ja varoituksin sekä uhkauksin yritti saada talonpojat luopumaan taikauskoina pidettyjen tapojen harjoittamisesta. Papiston aktiivisuus esikristillisten tapojen ja uskomusten kitkemisessä on nähty paitsi osana valtion uskontopolitiikkaa, myös oppineiston pyrkimyksenä uudistaa ja puhdistaa kansankulttuuria sekä katolisen että protestanttisen reformaation jälkimainingeissa. Kyse ei ollut ainoastaan Ruotsin valtakunnan sisäisestä kehityksestä, vaan koko Euroopan laajuisesta ilmiöstä. Peter Burke tarkastelee teoksessaan *Popular Culture in Early Modern Europe* oppineiston pyrkimystä uudistaa kansankulttuuria ja puhdistaa sitä perinteisistä, taikauskoina pidetyistä piirteistä. Burken mukaan kansankulttuurin reformi eteni kahdessa vaiheessa, joista ensimmäiselle oli tyypillistä papiston johtoasema sekä uudistustarpeiden teologinen perustelu. Tässä vaiheessa uudistajat hyökkäsivät voimakkaasti kaikenlaista taikauskkoa vastaan. Toisessa vaiheessa, jossa uudistajat olivat usein maallikoita, painotus siirtyi uskomuksista ja rituaaleista kohti sisäistä moraalista reformia.⁹

Burken jaottelua käyttäen oma tarkasteluni sijoittuu reformin ensimmäiseen vaiheeseen, jossa oikean uskon määrittely vielä korostui. Myöhempi tutkimus on kyseenalaistanut Burken tulkintaa osoittamalla, että kulttuurin muutos oli hidas ja monimutkainen prosessi, eivätkä todisteet uudistajien aktiivisestakaan toiminnasta välttämättä tarkoita sitä, että nämä olisivat onnistuneet tavoitteissaan. Burken teos on kuitenkin hyvä lähtökohta tarkastelulle, sillä se nostaa esille kysymyksen kulttuurin muutoksesta sekä tuo näkyviin törmäyksen kahden erilaisen uuden ajan alun

⁷ Eilola 2003, 90–92; Malmstedt 2002, 29; Nenonen 2007, 155–156; Oja 1999, 26–28; Scribner 1997b, 79–82; Vilkuja KHJ 1996, 74–75.

⁸ Aalto 1996, 175–176; Eilola 2003, 17, 196–197.

⁹ Burke 1994, 207–208, 222, 239–240.

Euroopassa vallinneen kulttuurin välillä.¹⁰ Myös Bob Scribner pohtii kansankulttuurin muutoksen problematiikkaa artikkeleissaan teoksessa *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*.

Ruotsalainen kirkkohistorioitsija Hilding Pleijel on tutkinut runsaasti kirkollista kansanelämää huoneentaulun ajaksi (*hustavlans tid*) nimeämällään aikakaudella, jonka hän katsoo alkaneen 1600-luvun vaihteesta ja jatkuneen aina 1800-luvun puoliväliin saakka. Pleijel korostaa kirkon merkitystä agraariyhteiskunnan ihmisten elämässä ja ajattelussa, ja hänen mukaansa esimerkiksi kolmisäätyoppi kuului itsestään selvänä osana jokaisen Ruotsin valtakunnan asukkaana maailmankuvaan.¹¹ Tämä näkemys on myöhemmässä tutkimuksessa osin kyseenalaistettu rahvaan ajattelun osalta¹². Esimerkiksi Monica Weikertin Ruotsin uhrikirkkoja kartoittava väitöskirja *I sjukdom och nöd – Offerkyrkoseden i Sverige från 1600-tal till 1800-tal* sekä Göran Malmstedtin suurvalta-ajan kansanomaista uskonnollisuutta käsittelevä teos *Bondetro och kyrkoro – religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige* tarkastelevat puhdasoppisuuden ajan ihanteiden sekä rahvaan uskonnollisten käsitysten välistä ristiriitaa. Myös keskusvallan ja paikallisyhteisön vuorovaikutusta paljon tutkinut Eva Österberg kyseenalaistaa Pleijelin oletuksen siitä, että todellinen kansankulttuuri olisi täysin heijastanut kirkon opettamaa luterilaisuutta, mutta pitää kuitenkin kolmisäätyoppia sekä patriarkaalisuutta yhteisinä piirteinä kaikkien valtakunnan asukkaiden ajattelussa¹³.

Suomessa puhdasoppisuuden ajan paikallistason seurakuntaelämää sekä kansanomaisen uskonnonharjoituksen piirteitä on selvitetty melko laajasti varsinkin vanhemmassa historiantutkimuksessa. Gunnar Suolahden klassikkoteos *Suomen papisto 1600- ja 1700-luvuilla* vuodelta 1919 tarkastelee pappissäädyn historiaa käsitellen muun muassa papiston ja seurakuntalaisten suhteita paikallistasolla. Pentti Lempiäisen teos *Piispan- ja rovastintarkastukset Suomessa ennen isoavihaa* antaa myös monipuolisen kuvan ruohonjuuritason seurakuntaelämästä. Maakuntakohtaisia, mutta ajan oloja yleisemminkin hyvin kuvaavia tutkimuksia ovat Mikko Juvan *Varsinais-Suomen seurakuntaelämä puhdasoppisuuden hallitsemina vuosisatoina (1600–1808)* sekä Pentti Laasosen *Pohjois-Karjalan luterilainen kirkollinen kansankulttuuri Ruotsin vallan aikana*. Jälkimmäinen on erityisen kiinnostava oman tutkimuskohteeni kannalta, koska se käsittelee myös Kuopion naapuripitäjiä.

Myös Kuopion seurakuntalaisten uskonnollinen kansankulttuuri uuden ajan alussa on ollut aiemminkin huomion kohteena. Esko M. Laine käsittelee aihetta artikkelissaan *Kirkon ja jumalanpalveluksen merkitys kuopiolaiselle yhteisölle 1600–1700-luvuilla* jättäen kuitenkin rahvaan käsitykset ja maailmankuvan tarkastelunsa ulkopuolelle.

¹⁰ Myöhemmistä kommentaiteista Burken teokseen ks. esim. Scribner 1997a, 33.

¹¹ Pleijel 1951, 55; Pleijel 1987, 224–225.

¹² Ks. esim. Harnesk 1987, 238; Terho 2000, 25, 84–85; Toivo 2006, 214.

¹³ Österberg 1992, 91.

Savolaisten kirkon ulkopuolista uskonnonharjoitusta sekä noituutta ja taikuutta on puolestaan käsitellyt Oula Silvennoinen Helsingin yliopistossa vuonna 2001 valmistuneessa pro gradu -tutkielmassaan *Esivalta kansanuskon kimpussa – toimenpiteet taikauskoa vastaan Savossa ja Karjalassa 1600-luvun lopulla*. Silvennoinen käyttää tutkimuksessaan osittain samaa aineistoa, johon myös oma tutkielmani perustuu, mutta hän on valinnut Kuopion pitäjän tapaukset sattumanvaraisesti. Silvennoinen päätyi siihen lopputulokseen, että ihmiset viettivät esimerkiksi perinteisiä uskonnollisia juhliansa ainoastaan siksi, ettei heillä ollut mitään erityistä syytä olla niitä viettämättä¹⁴. Itse uskon, ettei tällainen vastaus voi olla riittävä, vaan täytyy kysyä, mikä oli syy perinteiden jatkamiseen esivallan vastustuksesta huolimatta.

Varhaismodernin ajan kansanomaista, luterilaisen uskonnon ulkopuolista uskonnonharjoitusta ei ole suomalaisen historian tutkimuksen piirissä käsitelty kovinkaan paljon. Joitakin suppeampia selvityksiä on tehty: esimerkiksi uhrikirkoista ovat kirjoittaneet Mauno Jokipii artikkelissaan *Suomen ns. uhrikirkkojen taustaa, historiaa ja tarinaperinnettä* sekä Ilkka Mäntylä tutkimuksessaan *Kuopion rytyjoulu vuonna 1760*. Muusta esikristillisestä ja katolisesta perinteestä on olemassa melko runsaasti kansatieteellistä tutkimusta. Kustaa Vilkuna on käsitellyt kansanomaisia juhlapäiviä teoksissaan *Työ ja ilonpito* sekä *Vuotuinen ajantieto*. Folkloristiikan näkökulmaa edustava kokonaisesitys savolaisesta kansanuskosta on Anna-Leena Siikalan artikkeli *Myytit, riitit ja tietäjän toimet* vastikään ilmestyneessä, savolaista kansankulttuuria käsittelevässä teoksessa *Savo ja sen kansa*.

Käsittelen tutkimuksessani rahvaan ajattelua ja käsityksiä myös Kuopion pitäjän noituus- ja taikusoikeudenkäyntien kautta. 1990-luvulta lähtien rikoshistoriallinen tutkimus on suuntautunut kvantitatiivisesta rikosrakenteen tutkimuksesta yhä enemmän kohti laadullista tutkimusta, kuten mentaliteettihistoriaa¹⁵. Esimerkiksi Olli Matikainen on väitöskirjassaan *Verenperijät* tarkastellut väkivallan käyttöä kulttuurisena ilmiönä. Puhdasoppisuuden ajan rikollisuutta leimasi kruunun ja kirkon yhteistyö kansan kasvattamiseksi ja ”sivilisoimiseksi”. Oikeusistuimet toimivatkin paitsi rahvaan henkilökohtaisten kiistojen ratkaisemisen areenana, myös kruunun kontrollivälineenä.¹⁶ Esimerkiksi Seppo Aalto on käsitellyt kirkon ja kruunun harjoittamaa kontrollia seksuaalirikollisuuden yhteydessä teoksessaan *Kirkko ja kruunu siveellisyyden vartijoina*. Aihepiiriin liittyy myös paikallisyhteisön suhde keskusvaltaan, jota on tulkittu kahdesta eri näkökulmasta. Osa tutkijoista on tarkastellut Ruotsia sotilasvaltiona, jonka alamaisten oli pakko sopeutua kruunun vaatimuksiin.

¹⁴ Silvennoinen 2001, 110.

¹⁵ Karonen 2007, 26–29.

¹⁶ Österberg 1991, 66, 83.

Vastakkaisen näkemyksen mukaan kruunu ja paikallisyhteisö olivat vuorovaikutuksessa keskenään, ja alamaisilla oli mahdollisuus myös vaikuttaa itseään koskeviin asioihin¹⁷.

Myös noituus- ja taikusoikeudenkäyntejä on lähestytty viime vuosina kvalitatiivisella tutkimusotteella. Jari Eilolan väitöskirja *Rajapinnoilla – Sallitun ja kielletyn määrittelemisen 1600-luvun jälkipuoliskon noituus- ja taikuustapauksissa* pureutuu syvälle ihmisten uskomusmaailmaan käsitellessään noituuteen ja taikuuteen liitettyjä kulttuurisia merkityksiä ja rajanvetoja. Oman tutkimukseni kannalta hyödyllinen teos on myös ruotsalaisen Linda Ojan väitöskirja *Varken Gud eller natur – synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*, joka kartoittaa eri sosiaaliryhmien näkemyksiä magiasta. Noituustapausten kautta on lähestytty myös muita teemoja uuden ajan alun yhteisöjen elämässä. Raisa Maria Toivo tutkii väitöskirjassaan *Mother, Wife and Witch: Authority and Status in Court Record Narratives in Early Modern Finland* noituusprosessien avulla naisten mahdollisuuksia käyttää valtaa 1600-luvun lopun talonpoikaisyhteisössä. Noituuden ja taikuuden tutkijat ovat yleensä tarkastelleet tutkimuksissaan myös erilaisia uhraamistapoja ja muita kansanuskon piirteitä.

Suomessa noituus- ja taikusoikeudenkäyntien sekä -käsitusten tutkimus on keskittynyt tähän mennessä Viipurin Karjalaa lukuun ottamatta maan länsiosiin, ja Savon noituus- ja taikusoikeudenkäyntien kattava tutkimus puuttuu vielä kokonaan. Marko Nenonen on osoittanut väitöskirjassaan *Noituus, taikuus ja noitavainot Ala-Satakunnan, Pohjois-Pohjanmaan ja Viipurin Karjalan maaseudulla 1620–1700*, että Suomen eri alueiden noituus- ja taikuustapaukset olivat luonteeltaan erilaisia. Savolaiset erityispiirteet ansaitsevatkin siksi oman tutkimuksensa. Suomessa kansankulttuurin erot ovat suurimmillaan idän ja lännen välillä. Eroja on niin materiaalisessa kuin henkisessäkin perinteessä.¹⁸ Nenosen mukaan juuri Savossa oli väkilukuun nähden erityisen vähän noituus- ja taikusoikeudenkäyntejä. Syynä tähän hän pitää esimerkiksi vielä 1600-luvulla voimakkaana jatkunutta muuttoliikettä. Nenonen huomauttaa, että oikeudenkäyntien määrä ei kuitenkaan kuvaa noituutta ja taikuutta koskeneiden uskomusten vähäisyyttä.¹⁹

Tutkimukseni sijoittuu Ruotsin valtakunnan itäisessä periferiassa²⁰ sijainneeseen pohjoissavolaiseen Kuopion pitäjään. Kuopiota koskeva historiankirjoitus on 1600- ja 1700-lukujen osalta kohdistunut lähinnä Pietari Brahen 1650-luvulla käynnistämään, epäonnistuneeseen kaupunkihankkeeseen sekä kaupungin varsinaiseen perustamiseen vuonna 1775. Pekka Lappalainen kuvaa kaupungin kahta perustamista teoksessaan

¹⁷ Einonen 2005, 23.

¹⁸ Virtanen 1988, 63.

¹⁹ Nenonen 1992, 334–335. Ensimmäisessä suomalaisessa noitaoikeudenkäyntejä käsitelleessä väitöskirjassa, Antero Heikkisen teoksessa *Paholaisen liittolaiset* (1969), Savossa todettiin olleen alle 10 noituus- ja taikusoikeudenkäyntiä. Paikallishistorioiden perusteella tekemäni alustavan selvityksen mukaan niitä oli kuitenkin vähintään 30. Ks. Heikkinen 1969, 317.

²⁰ Pohjois-Savo oli 1600-luvulla periferiaa niin poliittisesti, taloudellisesti kuin kulttuurillisestikin. Vrt. Karonen 2008, 271–280.

Kuopion kaupungin historia 1. Kuopion vaiheita 1600-luvun lopulla ja 1700-luvun alkupuolella käsittelevät tiettyjen teemojen osalta myös *Kuopion pitäjän kirja* sekä Veijo Saloheimon maakuntahistoria *Savon historia II: 2 – Savo suurvallan valjaisissa 1617–1721*. Molemmat yleisteokset esittelevät myös Kuopion pitäjän kirkollisia oloja sekä noituus- ja taikuustapauksia, mutta kattavaa selvitystä näistä aiheista ei ole tehty.

1.1.3. Kuopion pitäjä uuden ajan alussa

Kuopion pitäjä oli 1600-luvun lopulla muun Pohjois-Savon tavoin harvaan asuttu ja agraarinen. Pitäjän väkiluku kasvoi 1600-luvun loppupuoliskolla kahdesta neljään tuhanteen henkeen, mutta suuret nälkävuodet aiheuttivat vuosisadan lopulla noin viidensadan hengen taantumaa. Vuoden 1664 maakirjan mukaan Kuopiossa oli 99 ”kylää”, joista suurin osa oli kuitenkin ainoastaan yksi- tai kaksitaloisia. Haja-asutus olikin tyypillistä Pohjois-Savolle. Kuopion pitäjän suurimpia kyliä olivat kahdentoista talon Vehmasmäki sekä yhdentoista talon Riistavesi. Vuonna 1664 Kuopion pitäjän 311 talosta noin kolmasosa oli kruununtaloja ja loput perintötiloja. Talojen lukumäärä säilyi lähes muuttumattomana aina 1700-luvun lopulle saakka. Vuoden 1694 henkikirjojen mukaan 87 % väestöstä kuului talollisiin ja 8 % palvelusväkeen; vähälukuinen säätyläistö koostui enimmäkseen pappien ja upseerien perheistä. Itsellistä väestön osuus jäi siis hyvin pieneksi.²¹

Pitäjän väestö eli pääasiassa maataloudesta. Savossa kaskiviljely oli vielä 1600- ja 1700-luvuilla laajempaa kuin peltoviljely, ja Kuopion läänissä kaskimaita oli vielä 1900-luvun alussakin. Savon karjavarallisuus oli maan vähäisimpiä, 1600-luvun alkupuolella vain puolet koko Suomen keskiarvosta. Itä-Suomessa suurperhelaitos oli tavallisempi kuin lännessä, ja se yleistyi entisestään 1500-luvun lopulla sekä 1600-luvun alkupuolella. Veljekset jäivät usein vielä avioliiton solmittuaankin asumaan saman katon alle.²² Väestön muuttoliike Savosta itään ja pohjoiseen jatkui vielä 1600-luvun lopulla. Poismuuton syitä olivat mm. 1650-luvun ruhtuurisota, pyrkimys välttää sotapalvelusta sekä vuosisadan lopun suuret nälkävuodet.²³

Pohjois-Savon erämaat asutettiin 1500-luvulla. Seurakunnat olivat vielä tuolloin harvassa ja kirkkomatkat venyivät jopa yli 200 kilometrin pituisiksi, joten katolisen kirkon ja alueen väestön yhteys jäi heikoksi. Kuopionniemelle rakennettiin ensimmäinen kirkko vuonna 1552, ja samana vuonna perustettiin itsenäinen seurakunta. Kirkon perustaminen todettiin tarpeelliseksi, koska kirkolliset toimitukset viivästyivät

²¹ Hietanen 1975, 90–96, 102–103; Saloheimo 1990, 145, 153.

²² Jutikkala 1980, 163, 215; Saloheimo 1990, 250–252; Talve 1990, 64.

²³ Väestön liikkuvuudesta Saloheimo 1990, 161–176.

pitkiä aikoja tai jäivät toisinaan kokonaan suorittamatta, minkä lisäksi paikallisen rahvaan kristinopintaidot havaittiin lähes olemattomiksi.²⁴

Myös maallisen hallinnon keskus siirtyi 1500-luvun puolivälissä Tavinsalmelta Kuopioon. Kuopionniemi oli suotuisan sijaintinsa ansiosta vanha kauppapaikka, jossa pidettiin markkinoita 1640-luvulta lähtien. 1650-luvun alussa Pietari Brahe käynnisti Kuopion kaupungin perustamisen valmistelut osana merkantilistista kauppapolitiikkaa, jonka tuloksena syntyi useita uusia kaupunkeja. Jo vuosina 1656–1657 ruptuurisota kuitenkin keskeytti valmistelutoimet, ja perustamissuunnitelma kuivui kokoon muutenkin köyhtyneessä vapaaherrakunnassa.²⁵ Kuopionniemellä ei siis tarkasteluajanani ollut kaupunkia, mutta sekä Kuopion kirkkopitäjän, hallintopitäjän että kärjäkunnan keskuksena se toimi kuitenkin areenana, jonne esivallan ja ympäröivän maaseudun rahvaan välinen vuorovaikutus keskittyi.

1.2. Tutkimuskysymys ja keskeiset käsitteet

1.2.1. Tutkimuskysymys ja tutkimuksen rajaus

Tutkimukseni sijoittuu Kuopion pitäjään vuosina 1670–1710. Tutkimuksen aikarajaus perustuu lähteiden saatavuuteen sekä aiheen kannalta kiinnostavien tapausten esiintymiseen lähdeaineistossa. Aikarajauksen olen tehnyt paikallishistorioista saamieni tietojen perusteella. Suurin osa Kuopiosta ja muualtakin Savosta tunnetuista noituus- ja taikuustapauksista käsiteltiin käräjillä 1600-luvun loppuvuosikymmeninä.²⁶ Vanhin säilynyt pöytäkirja Kuopioon tehdyistä piispan- ja rovastintarkastusmatkoista on puolestaan vuodelta 1670. Olen ulottanut tarkastelun vuoteen 1710 saakka, koska siihen asti pöytäkirjoja on säilynyt melko tasaisesti. Vuosilta 1710–1724 tarkastuspöytäkirjoja ei ole säilynyt lainkaan.²⁷ Vuoden 1710 Viipurin valloituksen jälkeen Suomen kirkolliset olot muuttuivat nopeasti pappien paetessa Ruotsiin venäläismiehityksen tieltä, ja kirkon sekä oikeuslaitoksen toiminta lamaantui²⁸. Isoviha merkitsee muutenkin niin merkittävää murroskautta Suomen historiassa, että oman tutkimukseni tarkastelu-aika on syytä päättää sitä edeltäviin vuosiin. Valistuksen myötä myös aatteellinen ilmapiiri muuttui, ja oma mielenkiintoni kohdistuu nimenomaan luterilaisen ortodoksian aikaan.

²⁴ Pirinen K. 1982, 535–538; Soininen 1961, 188–190.

²⁵ Lappalainen 1982, 23, 32–34, 37–38, 45–46, 50–52, 84, 91.

²⁶ Savon noituus- ja taikuustapauksista ks. Saloheimo 1990, 528–543. Olen löytänyt Kuopion paikallishistoriaa koskevasta kirjallisuudesta ainoastaan kaksi mainintaa valitsemani tarkastelujakson ulkopuolisista taikauskotapauksista. Uhraamista Kuopion kirkossa käsiteltiin vuonna 1760 ja varkaan paljastamiseen tähdännyttä taikatekoa vuonna 1761 (Jurva 1931, 56; Mäntylä 1983).

²⁷ Tarkastuspöytäkirjat 1670–1804. Kuopion tuomiokirkkoseurakunnan arkisto II Cd 1, JoMA; Lempiäinen 1967, 465.

²⁸ Laasonen 1991, 209; Vilkuna KHJ 2005, 36–38, 41.

Tutkimukseni käsittelee puhdasoppisuuden ajan Pohjois-Savon kansanomaista uskonnonharjoitusta sekä sitä, millaisiin käsityksiin ja maailmankuvaan²⁹ se perustui. Tarkastelen sitä, millaista oli rahvaan käytännön uskonnonharjoitus puhdasoppisuuden ajan Ruotsin valtakunnan itäisessä periferiassa, jossa välimatkat olivat pitkiä ja papiston mahdollisuudet ylläpitää kirkkokuria rajalliset. Erityisesti olen kiinnostunut siitä, millaisia Kuopion pitäjän rahvaan uskontoon ja yliluonnolliseen liittyvät käsitykset olivat, ja millä tavalla ne erosivat papiston käsityksistä. Tarkastelen myös ihmisten käsityksiä taikuudesta ja noituudesta. Kiinnitän erityistä huomiota rahvaan ja esivallan väliseen vuoropuheluun ja siihen, millaisissa tilanteissa kiistoja ja erilaisia tulkintoja syntyi. Millaisissa tilanteissa rahvas osallistui keskusteluun oikeanlaisesta uskonnonharjoituksesta, ja kuka lopulta määritteli oikean uskon? Lisäksi pohdin, miksi kiellettyjen tapojen harjoittaminen jatkui esivallan vastatoimista huolimatta. Noituustapausten käsittely tuo mukaan tutkimukseen myös yhteisön sosiaalisen rakenteen ja sosiaalisten konfliktien ulottuvuuden.

Työn rakenne on syntynyt tutkimuksen tuloksena. Tutkielmani jäsenyytemaattisesti neljään lukuun, jotka käsittelevät kansanomaista uskonnonharjoitusta kirkon piirissä ja sen ulkopuolella sekä taikuutta ja noituutta. Lisäksi esitän taulukoissa (liite 1, taulukot 1–3) yhteenvedon kaikista Kuopion pitäjän noituus-, taikuus- ja taikauskotapauksista, joita käsiteltiin tutkimusaikanani kihlakunnanoikeudessa.

Ensimmäinen käsittelyluku (luku 2) käsittelee kansanomaista uskonnonharjoitusta kirkon piirissä. Aluksi luon katsauksen Kuopiossa tutkimusajalla yleiseen tapaan uhrata kirkon alttarille. Selvitän luvussa myös rahvaan käsityksiä kristinuskosta tarkastelemalla sitä, miten talonpojat suhtautuivat kirkollisiin toimituksiin, millaiset olivat heidän tietonsa kristinopista sekä miten he käyttäytyivät kirkossa ja pyhäpäivinä. Lisäksi vertailen 1670-luvun rovastintarkastusten sekä 1700-luvun alun piispantarkastusten tietoja ja pohdin, tapahtuiko aikakaudella muutosta rahvaan käyttäytymisessä.

Kolmannessa luvussa tarkastelen esikristilliseltä ja katoliselta ajalta säilyneitä uskonnollisia seremonioita ja rituaaleja, joita kirkko pyrki epäjumalanpalveluksena hävittämään, sekä pohdin niiden merkitystä uuden ajan alun talonpoikien elämässä. Käsittelen samassa luvussa myös sitä, millainen papiston ja seurakuntalaisten välinen suhde oli selvittääkseni, aiheuttiko papiston pyrkimys tukahduttaa perinteistä uskonnonharjoitusta rahvaan keskuudessa vastarintaa. Tarkastelen seurakunnan ja papiston välistä vuorovaikutusta tarkastustilaisuuksissa erityisesti niissä tilanteissa,

²⁹ Maailmankuvaan kuuluvat käsitykset ihmisen, luonnon, kulttuurin, yliluonnollisen ja yhteiskunnan luonteesta sekä keskinäisistä suhteista. Kansanomaiseen maailmankuvaan ei voi päästä käsiksi suoraan, vaan tarkastelemalla sen käytännön ilmaisuja (Enwall, Knuutila & Manninen 1989, 124–125, 206). 1600-luvun ihmisten maailmankuvaan kuuluneet käsitykset taikuudesta, noituudesta ja ylipäättään yliluonnollisesta olivat osa hyvin hitaasti muuttuvaa mentaalista kerrostumaa (Eilola 2003, 16–17).

joissa oikeaa uskoa määriteltiin. Mielenkiinnon kohteena on lisäksi maallisen ja hengellisen esivallan edustajien yhteistyö taikauskotapauksissa.

Neljäs luku keskittyy Kuopion kihlakunnanoikeudessa sekä rovastintarkastuksissa käsitelyihin taikuustapauksiin, joita tarkastelen etupäässä uskonnollisten käsitysten näkökulmasta. Aluksi selvitän, millaisiin uskomuksiin ja maailmankuvaan Kuopion käräjillä käsitellyt taikuustapaukset perustuivat. Tämän jälkeen käsittelen taikuustapauksia yhteisön näkökulmasta selvittäen, miten rahvas ja esivalta suhtautuivat taikuuden harjoittajiin erilaisissa tilanteissa. Tarkastelen erityisesti niitä tapauksia, joissa taikuuden hyväksyttävyydestä syntyi keskustelua käräjillä, saadakseni selville esivallan ja rahvaan käsityksiä taikuudesta. Selvitan myös, millaisia tuomioita taikuuden harjoittajille langetettiin.

Viides luku syventyy käräjillä käsitelyihin noituustapauksiin. Tarkastelen sitä, miksi ja miten syntyi tulkinta siitä, että jokin onnettomuus oli noituudella aiheutettu. Lisäksi selvitän, millaisia sosiaalisia konflikteja oli syytteiden taustalla. Erityisen mielenkiinnon kohteiksi nousevat savolaiset erityispiirteet, kuten suurperheen miesten keskuudessa syntyneet konfliktit. Selvitan myös, miten rahvas ja esivalta suhtautuivat noituuteen. Tarkastelen tässä luvussa papiston roolia sekä taikuus- että noituustapausten yhteydessä. Luvun lopussa vertailen havaintojani aiempiin noituustutkimuksiin Suomen eri alueilta.

Tutkielmani kattaa laajan kirjon savolaista 1600- ja 1700-lukujen kansankulttuuria ja -uskontoa luterilaisista jumalanpalveluksista aina etnisen uskonnon uhriseremonioihin, tietäjän parantamisloitsuihin ja noituussyytöksiin saakka. Väestön ja kirkon välisen vuorovaikutuksen tutkiminen auttaa selvittämään, miten uuden ajan alun pohjoissavolaiset talonpojat pystyivät tai pyrkivät vaikuttamaan mahdollisuuksiinsa harjoittaa itselleen tärkeäksi kokemaansa uskontoa. Selvitan lisäksi sitä, millainen merkitys taikuudella ja noituudella sekä erilaisilla uskonnollisilla rituaaleilla oli 1600-luvun lopun ja 1700-luvun alun kuopiolaisten talonpoikien elämässä.

1.2.2. Käsitteelliset lähtökohdat

Keskeisiä käsitteitä³⁰ tutkimuksessani ovat *usko* ja *uskonto*, joita käytän antropologisessa merkityksessä. Varhaismodernin Euroopan kulttuuri oli luonteeltaan uskonnollinen, ja useimmat ihmiset uskoivat vahvasti yliluonnollisten voimien olemassaoloon. Usko oli yhtä perustavaa ajattelua kuin esimerkiksi käsitys ajasta ja tilasta. Uskonto ei kuitenkaan välttämättä tarkoittanut samaa asiaa kuin puhdasoppinen luterilaisuus. Esimerkiksi taikauskoina pidetyt ainekset olivat olennaisia elementtejä kansan uskomusmaailmassa, ja ne todistavat vahvasta uskosta yliluonnollisiin

³⁰ Käsitellen tässä tutkimuksen lähtökohtien kannalta tärkeitä, ennen kaikkea makrotason käsitteitä. Tutkimuksen empiirisessä osassa erittelen tarkemmin käsitteitä, joita käytän tulkittessani aineistoa.

voimiin.³¹ Uskonnon ja *magian* eron on katsottu olevan siinä, että uskonnossa ihminen alistuu yliluonnollisten olentojen ja voimien tahtoon, kun taas magiassa hän uskoo kykenevänsä hallitsemaan niitä ja pakottamaan ne noudattamaan tahtoaan. Magian harjoittaja uskoo tietyn menettelyn johtavan automaattisesti päämäärään, ellei ulkopuolinen häiriö estä sitä.³² Antropologisesti suuntautuneessa nykytutkimuksessa uskontoa ja magiaa ei enää tiukasti eroteta, vaan niitä molempia käsitellään symbolisena toimintana, jota analysoidaan *rituaalin* käsitteen avulla. Laura Stark-Arolan mukaan maagiset rituaalit voidaan nähdä ilmauksena monimutkaisesta uskomusjärjestelmästä.³³

Ilmar Talve määrittelee *kansankulttuurin* kansan suurelle enemmistölle tunnusomaiseksi kulttuuriperinteeksi. Hänen mukaansa kansankulttuuriin kuuluvat kansan laajan enemmistön työ- ja elämänolosuhteet arkena ja pyhänä.³⁴ Peter Burken mukaan kansankulttuurin (*popular culture*) voi parhaiten määritellä epäviralliseksi, ei-eliitin kulttuuriksi³⁵. Kansan ja eliitin katsomusten eroja tulisi kuitenkin varoa korostamasta liikaa, minkä lisäksi sen paremmin oppineiden kuin kansankaan kulttuuri ei ollut yhtenäinen kokonaisuus. Erilaisilla väestöryhmillä oli omat tapansa ja perinteensä, jotka vielä vaihtelivat paikallisesti.³⁶

Anna-Leena Siikalan mukaan *kansanusko* tai *kansanomainen uskomusmaailma* viittaa uskomuksiin, riitteihin ja käyttäytymistapoihin, jotka eivät perustu uskonnollisten instituutioiden säätelemiin kirjallisiin traditioihin³⁷. Göran Malmstedt on tutkimuksessaan ruotsalaisten talonpoikien uskonnollisista käsityksistä käyttänyt Eamon Duffyn lanseeraamaa käsitettä *traditional religion* siitä uskonnollisuudesta tai uskonnonharjoituksesta, jonka kirkko pyrki varhaismodernilla aikakaudella hävittämään³⁸. Duffy käyttää itse käsitettä “osoittamaan sellaisen uskonnollisen kulttuurin yleistä luonnetta, jonka juuret olivat perittyjen ja jaettujen uskomusten ja symbolien kokoelmassa, mutta joka samaan aikaan säilyi valtavan joustavana ja monimuotoisena”³⁹. Termillä *traditional religion* Duffy haluaa korostaa uskomusten ja uskonnollisten käytäntöjen jaettua ja perittyä luonnetta sekä toisaalta välttää sen oletuksen, että tällaiset uskomukset olisivat automaattisesti kuuluneet tietyille sosiaaliryhmälle.⁴⁰

³¹ Malmstedt 2002, 24–25; Nenonen 2007, 151–152.

³² Virtanen 1988, 239–240.

³³ Stark-Arola 1998, 36–37, 112–113. Rituaalit ovat formaalisia toimintoja, jotka luovat järjestystä ja merkityksiä. Eilolan mukaan esimerkiksi taikuus voidaan nähdä osana laajempaa rituaalista ajattelua, joka jäseni ihmisten elämää. Ilmauksia siitä olivat mm. vuotuiskiertoon ja elämänkiertoon liittyneet riitit. Eilola 2003, 23, 90.

³⁴ Talve 1990, 5.

³⁵ Burke 1994, xi.

³⁶ Katajala-Peltomaa & Toivo 2004, 9; Nenonen 2007, 184.

³⁷ Siikala 2008, 110.

³⁸ Malmstedt 2002, 173–174.

³⁹ Duffy 1992, 3. Suomennos kirjoittajan.

⁴⁰ Duffy 1992, 3.

Ruotsin valtakunnassa papiston ja rahvaan näkemuserot suhteessa yliluonnolliseen ja tuonpuoleiseen erkanivat kuitenkin puhtasoppisuuden vaikutuksesta aiempaa selkeämmin toisistaan ⁴¹. Käytän myös käsitettä *kansanomainen uskonnollisuus/uskonnonharjoitus*, koska kyse oli yleensä juuri talonpoikien kulttuurista ja uskonnollisista käsityksistä. Talonpoikaisväestö piti pisimpään kiinni perinteisistä käyttäytymismalleista, ja syrjäisimmillä alueilla traditionaalinen maailmankuva säilyi jopa toiseen maailmansotaan saakka. Maaseudulla eloonjäanti riippui jatkuvasti luonnon toiminnasta, jota puolestaan tulkittiin yliluonnollisten voimien vaikutuksen kautta. Ihmiskeskeisen maailmankuvan mukaan kaiken keskipisteessä oli ihminen, jonka tekoihin yliluonnolliset voimat reagoivat. Uskonnollisessa kulttuurissa sekä onnen että epäonnen saatettiin ajatella johtuvan yliluonnollisista voimista, joten oli tärkeää jatkuvasti turvata yhteyden säilyminen niiden kanssa. Tämä tarve heijastui traditionaalisessa uskonnollisuudessa.⁴² Se ilmenee paitsi uskonnollisissa seremonioissa ja rituaaleissa, myös jokapäiväisessä magiassa sekä mahdollisuudessa tulkita itselle sattunut epäonnei noituudella aiheutetuksi.

Käytän termiä *taikausko* ainoastaan silloin, kun kyse on esivallan tai lainsäätäjän näkökulmasta. Aiempien tutkijoiden tavoin käytän käsitettä *noituus* vahingoittavasta magiasta ja käsitettä *taikuus* sellaisesta magiasta, jota harjoitettiin tarkoituksessa tuottaa hyötyä. Aikalaiset eivät käyttäneet käsitteitä samalla tavalla. Tuomiokirjoissa esiintyy useita käsitteitä, joilla viitataan maagiseen toimintaan, ja niidenkin käyttö ja merkitys vaihtelevat. Tuomiokirjoissa yleisin taikuuteen tai taikauskoon viittaava termi on *vidskepelse*. Se oli kokoava termi useille erilaisille toiminnoille, joiden tarkoitus ei ollut vahingoittaa, vaan esimerkiksi tuottaa onnea ja parantaa. Termiä saatettiin kuitenkin käyttää myös vahingoittavan magian yhteydessä. Hyötyä tuottamaan tarkoitettun taikuuden alalaji oli esimerkiksi *signeri*, jolla tarkoitettiin loitsimista eli verbaalista magiaa. Vahingoittavaa magiaa puolestaan tarkoitti termi *förgörning*, jonka kanssa samassa merkityksessä esiintyi usein *trolldom*. Sanallista uhkaamista merkitsi käsite *undsägelse*, joka myös sisälsi maagisen merkityksen.⁴³

Omassa aineistossani taikuuden ja noituuden yhteydessä käytetään usein myös sanaa *konst* erilaisine etuliitteineen. Svenska Akademiens Ordbok määrittelee sanan *konst* salaiseksi kyvyksi tai keinoksi saada jotain aikaan yliluonnollisella tavalla⁴⁴. Taikatekoa kuvailtiin esimerkiksi käsitteillä *lapkonst* tai *lapps konst* (lapinkonsti)⁴⁵, *diefwuls konst* (paholaisen konsti)⁴⁶ sekä *truldooms konst* (noitakonsti)⁴⁷. Termillä *konst*

⁴¹ Eilola 2003, 90–92.

⁴² Eilola 2003, 90; Malmstedt 2002, 173–174; Stark-Arola 1998, 116.

⁴³ Käsitteiden käytöstä tutkimuksessa ja aikalaiskäsitteistä ks. Eilola 2003, 50, 56–58; Nenonen 1992, 41–45; Oja 1999, 21–23, 166–179.

⁴⁴ Svenska Akademiens Ordbok (SAOB).

⁴⁵ Esim. Kuopion kesäkäräjät 25.–27.8.1679. KOa2: 139, KA.

⁴⁶ Esim. Kuopion talvikäräjät 12.–14.1.1680. KOa2: 35, KA; Kuopion kesäkäräjät 12.–16.6.1680. KOa2: 114–115, KA.

saatettiin viitata sekä haitallisiin että hyödyllisiin maagisiin menetelmiin ja voimiin. Erilaisilla etuliitteillä painotettiin toiminnan uhkaavaa tarkoitusta.⁴⁸

1.3. Tutkimusmenetelmät ja lähdeaineisto

1.3.1. Piispan- ja rovastintarkastusten pöytäkirjat

Käytän pääasiallisina alkuperäislähteinäni piispan- ja rovastintarkastusten pöytäkirjoja sekä kihlakunnanoikeuden renovoituja tuomiokirjoja. Lisäksi olen tarkastellut noituudesta syytettyjen perhesuhteita ja kohtaloita henkikirjojen avulla sekä tutustunut tutkimusaiheeni kannalta keskeisiin Kuopion maaseurakunnan historiakirjojen dokumentteihin.

Piispan- ja rovastintarkastukset toimivat keskiajalta lähtien keskeisenä osana seurakuntatyötä sekä sen valvontaa. Rovastit tekivät tarkastusmatkoja jopa vuosittain, piispat puolestaan harvemmin. Tarkastustilaisuudet alkoivat kirkkoherran pitämällä jumalanpalveluksella ja katekismuksen kuulustelulla. Sen jälkeen piispat ja rovastit tarkastivat kirkonkirjat ja tilit, kirkon rakennusten kunnon sekä varojen riittämisen esimerkiksi ehtoollisaineiden hankintaan. Lisäksi he tiedustelivat, miten papit ja kuulijat tulivat toimeen keskenään ja elettiinkö seurakunnassa kristillistä elämää. Tarkastuksissa käsiteltiin myös rikkomuksia kirkkokuriosioissa ja langetettiin niistä rangaistuksia. Pienempien rikkomusten tekijöille määrättiin sakkoja tai häpeärangaistus, kun taas vakavammat asiat lähetettiin tuomiokapituliin tai maalliseen oikeuteen. Kolme suurta kirkkokuriosoiden ryhmää, joita rovastin- ja piispantarkastuksissa käsiteltiin, olivat siveysrikkomukset, pyhäpäivän viettoon ja jumalanpalveluselämään liittyvät rikkomukset sekä taikauskotapaukset.⁴⁹

Kuopion pitäjä kuului vuosina 1651–1680 Kajaanin vapaaherrakuntaan, joka oli läänitetty Pietari Brahelle. Kuopion seurakunta kuului 1660-luvulta lähtien Kajaanin lääninrovastin rovastikuntaan eli kontrahtiin, joka oli hiippakuntaa pienempi kirkkohallintoyksikkö.⁵⁰ Vuonna 1669 Brahe nimitti paltamolaisen Johannes Cajanuksen (1626–1703) Kajaanin vapaaherrakunnan lääninrovastiksi.⁵¹ Vanhimpia Kuopiosta säilyneitä tarkastuspöytäkirjoja ovat Johannes Cajanuksen tarkastusten pöytäkirjat vuosilta 1670, 1671, 1673 ja 1678.⁵²

Olen lukenut ja analysoinut kaikki tutkimusajaltani säilyneet Kuopion rovastin- ja piispantarkastusten pöytäkirjat kohta kohdalta. Pöytäkirjat ovat ruotsinkielisiä, mutta

⁴⁷ Esim. Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 255, KA.

⁴⁸ Oja 1999, 171–172.

⁴⁹ Lempiäinen 1967, 15, 125–126, 270, 314–315, 371–377; Nenonen 1992, 275–276.

⁵⁰ Lempiäinen 1967, 278; Väänänen 1975, 460–461.

⁵¹ Jokipii 1960, 132, 138–140; Kansallinen elämäkerrasto 1927, 363–364; Lempiäinen 1967, 278.

⁵² Lempiäinen 1967, 465. Lempiäinen luettelee tutkimuksessaan säilyneet tarkastuspöytäkirjat koko Suomesta.

tuomiokirjojen tavoin niissä esiintyy toisinaan myös suomenkielisiä lainauksia. Rovastintarkastuspöytäkirja kokoaa yhteen rovastin havainnot seurakunnan tilasta. Yleensä muutaman sivun pituinen pöytäkirja koostuu numeroin erotelluista kohdista (pisimmillään 31 kohtaa vuonna 1670), joissa jokaisessa otetaan esille jokin kirkon toimintaan tai seurakunnan elämään liittyvä seikka.

Ensimmäisessä kohdassa rovasti teki tavallisesti jonkinlaisen yleisen huomion siitä, miten kristillisesti seurakunnassa hänen havaintojensa mukaan elettiin. Tämän jälkeen kirjattiin tiedot siitä, miten paljon seurakuntalaisia saapui paikalle tarkastukseen, sekä näiden menestyksestä rovastin tai kirkkoherran suorittamassa katekismuksen kuulustelussa. Seuraavaksi rovasti teki merkintöjä kirkkorakennuksen ja pappilan kunnosta sekä kirkonkirjojen ja -tilien pidosta. Lopuksi otettiin esille erilaisia asioita esimerkiksi kirkkoherran valituksen johdosta, ja pöytäkirjaan merkittiin myös mahdolliset seurakunnan taholta kuuluneet vastalauseet sekä kiistakysymyksistä käytyjen keskustelujen kulku. Rovasti saattoi esimerkiksi muistuttaa seurakuntalaisia tulemaan ajoissa jumalanpalvelukseen tai nuhdella niitä, jotka eivät käyneet säännöllisesti ehtoollisella. Jokaisen kohdan yhteydessä pöytäkirjaan merkittiin myös mahdolliset tottelemattomille langetetut rangaistukset. Aivan lopuksi pöytäkirjassa on ”Casus”-osio, jossa rovasti käsittelee yksittäisten seurakuntalaisten tekemiä rikkomuksia ja langettaa niistä rangaistuksia tai lähettää rikkojat maalliseen oikeuteen.

Johannes Cajanuksen rovastintarkastuspöytäkirjojen lisäksi Kuopiosta on säilynyt pöytäkirjoja piispojen tarkastustilaisuuksista. Viipurin hiippakunnan piispat kävivät tarkastamassa Kuopion seurakuntaa ainakin yhdeksän kertaa vuosina 1652–1710. Piispantarkastusten pöytäkirjat ovat säilyneet kolmen eri piispan tarkastuksista vuosilta 1693, 1700, 1704, 1707 ja 1710.⁵³ Eri ajoilta säilyneet rovastin- ja piispantarkastukset antavat mahdollisuuden vertailla 1670-luvun sekä 1700-luvun alun tilanteita, ja tarkoitukseni onkin selvittää, oliko mikään kyseisellä aikavälillä muuttunut.

Piispantarkastukset olivat luonteeltaan hieman erilaisia kuin rovastintarkastukset. Piispat kiinnittivät enemmän huomiota pappien hallinnollisiin tehtäviin tarkastaen esimerkiksi, oliko kirkonkirjoja pidetty oikein⁵⁴. Rikkomuksia käsiteltiin vähemmän kuin rovasti Cajanuksen tarkastuksissa, mikä johtuu lainsäädännön muutoksesta. Vuoden 1686 kirkkolain voimaantulon jälkeen myös kirkkorangaistus edellytti aina maallisen oikeuden tuomiota, mikä johti siihen, että sekä piispan- että rovastintarkastuksissa käsiteltyjen kirkkokuriasioiden määrä väheni huomattavasti⁵⁵. Ehkä piispan korkea-arvoisuudesta johtuen myös seurakuntalaisten puhe kuuluu

⁵³ Lempiäinen 1967, 465. Vuoden 1693 tarkastuksen pitäjä oli Petrus Bång (piispana 1683–1696), vuosina 1700 ja 1704 Petrus Laurbecchius (1696–1705) sekä 1707 ja 1710 David Lund (1705–1711). Piispoista ks. Laasonen 1991, 108, 209.

⁵⁴ Esim. Kuopion piispantarkastus 27.2.1710, kohdat 6–9. II Cd 1, JoMA.

⁵⁵ Lempiäinen 1967, 381.

piispantarkastuksissa rovastintarkastuksia harvemmin, eikä keskusteluja kirjoitettu muistiin todennäköisesti siksi, että sellaisia ei käyty. Piispantarkastuspöytäkirjojen muoto on kuitenkin samanlainen kuin rovastintarkastusten. Rovastintarkastusten tavoin myös piispantarkastuksissa käytiin läpi katekismuskuulustelujen tulokset, tehtiin huomioita osallistumisahkeruudesta sekä katsastettiin kirkon rakennusten kunto. Seurakuntaa saatettiin lisäksi esimerkiksi nuhdella taikauskon harjoittamisesta tai opastaa oikeaoppiseen jumalanpalveluselämään.

Piispan- ja rovastintarkastusten pöytäkirjat muodostavat hedelmällisen lähteen paikallistason seurakuntaelämän tarkasteluun. Niiden käyttöön liittyy kuitenkin myös ongelmia. Varhaismodernin ajan kansanomaisten käsitysten tutkimuksen yhteydessä on keskusteltu runsaasti lähteiden asettamista rajoituksista. Ongelmana on pidetty sitä, että lähteet ovat oppineen eliitin laatimia ja rahvaan oma ääni kuuluu niissä vain harvoin.⁵⁶ Piispan- ja rovastintarkastuspöytäkirjat koostuvat enimmäkseen tarkastajan tai paikallisen kirkkoherran tekemistä havainnoista sekä tarkastajan määräyksistä. Varsinkaan rovastintarkastusten kohdalla ei kuitenkaan ole mitenkään harvinaista, että seurakuntalaiset puhuvat tai jopa korottavat ääntään. Kiinnitänkin erityistä huomiota rahvaan puheenvuoroihin silloin, kun niitä pöytäkirjoissa ilmenee.

Kiinnitän tarkastuspöytäkirjoja lukiessani huomiota myös vuorovaikutukseen papiston sekä rahvaan välillä. Erityisesti rovastintarkastusten pöytäkirjat antavat mahdollisuuden selvittää hengellisen esivallan sekä rahvaan keskinäistä kanssakäymistä. Kuten tuomiokirjoja, myös piispan- ja rovastintarkastusten pöytäkirjoja voi lukea dialogina, jossa erilaisten äänien vuorovaikutus tulee esille⁵⁷. Piispan- ja rovastintarkastukset voidaan nähdä käräjätuvan tavoin keskustelun ja vuorovaikutuksen areenana⁵⁸, jossa myös rahvaalla oli mahdollisuus tuoda mielipiteensä esille. Vuorovaikutusta tarkastelemalla on myös mahdollista päästä lähemmäs paikallistason vallankäyttöä ja mahdollisia konflikteja. Rahvaan omia käsityksiä voidaan saada näkyviin myös tulkitsemalla toimintaa ja käyttäytymistä, josta sekä piispan- että rovastintarkastuspöytäkirjat kertovat. On kuitenkin muistettava, että tietynlaisen käyttäytymisen taustalla voi olla eri tilanteissa erilaisia motiiveja.⁵⁹

1.3.2. Tuomiokirjat

Käytän tutkimukseni lähteinä tarkastuspöytäkirjojen lisäksi renovoituja tuomiokirjoja eli alioikeuksien puhtaaksikirjoitettuja pöytäkirjoja. Kihlakunnanoikeudet joutuivat lähettämään pöytäkirjojensa kaksoiskappaleet hovioikeuteen tarkastettaviksi, jotta

⁵⁶ Eilola 2003, 43–45; Österberg 1992, 86–87.

⁵⁷ Vrt. Eilola 2003, 44; Scribner 1997a, 31.

⁵⁸ Poliittisen areenan käsitteestä Einonen 2005, 9.

⁵⁹ Österberg 1992, 86–87.

hovi oikeus kykenisi valvomaan tuomioiden lainmukaisuutta ja yhdenmukaisuutta. Tällä tavoin säilyneet tuomiokirjat tarjoavat runsaan ja monipuolisen aineiston mm. ihmisten maailmankuvan, uskomusten ja käsitysten tutkimiseen.⁶⁰

Tuomiokirjojen käyttöä hankaloittaa aineiston laajuus. Suomalaiset tutkimukset noituus- ja taikusoikeudenkäynneistä on tehty pääasiassa alueilta, joista on tapausten löytämisen helpottamiseksi tehty tuomiokirjakortisto⁶¹. Savosta kortisto puuttuu, joten ainoa keino tapausten löytämiseen on tuomiokirjojen selaaminen, joka on hidasta ja työlästä. Aineistoon on kuitenkin mahdollista päästä alustavasti käsiksi paikallishistorioiden kautta. Paikallishistorioitsijat ovat yleensä käyneet läpi alueensa koko tuomiokirja-aineiston, ja he ovat myös kuvailleet teoksiinsa lyhyesti tuntemansa noituus- ja taikuustapaukset. Olenkin tutustunut Kuopion käräjillä käsiteltyihin noituus- ja taikuussyytteisiin työni alussa paikallishistorioiden avulla.

Paikallishistorioissa ei kuitenkaan luetella systemaattisesti kaikkia noituus- ja taikuustapauksia, vaan asiaa ainoastaan havainnollistetaan muutaman esimerkin avulla. Koska yhtä pitäjää koskevan aineiston läpikäynti ei ole mahdoton tehtävä, olenkin käynyt läpi kaikki Kuopion käräjiltä tutkimusajaltani säilyneet tuomiokirjat. Löytääkseni aiheeni kannalta kiinnostavia tapauksia olen lukenut jokaisen tutkimusajallani tuomiokirjaan kirjatun tapauksen selvittäen, mistä siinä oli kyse, ja keitä tapauksessa oli osallisina. Tuomiokirjoja selaamalla olenkin löytänyt lisätietoja esimerkiksi noituudesta ja taikuudesta syytetyistä henkilöistä, minkä lisäksi olen tapauksia etsiessäni saanut monipuolisen kuvan savolaisesta yhteiskunnasta tutkimusajallani. Lähdeaineistoni koostuu siis Kuopion tuomiokirjoista sekä rovastin- ja piispantarkastuspöytäkirjoista koko tutkimusajaltani.

Pääasiallinen metodini on laadullinen analyysi ja lähteiden lähiluku⁶². Tuomiokirjoista lähempään tarkasteluun ovat päätyneet noituus-, taikus- ja taikauskotapaukset, jotka olen eritellyt liitteessä 1, sekä muutamat muut aiheen kannalta kiinnostaviksi havaitsemani tapaukset. Lukiessani tuomiokirjoja olen kiinnittänyt erityistä huomiota esimerkiksi noituudesta ja taikuudesta käytettyihin käsitteisiin sekä siihen, millä tavalla eri toimijoiden kerrotaan suhtautuneen erilaisiin tilanteisiin ja lausuntoihin. Olen myös kiinnittänyt huomiota tiettyjen keskeisten toimijoiden, kuten nimismiehen ja kirkkoherran, rooliin oikeudenkäynneissä, sekä rahvaan ja papiston tai maallisen esivallan edustajien välisiin keskusteluihin. Tapaukset voisivat kertoa hyvinkin monipuolisesti aikakauden ihmisten ajattelusta, mutta olen keskittänyt lukiessani etsimään vastauksia esittämiini tutkimuskysymyksiin.

Tarkasteluaikani Kuopio kuului kolmeen eri tuomiokuntaan, Kajaanin vapaaherrakuntaan vuosina 1651–1681, Suur-Savon tuomiokuntaan vuosina 1681–1684

⁶⁰ Eilola 2003, 38; Saarenheimo 1994, 152–156; Terho 2000, 9–13.

⁶¹ Katajala 2005, 169; Nenonen 1992, 23–28; Nenonen 2006, 223–224; Saarenheimo 1994, 157.

⁶² Ks. Eilola 2003, 41.

sekä Pien-Savon tuomiokuntaan vuodesta 1684 lähtien. Pinta-alaltaan laajassa Kajaanin vapaaherrakunnassa oli koko läänityskauden ajan oma kihlakunnantuomari⁶³. Kihlakunta tarkoitti yhden tuomarin hoitamaa oikeusalueita, johon kuului useampia kärjäkuntia.⁶⁴ Kuopiossa pidettiin 1670-luvulla kahdet ja 1680-luvulta lähtien pääsääntöisesti kolmet kärjät vuodessa.

Kuopiota koskevat tuomiokirjat ovat tutkimusajaltani säilyneet melko hyvin. Kajaanin vapaaherrakunnan kihlakunnanoikeuden pöytäkirjoja ei ole säilynyt vuosilta 1670–1673 ja 1677. Lyhyeltä 1680-luvun alun jaksolta, jolloin Suur-Savon tuomari istui kärjää Kuopiossa, tuomiokirjat ovat ilmeisesti kadonneet muun Suur-Savon tuomiokunnan arkiston mukana.⁶⁵ Pien-Savon tuomiokunnan ajalta Kuopion kärjäpöytäkirjat puuttuvat vuodelta 1690, vuosien 1691 ja 1694 talvikäräjiltä sekä vuosien 1707 ja 1710 kesäkäräjiltä.

Kaikki Kuopion kihlakunnankäräjillä tutkimusaikanani käsitellyt noituus-, taikuus- ja taikauskotapaukset ajoittuvat vuosiin 1679–1694. Neljänkymmenen vuoden tarkastelujaksolla tapaukset eivät siis jakaudu tasaisesti eri vuosikymmenille, vaan esiintyvät tiiviillä 15 vuoden ajanjaksolla. Noituus- ja taikuusasioissa päätökset alistettiin hovioikeudelle, joka saattoi muuttaa alioikeuden päätöstä. Turun hovioikeuden päätökset eivät kuitenkaan ole säilyneet, joten tapausten lopputulosta ei voida tietää.⁶⁶ Tällä kuitenkin ei ole oman tutkimukseni kannalta merkitystä, koska näkökulmani ei ole rikoshistoriallinen. Koska Savon noituus- ja taikuustapausten määristä ei ole aiemmin esitetty muuta kuin arvioita⁶⁷, olen kuitenkin halunnut tuoda työssäni esille Kuopion pitäjän noituus- ja taikuustapausten lukumäärän ja kronologian tutkimusajallani. Tämä helpottaa myös vertailua muihin Suomen noituuden ja taikuuden historian tutkimuksiin.

Olen esittänyt taulukossa 1 (liite 1) kaikki Kuopion pitäjän noituus-, taikuus- ja taikauskotapaukset, joissa tiettyä henkilöä on syytetty jostakin konkreettisesta teosta kihlakunnanoikeudessa. Näiden lisäksi aineistossani on joitakin oikeuskäsittelyjä, joissa taikuuden harjoittamisesta on ainoastaan puhuttu käsiteltävän tapauksen sivujuonteena. Olen laatinut taulukon sillä perusteella, miten oikeuskäsittely on alkanut, enkä ole siis ottanut huomioon esimerkiksi samassa tapauksessa myöhemmin esiintyneitä noituussyytöksiä. Tällä tavoin luokiteltuna tapauksia on yhteensä 11. Taulukko 2 osoittaa, kuinka syytteet noituus-, taikuus- ja taikauskotapauksissa jakautuivat eri

⁶³ Blomstedt 1958, 295.

⁶⁴ Letto-Vanamo 1991, 35.

⁶⁵ Saloheimo 1990, 20, 419. Savo jaettiin vuonna 1653 Suur- ja Pien-Savon tuomiokuntiin. Pien-Savon tuomiokuntaan kuuluivat Kuopion ja Iisalmen lisäksi Kerimäki, Leppävirta, Puumala, Rantasalmi, Sulkava ja Sääminki. Saloheimon mukaan Suur-Savon tuomari Olaus Hamnius piti kärjää Kuopiossa vuoden 1681 alusta saakka, mutta tämä tieto on väärä, sillä pöytäkirjat talvikäräjiltä 1681 ovat vielä säilyneet osana Kajaanin vapaaherrakunnan tuomiokirjoja.

⁶⁶ Nenonen 1992, 25; Saloheimo 1990, 534.

⁶⁷ Ks. esim. Nenonen & Kervinen 1994, kuvaliite; Suomen historian kartasto 2007, 140.

sukupuolten kesken. Tässä taulukossa olen ottanut huomioon kaikki oikeuskäsittelyissä syytetyt henkilöt, joita oli 11 tapauksessa yhteensä 14. Yhdessä tapauksessa syytettyjä oli kaksi alusta lähtien, kun taas kahdessa muussa syytettyjen määrä lisääntyi oikeuskäsittelyn aikana, kun alun perin noituudesta syytetty henkilö pyrki osoittamaan syyttäjänsä todelliseksi väärintekijäksi. Molemmissa tapauksissa nämä toissijaiset syytetyt myös tuomittiin. Taulukossa 3 olen vielä eritellyt kaikki syytetyt, syytteiden kronologian sekä niiden sisällön⁶⁸.

Tuomiokirjojen käytöstä rahvaan käsitysten tutkimisessa on käyty paljon keskustelua. Aiemmin lähdekritiikin tarkoitus oli selvittää, mitä menneisyydessä todella tapahtui, joten tutkijan täytyi eliminoida kertojan henkilökohtaisten näkemysten vaikutus. Nykyään tutkijat painottavat, ettei ihmisten käsityksiä koskevassa tutkimuksessa ole tarpeen selvittää, tapahtuivatko oikeudessa kerrotut asiat todella. Tärkeää on, että oikeudessa kerrottu oli mahdollista todellisuutta sekä kertojilleen että kärjäyleisölle. Jos oikeus hyväksyi tarinat, se osoittaa, että niissä esitetyt näkemykset eivät olleet ristiriidassa esivallan käsitysten kanssa, vaan olivat heidänkin näkökulmastaan kulttuurisesti hyväksyttäviä.⁶⁹

Tiettyjä seikkoja täytyy kuitenkin ottaa huomioon tuomiokirjoja lukiessa. Tehdessään puhtaaksikirjoitettua versiota kirjuri on saattanut tiivistää kerrontaa ja jättää pois tapauksen ratkaisemisen kannalta vähemmän olennaisia seikkoja. Kirjurien omat näkemykset vaikuttivat varmasti siihen, mitä he pitivät tärkeänä kirjata ylös. Tutkijan täytyy myös lukea rivien välistä ne aikalaisten itsestäänselvyysinä pitämät asiat, joita ei ole katsottu tarpeelliseksi mainita erikseen. Tämä on mahdollista ainoastaan, jos tutkija tuntee hyvin aikakauden ihmisten maailmankuvan ja ajattelutavan. Eilola korostaa, että tuomiokirjoista välittyy yhteinen arvomaailma, koska todistajat ja kirjurit olivat saman aikakauden ja yhteiskunnan edustajia. Todistajanlausunnot oli kirjattava tarkkaan ylös hovioikeuden tarkastusta varten, joten mielivaltaisuudelle ei jäänyt tilaa.⁷⁰

Kuopion tuomiokirjoissa kerronta on harvoin erityisen laveaa ja keskittyy yleensä vain muutaman keskeisen seikan selvittämiseen. Todistajia ei useimmissa tapauksissa ole monia tai lainkaan, joten useissa tutkimuksissa hedelmällisiksi osoittautuneet todistajanlausunnot jäävät melko vähiin⁷¹. Tuomari kuitenkin kuulusteli syytettyä, ja vastaukset tuomarin esittämiin kysymyksiin ovat usein erityisen kiinnostavia ihmisten käsitysten ja maailmankuvan selvittämisen kannalta. Tuomari halusi esimerkiksi tietää, miksi syytetty oli harjoittanut taikuutta, jolloin tämä saattoi vastata hyvinkin

⁶⁸ Rovastintarkastuksessa syytettiin lisäksi Mikko Ovaskaista ristin palvonnasta vuonna 1671 ja Kirsti Airaksetarta taikojen teosta vuonna 1678. Olen jättänyt nämä tapaukset pois taulukosta, koska niitä ei käsitelty kihlakunnanoikeudessa.

⁶⁹ Eilola 2003, 41.

⁷⁰ Tuomiokirjoja koskevasta lähdekritiikistä esim. Eilola 2003, 41–44; Haikari 2009, 29–30; Matikainen 2002, 20–22.

⁷¹ Ks. esim. Terho 2000, 10.

seikkaperäisellä kuvauksella motiiveistaan. Toisaalta tuomaria kiinnosti lautamiesten mielipide tapauksesta ja sen osapuolista. Koska lautamiehet olivat tavallisia paikallisia talonpoikia, myös heidän lausuntonsa voi kertoa paljon rahvaan ajattelusta ja käsityksistä. Myös papisto saattoi osallistua käräjillä keskusteluun, ja tällöin erot rahvaan ja papiston ajattelussa tulevat usein selvästi esille.

Viime vuosikymmeninä antropologinen lähestymistapa on ollut suosittu uskonnon ja mentaliteettien historian tutkimuksessa, ja se on tuonut välineitä noituuden, taikuuden ja ihmisten uskonnollisten käsitysten kaltaisten aiheiden tulkittamiseen. Mikrohistoriallinen tutkimus yhdistää historian ja antropologian tieteenalojen näkökulmat. Oma tutkimukseni käsittelee laajaa Kuopion pitäjää, mutta lähestymistapaani voi silti pitää mikrohistoriallisena siinä mielessä, että tarkastelen ihmistä hänen omassa, arkisessa ja konkreettisessa elinympäristössään. Mikrohistoria tarkastelee ja pyrkii ymmärtämään ihmistä ”hänen omista lähtökohdistaan, elämänehdoistaan ja elämäkokonaisuudestaan käsin”⁷². Tutkimuksen lähtökohtana ovat konkreettiset havainnot, joita ei pidetä yksittäisinä löytöinä, vaan niitä tulkitaan asettamalla ne laajempiin yhteyksiinsä. Tärkeä osa tulkintaa ovat sekä ajalliset että alueelliset vertailut.⁷³ Keskityn tutkimuksessani paikallistasoon ja pienyhteisön toimintaan, mutta vertaan aineistoani myös aiempien, Suomen eri alueilta tehtyjen tutkimusten tuloksiin sekä asetan lähteistä saamani tiedot laajempaan kontekstiin.

Näkökulmani on kulttuurihistoriallinen, mutta tällaista tutkimusta on kutsuttu myös mentaliteettihistoriaksi. Mentaliteeteilla viitataan esimerkiksi yhteisesti jaettuihin ajattelun ja kokemisen malleihin, elämänsenteisiin ja arvoihin. Mentaliteettihistorian tutkimuskohteisiin kuuluvat sekä toiminta että ajattelu, eli samanaikaisesti tutkitaan sekä tapoja ja perinteitä että maailmankuvaa ja normeja. Yhden yhtenäisen mentaliteetin sijaan puhutaan useista samanaikaisista mentaliteeteista.⁷⁴ Mentaliteettihistorian sekä muiden kulttuuri- ja sosiaalishistorian uusien suuntausten myötä arjen historia ja historian tarkastelu ”alhaalta päin” on tullut suosituksi ja ajankohtaiseksi. Tarkastelen myös kirkon paikallista toimintaa, joten tutkimukseni lähestyy kirkkohistoriaa.

Käytän hyväkseni myös muiden tieteiden tutkimustuloksia. Omista tutkimusteemoistani kansanomaisia juhlaperinteitä ja rituaaleja on tutkittu ennen kaikkea etnologian ja kansatieteen piirissä. Folkloristiikka auttaa selvittämään esimerkiksi loitsujen sisältöä sekä muinaisuskon mytologian ja toisaalta katolisen uskonnon piirteiden osuutta rahvaan uskomusmaailmassa. Uskontotiede on tuonut välineitä etenkin kansanomaisen ajattelun kannalta keskeisen käsitteen, *pyhän*, sekä jumala- ja kuolemakäsitysten tulkittamiseen. Taidehistoriallinen tutkimus puolestaan auttaa hahmottamaan sitä, millainen fyysinen kirkkotila oli puhdasoppisuuden ajalla.

⁷² Heikkinen 1993, 42.

⁷³ Eilola 2003, 40; Heikkinen 1993, 40–41; Nenonen 1995, 155; Peltonen 1992, 27; Scribner 1997a.

⁷⁴ Matikainen 2002, 32; Peltonen 1992, 10, 15.

Tutkimukseni sivuaa myös rikoshistoriaa sikäli, että pitäjän noituus- ja taikuustapausten selvittäminen liittyy myös paikalliseen rikosrakenteeseen. Näkökulmani ei kuitenkaan ole rikoshistoriallinen, ja oikeustapaukset toimivat ainoastaan lähtökohtana tutkimuskysymyksiin vastaamiseen.

2. Kansanomainen uskonnonharjoitus Kuopion kirkossa

2.1. Kiellettyä uskonnonharjoitusta kirkkotilassa

Vuoden 1693 kesäkäräjillä Kuopion kirkkoherra Henrik Hoffren syytti juhannuspäivän jumalanpalveluksessa kirkon alttarille uhrilahjan tuoneita Marketta Vilpuntuytär Halotarta sekä Marketta Piispatarta taikauskosta. Toinen naisista oli tuonut alttarille pellavakuteen, joka oli kiedottu kokoon hampulla ja heinänkorsilla, toinen puolestaan kourallisen mustaa villaa. Naiset olivat tulleet kaukaa: toinen pitäjän laitamalla sijainneelta Punnonmäeltä, toinen puolestaan Karvasalmelta, joka sijaitsi Iisalmen pitäjässä. Moni oli samassa jumalanpalveluksessa uhrannut alttarille oravannahkoja ja jotkut jopa kokonaisia oravia. Kirkkoherra ei kuitenkaan ollut tunnistanut naisten lisäksi muita, koska väenpaljous oli ollut melkoinen. Pyhän Johanneksen mukaan nimettyyn Kuopion kirkkoon saapui kirkkoherran mukaan juhannuspäivänä väkeä jopa yhdeksästä seurakunnasta, ja ihmisten kulkeminen edestakaisin aiheutti ”kovaa meteliä ja pahennusta”.⁷⁵

Tapa tuoda uhrilahja kirkon alttarille oli Ruotsin valtakunnan läntisellä puoliskolla yleinen 1600- ja 1700-luvuilla⁷⁶. Suomen osalta koko maan kattavaa selvitystä ei ole tehty, mutta uhrikirkkoja tunnetaan eri puolilta maata täältäkin⁷⁷. Uhraamistapa perustui uskomukseen, jonka mukaan uhrikirkkona pidettyyn kirkkoon viety uhrilahja paransi antajansa mahdollisuuksia saada rukouksensa kuulluksi. Uhrikirkon erottaa muista kirkoista erityisesti se, että suuri osa lahjoista tuli pitäjän ulkopuolella asuvilta ihmisiltä. Oma kotikirkko ei siis välttämättä kelvannut uhrikirkoksi, vaan tiettyjä kirkkoja pidettiin pyhempinä kuin toisia ja siksi otollisempina uhripaikkoina.⁷⁸ Iisalmen pitäjässä oli ollut oma kirkko 1630-luvulta lähtien⁷⁹, mutta silti iisalmelainen Marketta Halotar lähti juhannuspäivän jumalanpalvelukseen Kuopioon viedäkseen kirkkoon uhrilahjan.

Uhraamistapa muistuttaa keskiaikaista votiivi-instituutiota. Katolinen kirkko säilytti pakanallisen uhraamistavan pyhimyksille osoitettujen votiivilahjojen muodossa. Keskiajalla ihmiset eivät lähestyneet pyyntöineen suoraan Jumalaa, vaan kääntyivät Neitsyt Marian tai jonkin pyhimyksen puoleen. Pyhimykselle tehtiin lupaus myöhemmästä uhrilahjasta, joka annettaisiin, jos pyyntö toteutuisi. Rukoukseen liittynyt lupaus oli latinan kielellä *votum*, ja uhrilahjaa kutsuttiin votiivilahjaksi. Ajateltiin, että

⁷⁵ Kuopion kesäkäräjät 26.–30.6.1693. KOa4: 440–441, KA.

⁷⁶ Weikert 2004, 3, 5. Uhrikirkkoja tunnetaan kaikista muistakin Pohjoismaista.

⁷⁷ Esim. Jokipii 2002, 37–38, 40–49; Juva 1955, 23, 57; Laasonen 1967, 83. Kattavin esitys Suomen uhrikirkoista on Jokipii 2002. Jokipii pitää varmana, että ainakin vaatimattomampia uhrikirkkoja löytyisi vielä lisää, jos kirkonarkistoja käytäisiin laajemmin läpi tästä näkökulmasta (Jokipii 2002, 42).

⁷⁸ Weikert 2004, 4-6, 139.

⁷⁹ Saloheimo 1990, 460, 495.

lahjan tuominen oli erityisen tärkeää, koska jos votiivilupauksen tehnyt henkilö jätti lupauksensa täyttämättä, häntä varmasti kohtaisi lähiaikoina se onnettomuus, josta hän oli pyhimyksen avulla väliaikaisesti vapautunut. Uhrisuhde velvoitti molempia osapuolia, joten myös velvollisuutensa täyttämättä jättäneen pyhimyksen palvelusta saatettiin luopua ja suunnata pyynnöt toisaalle.⁸⁰

Uhraamistapa ei kuitenkaan ole ainoastaan keskiaikainen jäänne. Monica Weikertin mukaan tapa uhrata kirkoissa lisääntyi voimakkaasti 1600-luvun jälkipuoliskolla, ja sitä olisikin käsiteltävä jälkireformatorisena ilmiönä. Myös Mauno Jokipii pitää uhrikirkkoperinnettä pääosaltaan keskiaikaista nuorempana. Weikert korostaa, että uhrikirkoissa erityisasemassa oli kirkko itse, eikä palvonta kohdistunut pyhimyksen kuviin tai reliikkeihin. Uhrikirkko saattoi silti olla vaikkapa vaatimaton maaseutukirkko. Uhraamista ei myöskään voi verrata pyhiinvaellukseen, koska uhrilahja saatettiin myös lähettää kirkkoon jonkun muun mukana, eikä itse rukoulijan fyysistä läsnäoloa välttämättä vaadittu. Uhraamistavalla oli yhteyksiä keskiaikaiseen pyhimyskulttiin, mutta ilmiöt eroavat kuitenkin monilta osin toisistaan.⁸¹

Uhraaminen liittyy yhä 1600-luvulla kansan keskuudessa vallinneeseen vanhaan käsitykseen ihmisen ja Jumalan suhteesta uhrisuhteena, joka perustui molemminpuoliseen antamiseen ja vastaanottamiseen. Protestanttinen käsitys armon edellytyksettömyydestä ja siitä, ettei Jumalaan voinut vaikuttaa teoilla, ei vielä kuulunut tavallisten kirkossakävijöiden ajatusmaailmaan.⁸² Monica Weikertin mukaan uhraamisen kaltaiset riitit olivat keino kommunikoida ylempien voimien kanssa niin, että ihminen puhui niiden kanssa samaa kieltä ja sai viestinsä perille. Lahja oli tapa vahvistaa riitin avulla välitettyä viestiä niin, että se varmasti huomattaisiin ja siihen reagoitaisiin. Weikertin mielestä uhraaminen oli keino kommunikoida Jumalan kanssa yksilöllisellä tasolla. Erityisinä valtakunnallisina rukouspäivinä rukoiltiin apua kollektiivisiin vaikeuksiin, mutta ihmiset halusivat pyytää apua myös yksityisiin ongelmiinsa.⁸³ Kustaa H. J. Vilkinsonin mukaan tietoisuus yksilöllisyydestä alkoi kuitenkin vahvistua ja syrjäyttää kollektiivista subjektia suuremmissa määrin vasta 1700-luvun alkuvuosikymmenillä. Esiteollisen ajan maailmankuva oli holistinen ja maaginen, ja yhteisö käsitti kaikki ihmiset osaksi yhtä kokonaisuutta. Yksityiskohdat nähtiin kokonaisuudesta käsin.⁸⁴ Uhraamisenkin voi nähdä osana toimintaa, joka kokonaisuutena tähtäsi yliluonnollisten voimien suosiollisina pitämiseen ja näin ollen maailman harmonisen tasapainotilan säilyttämiseen.⁸⁵

⁸⁰ Jokipii 2002, 31, 37–38; Katajala-Peltomaa & Toivo 2004, 18–20; Pirinen K. 1991, 170.

⁸¹ Jokipii 2002, 38–39; Weikert 2004, 3–5, 151–152.

⁸² Juva 1955, 57, 59; Scribner 1997b, 82; Vilkinson KHJ 1995, 301.

⁸³ Weikert 2004, 224, 226.

⁸⁴ Vilkinson KHJ 1996, 77–83; Vilkinson KHJ 1997, 16–17, 28. Ks. myös Terho 2000, 85–86.

⁸⁵ Vrt. Eilola 2003, 90, 187–188.

Uhrirkirkkoihin turvaututtiin sairauden tai muun hädän hetkellä. Sotavuosina ja nälänhädän tai epidemioiden aikana lahjojen määrä kasvoi. Uhrata saatettiin myös kiitokseksi onnistuneen synnytyksen tai vaarallisen merimatkan jälkeen. Tällöin lupaus uhraamisesta oli yleensä annettu aiemmin rukouksessa.⁸⁶ Hertzberg kertoo, kuinka eräs ahvenanmaalainen mies kävi viemässä uhrilahjansa kirkon alttarille ja kiirehti sen jälkeen hevosensa luo. Miehen luultiin tehneen tekonsa saadakseen hevosonnea, mutta itse hän selitti uhranneensa kiitokseksi palattuaan onnellisesti kotiin Tukholmasta.⁸⁷ Uhraaminen oli kuitenkin ilmeisesti myös keino parantaa elinkeinoihin liittyvää menestystä. Esimerkiksi Oulunsalon uhrirkirkossa uhraamalla tavoiteltiin usein karjaonnea.⁸⁸ Toinen Kuopion kirkossa uhranneista naisista toi alttarille mustia villoja: koska mustan villan taikavoima oli tunnetusti suurempi kuin valkoisen⁸⁹, hän saattoi tavoitella lammasonnea.

Ilmeisesti vuoden 1693 oloissa ei ollut mitään erityisen poikkeuksellista, vaikka juuri silloin kirkossa uhraamista käsiteltiin käräjillä ainoan kerran. Piispa Bång oli määrännyt aiemmin samana vuonna tarkastustilaisuudessaan, että esimerkiksi uhraamalla taikauskoa harjoittaneet tulisi lähettää maalliseen oikeuteen, ja kirkkoherra Hoffren ilmianto uhraajat tämän määräyksen johdosta⁹⁰. Uhraamiseen ei enää tämän jälkeen puututtu, vaikka tapa myöhempien tietojen perusteella jatkui. Vaikuttaakin siltä, että paikallinen papisto ei ollut erityisen innokas taistelemaan uhraamistapaa vastaan, vaan tarttui tapaan vain piispan sitä vaatiessa.

Suurin osa uhrilahjoista annettiin niin Suomessa kuin muissakin Pohjoismaissa rahana, mutta myös muunlaisia lahjoja esiintyi. Kirkkoon tuotiin esimerkiksi eläinten nahkoja sekä pellavia ja villaa. Oravannahkojen uhraamisen on arveltu liittyneen osittain pakanalliseen perinteeseen, mutta ne olivat ennen kaikkea vaihtoehto rahojen luovuttamiselle. ”Kirkon orava” oli keskiaikainen kirkollisvero, minkä lisäksi Savossa vaihdettiin rahaa oravien nahkoilla vielä 1600-luvulla.⁹¹ Veroja niillä ei ilmeisesti kuitenkaan enää maksettu⁹².

2.2. Mikä teki Kuopion kirkosta uhrirkirkon?

Ilkka Mäntylän mukaan Kuopion kirkko oli laajalti käytetty uhripaikka⁹³. Kuopion kirkko onkin 1600- ja 1700-luvuilta säilyneiden tietojen perusteella helppo identifioida

⁸⁶ Weikert 2004, 109–110, 146–149.

⁸⁷ Hertzberg 1889, 40.

⁸⁸ Jokipii 2002, 64.

⁸⁹ Siikala 2008, 175.

⁹⁰ Kuopion piispantarkastus 1693, kohta 6. II Cd 1, JoMA; Kuopion kesäkäräjät 26.–30.6.1693. KOa4: 440, KA.

⁹¹ Jokipii 2002, 37; Mäntylä 1983, 19; Saloheimo 1990, 192; Virtanen 1988, 233; Weikert 2004, 139.

⁹² Jokipii 1956, 184–185.

⁹³ Mäntylä 1983, 24.

uhrikirkoksi. Kuten jo edellä mainittiin, juhannuspäivänä sinne tuli uhraajia jopa yhdeksästä ympäröivästä seurakunnasta. Kirkkoherra Hoffren kertoi myös, että uhraaminen oli ollut Kuopiossa tapana pitkään.⁹⁴ Uhraamisesta Kuopion kirkossa raportoitiinkin pitkällä aikavälillä: Pietari Brahe mainitsi sen kirjeessään piispalle jo vuonna 1659, ja uhraamista käsiteltiin vielä ”rytyjoulun” tapahtumia puineilla käräjillä vuonna 1760, jolloin naapuripitäjien asukkaiden matkustaminen Kuopioon juhlapyhinä kiellettiin⁹⁵.

Tapaan uhrata kirkossa liittyi käsitys, jonka mukaan tietty kirkko oli pyhempi kuin muut⁹⁶. Ilkka Mäntylän mukaan Kuopion kirkon asema tärkeänä uhrikirkkona perustuu kirkollisen organisaation muotoutumisen alkuaikoihin. Keskiajan lopulla koko Savossa oli vain kolme seurakuntaa, Juva, Sääminki ja Savilahti, joista jälkimmäiseen Kuopion pitäjä kuului. Kuopion kirkkoherrakunta perustettiin vuonna 1542, jolloin siihen kuului koko Pohjois-Savo, kun taas muut alueen kirkkopitäjät olivat tätä myöhäisempiä. Mäntylä perusteleekin Kuopion kirkon suosiota sillä, että ihmiset olivat pitkän aikaa tottuneet matkustamaan tähän jo vuonna 1552 valmistuneeseen kirkkoon erityisesti suurina juhlapyhinä, jolloin kirkossa käytiin ahkerammin myös pitkän matkan päästä.⁹⁷ Mäntylän mielestä paikan pyhyiden puolesta puhuu se, että myöhemmin perustettujen seurakuntien rahvas hankkiutui juhlapyhiksi Kuopioon vielä 200 vuotta myöhemmin ”omat kirkkonsa ohittaen ja pitkistä ja hankalista matkoista välittämättä”⁹⁸.

Tämä tulkinta on kuitenkin kyseenalaistettava, sillä Mäntylän mainitsema kirkon rakennusvuosi ei pidä paikkaansa. Kuopioon kyllä rakennettiin ensimmäinen kirkko vuonna 1552, mutta rakennus ei enää 1600-luvun toisella puoliskolla ollut sama. Piispa David Lundin vuoden 1710 tarkastuspöytäkirjassa mainitaan, että tuolloinen kirkko oli rakennettu vuonna 1639 sen jälkeen, kun venäläiset olivat polttaneet edellisen kirkon⁹⁹. Itse asiassa Kuopion ensimmäinen kirkko tuhoutui jo vuonna 1588 rajantakaisten karjalaisten hyökkäyksessä, ja venäläiset polttivat sen tilalle rakennetun kirkon vuonna 1610¹⁰⁰.

Kirkko, jossa kuopiolaiset 1600-luvun lopulla jumalanpalveluksensa viettivät, oli siis Kuopion kolmas kirkko, joka rakennettiin 1630-luvulla ja vihittiin käyttöön vuonna 1639. Tässä yhteydessä on huomionarvoista, että venäläiset polttivat Kuopion toisen kirkon jo vuonna 1610. Tämän jälkeen niin koko pitäjä kuin sen keskus Kuopionniemellä olivat mukaan kokonaan ilman kirkkoa melkein kolmekymmentä vuotta. Sillä aikaa, kun seurakunnassa ei ollut lainkaan kirkkoa, kirkkoherrat asuivat

⁹⁴ Kuopion kesäkäräjät 26.–30.6.1693. KOa4: 441–442, KA.

⁹⁵ Mäntylä 1983, 23.

⁹⁶ Weikert 2004, 5.

⁹⁷ Mäntylä 1983, 19–20; Väänänen 1975, 462.

⁹⁸ Mäntylä 1983, 20.

⁹⁹ Kuopion piispantarkastus 1710, kohta 15. II Cd 1, JoMA.

¹⁰⁰ Knapas 2002, 22; Rieki 2005, 154.

Hatsalan Multamäellä, ja Lappalainen arvelee, että he saattoivat pitää siellä jumalanpalveluksia ja suorittaa muitakin kirkonmenoja. Kirjallisia lähteitä tältä ajalta ei kuitenkaan ole säilynyt.¹⁰¹

Koska Kuopion uhrikirkko siis rakennettiin vasta vuonna 1639, saattaa uhraamisperinnekin olla alkanut vasta tämän jälkeen. Mutta mitä erikoista tässä kirkossa siinä tapauksessa saattoi olla? Itse pitäisin mahdollisena, että Kuopion kirkon erityiseen pyhyteen vaikutti paikka, jolle se oli rakennettu¹⁰². Kuopion kirkot sijaitsivat 1600–1700-luvuilla samalla paikalla, nykyisen Piispanpuiston alueella. Uusi kirkko rakennettiin aina vanhan paikalle.¹⁰³ Vaikka aikalaiset eivät olisi tätä tienneet, on selvää, että jatkuvuuden on liityttävä kirkkorakennuksen sijasta kirkon rakennuspaikkaan. Keskiajalla katolisen kirkon lähetysstrategiaan kuului kirkon rakentaminen vanhaan pakanalliseen kulttipaikkaan. Kulttipaikat olivat usein hautausmaita, joilla vainajille uhrattiin ja heidän kunniaukseen vietettiin muistojuhlia¹⁰⁴. Vainajat liittyivät tiiviisti myös kirkkorakennukseen, koska heidät haudattiin joko kirkon lattian alle tai kirkkotarhaan¹⁰⁵. Voisikin päätellä, että kirkon paikka on ollut alun perin pakanallinen kulttipaikka, jonka pyhyys on liittynyt vielä 1600-luvulla kansan keskuudessa elinvoimaiseen vainajienpalvontaan. Tällöin uhraamisperinteellä olisi pitkät juuret, ja se jatkuisi luontevasti kirkossa yhdistyen kristilliseen jumalanpalveluselämään. Varmaa vastausta asiaan ei kuitenkaan lähteiden puuttuessa ole mahdollista saada.

2.3. Uhraamisen ajankohta

2.3.1. Vuodenkierron rajakohta ja pyhimyksen muistopäivä

Kuopion kirkossa oli ollut vanhastaan tapana uhrata suurina juhlapäivinä, kuten jouluna ja juhannuksena¹⁰⁶. Tällaiset vuotuiskierron pyhäpäivät olivat syklisen aikakäsityksen mukaisia rajakohtia, jolloin tuli käyttäytyä tietyllä tavalla. Pyhäpäivinä mahdollisuudet hyvään ja pahaan maagiseen vaikuttamiseen olivat normaalia suuremmat. Tällaisina ajankohtina oli mahdollista nähdä enteitä tulevasta ja vaikuttaa sen muotoutumiseen, mutta ihminen oli myös tavallista alttiimpi noituudelle ja muulle vahingoittamiselle.¹⁰⁷ Vouti Juhana Ivarinpoika kertoi Kuopion talvikäräjillä vuonna 1679, että kirkossa uhratessaan ihmiset kiersivät uhrilahjansa kolme kertaa päänsä ympäri ennen kuin laskivat sen alttarille¹⁰⁸. Kiertäminen oli taikuudessa yleinen toimenpide, jonka on

¹⁰¹ Knapas 2002, 22; Lappalainen 1982, 29–31; Rieki 2005, 154.

¹⁰² Vrt. Malmstedt 2002, 150.

¹⁰³ Lappalainen 1982, 27–29; Rieki 2005, 154.

¹⁰⁴ Pirinen K. 1991, 255; Talve 1990, 259.

¹⁰⁵ Knapas 2002, 24.

¹⁰⁶ Mäntylä 1983, 18.

¹⁰⁷ Eilola 2003, 73–75.

¹⁰⁸ Kuopion talvikäräjät 13.–16.1.1679. KOa2: 26, KA.

ajateltu suojelevan ulkoapäin tulevilta voimilta¹⁰⁹. Uhratessaan pyhäpäivänä kirkossa ihmiset pyrkivät ainakin hankkimaan suojaa vahingollisia voimia vastaan.

Vuonna 1693 käräjille johti juhannuksena eli kirkon nimikkopyhimyksen Johannes Kastajan päivänä uhraaminen. Myös joissakin ruotsalaisissa uhrikirkoissa uhrattiin tiettyinä päivinä enemmän kuin toisina: esimerkiksi Pyhän Olavin kirkossa Skånessa uhrattiin Olavin päivänä.¹¹⁰ Monissa uhrikirkoissa niin Ruotsissa kuin Norjassakin uhraamisen ohella esiintyi usein myös muita paikalliseen kansankulttuuriin liittyneitä erityispiirteitä, kuten uhraaminen kirkon lähellä sijaitsevaan lähteeseen. Tällaisia perinteitä ei kuitenkaan esiintynyt kaikkien uhrikirkkojen yhteydessä.¹¹¹ Uhraaminen pyhimyksen muistopäivänä kertoo katolisen perinteen jatkumisesta Kuopiossa vielä 1600-luvun lopulla. Juhannuksen viettoon on aina nykypäiviin saakka liittynyt myös runsaasti vanhan keskikesänjuhlan piirteitä. Maan hedelmällisyyden ajateltiin olevan voimakkaimmillaan, joten aika oli otollinen peltojen kasvuvoiman parantamiselle taioin ja rituaalein. Hedelmällisyyden juhlaan kuuluivat myös monenlaiset rakkaustaiat.¹¹²

Juhannuksena kuitenkin muistettiin myös Johannes Kastajaa. Kirkkoherra Hoffren kertoi käräjillä, että Kuopion kirkkoa edelleen 1600-luvun lopulla kutsuttiin Pyhän Johanneksen kirkoksi¹¹³. Keskiäikana pyhimysjuhlilla oli hyvin merkittävä osuus niin kirkollisessa kultissa kuin arkielämässäänkin. Jokainen kirkko omistettiin vihkimyksessä jollekin pyhimykselle tai muulle pyhälle muistolle. Kirkon suojeluspyhimys, joka yleensä oli piispan määräämä, oli seurakuntalaisten tiedossa, ja kirkko myös tunnettiin pyhimyksen nimellä.¹¹⁴

Kirkon suojeluspyhimyksen päivä eli kirkkomessu oli koko valtakunnassa suosittu paikallinen juhlapäivä, jonka vietto sallittiin vielä luterilaisena aikanakin. Papisto kuitenkin pelkäsi taikauskon harjoittamista juuri kyseisenä päivänä, minkä vuoksi ehtoollisen vietto juhlan yhteydessä kiellettiin vuoden 1696 synodaalikokouksessa.¹¹⁵ Koska juhannus on myös luterilaisen kirkon pyhäpäivä, on todennäköistä, että tuolloin Kuopiossa kuitenkin pidettiin ehtoollisjumalanpalvelus. Kuopiossa kirkkomessupäivä sattui myös merkittävään vuotuiskierron juhlaan. Päivän erityinen pyhyys olikin omiaan lisäämään Kuopion uhrikirkon suosiota.

¹⁰⁹ Virtanen 1988, 253.

¹¹⁰ Weikert 2004, 156.

¹¹¹ Jokipii 2002, 39; Weikert 2004, 157–159.

¹¹² Vilkuna K. 1983, 153–164.

¹¹³ Kuopion kesäkäräjät 26.–30.6.1693. KOa4: 441, KA.

¹¹⁴ Pirinen K. 1991, 168.

¹¹⁵ Juva 1955, 53–55, 107; Laasonen 1967, 107.

2.3.2. Juuri ennen ehtoollista

Keskiaikaiseen katoliseen perinteeseen viittaa myös hetki, jolloin uhrilahja tuotiin alttarille. Kuopion seurakuntaa vuonna 1670 tarkastanut lääninrovasti Johannes Cajanus ilmoitti saaneensa tietää, että moni kävi messun aikana juuri ennen ehtoollista uhraamassa alttarille. Tämä ”paha tapa” kiellettiin ja ihmisiä kehoitettiin hiljaa istuen kuuntelemaan, kun pappi lausui ehtoollisen asetussanat. Jos jollakulla kuitenkin oli kirkolle jotain lahjoitettavaa, lahjan sai jättää kolehtiin tai tuoda papille jumalanpalveluksen jälkeen.¹¹⁶

Cajanuksen tarkastuspöytäkirjan mukaan uhraaminen tapahtui juuri ennen ehtoollista. Uhraamassa oli muuallakin tapana käydä juuri ehtoollisen asetussanojen lausumisen aikana. Keskiajalla asetussanojen aikana tapahtuva konsekraatio oli koko messun pyhin ja tärkein hetki, koska tuolloin ehtoollisviinin ja -leivän uskottiin transsubstantiaatio-opin mukaisesti muuttuvan todelliseksi Kristuksen ruumiiksi ja vereksi. Tämän jälkeen seurasi elevaatio, jossa ehtoollisvälineet kohotettiin seurakunnan nähtäviksi. Hetken merkitys jäi elämään kansan käsityksiin, ja sitä pidettiin otollisimpana aikana uhrilahjan tuonnille.¹¹⁷

Uhrilahjan tuominen ja siihen liittyneet uskomukset kertovat ehtoollisen keskeisestä merkityksestä kansan uskonelämässä. Kuopiossa ehtoollisella käyntiin liittyi uhraamisen lisäksi muitakin piirteitä, joista papisto ei pitänyt. Kirkkoherra Staffan Linnaeuksen mielestä ehtoollisella ensinnäkin käytiin liian harvoin. Vuoden 1686 kirkkolain mukaan ehtoollisella käyntien välillä ei saanut olla pitempää väliainaa kuin vuosi ja päivä. Käytännössä seurakuntalaisten odotettiin kuitenkin osallistuvan ehtoolliselle vähintään neljä kertaa vuodessa.¹¹⁸ Vuoden 1670 rovastintarkastuksessa rahvas väitti käyvänsä ehtoollisella kolme tai neljä kertaa vuodessa, mutta Linnaeus todisti osan käyvän kerran tai kaksi vuodessa, kun taas jotkut eivät käyneet lainkaan.¹¹⁹ Muutamasta seurakuntalaisesta kerrottiin jopa, etteivät he olleet koskaan käyneet kirkossa eivätkä ehtoollisella¹²⁰. Vuonna 1678 Cajanus pyrki tehostamaan valvontaa määräämällä kirkkoherran nimittämään jokaiseen kyläkuntaan ”*kirkon kijcarin*”,

¹¹⁶ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 25. II Cd 1, JoMA.

¹¹⁷ Juva 1955, 67, 111; Pirinen K. 1991, 173.

¹¹⁸ Malmstedt 2002, 136. Ehtoolliselle aikovien piti ilmoittautua papille edellisenä saarnapäivänä sekä kokoontua ennen jumalanpalvelusta ripille ja kristinopin kuulusteluun. 1600-luvun lopulla oli jo siirrytty yksityisestä yleiseen rikkiin (Juva 1955, 110; Laasonen 1991, 72).

¹¹⁹ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 23. II Cd 1, JoMA. Samaan aikaan Varsinais-Suomessa ehtoollisella käytiin säännöllisesti 2-4 kertaa vuodessa (Juva 1955, 110).

¹²⁰ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 17. II Cd 1, JoMA. Laasonen arvelee, että väestön runsaan liikkuvuuden vuoksi osalla Pohjois-Karjalan rahvaasta oli mahdollisuus välttää papiston kontrollia. Sama pätee varmasti myös 1600-luvun Savooneen (Laasonen 1967, 68).

luotettavan talonpojan, jonka tehtävänä oli valvoa sitä, kuinka usein itse kukin vuoden aikana kävi ehtoollisella.¹²¹

Vaikka ehtoollisella käytiin liian harvoin, innokkaita tulijoita oli toisinaan liiankin paljon. Juhannuspäivän lisäksi väkeä ahtautui Kuopiossa ripille tungokseen asti myös muina suurina juhla- sekä rukouspäivinä. Toisinaan tunnelma kirkossa oli suorastaan kaoottinen. Kirkkoherra Linnaeus valitti, että jouluaamun 1669 jumalanpalveluksessa alttarille työntynyt väkijoukko oli tallannut kuoliaaksi vanhan naisen kirkkoherran pystymättä sitä estämään.¹²² Rahvaan pyrkiminen joukoittain ehtoolliselle tiettyinä päivinä oli ongelmana muissakin Itä-Suomen seurakunnissa¹²³. Kuopiossa Cajanus joutui jopa kieltämään lähellä kirkkoa asuvilta ehtoollisella käynnin juhlapäivinä, ja pitkämatkalaisillekin se sallittiin vain rajoitetusti¹²⁴.

Kuopiossa seurakuntalaiset siis halusivat käydä ehtoollisella tiettyinä päivinä vuodessa, kun sitä ei taas tavallisena sunnuntaina pidetty yhtä tärkeänä. Malmstedtin mukaan tällainen käyttäytyminen heijastaa katolisen kirkon käytäntöjä. Keskiajalla maallikoiden ehtoollisella käynti rajoittui yhteen tai kahteen kertaan vuodessa ja tapahtui juuri suurina juhlapäivinä.¹²⁵ Kuopion pitäjässä katolinen kulttuuri ei ollut ehtinyt juurtua kovin syväälle, koska pitäjään saatiin kirkko vasta 1500-luvun puolivälissä, reformaation aikakaudella. Sitä ennen väki oli kastettu ja eli kirkon sakramenttien yhteydessä, mutta katolisen kirkon opit sekoittuivat ihmisten mielissä vanhempiin, etnisen uskonnon käsityksiin.¹²⁶ Esimerkiksi arvostus ehtoollisen asettamishetkeä kohtaan kertoo kuitenkin siitä, että katolisella kirkolla oli ollut vaikutusta ihmisten ajatusmaailmaan. Mahdollisesti ihmiset olivat tottuneet käymään kirkossa ja ehtoollisella suurina juhlapäivinä, jotka eivät olleet ainoastaan kirkon, vaan myös vanhemman kansanuskon pyhäpäiviä. Lähteiden perusteella suosittuja kirkkopäiviä olivat ainakin joulua ja juhannus, jotka olivat myös vuodenkierron juhlapäiviä.

Luterilaisen opin mukaan ehtoollisella käynti ei saanut olla sidottu tiettyihin erityisiin ajankohtiin. Käsitykset tiettyjen päivien ja paikkojen pyhyydestä jäivät kuitenkin elämään reformaation jälkeen eri puolilla Eurooppaa, kuten myös uhraamistapa osoittaa. Kirkon johtomiehet epäilivät, että kansan mielissä ehtoolliseen liittyi jäänteitä katoliselta ajalta periytyvästä ansiohurskaudesta, jota pidettiin myös syynä ehtoollisella käyntiin ainoastaan tiettyinä päivinä. Pappien pitikin varoittaa ihmisiä luulemasta, että pelkkä mekaaninen leivän ja viinin nauttiminen vapauttaisi

¹²¹ Kuopion rovastintarkastus 10.3.1678, kohta 9. II Cd 1, JoMA. Tämän luottamusmiehen tehtäviin kuului myös vuonna 1665 vala- ja sapattirikoksista annetun asetuksen vastaisten rikkomusten valvominen.

¹²² Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 24. II Cd 1, JoMA.

¹²³ Lempiäinen 1967, 348.

¹²⁴ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 24. II Cd 1, JoMA.

¹²⁵ Malmstedt 2002, 134–135, 138; Pirinen K. 1991, 173.

¹²⁶ Pirinen K. 1982, 535, 588.

synneistä. Kirkko korosti ehtoollisen yhteydessä 1600-luvulla sisäistä mielenlaatua, eikä ainoastaan ulkonaisten vaatimusten täyttäminen riittänyt. Vaikka ehtoollisella oli pakko käydä, sinne piti tulla sisäisen tarpeen ajamana.¹²⁷

Ehtoollisella käyminen suurina pyhäpäivinä kertoo myös uskosta ehtoollisen maagiseen voimaan. Ehtoollisen nauttimisen saatettiin ajatella esimerkiksi parantavan sairauden.¹²⁸ Ihmiset pitivät myös ehtoollisen saamista ennen kuolemaa hyvin tärkeänä. Uhrilahjan tuomisen tavoin myös ehtoollisen nauttiminen pyhäpäivänä saattoi tuoda onnea tulevalle ajanjaksolle tai suojata maagisilta voimilta. Ehtoollisella käyntiin liittyi monenlaisia kansanomaisia riittejä, joiden avulla sen vaikutusta vahvistettiin.¹²⁹ Papisto oli tietoinen ehtoolliseen liittyneistä uskomuksista, ja niinpä esimerkiksi Kiteen rahvaan tapaa käydä ehtoollisella vain tiettyinä pyhinä pidettiin ”taikauskaisena pahana tapana”¹³⁰.

2.4. Papiston suhtautuminen kirkkouhreihiin

Kaarle XI kielsi kirkkouhrien vastaanottamisen papiston palkkausasetuksessa vuonna 1681¹³¹. Weikertin mukaan kirkoissa uhraaminen oli silti Ruotsin valtakunnassa yleistä 1600-luvulla ja suurimman osan 1700-lukua, paikoin aina 1800-luvulle saakka. Valtakunnan länsipuoliskolla on hänen selvityksensä mukaan ollut noin 70 uhrirkirkkoa. Weikert korostaa, että kirkoissa uhraaminen hyväksyttiin usein avoimesti, vaikka samaan aikaan taisteltiin kiihkeästi taikauskoa ja harhaoppeja vastaan. Papit tunsivat tavan hyvin ja merkitsivät uhraajien nimet ja kotipaikat kirkkojen tilikirjoihin.¹³²

Myös Kuopiosta on säilynyt luetteloita kirkon saamista lahjoituksista¹³³, mutta kyse ei ilmeisesti ole uhrilahjoista. Säätyläiset tekivät lahjoituksia pönkittääkseen sosiaalista statustaan ja osoittaakseen opillista sivistystään, mutta ne katsottiin myös lahjoittajansa uskonnolliseksi ansioksi¹³⁴. Keskiajalla lahjoitukset olivat vielä olleet osa antajansa tietä pelastukseen, nimittäin lahjoittajia muistettiin esirukouksissa ja heidän puolestaan pidettiin sielunmessuja¹³⁵. Kuopiossa lahjoittajat olivat papiston sekä maallisen esivallan edustajia ja muita säätyläisiä. Eräs lahjoittaja kertoi lahjoittavansa kirkolle alttarivaatteen ”Jumalan kunniaksi ja kirkon koristukseksi” toivoen Jumalan siunausta, mutta tekstin alle on kuitenkin myös erikseen merkitty, ettei lahjoitukseen

¹²⁷ Juva 1955, 108; Malmstedt 2002, 135–139; Weikert 2004, 13, 229.

¹²⁸ Juva 1955, 66–67; Malmstedt 2002, 134.

¹²⁹ Laasonen 1967, 68–69; Malmstedt 2002, 144–145.

¹³⁰ Laasonen 1967, 67–68.

¹³¹ Suolahti 1919, 136.

¹³² Weikert 2004, 211–212, 220, 231–232.

¹³³ Kuopion maasrk:n historiikirja, foliot 2 ja 130. I Ca:1, JoMA.

¹³⁴ Pirinen H. 1996, 129–130.

¹³⁵ Tuhkanen 2008, 7-8.

liittynyt lupausta.¹³⁶ Juuri rukoukseen sisältynyt lupaus teki lahjasta uhrilahjan. Koska tällainen tarkennus oli tarpeen tehdä, ilmeisesti uhraaminen oli tapana myös korkeampien säätyjen keskuudessa.

Weikertin mukaan kirkossa uhraamista kritisoitiin eniten silloin, kun se yhdistyi johonkin muuhun kulttiin, esimerkiksi pyhimyksen palvontaan tai lähteelle uhraamiseen. Silloin, kun tapaa arvosteltiin, se katsottiin taikauskoksi, ja esimerkiksi usko tiettyjen kirkkojen erityiseen pyhyyteen tulkittiin epäjumalanpalvelukseksi.¹³⁷ Pietari Brahe kirjoitti vuonna 1659 Viipurin piispalle kuulleen Kuopion rovastilta, että kansa ”harjoitti taikauskkoa kirkossa uhraamalla”.¹³⁸ Kuopiossa tapaa kritisoitiin ja kirkkoherra vei asian käräjille saakka, mutta tavan sitkeydestä voi päätellä, etteivät toimenpiteet uhraamisen lopettamiseksi lopulta olleet kovinkaan ankaria. Kuopion kirkossa uhranneiden naisten tapauksen käsittely päättyi jutun siirtämiseen seuraaville käräjille, mutta tapausta ei enää tämän jälkeen syystä tai toisesta otettu esille oikeudessa. Siksi emme voi myöskään tietää, millainen rangaistus uhraajia olisi kohdannut. Esivalta piti uhraamista kuitenkin taikauskona, nimittäin naisia kehoitettiin tapauksen käsittelyn loppuksi ”häpeämään taikauskoisen uhrinsa vuoksi”.¹³⁹

Omaksi eduksi annettuja uhreja pidettiin taikauskoina, mutta köyhille lahjoittaminen jumalanpalveluksen aikana vanhan tavan mukaan sallittiin vielä 1700-luvullakin, jolloin myös köyhien uhriarkku muotoutui kansanmestarien käsissä ihmishahmoiseksi ”vaivaisukoksi”.¹⁴⁰ Kuopiossa myös köyhien auttamiseen liittyi erityinen rituaali. Rahvaalla oli jouluisin tapana pysäyttää hevosensa kellotapulien luo ja antaa siellä köyhille rahaa niin, että saaja lankesi polvilleen hevosen kaulan viereen, ja talonpoika ojensi hänelle almunsa kaulan toiselta puolelta. Näin tehneet olivat kuitenkin pitäjän omia asukkaita eivätkä sen ulkopuolelta uhraamaan tullutta väkeä.¹⁴¹ Tällaisellakin lahjalla saattoi silti ihmisten mielissä olla uhrilahjan luonne. Köyhille osoitettuja lahjoituksia saatettiin kutsua myös kiitosuhreiksi ja myös niitä annettiin oman tilanteen helpottamiseksi esimerkiksi vaikean sairauden yhteydessä.¹⁴²

Ilmeisesti kuopiolaiset papit olivat aiemmin hyväksyneet uhraamistavan. Kirkkoherra Hoffren nimittäin arveli, että pitkään kestäneen käytännön vuoksi ihmiset eivät tienneet muusta, kuin että sellainen oli ”luvallista ja oikein”.¹⁴³ Tapa myös säilyi pitkään ja kesti pappien lisääntyneen vastustuksen. Kun vuoden 1738 piispantarkastuksessa kiellettiin ottamasta uhreja vastaan tai sijoittamasta niitä alttarille, mikä aiemmin oli ollut tapana, kansa jatkoi uhrilahjojen heittämistä salaa kirkkoon ja

¹³⁶ Kuopion maasrk:n historiikirja, foliot 2 ja 130. I Ca:1, JoMA.

¹³⁷ Weikert 2004, 221, 232.

¹³⁸ Jokipii 2002, 37.

¹³⁹ Kuopion kesäkäräjät 26.–30.6.1693. KOa4: 443, KA.

¹⁴⁰ Jokipii 2002, 40, 66.

¹⁴¹ Mäntylä 1983, 19–20.

¹⁴² Weikert 2004, 160.

¹⁴³ Kuopion kesäkäräjät 26.–30.6.1693. KOa4: 441–442, KA.

hautausmaalle. Myöhemmin kirkosta löydettiin pikkurahoja ja oravannahkoja. Esimerkiksi Oulunsalon uhrikirkko sai lahjoituksia vielä 1800-luvun lopulla, mikä kertoo perinteen sitkeydestä.¹⁴⁴

Kirkko oli julkinen tila, jonne koko yhteisö säännöllisin väliajoin kokoontui. Siellä kaikki näkivät, mitä toiset kirkkovieraat puuhailivat, minkä lisäksi papistolla oli mahdollisuus valvoa tapahtumia. Tällöin myös jumalanpalveluskäyttäytymisen normeja rikkoneiden paljastumisen vaara oli suuri.¹⁴⁵ Kuopion kirkossa väkeä vaikuttaa juhlapyhinä olleen niin paljon, ettei pappi edes tuntenut kaikkia eikä muutenkaan pystynyt täysin kontrolloimaan seurakunnan käyttäytymistä. Koska uhrilahjoja kuitenkin tuotiin alttarille täysin avoimesti koko muun yhteisön sekä papin silmien edessä, on uhraamisen täytynyt olla sekä yhteisön että ainakin jossain määrin myös papiston hyväksymää toimintaa.

Alttarille uhraaminen ei olisikaan voinut jatkua edellä kuvatulla tavalla ilman papiston myönteistä tai ainakin hyvin passiivista suhtautumista. Papeille uhraamistapa saattoi olla mieluisin luonnollisesti siksi, että se kasvatti heidän saataviaan. Kirkossa uhraaminen liittyy läheisesti myös keskiajalla käyttöön otettuihin papinmaksuihin, joilla oli kansanomaisen käsityksen mukaisesti uhrilahjan luonne. Ruotsin valtakunnassa uhrin muodostivat papeille merkittävän tulolähteen vielä 1500- ja 1600-luvullakin.¹⁴⁶ Papisto ei välttämättä halunnut lopettaa kirkkoa hyödyttävää vanhaa käytäntöä. Tietyissä tapauksissa myös kirkon hyväksymät uhrilahjat säilyivät käytössä pitkään. Jokipii mainitsee, kuinka synnytyksen jälkeen kirkkoon otettavan vaimon annettiin jättää alttarin kaiteelle ”uhri” kirkkoherran toimitusmaksuksi.¹⁴⁷

Weikertin mielestä uhraamisen kirkolle tuomat tulot eivät kuitenkaan riitä selitykseksi pappien myönteiseen suhtautumiseen. Ne kansantavat, joita vastaan taisteltiin kiihkeämmin, uhkasivat kirkon ja papiston tulkintaetuoikeutta. Esimerkiksi magiaan turvautuneet ihmiset etsivät apua ongelmiinsa kirkon ulkopuolelta, jolloin papisto jäi kokonaan vaille vaikutusvaltaa. Kirkoissa uhraaminen ei kuitenkaan muodostanut uhkaa, koska tulkintaetuuksia jäi kirkolle ja papistolle. Uhraajat kääntyivät kirkon, papiston ja kristillisen Jumalan puoleen, eikä kirkon roolia maailmanjärjestyksen välittäjänä kyseenalaistettu.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Jokipii 2002, 37, 67, 70–71, 74; Mäntylä 1983, 18–19.

¹⁴⁵ Vilkuna KHJ 1995, 214–215, 220–221.

¹⁴⁶ Suolahti 1919, 135.

¹⁴⁷ Jokipii 2002, 39–40, 66.

¹⁴⁸ Weikert 2004, 233–234.

2.5. Kristillinen elämä Kuopion seurakunnassa

2.5.1. Kirkossa käynti ja kristinopintaidot

Kirkkoherra Henrik Hoffren arveli vuoden 1693 kesäkäräjillä, etteivät ihmiset tienneet kirkossa uhraamisen olevan kiellettyä ja vääränlaista uskonnonharjoitusta. Samoilla käräjillä kotasalmelaista Antti Toivasta syytettiin puuron keittämisestä kirkkorannassa ennen juhannusaamun jumalanpalvelusta, kun kirkkoon oli jo soitettu ensimmäisen kerran¹⁴⁹. Aamulla ennen jumalanpalvelusta tuli paastota, mistä rovasti Cajanus oli muistuttanut tarkastuksessaan jo vuonna 1670¹⁵⁰. Toivanen puolustautui kertomalla, että hän oli tullut kirkolle kolmen peninkulman päästä pienten lastensa kanssa ja keittänyt puuron lasten elatukseksi. Lasten syötyä Toivanen oli kantanut puurokattilan kirkkomaan aidalle ja antanut köyhien jakaa loput keskenään. Oikeudessa kirkkoherra Hoffren kehotti rahvasta jättämään pyhäpäivänä tällaiset maalliset toimet ja omistautumaan ainoastaan Jumalalle. Antti Toivanen selvisi tapauksesta pelkällä varoituksella, joka ulotettiin koskemaan myös muita paikalla olleita. Sekä papisto että maallinen esivalta nimittäin arvelivat, etteivät ihmiset tällä seudulla tienneet tarpeeksi varoakseen vääränlaista käyttäytymistä, koska sillä tavoin eläminen oli heille ennen sallittu.¹⁵¹

Esivalta vaikuttaa pitäneen Kuopion pitäjän rahvasta melko tietämättömänä väkenä oikeaoppisen kirkkokäytöksen suhteen. Kristinopin opetus olikin päässyt pitäjässä kunnolla vauhtiin vasta lähivuosikymmeninä. Viipurin hiippakunnan opilliseen tilanteeseen alettiin kiinnittää huomiota Petrus Bjuggin piispuuskaudelta (1642–1656) lähtien¹⁵². Kuopiossa oltiin kuitenkin vielä 1670-luvulla lähes lähtöpisteessä. Kun rovasti Cajanus kuulusteli ensimmäistä kertaa seurakuntalaisten kristinopin taitoja, hän havaitsi ihmeekseen, ettei suurin osa osannut lukea yhtäkään kappaletta oikein, ei edes aloittaa Isä meidän -rukousta tai uskontunnustusta¹⁵³. Cajanuksen arviot seurakuntalaisten taidoista pysyivät vuodesta toiseen yhtä negatiivisina¹⁵⁴, vaikka kovempia otteita yritettiin vähitellen ottaa käyttöön. Vuonna 1673 kiellettiin avioliittoon astuminen niiltä, jotka eivät osanneet ulkoa katekismuksen kuutta pääkohtaa sekä

¹⁴⁹ Kuopion kesäkäräjät 26.–30.6.1693. KOa4: 442–443, KA. Saloheimo tulkitsee Toivasta syytetyn ruokauhrista, koska tapausta käsiteltiin yhdessä kirkkouhritapauksen kanssa. Toivasen tapauksessa ei kuitenkaan mainita uhraamista eikä taikauskoo lainkaan, joten mielestäni kyse oli ainoastaan jumalanpalvelusta edeltävän paaston laiminlyönnistä (vrt. Saloheimo 1990, 531).

¹⁵⁰ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 10. II Cd 1, JoMA; Juva 1955, 61.

¹⁵¹ Kuopion kesäkäräjät 26.–30.6.1693. KOa4: 442–443, KA.

¹⁵² Laasonen 1967, 75.

¹⁵³ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 3. II Cd 1, JoMA. Aluksi seurakuntalaisille oli opetettava katekismuksen pääkappaleet ja rukoukset, sitten selitykset ja lopuksi vastaukset kysymyksiin. Kuopiossa opetuksessa oltiin siis aivan alussa (Juva 1955, 117).

¹⁵⁴ Kuopion rovastintarkastus 20.3.1671, kohta 2. II Cd 1, JoMA; 21.2.1673, kohta 2; 10.3.1678, kohta 2. II Cd 1, JoMA.

Lutherin selityksiä vähintään kahteen kohtaan¹⁵⁵. Vielä vuoteen 1678 mennessä minkäänlaista parannusta ei lääninrovastin mielestä ollut kuitenkaan tapahtunut¹⁵⁶.

Kirkon opetusten läpilyönnille välttämätöntä oli, että ihmiset saapuivat paikalle papiston 1600-luvulla suuressa määrin opetustilaisuudeksi käsittämään jumalanpalvelukseen¹⁵⁷. Kuopiossa kirkkokansan viitseliäisyys jätti kuitenkin toivomisen varaa. Kirkkoherra Staffan Linnaeus valitti esimerkiksi vuonna 1670 Kuopiossa tarkastusta pitäneelle lääninrovasti Johannes Cajanukselle, etteivät ihmiset käyneet kirkossa tarpeeksi usein.¹⁵⁸ Kirkkoon piti periaatteessa tulla joka sunnuntai, mutta käytännössä tästä vaatimuksesta jouduttiin joustamaan¹⁵⁹. Näin tehtiin myös laajassa ja harvaan asutussa Kuopion pitäjässä. Cajanus määräsi, että kirkolta enintään kolmen peninkulman päässä asuvien seurakuntalaisten piti käydä jumalanpalveluksessa joka sunnuntai, mutta 4–6 peninkulman päässä asuvilta riitti kirkkomatka kolmen viikon välein.¹⁶⁰

Toistuvista valituksista päätellen tähänkään tavoitteeseen ei ainakaan täysin 1670-luvun aikana päästy¹⁶¹. Erityisesti kaukana kirkolta asuvien tavoittamisessa oli ongelmia. Ainakin osittain pois jääminen johtui liikkumisen hankaluudesta, kun välimatkat olivat pitkiä ja tiet huonoja tai puuttuivat kokonaan¹⁶². Pitäjän laitamilta tulleet joutuivat lähtemään matkaan jo lauantaina ja yöpymään matkan varrella tai kirkonkylässä kortteerissa. Talvella ajettiin hevosella, hiihrettiin tai käveltiin, kesällä kirkolle päästiin kulkemaan helpommin soutamalla.¹⁶³

Kesän 1693 uhraamistapauksen käsittelyn yhteydessä kerrottiin, että jotkut pitkämatkalaisista kävivät aamuvarhaisella jättämässä uhrinsa ja lähtivät sitten tiehensä jäämättä lainkaan jumalanpalvelukseen. Kirkkoherra piti tätä joukkoa erityisen jumalattomana.¹⁶⁴ Ainakin osa seurakuntalaisista piti uhrilahjan jättämistä itse jumalanpalvelukseen osallistumista tärkeämpänä, ja sen tuomista varten lähdettiin matkaan pitkienkin taipaleiden päästä. Jos uhrilahjan tuominen ei olisi vastannut todelliseen tarpeeseen, eivät ihmiset varmasti olisi lähteneet tekemään vaivalloista matkaa kaukaiselle kirkolle.

¹⁵⁵ Kuopion rovastintarkastus 21.2.1673, kohta 2. II Cd 1, JoMA.

¹⁵⁶ Kuopion rovastintarkastus 10.3.1678, kohta 2. II Cd 1, JoMA.

¹⁵⁷ Malmstedt 2002, 31–32.

¹⁵⁸ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 12. II Cd 1, JoMA.

¹⁵⁹ Laasonen 1991, 71. Tiukimmin läsnäolovaatimukset koskivat juhlapäiviä sekä vuosittaisia suuria kiitos-, katumus- ja rukouspäiviä, joista poissaolo saattoi johtaa rangaistukseen.

¹⁶⁰ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 12. II Cd 1, JoMA.

¹⁶¹ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohdat 12 ja 17. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 20.3.1671, kohta 3 ja casus 3. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 10.3.1678, kohta 8 ja casus 6. II Cd 1, JoMA.

¹⁶² Laine 2002, 66.

¹⁶³ Räsänen & Räsänen 2008, 368.

¹⁶⁴ Kuopion kesäkäräjät 26.–30.6.1693. KOa4: 441–442, KA.

Esko M. Laine arvelee, että väki jäi tulematta kirkkoon katekismuskuulustelujen ja niissä epäonnistumisen tuottaman häpeän pelossa. Hänen mukaansa kirkkoa karttoivat esimerkiksi naiset, jotka elivät avosuhteessa, koska eivät lukutaidottomuutensa takia olleet voineet solmia avioliittoa. Laine toteaa kuitenkin myös, että osaamattomuus oli yleinen ilmiö. Papit joutuivat lieventämään oppivaatimuksia hiippakunnan normaalista tasosta, minkä lisäksi he katsoivat toisinaan huonosti katekismuksensa tuntevien kuulusteluja läpi sormien.¹⁶⁵ On vaikea sanoa, minkä verran kovapäisimmät erottuivat joukosta, kun kehumisen arvoiset suorituksetkin vaikuttavat olleen harvassa.

Kirkossakäynnin puutteet eivät tarkoita sitä, että seurakuntalaiset eivät olisi arvostaneet jumalanpalveluksen viettoa¹⁶⁶. Vuoden 1670 rovastintarkastuksessa pitäjän väki pyysi pappeja ripitysmatkoilla kulkiessaan pitämään jumalanpalveluksia joka kylässä. Seurakuntalaiset lupasivat majoittaa papit luokseen ja kestittä näitä ”kunniallisesti”. He perustelivat pyyntönsä toiveella, että heidän lapsensa oppisivat paremmin tuntemaan kristinoppia. Cajanus lupasi kysyä asiaa tuomiokapitulilta,¹⁶⁷ mutta sen vastausta ei ole tiedossa¹⁶⁸. Vuonna 1673 Cajanus kuitenkin kehotti pappeja ”maaseudulla saarnatessaan” varoittamaan ihmisiä piilottelemasta luonaan ”suuria syntisiä ja pahantekijöitä”¹⁶⁹. Tuolloin papit siis nähtävästi myös saarnasivat pitäjällä matkustaessaan. Cajanusen myöntöväisyys asiassa kertoo siitä, että papit ymmärsivät pitkien välimatkojen ja huonojen kielten aiheuttamat vaikeudet kirkkomatkoille ainakin jossain määrin. Seurakuntalaisten ja rovastin välillä oli tässä tapauksessa vuorovaikutusta, joka ainakin pääosin kirkon etujen mukaisena johti seurakuntalaisten toivomuksen toteuttamiseen.

Pappien kulkeminen ripitysmatkoilla on keskiajalta juontuva perinne. Paaston aikana papit matkustivat seurakunnassaan ottamassa vastaan pääsiäisehtoolliseen valmistavia synnintunnustuksia ja kokoamassa samalla saataviaan. Ripitysmatkoilla papit myös kuulustelivat seurakuntalaisten tietoja ja saarnasivat. Kuopion pitäjän rahvaan esittämä toivomus maakirkkojen pitämisestä kertoo siitä, että kansa piti papin suorittamia kirkollisia toimituksia tärkeinä ja halusi osallistua niihin. Papit olivat kiertäneet Savossa 1500-luvulla ”rippivakkoja” kantamassa¹⁷⁰, mutta mahdollisesti perinne oli katkennut joksikin aikaa. Ripitysmatkoihin liittyi epäkohtia, jotka johtuivat

¹⁶⁵ Laine 2002, 64–66, 76.

¹⁶⁶ Malmstedt 2002, 129. Malmstedtin mukaan tämä käy ilmi esimerkiksi niistä tilanteista, joissa seurakuntalaiset vaativat pappiaan pitämään jumalanpalveluksen säännöllisesti. Talonpoikaissäätö myös jatkuvasti vastusti ehdotuksia pyhäpäivien määrän vähentämisestä valtiopäivillä, vaikka juuri juhlapyhinä oli rangaistuksen uhalla pakko käydä kirkossa.

¹⁶⁷ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 30. II Cd 1, JoMA.

¹⁶⁸ Lempiäinen 1967, 353.

¹⁶⁹ Kuopion rovastintarkastus 21.2.1673, kohta 15. II Cd 1, JoMA.

¹⁷⁰ Pirinen K. 1982, 593, 605. Pirinen kertoo, että Kuopion pitäjään kuuluvan Vehmasmäen kylän väki oli 1500-luvun puolivälin tienoilla torjunut rippivakalle tulleen papin.

yleensä kestäyksestä ja siihen liittyneestä juopottelusta, joten piispojen suhtautuminen matkoihin vaihteli ja ajoittain ne kiellettiin.¹⁷¹

Kristinopinopetus tehostui Kuopion pitäjässä huomattavasti kohti 1600-luvun loppua, ja uuden vuosisadan puolella papit saattoivat jo olla tyytyväisiä seurakuntaansa. Cajanuksen merkintöjen mukaan seurakuntalaiset eivät osanneet 1670-luvulla edes katekismuksen pääkappaleita, jotka muodostivat ensimmäisen portaan kristinopintaitojen opetuksessa. Vuonna 1693 suurin osa tunsii pääkappaleet, jotkut lukivat jo kirjasta, ja ”oikein harvat” muistivat Lutherin selityksiäkin.¹⁷² Vuonna 1700 suurin osa osasi katekismuksen pääkappaleet hyvin selityksineen, minkä lisäksi osattiin vastata kysymyksiinkin, joten piispa Petrus Laurbecchiuksella oli syytä kiitellä kuopiolaisten ahkeruutta¹⁷³. Piispa Lund kehui vuonna 1707 seurakuntalaisten ”kaunista” sisä- ja ulkolukutaitoa¹⁷⁴ ja merkitsi kolmea vuotta myöhemmin tarkastuspöytäkirjaan, että 345 henkilöä osasi lukea kirjasta¹⁷⁵. Pohjois-Karjalan seurakuntia tutkineen Pentti Laasonen mielestä luku on hämmästyttävän suuri¹⁷⁶.

Muutos kristinopin omaksumisessa 1670-luvulta 1700-luvulle on todella suuri varsinkin siihen nähden, ettei vuosina 1670–1678 tapahtunut rovasti Cajanuksen mielestä minkäänlaista edistystä. Muutoksen aiheutti todennäköisesti se, että kirkko alkoi 1600-luvun loppuvuosikymmeniltä lähtien kiinnittää erityistä huomiota lasten opetukseen¹⁷⁷. 1700-luvulla piispojen kuulusteltavaksi tuli uusi sukupolvi, joka oli tottunut katekismuksen opetteluun jo pienestä lähtien. Kirkon kansanopetustyö näyttää lähteneen Kuopiossa kunnolla käyntiin vasta 1670-luvulla, joten ei ole ihme, että tuolloin kuulusteltavina olleiden aikuisten kristinopin taidot olivat heikolla pohjalla. Kirkon onnistumiseen opetustyössään täytyy kuitenkin suhtautua varauksella, sillä vielä vuonna 1782 Kuopion kirkkoherra mainitsi, että katekismuksen kuulustelussa noin kolmensadan hengen kristinopintaidot rajoittuivat vain Isä meidän -rukouksen sekä uskontunnustuksen ulkoa osaamiseen¹⁷⁸. Laineen mukaan lukutaidon hidas kehittyminen johtuu osaltaan suullista kertomaperinnettä suosineen kansankulttuurin elinvoimaisuudesta. Kirjoja ei vielä 1700-luvullakaan monesta pohjoissavolaisesta kodista löytynyt.¹⁷⁹

¹⁷¹ Laasonen 1991, 83–84.

¹⁷² Kuopion piispantarkastus 29.2.1693, kohta 1. II Cd 1, JoMA.

¹⁷³ Kuopion piispantarkastus 18.2.1700, alku. II Cd 1, JoMA.

¹⁷⁴ Kuopion piispantarkastus 21.2.1707, kohta 1. II Cd 1, JoMA.

¹⁷⁵ Kuopion piispantarkastus 27.2.1710, kohta 15. II Cd 1, JoMA.

¹⁷⁶ Laasonen 1967, 79. Sisäluvun taidon oppimisessa Kuopiossa oli tässä vaiheessa piispantarkastusten tietojen perusteella sama tilanne kuin Varsinais-Suomen pitäjissä, joissa lukutaito myös alkoi yleistyä 1700-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä (Juva 1955, 123).

¹⁷⁷ Juva 1955, 118. Kuopion piispantarkastuspöytäkirjoissa mainitaan lukutaitoinen lukkari, jonka tehtävänä oli opettaa pitäjän lapsia ja nuoria (Kuopion piispantarkastukset 29.2.1693, 18.2.1700 ja 18.2.1704).

¹⁷⁸ Suolahti 1919, 41.

¹⁷⁹ Laine 2002, 75.

2.5.2. *Kirkkokansan käyttäytyminen*

Kirkon julistuksessa Vanha testamentti sai 1600-luvun Ruotsin valtakunnassa keskeisen roolin, minkä seurauksena Jumala näyttäytyi pappien saarnoissa kostavana ja ankarana hahmona¹⁸⁰. Tällainen näkökulma heijastui myös Kuopiossa saarnanneiden kirkonmiesten puheissa. Kuopion seurakuntaa 1670-luvulla tarkastanut lääninrovasti Johannes Cajanus varoitti seurakuntaa Jumalan vihasta sekä viittasi vaikeisiin aikoihin, joita 1600-luvun lopulla elettiin¹⁸¹. Rovasti ja piispat muistuttivat seurakuntalaisia siitä, että sota, rutto ja nälänhädät johtuivat näiden synneistä ja haluttomuudesta elää kunnollisten kristittyjen tavoin. Vuoden 1710 tarkastuksessaan Kuopiossa piispa David Lund varoitti ihmisiä olemaan matkustamatta pyhäpäivänä, koska tällainen käytös väistämättä herättäisi Jumalan vihan, ei vain itse pahantekijöiden, vaan koko isänmaan turmioksi¹⁸². Varoitus tiivistää hyvin ajatuksen, jolla koko suurvalta-ajan kirkollisen ja maallisen esivallan harjoittamaa tiukkaa kontrollia perusteltiin. Jos valtakunnan alamaisten tekemisiä ei tarkkaan valvottaisi, nämä vetäisivät Jumalan vihan valtakunnan päälle. 1600-luvulla vallinneen kollektiivisen itseymmärryksen mukaan yksikin syntinen riitti saattamaan koko yhteisön tuhoon.¹⁸³

Tutkijat ovat pohtineet, missä määrin Vähään katekismukseen kuulunut huoneentaulu vaikutti rahvaan ajatteluun ja heijasti talonpoikien todellista arvomaailmaa. Esko M. Laineen mukaan huoneentaulu ei Kuopion seurakunnassa kuulunut oppivaatimukseen käytännössä lainkaan¹⁸⁴. Huoneentaulun opetukset ja kolmisäätyopin periaatteet kuitenkin heijastuvat Cajanusen rovastintarkastusten määräyksissä, ja todennäköisesti niitä toistettiin myös pappien saarnoissa. Cajanus esimerkiksi muistutti talonpoikaisäntiä huolehtimaan hartauden harjoituksesta sekä opettamaan lapsilleen kristinoppia, jos huono sää esti kirkkoon lähtemisen sunnuntaina¹⁸⁵.

Kirkossakävijöiden huonon käytöksen, ihmisten laiskuuden käydä kirkossa ja muiden epäkohtien on kuitenkin katsottu kertovan siitä, etteivät ihmiset täysin olleet omaksuneet huoneentaulun oppeja. Aiemmassa kirkkohistoriallisessa tutkimuksessa häiriökäyttäytymistä jumalanpalveluksen aikana on pidetty poikkeuksena, josta piti rangaista ankarasti. Nykytutkimuksessa on kuitenkin havaittu, ettei ollut mitenkään epätavallista, että kirkossakävijät häiritsivät eri tavoin jumalanpalveluksen viettoa. Samoja käskyjä ja kieltoja toistettiin pitkän aikaa eri puolilla valtakuntaa, joten kyse oli

¹⁸⁰ Malmstedt 2002, 29; Pleijel 1987, 227; Vilkuna KHJ 1996, 75.

¹⁸¹ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohdat 1 ja 3. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 21.2.1673, kohta 15. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 10.3.1678, kohta 13. II Cd 1, JoMA.

¹⁸² Kuopion piispantarkastus 27.2.1710, kohta 3. II Cd 1, JoMA. Ks. myös Pleijel 1951, 67.

¹⁸³ Karonen 2008, 246–247; Scribner 1997b, 79–82; Vilkuna KHJ 1996, 73–76.

¹⁸⁴ Laine 2002, 63–64.

¹⁸⁵ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 13. II Cd 1, JoMA.

todennäköisesti melko yleisistä ilmiöistä.¹⁸⁶ Susanna Terho tulkitsee Vaasan ja Mustasaaren aineistonsa perusteella, ettei rahvas omaksunut kolmisäätyoppia suoraan pappien tarjoamana, vaan muokkasi sen omaan arkielämäänsä ja normistoonsa sopivaksi¹⁸⁷.

Kuopiossakaan papit eivät olleet tyytyväisiä kirkkovieraiden käytökseen. Ihmiset tulivat kirkkoon juovuksissa ja metelöivät niin, että papin puhe ei kuulunut¹⁸⁸, ja jotkut nuuskasivat saarnan aikana¹⁸⁹. Olutta ja paloviinaa myytiin kirkon liepeillä ennen jumalanpalvelusta ja sen aikana¹⁹⁰. Aamusaarnan jälkeen väki lähtikin kirkonmäelle juopottelemaan ja palasi takaisin vasta kuuntelemaan pääjumalanpalveluksen saarnaa, jolloin mm. syntien tunnustaminen jäi väliin¹⁹¹. Ihmiset suhtautuivat myös kirkkotilaan papiston mielestä liian tuttavallisesti, niin että jotkut toivat kirkkoon piiskansakin, mikä jouduttiin kieltämään¹⁹². Papiston mielestä pitäjän väki ei muutenkaan osannut pitää pyhäpäivää oikeassa arvossa, mistä kertoi esimerkiksi kalastaminen sunnuntaina jumalanpalveluksen aikana¹⁹³.

Tarkastustilaisuudessaan Kuopion kirkossa piispa Lund huomautti, että ihmiset viipyivät kirkonmäellä vielä syntien tunnustamisen aikana¹⁹⁴. Kuopiossa papit valittivat vielä 1700-luvun lopulla, että seurakuntalaiset poistuivat kirkosta liian aikaisin, eikä heillä ollut myöskään käsitystä ajoista, jolloin messun aikana piti nousta ylös tai polvistua¹⁹⁵. Tällaista käyttäytymistä voisi helposti pitää vain välinpitämättömyytenä, laiskuutena tai protestina siihen, että papisto piti kirkossa liian tiukkaa kuria. Malmstedt kuitenkin päättelee, että koska jumalanpalveluksella oli myös tärkeä uskonnollinen rooli talonpoikien elämässä, niin he eivät voineet käyttäytyä kirkossa tavalla, joka olisi myös heidän itsensä mielestä vähentänyt sen arvoa. Kollektiivisen ajattelutavan mukaan olennaista oli, että ainakin osa seurakuntalaisista oli paikalla joko kirkossa tai kirkonmäellä. Seurakuntalaiset vaativat jumalanpalveluksen pitämistä säännöllisesti, mutta itse tilaisuudessa he eivät välttämättä keskittyneet papin kuuntelemiseen ja saattoivat jopa lähteä kesken kaiken ulos kirkosta. Malmstedtin tulkinnan mukaan

¹⁸⁶ Malmstedt 2002, 22, 30. Jumalanpalvelusten viettoa häiritsevistä käytöksestä on runsaasti mainintoja vanhemmissa kirkkohistorian tutkimuksissa (ks. esim. Juva 1955, 128).

¹⁸⁷ Terho 2000, 25–26.

¹⁸⁸ Esim. Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 19. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 20.3.1671, kohta 3 ja casus 1. II Cd 1, JoMA. Juopumuksesta kirkkotilassa ks. Vilkuna 1995, 219–224.

¹⁸⁹ Kuopion rovastintarkastus 21.2.1673, kohta 9. II Cd 1, JoMA.

¹⁹⁰ Kuopion rovastintarkastus 20.3.1671, casus 2. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 21.2.1673, kohta 12. II Cd 1, JoMA.

¹⁹¹ Kuopion rovastintarkastus 1670, kohta 9. II Cd 1, JoMA; Kuopion kesäkäräjät 26.–30.6.1693. KOa4: 442–443, KA; Kuopion piispantarkastus 27.2.1710, kohta 4. II Cd 1, JoMA.

¹⁹² Kuopion rovastintarkastus 20.3.1671, kohta 11. II Cd 1, JoMA.

¹⁹³ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 18. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 20.3.1671, casus 9. II Cd 1, JoMA.

¹⁹⁴ Kuopion piispantarkastus 27.2.1710, kohta 4. II Cd 1, JoMA.

¹⁹⁵ Laine 2002, 70–71.

talonpojille oli tärkeintä, että he yhdessä palkkasivat papin, joka osasi säännöllisesti suorittaa yhteisön velvollisuudet Jumalaa kohtaan.¹⁹⁶

¹⁹⁶ Malmstedt 2002, 128–129, 160–162.

3. Uskonnonharjoitus kirkon ulkopuolella

3.1. ”Olawin lambat, Kekri lambat, Catrinan lahjat, Dapanin maljat, Ukon wakat”¹⁹⁷

Taikauskosta varoittaminen kuului sekä piispan- että rovastintarkastusten normaaliin ohjelmaan¹⁹⁸. Joskus taikauskotapauksia otettiin muiden esille tulleiden rikkomusten tavoin myös yksityiskohtaisempaan käsittelyyn ja epäjumalanpalvelukseen syyllistyneille langetettiin rangaistuksia. Tällaisia tapauksia oli Kuopiossa vain muutama. Joskus tiettyjä tapoja käsiteltiin tarkemmin ja niiden suhteen päätettiin ryhtyä toimenpiteisiin, kun taas toisinaan huomautukset olivat hyvin yleisluontoisia. Huomautusten säännöllinen toistuminen ja sävy kuitenkin viittaavat siihen, että tarkastajat pitivät taikauskaisia tapoja yleisinä seurakuntalaisten keskuudessa. Esimerkiksi vuonna 1673 seurakuntaa ”kehotettiin vakavasti luopumaan epäjumalanpalveluksesta, taikauskosta ja valoista”¹⁹⁹.

Rovasti Johannes Cajanus havaitsi tarkastusmatkallaan vuonna 1670, että kansa vietti Kuopiossa, Iisalmessa ja Pielisjärvellä edelleen esi-isiensä vanhoja juhlamenoja. Näitä olivat ”*Olawin lambat, Kekri lambat, Catrinan lahjat, Dapanin maljat, Ukon wakat etc.*”²⁰⁰ Cajanuksen mainitsemat juhlamenot kertovat katolisen ja esikristillisen perinteen säilymisestä ja sekoittumisesta kansan uskomusmaailmassa. Joukossa on sekä maatalouden vuodenvuorokiertoon liittyviä juhlia että katolisia pyhimysten muistopäiviä, joiden viettoon kuitenkin liittyi myös monia pakanallisia perinteitä. Keskiajalla katolisen kirkon kalenteri mukautui suurella määrällä kansanomaiseen vuodenaikojen mukaiseen ajanlaskuun, ja katolisen kirkon lähetysmenetelmiin kuuluiin pakanallisten tapojen kristillistäminen²⁰¹. Näin monet vanhat perinteet säilyivät, vaikka tarkoituksena olikin korvata ne kokonaan uusilla.

Cajanuksen lyhyen luettelon perusteella on mahdollista kartoittaa 1600-luvun lopun savolaista kansankulttuuria ja uskomusmaailmaa. Savolaisten talonpoikien alkukesällä viettämät Ukon wakat edustavat vanhaa pakanallista perinnettä. Ukolle oli vielä 1600-luvulla monin paikoin tapana järjestää kevätkylvön aikaan kyläkunnan yhteiset juomingit. Ukko oli suomalaisen muinaisuskon tärkein jumala, koska hänestä johtuvaksi katsottu sade oli kesähelteellä viljankasvulle välttämätön. Ukkosen hallitsijana Ukolla oli myös erityistä maagista voimaa. Olutpidoilla estettiin kuivuutta,

¹⁹⁷ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 14. II Cd 1, JoMA.

¹⁹⁸ Lempiäinen 1967, 201.

¹⁹⁹ Kuopion rovastintarkastus 21.2.1673, kohta 13. II Cd 1, JoMA.

²⁰⁰ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 14. II Cd 1, JoMA.

²⁰¹ Pirinen K. 1991, 165, 255.

hankittiin sadetta ja edistettiin viljankasvua. Maljaa ei juotu Ukon kunniaksi, vaan sen tarkoitus oli luoda tähän yhteys. Malja pyhitettiin laulamalla virsiä, jotka korvasivat vanhat kalevalamittaiset laulut.²⁰²

Klemetti-kirjuri, Savonlinnan läänin vouti, oli sakottanut savolaisia talonpoikia jo 1500-luvulla Ukon maljan juomisesta. Talonpojat pitivät Klemetin tekoa vääränä ja omaa toimintaansa täysin luvallisenä, sillä he lähettivät vuonna 1545 kuningas Kustaa Vaasalle valituskirjelmän tapahtuneen johdosta. Martti Haavio on päättänyt Klemetin langettaman sakon suuruudesta, että Ukon vakoissa oli kyse juhlatilaisuudesta, johon otti osaa suuri joukko väkeä. Haavion mukaan vakkajuhla olikin 1500-luvun Savossa uskonnollis-sosiaalinen instituutio.²⁰³ Ennen kristinuskon vakiintumista suomalaiset heimot muodostivat alueellisia suku- ja uskonyhteisöjä, joista vakkajuhlan säilyminen muistuttaa. Olli Matikainen on osoittanut tutkimuksessaan itäsuomalaisesta väkivaltarikollisuudesta, että Itä-Suomessa sukuyhteisöjen maailmasta periytyvät ajattelumallit olivat vielä 1600-luvulla vahvoja. Pyhän läsnäolo korostui yhteisöllisissä tilanteissa.²⁰⁴

Mikael Agricola mainitsi Ukon vakat Psalmtarin suomennoksensa Alcupuheessa vuonna 1551 julkaisemassaan hämäläisten ja karjalaisten ”epäjumalien” luettelossa. Anna-Leena Siikalan mukaan Agricolan tiedot kuvastavat pikemminkin savolaista kansanuskoa, koska Klemetti-kirjuri oli Agricolan lanko. Myös myöhempi perimätieto osoittaa, että useimmat luettelon uskomusolennoista tunnettiin Savossa. Vuonna 1760 Leppävirran rovasti Johan David Alopæus lähetti Porvoon hiippakunnalle tietoja kansanuskosta Leppävirran ja Kuopion seurakunnissa. Alopæus kertoi uhraamisesta ja uhripaikoista ja lisäksi mainitsi jumalia, joita vielä tuolloin palvottiin riistan ja sadon antajina: näitä olivat mm. Runkoteivas, Äkräs, Ahti ja Tapio. Tiedot olivat peräisin vuonna 1756 kuolleen kirkkoherra Henrik Argillanderin muistiinpanoista.²⁰⁵

Ukon vakkojen tavoin myös kekrin eli savolaisittain keyrin tai köyryn vietto liittyy maataloustöiden vuodenkiertoon. Kekri oli vanha sadonkorjuun päättäjaisjuhla, jota vietettiin erityisesti karjan paimennuskauden päätyttyä. Kekrin viettoon kuului mm. navetassa syöty lammasuhriateria. Kekri oli työvuoden päätösjuhla ja erityisesti Itä-Suomessa kansanomaisten syysjuhlien huippukohta. Juhlan suuri merkitys perustuu sen ajankohtaan: vanhan ajanlaskun mukaan vuosi alkoi syksystä ja satokauden päättymisestä, joten kekri sattui vuoden vaihteeseen. Kekrinä uhrattiinkin vainajille ja haltijoille seuraavan työvuoden menestyksen varmistamiseksi. Kekri oli Suomessa vainajien yleisistä muistojuhlista huomattavin.²⁰⁶

²⁰² Harva 1948, 74, 83–84, 103–106; Siikala 2008, 158–159.

²⁰³ Haavio 1967, 148–150; Pirinen K. 1982, 598.

²⁰⁴ Anttonen 1996, 44–46; Matikainen 2002, 66, 74, 190.

²⁰⁵ Siikala 2008, 113, 145, 186.

²⁰⁶ Harva 1948, 508–509; Siikala 2008, 160; Talve 1990, 251, 262–263; Vilkuna K. 1983, 294–297; Vilkuna K. 1985, 91–96; Vilkuna KHJ 1995, 230.

On arveltu, että erityisesti pyhimyskultti toimi siltana pakanallisten ja kristillisten palvontamenojen välillä²⁰⁷. Pitkälle uudelle ajalle säilyikin katolisten pyhimysten päivien juhlintaan liitetty esikristillinen uhraaminen²⁰⁸. Norjan marttyyrikuninkaan Olavi Pyhän, joka oli pohjoismaisista pyhimyksistä vanhin ja suosituin, muistopäivää vietettiin katolisella ajalla 29. heinäkuuta. Olavin päivä oli suosittu kansanomaisen pyhäpäivä, johon liittyi piirteitä ikivanhoista sadonkorjuujuhlista. Päivän tärkeimpänä ohjelmana oli kevään ensimmäisen karitsan seremoniallinen teurastaminen ja syöti. Uhriaterian valmistelun ja syömisen jokaisessa vaiheessa noudatettiin määrättyjä tapoja, ja sen tarkoituksena oli talon lammasonnen varmistaminen.²⁰⁹

Maagisia rituaaleja liittyi vielä 1600-luvulla myös Tapanin eli Pyhän Stefanuksen muistopäivään. Tapaninpäivä oli Suomessa erityisesti hevosten ja hevostenmiesten päivä, jota miesten oli tapana kokoontua viettämään hevostalliin. Cajanuksen mainitsema *Tapanin maljat* juotiin ilmeisesti tallissa vain miehille tarkoitettuna aterian yhteydessä. Talliateria muistuttaa kekrin ja Olavin päivän navetta-aterioita ja siinäkin on ilmeisesti ollut kysymys sekä pyhimyksen muistoateriasta että pakanallisesta uhriateriasta. Jälkimmäiseen viittaa esimerkiksi vielä 1600-luvulla talliateriaan liittynyt uskomus, jonka mukaan luita ei saanut rikkoa tai heittää ulos aterian aikana, tai muuten hevoset eivät sinä vuonna menestyneet.²¹⁰

Catrinan lahjat (eli *kahjat*²¹¹), viittaa Kaisan päivään, jota vietettiin 25. marraskuuta. Katariina oli vanhan kirkon marttyyri, jonka muistopäivä oli katolisena aikana korkeimmassa juhla-arvossa. Navetassa vietetyistä ”Kaisan kahjaisista” on Itä-Suomesta säilynyt useita tietoja. Kahjan eli pyhän oluen juonti oli Kaisan juhlissa tärkein riitti. Kansanperinteessä Pyhän Katariinan merkitys on ollut voimakkain karjan, erityisesti lampaiden suojelijana. Työkalerissa Kaisa olikin vuoden tärkein lampaiden keritsemispäivä, jolloin tehtiin taikoja lammasonnen säilyttämiseksi. Kaisankin päivään liittyi seremoniallinen lammasuhriateria, jonka lisäksi Itä-Suomessa oli tapana syödä puuroa navetassa ja rukoilla karjaonnea.²¹²

Perinteisten juhlapäivien vietto kertoo sekä katolisen että esikristillisen perinteen elinvoimaisuudesta vielä 1600-luvulla. Talonpoikien maailmankuvan keskeinen piirre oli traditionalismi eli käsitys, jonka mukaan perinteiden noudattaminen oli itsessään arvokasta. Traditioista luopuminen merkitsi, ettei ihminen toteuttanut niitä velvollisuuksia, jotka kuuluivat vastavuoroiseen sopimussuhteeseen Jumalan tai muiden yliluonnollisten olentojen kanssa. Pyhän kanssa toimimiseen liittyi rikkomuksista

²⁰⁷ Pirinen K. 1991, 255.

²⁰⁸ Eilola 2003, 55.

²⁰⁹ Pirinen K. 1991, 168; Siikala 2008, 163; Vilkuna K. 1983, 196–198; Virtanen 1988, 233–234.

²¹⁰ Vilkuna K. 1983, 345–348.

²¹¹ Sanan ”lahjat” pitäisi olla ”kahjat”, joka viittaa uhrioluen juontiin Kaisan päivänä (Haavio 1967, 150; Pirinen K. 1991, 256). Nähtävästi sekä sana että sen kuvaama tapa olivat Cajanukselle vieraita.

²¹² Haavio 1967, 276–277; Pirinen K. 1991, 168; Vilkuna K. 1983, 310–314.

seuraavan sanktion pelko. Kansa tulkitsikin usein valtakuntaa koetelleiden kriisien syyksi vanhoista traditioista luopumisen, mikä johti siihen, että lakkautettuja pyhäpäiviä alettiin juhlia uudelleen. Lisäarvona perinteiden noudattamiseen sisältyi ajatus jatkuvuudesta edellisten sukupolvien kanssa. Papiston oli vaikeaa vakuuttaa ihmisille, että he tekivät väärin, kun he tekivät samoin kuin heidän esi-isänsä olivat aina tehneet varmistaakseen menestyksen elämässään ja kotitaloudessaan. Lisäksi yhteinen rituaali vahvisti koko yhteisön sitoutumisen saman tavoitteen toteuttamiseen.²¹³

3.2. Syntiä ja taikauskkoa vai oikean Jumalan palvelua?

Cajanuksen tarkastustilaisuudessa rovastin ja seurakunnan välille syntyi erimielisyyttä siitä, oliko esi-isien juhlaperinteiden jatkaminen oikeanlaista uskonnonharjoitusta. Rovasti tuomitsi heti juhlat taikauskona, mutta suurin osa kuopiolaisista ei pitänyt niiden viettämistä ”minkäänlaisena syntinä”. Kun rovasti kielsi tällaiset juhlat, seurakunta puolustautui vastaamalla, etteivät heidän entiset pappinsa olleet niitä kieltäneet, vaan nämä olivat olleet heidän seurassaan.²¹⁴ Seurakuntalaiset siis perustelivat juhliensa viettoa niiden kristillisyydellä: kun ne eivät heidän mielestään olleet syntiä ja papitkin olivat olleet niissä mukana, ei niiden vietossa voinut olla mitään väärää.

Pappien mukanaolo toi perinteisiin vuodenvuorokierrojuhliin kristillisiä elementtejä, kuten virsiä ja rukouksia. Todennäköisesti savolaiset talonpojat toimivat mielestään täysin kristillisesti rukoillessaan sekä kristinuskon Jumalaa että muita henkiolentoja. Siikalalan mukaan savolaisen myytistön erityispiirteisiin kuuluu etnisen uskon ja kristinuskon mielikuvien rinnakkaiselo. Muinaisuskon Ukkoon liitettiinkin yhä enemmän kristillisen Jumalan ominaisuuksia, ja toisaalta tällaisten vanhempien jumaluuksien voitiin ajatella toimivan hierarkiassa kristillisen Jumalan alapuolella.²¹⁵ Kuopion pitäjän vanhemman papiston osallistuminen pohjimmiltaan pakanalliseen juhlaan kertoo myös siitä, että näiden käsitykset eivät välttämättä merkittävästi eronneet talonpoikien ajattelusta.

1600-luvun lopulle tultaessa papisto kuitenkin näki edellä kuvattujen kaltaisissa menoissa vain epäjumalanpalvontaa ja Raamatun käskyjen rikkomista, joka pohjimmiltaan oli pahalaisen aikaansaamaa²¹⁶. Rovasti Cajanus ei ymmärtänyt kukaan seurakuntalaistensa näkökantaa, vaan yritti Raamatun esimerkkeihin vedoten taivutella näitä luopumaan juhlistaan ja kehotti kirkkoherra Linnaeusta ottamaan asian usein esille saarnoissaan. Tottelemattomat määrättiin ehtoolliskieltoon, kunnes he olisivat

²¹³ Malmstedt 2002, 159, 185; Pirinen H. 1996, 34; Pyysiäinen 2008, 287–288.

²¹⁴ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 14. II Cd 1, JoMA.

²¹⁵ Siikala 2008, 185. Myös Hämeessä juotiin Ukon vakkoja vielä 1600-luvulla, ja sieltä on säilynyt käräjäpöytäkirjaan merkitty rukous, jossa mainitaan sekä Jumala että Ukko. Ks. Nenonen 1992, 71.

²¹⁶ Ambjörnsson 1980, 154–155.

maksaneet kirkolle 5-10 hopeataalarin sakon.²¹⁷ Asian vakavuudesta kertoo sakon suuruus: esimerkiksi rovastintarkastuksesta pois jääneet joutuivat maksamaan kirkolle ½ - 3 hopeataalaria sakkoa riippuen asemastaan kotitaloudessa²¹⁸. Vakavinta kirkkorangaistusta, julkirippiä, taikauskon harjoittajille ei kuitenkaan katsottu tarpeelliseksi tuomita.

Hengellinen ja maallinen esivalta toimivat yhteistyössä yrittäessään saada taikauskon harjoittajat tuomiolle. Piispa Bång kehotti vuonna 1693 pappeja antamaan ilmi maalliselle oikeudelle ”uhraamalla tai muulla tavoin harjoitetun taikauskon”²¹⁹. Käsky johtikin toimenpiteisiin. Siihen viitattiin ainakin vuoden 1693 kesäkäräjillä Kuopion kirkossa uhranneita naisia vastaan nostetussa jutussa, jota kirkkoherra Henrik Hoffren ajoi²²⁰.

Vuonna 1693 palattiin myös kekrin viettoon. Ennen tuloaan Kuopioon Bång oli käynyt Joroisissa ja saanut tietää, että siellä kekrin juhliminen oli edelleen tapana²²¹. Kuopiossa seurakunta kielsi viettävänsä kekriä, mutta piispa väitti koko maakunnan puhuvan toisin. Kruununvouti Samuel Henrikinpoika ilmoitti halukkuutensa selvittää ”salaisesti” juhlan olosuhteita, ja asiasta päätettiin kirjoittaa myös kihlakunnantuomarille.²²² Tapaus kuvastaa paitsi tiivistä yhteistyötä hengellisen ja maallisen esivallan välillä, myös esivallan ja rahvaan välisen kuilun levenemistä. Kansan perinteiset juhlat, joihin papit olivat aikoinaan osallistuneet, näyttävät ainakin jo tässä vaiheessa olleen esivallalle melko vieraita, eikä niistä haluttu kysyä suoraan seurakunnalta. Mahdollisesti esivalta ei halunnut puhua juhlien vietosta yleisön edessä siltä varalta, että joku ei olisi niistä tiennyt. Ehkä seurakuntalaisten pelättiin omaksuvan uusia taikauskoisia tapoja, jos niistä puhuttaisiin julkisesti. Perinteisten juhlapäivien vietosta Kuopion pitäjässä ei olekaan säilynyt minkäänlaista kuvausta. Päinvastoin kuin piispa Bång, rovasti Cajanus ei vaikuta olleen kiinnostunut siitä, miten juhlia vietettiin.

David Lundin tarkastuksessa vuonna 1707 taikausko nousi melko näkyvään osaan. Piispa otti asian esille heti katekismuksen kuulustelun ja kirkonkirjojen tarkastamisen jälkeen. Hänen saamiensa tietojen mukaan pitäjässä harjoitettiin taikauskoa, loitsimista sekä päivien valintaa eli kekrin sekä Olavin ja Tapanin päivien pyhittämistä ja viettämistä omalaatuisin seremonioin. Lund käski seurakuntalaisia luopumaan näistä juhlista kovilla rangaistuksilla uhaten ja kehotti pappeja ilmiantamaan niiden viettäjät maalliselle oikeudelle.²²³ Käräjäpöytäkirjoista perinteisiä juhlia koskevia

²¹⁷ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 14. II Cd 1, JoMA.

²¹⁸ Kuopion rovastintarkastus 20.3.1671, kohta 1. II Cd 1, JoMA.

²¹⁹ Kuopion piispantarkastus 29.2.1693, kohta 6. II Cd 1, JoMA.

²²⁰ Kuopion kesäkäräjät 26.–30.6.1693. KOa4: 440–443, KA.

²²¹ Silvennoinen 2001, 80.

²²² Kuopion piispantarkastus 29.2.1693, casus 6. II Cd 1, JoMA.

²²³ Kuopion piispantarkastus 21.2.1707, kohdat 3 ja 4. II Cd 1, JoMA.

oikeustapauksia ei kuitenkaan koko tutkimusajalta löydy. Kekrin vietto mainittiin Kuopiossa vielä vuonna 1738²²⁴.

David Lund yhdisti taikauskoisen toiminnan voimakkaasti paholaiseen, mikä varmasti heijastaa sota-ajan synkkää tunnelmaa ja venäläisten miehityksen pelkoa. Lund muistutti seurakuntalaisia siitä, että he olivat kasteessa luopuneet paholaisesta ja kaikista tämän töistä. Hän kehotti ihmisiä rukoilemaan Jumalan armoa ja luopumaan synninteosta sekä varoitti ikuisesta rangaistuksesta, joka heitä muuten kohtaisi. Sanojen vakuudeksi seurakunnalle vielä luettiin kohta Ilmestyskirjasta.²²⁵ Maata lähestyvä kriisi heijastuu piispan puheesta. Vuonna 1710 Viipuri valloitettiin, minkä jälkeen Lund pakeni monien muiden pappien tavoin Ruotsiin²²⁶.

Piispat raportoivat siis yhä 1700-luvun alussa taikauskoisista menoista, joiden vietto ei aiemmin mainitusta opillisen tilanteen paranemisesta huolimatta näyttänyt vähenemisen merkkejä. Ainakaan papiston taikauskoisina pitämistä seremonioista ei selvästikään ollut vielä luovuttu. Jumalanpalvelukseen liittyneistä epäkohdista raportoitiin hieman vähemmän, mutta niihin viitattiin yleisinä tapoina, joten ei ole syytä olettaa, että jumalanpalveluskäyttäytyminen olisi merkittävästi muuttunut. Miten on mahdollista, että käyttäytyminen ei muuttunut, vaikka uudet opit alkoivat mennä perille?

Göran Malmstedt on selittänyt ilmiötä Robert W. Scribnerin teorialla kansanomaisen uskonnollisuuden luonteesta. Scribnerin mukaan varhaismodernin aikakauden traditionaalisille mentaliteeteille oli tyypillistä kyky sulauttaa samaan maailmankatsomukseen erilaisia ajatusjärjestelmiä, joiden ei tarvinnut muodostaa loogista tai johdonmukaista kokonaisuutta. Myös ristiriitaisilta vaikuttavat elementit saatettiin hyväksyä osaksi samaa maailmankatsomusta.²²⁷ Ihmiset tulkitsivat uskonnolliset uutuudet sulauttamalla ne osaksi maailmankuvaansa, eli toisin sanottuna tulkitsemalla opit uudelleen talonpojat saattoivat suuressa määrin säilyttää vanhat käsityksensä. Tällä tavoin niin esikristilliset, katoliset kuin luterilaisetkin käsitykset mahtuivat samaan uskomusmaailmaan.²²⁸

Mutta miksi ihmisillä oli tarve säilyttää tuonpuoleiseen ja yliluonnolliseen liittyvät käsityksensä? Asko Vilkunan mukaan ihmisen ja hänen ”*vastapuolensa*” eli jumaluuden tai vainajan kohtaamiseen kehittyi tiettyjä kaavoja, joiden mukaan käyttäytymällä vastapuolen kohtaaminen sujui turvallisesti ja suosiollisesti. Tällaiset riitit säilyivät kulttuurin muuttuessa ja vielä uuden uskon korvatessa vanhan. Traditioista ei haluta luopua, koska oman turvallisuuden ja menestyksen takaamiseksi niihin on

²²⁴ Siikala 2008, 160.

²²⁵ Kuopion piispantarkastus 21.2.1707, kohdat 3 ja 4. II Cd 1, JoMA.

²²⁶ Laasonen 1991, 209; Vilkuna KHJ 2005, 32–38.

²²⁷ Scribner 1997b, 90.

²²⁸ Malmstedt 2002, 166–167.

totuttu luottamaan.²²⁹ Rahvaan käsityksen mukaan ihmisen ja hänen vastapuolensa välillä oli tarpeen käyttää välittäjää eli uhria, joka annettiin vastapalveluksen toivossa. Erilaisten juhlien yhteydessä suoritettavat uhrin olivat vielä 1600-luvulla osa normaalia elämänkiertoa.²³⁰

3.3. Uhripaikat ja uhripuut

Vuoden 1670 rovastintarkastuksessa käsiteltiin tarkemmin tapausta, jossa erästä seurakuntalaista syytettiin epäjumalanpalvonnasta. Antti Roininen ja Matti Leskinen olivat ilmiantaneet suntio Pekka Nuutiselle Mikko Ovaskaisen, joka oli pystyttänyt keskelle metsää noin kaksi sylvä korkean ristin ”sitä palvoakseen”. Kun suntio oli uhannut kertoa asiasta kirkkoherralle, Ovaskainen oli kironnut (*undsagd*) hänet.²³¹ Termi *undsägelse* viittaa nimenomaan vahingoittamistarkoituksessa tehtyyn uhkaamiseen tai kiroamiseen, ja oikeuslähteissä se kuuluu tavallisimpiin termeihin, joita käytetään noituudella vahingoittamisesta.²³² Todennäköisesti todistajat mainitsivat kiroamisesta rovastille osoittaakseen syytetyn taikauskoisten harrastusten vahvistukseksi, että tällä oli muutenkin taipumusta noituuteen. Rangaistukseksi Ovaskainen määrättiin ehtoolliskieltoon, kunnes hän olisi kaatanut ristinsä.²³³ Seuraavan vuoden rovastintarkastuksessa kirkkoherra määrättiin vielä tutkimaan asiaa, mutta tämän jälkeen siihen ei kuitenkaan enää palattu²³⁴.

Todennäköisesti Ovaskaisen risti sijaitsi vanhalla uhripaikalla, joka oli ristillä merkitsemällä muunnettu uuteen uskuntoon sopivaksi. Uhripaikoista käytettiin nimitystä *ristincanda*, joka Anna-Leena Siikalan mukaan viittaa etnisen uskonnon kulttipaikan kristillistettyyn muotoon. Muuttaminen ei kuitenkaan vaikuttanut palvonnan sisältöön.²³⁵ Lisäksi esimerkiksi Keuruulla esiintyi 1660-luvulla Jokipiin katolisperäiseksi tulkittavaa puuristin palvontaa. Katolisella ajalla mahdollisimman moneen paikkaan piti pystyttää kappeleita, joissa halukkaat voisivat harjoittaa hartauttaan. Ellei kokonaista kappelia saatu aikaiseksi, saatettiin tyytyä pystyttämään yksinkertainen risti tai katoksen alla oleva pyhäinkuva. Tällaisia pystyttivät esimerkiksi erämiehet kauan kotiseudultaan poissa ollessaan.²³⁶ Muut tiedot Kuopiosta kuitenkin

²²⁹ Vilkuna A. 1989, 67–69.

²³⁰ Eilola 2003, 93.

²³¹ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 15. II Cd 1, JoMA.

²³² Nenonen 1992, 43.

²³³ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 15. II Cd 1, JoMA. Ehtoolliskielto oli pelätty rangaistus, sillä se merkitsi sulkemista yhteisön ulkopuolelle (Jokipii 1959, 518–522; Katajala-Peltomaa & Toivo 2004, 14). Ehtoolliskielto ei kohdannut ainoastaan taikauskon harjoittajia, vaan Cajanus käytti sitä rangaistuksena melko yleisesti ja sulki ehtoolliselta lisäksi esimerkiksi ne, jotka laiminlöivät katekismuksen opiskelun (esim. Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohdat 11 ja 13. II Cd 1, JoMA).

²³⁴ Kuopion rovastintarkastus 20.3.1671, casus 5. II Cd 1, JoMA.

²³⁵ Siikala 2008, 145.

²³⁶ Jokipii 1959, 435; Juva 1955, 58.

viittaavat siihen, että Ovaskaisen tapauksessa oli kyseessä vanhempaan perinteeseen liittyvä uhripaikka.

1600-luvun Kuopiosta on säilynyt muitakin tietoja uhripuista ja uhripaikoista. Tietoja pyhistä puista on koko Suomesta, mutta ainoastaan Itä-Suomessa niihin liittynyt uhraamisperinne säilyi pitkään²³⁷. Pohjois-Savon rovastina toiminut Kuopion kirkkoherra Petrus Fabritius hävitti 1650- tai 1660-luvulla lukkarinsa Martti Lyytikäisen kanssa kuopiolaisten uhripuita ja ristikantoja²³⁸. Uhripuut olivat aivan talon lähellä sijainneita pyhiä puita, joiden luona suoritettiin uhritoimituksia vainajille tai haltijoille. Osa vainajien uhrilahjoista annettiin hautaamisen ja hautajaisaterian yhteydessä, mutta sen lisäksi heille uhrattiin sadon esikoisantimet haudoilla tai uhripaikoilla, koska elinkeinojen menestyksen ajateltiin riippuvan heidän suosiostaan. Haltijat olivat säilyneet osana kansanuskoa pyyntikulttuurin perintönä. Savossa haltijoiden ajateltiin asustavan vesien ja metsien lisäksi erityisesti karjasuojissa, riihessä ja saunassa. Alueen tai suvun jäsenistä koostunut kulttiyhteisö kokoontui uhripaikoille suorittamaan vuotuisriitit.²³⁹

Papisto hyökkäsi uhripaikkoja vastaan paitsi rankaisemalla uhraajia, myös konkreettisesti kaatamalla uhripuut ja ristit tai vaatimalla niiden kaatamista. Tämäkään keino ei aina tehonnut. Keuruulla papit hakkuuttivat poikki rahvaan palvoman ristin, mutta talonpojat pystyttivät uuden ja jatkoivat uhraamista²⁴⁰. Uhripaikkoja tunnettiin Pohjois-Savossa vielä 1700-luvulla. Leppävirran rovasti Alopaeus arveli vuonna 1748, etteivät ihmiset uskaltaneet ilman apua luopua uhripaikoistaan, koska he pelkäsivät siitä koituvan taloudelleen epäonnea. Tuomiokapituli kehotti tästä kuultuaan maaherraa toimenpiteisiin uhripaikkojen hävittämiseksi ja uhripuiden kaatamiseksi.²⁴¹ Ihmiset eivät pelänneet ainoastaan taloutensa puolesta, vaan tarinat kertoivat, miten pyhän puun kaataja saattoi sairastua vakavasti, tulla hulluksi tai kuolla²⁴². Rovastit saattoivat painostaa ja uhkailla, mutta toisella puolella vaakakuppi painoi voimakkaampi pelko oman kotitalouden ja terveyden puolesta.

3.4. Vainajat osana savolaista kansanuskoa

Vainajien karsikkopuut ovat eräs todiste savolaisten vainajauskosta 1600-luvulla. Itäsuomalainen perinne syntyi vasta uskonpuhdistuksen myötä 1500-luvun lopulla ja 1600-luvulla, mutta sen juuret ovat esikristilliset. Savossa vainajia haudattiin vanhan

²³⁷ Talve 1990, 261; Vilkuna J. 1992, 153; Virtanen 1988, 63.

²³⁸ Akiander 1868, 428; Saloheimo, 493, 529; Siikala 2008, 145.

²³⁹ Harva 1948, 505; Siikala 2008, 135, 146, 150–151, 165; Talve 1990, 259, 261–262.

²⁴⁰ Jokipii 1959, 518–522. Taikauskon harjoittaminen puuristiä palvomalla oli yksi rikkomuksista, jotka johtivat koko Keuruun seurakunnan julistamiseen pannaan vuonna 1662.

²⁴¹ Saloheimo 1990, 529; Sarvas 1988, 348–350.

²⁴² Siikala 2008, 149.

etnisen uskonnon mukaisin menoin vielä 1200-luvulla²⁴³. Janne Vilkuna selittää karsikkotavan syntyä luterilaisen hautauksen myötä muuttuneilla hautausrituaaleilla. Esikristillisellä ajalla vainaja oli saatettu hautajaisten ja niiden jälkeisten menojen kautta perille vainajien yhteisöön, jolloin siirtymäriitin kaikki osat, irtauma-, vaihe- ja liittymäriitti, olivat toteutuneet. Kristinusko katolisessa muodossaan toi mukanaan kiirastuliopin, jonka mukaan osa vainajista jäi odottamaan lopullista tuomiota kiirastuleen. Uskonpuhdistus hävitti kiirastuliopin, mutta vainajan kohtalo jäi edelleen avoimeksi. 1600- ja 1700-luvulla vainajan sielun selitettiin jäävän eräänlaiseen odotustilaan, josta se pääsisi perille vasta viimeisen tuomion jälkeen. Kansanuskon näkökulmasta siirtymäriitin kolmas vaihe, liittymäriitti, jäi suorittamatta, jolloin vainaja oli edelleen aktiivinen ja saattoi lähteä liikkeelle.²⁴⁴

Siirtymäriitin vajavaisuus synnytti tarpeen tehdä elävien ja kuolleiden yhteisöjä erottava raja vainajan saattomatkalle. Kaakkois-Suomessa puuhun merkittiin risti, mutta Savossa puu sen lisäksi karsittiin. Karsikoilla oli savolaisten harvaan asutulla alueella viestitty jo pitkään esimerkiksi reiteistä ja rajoista. Myös vainajalle viestimiseen käytettiin samaa keinoa. Rajalinja palautti yhteisön kuolemassa häiriintyneen järjestyksen, minkä lisäksi se esti vainajan palaamisen häiritsemään eläviä.²⁴⁵ Pohjois-Savosta säilyneiden tietojen mukaan karsikko ei saanut tehdä vainajan kotitalon pihaidan sisäpuolelle²⁴⁶.

Vainajat kuuluvat suomalaisen kansanperinteen keskeisiin yliluonnollisiin olentoihin. Vainajia pelättiin ja kartettiin, mutta heidän kanssaan pyrittiin myös jatkuvaan yhteydenpitoon. Riiteillä ja uhraamalla varmistettiin jälkeläistensä elämää valvovien ja suojelevien vainajien suosiollisuus.²⁴⁷ Palvonnan kohteena eivät olleet kuolleet yleensä, vaan kunkin perheen ja suvun esi-isät, joiden toiminnan jatkaminen oli jälkeläisten pyhä velvollisuus. Harvan mielestä edes jumala ei voinut kilpailla vainajien kanssa, jotka olivat ”moraalin vartijat, tapojen tuomarit ja järjestyneen yhteiskunnan ylläpitäjät”.²⁴⁸

Vuonna 1670 rovasti Cajanuksen tietoon tuli, että ”Jumalan sanan halveksija” Olli Matilainen, joka ei koskaan käynyt kirkossa, oli haudannut riihensä taakse kaksi kuollutta lastaan²⁴⁹. Minkäänlaista hautaamista ei olisi saanut toimittaa papin tietämättä, ja ruumiin siunaaminen oli kirkon määräysten mukaan aina papin tehtävä. Syrjäseuduilla kuitenkin säilyi monin paikoin esimerkiksi saarikalmistoihin hautaaminen, joka oli vastoin kirkollisia määräyksiä.²⁵⁰ Aiemmin kaukana emäkirkosta

²⁴³ Siikala 2008, 185.

²⁴⁴ Pentikäinen 1990, 51, 59; Vilkuna J. 1992, 153, 156–158.

²⁴⁵ Vilkuna J. 1992, 159.

²⁴⁶ Pentikäinen 1990, 53.

²⁴⁷ Siikala 1994, 182.

²⁴⁸ Harva 1948, 510–511.

²⁴⁹ Kuopion rovastintarkastus 10.3.1678, casus 6. II Cd 1, JoMA.

²⁵⁰ Juva 1955, 114; Laasonen 1991, 78.

sijaitsevilla asutuksilla oli ollut omia perhe- ja kyläkalmistoja, mutta kirkon alettua vaatia siunattuun kirkkomaahan hautaamista 1600–1700-luvuilla kylän lähisaariin hautaaminen muuttui väliaikaiseksi. Kelirikkoaikana vainajat haudattiin väliaikaisiin hautapaikkoihin ja kuljetettiin kirkolle talvella tai kesällä. Juha Pentikäisen mukaan väliaikainen hautausinstituutio merkitsi paitsi kirkon tradition sopeutumista ekologiseen ympäristöön, myös etnisen uskonnon käytänteiden rinnakkaiseloä kirkollisen perinteen kanssa.²⁵¹ Paikannimitutkimuksen mukaan väliaikaishautaus saariin on ollut juuri Savossa yleisempää kuin muualla Suomessa, ja ainakin Kuopion naapuripitäjässä Leppävirralla saaria käytettiin vielä 1600-luvun loppupuolella pysyvään hautaukseen²⁵². Saareen hautaaminen oli käytännöllinen tapa, joka suojasi ruumiita petoeläimiltä, mutta se kertoo myös vainajiin liittyneistä uskomuksista. Ihmiset nimittäin pelkäsivät vainajista tarttuvan kalmaa, joka saattoi levittää kuolemaa ja tauteja.²⁵³ Kuopiossa papiston tietoon tuli, että Erkki Kukkonen oli haudannut kaksi lastaan pieneen saareen²⁵⁴.

Vuodelta 1686 on säilynyt lyhyt luettelo Kuopion seurakunnan alueella kirkkomaan ulkopuolelle haudatuista ruumiista. Edellä mainitun Kukkonen lisäksi Niilo Parviainen oli haudannut lapsensa metsään ja Lauri Kuokkanen vaimonsa erämaahan (*ödemarcken*).²⁵⁵ Todennäköisesti nämä pappien tietoon tulleet tapaukset olivat vain osa kaikista luvattomista hautauksista. Lisäksi pitäjässä esiintyi muitakin hautaukseen liittyviä epäkohtia. Vuonna 1710 kirkkoherra Henrik Hoffren valitti, että ihmiset toivat kuolleiden omaistensa ruumiita yöllä kirkkomaalle ilmoittamatta siitä papistolle niin, ettei vainajien nimiä ja kotipaikkoja saatu kirjattua ylös²⁵⁶. Ainakin jälkimmäinen ongelma saattaa olla johtunut pyrkimyksestä kiertää hautausmaksuja²⁵⁷. On kuitenkin vaikea kuvitella, että ihmiset olisivat kokonaan jättäneet tuomatta vainajansa kirkolle, jos kirkkomaan olisi heidän mielestään ollut ainoa myös jälkeenjääneiden kannalta turvallinen lepopaikka vainajalle²⁵⁸. Omissa oloissaan ihmiset saattoivat myös suorittaa hautauksen yhteydessä kaikki tarpeellisiksi katsomansa riitit.

Kirkko ei onnistunut keskiajalla sopeuttamaan Itä-Suomen kansanuskoa omiin rituaaleihinsa samalla tavoin kuin tiiviistä kyläyhteisöistä koostuvassa Länsi-Suomessa²⁵⁹. Savo kuului myöhään asutettuun erämaa-alueeseen, joka sopeutui hitaasti länsisuomalaiseen luterilaisuuteen ja myös sen edustamaan kuolemankulttuuriin.

²⁵¹ Pentikäinen 1990, 11, 37.

²⁵² Jokipii 2001, 27, 30, 34–35.

²⁵³ Mönkkönen 2001, 45–46.

²⁵⁴ Kuopion maasrk:n historiakirja, folio 127. I Ca:1, JoMA.

²⁵⁵ Kuopion maasrk:n historiakirja, folio 127. I Ca:1, JoMA.

²⁵⁶ Kuopion talvikäräjät 12. ja 14.2.1710. KOa20: 75–76, KA.

²⁵⁷ Vrt. Laitinen 2001, 73; Rimpiläinen 1971, 256.

²⁵⁸ Vrt. Harva 1948, 498. Vainajan uskottiin esimerkiksi voivan poistua haudasta ruumiineen, joten vainajien jalat saatettiin joskus sitoa yhteen liikkumisen estämiseksi.

²⁵⁹ Vilkuna J. 1992, 161.

Vanhan kansanuskon mukaisesti elävien vuorovaikutus suvun vainajien kanssa jatkui vielä kuolemaan liittyneiden siirtymäriittien suorittamisen jälkeen niin, että esimerkiksi tietyissä vuotuisjuhlissa muistettiin vainajia antamalla näille osuus sadosta.²⁶⁰ Tällaisia juhlia vietettiin Kuopiossa vielä 1600- ja 1700-luvulla.

3.5. Uudet papit – uusi uskonto

3.5.1. Ankara rovasti ja uppiniskaiset seurakuntalaiset

Kirkko pyrki 1600-luvulla luomaan papille uudenlaisen roolin. Aiemmasta seurakuntalaistensa kanssa juopotelleesta talonpoikaispapista haluttiin kehittää arvokas ja hyvin koulutettu, maallisista toimista pidättyvä hengenmies, joka ei olisi liian tuttavallisissa väleissä seurakuntalaisten kanssa.²⁶¹ Lääninrovasti Johannes Cajanus vaikuttaa sopineen hyvin uudenlaisen kirkonmiehen kuvaan. Hän oli saanut aikakauden ihanteiden mukaisen koulutuksen Upsalan yliopistossa. Cajanuksen laajaan rovastikuntaan kuuluivat Kajaanin seurakunnat, Salo, Raahe, Pielisjärvi, Iisalmi ja Kuopio. Jokipii onkin kuvannut Suomen jakautuneen Brahen aikana kahteen hiippakuntaan sekä yhteen, Johannes Cajanuksen johtamaan riippumattomaan rovastikuntaan.²⁶² Kaukana asuvalle ja korkea-arvoiselle lääninrovastille myös henkisen välimatkan säilyttäminen seurakuntalaisiin oli varmasti helpompaa kuin paikalliselle papistolle.

Ensisilmäyksellä Johannes Cajanuksen tarkastuspöytäkirjat antavat kuvan mahtavasta ja ankarasta rovastista, joka jakeli määräyksiä ja ojensi harhateille eksynyttä laumaansa kovin sanoin. Retoriikka on kaikissa Cajanuksen tarkastuksissa hyvin samankaltaista. Rovasti määritteli kuopiolaiset röyhkeiksi, paatuneiksi ja uppiniskaisiksi ihmisiksi, jotka eivät edes halunneet tehdä parannusta. Riippumatta siitä, oliko kyse huonosta käytöksestä jumalanpalveluksessa, kotihartauden laiminlyönnistä vai leväperäisyydestä rakennusvelvoitteiden hoidossa, seurakuntalaisia syytettiin aina pakanoiksi ja Jumalan sanan halveksijoiksi.²⁶³ Tämä ei tosin ollut aikakaudelle poikkeuksellista, vaan päinvastoin pappeja kehoitettiin saarnaamaan ankarasti ja kauhuilla pelotellen, etteivät syntiset saattaisi yhteisöään ja valtakuntaa turmioon²⁶⁴.

Retorisesta ylivallostaan huolimatta rovasti ei kuitenkaan ollut rovastikunnassaan yksinvaltiainen. Rajoituksia Cajanuksen vallankäytölle asetti jo se, että

²⁶⁰ Pentikäinen 1990, 11, 129.

²⁶¹ Malmstedt 2002, 123–124.

²⁶² Johannes Cajanuksesta Jokipii 1960, 132, 138–140; Kansallinen elämäkerrasto 1927, 363–364; Lempiäinen 1967, 278.

²⁶³ Esim. Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohdat 3 ja 13. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 20.3.1671, alku. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 21.2.1673, kohta 2. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 10.3.1678, kohdat 3 ja 4. II Cd 1, JoMA.

²⁶⁴ Vilkuna 1996, 75–76.

rovastintarkastuksiin saapui vain osa pitäjän väestä, jolloin kehotukset ja varoitukset eivät kaikkia edes tavoittaneet. Kaikkien seurakuntalaisten edellytettiin osallistuvan rovastintarkastuksiin²⁶⁵, joten poissaolijoita odotti rangaistus. Silti läsnäolo jätti jatkuvasti toivomisen varaa. Cajanuksen ensimmäisellä tarkastusmatkalla Kuopiossa seurakuntalaiset eivät tulleet paikalle ”ahkerasti”, jolloin heitä uhattiin rangaistuksella, jos tilanne ei vastaisuudessa muuttuisi²⁶⁶. Seuraavana vuonna paikalle saapui kirkonkylästä kuitenkin ainoastaan yksi mies eikä yhtään naista, vaikka ehtoollisella kävijöitä ilmoitettiin olevan miltei 400. Rangaistukseksi Cajanus määräsi koko kirkonkylän ehtoolliskieltoon, kunnes he olisivat istuneet jalkapuussa tai maksaneet sakon²⁶⁷.

Rangaistuksista huolimatta tilanne ei jatkossakaan merkittävästi parantunut. Vuoden 1673 rovastintarkastuksen aikaan oli niin huono keli, että vähäinen osanotto oli Cajanuksen mielestä ymmärrettävä. Kirkonkylässä tai enintään kahden peninkulman päässä asuville, jotka eivät olleet saapuneet paikalle, rovasti kuitenkin määräsi rangaistukseksi jälleen jalkapuun tai sakon.²⁶⁸ Cajanuksen viimeisessä Kuopiosta säilyneessä tarkastuspöytäkirjassa vuodelta 1678 todetaan seurakunnan olleen ”jotenkin” paikalla.²⁶⁹ Yhdelläkään kertaa aihetta suurempaan tyytyväisyyteen ei siis ollut.

Miksi ihmiset jäivät pois rovastintarkastuksista? Jos kirkossa ei käyty kovin ahkerasti, saattaa olla, ettei tietoa rovastin saapumisesta välttämättä saatu. Mahdollista on myös, että tarkastuksesta tiedettiin, mutta kirkolle asti ei ainakaan kauempaa sitä varten viitsitty lähteä. Pois jääminen oli kuitenkin myös yksi mahdollinen vastarinnan keino²⁷⁰. Edellisen rovastintarkastuksen määräykset saattoivat vaikuttaa siihen, haluttiinko paikalle tulla jatkossa. Vähiten väkeä vaikuttaa saapuneen vuoden 1671 rovastintarkastukseen, jota oli edeltänyt vuotta aiemmin Cajanuksen ensimmäinen tarkastus Kuopiossa. Juuri ensimmäisessä tarkastuksessa vallitsi selkeimmin asioiden järjestykseen laittamisen henki ja käsiteltäviä asioitakin oli enemmän kuin muilla kerroilla. Seurakunta ei varmasti pitänyt asioiden muuttumisesta ja tiukemman järjestyksen vaatimisesta. Oli tavallista, että ulkoa päin tulevia uudistuksia vastustettiin²⁷¹. Poissaolo saattoi johtua ainakin osittain siitä, että rovasti oli edellisessä

²⁶⁵ Lempiäinen 1967, 303.

²⁶⁶ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 2. II Cd 1, JoMA.

²⁶⁷ Kuopion rovastintarkastus 20.3.1671, kohta 1. II Cd 1, JoMA.

²⁶⁸ Kuopion rovastintarkastus 21.2.1673, kohta 1. II Cd 1, JoMA.

²⁶⁹ Kuopion rovastintarkastus 10.3.1678, kohta 1. II Cd 1, JoMA.

²⁷⁰ Kimmo Katajalan mukaan talonpoikien passiivisen vastarinnan ilmentymiä olivat esimerkiksi käreiltä ja päivätöistä pois jääminen sekä välinpitämättömyys esivallan määräyksiä kohtaan (Katajala 1994, 138). Piia Einonen tulkitsee väitöskirjassaan Tukholman porvaristosta vastarinnaksi mm. viivytelyyn, velvollisuuksien laiminlyöntiin sekä poissaolot raastuvankokouksista (Einonen 2005, 102–104, 210–211, 279).

²⁷¹ Suolahti 1919, 67–70.

tarkastuksessa tarttunut kansan vaalimiin juhlamenoihin ja muihin uskonnollisiin rituaaleihin, joista ei haluttu luopua.

Kuopion rovastin- ja piispantarkastuspöytäkirjoissa sekä tuomiokirjoissa on useita esimerkkejä toiminnasta, jonka voi tulkita vastarinnaksi. Kymmenysten ja papinsaatavien keruussa sekä työvelvoitteiden vaatimisessa kirkollinen esivalta kohtasi jatkuvasti vaikeuksia, kuten maksujen suorittamatta jättämistä tai niistä valittamista²⁷² sekä viivyttelyä rakennustöihin ryhtymisessä²⁷³. Joskus niskoittelijoita haastettiin myös käräjille ja heille langetettiin sakkoja²⁷⁴. Rovasti värväsi esivallan avuksi erilaisia luottamusmiehiä rahvaan keskuudesta valvomaan asetusten toimeenpanoa ja rakennusvelvollisuuksien suorittamista, mikä kertoo pyrkimyksestä kiristää kirkkokuria ja toisaalta vaikeuksista saada rahvas käyttäytymään vaaditulla tavalla. Cajanus epäili tosin itsekin, löytyisikö pitäjistä tarpeeksi jumalaapelkääviä miehiä, jotka olisivat kelvollisia näitä tehtäviä hoitamaan.²⁷⁵

Pitäjän väen vastarinta saattoi olla myös avointa ja verbaalista. Perinteisten juhlien vietosta syntynyt keskustelu osoittaa, että seurakuntalaisilla oli mahdollisuus myös sanoa oma mielipiteensä rovastintarkastuksissa käsitellyistä asioista. Yleensä seurakuntalaisten ääni kuuluu tarkastuspöytäkirjoissa eniten niissä tilanteissa, joissa puhutaan viinijyvien tai papinsaatavien maksamisesta. Vuonna 1670 seurakuntalaiset ”kerta kaikkiaan kieltäytyivät” erilaisten maksuvelvollisuuksien korotuksista, ja keskustelun jälkeen lopputulos oli kompromissi rovastin ja seurakuntalaisten ehdotusten välillä.²⁷⁶

Joskus ääntä uskallettiin jopa korottaa. Vuonna 1678 talonpojat ilmoittivat haluavansa maksaa kirkkoherralle tämän saatavia varojensa mukaan kiinteän vuosittaisen maksun sijasta. Kun rovasti Cajanus osoitti tämän mahdollisuuden käytännössä seurakuntalaisille itselleen epäedullisemmaksi, mutta hieman ironisesti antoi näille vallan päättää, miten haluaisivat asian ratkaista, nämä ”huusivat monta kertaa täyttä kurkkua” (*då ropade alle många gånger öfwerliudt*), että pitäisivät kuitenkin mieluiten kiinni siitä sopimuksesta, jonka jo heidän esi-isänsä olivat pappien kanssa tehneet. Kun Cajanus myöntyi tähän, väen mainitaan vaienneen.²⁷⁷ Mahdolliset myönnytykset olivat kuitenkin aina edellä mainittujen tapausten tavoin suhteellisen pieniä. Moleminpuolisuus ja vuorovaikutus toimivat silti ankaran hierarkian

²⁷² Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 28. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 21.2.1673, kohta 5. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 10.3.1678, kohta 7. II Cd 1, JoMA.

²⁷³ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 8. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 20.3.1671, casus 10. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 21.2.1673, kohdat 3, 10 ja 11. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 10.3.1678, kohdat 3, 5, 6 ja 7. II Cd 1, JoMA.

²⁷⁴ Esim. Kuopion talvikäräjät 17.–19.1.1687. KOa3: 29, KA.

²⁷⁵ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 16. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 21.2.1673, kohta 11. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 10.3.1678, kohta 9. II Cd 1, JoMA.

²⁷⁶ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 23. II Cd 1, JoMA.

²⁷⁷ Kuopion rovastintarkastus 10.3.1678, kohta 10. II Cd 1, JoMA.

vastapainona ja antoivat talonpojille tunteen päätöksenteon lainmukaisuudesta ja yhteisöllisyydestä²⁷⁸.

Cajanus ei taipunut myöskään oikeaa uskoa koskevissa asioissa. Keskusteluissa taikauskosta rovastin valta-asema näkyikin ennen kaikkea siinä, että viime kädessä juuri hän määritteli oikean uskon ja sen, miten sitä tuli harjoittaa. Toisaalta rovastin ankarat sanat ja mahtipontinen jyrinä saarnastuolista eivät kuitenkaan vaikuttaneet seurakuntalaisiin mitenkään huomattavasti – nämä eivät pelänneet nousta rovastia vastaan ja sanoa omaa mielipidettään, eikä seurakuntalaisten käytös rovastin syytöksistä ja varoituksista huolimatta muuttunut. Jyrkkäsänainen retoriikka saattoi ainoastaan karkottaa väen seuraavasta tarkastustilaisuudesta.

3.5.2. Talonpoikaisesta sielunpaimenesta oppineeksi kirkkoherraksi

Jo aiemmin kävi ilmi, että Kuopion entiset papit olivat osallistuneet kansan viettämiin perinteisiin juhliin yhdessä seurakuntalaisten kanssa²⁷⁹. Tämä tieto liittyy Kuopion vanhojen pappissukujen historiaan. Kuopion ensimmäiset kirkkoherrat kuuluivat Karjalohjan Kauhasten kylästä kotoisin olevaan Kauhasten sukuun. Suvun myöhemmät polvet 1600-luvulta lähtien tunnetaan Argillanderin nimellä. Argillander-sukuisia pappeja oli Kuopiossa neljässä polvessa. Toinen vanha kuopiolainen pappissuku oli Lackmanin suku, joka hoiti papinvirkoja Kuopiossa kolmessa polvessa niin ikään 1500- ja 1600-luvulla.²⁸⁰ Kuopiossa seurakunta olikin 1600-luvun loppupuolelta tultaessa tottunut ja kiintynyt näitä sukuja edustaviin pappeihinsa. Gunnar Suolahden mukaan tällaisten useassa polvessa paikallistuneiden pappissukujen jäsenet elivät maaseudulla kansan tavoin esi-isiensä tapoja noudattaen.²⁸¹ Reformaation mukanaan tuomat uudistukset eivät vielä 1500-luvun lopulla tai 1600-luvun alussa liikauttaneet Kuopion seurakunnan pappien elämää sen enempää kuin seurakuntalaistenkaan.

Keskiajalta periytyvä vastavuoroisuuden periaate määritteli yhä 1600-luvulla seurakuntalaisten ja heidän pappiensa suhteita. Kruunu pyrki vakiinnuttamaan papin aseman yhteiskunnalliseksi virka-asemaksi, mutta seurakunta vaati papilta ennen kaikkea perinteisen uskollisuussuhteen noudattamista. Kuten jo aiemmin on todettu, seurakuntalaiset pitivät papin suorittamien toimitusten täsmällisyyttä myös maallisen menestyksen edellytyksenä. Seurakuntalaisilla oli mahdollisuus vaikuttaa papin valintaan, ja yleensä he suosivat omalta paikkakunnaltaan kotoisin olevaa ehdokasta. Suolahti onkin todennut, että papinviran tavoin myös sielunpaimenen ja seurakunnan välinen uskollisuussuhde kulki perintönä paikkakunnan pappissuvuissa.²⁸²

²⁷⁸ Österberg 1992, 97–98.

²⁷⁹ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 14. II Cd 1, JoMA.

²⁸⁰ Väänänen 1975, 467.

²⁸¹ Suolahti 1919, 67–70.

²⁸² Suolahti 1919, 53–73.

Itä-Suomen papiston kelvottomuudesta ja taitamattomuudesta valitettiin silloin tällöin 1600-luvun aikana²⁸³. Leväperäisyyttä esiintyi myös Kuopion seurakunnan sielunpaimenten toimissa, mihin viittaa Cajanuksen ensimmäisessä tarkastuksessa vuonna 1670 paljastunut kirkon tyhjä rahakirstu. Edellisen kirkkoherran Christer Lackmanin jälkeen seurakunnan talous oli huonolla tolalla: tilejä ei ollut pidetty, ja kirkkoherra oli käyttänyt kirkon varoja omiin tarkoituksiinsa²⁸⁴. Lackmanin kuoleman jälkeen, vuotta ennen Cajanuksen tarkastusta, tuomiokapituli lähetti sijaiskirkkoherraksi Staffan Jacobi Linnaeuksen (1669–1675), joka avioitui edeltäjänsä tyttären kanssa. Seurakuntalaiset kiintyivät Linnaeukseen ja saivatkin tämän vakituiseksi pastorikseen²⁸⁵. Linnaeus tuli Kuopioon pitäjän ulkopuolelta, mutta liittyi avioliiton sitein kuopiolaisille rakkaaseen pappissukuun. Linnaeuksesta lähtien piispoilla ja rovasteilla ei vaikuta olleen kirkkoherrojen toiminnasta huomauttamisen aihetta. Huoneentaulun ideologian mukaan kirkkoherra oli seurakuntansa isällinen opettaja, jonka tehtävänä oli kasvattaa rahvasta jumalanpelkoon ja paholaisen houkutusten välttämiseen²⁸⁶.

Käytännössä papin roolin muuttaminen ei aina onnistunut kirkon johdon toivomalla tavalla. Kun papit usein olivat syntyneitä samassa pitäjässä, missä myös toimivat virassa koko elämänsä, ei kulttuurisen etäisyyden pitäminen seurakuntalaisiin ollut mahdollista.²⁸⁷ Kuopion kirkkoherrat tulivat kuitenkin 1660-luvun lopulta lähtien pitäjän ulkopuolelta. Esimerkiksi Johannes Salmenius (1677–1683) oli kotoisin Salmista ja Henrik Hoffren (1693–1718) Iisalmesta. Hoffrenia edeltäneet kirkkoherrat tutkimusajan alusta lähtien tulivat virkaansa ilmeisesti melko iäkkäinä, sillä he ehtivät toimia seurakunnassa vain lyhyen ajan ennen kuolemaansa. Näin ollen voidaan päätellä, etteivät kirkkoherrat Hoffrenia lukuun ottamatta ehtineet erityisesti juurtua Kuopion pitäjään. 1600-luvun alkupuolella kirkkoherrat olivat toimineet virassaan huomattavasti kauemmin ja olivat sitä ennen usein olleet seurakunnassa kappalaisena. Useimmat olivat myös kotoisin Kuopiosta.²⁸⁸

Seurakuntalaisten ja paikallisten pappien suhteista ja niiden mahdollisesta muuttumisesta 1600-luvun lopulla on tarkastuspöytäkirjojen perusteella vaikeaa tehdä johtopäätöksiä. Papit tulivat usein pitäjän ulkopuolelta, mutta ilmeisesti suurempia ongelmia ei ollut, koska seurakuntalaiset valittivat papeistaan hyvin harvoin. Joskus nurinaa kuitenkin kuului. Esimerkiksi vuoden 1670 rovastintarkastuksessa seurakuntalaiset valittivat kirkkoherra Linnaeuksen ankaruudesta saataviensa

²⁸³ Laasonen 1967, 26–28.

²⁸⁴ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 6. II Cd 1, JoMA.

²⁸⁵ Saloheimo 1990, 475, 758. Tiedot kirkkoherrojen virkavuosista perustuvat Saloheimon luetteloon Kuopion suurvalta-ajan kirkkoherroista ja kappalaisista.

²⁸⁶ Kirkkoherran roolista paikallistasolla Ambjörnsson 1980, 153–160.

²⁸⁷ Malmstedt 2002, 124–125.

²⁸⁸ Akiander 1868, 427–433.

keräämisessä²⁸⁹. Myöskään kirkkoherrat eivät näytä tarkastustilaisuuksissa asettuneen seurakuntalaistensa puolelle, eikä näiden väärinkäytöksiä peitelty, vaan suuri osa rikkomuksista ja epäkohdista tuli rovestin tietoon paikallisen kirkkoherran valituksesta. Koska valituksia molemmin puolin esitettiin, ja toisaalta koska seurakuntalaiset vetosivat juhlaperinteitään puolustaessaan entisten pappiensa mukanaoloon, vaikuttaa siltä, että Linnaeus ja muut 1600-luvun loppuvuosikymmenten kirkkoherrat jonkin verran erosivat kuopiolaisten aikaisemmista sielunpaimenista. Ehkä lähteissä silloin tällöin esiintyvän ”entisten” ja ”nykyisten” pappien vastakkainasettelun rajalinjana oli Linnaeuksen tulo kirkkoherraksi vuonna 1669.

Uusienkaan pappien ja seurakuntalaisten välistä eroa ei tule kuitenkaan korostaa liikaa. Papit saivat kymmenyksensä maataloustuotteina ja harjoittivat itsekin maanviljelyä, joten seurakuntalaistensa tavoin myös heitä koettelivat luonnonolot, sodat ja kulkutaudit. Vaikka papit syyttivät usein seurakuntalaisiaan paloviinan juomisesta, ei juopottelu ollut heille itselleenkaan vieras tapa.²⁹⁰ Esimerkiksi Kuopiossa seurakuntalaisten suosima kirkkoherra Andreas Sculptorius (1685–1689) ei täysin vastannut uutta pappismiehen ihannetta, sillä hän oli edellisessä seurakunnassaan Lappeenrannassa saanut nuhteita juopottelunsa vuoksi.²⁹¹

Rovastintarkastusten perusteella maallinen ja hengellinen esivalta toimivat tiiviissä yhteistyössä yrittäessään muuttaa rahvaan käyttäytymistä. Esimerkiksi vähäisestä kirkossakäynnistä sekä huonosta käytöksestä jumalanpalveluksessa valitti ”ei ainoastaan kirkkoherra, vaan myös vouti, nimismies sekä Elias Samuelinpoika”²⁹². Viimeiseksi mainittu hoiti 1670-luvulla sekä pitäjänkirjurin että kirkonisännän tehtäviä²⁹³. Vouti Juhana Iivarinpoika Argillander avusti puolestaan usein kirkkoherraa valvoen esimerkiksi rakennusvelvollisuuksien suorittamista²⁹⁴. Voudilta pyydettiin apua myös kurinpidollisissa toimissa²⁹⁵. Vouti oli sekä kruunun että vapaaherrakunnan hallinnon alin virkamies, joka toimi paikallistasolla. Nimismies, pitäjänkirjuri ja käräjien lautamiehet sen sijaan olivat paikallisia luottamusmiehiä.²⁹⁶

Kuopiossa maallinen ja hengellinen esivalta liittyivät toisiinsa myös monin sukusitein. Esimerkiksi sekä läänitys- että sittemmin kruununvoutina toiminut Juhana Iivarinpoika Argillander kuului vanhaan Argillanderin pappissukuun. Juhana Iivarinpoika ei ollut aivan vähäarvoinen mies, sillä hän oli yksi niistä ainoastaan

²⁸⁹ Kuopion rovastintarkastus 21.2.1673, kohta 5. II Cd 1, JoMA.

²⁹⁰ Laine 1995, 158–161.

²⁹¹ Väänänen 1975, 468.

²⁹² Kuopion rovastintarkastus 20.3.1671, kohta 3. II Cd 1, JoMA.

²⁹³ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 27. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 10.3.1678, kohta 7. II Cd 1, JoMA.

²⁹⁴ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohdat 4 ja 27. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 10.3.1678, kohdat 3, 4 ja 11. II Cd 1, JoMA.

²⁹⁵ Kuopion rovastintarkastus 20.3.1671, kohta 3. II Cd 1, JoMA; Kuopion rovastintarkastus 10.3.1678, casus 6. II Cd 1, JoMA.

²⁹⁶ Haikari 2009, 49.

kolmesta henkilöstä, jotka nauttivat Kuopion pitäjässä kreiviltä saatua elinikäistä rälssioikeutta. Pitäjänkirjuri Elias Samuelinpoika Paldanius oli Juhana Iivarinpojan lanko. Maalliset ja hengelliset toimet vaihtelivat myös sukujen sisällä niin, että esimerkiksi Elias Samuelinpojan pojasta Johannes Paldaniuksesta tuli kappalainen, ja Juhana Iivarinpojan pojasta Henrikistä kirkkoherra. Pappien ja virkamiesten perheet liittyivät toisiinsa myös avioliittojen kautta.²⁹⁷

Papisto vaikutti myös maallisen esivallan mielipiteisiin. Yhteensä puolet kaikista Kuopion pitäjän noituus- ja taikuustapauksista toi oikeuteen nimismies Samuel Andersinpoika Cajanus. Noituudesta syytetyn Riitta Utriattaren tapausta hän vaati tutkittavaksi, ”ettei sellainen synty jäisi rankaisematta”²⁹⁸. Samuel Andersinpoika toimi käräjätapausten perusteella tiiviissä yhteistyössä paikallisen papiston kanssa. Hän kuuluikin samaan vaikutusvaltaiseen kajaanilaiseen voutisukuun²⁹⁹ kuin lääninrovasti Johannes Cajanus.

²⁹⁷ Lappalainen 1982, 32, 43, 45, 50.

²⁹⁸ Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 255, KA.

²⁹⁹ Saloheimo 1990, 373.

4. Taikuus

4.1. Taikuus kirkossa ja kirkkomaalla

Kirkkoherra Johannes Salmenius kertoi vuoden 1678 rovastintarkastuksessa lääninrovasti Cajanukselle huomanneensa, kuinka Kirsti Airaksetar oli ottanut kirkkomaasta melko suuren pussillisen multaa. Kun Salmenius oli ottanut Airaksettaren puhutteluun, tämä oli kertonut haluavansa kylvää mullan naurismaahansa estääkseen matoja pilaamasta satoa.³⁰⁰ Kirsti Airaksettaren tekemä taika edustaa arkista, jokapäiväistä taikuutta, jota miltei kaikki harjoittivat. Tällaisten toimien tarkoituksena oli yleensä onnen tai suojan hankkiminen tai parantaminen.³⁰¹

Kirkkomaan mullalla katsottiin olevan maagista voimaa, joka johtui hautausmaan mullan sisältämästä kalman voimasta eli *väestä*. Väellä tarkoitettiin sekä elolliseen että elottomaan liittyvää persoonallista voimaa, jota voitiin käyttää niin hyviin kuin pahoihinkin tarkoituksiin. Hautausmaan mullassa oli kalmaa eli kuoleman voimaa, jota oli kaikessa, mikä oli ollut tekemisissä kuoleman kanssa.³⁰² ”Kirkonväki” tai ”kirkkomaanväki” tarkoitti myös aivan konkreettisesti kirkon lattian alla tai kirkkomaassa makaavia vainajia. Ottamalla multaa hautausmaasta kirkkomaanväkeä voitiin ”nostaa” ja käyttää taikuuteen. Kirkkomaan mullan kylväminen naurismaahan tunnetaan myös mm. Muoniosta.³⁰³

Nimismies Samuel Andersinpoika Cajanus antoi vuoden 1689 talvikäräjillä ilmi Matti Tuomaanpoika Rissanen taikuuden harjoittamisesta kirkolla uudenvuodenaamuna. Saavuttuaan kirkolle Rissanen oli syyttänyt rekensä vieressä kynttilän, pitänyt sitä hevosen kaulan yläpuolella ja lopuksi vienyt sen kirkon alttarille. Hän selitti tehneensä tämän siksi, että karja ja hevoset eivät pitkään aikaan olleet viihtyneet hänen luonaan, vaan ne olivat ”kerta kaikkiaan kuolleet pois”. Taian hänelle oli neuvonut ilmeisesti jonkin naapuripitäjän ortodoksiasukas (*een Ryss*)³⁰⁴, ja se piti suorittaa jonakin suurena pyhäpäivänä. Taian suorittamisen jälkeen karja viihtyisi paremmin.³⁰⁵ Kuten kirkkouhritkin, myös taia katsottiin yleensä erityisen voimallisiksi silloin, kun ne suoritettiin tärkeänä juhlapyhänä³⁰⁶.

³⁰⁰ Kuopion rovastintarkastus 10.3.1678, casus 1. II Cd 1, JoMA.

³⁰¹ Nenonen 1992, 58.

³⁰² Virtanen 1988, 241.

³⁰³ Harva 1948, 492–500. Hautausmailla tehdyistä taioista 1700-luvulla Tittonen 2008, 5–10.

³⁰⁴ Pohjois-Savossa ortodokseja ei ilmeisesti ollut. Itänaapurissa sijainneen Pohjois-Karjalan pitäjistä siirtyi 1600-luvulla, erityisesti ruptuurisodan aikana, runsaasti ortodoksiväestöä Venäjän puolelle. Esimerkiksi Liperiin ortodokseja kuitenkin jäi. Saloheimo 1990, 166.

³⁰⁵ Kuopion talvikäräjät 18.–20.2.1689. KOa4: 60–61, KA. Hertzberg mainitsee tapauksia, joissa kynttilä on viety alttarille vasikkaonnen parantamiseksi. Toisessa tapauksessa taian oli opettanut hämäläinen nainen (Hertzberg 1889, 40, 47).

³⁰⁶ Juva 1955, 58.

Matti Rissanen käytti taikansa välineenä kynttilää. Siunatuissa kynttilöissä uskottiin olevan voimaa, jonka ajateltiin mm. suojelevan rajuilmoilta. Siunauksen suojelevan voiman ajateltiin olevan peräisin sanoista, joilla pappi oli siunannut kynttilät. Kerran toimitetun siunauksen uskottiin jäävän kohteeseensa. Katolisena aikana *benediktiot* eli siunaukset olivat manausten ja vihkimisten ohella yksi sakramentaalien ryhmään kuuluneista liturgisista toimituksista. Kirkon ja kirkkomaan lisäksi siunattiin mm. sairaudet, perhe, matkat ja ruoka-aineet. Siunauksilla oli tärkeä merkitys osana kirkollisia toimituksia, ja ne siirtyivät esimerkiksi loitsuissa myös kansanomaiseen käyttöön. Taikuuteen käytettiin siunattuja esineitä, kuten ehtoollisviiniä, öylättejä sekä alttarivaatteita ja toisaalta pyhiä sanoja sekä tarinoita sisältävää Raamattua ja virsikirjoja. Esikristillinen usko sanojen maagiseen voimaan sekoittui näin kirkon painottamaan Raamatun sanan pyhyyteen.³⁰⁷

Pyhä on keskeinen käsite kansanomaista ajattelua tulkittaessa. Kirkon ja kirkkomaan pyhyys teki ne suotuisiksi paikoiksi taikuuden harjoittamiselle. Pyhän määre liittyi yhtä lailla esikristillistä kuin kristillistäkin perua oleviin uskomuksiin. Pyhä käsitettiin kaksijakoisesti toisaalta puhtaaksi ja arvostettavaksi, toisaalta vaaralliseksi ja saastuttavaksi. Pyhä oli tabu, jonka kanssa toimiessa olikin noudatettava tiettyjä normisääntöjä. Pyhä liittyi lisäksi maantieteellisiin, fyysisiin sekä sosiaalisiin rajoihin ja rajanylityksiin. Pyhien paikkojen läheisyydessä raja tuonpuoleiseen oli normaalia heikompi.³⁰⁸ Kun taikoja käytti hyväkseen sekä pyhää paikkaa että pyhää ajankohtaa, hänen mahdollisuutensa onnistua oli suurempi.

Elinkeinojen yhteydessä sekä muissa elämän kriittisissä tilanteissa ihmisen oli tärkeää huolehtia menestyksen eli *onnen* varmistamisesta. Sanaa onni käytettiin myös yleisemmin ihmisen kohtalosta, ja sen synonyymi olikin *osa*. Onni oli tiettyssä määrin etukäteen määrätty: ajateltiin, että jokainen sai osansa, kohtalonsa. Ihmisellä oli kuitenkin mahdollisuus kriittisissä tilanteissa toimia niin, että hän saattoi välttää maagisen *väen* aiheuttamia vahinkoja. Onnen jatkuminen voitiin turvata myös aktiivisella toiminnalla, esimerkiksi tarkkailemalla enteitä, noudattamalla tiettyjä tabusääntöjä ja viemällä uhrilahjoja esi-isille ja haltijoille. Jokainen saattoi vaikuttaa tapahtumien kulkuun myös itse riitellä suorittamalla.³⁰⁹ Matti Rissanen pyrki taiallaan kääntämään talonsa epäonnen.

Kuten Matti Rissanen ja Kirsti Airaksettaren tapaukset osoittavat, taikuuden harjoittamista ei yleensä piiloteltu, vaan taikoja tehtiin julkisilla paikoilla, jolloin teko oli helppo havaita³¹⁰. Rissanen teki taikansa paitsi julkisella paikalla, myös suurena pyhäpäivänä, jolloin väkeä kerääntyi kirkolle runsain määrin. Kansanomaisen ajattelun

³⁰⁷ Eilola 2003, 60–61, 63.

³⁰⁸ Anttonen 1996, 92–93; Eilola 2003, 73, 136–137; Tittonen 2007, 103.

³⁰⁹ Talve 1990, 264–265; Virtanen 1988, 240–241.

³¹⁰ Sörlin 1993, 168.

mukaan taikuus ei ollut tuomittavaa, mutta noituus sen sijaan oli, ja noituusepäilyt heräsivät herkästi, jos teko suoritettiin salassa³¹¹. Kun taika suoritettiin kirkolla, koko paikalle kerääntynyt yhteisö saattoi valvoa Rissanen toimintaa, mikä sulki pois mahdollisuuden noituuden harjoittamiseen. Tapaus osoittaa myös, että yleinen mielipide ei pitänyt kirkkomaan tai kirkkotilan käyttämistä taikojen tekoon paheksuttavana. Olennaista hyväksyttävyydelle oli nimenomaan teon julkisuus. Papit ja nimismiehet kuitenkin vetivät kielletyn ja sallitun rajan eri tavoin³¹², ja heidän havaittuaan taikuuden Rissanen joutui käräjille.

4.2. Käräjille taikojen turvin

4.2.1. *Onnea itselle vai vahinkoa toisille?*

Vuoden 1679 kesäkäräjille saapui Erkki Ollinpoika Sallisen vaimo Maikko Lassintytär Saikotar, jolta rakuuna oli varastanut kengät. Kenkävarkaus kuitenkin unohtui heti oikeudenkäynnin alussa, kun Saikotar heitti käräjätuomarin penkin alle palttinatilkun. Tuomarin käskystä lautamies Matti Tiihonen avasi tilkun ja huomasi, että sen keskelle oli leikattu risti ja reunoille sakaroita. Nähdessään kuviot Tiihonen heitti kauhistuneena tilkun lattialle sylkäisten sen perään ja huudahtaen, että kyseessä oli lapinkonsti (*lapkonst*). Tämän jälkeen oikeuskäsittely muuttui taikuusjutuksi. Tapahtumien saatua Saikottaren kannalta näin epäedullisen käänteeseen tämä sieppasi tilkun, juoksi ulos ja yritti piilottaa sen metsään, mutta hänet haettiin heti takaisin käräjätupaan vastaamaan teostaan.³¹³

Kysyttäessä, miksi Saikotar oli heittänyt tilkun kihlakunnantuomarin penkin alle, hän vastasi sen pudonneen hänen tuohivirsustaan. Hän sanoi käyttäneensä tilkkua kantapäänsä alla pehmikkeenä. Tutkinnassa Saikottaren otsalta päahuivin alta löytyi vielä linnunhöyhen, jonka hän väitti tarttuneen sinne yöllä sängystä. Tässä vaiheessa tulkinta Saikottaren toiminnasta oli kuitenkin jo tehty, ja epäilyttävät havainnot näyttävät vain vahvistaneen sitä. Tuomioissa ei kenkiä tai rakuunaa mainittu sanallakaan, mutta Saikotar määrättiin lapinkonstinsa vuoksi maksamaan 40 hopeamarkkaa sakkoa. Sakon köyhä nainen joutui kuitenkin korvaamaan ruumiillisena rangaistuksena. Perusteluna tuomioon esitettiin, että Saikotar oli heittänyt tilkkunsa tuomarin penkin alle hyvin ymmärtäen, että hän olisi voinut teollaan aiheuttaa tälle vahinkoa – ”mitä, Luojan kiitos, ei kuitenkaan tapahtunut”.³¹⁴

Taikuus ja noituus eivät merkinneet 1600-luvun ihmisille vastakkaisia voimia, vaan molemmissa oli kyse saman voiman, väen, käytöstä. Tulkintaan siitä, kumpi oli

³¹¹ Eilola 2003, 70–71.

³¹² Vrt. Eilola 2003, 91–92.

³¹³ Kuopion kesäkäräjät 25.–27.8.1679. KOa2: 138–139, KA.

³¹⁴ Kuopion kesäkäräjät 25.–27.8.1679. KOa2: 138–139, KA.

kypseessä, vaikuttivat tilanteen lisäksi väen käyttäjän tarkoitusperät ja moraalinen luonne.³¹⁵ Maikko Saikotar teki käräjäaikansa tarkoituksenaan tuottaa onnea oikeuskäsittelylle eli saada rakuuna palauttamaan tai korvaamaan varastamansa kengät. Tällainen menettely kuului kansanomaisessa ajattelussa magian hyväksyttävän käytön piiriin. Uskottiin, että onnea voitiin parantaa taikuuden avulla, mutta niin sai menetellä vain, jos joku toinen oli pilannut sen. Kun ihminen hankki itselleen onnea maagisin keinoin, se saattoi puolestaan vähentyä joltakin toiselta, koska onnea ajateltiin olevan maailmassa aina saman verran. Oman onnionsan kasvattaminen toisten kustannuksella oli taikuuden kiellettyä käyttöä.³¹⁶

Tuomari ja lautamies Tiuhonen pitivät selvästi Maikko Saikottaren tekoa uhkaavana, mikä kuvaa hyvin uuden ajan alun ihmisten ambivalenttia suhtautumista taikuuteen. Samojen ihmisten katsottiin pystyvän käyttämään väkeään sekä hyviin että pahoihin tarkoituksiin. Tässä tapauksessa tuomari ja lautamies tulkitsivat taikuuden noituudeksi, jolla Saikotar yritti vahingoittaa jotakuta – todennäköisesti rakuunaa, mutta vaaravyöhykkeeseen oli joutunut myös kihlakunnantuomari. Kaikki tiesivät, että esimerkiksi varkaalle lähetetty sairaus saattoi mennä ohi kohteestaan ja osua toiseen henkilöön.³¹⁷ Pöytäkirjaan merkitty lausunto siitä, että tuomari olisi hyvinkin saattanut kärsiä vahinkoa, kertoo myös esivallan uskosta noituuden ja taikuuden todelliseen olemassaoloon. 1700-luvulla esivallan skeptinen asenne noituutta kohtaan alkoi lisääntyä, mutta vielä 1600-luvulla myös papit saattoivat tehdä oikeudelle valituksia itseensä kohdistuneesta noituudesta³¹⁸.

4.2.2. Taialla suojautuminen

Vuoden 1679 talvikäräjillä Kuopion kappalaisen Samuel Lackmanin palveluksessa ollut piika Kerttu Kähötär antoi toisen samassa talossa työskennelleen piian Marketta Pekantytär Mönköttären ilmi kunnianloukkauksesta³¹⁹. Kähötär sanoi Mönköttären levittäneen huhua, jonka mukaan hän olisi ollut laittomassa sukupuoliyhteydessä isäntänsä kanssa. Kerttu Kähötär saikin väitteensä todistettua ja Mönköttären tuomiolle. Oikeudenkäynnin aikana kirkkoherra Johannes Salmenius todisti, että kun Mönköttärtä oli viety pois pappilasta, tämä oli pyörittänyt kädessään olevaa lapasta kolme kertaa päänsä ympäri. Ilmeisesti Mönköttäri oli tehnyt näin, kun häntä oli viety käräjille.

³¹⁵ Eilola 2003, 304.

³¹⁶ Eilola 2003, 68, 96; Oja 1999, 183; Siikala 1994, 68–69.

³¹⁷ Eilola 2003, 70, 84, 98.

³¹⁸ Oja 1999, 221–222.

³¹⁹ En ole merkinnyt tätä tapausta liitteen 1 taulukoihin noituus- ja taikuustapauksista, koska varsinainen syyte ei koskenut taikuutta eikä kunnianloukkaussyytteenkään liittynyt epäilyä taikuuden harjoittamisesta.

Mönkötär sanoi, ettei hän ollut tarkoittanut teollaan mitään, vaan oli ainoastaan siunannut itsensä.³²⁰

Jo aiemmin mainittiin, että kiertäminen on taikuudessa yleisesti käytetty suojautumiskeino. Vouti Juhana Iivarinpoika todisti, että ihmiset kierrättivät uhrilahjojaan samalla tavoin kolme kertaa päänsä ympäri käydessään kirkon alttarilla uhraamassa³²¹. Kolme puolestaan on maaginen luku, joka viittaa tuonpuoleiseen. Taikojen avulla saatettiin omaan tilanteeseen pyrkiä vaikuttamaan joko positiivisesti tai suojautumalla haitallisia voimia tai toisten ihmisten huonoja aikeita vastaan.³²² Epävarmassa tilanteessa, käräjille lähdetessä, Marketta Mönkötär pyrki suojaamaan itsensä piirtämällä symbolisen ringin ympärilleen.

Maikko Saikotar ja Marketta Mönkötär päättivät lähteä käräjille taikuuden turvin. Käräjätaijoja tunnetaan eri puolilta Suomea. Ruokolahdella eräs nainen heitti Saikottaren tavoin käräjätuvan pöydän alle tilkun, jonka sisälle oli laitettu villaa ja suolanjyviä³²³. Veijo Saloheimo puolestaan kertoo leskestä, joka oli vuonna 1679 Pälkjärven käräjätuvan eteiseen tullessaan pysähtynyt kynnykselle, katsonut kattoon ja heittänyt suolaa lattialle. Aiemmin hän oli ilmeisesti lukenut suolojen päälle eli lisännyt niiden taikavoimaa lausumallaan loitsulla.³²⁴ Olli Matikaisen mukaan käräjiin liittyvä taikus kertoo äärimmäisen vakavasta suhtautumisesta käräjätalanteeseen. Käräjät olivat jumalanpalveluksen lisäksi toinen tärkeä, säännöllisesti toistuva yhteisöllinen tapahtuma. Niiden ajateltiin edustavan yhteisöllistä, Jumalan ja kuninkaan vahvistamaa oikeutta. 1600-luvun aikana käräjien yhteisöllinen merkitys alkoi kuitenkin vähentyä.³²⁵

4.3. Parantaja muinaisuskon maailmankuvan välittäjänä

Joillakin ihmisillä maagisia kykyjä katsottiin olevan enemmän kuin toisilla, ja heidät kutsuttiin apuun silloin, kun omat keinot eivät riittäneet³²⁶. Kuopion pitäjässä parantajana kulkeneen Olli Laurinpoika Tolosen maine oli levinnyt naapuripitäjiinkin. Kesällä 1686 nimismies Samuel Andersson Cajanus toi Tolosen oikeuden eteen kuultuaan kirkkoherra Anders Sculptoriukselta sekä kappalainen Henrik Månalta, että monet olivat kertoneet Tolosen kiertävän pitäjistä toiseen loitsimassa ja lukemassa haavojen päälle. Aluksi Tolonen kielsi lukemisen ja sanoi vain lääkitsevänsä haavoja voiteella, mutta nimismies todisti Tolosen kertoneen itse hänelle lukevansa haavojen päälle ja sillä tavalla pysäyttävänsä verenvuodon.³²⁷

³²⁰ Kuopion talvikäräjät 13.–16.1.1679. KOa2: 26–27, KA.

³²¹ Kuopion talvikäräjät 13.–16.1.1679. KOa2: 27, KA.

³²² Eilola 2003, 111; Talve 1990, 265.

³²³ Hertzberg 1889, 52; ks. myös Oja 1999, 40.

³²⁴ Saloheimo 1986, 283.

³²⁵ Matikainen 2002, 82.

³²⁶ Oja 1999, 153.

³²⁷ Kuopion kesäkäräjät 28.6.–1.7.1686. KOa3:178–179, KA.

Parantaja Tolosen tapauksessa oikeus oli erityisen kiinnostunut tämän lukemista loitsuista³²⁸. Itä-Suomen loitsuperinne on rikkaampi kuin lännen, ja Suomessa tietäjälaitos säilyikin pisimpään juuri Savossa ja Karjalassa. Idässä ja pohjoisessa haltioituva ja loitsiva tietäjä oli Anna-Leena Siikalan mukaan tärkeä kansanuskon ylläpitäjä aina 1900-luvun vaihteeseen saakka. Tietäjän toiminta oli vanhakantaisessa maalaisyhteisössä yleisesti hyväksyttyä ja suorastaan välttämätöntä. Tietäjä saattoi avustaa elinkeinoelämän kriisitilanteissa tai paljastaa ja rankaista varkaita, mutta suurin osa hänen toiminnastaan keskittyi parantamiseen.³²⁹ Olli Tolonen tunnettiin tuomiokirjatietojen perusteella ainoastaan parantajana.

Suurin osa loitsuista on seipetty ihmisen parantamista varten. Loitsujen käytön perustana oli usko sanan voimaan ja käsitys, jonka mukaan sanat ovat todellisessa yhteydessä kohteeseensa. Yliluonnollista koskevissa sanoissa ajateltiin siten olevan kohteensa väkeä. Tietäjä ei yleensä halunnut lukea loitsujaan julkisesti, koska niiden ajateltiin menettävän tehonsa.³³⁰ Pitkän maanittelun jälkeen Tolonen kuitenkin suostui lausumaan oikeudelle loitsun, jota hän oli käyttänyt hoitaessaan omassa jalassaan ollutta haavaa. Se oli syntynyt, kun hän oli iskenyt itseään kirveellä jalkaan.³³¹ Tolosen vamma oli raudan aiheuttama eli johtui *raudan vihoista*³³², joten loitsussaan Tolonen kääntyi raudan myyttisten vanhempien puoleen:

Rauta Poica Woleiatar,
Poicaissi teki Paha,
tule työssäsi tundeman
Wamaissi parandaman
enen cuin eijjkoissi pala,
Wanhembassi Cummene.³³³

Tolosen lukema loitsu on syntyloitsu, joka on nimenomaan savolainen runoudenlaji ja edustaa myös koko suomalaisen loitsurunouden omaperäisintä perinnettä. Syntyjen perustana on ajatus, jonka mukaan jonkin asian tai ilmiön salaisen ja myyttisen alkuperän tunteva henkilö pystyy hallitsemaan sitä. Syntyloitsuihin kuuluu esimerkiksi Raudan synty. Synnyt kuvaavat ilmiön alkuperää tai sen ”vanhempia”, mikä käy Tolosen loitsusta hyvin ilmi. Tolosen lukemassa loitsussa raudan alkuperä esitetään alussa: se on *Woleiattaren* poika. Keskellä on parannusklisee ja lopussa uhkausklisee,

³²⁸ Loitsut ovat riittirunoja, joiden avulla pyritään hallitsemaan yliluonnollisia voimia ja vaikutuksia (Siikala 1994, 64).

³²⁹ Siikala 1994, 68, 71–72.

³³⁰ Siikala 1994, 64; Virtanen 1988, 245, 248.

³³¹ Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 128, KA.

³³² Matikainen 2002, 48. Kansanomaisen käsityksen mukaan haava merkitsi *vihan*, elinvoimaa uhkaavan salaperäisen voiman, tunkeutumista ruumiiseen.

³³³ Kuopion kesäkäräjät 28.6.–1.7.1686. KOa3: 179, KA.

joka myös liittyy synnyn ajatukseen. Siinä puhutaan vanhemmista ja ”eukosta”, jonka kirjuri käänsi isoäidiksi (*moormoder eller fadermoder*).³³⁴

Syntyloitsun alkuperä on löydettävissä pohjoisen Euraasian shamanistisista kulttuureista. Shamanistisen ajattelun mukaan tietyn ilmiön, kuten raudan, alkuperä ei kuulu ainoastaan myyttiseen alkuaikaan, vaan se on olemassa tuonpuoleisessa myös nykyisyydessä. Siksi shamaani saattoi tarvittaessa matkustaa ilmiön ”vanhempien” luokse ja pakottaa ne korjaamaan lajinsa edustajien aiheuttamat vahingot. Samalla tavoin myös vainajat jatkoivat elämäänsä tuonpuoleisessa, joten tietäjät saattoivat kommunikoida heidänkin kanssaan. Tällainen ajatusmuoto on ominainen pohjoisten metsästyskulttuurien sukuyhteisöille. Siikalan mukaan ei olekaan sattumaa, että juuri Savossa, syntyloitsujen alueella, myös vainajakultti eri muodoissaan säilyi pitkään. Vielä tarkemmin syntyloitsuja voidaan pitää juuri pohjoissavolaisina, ja niitä on tavattu esimerkiksi Rautalammilta Vermlantiin muuttaneilla savolaisilla.³³⁵ Ei olekaan ihme, että rautalammilaiselta Valpuri Korhottarelta oppinsa saanut Tolonen hallitsi syntyloitsujen käytön.

Loitsut eivät olleet ainoastaan maaginen, mekaaninen tapa vaikuttaa sairauteen, vaan myös keino kommunikoida suoraan sairauden ja sen aiheuttajan kanssa. Tietäjän piti tuntea yliluonnollinen sekä siihen liittyneet paikat ja olennot. Tietäjäksi valmentauduttiin vanhemman tietäjän opastuksella.³³⁶ Tolonenkin kertoi oppineensa taitonsa jo kuolleen Korhottaren lisäksi ”vanhoilta ihmisiltä”³³⁷. Tietäjälle ei riittänyt loitsujen ja riittien ulkoa opettelu, vaan hänen piti perehtyä koko myyttiseen maailmaan ja omaksua tiedot tuonpuoleisesta osaksi maailmankuvaansa. Näiden tietojen ja oman väkensä turvin tietäjä saattoi asettua suoraan yhteyteen tuonpuoleisen edustajien kanssa.³³⁸

Tolosen lukemassa loitsussa raudan myyttisenä äitinä esiintyi ”Woleiatar”. Kirjuri käänsi kohdan ruotsiksi seuraavasti: ”*Wuolaiatar du som ähr een gudh öfwer Järn, din son giorde skada - -*”³³⁹. Kirjuri ymmärsi siis loitsun niin, että Woleiatar oli raudan jumala, ja rauta puolestaan tämän poika. Loitsussa esiintyvä nimi saattaa tarkoittaa Loviataria eli Louhia, Pohjolan emäntää, joka tosin ei yleensä esiinny raudan synnyn yhteydessä. Kansanrunoudessa Loviatar oli yhdeksän taudin synnyttäjä, onnettomuuksien ja vaivojen äiti. Loviattaren nimi vaihteli eri toisinoissa niin, että

³³⁴ Syntyloitsuista ks. Siikala 1994, 77–81.

³³⁵ Siikala 1994, 78, 81.

³³⁶ Siikala 1994, 76–77.

³³⁷ Kuopion kesäkäräjät 28.6.–1.7.1686. KOa3: 180, KA; Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 128, KA.

³³⁸ Siikala 1994, 76.

³³⁹ Kuopion kesäkäräjät 28.6.–1.7.1686. KOa3: 179, KA.

siitä käytettiin myös muotoa Loveatar.³⁴⁰ Kirjurille nimi on saattanut olla niin tuntematon, että hän on kirjoittanut sen konsonantit väärin päin. Tässä ei ole tarpeen selvittää tarkemmin ”Woleiattaren” hahmon alkuperää, mutta sekin joka tapauksessa kertoo esikristillistä alkuperää olleiden ylikuonnollisten olentojen esiintymisestä 1600-luvun lopun savolaisessa maailmankuvassa.

Haavojen lisäksi Tolonen hoiti muitakin vaivoja. Käräjillä kerrottiin, että talonpoika Pekka Laitinen oli hakenut parantajan kotiinsa Lieteenmäelle Pieksämäen pitäjään auttamaan rintapaiseesta kärsinyttä vaimoaan. Vaimo kertoi, että Tolonen oli saapunut illalla ja käskenyt laittaa saunan valmiiksi. Sitten parantaja oli vienyt vaimon saunaan ja lukenut siellä tämän rinnan päälle.³⁴¹ Tietäjä suoritti tehtävänsä yleensä salaisesti sivullisilta varjellussa paikassa, kuten saunassa, missä Tolosenkin parannusseremonia tapahtui.³⁴² Lopuksi vaimo kertoi, että seuraavana päivänä paise oli alkanut vuotaa ja hän oli parantunut kokonaan. Vaivastaan Tolonen oli saanut palkaksi puoli kappaa hampunsiemeniä.³⁴³ Muita todistajia ei saatu käräjille parannusseremonioista kertomaan.

Oikeus oli kiinnostunut myös loitsusta, jota Tolonen oli käyttänyt Pekka Laitisen vaimon rintapaiseen parantamiseen. Tolosta jouduttiin jälleen uhkailemaan ja maanittelemaan, kunnes hän suostui lukemaan seuraavan loitsun:

Neitzu Maria emoinen,
 puhu sulalla suulla,
 hengi hengellä hywällä,
 Liecho herran leucoluilla.³⁴⁴

Kyseessä on Voiteen virsi, joka on säilynyt kolmena 1600-luvun savolaisena toisintona³⁴⁵. ”Virsi” on ns. rukousloitsu, joka heijastaa katolisen ajan perinnettä. Neitsyt Mariaa pyydettiin avuksi, kun tarvittiin esimerkiksi kipuja lieventävää voidetta tai lääketta. Loitsu luettiin tällöin voiteeseen. Katolisen kirkon vaikutuksesta loitsussa kertoo esimerkiksi Marian kutsuminen yhtä aikaa neitsyeksi ja äidiksi, mikä perustuu katoliseen neitsyestä syntymisen korostamiseen. Eurooppalaisten loitsujen juuret ovat esikristillisessä perinteessä, mutta katolinen kirkko vaikutti niiden kehitykseen voimakkaasti keskiajalla. Esimerkiksi kirkon virallisesti käyttämät benediktionit eli siunaukset sekä demonien karkotusluvut vaikuttivat kansanomaiseen loitsutraditioon.

³⁴⁰ Haavio 1967, 391–393. On kuitenkin otettava huomioon, että syntyloitsuissa lueltiin paljon sellaisia uskomusolentoja, joista ei ole muita tietoja, ja ne ovat ilmeisesti loitsun tarpeisiin seipitettyjä kvasimyyttejä (Virtanen 1988, 247).

³⁴¹ Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 127, KA.

³⁴² Siikala 1994, 69.

³⁴³ Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 127, KA.

³⁴⁴ Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 128, KA.

³⁴⁵ Pirinen K. 1982, 599.

Myös munkit kehittivät luostarilaitoksen tarpeisiin parantavia sanakaavoja, joita käännettiin kansan kielelle. Niiden käyttö juurtui kansan keskuuteen nopeasti, vaikka kirkko pyrkiikin sitä estämään.³⁴⁶

4.4. Esivallan ja rahvaan suhtautuminen taikuuteen

4.4.1. Taikuus lainsäädännössä

Keskiajalla taikuuden harjoittaminen ei ollut rikos, vaan ainoastaan noituudella vahingoittamisesta oli säädetty rangaistuksia. Uskon puhtautta loukkaavat synnit, kuten taikuuden harjoittaminen ja uhraaminen, kuuluivat kirkon tuomiovaltaan. Uudelle ajalle tultaessa esivallan suhtautuminen kuitenkin muuttui niin, että taikuutta alettiin pitää rikoksena, ja kaikenlainen taikuus ja kerettiläisenä pidetty uskonnonharjoitus kriminalisoitiin vähitellen 1500- ja 1600-lukujen kuluessa. Oikeuskäytäntö muuttui 1660-luvulta lähtien niin, että myös maalliset oikeudet alkoivat tuomita parantavasta ja onnea tuovasta taikuudesta. Vuoden 1665 säädös vala- ja sapattirikoksista, joka kokosi yhteen 1500-luvulta lähtien annetuissa säädöksissä luodun perinteen, luki rangaistaviksi teoiksi noituuden tai sitoutumisen paholaiseen, kaikenlaisen taikuuden, loitsimisen, ennustamisen ja tähdistä lukemisen sekä metsissä, järvellä ja lähteiden ääressä uhraamisen.³⁴⁷

Toisin kuin noituus, taikuus ei uhannut ihmisten terveyttä tai elinkeinoja, vaan se oli ristiriidassa kirkon opetuksen ja valtakunnan virallisen ideologian kanssa. Myös maalliset lainsäätäjät painottivat magian uskonnollista ulottuvuutta, ja taikuudesta annetut asetukset korostivatkin näkemystä taikuudesta Jumalan nimen väärinkäyttönä ja rikkomuksena oikeaa uskoa vastaan. Taikuus rikkoi erityisesti ensimmäistä käskyä vastaan, sillä se merkitsi epäjumalanpalvelua, eli muiden voimien palvontaa Jumalan ohella. Joskus taikuus sisälsi rikkomuksen myös toista käskyä vastaan, kun Jumalan nimeä käytettiin esimerkiksi loitsuissa. Uskonnon lisäksi taikuuden koettiin vaarantavan yhteiskunnan järjestyksen ja rauhan. Esimerkiksi sota-artikloissa taikuus todettiin uhaksi valtakunnan menestykselle sodassa.³⁴⁸

Taikuutta koskevaan oikeuskehitykseen vaikutti merkittävästi Kaarle IX:n jo vuonna 1608 antama säädös, jonka perusteella Mooseksen laki eli Raamatun kymmenen käskyä tulivat viralliseksi oikeusohjeeksi. Mooseksen laki sääti kuolemantuomion mm. jumalanpilkasta, minkä lisäksi noituuteen suhtautumiseen vaikutti erityisesti kohta ”velhonaisten älä salli elää”. Käytännössä kuolemantuomiot lievennettiin usein sakkorangaistuksiksi, mutta tästä huolimatta rangaistukset ankaroituivat 1600-luvun

³⁴⁶ Siikala 1994, 64–65, 82, 170.

³⁴⁷ Eilola 2003, 55; Nenonen 1992, 257–259, 263, 268–270.

³⁴⁸ Eilola 2003, 55, 90–91; Nenonen 1992, 256–275; Oja 1999, 77.

kuluessa. Marko Nenosen mukaan mikään yksittäinen säädös ei kuitenkaan selitä taikuussyytösten lisääntymistä oikeudessa 1660-luvulta lähtien. Oikeuskäytäntö muuttui vähitellen, minkä lisäksi asenneilmapiiriin vaikutti 1660-luvulla huippuunsa kehittynyt luterilainen ortodoksia. Esivallan suhtautumisen muuttuminen vaikutti Suomessa ratkaisevasti noituus- ja taikusoikeudenkäyntien kokonaisrakenteeseen, sillä oikeudenkäyntien lisääntymisen 1660-luvulta lähtien aiheuttivat nimenomaan esivallan edustajien virkansa puolesta ajamat taikuussyytteet. Suomessa taikuus- ja noituusoikeudenkäyntejä oli eniten 1670- ja 1680-luvuilla. Taikuudesta annetut rangaistukset olivat ankarimmillaan 1600-luvun lopulla ja 1700-luvun alussa.³⁴⁹

Uskonpuhdistuksessa kirkko menetti valtaansa, mutta 1600-luvun aikana siitä tuli yhä selkeämmin maallisen vallan työkalu ja se sai jälleen suuremman roolin kurinpidollisissa tehtävissä. Taikauskoa koskevassa oikeuskehityksessä keskeinen merkitys oli hengellisen ja maallisen esivallan tekemällä yhteistyöllä.³⁵⁰ Tuomiovaltansa menetettyäänkin papit avustivat mielellään maallisia virkamiehiä taikuuden harjoittajien tuomiolle saamisessa, sillä magia muodosti uhkan papiston auktoriteetille. Papistolla oli mielestään oikeus määrittellä oikea oppi ja suorittaa ne rituaalit, joiden avulla ylläpidettiin kontakteja tuonpuoleiseen. Jos ihmisillä oli kirkon kontrollin ulkopuolella omia uskonnollisia käsityksiä ja rituaaleja, joiden välityksellä he kommunikoivat yliluonnollisten voimien kanssa, se vähensi kirkon valtaa ja merkitystä heidän elämässään.³⁵¹

4.4.2. Kunniallista toimintaa vai pahalaisen työtä?

Juuri taikuustapaukset tuovat selvimmin esille eri sosiaaliryhmien väliset erot suhtautumisessa magiaan. Viranomaisten mielestä myös sellainen magia, jonka tarkoituksena ei ollut vahingoittaa ketään, oli syntistä ja jumalatonta. Oikeuteen tulleet yksityishenkilöt, jotka yleensä edustivat rahvasta, eivät kuitenkaan pitäneet taikuutta luvattomana tai rangaistavana, ja usein he myös puolustivat omaa näkökantaansa oikeuden edessä. Heidän mielestään maagiset menetelmät olivat hyviä ja hyödyllisiä, ja heidät oli kasvatettu käyttämään niitä turvatakseen kotitaloutensa menestyksen.³⁵²

Kuopiossa mielipiteet rahvaan ja esivallan välillä jakautuivat erityisen selvästi parantaja Olli Tolosen tapauksessa. Vuonna 1686, jolloin Tolosen tapausta käsiteltiin oikeudessa ensimmäistä kertaa, lautamiehet olisivat vapauttaneet hänet yksimielisesti todistajien puuttuessa. Juttu kuitenkin siirrettiin seuraaville käräjille. Kesällä 1687 lautamiehiltä kysyttiin, millaista elämää Tolonen vietti, jolloin he kertoivat tämän

³⁴⁹ Eilola 2003, 55, 94–95; Nenonen 1992, 262–270, 288–289; Takala 1993, 198–202.

³⁵⁰ Nenonen 1992, 258–260, 270–271.

³⁵¹ Oja 1999, 118–119.

³⁵² Oja 1999, 224, 228, 284.

kulkevan ympäriinsä kerjäämässä ja olevan tunnettu sairauksien parantajana. Mitään pahaa he eivät muistaneet Tolosen tehneen. Tässä vaiheessa lautamiehiltä kysyttiin, eikö heidän mielestään loitsujen lukeminen ollut syntiä, jolloin he vaikenivat.³⁵³ Lautamiehet olivat paikallisyhteisön keskuudesta valittuja luottamusmiehiä, jotka eivät olleet virkasuhteessa esivaltaan.³⁵⁴ He olivat tavallisia talonpoikia, joiden lausunnot vastaavat muidenkin pitäjän asukkaiden käsityksiä.

Rahvas suhtautui Toloseen suvaitsevasti, eikä hänen toimintansa useimpien mielestä varmasti ollutkaan syntiä. Tolosen maine tunnettiin pitäjän rajojen ulkopuolellakin, ja hänet noudettiin apuun hädän hetkellä. Hänen asemansa kerjäläisenä ja loisena ei näytä vaikuttaneen siihen, miten häneen suhtauduttiin. Parantajana toimimalla muuten kerjäämällä itsensä elättänyt Tolonen saattoi hankkia lisätuloja³⁵⁵. Ojan mukaan taikuuden ekspertit olivat usein sosiaaliselta asemaltaan talonpoikaisyhteiskunnan ulkoreunoilla. Heidän joukossaan oli esimerkiksi pyöveleitä ja karjannylkijöitä, joiden ammatteja pidettiin kunniattomina.³⁵⁶ Parantajaa kuitenkin tarvittiin, ja hän huolehti talonpoikaisyhteisön keskeisestä funktiosta.

Kysymys synnistä sai paikalla olleen papiston liittymään keskusteluun. Papit huomauttivat, että puheena ollut taikauskon synty oli pitäjässä yleinen. Heidän mukaansa kukaan ei päässyt siitä selville tai saanut tietää, kuka sitä harjoitti, koska ihmiset eivät halunneet ilmiantaa toisiaan. Tämäkin kertoo rahvaan suhtautumisesta taikuuteen, jossa ei heidän mielestään ollut mitään niin väärää, että sen vuoksi olisi pitänyt haastaa ketään käräjille. Tolosen oikeudenkäynnissä esivalta katsoikin parhaaksi vielä ennen tuomion lukemista muistuttaa lautamiehiä siitä, millaiseen syntiin parantaja oli syylistynyt. Lautamiehet ja muut paikalla olleet talonpojat eivät uskaltaneet vastustaa paikalla olleita pappeja ja maallisia virkamiehiä, joten tuomiosta tuli esivallan mielen mukainen.³⁵⁷

Tolosen tapaus on hyvä esimerkki oikeudenkäynnistä, joka muodostui opetustilaisuudeksi. Noituuden vahingollisuudesta vallitsi yleensä yksimielisyys, mutta taikuutta rahvas piti yleensä hyödyllisenä ja sallittuna, mitä tulkintaa vastaan sekä papiston että maallisen esivallan piti taistella. Koska mielipiteet taikuudesta erosivat rahvaan ja esivaltojen välillä niin jyrkästi, papisto ja virkamiehet pitivät välttämättömänä korostaa sitä, miten vakava rikos ja synty taikuus oli. Ojan mukaan viranomaisten pyrkimyksestä uudistaa kansankulttuuria voidaankin puhua ennen kaikkea taikuustapauksien yhteydessä.³⁵⁸

³⁵³ Kuopion kesäkäräjät 28.6.–1.7.1686. KOa3: 181, KA; Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 128, KA.

³⁵⁴ Haikari 2009, 137.

³⁵⁵ Tietäjän toiminnasta ks. Eilola 2003, 77–85. Tietäjyydestä ammattina Siikala 1994, 74–75.

³⁵⁶ Oja 1999, 139.

³⁵⁷ Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 128–129, KA.

³⁵⁸ Oja 1999, 224–225. Toinen esimerkki opetuksesta käräjillä on tapaus, jossa Antti Toivasta syytettiin puuron keittämisestä perheelleen kirkkorannassa jumalanpalvelusaamuna. Oikeudenkäynnissä

Olli Tolosen tapauksessa myös rahvaan keskuudessa esiintyi kuitenkin epäilyjä hänen tarkoituksistaan. Tolosta kotonaan majoittaneen Nuutti Laurinpoika Nuutisen veli Matti oli kertonut kirkkoherralle Tolosen sanoneen, että pahalainen (*den onde, den illacka*) oli ottanut häneltä pois kaikki hänen voimansa, minkä vuoksi hän ei pystynyt tienamaan rippirahojaan. Joko Tolosen mielestä hänen parantajantaitonsa olivat siis peräisin paholaiselta, tai sitten Matti Nuutinen oletti näin tai halusi panetella häntä. Joka tapauksessa Nuutti Nuutinen heitti Tolosen ulos kodistaan kuultuaan puheet paholaisesta.³⁵⁹ Keskustelu rippirahojen tienamisesta osoittaa, että muun pitäjän väen tavoin myös kansanparantaja eli kirkon vaikutuspiirissä.

Todistus paholaispuheista oli ainoa kerta, kun Tolosen oikeudenkäynnissä rahvaan taholta epäiltiin parantajan kunniallisuutta. Aikalaisille Tolosen puheet tarkoittivat sitä, että hän oli tehnyt sopimuksen paholaisen kanssa. Paholaisliitto oli vakava rikos, joka tarkoitti myös sitä, että ihminen oli luopunut kasteystydestään Jumalaan³⁶⁰. Parantajan sitoutuminen paholaiseen aiheutti epäilyksen siitä, että hänen tarkoituksensa olikin vahingoittaa jotakuta, eikä tällaisen henkilön kanssa kannattanut olla missään tekemisissä. Tietäjä kykeni myös vahingoittamaan kanssaihmissiään, joten erityisen väekkäänä hän oli aina potentiaalisesti vaarallinen henkilö.³⁶¹

Esivallan ja rahvaan välille syntyi erimielisyyttä myös tapauksessa, jossa käsiteltiin Matti Rissasen kirkolla tekemää taikaa karjaonnensa parantamiseksi. Nimismiehen mielestä teossa oli kyse suuresta taikauskosta (*een stoor wijdskeppelse*), joka vaati rangaistusta. Rissanen puolustautui sanomalla, ettei hän tiennyt tekonsa olleen mitään noituutta (*trullerie*), vaan oli tehnyt sen ymmärtämättömyyttään ja pyysi nyt anteeksiantoa.³⁶² Oli tavallista, että talonpojat puolustautuivat taikuustapauksissa sanomalla, että he eivät olleet tarkoittaneet teollaan mitään pahaa eivätkä tienneet sellaisen olevan kiellettyä³⁶³. Ymmärtämättömyyteen vetoaminen oli tällaisissa tapauksissa yleistä, ja joskus se myös onnistui: esimerkiksi rovasti Cajanus antoi itse kirkkomaan mullalla taikoja tehneelle Kirstille mahdollisuuden tunnustaa tehneensä teon ”hulluuttaan” ja siten välttää rangaistukselta³⁶⁴.

Matti Rissasen oikeudenkäynnissä lautamiehiltä kysyttiin, olivatko he kuulleet Rissasen harjoittavan noituutta tai muita luvattomia konsteja. Nämä totesivat tietävänsä hänestä ainoastaan ”kunniallista ja hyvää”. Kun tuomio langetettiin, rangaistus oli siitä huolimatta melko ankara: Rissanen määrättiin maksamaan 40 hopeamarkan sakko sekä

kirkkoherra Henrik Hoffren saarnasi käräjäyleisölle kehottaen heitä pidättäytymään pyhäpäivänä kaikista maallisista toimista ja omistautumaan yksin Jumalalle (Kuopion kesäkäräjät 26.–30.6.1693. KOa4: 442–443, KA).

³⁵⁹ Kuopion kesäkäräjät 28.6.–1.7.1686. KOa3: 182–183, KA.

³⁶⁰ Oja 1999, 195.

³⁶¹ Siikala 1994, 73.

³⁶² Kuopion talvikäräjät 18.–20.2.1689. KOa4: 61, KA.

³⁶³ Oja 1999, 285.

³⁶⁴ Kuopion rovastintarkastus 10.3.1678, casus 1. II Cd 1, JoMA.

kärsimään julkirippi seurakunnan edessä.³⁶⁵ Pöytäkirjasta ei käy ilmi, miten lautamiehet suhtautuivat rangaistukseen, mutta heidän lausuntonsa Rissasen kunniallisuudesta antaa olettaa, etteivät he välttämättä olisi tätä tuominneet. Taikusoikeudenkäynneissä lautamiehet toivat julki paikallisyhteisön suhtautumisen, mutta heidän lausunnoillaan ei ollut vaikutusta tuomioihin. Koska lautamiesten ajattelutapa erosi virallisesta normista, tuomari teki ratkaisunsa näiden mielipiteistä riippumatta.

Ojan mukaan erimielisyys taikuuden määrittelyssä voidaan nähdä ilmaisuna siitä, että rahvaan uskonnollisuus erosi jossain mielessä virallisesta teologiasta. Rahvas piti hurskaana ainakin sellaista taikuutta, jossa oli mukana kristillisiä elementtejä, kun taas esivalta näki saman toiminnan epäjumalanpalveluna. Talonpojat eivät pitäneet pahoina menetelmiä, joita voitiin käyttää hyödyksi ja kanssaihminen hyvinvoinnin parantamiseksi. Esivalta sen sijaan tuomitsi kaiken maagisen toiminnan uskonnollisia arvoja loukkaavana.³⁶⁶

4.4.3. Kunnianloukkaus vai väärinkäsitys?

Kuopion vuoden 1680 talvikäräjillä määrättiin Matti Matinpoika Kettu vastaamaan siitä, että hän oli väittänyt Paavo Partasen pyydystävän mustia kettuja ”paholaisen konstein”. Syytöksensä johdosta Kettu oli suljettu ehtoolliselta, eikä hän nytkään saapunut oikeuteen, joten tapaus siirrettiin seuraaville käräjille.³⁶⁷ Kesällä 1680 Matti Kettu saatiin oikeuden eteen ja tapausta päästiin käsittelemään. Kettu myönsi sanoneensa Partaselle, että tämäkin varmasti saisi kettuja, jos alkaisi pyytää niitä kuten Simo Simonen Liperistä. Paavo oli kuitenkin vastannut: ”Jumala varjelkoon minua hänen konsteiltaan”.³⁶⁸

Ilmeisesti samassa juomapöydässä istunut suntio Pekka Nuutinen oli kuullut tai ymmärtänyt keskustelun väärin, sillä hän oli juossut kertomaan kirkkoherralle, että Kettu oli väittänyt Partasen pyytävän kettuja paholaisen konstein. Tapaus johti siis syytteesen kunnianloukkauksesta, vaikka itse asiassa Kettu oli houkutelut Partasta käyttämään ketunpyynnissään luvattomia keinoja. Käräjillä kunnianloukkaus tuntui epäuskottavalta myös siksi, ettei osapuolten välillä ollut minkäänlaista riitaa. Käräjiin mennessä suntio oli ehtinyt kuolla ja osapuolet sopia tapauksesta keskenään, joten molemmat vapautettiin.³⁶⁹

Kunnianloukkaustapaukset alkoivat yleensä yksityishenkilöiden välisestä konfliktista, jonka jälkeen parjatuksi tullut osapuoli toi jutun oikeuteen. Viemällä tapauksen käräjille kantaja pyrki puolustamaan kunniaansa. Tavoite oli saada panettelija

³⁶⁵ Kuopion talvikäräjät 18.–20.2.1689. KOa4: 61, KA.

³⁶⁶ Oja 1999, 228–229.

³⁶⁷ Kuopion talvikäräjät 12.–14.1.1680. KOa2: 35, KA.

³⁶⁸ Kuopion kesäkäräjät 12.–16.6.1680. KOa2: 114, KA.

³⁶⁹ Kuopion kesäkäräjät 12.–16.6.1680. KOa2: 114–115, KA.

ottamaan sanansa takaisin tai ainakin varmistaa julkinen tuki, että väite kunniaattomuudesta tulisi kumotuksi. Yleensä loukattu halusi myös osoittaa, ettei hän muodostanut uhkaa ympäristölleen eikä hänellä ollut mitään tekemistä noituuden kanssa. Viranomaisetkin saattoivat kuitenkin viedä kunnianloukkaustapauksen oikeuteen.³⁷⁰

Kunnianloukkaustapaukset jäivät Kuopion pitäjässä hyvin harvinaisiksi. Ainoastaan yksi noituudesta syytetty tuli oikeuteen puolustamaan mainettaan, ja hänkin vasta sitten, kun häntä oli jo virallisesti syytetty oikeudessa noituudesta³⁷¹. Tällöin asia oli jo tullut julkiseksi eli kaikkien tietoisuuteen, ja henkilön maine oli kyseenalaistettu. Uuden ajan alussa yksityisen ja julkisen raja vedettiin eri tavoin kuin nykyään, eikä yksityistä tilaa juuri ollut. Julkisuus ymmärrettiin avoimuutena yhteisön jäseniä kohtaan, ja yksinäinen puuhailu herätti helposti epäilyksiä. Jari Eilolan tutkimissa tiiviisti asutetuissa pikkukaupungeissa huhut levisivät helposti, joten hyvä maine oli ihmisille elintärkeä.³⁷² Kunnianloukkaustapausten puuttuminen omasta aineistostani lähes kokonaan kertoo mahdollisesti siitä, ettei maineen puolustaminen ollut itäsuomalaisella haja-asutusalueella yhtä tärkeää kuin lännen kaupungeissa ja ryhmäkylissä. Ihmiset asuivat kaukana toisistaan, joten tekojen julkisuus oli rajatumpaa ja toisaalta yksityisyyskin vähemmän epäilyttävää.

Ketun ja Partasen tapauksesta saa sen käsityksen, ettei esivalta Kuopiossa erityisesti etsinyt taikuskotapauksia. Oikeus keskittyi tapauksessa ainoastaan epäiltyyn kunnianloukkaukseen ja miesten välisiin suhteisiin, ja kun kunnianloukkausta ei saatu todistetuksi, juttu raukesi. Asian annettiin olla, vaikka oikeus olisi kerrotun perusteella hyvin voinut olettaa Matti Ketun harjoittavan taikuutta. Samaan suuntaan viittaavat myös muut Kuopion oikeudenkäynnit, joissa taikuuden harjoittaminen oli ikään kuin sivuteemana: myöskään niissä taikuuteen ei erikseen tartuttu. Esimerkiksi isäntäänsä ja toista piikaa siveettömyydestä syyttänyt Marketta Mönkötar tuomittiin kunnianloukkauksesta, mutta hänen pappilassa suorittamaansa maagiseen rituaaliin ei puututtu lyhyttä keskustelua enempää³⁷³. Saman ilmiön ovat havainneet myös muut tutkijat tutkimuksissaan Ruotsin valtakunnan eri alueilta³⁷⁴.

Kuopion taikuustapauksissa on havaittavissa rahvaan ja esivallan suhtautumiserojen lisäksi toinenkin jakolinja: myös rahvaan keskuudessa syntyi usein erilaisia tulkintoja siitä, oliko teko taikuutta vai noituutta. Ketun ja Partasen tapaus kertoo siitä, että myös rahvas saattoi suhtautua hyödyllisessä tarkoituksessa harjoitettuun taikuuteen hyvin vakavasti. Simosen ketunpyynnillä ei välttämättä ollut

³⁷⁰ Eilola 2003, 35, 259–270; Oja 1999, 132–133.

³⁷¹ Kuopion kesäkäräjät 23.–24.7. ja 26.7.1694. KOa5: 56, KA.

³⁷² Eilola 2003, 262–265.

³⁷³ Kuopion talvikäräjät 13.–16.1.1679. KOa2: 26–28, KA.

³⁷⁴ Ks. esim. Sörlin 1993, 167.

mitään tekemistä noituuden kanssa, mutta silti Partanen kiirehti heti torjumaan Ketun neuvot. Todennäköisesti Partanen ymmärsi, että Simosen taikuudessa oli kyse oman onniosan lisäämisestä jonkun muun kustannuksella, mikä merkitsi taikuuden kiellettyä käyttöä. Jos Simonen sai kettuja paremmin kuin muut, se saattoi tarkoittaa, että hän varasti pyyntionnea joltain muulta³⁷⁵.

4.5. Tuomiot taikuuden harjoittamisesta

Tavallisin taikuuden tai noituuden harjoittamisesta annettu langettava tuomio oli suuri sakko (40 hopeamarkkaa), ankarin puolestaan kuolemantuomio. Marko Nenosen tutkimuksen mukaan kaikista yleisin tuomio oli kuitenkin vapauttaminen.³⁷⁶ Kuopiossa taikuudesta annettiin langettava tuomio kaikissa niissä kolmessa tapauksessa, joissa syyte varsinaisesti koski taikuuden harjoittamista. Käräjätuvassa taikoja tehnyt Maikko Saikotar tuomittiin 40 hopeamarkan sakkoihin, mutta vähävaraisena hän joutui korvaamaan sakot ruumiillisella rangaistuksella³⁷⁷. Naisille tämä tarkoitti yleensä piiskanlyöntejä, kun taas miehille vastaava rangaistus oli raipaniskut tai kujanjuoksu³⁷⁸.

Maallisen rangaistuksen lisäksi taikuuden harjoittajat joutuivat usein kärsimään myös kirkollisen häpeärangaistuksen. Hevosonnea kirkolla tavoitellut Matti Rissanen joutui myös maksamaan 40 hopeamarkkaa, minkä lisäksi hänet tuomittiin julkirippiin³⁷⁹. Julkirippi oli kehittynyt yhteiskunnalliseksi häpeärangaistukseksi 1600-luvun puolivälissä, eikä sitä saanut määrätä ilman maallisen oikeuden tuomiota. Sen käyttö rajoittuikin rikollisten, kuten varkaiden, aviorikokseen syylistyneiden ja noitien rankaisemiseen. Julkirippi vahvisti lopullisesti rikollisten kunniantomuuden.³⁸⁰ Julkiripin käyttö taikuuden harjoittajien rangaistuksena korostaa viranomaisten vakavaa suhtautumista taikuuteen.

Julkiripille joutui myös parantaja Olli Tolonen, joka joutui lisäksi maksamaan kaksi kertaa 40 hopeamarkkaa, yhden sakon molemmista lukemistaan loitsuista³⁸¹. Tolosen tuomio oli siis kaikista Kuopion taikuustuomioista ankarin. Tietäjät ja parantajat joutuivatkin tavallisesti kärsimään ankarampia rangaistuksia kuin muut taikuuden harjoittajat. Heitä pidettiin muita vaarallisempina, koska he levittivät aktiivisesti taikauskoa ihmisten keskuudessa.³⁸² On mielenkiintoista, että oikeus piti erityisen tuomittavana nimenomaan Tolosen loitsintaa, jossa taikuuden uskonnollinen sisältö tulee poikkeuksellisen selvästi esille loitsun kuvastamassa suhteessa

³⁷⁵ Vrt. Oja 1999, 131–132, 183.

³⁷⁶ Nenonen 1992, 123–125.

³⁷⁷ Kuopion kesäkäräjät 25.–27.8.1679. KOa2: 139, KA.

³⁷⁸ Oja 1999, 154.

³⁷⁹ Kuopion talvikäräjät 18.–20.2.1689. KOa4: 61, KA.

³⁸⁰ Juva 1955, 131; Pleijel 1951, 97.

³⁸¹ Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 129, KA.

³⁸² Oja 1999, 223.

tuonpuoleiseen ja yliluonnolliseen. Loitsun sisältö kertoo, että ainakin parantajan uskomusmaailma sisälsi monia luterilaisuuden ja ylipäätään kristinuskon ulkopuolisia elementtejä.

Maikko Saikottaren ja Olli Tolosen sakkorangaistukset perustuivat maanlain korkeimpien syiden kaaren 15. pykälään³⁸³. Näin oli varmasti myös Matti Rissasen tapauksessa, vaikka lakipykälää ei siinä erikseen mainitakaan. Maan- ja kaupunginlaeissa säädettiin ainoastaan vahingoittavasta noituudesta, mutta 1600-luvulla samoja pykäläiä alettiin soveltaa myös hyvää tarkoittavien taikojen tekoon³⁸⁴. Tolosta rangaistiin paholaispuheistaan lisäksi vala- ja sapattirikoksista vuonna 1665 annetun asetuksen sekä Kaarle XI:n vuoden 1683 sota-artiklojen perusteella³⁸⁵.

³⁸³ Kuopion kesäkäräjät 25.–27.8.1679. KOa2: 139, KA; Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 129, KA; Kristoffer kuninkaan maanlaki. Corkeimbain syidhen kaari, cap. 15.

³⁸⁴ Nenonen & Kervinen 1994, 59, 194.

³⁸⁵ Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 129, KA; Eilola 2003, 55.

5. Noituus

5.1. Noituus itäsuomalaisessa suurperheessä

5.1.1. Konfliktista noituustulkintaan

Kuopion vuoden 1679 kesäkäräjillä haminalahtelainen Niilo Niilonpoika Korhonen syytti veljeään Mattia kalaonnensa pilaamisesta. Niilo oli huomannut nuotassaan tuohella päällystetyn kiveksen³⁸⁶, jonka läpi oli lyöty kuparinaula. Matti Niilonpoika Korhosen yhtiömies Matti Vainikainen kuitenkin epäili Niilon itse laittaneen kiveksen nuottaan, koska kumppanukset eivät olleet saaneet nuotalla kalaa niin kauan, kuin kives oli ollut nuotassa, mutta heti, kun se oli otettu pois, kalaa oli taas tullut. Niilo väitti nähneensä, kun hänen veljensä Matti Korhonen oli valmistanut kiveksen kolme vuotta sitten, mutta Matti kielsi kaiken sanoen, että hän oli jo silloin ollut sokea, eikä olisi edes pystynyt tekemään sellaista kivistä.³⁸⁷

Noituussyytteiden taustalla oli yleensä yksityishenkilöiden välinen konflikti³⁸⁸. Noituudesta saatettiin epäillä ja syyttää ketä tahansa, vaikka omaa perheenjäsentä. Jokaisella oli kyky ja voima vahingoittaa noituudella, ja toisessa tilanteessa harmittomaksi koettu taika saatettiin toisella hetkellä tulkita noituudeksi.³⁸⁹ Erilaisten metalliesineiden kiinnittäminen nuottaan on ollut yksi tavallisimmista taikakeinoista, joita on käytetty toisen nuotta pilatessa. Pilaus tarkoittaa nimenomaan maagisesti aiheutettua vahinkoa. Kuparinaulalla varustetun kiveksen ilmestyminen nuottaan herättikin Korhosen veljesten tapauksessa molempien riidan osapuolten epäilykset. Kalastus oli yksi niistä elämänalueista, joiden katsottiin olevan erityisen alttiita pilaukselle ja pahentumiselle. Kalastajan piti olla varuillaan, etteivät kadehtijat pilaisi hänen kalaonneaan. Kun kalastaja tunsikin elinkeinonsa herkkyyden ja ne tavat, joilla joku saattoi pilata hänen kalaonnensa, hänen oli helppo tulkita epätavalliset havainnot ja huono kalansaalis merkiksi siitä, että pilaus oli tapahtunut.³⁹⁰

Kalastus oli Pohjois-Savossa tärkeä elinkeino. Kalliina hankkia ja ylläpitää nuotta oli vauraiden talojen kalastusväline. Usein talot omistivat nuotanosia, joista tarpeen mukaan nivottiin nuotta yhteiseen käyttöön. Saalis jaettiin mukana olleen työvoiman ja nuotanosien mukaan. Nuottakalastuksessa olikin kyse suuremmista taloudellisista arvoista kuin esimerkiksi onkimisessa, ja ehkä juuri tästä johtuen nuotalla pyyntiä pidettiin erityisen herkkänä pilaukselle. Kun nuotalla oltiin suuremmilla joukoilla,

³⁸⁶ Nuotan alapaulaan ripustettiin tuohinauhalla päällystettyjä pieniä kiviä eli kiveksiä, jotka pitivät verkon suorassa veden alla (Voutilainen 1997, 32).

³⁸⁷ Kuopion kesäkäräjät 25.–27.8.1679. KOa2: 124–125, KA.

³⁸⁸ Nenonen 1992, 236.

³⁸⁹ Nenonen 2007, 130–131.

³⁹⁰ Virtanen 1988, 240, 249–250.

saattoi yhtiöiden välille syntyä kilpailua, joka puolestaan herätti pelkoja, epäluuloa ja kateutta.³⁹¹ Nähtävästi Korhosen veljekset käyttivät samaa nuotta, mutta kalastivat sillä eri aikaan. Voi olla, että tällaisen järjestelyn taustalla olivat veljesten jo aiemmin tulehtuneet välit.

Riidat suvun miesten välillä jatkuivat vielä kalastustapauksen jälkeen. Käräjillä kalaonnen pilaamisesta syytetyn Matti Niilonpojan poika Niilo Matinpoika, joka oli ammatiltaan vaskiseppä, astui seuraavaksi esiin ja syytti käräjäjutun alun perin aloittanutta setäänsä Niilo Niilonpoikaa työnnensa kiroamisesta. Niilo Niilonpoika oli tullut veljenpoikansa pajaan ja sanonut: ”*Lembo olcon sinu ahjosas, ettäs nälkään cuolisit*”. Kohtaamisen jälkeen Niilo Matinpoika ei ollut lainkaan onnistunut sulattamaan kuparia. Viisi kertaa hän oli yrittänyt valmistaa kirkkoherran tilaamaa kattilaa, mutta se oli aina vain epäonnistunut.³⁹²

Noituus perustui hyvin usein sanamagiaan. Kuten parantajan loitsussa, myös pahantahtoisen ihmisen kirouksessa ajateltiin olevan sanojen kohteen konkreettista voimaa. Pahat toivotukset saattoivat ihmisen todelliseen vaaraan. Niilo Niilonpojan uhkauksessa esiintynyt sana ”*lembo*” eli piru merkitsi sitä, että paholaisen mahti oli tilanteessa läsnä.³⁹³ Kun Niilo Matinpoika setänsä vierailun jälkeen epäonnistui toistuvasti kuparin sulattamisessa, tulkinta sedän noituudesta vahvistui. Myös lain mukaan uhkaus oli raskauttava todiste noituusjutuissa. Maanlaki sääti erikseen uhkaamisesta ja siitä seuranneesta vahingosta, ja toteen näytetty uhkaus heikensi noituudesta syytetyn asemaa oikeudessa.³⁹⁴

Oikeudenkäynnin lopussa kirkkoherra Johannes Salmenius kertoi kuulustelleensa veljeksiä, jolloin oli paljastunut, että nämä olivat olleet yhdessä tekemässä nuotasta löytynyttä kivistä. Tämän tiedon perusteella lautamiehet eivät voineet vapauttaa Matti Korhosta, joka oli aiemmin vedonnut sokeuteensa. Lopullista selvyyttä tapahtuneeseen ei saatu, mutta oikeus ei näytä olleen erityisen kiinnostunut siitä, mikä kiveksen tarina lopulta oli ja kumpi sen oli valmistanut. Kun molemmat veljekset vaikuttivat ainakin jonkinlaiseen maagiseen toimintaan syyllistyneiltä, oikeus tuomitsi molemmat taikauksesta (*för widskeppelse*) muutaman päivän vankeuteen sekä kirkkorangaistukseen. Lopullinen ratkaisu siirrettiin hovioikeudelle.³⁹⁵

5.1.2. Miesten perhe – miesten noituus

Myös toinen noituustapaus Kuopiossa liittyi kalastukseen. Nimismies Samuel Cajanus toi tapauksen oikeuteen kuultuaan, että ritoniemeläinen Mikko Klemetinpoika

³⁹¹ Saloheimo 1990, 177, 180; Virtanen 1988, 249.

³⁹² Kuopion kesäkäräjät 25.–27.8.1679. KOa2: 124–125, KA.

³⁹³ Eilola 2003, 101–102.

³⁹⁴ Nenonen 1992, 224, 234.

³⁹⁵ Kuopion kesäkäräjät 25.–27.8.1679. KOa2: 125, KA.

Holopainen olisi halunnut noitua (*förgiöra*) veljenpoikansa Antin ja tämän veljen Mikon. Noituussyytteet saivat alkunsa, kun miehet olivat eräänä päivänä tahoillaan kalastamassa. Kaikki olivat jättäneet tavaransa ja eväänsä rannalle samaan paikkaan, mutta kalassa he olivat erillään: Mikko Klemetinpoika toisaalla sekä veljekset Antti ja Mikko toisaalla. Kun veljekset tulivat rantaan ja yrittivät ottaa juotavaa, he huomasivat juomansa olevan aivan sakeaa mustista yrteistä, joita lekkerin pohjalla oli. Antti kielsi Mikkoa juomasta sanoen, että Mikko Klemetinpoika oli laittanut yrtit lekkeriin.³⁹⁶

Lähtiessään kalaan Mikko Klemetinpoika oli jättänyt aiemmin valmistaman padan tähteet liedelle kattilaan. Huomattuaan mustat yrtit juomassaan Antti kävi viskaamassa ne Mikon pataan kokeillakseen, söisikö tämä niitä vai ei. Kun Mikko alkoi palattuaan jakaa pataan jäänyttä ruokaa lapsilleen, hän huomasi padassa mustaa ruudinkaltaista jauhoa ja ihmetteli, mistä se oli peräisin. Mikko lähti heti pappilaan näyttämään pataa kirkkoherra Andreas Sculptoriukselle sekä paikalla olleelle kappalaiselle. Kirkonmiehet todistivat käräjillä, että kattilassa oli todella ollut ruudinvärisiä yrtejä. Näytettyään pataa pappilassa Mikko heitti sen pois uskaltamatta syödä sitä enää.³⁹⁷

Mikko Klemetinpoika näyttää heti epäilleen yrttien olevan yliluonnollista alkuperää, koska hän ratkaisi tilanteen viemällä kattilan pappilaan. Rahvas piti pappeja asiantuntijoina tuonpuoleiseen ja yliluonnolliseen liittyvissä asioissa³⁹⁸. Tapaus osoittaa, että kirkkoherraan myös uskallettiin luottaa, koska tämä olisi periaatteessa voinut syyttää avunhakijaa itseään taikauksesta. Papiston ja rahvaan käsitysten samankaltaisuudesta kertoo, että kirkkoherra Sculptorius otti asian vakavasti ja uskoi, että Mikkoa todella oli yritetty vahingoittaa noituudella. Huhu noituustapauksesta kantautui nimismiehen korviin kuitenkin todennäköisesti jotain muuta kautta, koska hän päätyi syyttämään noituudesta aluksi nimenomaan Mikko Klemetinpoikaa eikä Anttia.

Korhosten tavoin myös Holopaisten tapauksessa suvun miesten välit olivat tulehtuneet, mikä johti molemminpuolisiin tulkintoihin noituudesta. Pitkään kestänyt konfliktitilanne johtui talon omistussuhteista. Mikko Klemetinpoika oli jo pitkään asunut samassa talossa veljenpoikansa Antin kanssa, mutta tilanne ei tyydyttänyt kumpaakaan. Antti halusi pitää talon, Mikko taas lunastaa sen itselleen, mutta ei ollut vielä pystynyt tätä tekemään. Miesten välillä olikin aina epäsopea.³⁹⁹ Eilolan mukaan noituussyytökset saivat yleensä alkunsa pitkään jatkuneista riidoista, joiden sovittelu toistuvasti epäonnistui. Taustalla oleva riita myös johti siihen, että vastapuolesta oli helppo uskoa pahaa.⁴⁰⁰

³⁹⁶ Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 134–136, KA.

³⁹⁷ Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 134–135, KA.

³⁹⁸ Eilola 2003, 99.

³⁹⁹ Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 134 ja 137, KA.

⁴⁰⁰ Eilola 2003, 272, 309–310.

Käräjillä Mikko vakuutti syyttömyyttään ja sanoi Antin heittäneen yrtit pataan ”kateudesta ja vihasta”. Lautamiehet olivat perillä miesten erimielisyyksistä ja epäilivät, että Antti oli yrittänyt hankkiutua Mikosta kokonaan eroon saadakseen talon itselleen. Siten Mikko vapautettiin syytteestä ja Antti tuomittiin maksamaan 40 hopeamarkkaa sakkoja noituudesta (*een fullkomblig förgörning*). Tuomio alistettiin vielä hovioikeudelle.⁴⁰¹

Holopaisten tilalla oli liikaa jakajia. Antti Holopainen tavataan käräjillä vuotta ennen noituussyytteiden syntymistä, tällä kertaa valittamassa epäsovusta samalla tilalla asuvien veljiensä Mikon ja Klemetin kanssa. Veljekset asuivat tosin kukin omassa talossaan, mutta he eivät koskaan päässeet sopuun tilan peltojen käytöstä. Antti toivoi, että hän voisi lunastaa tilan kokonaan itselleen. Oikeudessa todettiin, että tila olikin kruunun määräysten vastaisesti jaettu liian moneen osaan, ja Antti sai luvan lunastaa sen, kunhan hän maksaisi veljilleen puolet tilan arvosta. Ilmeisesti tämä ei kuitenkaan onnistunut, sillä Ritoniemen Holopaisen tilan maiden omistussuhteita selviteltiin käräjillä vielä ainakin kahdenkymmenenviiden vuoden ajan.⁴⁰²

Holopaisten tilanne ei suinkaan ollut Kuopion pitäjässä ainutlaatuinen. Kuopion tuomiokirjoissa on useita tapauksia, joissa yksi veljeksistä tai suvun miehistä halusi häättää muut asukkaat pois isältä peritystä talosta. Itä-Suomessa suurperheet olivat yleisiä ja yleistyivät 1600-luvun lopulla entisestään. Veljekset jäivät usein asumaan samaan taloon vielä avioiduttuaankin. Isän puolen verisukulaisuus muodosti keskeisimmän siteen perhejärjestelmässä, jossa isän ja poikien sekä veljesten suhteet olivat ensisijaisia. Pojat saivat vähitellen lisää päätäntävaltaa työskennellessään isänsä rinnalla. Aikuisilla pojilla oli oikeus erota talosta jo isän eläessä, jolloin lähtijä sai mukaansa työpanostaan vastaavan osuuden. Oikeus omaisuuden hallintaan kuitenkin lisääntyi työvuosien myötä, ja vanhetessa kasvoi mahdollisuus päästä talon isännäksi, jolloin kotiin jääminen oli usein parempi vaihtoehto. Eroja tapahtui lähinnä silloin, kun perheen jäsenten määrän ja toimeentulomahdollisuuksien välillä oli paha ristiriita.⁴⁰³ Vaikuttaa siltä, että Holopaisen talon maat eivät riittäneet kaikkien suurperheen jäsenten elättämiseen, mikä lopulta johti syytöksiin noituudesta.

5.1.3. Kuopion ainoa kuolemaantuomittu

Kesällä 1689 Kuopion kirkonkylällä liikkui huhu, jonka mukaan julkulalainen Riitta Utriatar olisi noitunut naapurissa asuvan lankonsa Pekka Ristonpoika Julkusen lehmän. Käräjillä Pekka Julkunen kertoi, että hänen lehmänsä oli karannut metsään ja ollut

⁴⁰¹ Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 137, KA.

⁴⁰² Kuopion kesäkäräjät 28.–30.6.1686. KOa3: 169–170, KA; Kuopion talvikäräjät 20.–22., 24. ja 26.1.1698. KOa8: 24, KA; Kuopion syyskäräjät 26.9.1708 (etc.). KOa19: 154, KA; Kuopion syyskäräjät 5.–6.9.1710. KOa20: 132–134, KA.

⁴⁰³ Pylkkänen 1990, 194–196; Sirén 1999, 91, 94, 142–144.

kadoksissa kolme päivää. Kun Julkusen vaimo oli kysynyt Utriattarelta, oliko tämä nähnyt lehmää, Utriatar oli sanonut: ”Kyllä sinä sen vielä löydät, mutta mitään hyötyä siitä ei sinulle ole”. Lopulta lehmä löytyikin, mutta kuoli muutaman päivän päästä. Kun Pekka Julkunen kertoi lehmän kohtalosta Utriattarelle, tämä lupasi maksaa hänelle sovittajaisia⁴⁰⁴ viisi kuparitaaleria ja puoli tynnyriä viljaa sekä luovuttaa kuolleen lehmän tilalle uuden.⁴⁰⁵

Riitta Utriattaren halukkuus maksaa sovittajaisia herätti epäilykset tämän noituudesta nopeasti. Pekka Julkunen kertoi kirkkoherralle Utriattaren maksaneen sovittajaisia välttääkseen huhujen leviämisen⁴⁰⁶. Selvästi Utriatar pelkäsi noituudesta annettavaa tuomiota ja yritti saada asian pysymään naapurusten välisenä. Sovittajaisten maksaminen esitettiin kuitenkin koko oikeudenkäynnin ajan vahvimpana todisteena Utriatarta vastaan. Oikeudessa tämä vannoi, ettei tiennyt mitään noituudesta, mutta myönsi maksaneensa sovittajaisia pelosta hyvin kiiivasluontoista Julkusta kohtaan. Utriatar väitti Julkusen uhanneen häntä sanoen: ”Sinun pääsi tulee niin vapisemaan, kuten lehmä vapisi”. Utriatar sanoi myös Julkusta noidaksi (*Trulkarl*) ja väitti tämän myös hakeneen apua ”*arpamieheltä*”⁴⁰⁷. Utriatar siis yritti kääntää noituussyytteet kohdistumaan Julkuseen. Utriatar lupasi vielä todistaa, että Julkunen oli etsinyt ”arpamiestä”, mutta ei pystynyt sitä kuitenkaan osoittamaan.⁴⁰⁸

Miksi Riitta Utriatar yritti saada tuomarin ja lautamiehet uskomaan, että Pekka Julkunen oli noita tai että tämä oli etsinyt noitaa avukseen? Jos Julkunen todella oli kiiivasluonteinen, saattoi Utriatar tietenkin aidosti pelätä tätä ja uskoa tämän käyttäneen noitakeinoja. Syytteen palauttaminen saattoi kuitenkin myös olla taktiikka, jonka avulla syytteen alkuperäisen esittäjän väitteiltä yritettiin vetää pohja pois. Noita oli kunniaton ja vilpillinen, hyvän kristityn vastakohta⁴⁰⁹, eikä sellaisen henkilön puheisiin kannattanut uskoa. Mahdollista rangaistusta pelänneen Utriattaren esiintyminen oikeudessa vaikuttaa käräjöpöytäkirjojen perusteella niin uhmakkaalta ja aggressiiviselta, että tämä saattoi hyökätä riitakumppaniaan vastaan ainoastaan saadakseen oman nahkansa pelastettua.

Kirkkoherra Andreas Sculptorius kertoi käräjillä keskustelleensa välikohtauksesta Pekka Julkusen kanssa, kun tämä oli käynyt hakemassa pappilasta viljaa. Julkunen oli sanonut haluavansa tuoda asian julki, koska siitä jo puhuttiin yleisesti (*effter som det är*

⁴⁰⁴ Olli Matikainen suomentaa käsitteen *förlikningar* sovittajaisiksi tarkoittaen niillä osapuolten neuvottelemia sopimusta ja sen ehtoja kokonaisuudessaan (Matikainen 2002, 174).

⁴⁰⁵ Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 255, KA.

⁴⁰⁶ Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 255–260, KA.

⁴⁰⁷ Tuomiokirjassa suomenkielisenä esiintynyt *arpamies*-sana viittaa tietäjään, joka saattoi arpakeinoillaan ottaa selvää muille tuntemattomista asioista (Siikala 1994, 72).

⁴⁰⁸ Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 255–256, KA.

⁴⁰⁹ Eilola 2003, 313.

i fult taal). Kirkkoherra oli tämän jälkeen paljastanut asian Utriattaren käräjiin haastaneelle nimismies Cajanukselle.⁴¹⁰

Oikeus yritti selvittää myös Pekka Julkusen mahdollista noituutta, mutta lautamiehet ja papisto eivät olleet kuulleet, että Julkunen olisi harjoittanut mitään ”paholaisen konsteja”. Julkunen kielsi uhkailleensa Utriartarta ja väitti sanoneensa tälle ainoastaan, että tämä oli aiheuttanut lehmän vapinan. Kappalainen Johan Argillander puuttui tässä vaiheessa puheeseen valittaen, että osa pitäjän asukkaista kyllä harjoitti sellaisia konsteja, mutta kukaan ei päässyt siitä selville, koska ihmiset eivät halunneet antaa toisiaan ilmi.⁴¹¹ Tämä lausunto muistuttaa hyvin paljon papiston puheenvuoroa parantaja Olli Tolosen oikeudenkäynnissä vuonna 1687⁴¹². Papisto vaikuttaakin olleen yleisesti ottaen sitä mieltä, että Kuopion kaltaisessa pitäjässä kuka tahansa saattoi salassa harjoittaa taikuutta tai noituutta.

Lautamiehiltä ja papistolta kysyttiin lopuksi Antti Julkusen kotitalouden sisäisistä suhteista ja vastaukseksi saatiin, ettei Riitta Utriattaren ja hänen miehensä ollut kuultu viettävän huonoa elämää. Antti Julkusen kuitenkin kerrottiin silloin tällöin olevan raivopäinen (*uhrsinnigh*). Kirkkoherran vaimo oli kuullut Pekka Julkusen sanoneen, että Utriatar olisi kerran vaatinut mieheltään verkahametta, jota tämä ei ollut halunnut hänelle antaa. Kostoksi Utriatar olisi noitunut miehensä niin, että tämä ”juoksi metsään raivopäisenä”. Pekka kielsi kertoneensa tällaista ja todistamaan kutsuttu Antti Julkunenkin vakuutti yhdessä vaimonsa kanssa, ettei hameesta ollut koskaan riidely. Lopulta kirkkoherran vaimokaan ei muistanut, kuka tarinan oli kertonut.⁴¹³

Antti Julkusen raivopäisyyden alkuperän pohdinta osoittaa, kuinka kerran syntynyt noituustulkinta vahvistui koko ajan, ja siihen liitettiin uusia epäillyn elämään kuuluvia asioita. Yhtäkkiä Antin henkinen epävakaisuuskin katsottiin hänen vaimonsa noituudella aiheuttamaksi. Toisaalta on mielenkiintoista, että köyhässä maalaisyhteisössä miehen kieltäytymistä hankkimasta vaimolleen hametta pidettiin riittävänä syynä siihen, että vaimo noitui miehensä. Ehkä tämä nähtiin mahdolliseksi Julkusten keskivertoa vauraammassa taloudessa.

Lopulta lautamiehet vakuuttivat yksimielisesti, ettei Riitta Utriartarta voitu vapauttaa noituussyytteistä, koska hän itse myönsi maksaneensa sovittajaisia estääkseen tekonsa paljastumisen. Utriatar tuomittiin Jumalan lain⁴¹⁴ sekä maanlain korkeiden syiden kaaren 15. pykälän⁴¹⁵ mukaan menettämään henkensä ja poltettavaksi roviolla. Pekka Julkunen puolestaan vapautettiin noituussyytteistä. Pöytäkirjaan merkittiin vielä Utriattaren tuomion lukemisen jälkeen mutisema uhkaus, että hän ottaisi vielä kaksi

⁴¹⁰ Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 256–257, KA.

⁴¹¹ Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 257–258, KA.

⁴¹² Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 128, KA.

⁴¹³ Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 259, KA.

⁴¹⁴ ”Velhonaisen älä salli elää”, 2. Moos. 22:18 (Nenonen 1992, 63).

⁴¹⁵ Kristoffer kuninkaan maanlaki. Corkeimbain syidhen kaari, cap. 15.

kertaa takaisin sovittajaisina antamansa viisi kuparitaaleria nimismiehen kädestä, koska tarvitsi rahat pitkälle matkalleen. Nämäkin sanat ilmeisesti katsottiin vielä raskauttavaksi asianhaaraksi.⁴¹⁶ Tapaus alistettiin hovioikeuden käsiteltäväksi. Riitta Utriattaren kohtalo jää arvoitukseksi. Vielä talvella 1693 hän esiintyy todistajana tappoa koskeneessa oikeudenkäynnissä⁴¹⁷, mutta vuosien 1693 ja 1694 henkikirjoihin häntä ei enää ole merkitty⁴¹⁸. Siten on mahdollista, että tuomio pantiin täytäntöön.

Paikallisen esivallan ja lautamiesten päätös tuomita Riitta Utriatar kuolemaan on kuitenkin huomionarvoinen. Lautamiesten yksimielinen tuomio kertoo ehdottoman kielteisestä suhtautumisesta noituuteen, mikä käy selvästi ilmi Utriattaren oikeudenkäynnin loppuvaiheista. Toisin kuin taikuustapauksissa, vahingoittavaan magiaan eli noituuteen rahvas ja esivalta suhtautuivat samalla tavoin. Kaikki olivat yhtä mieltä siitä, että noituus oli vaarallista ja kiellettyä. Kun taikuuden katsottiin rikkovan Jumalaa ja oikeaa uskoa vastaan, noituus oli ennen kaikkea rikos muita ihmisiä ja näiden terveyttä sekä omaisuutta kohtaan.⁴¹⁹ Noita uhkasi kanssaihmissiään konkreettisesti ja saattoi tuhota näiden terveyden tai maallisen menestyksen, mikä nähtävästi oli voimakkaampi pelote kuin pappien saarnojen mukaan taikuuden harjoittamisesta uhkaava jumalallinen rangaistus. Noitaoikeudenkäynneissä ei syntynyt keskustelua siitä, oliko teko syntiä vai ei, kuten esimerkiksi parantaja Olli Tolosen tapauksessa kävi. Jos noituusepäily saatiin todistetuksi, olivat kaikki sitä mieltä, että noitaa oli rangaistava.

Kuopion pitäjässä noituudesta syytetyistä miehiä oli viisi ja naisia kolme. Länsi-Suomessa ja Ruotsissa suurin osa noituudesta syytetyistä oli naisia, mutta idässä syytettiin enemmän miehiä⁴²⁰. Jari Eilolan mukaan naisten noituus liittyi yleensä sairauteen ja terveyteen tai naisen työtehtäviin kotitaloudessa. Karjanhoitoon liittyvät tehtävät herättivät noituusepäilyjä helpommin kuin suurella joukolla tehtävät työt, koska yhteisöllä ei ollut mahdollisuutta valvoa navetassa yksin tehtävää työtä.⁴²¹

Oikeudessa Riitta Utriatar sanaili kiivaasti lankonsa Pekka Julkusen kanssa, mutta alun perin konflikti oli saanut alkunsa kahden Julkusen perheen miniän kohtaamisesta, jolloin Riitta oli lausunut uhkauksensa Pekan vaimolle. Veljesten perheet asuivat eri taloissa, mutta samalla Julkulan tilalla⁴²², joten ilmeisesti he jakoivat maat keskenään ja tekivät työtä yhdessä. Askon Vilkun mukaan suurperheissä syntyi toisinaan kilpailua osakkaiden ja ennen kaikkea miniöiden välillä⁴²³. Konfliktista naisten välillä on kuitenkin mahdotonta saada enemmän tietoa, koska heti lehmän kuoltua Pekka Julkunen

⁴¹⁶ Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 259–260, KA.

⁴¹⁷ Kuopion talvikäräjät 22.–23., 25. ja 27.2.1693. KOa4: 130–131, KA.

⁴¹⁸ Kuopion pitäjän henkikirjat 1693 ja 1694. 8709f:2084 ja 8712a:1948, KA.

⁴¹⁹ Oja 1999, 188, 221.

⁴²⁰ Ks. Nenonen 1995.

⁴²¹ Eilola 2003, 35, 118–120.

⁴²² Kuopion pitäjän henkikirjat 1688 ja 1690. 8698:1194 ja 8703:965, KA.

⁴²³ Vilkuna A. 1989, 173.

otti asian hoitaakseen ja hänen vaimonsa vaikuttaa vaienneen tyystin, eikä hän esiinny tapauksessa edes todistajana. Muissakaan Kuopion noituus- tai taikuustapauksissa nainen ei esiintynyt syyttäjänä. Savossa naiset eivät ylipäättään yleensä hoitaneet oikeudellisia asioita⁴²⁴. Ehkä Julkulassa käytiin valtataistelua suurperheen miniöiden välillä. Tästä eivät oikeuden pöytäkirjat kuitenkaan kerro enempää.

Ikä- ja sukupuolihierarkia oli itäisessä perheessä huomattavasti vahvempi kuin lännessä. Lännessä poiketen vanhemmat pysyivät tilan johdossa koko elinaikansa. Siten taloon miniäksi tulleen naisen asema oli heikko, sillä tämä oli hierarkiassa paitsi miesten, myös vanhempien naisten alapuolella. Naiset avioituivat miesten hallitsemaan taloon yleensä hyvin nuorena tekemään työtä ja synnyttämään perillisiä. Nuoren miniän vaikutusvalta kotitaloudessa olikin vähäinen. Idässä kotitaloudet eivät muodostuneet avioitumisen, vaan jakautumisen ja yhdentymisen kautta. Kaskitalouden tuotantojärjestelmä edellytti ja edesauttoi suurperhemallin säilymistä.⁴²⁵ Patrilineaalisuuden periaatteen mukaan naiset pysyivät vielä avioituttuaan alkuperäisen sukunsa jäseninä, mistä osoituksena oli oman sukunimen säilyttäminen⁴²⁶. 1600-luvun itäsuomalainen kotitalous poikkeaa huoneentaulun määrittelemästä mallista, jossa isäntä rinnastettiin kuninkaaseen, äiti ja emäntä hallitukseen sekä lapset ja palvelijat alamaisiin⁴²⁷. Suurperheessä tasoja oli enemmän: hallitsevan isäntäparin ja lasten sekä palvelijoiden välissä saattoi olla ryhmä isänsä rinnalla työskenteleviä veljeksiä vaimoineen, tai kotitalous saattoi koostua ainoastaan veljesten perheistä. Esimerkiksi nuorimman veljen vaimolla ei tällaisessa tapauksessa varmasti ollut juurikaan sananvaltaa.

Miten Riitta Utriattaresta tuli Kuopion pitäjän ainoa noituudesta kuolemaan tuomittu? Eilolan mukaan syytteen läpiviemiseen oikeudessa vaadittiin yhteisöllinen vakaumus siitä, että syytetty oli noita. Hän osoittaa tutkimuksessaan, kuinka noituuden uhrien ympärille muodostui tukirintama, ja sen laajentuessa noituustulkinta sai koko ajan vahvistusta. Kuopiossa noituussyytökset jäivät kuitenkin yleensä suvun tai perheen sisäisiksi. Tähän vaikutti varmasti harva asutus: noituussyytteisiin johtaneet konfliktit syntyivät usein naapurusten välillä,⁴²⁸ eikä Kuopion yksinäistalovaltaisessa pitäjässä läheskään kaikilla edes ollut lähinaapureita.

Kuopion noituus- ja taikuus-oikeudenkäynneistä käy kuitenkin ilmi oikeuden pyrkimys ottaa yhteisön mielipide huomioon ratkaisuisaan. Lautamiehiltä ja muulta läsnä olevalta rahvaalta kysyttiin, millaista elämää syytetty eli ja millaiset suhteet tällä oli muuhun yhteisöön. Esimerkiksi Riitta Utriattaresta ei tiedetty mitään pahaa, mutta

⁴²⁴ Pykkänen 1990, 340.

⁴²⁵ Pykkänen 1990, 194–196; Sirén 1999, 103, 133–134, 141–143.

⁴²⁶ Matikainen 2002, 57.

⁴²⁷ Vrt. Eilola 2003, 189–196.

⁴²⁸ Eilola 2003, 273, 280.

silti lautamiehet kallistuivat tämän tuomitsemisen kannalle, kun todisteet näyttivät vääjäämättä osoittavan tämän noidaksi. Lautamiesten suhtautuminen kertoo siitä, että rahvas määritteli synnin yhteisöllisestä näkökulmasta. Keskiajalta periytyvän ajattelutavan mukaan syntiä ei tehty ensi sijassa Jumalaa, vaan lähimmäisiä ja naapureita vastaan. Riidanhaluinen ja aggressiivinen noita vaaransi yhteisön harmonian, joka säilytettiin sulkemalla noita ulkopuolelle.⁴²⁹

5.2. Noituus sairauden ja kuoleman selittäjänä

5.2.1. Pitäjänkirjurin kuolema

Vuonna 1686 Lauri Kauppisen epäiltiin aiheuttaneen noituudella pitäjänkirjuri Elias Samuelinpoika Paldaniuksen kuoleman. Käräjillä Tuomas Pajalainen todisti, että talvella 1683 pitäjänkirjuri oli laittanut Kauppisen rautoihin manttaalirahojen vuoksi, joita tämä ei ollut halunnut maksaa. Silloin Kauppinen oli uhannut: ”Koskaan et enää pane rehellistä (*ehrligh*) miestä rautoihin”. Vuoden 1686 keväällä pärtyilyn aikaan Elias Samuelinpoika oli saanut piston korviinsa ja kuollut kahta tuntia myöhemmin.⁴³⁰

Uhkaus herätti noituusepäilyt, joiden puolesta löytyi muitakin todistajia. Paavo Tarvainen kertoi istuneensa juomassa paloviinaa Kauppisen kanssa sen jälkeen, kun tämä oli palannut matkaltaan Lappiin. Kauppinen oli kommentoinut äskettäin tapahtunutta pitäjänkirjurin kuolemaa sanoen: ”Olipa lappalaisen (*Lappans*) sana totta, että hän ei söisi uutta ruista”. Kauppinen kielsi sanoneensa niin, eikä hän ollut käynyt Lapissakaan, vaan oli huonon kelin takia päässyt vain Paltamoon saakka. Siellä hän oli ollut etsimässä uutta asuinpaikkaa.⁴³¹

Noituusepäilyä vahvisti Kauppisen tekemä Lapin-matka ja väitetty keskustelu ”lappalaisen” kanssa. *Lapp* ei välttämättä tarkoittanut, että ihminen todella oli kotoisin Lapista, vaan käsitettä käytettiin ilmaisemaan, että tällä oli maagisia taitoja. Ruotsissa myös sanalla *finne* saatettiin tarkoittaa samaa.⁴³² Ihmiset siis uskoivat, että pitäjänkirjurin aiemmin nöyryyttämä Kauppinen oli keskustellut tapahtuneesta noidan kanssa. Kade- ja pilaus-käsityksillä on ollut itäsuomalaisella ja karjalaisella alueella merkittävä asema taudin alkuperää selitettäessä⁴³³. Niinpä ihmisten oli helppo ajatella, että pitäjänkirjurin sairaus ei ollut luonnollista alkuperää, vaan sen oli saanut aikaan Kauppinen kirouksellaan. Noituustulkinta oli uskottava myös siksi, että Kauppinen koki pitäjänkirjurin loukanneen hänen kunniaansa. Kunnia ja hyvä maine olivat äärimmäisen tärkeitä 1600-luvun ihmisille. Rehellisyys tarkoitti kunniallisuutta ja oikeamielisyyttä,

⁴²⁹ Eilola 2003, 94, 313, 319.

⁴³⁰ Kuopion kesäkäräjät 28.6.–1.7.1686. KOa3: 188, KA.

⁴³¹ Kuopion kesäkäräjät 28.6.–1.7.1686. KOa3: 187–188, KA.

⁴³² Oja 1999, 171–172.

⁴³³ Siikala 1994, 155.

ja sen vastakohta oli häpeä.⁴³⁴ Pitäjänkirjuri saattoi Kauppisen häpeään, joten tämän uskottiin suunnitelleen kosta.

Elias Samuelinpoika ei ollut ainoa, jonka kanssa Lauri Kauppisella oli ollut riitaa, ja ehkä juuri siksi tämä olikin yrittänyt etsiä asuinpaikkaa muualta. Paavo Halonen, joka oli riidoissa Kauppisen kanssa, sanoi tämän uhanneen, ettei hän saisi kolmeen vuoteen kyntää peltoa Tavinsalmella. Samassa riidassa oli osallisena niin ikään tavinsalmelainen Lauri Lappalainen, joka todisti myös kuulleensa Kauppisen sanat, kun tämä oli kironnut Elias Samuelinpojan. Kauppisen yhtiökumppani Risto Karhunen kertoi, että Kauppinen oli ollut Lapin-matkallaan neljä viikkoa ja väitti, ettei tiennyt matkasta mitään muuta. Kirkkoherra ja nimismies sanoivat asian tulleen vasta hiljattain tietoon, ja nyt päätettiin selvittää sitä kaikessa hiljaisuudessa, minkä kuolleen pitäjänkirjurin poika Johannes Paldanius lupasi tehdä. Tapaus siirrettiin seuraaville käräjille.⁴³⁵

Samoilla vuoden 1686 kesäkäräjillä, joilla Kauppista syytettiin noituudesta, hän joutui vastaamaan yhdessä muutaman muun tavisalmelaisen kanssa varkaussyytteisiin. Rikoksen uhri oli jälleen viranomainen. Kruununvouti Juhana Iivarinpoika valitti, että miehet olivat varastaneet hänen aitastaan ja riihestään tavaroita ja viljaa.⁴³⁶ Kauppisen väitettiin vieneen kaksi lahnaverkkoa. Rikoskumppanina mainittiin mm. Lauri Lappalainen, joka noituustapauksessa todisti Kauppista vastaan. Myös varkaustapaus siirrettiin käsiteltäväksi loppuun seuraavilla käräjillä. Omituista on, että tämä tapaus käsiteltiin loppuun vuoden 1687 talvikäräjillä, mutta noituustapauksesta ei enää puhuttu lainkaan kyseisillä käräjillä eikä myöhemmin. Lauri Kauppinen oli paikalla talvikäräjillä, joten syynä noituustapauksen jättämiseen käsittelemättä ei ollut ainakaan syytetyn poissaolo.⁴³⁷ Ainoa mahdollinen selitys onkin, että esivalta oli selvittänyt tapausta keskenään ja tullut syytä tai toisesta siihen tulokseen, ettei sen käsittelyä tarvinnut enää jatkaa oikeudessa⁴³⁸.

Lauri Kauppisen tapaus osoittaa, että paikalliset hengellisen ja maallisen esivallan edustajat ratkaisivat asioita myös käräjätuvan ulkopuolella keskinäisissä selvityksissään ja keskusteluissaan. Siihen viittaavat tuomiokirjoissa sekä rovastin- ja piispantarkastusten pöytäkirjoissa esiintyvät maininnat siitä, että jotain asiaa olisi selvitettävä ”salaisesti” tai ”kaikessa hiljaisuudessa”. Myös noituutta ja taikuutta koskevien oikeusjuttujen yleinen synty tapa viittaa samaan. Syytteen nosti nimismies, jolle esimerkiksi kirkkoherra oli kertonut tietoonsa tulleesta noituudesta tai taikuudesta. Joskus tapauksen käsittely sai alkunsa kylällä kiertäneestä huhusta. Sekä noituus- että

⁴³⁴ Eilola 2003, 265; Haikari 2009, 231.

⁴³⁵ Kuopion kesäkäräjät 28.6.–1.7.1686. KOa3: 188–190, KA.

⁴³⁶ Kuopion kesäkäräjät 28.6.–1.7.1686. KOa3: 193–194, KA.

⁴³⁷ Kuopion talvikäräjät 17.–19.1.1687. KOa3: 20–21, KA.

⁴³⁸ Oikeuden tavoitteena ei välttämättä aina ollut täysi oikeudenkäynti, vaan tärkeintä oli saada sovinto aikaiseksi. Solvi Sognerin mukaan tapaukset häviävät pöytäkirjoista niin, että on syytä olettaa, että osapuolet ovat saavuttaneet yksityisen sovinnon oikeuden ulkopuolella. Sogner 2000, 271–272.

taikuustapausten käsittelyssä epäilyksien syntymisestä tuomioon saakka oli monta tilaisuutta, joissa paikallinen esivalta pystyi merkittävästi vaikuttamaan siihen, miten tapauksen käsittely eteni.

5.2.2. Talonväen sairastuminen

Toisessakin tapauksessa sairautta epäiltiin noituudella aiheutetuksi. Olli Pelkonen saapui vuoden 1689 kesäkäräjille kertomaan, kuinka Anna Laukatar oli kironnut hänet ja hänen talonsa väen. Laukattaren mies Iivari Voutilainen oli laittanut metsätielle nauvoja ja peittänyt ne lehdillä, etteivät varkaat menisi hänen kaskipelloilleen. Olli Pelkonen oli satuttanut jalkansa nauloihin ja joutunut makaamaan vuoteenomana kahdeksan viikkoa. Ilmeisesti Pelkonen oli mennyt vaatimaan korvausta tapahtuneesta, mistä Laukatar oli suuttunut. Laukatar oli nimittäin sanonut, että niin kauan kuin yksikin Pelkosen talosta eläisi, he tulisivat muistamaan hänet. Tämän jälkeen Pelkosen talon väki oli ollut sairaana, mitä onnettomuutta Olli Pelkosen oli pakko Laukattaren sanojen johdosta pitää tämän aiheuttamana.⁴³⁹

Talonväen sairastuminen merkitsi onnen pettämistä. Tällaiselle tapahtumalle oli Eilolan mukaan olemassa kolme mahdollista selitystä. Ensimmäinen vaihtoehto oli luonnollinen selitys, eli sairauden ajateltiin olevan vaikkapa säikähdyksen aiheuttama. Toisen selityksen mukaan kyse oli Jumalan tai jonkin muun yliluonnollisen olennon rangaistuksesta, joka oli seuraus palvontasuhteen laiminlyönnistä tai normien rikkomisesta. Kolmas vaihtoehto oli, että paha ihminen oli aiheuttanut sairauden noituudella. Kaikkia mahdollisia selityksiä ei joka kerta käyty läpi, vaan tulkinta tapahtui tilannekohtaisesti. Noitus ei myöskään ollut ensimmäinen selitysvaihtoehto, vaan syytä epäonneen etsittiin ensiksi omista laiminlyönneistä. Pahoja sanojakaan ei joka tilanteessa ymmärretty kiroukseksi.⁴⁴⁰

Käräjillä ei ollut paikalla todistajia, jotka olisivat tienneet kiroamisesta enemmän, minkä johdosta tämä tapauksen ”pääasia” (*sielfwe hufwudsaaken*) jouduttiin siirtämään myöhemmin käsiteltäväksi. Iivari Voutilaista kuitenkin kuulusteltiin ja hänet tuomittiin sakkoihin ansan virittämistä tarkoituksenaan vahingoittaa ihmisiä.⁴⁴¹ Valitettavasti pöytäkirjat seuraavan vuoden 1690 molemmilta käräjiltä sekä vielä vuoden 1691 talvikäräjiltä ovat kokonaan kadonneet, joten tapauksen lopputuloksesta ei ole mahdollista saada enempää tietoa. Mielenkiintoista on kuitenkin, että tapauksessa, jossa käsiteltiin sekä noituudella vahingoittamista että luonnollista vahingoittamista, ensiksi mainittua pidettiin jälkimmäistä tärkeämpänä. Tässä oli tietenkin kyse myös siitä, että

⁴³⁹ Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 232, KA.

⁴⁴⁰ Eilola 2003, 103, 106–107.

⁴⁴¹ Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 233, KA.

luonnollinen vamma oli jo parantunut, mutta talon väen noituudella aiheutetuksi epäilty sairastelu jatkui edelleen, ja tilanne oli siten tärkeämpi saada ratkaistuksi.

Todistamaan käräjille saatiin Yrjö Hiltunen, joka ei tosin tiennyt asiasta paljoakaan, mutta oli kuullut Olli Pelkosen ja Anna Laukattaren sananvaihdon. Hiltunen kertoi, että Laukattaren lausuttua kirouksensa Pelkonen oli sylkenyt tätä vasten suuta.⁴⁴² Pelkosen teko edustaa ritualistista väkivaltaa, jonka tarkoituksena oli suojata kirouksilta ja muilta verbaalisilta hyökkäyksiltä. Tavallisia ritualistisen väkivallan muotoja olivat esimerkiksi pään alueelle, erityisesti suulle ja korvalliselle kohdistuneet lyönnit.⁴⁴³ Pelkosen reaktio Laukattaren uhkaaviin sanoihin oli välitön: sylkemällä riitakumppaniaan vasten kasvoja hän pyrki heti suojautumaan tämän kirouksen mahdollisilta vaikutuksilta. Talon väen sairastelu kuitenkin vahvisti epäilyksen siitä, ettei vastakeino ollut tehonnut.

5.2.3. *Kirous vai rukous?*

Kuopion käräjillä käsiteltiin yksi säätyläisten keskuudessa syntynyt noituustapaus. Syksyllä 1693 kappalaisen leski Anna Brask ja kapteeni Erik Göös riitelivät maidensa rajalla sijainneen Suomuniityn omistuksesta. Kapteeni Göös oli niittänyt ja korjannut heinän niityltä itselleen, vaikka lesken mielestä se kuului hänelle. Ilmeisesti osapuolet olivat kohdanneet kasvokkain tapahtuneen jälkeen ja päätyneet sanaharkkaan, sillä Brask oli ”huutanut Jumalaa avukseen” (*ropat till Gudh*), ettei hänen kärsimänsä epäoikeudenmukaisuus jäisi rankaisematta. Kapteeni Göös säikähti kiroukseksi käsittämiään sanoja ja syytti Braskia itsensä ja äskettäin sairastuneiden lastensa noitumisesta.⁴⁴⁴

Kapteeni selitti oikeudessa syytöksensä perusteluksi, että tällä seudulla kiroukset ja pahantahtoiset rukoukset (*oböner*) ymmärrettiin noituudeksi. Hän valitti, että onnettomalla hetkellä lausuttuna kirous oli saattanut vaikuttaa hänen lapsiinsa, jotka nyt olivat ”ahdashenkisiä”.⁴⁴⁵ Kapteeni ei kuitenkaan ollut aivan varma, oliko kiroamisen hetki ollut onneton, ja oliko noituus todella päässyt vaikuttamaan. Joka tapauksessa hän uskoi, että oli olemassa hetkiä, jolloin ihminen oli tavallista alttiimpi noituuden vaikutuksille.

Todistamaan kutsuttu Pieksämäen kirkkoherran vaimo Anna Kyandra ei muuten tiennyt asiasta, mutta kertoi sanoneensa kapteenille, ettei köyhälle leskelle ollut hyvä tehdä vahinkoa, koska tämä saattoi kutsua Jumalaa kostamaan. Myös kapteeni Göös vaikuttaa uskoneen, että Brask saattoi rukouksellaan jollain tavalla vaikuttaa Jumalaan

⁴⁴² Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 232–233, KA.

⁴⁴³ Matikainen 2002, 91–93. Noitien lyömisestä suojautumiskeinona ks. Eilola 2003, 116–117.

⁴⁴⁴ Kuopion syyskäräjät 18.–21.10.1693. KOa4: 574–579, KA.

⁴⁴⁵ Kuopion syyskäräjät 18.–21.10.1693. KOa4: 577, KA.

ja saada tämän toimimaan tahtonsa mukaisesti. Göös piti Jumalaan vetoamista kostotarkoituksessa tehokkaana ja vaarallisena keinona, koska hän päätteli lastensa sairastumisen johtuneen Braskin rukouksesta. Kapteeni uhkasi itsekkin oikeuskäsittelyn aikana, että Jumala tulisi antamaan leskelle tämän ansion mukaan, minkä puolestaan leski toivoi oikeuden ottavan huomioon. Kirkko kielsi Jumalan nimen väärinkäytön⁴⁴⁶, mutta kumpaakaan osapuolta ei tämän johdosta kuitenkaan erityisesti nuhdeltu.⁴⁴⁷

Kysymys niityn omistuksesta ratkaistiin oikeudessa Anna Braskin hyväksi, mutta noituussyyte siirrettiin käsiteltäväksi myöhemmin todistajien poissaolon vuoksi. Seuraavana vuonna leski toi itse tapauksen käräjille. Oli tavallista, että noituudesta syytetty tuli oikeuteen puolustamaan kunniaansa, vaikka Kuopiossa Brask oli ainoa näin toiminut. Käsitteily ei kuitenkaan tälläkään kertaa edennyt, koska kutsuttu todistaja ei tiennyt tapauksesta mitään eikä edes tuntenut asianosaisia.⁴⁴⁸ Mahdollisesti kappalaisen lesken kunnioitettu asema ja maine estivät noituusepäilyjen leviämisen, eikä tapaus enää tämän jälkeen palannut käräjille.

Kapteeni Erik Göös ei ollut Kuopion noitaioikeudenkäynneissä ainoa, joka uskoi noituuden voiman olevan mahdollisesti lähtöisin Jumalasta. Haminalahden Korhosten tapauksessa Niilo Niilonpoika Korhonen kielsi kironneensa veljenpoikansa työnnän sanoen, että Jumalan pitäisi tehdä ihme (*ett underwärk*), ennen kuin hän pystyisi saamaan sellaista aikaan⁴⁴⁹. Kuopion pitäjän säätyläisten ja rahvaan uskomusmaailmassa kristinusko ja magia sekoittuivat toisiinsa yhtä erottamattomasti. Ainoassa säätyläisten keskuudessa käsitellyssä noituustapauksessa kristinusko ja kristillinen Jumala saivat kuitenkin muita noituustapauksia suuremman roolin.

5.3. Tuomiot noituudesta

Puolet Kuopion noituustapauksista päättyi langettavaan tuomioon. Veljekset Niilo Niilonpoika ja Matti Niilonpoika Korhonen, joiden tapaukseen ei saatu selvyyttä, joutuivat kärsimään muutaman päivän vankeusrangaistuksen, minkä lisäksi heidät määrättiin seisomaan jalkapuuhun. Epäilyttäviä yrttejä setänsä kattilaan heittänyt Antti Holopainen tuomittiin maanlain korkeimpien syiden kaaren 15. pykälän perusteella 40 markan sakkoon. Samaan pykälään perustui Riitta Utriattaren saama kuolemantuomio, joka seurasi noituudella surmaamisesta.⁴⁵⁰ Kaikista suomalaisten noitaioikeudenkäyntien kuolemantuomioista hovioikeus vahvisti ehkä vain puolet. Nenonen arvioi

⁴⁴⁶ Eilola 2003, 104.

⁴⁴⁷ Kuopion syyskäräjät 18.–21.10.1693. KOa4: 577, KA.

⁴⁴⁸ Kuopion kesäkäräjät 23.–24.7. ja 26.7.1694. KOa5: 56, KA.

⁴⁴⁹ Kuopion kesäkäräjät 25.–27.8.1679. KOa2: 124–125, KA.

⁴⁵⁰ Kuopion kesäkäräjät 25.–27.8.1679. KOa2: 125, KA; Kuopion kesäkäräjät 13.–15.6.1687. KOa3: 137, KA; Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 260, KA; Kristoffer kuninkaan maanlaki. Corkeimbain syidhen kaari, cap. 15.

kuolemaantuomittuja olleen alioikeuksissa yhteensä noin 150.⁴⁵¹ Lainsäädäntö oli ankara, ja sen kirjaimellinen noudattaminen olisi johtanut kaikkien noituudesta tuomittujen lähettämiseen roviolle, mutta käytännössä tuomiot olivat usein lievempiä⁴⁵². Lauri Kauppisen syyte ilmeisesti raukesi ilman tuomiota. Kaikki muut tapaukset alistettiin vielä hovioikeuden käsiteltäviksi.

Nenosen tutkimuksen mukaan vahingoittavasta noituudesta annettiin harvoin langettava tuomio, minkä lisäksi oikeus käsitteli asioita kiihkottomasti, niin että monen toteen näyttämättä jääneen tapauksen annettiin jäädä sikseen⁴⁵³. Tämä pätee myös Kuopion pitäjän noituusoikeudenkäynteihin. Kuopion noituustapauksissa oikeus näyttää olleen eniten kiinnostunut siitä, oliko noituudella vahingoittamista todella tapahtunut ja kuka siihen oli syypää, eikä myöskään tapauksissa paljastuneeseen taikauskoon tartuttu. Noituudella vahingoittaminen oli 1600-luvun papeille ja virkamiehille yhtä lailla mahdollista todellisuutta kuin rahvaallekin, joten heidän oli mahdotonta syyttää talonpoikia näiden noituususkomuksista. Esivaltakaan ei määritellyt noituuteen uskomista taikauskoksi siinä mielessä kuin taikuuden harjoittamisen.

Linda Ojan mukaan Ruotsin valtakunnan 1600- ja 1700-lukujen noituutta koskevassa lainsäädännössä vallitsi kaksi näkökulmaa, joiden perusteella tekoja tuomittiin. Toisaalta uskonnollisesta perspektiivistä painotettiin, että kaikki magia oli lähtöisin paholaisesta ja siksi paha ja tuomittavaa. Sen rinnalla vaikutti kuitenkin myös maallisempi painotus, joka kiinnitti huomiota magian konkreettisiin vaikutuksiin. Erityisesti 1700-luvulla hyvää tarkoittavasta magiasta tuomitut rangaistukset olivat lievempiä kuin vahingoittavasta noituudesta.⁴⁵⁴ Kuopion pitäjän noituustapausten tuomioissa lainsäätäjän maallisten seurausten arvioinnin vaikutus näkyy siinä, että ainoa kuolemantuomio langetettiin lehmän menetykseen eli merkittävään taloudelliseen tappioon johtaneesta noituudesta, jossa vielä lisäksi oli kyse hengen menettämisestä.

5.4. Papiston rooli Kuopion pitäjän taikuus- ja noituustapauksissa

Kirkollisten ja maallisten viranomaisten yhteistyö oli käräjillä taikuustapausten yhteydessä yleensä vilkasta. Tämä pätee myös aikakauden muihin rikoksiin, esimerkiksi seksuaalirikollisuuteen.⁴⁵⁵ Papit toimivat usein ilmiantajina ilmoittaen nimismiehelle tai kihlakunnantuomarille tietoonsa tulleista rikkomuksista. Taikauskoon liittyneitä rikoksia pidettiin niin vakavina, että ne piti alistaa tuomioistuimille. Per Sörlin arvelee kuitenkin, että kaikki taikauskotapaukset eivät välttämättä päätyneet oikeuteen saakka. Papit saattoivat ensiksi neuvoa ja varoittaa taikojen tekijöitä, ja hovioikeus ottikin

⁴⁵¹ Nenonen 1995, 137.

⁴⁵² Nenonen & Kervinen 1994, 193–194.

⁴⁵³ Nenonen 1995, 136–137.

⁴⁵⁴ Oja 1999, 116.

⁴⁵⁵ Aalto 1996, 141; Oja 1999, 135–136.

huomioon sen, oliko syytettyjä jo aikaisemmin varoitettu. Tämä edellytti sitä, että papit yksin tai pitäjänkokouksen yhteydessä antoivat rikkoneille mahdollisuuden parannukseen.⁴⁵⁶

Myös Kuopiossa papisto ja maallinen esivalta tekivät yhteistyötä taikuuden ja noituuden harjoittajien saamiseksi tuomiolle. Kuopiossa noituuden uhreina itseään pitäneet Mikko Holopainen ja Pekka Julkunen kertoivat epäilyistään kirkkoherralle, joka ainakin jälkimmäisessä tapauksessa paljasti asian nimismiehelle. Papisto toimi usein konflikteissa välittäjän roolissa, ja olikin tavallista, että rahvas ilmoitti taikauskasioista suoraan pappilaan⁴⁵⁷. Kuopiossakin rahvas kääntyi papiston puoleen tietoineen. Kirkkoherra, joka yhdessä kappalaisen kanssa antoi parantaja Olli Tolosen ilmi nimismies Samuel Andersinpoika Cajanukselle, totesi ”monien” kertoneen hänelle Tolosen toiminnasta.⁴⁵⁸

Papit eivät yleensä aktiivisesti etsineet taikuuden tai taikauskon harjoittajia. Heidän asemansa yhteisössä oli kuitenkin niin keskeinen, että useimmiten he saivat tietää asioista. Lukkarit, kirkonisännät ja muut kirkon palvelijat kertoivat myös papistolle, mitä olivat nähneet ja kuulleet.⁴⁵⁹ Esimerkiksi puuristin pystyttäneen Mikko Ovaskaisen teko tuli lääninrovastin tietoon, kun kaksi tuttavaa, Antti Roininen ja Matti Leskinen, antoivat hänet ilmi suntiolle. Suntio kiirehti kertomaan asiasta kirkkoherralle, joka puolestaan välitti tiedon rovastille.⁴⁶⁰ Kun taikuutta harjoitettiin kirkolla, papiston silmien alla, kirkonmiesten oli tietenkin helppo havaita tapaukset ja saattaa ne maallisten viranomaisten tietoon. Vaikka kirkolla taikoja tehneen Matti Rissasen oikeudenkäynnin yhteydessä papistoa ei lainkaan mainita, on hyvin todennäköistä, että papisto ilmoitti myös tämän tapauksen nimismiehelle⁴⁶¹. Lisäksi vuoden 1678 rovastintarkastuksessa käsitelty taikuustapaus oli kirkkoherran ja kappalaisen paljastama⁴⁶².

Papisto esiintyi melko aktiivisessa roolissa myös käräjillä. Pitäjänkirjurin noitumisesta epäillyn Lauri Kauppinen oikeudenkäynnissä kirkkoherra ja nimismies pohtivat yhdessä, miten asian selvittämistä tulisi jatkaa⁴⁶³. Kirkkoherra kuulusteli toisiaan noituudesta syyttäneitä Haminalahden Korhosen veljeksiä yhdessä kirkkoneuvoston kanssa⁴⁶⁴. Papit toimivat oikeudessa sekä seurakunnan hengellisinä johtajina, jotka vastasivat pitäjän väen kristillisestä elämästä, että seurakuntansa

⁴⁵⁶ Sörlin 1993, 81. Papiston roolista taikusoikeudenkäynneissä myös Oja 1999, 226.

⁴⁵⁷ Oja 1999, 285; Sörlin 1993, 83.

⁴⁵⁸ Kuopion kesäkäräjät 28.6.–1.7.1686. KOa3, s. 179, KA.

⁴⁵⁹ Sörlin 1993, 83.

⁴⁶⁰ Kuopion rovastintarkastus 6.3.1670, kohta 15. II Cd 1, JoMA.

⁴⁶¹ Kuopion talvikäräjät 18.–20.2.1689. KOa4: 60–61, KA.

⁴⁶² Kuopion rovastintarkastus 10.3.1678, casus 1. II Cd 1, JoMA.

⁴⁶³ Kuopion kesäkäräjät 28.6.–1.7.1686. KOa3: 190, KA.

⁴⁶⁴ Kuopion kesäkäräjät 25.–27.8.1679. KOa2: 125, KA.

puhemiehinä maallisen esivallan edessä⁴⁶⁵. Toisaalta kirkko toimi myös osana paikallista kurinpitokoneistoa, mikä väistämättä loi jännitteen papin rooliin⁴⁶⁶. Kuopion tapauksissa papit näyttävät esiintyneen oikeudessa melko lailla samassa rintamassa maallisen esivallan edustajien kanssa pohtimassa sitä, kuinka tapausten suhteen tulisi menetellä. Oikeusistuimen rooli kruunun kontrollivälineenä näkyy sekä taikuus- että noituustapauksissa, vaikka erityisesti jälkimmäisissä osapuolet myös käyttivät käräjiä henkilökohtaisten riitojensa selvittämiseen⁴⁶⁷.

On mahdollista, että taikuustapausten tavoin kaikkia noituusepäilyjä ei ole katsottu tarpeelliseksi viedä oikeuteen asti, vaan kirkkoherra on yksin tai yhdessä kirkkoneuvoston kanssa selvittänyt, mistä tapauksessa oli kyse⁴⁶⁸. Kirkkoherran rooli olikin merkittävä myös osassa noituustapauksia. Hänen ratkaistavakseen jäi, hoitaisiko hän tapauksen itse vai veisikö sen oikeuteen. Tällöin myös tapauksen tulkinta oli hyvin pitkälti kirkkoherran käsissä: hän määritteli jo ennen oikeudenkäynnin alkua, mikä oli sellaista noituutta tai taikauskoa, jonka harjoittajia oli rangaistava. Toisaalta Kuopion tapaukset osoittavat, että myös huhujen merkitys oli suuri. Nimismies ei voinut jättää syytettä nostamatta, kun asiasta jo puhuttiin yleisesti kirkonkylällä⁴⁶⁹. Noituustapausten vähyys oikeudessa viittaa siihen, että ihmisillä oli myös omia keinoja käsitellä noituutta. Ihmiset saattoivat turvautua noituuden vastakeinoihin, kuten vastataikuuteen⁴⁷⁰.

Jari Eilolan tutkimuksen aineistossa Vaasasta, Udestakaarlepyystä ja Gävlestä papiston passiivisuus taikuus- ja noituustapausten yhteydessä oli ”suorastaan silmiinpistävä”. Eilola selittää tätä vahvojen raatien omaksumalla ajattelutavalla, jonka mukaan kirkkoherra toimi raadin ja pormestareiden alapuolella.⁴⁷¹ Papiston näkyvää roolia Kuopion pitäjän noituus- ja taikuustapauksissa selittääkin se, ettei maaseutupitäjässä ollut raadin ja pormestarin muodostamaa voimakasta maallista valtakeskusta. Tuomiokirjojen sekä rovastin- ja piispantarkastusten pöytäkirjojen perusteella maallinen ja hengellinen esivalta toimivat pitäjässä yhteistyössä toinen toisiaan avustaen. Varsinkin tarkastuspöytäkirjoista saa sen käsityksen, että määräävässä asemassa tässä yhteistyössä oli juuri kirkollinen esivalta, jota voudit ja nimismiehet avustivat. Toisaalta asetelma kääntyi oikeusistuimessa toisin päin. Yksittäisten pappien toimintaa noituus- ja taikuustapausten yhteydessä on vaikeaa tulkita, koska tarkastelujakson aikana Kuopion kirkkoherrat vaihtuivat usein ja toimivat virassaan vain melko lyhyen ajan, kuten edellä on mainittu.

⁴⁶⁵ Oja 1999, 226.

⁴⁶⁶ Sörlin 1993, 81.

⁴⁶⁷ Vrt. Österberg 1991, 83–84.

⁴⁶⁸ Jan Sundinin mukaan kirkkokuriasioiden vieminen oikeuteen ratkaistiin tapauskohtaisesti. Usein synnintekijän halu parannukseen säästi tämän oikeuskäsittelyltä. Sundin 1982, 62–63.

⁴⁶⁹ Kuopion kesäkäräjät 28.6.–1.7.1686. KOa3: 188, KA; Kuopion kesäkäräjät 22.–24.7.1689. KOa4: 255, KA.

⁴⁷⁰ Eilola 2003, 118.

⁴⁷¹ Eilola 2003, 98–99.

Eilolan mukaan papit omaksuivat yleensä maallista esivaltaa sovittelevamman kannan noituus- ja taikuustapauksiin. Eilola epäilee heidän passiivisuutensa johtuneen osaksi myös siitä, että ainakin alemman papiston käsitykset noituudesta ja taikuudesta olivat usein lähellä rahvaan ajattelutapaa.⁴⁷² Kuopiossa papit suhtautuivat taikuuteen vakavasti, mutta noituustapauksissa he eivät vaikuta toimineen niinkään taikauskon hävittäjinä kuin yliluonnollisen asiantuntijoina ja rahvaan luottamusmiehinä. Papit toivat tapauksen oikeuteen ennen kaikkea siksi, että joku oli kärsinyt toisen noituudella aiheuttamasta vahingosta. Myös papisto ymmärsi noituuden yhdeksi mahdolliseksi selitysvaihtoehdoksi onnettomuuden kohdatessa. Heidän tavoitteenaan ei ollut saada ihmisiä luopumaan noituutta koskevista uskomuksistaan, vaan he halusivat muun yhteisön tavoin rangaista noitaa ja eliminoida tämän tulevat mahdollisuudet vahingoittaa kanssaihmiään tai heidän omaisuuttaan.

5.5. Kuopion pitäjä noituuden ja taikuuden kartalla

Marko Nenonen on vertaillut läntisen ja itäisen Suomen noituus- ja taikuusoikeudenkäyntien eroja aineistollaan Ala-Satakunnasta, Pohjois-Pohjanmaalta sekä Viipurin Karjalasta. Mielenkiintoista onkin tässä vaiheessa tarkastella sitä, kuinka Kuopion pitäjä asettuu Suomen noituuden ja taikuuden kartalle. Perustavimpina eroavaisuuksina on yleensä esitetty, että Itä- ja Sisä-Suomessa noituusoikeudenkäyntejä oli vähemmän kuin lännessä ja niissä syytettiin useammin miehiä, kun taas Länsi-Suomessa naisia syytettiin noituusoikeudenkäyntien kiihkeimpänä aikana miehiä enemmän.⁴⁷³ Kuopio vastaa tätä jaottelua sikäli, että noituus- ja taikuustapauksia oli melko vähän ja niissä syytettiin enemmän miehiä kuin naisia. Kymmenessä oikeustapauksessa noituudesta tai taikuudesta syytettyjä oli yhteensä 12, ja heistä naisia oli vain neljä.

Erona läntisen ja itäisen Suomen noitaoikeudenkäyntien välillä oli myös se, ettei idässä syytetty lainkaan noitasapatin vietosta eli lentämisestä Bläkullaan juhlimaan paholaisen pitoihin. Nenonen korostaa, ettei esivalta kuitenkaan erityisesti pyrkinyt tällaisiin ns. noitateorian mukaisiin tulkintoihin edes läntisillä alueilla. Tällainen tulkinta oli aina poikkeuksellinen ja vaati syntyäkseen erityisiä olosuhteita. Onkin todennäköistä, että noitateorian leviämisen Itä-Suomeen esti se, että ylempi papisto teki tietoisien valinnan olla puhumatta siitä lainkaan.⁴⁷⁴ Hyvä esimerkki tästä on rovasti Cajanuksen toiminta Kuopiossa vuoden 1673 tarkastuksessa. Rovasti viittasi salamyhkäisesti ”ennen kuulumattomiin asioihin”, joista oli saanut tietää matkallaan

⁴⁷² Eilola 2003, 99.

⁴⁷³ Eilola 2003, 35; Nenonen & Kervinen 1994, 232–233; Nenonen 1995, 134–136, 143; Nenonen 2006, 214–215.

⁴⁷⁴ Nenonen 1995, 143–148. Esimerkiksi vuoden 1686 kirkkolaissa kiellettiin saarnaamasta sellaisista synneistä, joita kansa ei ennestään tuntenut.

Tukholmassa, ja kehotti niiden vuoksi seurakuntaa rukoilemaan ”Saatanan hirmuvaltaa vastaan”⁴⁷⁵. Viittauksen voi olettaa tarkoittaneen samaan aikaan Ruotsissa riehuneita suuria noitavainoja⁴⁷⁶, mutta rovasti piti huolen siitä, ettei paljastanut asiasta mitään yksityiskohtia. Ehkä papisto ymmärsi joukkohysterian vaikutuksen noitavainojen syntyyn, vaikka heille itselleenkin noitien teot olivat täyttä totta.

Itäisessä Suomessa noituussyytteiden vähäisyyteen vaikutti työnteon luonne kaskitaloudessa. Paljon työvoimaa vaatinutta työtä tehtiin joukolla, jolloin tilanteen julkisuus esti noituusepäilyjen syntymisen. Noitus oli nimenomaan ”pimeyden rikos”, joka tapahtui yhteisön valvonnan ulkopuolella.⁴⁷⁷ Vaikka huomattava osa tutkittavalla aikakaudella tuomiokirjoissa käsitellyistä tapauksista oli riitoja kaskimaista, yhdessäkään noituustapauksessa ei ollut kyse kaskenpoltosta. Haminalahden Korhosten sekä Ritoniemen Holopaisten tapaukset osoittavat, että toisen Pohjois-Savossa yleisen elinkeinon, kalastuksen, yhteydessä noitus sai jo helpommin tilaisuutensa. Kun kalassakin käytiin yleensä ryhmissä, jäivät noituusepäilyt myös tässä tapauksessa harvinaisiksi.

Länsisuomalaisten talouksien koko oli pienempi kuin itäisellä suurperheen alueella, mikä vaikutti noituussyytteiden syntyyn ja luonteeseen. Lisäksi lännessä kirkon ja kruunun kontrolli tunkeutui syvemmälle ihmisten elämään ja loi paineita täyttää huoneentaulun normiston mukaiset elämänodotukset.⁴⁷⁸ Esko M. Laineen mukaan huoneentaulun oppien vähäinen vaikutus Savon seurakunnissa edesauttoi itäsuomalaisen yhteiskuntarakenteen säilymistä ja sosiaalisesti länttä tasa-arvoisemman yhteisön muodostumista⁴⁷⁹. Länsi-Suomessa yhteiskuntajärjestys perustui vahvaan kyläyhteisöön, mutta Itä-Suomessa vaikutti sitä vastoin sukusidonnainen suurperhelaitos⁴⁸⁰. Eri puolilla Suomea ihmiset elivät hyvin erilaisissa yhteisöissä ja heidän elämäänsä säätelivät erilaiset normit. Vielä ei ole tutkittu, miten Itä-Suomen noituussyytteet heijastavat itäistä normistoa sekä mitä noituustapaukset ylipäättään voivat kertoa itäisestä perheestä ja sukuyhteisöstä.

Kirsi Sirén on osoittanut tutkimuksessaan itäsuomalaisesta perheestä, että itäistä perhejärjestelmää tutkittaessa täytyy irtautua läntisestä ydinperhemallista ja luokittelujärjestelmästä. Vaikka yhtä ”itäistä perhettä” ei olekaan olemassa, tietynlainen itäinen perhesysteemi kuitenkin oli yleinen laajalla Itä-Euroopan alueella.⁴⁸¹ Itäsuomalaisen kulttuurin, suurperhejärjestelmän ja kaskitalouden yhdistelmä tekee Itä-

⁴⁷⁵ Kuopion rovastintarkastus 21.2.1673, kohta 14.

⁴⁷⁶ Ruotsissa ns. Blåkulla-tapaukset johtivat suuriin vainoihin vuosina 1668–1677. Suomessa noitateorian mukaisia syytteitä esiintyi suurissa noitavainoissa Ahvenanmaalla vuosina 1666–1670 sekä Pohjanmaan ruotsinkielisillä alueilla vuosina 1674–1678. Eilola 2003, 33.

⁴⁷⁷ Eilola 2003, 70–71, 309.

⁴⁷⁸ Eilola 2003, 189–196.

⁴⁷⁹ Laine 2002, 63–64.

⁴⁸⁰ Pentikäinen 1990, 62.

⁴⁸¹ Sirén 1999, 101–104.

Suomesta niin erilaisen ja omintakeisen alueen suhteessa läntiseen Suomeen, että noituuden tutkiminen läntisistä lähtökohdista ei voi olla riittävä ratkaisu. Jotta itäsuomalaista noituutta voitaisiin ymmärtää, tutkimuksen lähtökohtana täytyy olla itäsuomalainen kulttuuri, itäinen perherakenne ja kaskitalouden tuotantojärjestelmä.

6. Päätäntö

Kuopion rovastin- ja piispantarkastusten pöytäkirjat sekä tuomiokirjat antavat kuvan monisäikeisestä ja erilaisia elementtejä itseensä sulattaneesta uskonnollisuudesta. Pappien suorittamat luterilaisen kirkon toimitukset olivat talonpojille tärkeitä, ja niihin haluttiin osallistua. Toisaalta käyttäytyminen kirkossa ja pyhäpäivänä heijasti pitkälti katolisen kirkon perinteitä. Sekä ehtoollisen vietto että koko jumalanpalvelukseen osallistuminen käsitettiin yhä kollektiivisiksi velvollisuuksiksi, joista pappi huolehti, kun taas seurakuntalaisten osalta riitti, että he olivat paikalla joko kirkossa tai kirkonmäellä. Suurin osa väestä tuli sisälle kirkkoon siihen mennessä, kun ehtoollisen asetussanat lausuttiin, mikä oli ollut katolisen messun huippukohta. Osa seurakuntalaisista kävi samaan aikaan viemässä alttarille uhrilahjan. Uhrilahjojen tuominen kirkon alttarille oli reformaation jälkeen syntynyt tapa, joka kuitenkin periytyi keskiajan votiivilahjoista. Katoliseen perinteeseen viittaa myös se, että Kuopiossa uhrattiin erityisen ahkerasti kirkon suojeluspyhimyksen Johannes Kastajan päivänä. Katolisen kirkon vaikutus näkyy jopa kansanparantajan lausumassa loitsussa.

On kuitenkin syytä pohtia sitä, missä määrin Kuopion pitäjän rahvas oli omaksunut katolisen uskonnon. Kuopion ensimmäinen kirkko rakennettiin ja seurakunta perustettiin vasta 1500-luvun puolivälissä eli reformaation aikakaudella. Toisaalta katolinen ja luterilainen uskonto kamppailivat asemastaan aina 1600-luvun alkuun saakka, eikä seurakunnissa tätä ennen ryhdytty tekemään suuria muutoksia. Maalaispitäjien papitkaan eivät vielä välttämättä tunteneet luterilaista uskontoa erityisen hyvin. Kirkonmenot saattavat siten olla olleet vielä 1500-luvun lopulla ainakin säilyttäneet katolisia piirteitä. Todennäköisesti vanha, etninen uskonto oli pohjoissavolaisten talonpoikien uskomusmaailmassa kuitenkin katolisia vaikutteita voimakkaampi, ja nämä kaksi elementtiä sekoittuivat toisiinsa esimerkiksi kirkossa uhraamisen kaltaisissa riiteissä. Johannes Kastajan päivä olikin kuopiolaisille paitsi luterilaisen kirkon pyhäpäivä ja katolisen suojeluspyhimyksen päivä, myös vanha keskikesän hedelmällisyysjuhla.

Lukuisat vuodenvuorokierrot ja seremoniat yhdessä katolisen pyhimyskalenterin juhlien kanssa rytmittivät elämää pohjoissavolaisella maaseudulla. Kristilliset ja pakanalliset perinteet sekoittuivat myös talonpoikien viettämässä juhlamenoissa siten, että esimerkiksi pyhimysten juhlapäiviin liittyi esikristillistä uhraamista. Kirkossa, kotitalouden piirissä tai kaskimailla suoritettavat rituaalit osoittavat, että katoliseen ja myös etnisen uskonnon perinteeseen pohjaavat käsitykset olivatkin yhä kiinteä osa rahvaan uskomusmaailmaa. Pakanalliselta ajalta olivat peräisin esimerkiksi tapa juhla Ukon vakkoja ja kekriä sekä uhrata vainajille sadon esikoisantimet tietyillä uhripaikoilla.

Myös suhtautuminen kirkollisiin riitteihin, kuten ehtoolliseen, pohjautui suurelta osin katolistakin aikaa vanhempiin käsityksiin.

Erityisesti kansanparantajat säilyttivät ja välittivät keskuudessaan eteenpäin ikivanhaa muinaisuskon mytologiaa. Kuopiossa oikeuteen haastettu parantaja lausui kärjäyleisölle käyttämänsä loitsun, jonka sisältö kertoo pakanallisen ajan myyttisten olentojen ja uskomusten eläneen yhä 1600-luvun savolaisten muistitiedossa. Anna-Leena Siikala yhdistää syntyloitsun, omaperäisen savolaisen runoudenlajin, käytön vainajakultin säilymiseen Savossa poikkeuksellisen pitkään. Tietäjäperinteen jatkumisen myötä etnisen uskonnon myyttinen maailma säilyi osana savolaista maailmankuvaa.

Luterilaisen uskonnon kaikkivaltias Jumala ei ollutkaan ainoa kansan maailmankuvaan kuulunut yliluonnollinen olento, vaan ihmisten tuli ottaa huomioon toimissaan myös vainajat, muinaisuskon jumaluudet ja haltijat. Kuopiolaisessa aineistossa tämä näkyy siinä, että ihmiset kävivät edelleen uhraamassa tietyillä uhripaikoilla sekä viettivät juhlia, joihin kuului uhriateriaa nauttiminen. Esimerkiksi kekri oli juhla, jonka yhteydessä uhrattiin vainajille. Toisin kuin luterilainen kirkko opetti, talonpoikien käsityksen mukaan oli lisäksi olemassa pyhiä aikoja, paikkoja ja esineitä, joita saattoi hyödyntää myös maagisiin tarkoituksiin. Luterilaisen uskonnon vähittäinen omaksuminen ei sulkenut pois vanhempia elementtejä talonpoikien maailmankuvassa. Reformaation mukanaan tuomat muutokset eivät ehkä herättäneet näkyvämpää vastarintaa juuri siksi, että rahvas pystyi sulauttamaan uutuudet maailmankuvaansa ja siten säilyttämään ainakin osittain vanhat uskomuksensa.

Esivalta toi savolaiseen kansankulttuuriin 1600-luvun lopussa ja 1700-luvun alussa tiettyjä uutuuksia, mutta syvällisempi kulttuurin muutos oli vielä kaukana. Tässä yhteydessä on kuitenkin mahdollista puhua pyrkimyksestä muuttaa kansankulttuuria, sillä esivalta halusi muuttaa paitsi rahvaan tavan käyttäytyä, myös tavan ajatella. Muutos oli mahdotonta saada aikaiseksi pakottamalla – se tapahtui lopullisesti vasta teollistumisen, maailmankuvan sekularisoitumisen ja elinolojen paranemisen myötä, jolloin ihminen alkoi kokea hallitsevansa ympäröivää luontoa ja maailmaa⁴⁸². 1600-luvun savolaisten talonpoikien uskonnolliset traditiot ovat yksi ilmaus historian lähes muuttumattomista, pitkäkestoisista rakenteista⁴⁸³. Vaadittu muutos koski koko maailmankuvan ydintä, suhdetta tuonpuoleiseen ja yliluonnolliseen, joka oli vielä uuden ajan alussa tärkeä osa fyysisenkin maailman jäsentämistä. Uuteen tilanteeseen sopeutuminen synnytti uudenlaista kansankulttuuria, jolla oli kuitenkin juuret ikivanhoissa perinteissä. Uhrikirkot ja vainajien karsikot ovat hyvä esimerkki tällaisesta kulttuurin sopeutumisesta.

⁴⁸² Scribner 1997b, 91.

⁴⁸³ Immonen 2001, 20–21.

Ikivanhojen riittien ja seremonioiden säilymistä edesauttoi uskonnonharjoituksen eriytymättömyys yhteisön sosiaalisesta elämästä. Pyhäpäivään kuului yhtä lailla Jumalan palveleminen kuin paloviinan juominen tuttavien kanssa kirkonmäellä. Kylä- ja sukukuntien yhteiset seremoniat, kuten Ukon vakkujen juominen ja riittien suorittaminen uhrilehdoissa, paitsi varmistivat tulevan menestyksen ja hyvien suhteiden säilymisen ylempien voimien kanssa, myös vahvistivat yhteisön sosiaalisia suhteita. Uskonnonharjoituksella oli vahvasti kollektiivinen luonne.

Ihmisten tavoitteena oli ennen kaikkea turvata onnen säilyminen, mikä tarkoitti ihmisten terveyttä ja kotitalouden sekä elinkeinojen maallista menestystä. Jokainen sai onnea oman osansa verran, eikä sitä saanut varastaa toisilta. Onnen säilyminen varmistettiin ottamalla käyttäytymisessä huomioon pyhät paikat, ajankohdat ja elämäntilanteet sekä ylläpitämällä hyviä suhteita jumaliin, vainajiin ja muihin henkiolentoihin. Heidän kanssaan kommunikointiin uhrien avulla, esimerkiksi uhraamalla vainajille sadon ensiantimet. Yhteisöllisyys vahvisti pyhän läsnäoloa, ja siksi olikin tärkeää, että vuoden tärkeinä pyhäpäivinä koko pitäjän väki kokoontui kirkkoon tai osallistui yhdessä olutpitoihin, joissa uhrattiin tulevan syksyn sadon varmistamiseksi.

Pyhällä oli kuitenkin myös kääntöpuolensa, paha. Pyhä oli tabu, kielletty ja vaarallinen, ja siksi sen lähetyvillä tuli aina käyttäytyä tiettyjen normien mukaan. Pyhiä aikoja ja paikkoja oli mahdollista käyttää hyväksi maagisiin tarkoituksiin, ja niiden avulla onnensa menettänyt saattoikin onnistua kääntämään talonsa epäonnen. Toisaalta pyhät ajat, paikat ja tilanteet merkitsivät poikkeuksellista alttiutta vaaralle. Jos suojautumisriitti jäi tekemättä, noituus saattoi päästä vaikuttamaan. Normien rikkominen saattoi johtaa rangaistukseen myös yliluonnollisten olentojen taholta. Talonpojille esi-isien traditioista luopuminen olisi merkinnyt, etteivät he toteuttaneet niitä velvollisuuksia, jotka kuuluivat vastavuoroiseen sopimussuhteeseen Jumalan tai muiden yliluonnollisten olentojen kanssa.

Kansanomaista uskonnonharjoitusta sekä yliluonnolliseen suhtautumista määrittivät kaksi keskeistä tavoitetta: positiivinen pyrkimys onnen säilyttämiseen tai menetetyt onnen hankkimiseen takaisin sekä negatiivinen pyrkimys välttää vaaraa ja onnen menettämistä. Nämä kaksi elementtiä ovat keskeisiä kaikilla niillä osa-alueilla, joita tässä työssä on käsitelty. Onnen säilyttämiseen, suojan hankkimiseen ja mahdollisen vaaran välttämiseen pyrittiin luterilaisen kirkon jumalanpalveluksiin ja ehtoolliselle osallistumalla, kirkossa ja uhripaikoilla uhraamalla sekä suorittamalla maagisia riittejä. Vaaraa merkitsi paitsi mahdollinen noituus, myös normirikkomus yliluonnollisia olentoja kohtaan. Perinteistä maailmankuvaa ei ollut vielä syrjäyttänyt papiston opettama käsitys siitä, että Jumala oli kaikkivaltias ja ainoa yliluonnollinen toimija, jonka toimintaan ei voinut omilla teoilla vaikuttaa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita

sitä, etteivätkö kuopiolaiset talonpojat olisi samaan aikaan pyrkineet elämään hyvän kristityn tavoin.

Todennäköisesti rahvaan keskuudessa oli Kuopion pitäjän sisällä suuriakin eroja siinä, missä määrin ihmiset olivat 1600-luvun lopulle tultaessa omaksuneet luterilaisen uskonnon. Kirkko tavoitti ainakin pitäjän keskusalueilla asuvat ihmiset 1700-luvun alkuun tultaessa melko hyvin, mistä kristinopintaitojen nopea parantuminen kertoo. Toisaalta vielä 1600-luvun loppuvuosikymmeninä tunnettiin sellaisiakin talonpoikia kuin kuolleet lapsensa riihen taakse haudannut Olli Matilainen, josta kerrottiin, ettei hän koskaan käynyt kirkossa. Todennäköisesti tällaiset, miltei esivallan ulottumattomissa eläneet ihmiset elivät myös vielä melko vähäisessä kosketuksessa kristinuskoon. Väestön liikkuvuus oli Savossa vielä 1600-luvulla suurta, joten esivallan pakoilu oli mahdollista.

Taikauskoa eri muodoissaan käsitellään Kuopion 1600-luvun lopun ja 1700-luvun alun rovastin- ja piispantarkastuspöytäkirjoissa suhteellisen paljon. Taikauskoon liittyneitä huomautuksia tai rikkomusten käsittelyjä on pöytäkirjoissa yhteensä yhdeksän, kun esimerkiksi melko yleisenä pidettyä juopuneena esiintymistä kirkossa käsiteltiin ainoastaan neljä kertaa koko ajanjakson aikana. Tämä tietenkin saattaa johtua siitä, että kirkkoon tulo juopuneena oli tavanomaisempaa ja vähemmän vaarallisenä pidettyä, joten sen käsittely saatettiin jättää kirkkoherralle ja kirkkoneuvostolle. Toisaalta myös taikauskoina pidetyt tavat saattoivat olla tavanomaisia, ja todennäköisesti vielä 1700-luvun puolivälin jälkeen ongelmia aiheuttanut alttarille uhraaminen oli koko ajanjakson ajan yleisempää, kuin mitä pöytäkirjoista on suoraan mahdollista lukea. Usein todetaan, että tarkastuksiinkin päätyivät vain kaikista räikeimmät rikkomukset: siten pienempiä epäkohtia on voinut esiintyä vielä enemmän, kuin mitä lähteistä voi suoraan lukea.

Puhuessaan kirkon ja maallisen esivallan 1600-luvulla tuomitsemasta taikauskosta nykytutkijat tarkoittavat yleensä noituuden ja taikuuden ohella esimerkiksi luterilaisen uskonnon ulkopuolisia seremonioita sekä erilaisia uhraamistapoja, jotka myös aikalaispapisto ja muu esivalta nimesi taikauskoksi. ”Taikauskon” osuus piispan- ja rovastintarkastuksissa kuitenkin lisääntyisi entisestään, jos mittapuuna käytettäisiin sitä, mitä kaikkea aikalaispapisto piti taikauskona. Papisto ei erottanut katolisia ja esikristillisiä perinteitä talonpoikien käyttäytymisessä, vaan tuomitsi kaiken ”paavillisuuden” yhtä voimakkaasti kuin pakanuudenkin. Papiston silmissä talonpoikien taikauskoisuudesta todisti esimerkiksi ryntääminen suurin joukoin ehtoolliselle tiettyinä pyhäpäivinä. Tutkijalle pappien tulkinnat todistavat kahdesta erilaisesta uskonnollisesta kulttuurista, joista toinen vallitsi oppineen papiston sekä muun eliitin, ja toinen rahvaan keskuudessa.

Rovasti Cajanuksen epäjumalanpalveluksena pitämien juhlamenojen käsittely tarkastustilaisuudessa osoittaa, miten erilainen normisto sääteli papiston ja rahvaan uskonnonharjoitusta⁴⁸⁴. Seurakuntalaisten mielestä perinteisten juhlien viettäminen ei ollut lainkaan syntiä, ja heidän entiset pappinsa olivatkin osallistuneet juhliin yhdessä heidän kanssaan. Papistolle sekä maalliselle esivallalle näiden juhlien vietto kuitenkin merkitsi vakavaa rikkomusta, koska se tarkoitti muiden jumalien palvelua kristillisen Jumalan lisäksi, mikä oli vastoin oikeusohjeeksi nostettua Jumalan lakia. Perinteisen uskonnollisen normiston mukaan esimerkiksi kirkkoon tuleminen juovuksissa ei merkinnyt normirikkomusta, mikä se taas luterilaisen näkemyksen mukaan oli. Pappien jatkuvasti havaitsemat merkit ”Jumalan sanan halveksunnasta” eivät viittaa talonpoikien välinpitämättömyyteen, vaan erilaiseen uskonnolliseen normistoon, jonka vastainen käyttäytyminen olisi voinut vaarantaa tärkeimmän, onnen jatkumisen elämässä.

Seurakuntalaiset myös uskalsivat puolustaa omaa näkökantaansa ja omia uskonnollisia perinteitään. Perinteisten juhlien vietosta rovastintarkastuksessa käyty väittely osoittaa, että seurakuntalaisilla oli mahdollisuus tuoda mielipiteensä esille, vaikka lopputuloksen ratkaisikin lääninrovasti. Väärintekijöitä rangaistiin, mutta toisaalta palattuaan koteihinsa pitkien taipaleiden taakse ihmiset saattoivat jälleen harjoittaa uskontoa parhaaksi katsomallaan tavalla. Seurakuntalaiset saattoivat myös osoittaa vastustavansa uudistuksia jäämällä pois seuraavasta rovastintarkastuksesta sekä viivyttämällä muiden papiston vaatimien velvollisuuksien suorittamisessa. Juhlaperinteet olivat selvästi tärkeitä seurakuntalaisille, sillä nämä nousivat vastustamaan rovastia tarkastuksissa yleensä vain harvoin. Lähteistä heijastuva molemminpuolinen tyytymättömyys kertoo siitä, ettei kumpikaan osapuoli saanut täysin tahtoaan läpi. Papiston valitus ja talonpoikien nurina sekä passiivinen vastarinta jatkuivat koko tutkimusjakson ajan.

1600-luku tunnetaan paitsi puhdasoppisuuden aikana, myös noituus- ja taikusoikeudenkäyntien aikakautena. Tutkijat ovat kuitenkin usein korostaneet, että taikuskotapauksia käsiteltiin käräjillä 1600-luvun lopun huippukaudellakin erityisesti nykyisen Itä-Suomen alueella vain vähän. Tutkimuskohteena Itä-Suomen noituusoikeudenkäynnit eivät kuitenkaan ole yhtään vähempiarvoisia kuin lännen lukuisimmat tapaukset. Lisäksi jo oma tutkimukseni Kuopion pitäjistä osoittaa, että noidiksi syytettyjä oli enemmän, kuin mitä aikaisemmin on arveltu. Kun tiedetään, kuinka suurelta alueelta – esimerkiksi koko muusta Savosta – noituustapaukset ovat vielä kartoittamatta, huomataan, kuinka paljon kokonaiskuva Suomen noituudesta ja taikuudesta voi vielä tarkentua. Vähälukuisempienkin noituus- ja taikuustapausten laadullinen tutkimus on hyödyllistä, koska ne kietoutuvat monella tavalla yhteisöjen sosiaaliseen elämään ja yksilön maailmankuvaan sekä identiteettiin.

⁴⁸⁴ Vrt. Vilkuna KHJ 1995, 274.

Kuopion pitäjässä käräjille päätyneet taikuus edusti useimmiten arkista kotitaikuutta, jota suurin osa ihmisistä harjoitti. Jotkut keinot tiedettiin vanhastaan toimiviksi, kun taas toisinaan kokeiltiin uutta taikaa tuttavan suosituksista. Periaatteet olivat kuitenkin tuttuja myös uusia keinoja käytettäessä: taikuuteen pyrittiin hyödyntämään esimerkiksi tiettyihin materiaaleihin liittyntä väkeä eli voimaa sekä pyhiä paikkoja ja ajankohtia. Taikoja tekemällä pyrittiin lisäämään omaa onniosaa tai palauttamaan menetetty onni. Ainoastaan yhdessä tapauksessa taikuudesta syytettiin parantajaa, jonka tiedot magiasta ja tuonpuoleisesta olivat selvästi muita laajemmat. Kaikki Kuopion pitäjän noituussyytteet puolestaan liittyivät yhtä lukuun ottamatta sanamagiaan, eli niiden taustalla oli vahingolliseksi oletettu kirous tai uhkaus. Noituus uhkasi ihmisten tai eläinten terveyttä tai elinkeinoihin liittyvää onnea.

Kaikki taikuustapaukset ja puolet noituustapauksista päätyi oikeuteen viranomaisten toimesta, mutta sen paremmin maallinen kuin hengellinenkään esivalta ei erityisesti etsinyt taikauskon harjoittajia. Papiston rooli Kuopion noituus- ja taikuusoikeudenkäyntien synnyssä ja käsittelyssä oli aktiivinen. Kirkonmiehet olivat maalaispitäjässä vahvoja vallankäyttäjiä, kun raadin ja pormestarin kaupungeissa muodostama vastavoima puuttui. Tärkeimmät maalliset viranomaiset sekä papisto muodostivat Kuopion pitäjässä merkittävän valtakeskittymän, jonka osapuolet liittyivät toisiinsa usein myös sukusitein. Nimismies, vouti ja pitäjänkirjuri toimivat kirkkoherran ja kappalaisen kanssa tiiviissä yhteistyössä, ja pääosin näiden tehtävien haltijoista muodostunut joukko vaikuttaa olleen paikallistasolla päättävässä asemassa esimerkiksi noituus- ja taikuustapausten ratkaisemisen suhteen.

Rahvas ja esivalta tulkitsivat eri tavoin taikuuden käytön hyväksyttävyyden hyötyä tuottaviin tarkoituksiin, kuten parantamiseen. Lait ja asetukset korostivat näkemystä kaikenlaisesta taikuudesta Jumalan nimen väärinkäyttönä ja rikkomuksena oikeaa uskoa vastaan. Rahvas oli kuitenkin tottunut suojaamaan elinkeinot ja tietyt kriittiset elämänvaiheet määrätyin rituaalein sekä kääntymään tarvittaessa maagisia keinoja käyttäneiden parantajien puoleen. Oikeudessa paikallisista talonpojista koostunut lautamiehistö oli sitä mieltä, ettei loitsuja lukeva parantaja ollut tehnyt mitään pahaa. Tästä esivalta sai synn ojentaa lautamiehiä siitä, etteivät he pitäneet loitsimista syntinä. Keskustelut synnistä rovastintarkastuksessa ja käräjillä kertovat siitä, miten esivallan ja rahvaan käsitykset oikeanlaisesta uskonnosta erosivat. Jumalanpalvelusten lisäksi myös oikeuden istunnot muodostuivat joskus opetustilaisuuksiksi, kun esivalta havaitsi synn valistaa läsnäolijoita näiden ajattelutapojen muuttamiseksi.

Useimmissa taikuustapauksissa lautamiehet antoivat syytetyistä suotuisia lausuntoja ja olisivat ilmeisesti jättäneet nämä tuomitsematta. Taikuusoikeudenkäynnit osoittavat kuitenkin, että myös talonpojat saattoivat suhtautua taikuuteen kriittisesti. Taikuus ja noituus eivät olleet kaksi eri asiaa, vaan saman voiman eri puolia, ja sama

tilanne saatettiin tulkita olosuhteista ja henkilön moraalista riippuen joko taikuudeksi tai noituudeksi. Esivalta piti taikuuden harjoittamista ennen kaikkea ideologisena ja uskonnollisena rikoksena, mutta toisaalta myös esivallan edustajat suhtautuivat taikuuden vaikutuksiin rahvaan tavoin vakavasti. Oppineet tuomarit ja papitkaan eivät pitäneet taikuutta harmittomana taikauskona, vaan saattoivat pelätä yhtä lailla, että teon tarkoituksena oli vahingoittaminen. Kristilliset elementit sekoittuivat maagisiin niin, että sekä säätyläiset että rahvas saattoivat ajatella noituuden voiman olevan peräisin Jumalalta.

Rahvas kuitenkin myös luotti pappeihin opastajina yliluonnollisissa asioissa ja kääntyi papiston puoleen esimerkiksi noituusepäilyjensä kanssa. Kun kuopiolainen talonpoika uskoi tulleen noidutuksi, hän saattoi ensiksi lähteä kertomaan epäilyksistään kirkkoherralle. Tämä kertoi tapauksesta nimismiehelle, joka puolestaan haastoi noidaksi epäillyn oikeuteen. Esivallan suhtautuminen noituustapauksiin osoittaa, että myös koulutetut papit ja virkamiehet uskoivat sanan maagiseen voimaan, pahaan silmään ja mahdollisuuteen kirotta ihminen tai eläin niin, että tämä sairastui tai kuoli. Jos joku pelkäsi joutuneensa noituuden uhriksi, tätä ei syytetty taikauskosta, vaan tapaus otettiin oikeuden käsittelyyn, ja tapahtumat selvitettiin perin pohjin. Noituustapauksessa, jossa käsiteltiin sekä fyysistä että yliluonnollista vahingoittamista, jälkimmäinen todettiin jutun pääasiaksi. Esivaltojen ja rahvaan ajattelussa oli siis sekä yhtäläisyyksiä että eroavuuksia.

Kirkon johto pyrki 1600-luvulla tietoisesti kasvattamaan kulttuurista etäisyyttä papiston ja maallikoiden välillä. Kuopiolaisissa lähteissä levenevä kuilu esivallan ja rahvaan välillä heijastuu lausunnoissa, jotka kuvastavat epäluottamusta tai avoimuuden puutetta eri yhteiskuntaryhmien välillä. Monessa yhteydessä talonpoikien epäiltiin harjoittavan taikauskoa metsiensä kätköissä, mutta koska he esivallan käsityksen mukaan suojelivat toisiaan paljastumiselta, ei esivallalla ollut mahdollisuutta päästä tarkemmin perille mahdollisista rikkomuksista. Esivalta ei tiennyt, mitä perinteiset juhlamenot sisälsivät, mutta niistä ei kysytty suoraan talonpojilta, vaan asiaa päätettiin selvittää ”salaisesti”. Ehkä tällä haluttiin myös estää tapojen leviäminen, sillä kärkeäntuvassa saattoi aina olla paikalla myös kielletyistä rituaaleista tietämätöntä väkeä. Kuopion kirkkoherrat tulivat 1600-luvun lopulla pitäjän ulkopuolelta ja hoitivat virkaansa vain lyhyen ajan, joten he eivät välttämättä tunteneet hyvin seurakuntalaisiaan eivätkä myöskään näiden tapoja. Yllättävämpää on, että pitäjässä syntynyt ja siellä pitkään toiminut kruununvouti Juhana Iivarinpoika ei näytä olleen niistä yhtään paremmin perillä. Perinteiset juhlat olivat kiellettyä ja salaista perinnettä, jota pyrittiin peittelemään esivallan silmiltä. Maallisen esivallan ja papiston epäluulo rahvasta kohtaan kertoo myös epätietoisuudesta ja siten kurikoneiston toiminnan rajoituksista.

Esivalta joutui myöntämään, että täydellistä kontrollia ei ollut Kuopion kaltaisessa pitäjässä mahdollista saavuttaa.

Tarkasteltaessa lähemmin Kuopion noituus- ja taikusoikeudenkäyntejä esille nousee sekä kirkon että maallisen vallan viranomaisten epävirallinen toiminta, josta ei jäänyt jälkiä ainakaan oikeuden pöytäkirjoihin. Esimerkiksi pitäjänkirjuri Elias Samuelinpojan kuoliaaksi noitumisesta epäillyn Lauri Kauppisen tapaus käsiteltiin lähes kokonaan oikeusistuimen ulkopuolella. Tapaukset osoittavat myös, että esimerkiksi papistolla oli mahdollisuus päättää, miten menetellä tietoonsa tulleiden noituusepäilyjen suhteen. Aktiivisimpina toimijoina noituus-, taikuus- ja taikauskotapausten yhteydessä esiintyvät papiston ohella vouti Juhana Iivarinpoika Argillander sekä nimismies Samuel Andersinpoika Cajanus, joista kumpikaan ei kuitenkaan vaikuta erityisen vihkiytyneeltä noitien metsästämiseen. Tarkempien johtopäätösten tekeminen paikallisen esivallan toiminnasta vaatisi kuitenkin laajemman tutkimuksen juuri tästä näkökulmasta; tässä tutkimuksessa on keskitytty viranomaisten toimintaan ainoastaan noituus-, taikuus- ja taikauskotapausten yhteydessä.

Lautamiesten rooli ei ollut aivan samanlainen taikuutta ja noituutta koskevissa oikeudenkäynneissä. Taikusoikeudenkäynneissä lautamiesten mielipidettä kysyttiin, mutta sillä ei ollut vaikutusta lopulliseen tuomioon. Vaikka lautamiehet antoivat syytetyistä ja näiden toiminnasta positiivisia luonnehdintoja, nämä tulivat silti tuomituiksi ja joutuivat kärsimään ankaria rangaistuksia. Myös lautamiesten kyky arvioida toiminnan kristillisyyttä asetettiin kyseenalaiseksi. Noituustapauksissa puolestaan tuomari otti huomioon lautamiesten mielipiteen, joka näyttää myös todella vaikuttaneen lopulliseen tuomioon. Taikuustapauksissa kyse oli oikeasta uskosta, noituustapauksissa puolestaan yhteisöstä ja sen hyvinvoinnista. Papisto ja maallinen esivalta määrittelivät oikean uskon, mutta yhteisön suhteen lautamiehet olivat asiantuntijoita.

Aiemmissä tutkimuksissa on selvinnyt, että suurin osa Suomen noitaoikeudenkäynneistä käytiin läntisillä alueilla, joille oli tyypillistä karjanhoidon yleisyys sekä ydinperheen vallitsevuus perhemuotona. Noitavainojen kiihkeimpänä aikana naisia syytettiin Länsi-Suomessa noituudesta ja taikuudesta enemmän kuin miehiä, kun taas idässä miehiä syytettiin aina eniten. Esimerkiksi kaskitaloutta ja suurperhelaitosta on pidetty tekijöinä, jotka ovat vaikuttaneet Itä-Suomen noitaoikeudenkäyntien vähäiseen määrään. Oman tutkimukseni mukaan noituussyytteitä kuitenkin esiintyi myös suurperheissä. Noituussyytteet saattoivat liittyä myös suurella joukolla harjoitettuihin elinkeinoihin, kuten kalastukseen.

Kuopiossa käsiteltiin kolme noituussyytettä, joissa oli kysymys suurperheen konfliktista. Yhdessä tapauksessa riitaantuivat setä ja veljenpoika, jotka asuivat saman katon alla. Toisessa puolestaan konfliktin ytimessä oli naapuruksina samaa tilaa

asuttaneiden veljesten vaimot. Korhosen veljesten asuinolosuhteista ei anneta tuomiokirjassa tietoa, mutta jos riitaantuneet veljekset eivät asuneet samassa talossa, niin heidän talonsa olivat ainakin lähellä toisiaan tiiviisti asutussa Haminalahden kylässä. Suurperherakenne ei ainakaan eliminoinut noituussyytösten syntymisen mahdollisuutta. Suurperheessä ajaututtiin joskus tilanteeseen, jossa yhteiset maat eivät riittäneet elättämään kaikkia osakkaita, ja yksi halusi lunastaa maat tai isänsä talon itselleen. Jos tämä ei onnistunut ongelmitta, edessä olivat pitkälliset riidat ja niiden loppuhuipentumana mahdollisesti noituussyytteet.

Noituussyytteet kuitenkin olivat Savossa huomattavasti harvinaisempia kuin esimerkiksi Pohjanmaalla. Itäisen Suomen harva asutus ei ainoastaan vähentänyt esivallan määräysten vaikutusta ihmisten elämään, vaan heikensi myös yhteisöllistä kontrollia. Pitkien ja hankalien välimatkojen päässä toisistaan asuvat ihmiset eivät pystyneet tarkoin seuraamaan, mitä heidän naapuriensa ja muiden tuttavien elämässä tapahtui. Tästä kertoo viranomaisten merkittävä rooli noituus- ja taikuustapausten aloittajina sekä se seikka, että yksityishenkilöiden aloittamat taikuusjutut puuttuvat kokonaan Kuopiosta. Itäisessä Suomessa väljempi yhteisöllinen kontrolli vähensi tarvetta puolustaa omaa kunniaa ja mainetta julkisesti käräjillä – ja todennäköisesti myös noituussyytteitä ylipäätään.

Tutkimukseni on herättänyt uusia kysymyksiä, jotka jäävät vielä vaille vastausta. Esimerkiksi koko Savon noituus- ja taikusoikeudenkäynneistä ei ole vielä olemassa kattavaa tutkimusta. Kuopion pitäjän tapaukset osoittavat, että savolaiseen noituuteen liittyvä dynamiikka poikkeaa esimerkiksi läntisen Suomen noituustapauksista. Noituuden suhde savolaiseen perhemalliin ja tuotantomuotoon on mielenkiintoinen kysymys, joka jää edelleen ratkaisematta. Myöskään koko Suomen uhrikirkkoja ei ole vielä laajemmin tutkittu.

1600- ja 1700-lukujen vaihteen Savossa hengellinen ja maallinen esivalta yrittivät saada rahvaan mukautumaan uuden uskonnollisen tunnustuksen vaatimaan hurskausihanteeseen ja sen myötä myös olemaan jumalaapelkääviä ja tottelevaisia Ruotsin valtakunnan alamaisia. Kuten kristinusko oli jo perustamisvaiheessaan vallannut alaa sulauttamalla itseensä aiemmat kultit pyhine päivineen ja paikkoineen, myös reformaatio vaati kuitenkin samanlaisen sopeuttamisprosessin, ennen kuin sen voidaan sanoa todella saavuttaneen koko väestön. Rahvas oppi ja sisäisti uuden uskon vähitellen, mutta säilytti sen rinnalla vanhat seremoniansa, uskomuksensa ja jumalansa vielä ainakin kaksisataa vuotta reformaation nimellisen toteuttamisen jälkeen.

LÄHTEET

Arkistolähteet

Kansallisarkisto (KA)

Kihlakunnanoikeuksien renovoidut tuomiokirjat:

Kajaanin vapaaherrakunnan renovoidut tuomiokirjat. KOa2 Varsinaisten asioiden pöytäkirjat vuosilta 1674–1676 ja 1678–1680 (mf ES2113, JyMA).

Pien-Savon tuomiokunnan renovoidut tuomiokirjat. KOa3–KOa20 Varsinaisten asioiden pöytäkirjat vuosilta 1683–1710 (mf ES2004–2010, JyMA).

Läänintilit:

Savon keskisen kihlakunnan henkikirjat vuosilta 1688, 1690, 1693 ja 1694, niteet 8698, 8703, 8709f ja 8712a (mf LT930, LT934, LT1097, LT1401, JyMA).

Joensuun maakunta-arkisto (JoMA)

Kuopion maaseurakunnan arkisto II Cd 1. Piispan- ja rovastintarkastuspöytäkirjat 1670–1804 (mf TK1718).

Piispantarkastuspöytäkirjat vuosilta 1693, 1700, 1704, 1707 ja 1710.

Rovastintarkastuspöytäkirjat vuosilta 1670, 1671, 1673 ja 1678.

Kuopion maaseurakunnan arkisto I Ca:1. Historiakirja, foliot 2, 127 ja 130 (valokopiot).

Kirjallisuus

Aalto 1996: Aalto, Seppo, *Kirkko ja kruunu siveellisyyden vartijoina.*

Seksuaalirikollisuus, esivalta ja yhteisö Porvoon kihlakunnassa 1621–1700. SHS, Helsinki.

Akiander 1868: Akiander, Matthias, *Herdaminne för fordna Wiborgs eller nuvarande Borgå stift.* Helsingfors.

Ambjörnsson 1980: Ambjörnsson, Ronny, “Från slott till koja”. Teoksessa *17 uppsatser i svensk idé- och lärdomshistoria.* Bokförlaget Carmina, Uppsala.

Anttonen 1996: Anttonen, Veikko, *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. SKS, Helsinki.

Blomstedt 1958: Blomstedt, Yrjö, *Laamannin- ja kihlakunnantuomarinvirkojen läänittäminen ja hoito Suomessa 1500- ja 1600-luvuilla (1523–1680)*. SHS, Helsinki.

Burke 1994 (1978): Burke, Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*. Revised reprint. Scholar Press, Cambridge.

Duffy 1992: Duffy, Eamon, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400-1580*. Yale University Press, New Haven and London.

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

Einonen 2005: Einonen, Piia, *Poliittiset areenat ja toimintatavat. Tukholman porvaristo vallan käyttäjänä ja vallankäytön kohteena n. 1592–1644*. SKS, Helsinki.

Enwall, Knuuttila & Manninen 1989: Enwall, Markku; Knuuttila, Seppo & Manninen, Juha, *Maailmankuva kulttuurin kokonaisuudessa*. Kustannus Pohjoinen, Oulu.

Haavio 1967: Haavio, Martti, *Suomalainen mytologia*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo – Helsinki.

Haikari 2009: Haikari, Janne, *Isännän, Jumalan ja rehellisten miesten edessä. Vallankäyttö ja virkamiesten toimintaympäristöt satakuntalaisissa maaseutuyhteisöissä 1600-luvun jälkipuoliskolla*. SKS, Helsinki.

Harnesk 1987: Harnesk, Börje, “Den föränderliga patriarkalismen”. *Historisk Tidskrift* 2/1987.

Harva 1948: Harva, Uno, *Suomalaisten muinaisusko*. WSOY, Helsinki.

Heikkinen 1969: Heikkinen, Antero, *Paholaisen liittolaiset. Noita- ja magiakäsityksiä Suomessa 1600-luvun jälkipuoliskolla (n. 1640–1712)*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.

- Heikkinen 1993:** Heikkinen, Antero, *Ihminen historian rakenteissa. Mikrohistorian näkökulma menneisyyteen*. Yliopistopaino, Helsinki.
- Hertzberg 1889:** Hertzberg, Rafael, *Bidrag till Finlands kulturhistoria på 1600-talet. Vidskepelse*. Hufvudstadsbl. Nya Tryckeri. Helsinki.
- Hietanen 1975:** Hietanen, Lea, ”Kuopion pitäjän vanhin asutushistoria”. Teoksessa Rytkönen, Antti (toim.), *Kuopion pitäjän kirja*. Kuopion kaupunki.
- Immonen 2001:** Immonen, Kari, ”Uusi kulttuurihistoria”. Teoksessa Immonen, Kari – Leskelä-Kärki, Maarit (toim.), *Kulttuurihistoria – johdatus tutkimukseen*. SKS, Helsinki.
- Jokipii 1956:** Jokipii, Mauno, *Suomen kreivi- ja vapaaherrakunnat I*. SHS, Helsinki.
- Jokipii 1959:** Jokipii, Mauno, ”Vanhan Ruoveden pitäjän historia eräkaudesta isoonvihaan”. Teoksessa *Vanhan Ruoveden historia 1*. Vanhan Ruoveden historiatoimikunta.
- Jokipii 1960:** Jokipii, Mauno, *Suomen kreivi- ja vapaaherrakunnat II*. SHS, Helsinki.
- Jokipii 2001:** Jokipii, Mauno, ”Suomen hautasaaret”. Teoksessa Laitinen, Erkki (toim.), *Ruumis- ja kalmasaaret. Etäällä kirkkomaasta*. Hankasalmen kotiseutuyhdistys ja Hankasalmen kunta.
- Jokipii 2002:** Jokipii, Mauno, ”Suomen ns. uhrikirkkojen taustaa, historiaa ja tarinaperinnettä”. Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 89–91/1999–2001. Elektroninen aineisto osoitteessa <http://elektra.helsinki.fi/se/s/0356-0767/89-91/suomenns.pdf>. Haettu 22.7.2009.
- Jurva 1931:** Jurva, Paavo, ”Piirteitä elämästä Kuopion seurakunnassa 1700-luvulla”. Historiallinen arkisto 38:2.
- Jutikkala 1980:** Jutikkala, Eino, ”Suurten sotien ja uuden asutusekspansion kaudet”. Teoksessa Jutikkala, Eino – Kaukiainen, Yrjö – Åström, Sven-Erik (toim.), *Suomen taloushistoria I. Agraarinen Suomi*. Tammi, Helsinki.

Juva 1955: Juva, Mikko, *Varsinais-Suomen seurakuntaelämä puhdasoppisuuden hallitsemina vuosisatoina (1600–1808)*. *Varsinais-Suomen historia VII: 3-4*. Varsinais-Suomen historiantutkimusyhdistys ry., Turku.

Karonen 2007: Karonen, Petri, ”Perspektiv och metoder inom domboksforskningen i Sverige och Finland cirka 1990–2005”. Teoksessa Lönnroth, Harry (red.), *Domboken som filologiskt och historiskt forskningsobjekt*. Uppsala Universitet, Institutionen för nordiska språk.

Karonen 2008: Karonen, Petri, *Pohjoinen suurvalta. Ruotsi ja Suomi 1521–1809*. 3. uudistettu painos. WSOY, Helsinki.

Katajala 1994: Katajala, Kimmo, *Nälkäkapina. Veronvuokraus ja talonpoikainen vastarinta Karjalassa 1683–1697*. SHS, Helsinki.

Katajala 2002: Katajala, Kimmo, *Suomalainen kapina. Talonpoikaislevottomuudet ja poliittinen kulttuuri Suomessa Ruotsin ajalla n. 1050–1800*. SKS, Helsinki.

Katajala 2005: Katajala, Kimmo, *Suurvallan rajalla. Ihmisiä Ruotsin vallan ajan Karjalassa*. Historiallinen arkisto 118.

Katajala-Peltomaa & Toivo 2004: Katajala-Peltomaa, Sari & Toivo, Raisa-Maria, ”Miten lähestyä pahaa? Tutkimuksen lähtökohtia”. Teoksessa Katajala-Peltomaa, Sari – Toivo, Raisa Maria (toim.), *Paholainen, noituus ja magia – kristinuskon kääntöpuoli. Pahuuden kuvasto vanhassa maailmassa*. SKS, Helsinki.

Knapas 2002: Knapas, Marja Terttu, ”Kuopion viisi kirkkoa”. Teoksessa *Elämän veden virrassa. Kuopion emäseurakunta 450 vuotta*. Kuopion evankelis-luterilainen seurakuntayhtymä.

Laasonen 1967: Laasonen, Pentti, *Pohjois-Karjalan luterilainen kirkollinen kansankulttuuri Ruotsin vallan aikana*. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki.

Laasonen 1991: Laasonen, Pentti, *Suomen kirkon historia 2. Vuodet 1593–1808*. WSOY, Porvoo.

Laine 1995: Laine, Esko M., *Papisto ja yhteiskunta Suomessa 1600-luvulla*. Historiallinen arkisto 105.

Laine 2002: Laine, Esko M., ”Kirkon ja jumalanpalveluksen merkitys kuopiolaiselle yhteisölle 1600–1700-luvuilla”. Teoksessa *Elämän veden virrassa. Kuopion emäseurakunta 450 vuotta*. Kuopion evankelis-luterilainen seurakuntayhtymä.

Laitinen 2001: Laitinen, Erkki, ”Hankasalmen–Kangasniemen seudun Ruumissaariin haudatut”. Teoksessa Laitinen, Erkki (toim.), *Ruumis- ja kalmasaaret. Etäällä kirkkomaasta*. Hankasalmen kotiseutuyhdistys ja Hankasalmen kunta.

Lappalainen 1982: Lappalainen, Pekka, *Kuopion historia 1*. Kustannuskiila Oy, Kuopio.

Lempiäinen 1967: Lempiäinen, Pentti, *Piispan- ja rovastintarkastukset Suomessa ennen isoavihaa*. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki.

Letto-Vanamo 1991: Letto-Vanamo, Pia, ”Tuomioistuinmenettelyn historiaa – Rahvaan oikeudenkäytöstä valtiolliseen prosessiin”. Teoksessa *Suomen oikeushistorian pääpiirteet. Sukuvallasta moderniin oikeuteen*. Gaudeamus.

Malmstedt 2002: Malmstedt, Göran, *Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige*. Nordic Academic Press, Lund.

Matikainen 2002: Matikainen, Olli, *Verenperijät. Väkiältä ja yhteisön murros itäisessä Suomessa 1500–1600-luvuilla*. SKS, Helsinki.

Mäntylä 1983: Mäntylä, Ilkka, *Kuopion rytyjoulu vuonna 1760*. Snellman-instituutin julkaisuja 1. Kustannuskiila Oy, Kuopio.

Mönkkönen 2001: Mönkkönen, Mauri, ”Itäsuomalainen välihautausperinne. Analyysi lähteistä ja niiden käytöstä”. Teoksessa Laitinen, Erkki (toim.), *Ruumis- ja kalmasaaret. Etäällä kirkkomaasta*. Hankasalmen kotiseutuyhdistys ja Hankasalmen kunta.

Nenonen 1992: Nenonen, Marko, *Noituus, taikuus ja noitavainot Ala-Satakunnan, Pohjois-Pohjanmaan ja Viipurin Karjalan maaseudulla 1620–1700*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.

Nenonen & Kervinen 1994: Nenonen, Marko & Kervinen, Timo, *Synnin palkka on kuolema. Suomalaiset noidat ja noitavainot 1500–1700-luvuilla*. Otava, Helsinki.

Nenonen 1995: Nenonen, Marko, ”Noituus ja idän mies. Noitavainojen erityisluonne Viipurin Karjalassa”. Teoksessa Katajala, Kimmo (toim.), *Manaajista maalaisaateliin. Tulkintoja toisesta historian, antropologian ja maantieteen välimaastossa*. SKS, Helsinki.

Nenonen 2006: Nenonen, Marko, *Noitavainot Euroopassa. Myytin synty*. Atena Kustannus Oy, Jyväskylä.

Nenonen 2007: Nenonen, Marko, *Noitavainot Euroopassa. Ihmisen pahuus*. Atena Kustannus Oy, Jyväskylä.

Nygård 2002: Nygård, Toivo, ”Patriarkalisuus 1600- ja 1700-luvun palkollislainsäädännössä”. Teoksessa Einonen, Piia – Karonen, Petri (toim.), *Arjen valta. Suomalaisen yhteiskunnan patriarkalisesta järjestyksestä myöhäiskeskiajalta teollistumisen kynnykselle (v. 1450–1860)*. SKS, Helsinki.

Oja 1999: Oja, Linda, *Varken Gud eller Natur. Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*. Kulturhistorisk Bibliotek. Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag.

Peltonen 1992: Peltonen, Matti, *Matala katse. Kirjoituksia mentaliteettien historiasta*. Hanki & Jää, Tampere.

Pentikäinen 1990: Pentikäinen, Juha, *Suomalaisen lähtö. Kirjoituksia pohjoisesta kuolemankulttuurista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 530. SKS, Helsinki.

Pirinen H. 1996: Pirinen, Hanna, *Luterilaisen kirkkointeriöön muotoutuminen Suomessa. Pitäjänkirkon sisustuksen muutokset reformaatiosta karoliinisen ajan loppuun (1527–1718)*. Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja 103. Helsinki.

Pirinen K. 1982: Pirinen, Kauko, *Savon historia II: 1. Rajamaakunta asutusliikkeen aikakautena 1534–1617*. Kustannuskiila Oy, Pieksämäki.

Pirinen K. 1991: Pirinen, Kauko, *Suomen kirkon historia I. Keskiaika ja uskonpuhdistuksen aika*. WSOY, Porvoo.

Pleijel 1951: Pleijel, Hilding, *Från hustavlans tid. Kyrkohistoriska folklivsstudier*. Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Stockholm.

Pleijel 1987: Pleijel, Hilding, "Patriarkalismens samhällsideologi". *Historisk Tidskrift* 2/1987.

Pykkänen 1990: Pykkänen, Anu, *Puoli vuodetta, lukot ja avaimet. Nainen ja maalaistalous oikeuskäytännön valossa 1660–1710*. Lakimiesliiton kustannus, Helsinki.

Pyysiäinen 2008: Pyysiäinen, Ilkka, "Jumalan reviiiri. Pyhä raja ja rituaalit". Teoksessa Mahlamäki, Tiina – Pyysiäinen, Ilkka – Taira, Teemu (toim.), *Pyhä. Raja, kielto ja arvo kansanomaisessa uskonnossa*. SKS, Helsinki.

Riekki 2005: Riekki, Helena, *Kuopion kaupungin rakennushistoria. Kaupungin rakentamisvaiheita vuodesta 1875. Kuopion historia 6*. Kuopion kaupunki.

Rimpiläinen 1971: Rimpiläinen, Olavi, *Läntisen perinteen mukainen hautauskäytäntö Suomessa ennen Isoavihaa*. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki.

Räsänen & Räsänen 2008: Räsänen, Riitta – Räsänen, Matti, "Kotipiiri arkena ja pyhänä". Teoksessa Räsänen, Riitta (toim.), *Savo ja sen kansa*. SKS, Helsinki.

Saarenheimo 1994: Saarenheimo, Juhani, "Tuomioistuinten asiakirjat". Teoksessa Orrman, Eljas – Pispala, Elisa (toim.), *Suomen historian asiakirjalähteet*. Kansallisarkisto ja WSOY, Porvoo.

Saloheimo 1986 (1976): Saloheimo, Veijo, *Pohjois-Karjalan historia 2. 1617–1721*. Toinen, korjattu painos. Karjalaisen kulttuurin edistämisseätiö, Joensuu.

Saloheimo 1990: Saloheimo, Veijo, *Savon historia II:2. Savo suurvallan valjaisissa 1617–1721*. Savon Säätiö, Kuopio.

Sarvas 1988: Sarvas, Anja – Hovi, Olavi, *Leppävirran historia 1*. Leppävirran kunta, Pieksämäki.

Scribner 1997a: Scribner, Bob, "Historical Anthropology of Early Modern Europe". Teoksessa *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, ed. by R. Po-Chia Hsia and R. W. Scribner. Wiesbaden: Harrassowitz.

Scribner 1997b: Scribner, Bob, "Reformation and Desacralisation: from Sacramental World to Moralised Universe". Teoksessa *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*, ed. by R. Po-Chia Hsia and R. W. Scribner. Wiesbaden: Harrassowitz.

Siikala 1994: Siikala, Anna-Leena, *Suomalainen samanismi – mielikuvien historiaa*. Toinen, tarkistettu painos. SKS, Helsinki.

Siikala 2008: Siikala, Anna-Leena, "Myytit, riitit ja tietäjän toimet". Teoksessa Räsänen, Riitta (toim.), *Savo ja sen kansa*. SKS, Helsinki.

Silvennoinen 2001: Silvennoinen, Oula, *Esivalta kansanuskon kimpussa. Toimenpiteet taikauskoa vastaan Savossa ja Karjalassa 1600-luvun lopulla*. Pro gradu, Helsingin yliopisto 2001.

Sirén 1999: Sirén, Kirsi, *Suuresta suvusta pieneen perheeseen. Itäsuomalainen perhe 1700-luvulla*. SHS, Helsinki.

Sogner 2000: Sogner, Solvi, "Conclusion: The Nordic Model". Teoksessa Österberg, Eva – Sogner, Solvi (eds.), *People Meet the Law. Control and conflict-handling in the courts. The Nordic countries in the post-Reformation and pre-industrial period*. Universitetsforlaget, Oslo.

Soininen 1961: Soininen, Arvo M., *Pohjois-Savon asuttaminen keski- ja uuden ajan vaihteessa*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.

Sundin 1982: Sundin, Jan, "Kontroll – straff och försoning. Kyrklig rättvisa på sockennivå före 1850". Teoksessa Sundin, Jan (red.), *Kontroll och kontrollerade. Formell och informell kontroll i ett historiskt perspektiv*. Historiska institutionen vid Umeå universitet.

Suolahti 1919: Suolahti, Gunnar, *Suomen papisto 1600- ja 1700-luvuilla*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo.

Stark-Arola 1998: Stark-Arola, Laura, *Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland*. SKS, Helsinki.

Sörlin 1993: Sörlin, Per, *Trolldoms- och vidskepelseprocesserna i Göta hovrätt 1635–1754*. Umeå University.

Takala 1993: Takala, Martti, *Lex Dei – Lex Politica Dei. Lex Politica Dei -teos ja Kaarle IX:n lainsäädäntö*. SKHS/SHS, Helsinki.

Talve 1990: Talve, Ilmar, *Suomen kansankulttuuri*. Kolmas, tarkistettu ja täydennetty painos. SKS, Helsinki.

Terho 2000: Terho, Susanna, *Puhdasoppisuuden kollektiivinen mentaliteetti ja maailmankuva 1600-luvun lopulla. Suuret kuolonvuodet (1695–1697) Vaasassa ja Mustasaarella*. Pro gradu, Jyväskylän yliopisto. Elektroninen aineisto osoitteessa <http://urn.fi/URN:NBN:fi:jyu-2000852439>. Haettu 17.8.2009.

Tittonen 2007: Tittonen, Emmi, *Tuomitaan taikuuden harjoittamisesta. Taikusoikeudenkäynnit 1700-luvun lopun Pohjois-Pohjanmaalla ja Kainuussa*. Pro gradu, Jyväskylän yliopisto. Elektroninen aineisto osoitteessa <http://urn.fi/URN:NBN:fi:jyu-2007623>. Haettu 16.7.2009.

Tittonen 2008: Tittonen, Emmi, ”Nouse ylös vanha väki, lastujen perään! Hautausmaiden taikus 1700-luvun lopulla.” *J@rgonia* 14/2008. Elektroninen aineisto osoitteessa <http://urn.fi/URN:NBN:fi:jyu-20095111563>. Haettu 16.7.2009.

Toivo 2006: Toivo, Raisa Maria, *Mother, Wife and Witch: Authority and Status in Court Record Narratives In Early Modern Finland*. Omakustanne, Tampere.

Tuhkanen 2008: Tuhkanen, Tuija, *Kirkon kaunistukseksi ja lahjoittajan kunniaksi. Henrik Flemingin lahjoitukset Suomen kirkoissa*. SKS, Helsinki.

Vilkuna A. 1989: Vilkuna, Asko, *Tavan takaa. Kansatieteellisiä tutkimuksia tapojemme historiasta*. Jyväskylän yliopisto, etnologian laitos.

Vilkuna J. 1992: Vilkuna, Janne, *Suomalaiset vainajien karsikot ja ristipuut*. Suomen muinaismuistoyhdistys, Helsinki.

Vilkuna K. 1983 (1950): Vilkuna, Kustaa, *Vuotuinen ajantieto. Vanhoista merkkipäivistä sekä kansanomaisesta talous- ja sääkalenterista enteineen*. 10. painos. Otava, Helsinki.

Vilkuna K. 1985 (1946): Vilkuna, Kustaa, *Työ ja ilonpito*. 3. painos. Otava, Helsinki.

Vilkuna KHJ 1995: Vilkuna, Kustaa H. J., ”Alkoholin nauttimispaikka, juopottelijat ja juomisen ajankohta 1500–1700-luvun Suomessa”. Teoksessa Roiko-Jokela, Heikki – Pitkänen, Timo (toim.), *Sisä-Suomen tuomiokirjat tutkimuslähteinä ja elämän kuvaajina*. Jyväskylän yliopiston historian laitos, Jyväskylän maakunta-arkisto ja Jyväskylän Historiallinen Yhdistys.

Vilkuna KHJ 1996: Vilkuna, Kustaa H. J., ”Jumala elä rankase minua. Yksilöllisen subjektin synty”. Teoksessa Roiko-Jokela, Heikki (toim.), *Siperiasta siirtoväkeen. Murrosaikoja ja käännekohtia Suomen historiassa*. Kopi-Jyvä Oy, Jyväskylä.

Vilkuna KHJ 1997: Vilkuna, Kustaa H. J., ”Menneisyyden ihmisen todellinen unimaailma: Unet ja persoonallisuus historiassa”. Teoksessa Roiko-Jokela, Heikki (toim.), *Huhut, unet, sodomiitit, moraalinvartijat, elämäkerrat, puhuttelusanat ja ammattinimekkeet*. Kopi-Jyvä Oy, Jyväskylä.

Vilkuna KHJ 2005: Vilkuna, Kustaa H. J., *Viha. Perikato, katkeruus ja kertomus isostavihasta*. SKS, Helsinki.

Virtanen 1988: Virtanen, Leea, *Suomalainen kansanperinne*. SKS, Helsinki.

Voutilainen 1997: Voutilainen, Heli-Maija, *Tuohen taipumuksia*. Keski-Suomen museon monistesarja 2/97. Jyväskylän kaupunki.

Väänänen 1975: Väänänen, Kyösti, ”Kuopion maaseurakunnan vaihteita 1552–1917”. Teoksessa Rytönen, Antti (toim.), *Kuopion pitäjän kirja*. Kuopion kaupunki.

Weikert 2004: Weikert, Monica, *I sjukdom och nöd. Offerkyrkosednen i Sverige från 1600-tal till 1800-tal*. Göteborgs universitet.

Österberg 1991: Österberg, Eva, ”Kontroll och kriminalitet i Sverige från medeltid till nutid”. *Scandia* 57:1/1991.

Österberg 1992: Österberg, Eva, ”Folklig mentalitet och statlig makt. Perspektiv på 1500- och 1600-talens Sverige.” Scandia 58:1/1992.

Hakuteokset

Kansallinen elämäkerrasto. I osa. WSOY, Porvoo 1927.

Suomen historian kartasto. Toim. Haapala, Pertti & Toivo, Raisa Maria. Karttakeskus 2007.

Internet-lähteet

Kristoffer kuninkaan maanlaki. Corkeimbain syidhen kaari. Herra Martin suomeksi kääntämä. Suomennos ilmestyi todennäköisesti vuonna 1548. Agricola – Suomen historiaverkko osoitteessa <http://agricola.utu.fi/hist/kktk/lait/kris/kor.html>. Haettu 23.7.2009.

Svenska Akademiens Ordbok – SAOB. Osoitteessa <http://g3.spraakdata.gu.se/saob/> Haettu 19.8.2009.

LIITTEET

Liite 1

Taulukko 1. Kuopion kärjäkunnassa vuosina 1670–1710 käsitellyt noituus-, taikuus- ja taikauskotapaukset.

Taikuus	noituus	taikausko	yhteensä
4	6	1	11

Taulukko 2. Kuopion kärjäkunnassa vuosina 1670–1710 noituudesta, taikuudesta tai taikauskosta syytetyt henkilöt.

	taikuus	noituus	taikausko	yhteensä
Mies	3	5	-	8
Nainen	1	3	2	6
yhteensä	4	8	2	14

Taulukko 3. Syytetyt henkilöt, kronologia ja syytteiden sisältö.

Nimi	vuosi	syyte
Matti Niilonpoika Korhonen	1679	kalaonnen pilaaminen
Niilo Niilonpoika Korhonen	1679	työonnen kiroaminen
Maikko Lassintytär Saikotar	1679	taikojen teko käräjätuvassa
Matti Kettu	1680	taikakeinojen käytöstä syyttäminen
Lauri Kauppinen	1686	kuoleman aiheuttaminen kiroamalla
Olli Laurinpoika Tolonen	1686–1687	loitsimalla parantaminen
Mikko Holopainen	1687	myrkyttäminen
Antti Holopainen	1687	myrkyttäminen
Matti Tuomaanpoika Rissanen	1689	onnea tuottavan taian tekeminen
Riitta Utriatar	1689	lehmän kuoliaaksi kiroaminen
Anna Laukatar	1689	sairauden aiheuttaminen kiroamalla
Marketta Piispatar	1693	kirkon alttarille uhraaminen
Marketta Halotar	1693	kirkon alttarille uhraaminen
Anna Brask	1693–1694	sairauden aiheuttaminen kiroamalla